

RÉPUBLIQUE DU CAMEROUN

Paix-Travail- Patrie

UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I

CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN SCIENCES
HUMAINES, SOCIALES ET EDUCATIVES

UNITÉ DE RECHERCHE ET DE FORMATION
DOCTORALE EN SCIENCES HUMAINES ET
SOCIALES

DÉPARTEMENT D'HISTOIRE



REPUBLIC OF CAMEROON

Peace- Work-Fatherland

UNIVERSITY OF YAOUNDE I

POSTGRADUATE SCHOOL FOR THE
SOCIAL AND EDUCATIONAL
SCIENCES

DOCTORAL RESEARCH UNIT
FOR SOCIAL SCIENCES

HISTORY DEPARTMENT

**LES RITES DE FÉCONDITÉ ET DE VIRILITÉ
CHEZ LES *BETI* DU SUD-CAMEROUN DE
1840 À 2020**

Thèse présentée en vue de l'obtention du

Diplôme de Doctorat/ Ph.D en Histoire

Spécialisation : Histoire des Civilisations, des Religions et Egyptologie

Par

Alice Mathilde EKANI ZINGA

Master en Histoire

Sous la co-direction de

Pr. Gabriel Maxime DONG MOUGNOL

Professeur titulaire

Pr. Jean-Bertrand AMOUGOU

Maître de Conférences



Octobre 2022

SOMMAIRE

SOMMAIRE	i
AVERTISSEMENT	iii
DÉDICACE.....	iv
REMERCIEMENTS	v
LISTE DES SIGLES, ABRÉVIATIONS ET ACRONYMES	vi
LISTE DES PHOTOS	viii
LISTE DES ILLUSTRATIONS	x
RÉSUMÉ.....	xi
ABSTRACT	xii
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I : LA PRÉSENTATION DU PEUPLE <i>BËTI</i> ET SON SYSTÈME DE CROYANCES.....	32
I- LES GÉNÉRALITÉS SUR LE PEUPLE <i>BËTI</i>	32
II- L'ORGANISATION SOCIALE CHEZ LES <i>BËTI</i> ET LEUR SYSTÈME DE PARENTÉ	
53	
III- DE LA CROYANCE EN <i>NTODOBE</i> OU DIEU CRÉATEUR AU CULTES DES	
ANCÊTRES CHEZ LES <i>BËTI</i>	66
CHAPITRE II : LA DIMENSION SOCIOLOGIQUE DE LA FÉCONDITÉ ET DE LA VIRILITÉ CHEZ LES <i>BËTI</i>	75
I- LA FÉCONDITÉ ET LE STATUT SOCIAL.....	75
II- LA VIRILITÉ CHEZ LES <i>BËTI</i> : UNE AFFIRMATION DE LA MASCULINITÉ	82
III- LES REPRÉSENTATIONS SOCIALES DE LA STÉRILITÉ	89
CHAPITRE III : LA PRATIQUE DES RITES DE FÉCONDITÉ ET DE VIRILITÉ CHEZ LES <i>BËTI</i>, ENTRE TRADITION ET MODERNITÉ	117
I- LA DIMENSION SOCIOCULTURELLE DE LA CÉLÉBRATION LITURGIQUE DES RITES.....	117
II- UNE DYNAMIQUE DES RITES DE FÉCONDITÉ ET DE VIRILITÉ VERS LA DIFFÉRENCE POSITIVE	132
III- LES IMPACTS DE LA PÉNÉTRATION EUROPÉENNE EN SOCIOCULTURE <i>BËTI</i>	140
CHAPITRE IV : LES ENJEUX SOCIOCULTURELS DES RITES DE FÉCONDITÉ ET DE VIRILITÉ.....	155
I- LE CONTEXTE DU DÉROULEMENT DES RITES DE FÉCONDITÉ ET DE VIRILITÉ.....	155
II- ENTRE LA QUÊTE DE L'ÉQUILIBRE ET LE COÛT DE LA PRISE EN CHARGE AVANT ET APRÈS L'OCCUPATION EUROPÉENNE.....	171

III- DE L'IMPORTANCE DE LA PHARMACOPÉE ET SON EFFET PLACEBO EFFICACE POUR LES PRATIQUES RITUELLES DE FÉCONDITÉ ET DE VIRILITÉ POUR UNE ACCESSIBILITÉ MOINS ONÉREUSE	178
---	-----

CHAPITRE V : LES RITES DE FÉCONDITÉ ET DE VIRILITÉ ENTRE CRISE ET VALEUR..... 186

I- DIFFICULTÉS D'UNE RÉELLE AFFIRMATION SUR LE DOUBLE PLAN NATIONAL ET INTERNATIONAL	187
II- COLLISION ENTRE RITES <i>BETI</i> ET MÉDECINE INDO-EUROPÉENNE	202
III- LES RITUELS DE FÉCONDITÉ ET DE VIRILITÉ FACE AUX NOUVEAUX DÉFIS DE LA BIOTECHNOLOGIE	223

CHAPITRE VI : LES RITES DE FÉCONDITÉ ET DE VIRILITÉ *BETI* : UN HÉRITAGE PATRIMONIAL POUR UNE INTERCULTURALITÉ CERTAINE AU CAMEROUN ET SON OUVERTURE À L'AFRIQUE 237

I- DU DON DE L'ENFANT À L'ALLAITEMENT DURANT LE TEMPS DE RÉCLUSION	237
II- LES RITES DE FÉCONDITÉ ET DE VIRILITÉ CHEZ LES <i>BETI</i> : UNE NÉCESSITÉ DE L'APPROCHE INTERCULTURELLE	249
III- QUELQUES MODES PRÉVENTIFS EFFECTUÉS AU QUOTIDIEN	273
IV- LES PERSPECTIVES CRITIQUES DE L'ÉVOLUTION DES PRATIQUES RITUELLES DE FÉCONDITÉ ET DE VIRILITÉ <i>BETI</i>	278

CHAPITRE VII : DE LA PRÉÉMINENCE À LA CONSERVATION DES RITES DE FÉCONDITÉ ET DE VIRILITÉ CHEZ LES *BETI* POUR LE DÉVELOPPEMENT DE LA SANTÉ AU CAMEROUN 286

I- LE RÔLE, LA PLACE ET LE RÔLE DE L' <i>EVU</i> LORS DE LA CÉLÉBRATION LITURGIQUE DES RITES CHEZ LES <i>BETI</i>	286
II- LES OFFICIANTS DES RITES ET LEURS ATTRIBUTS	299
III- DE LA RESPONSABILITÉ DE LA COMMUNAUTÉ INTERNATIONALE ET DES POUVOIRS PUBLICS DANS LE PROCESSUS DE LA REVALORISATION DESDITS RITES.....	319
IV- RÉFLEXION VERS UNE NOUVELLE VISION DES RITES DE FÉCONDITÉ ET DE VIRILITÉ, EN VUE D'UNE REVALORISATION EFFECTIVE.....	335

CONCLUSION	341
SOURCES ET RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES	353
INDEX	370
ANNEXES	379
TABLE DE MATIÈRES.....	435

AVERTISSEMENT

L'Université de Yaoundé I n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans les thèses de doctorat. Ces opinions doivent être considérées comme propres à leurs auteurs.

À tous ceux qui contribuent à la prégnance et à la valorisation du patrimoine culturel
immatériel africain au travers de la célébration liturgique des rites.

REMERCIEMENTS

Nous tenons à rendre un vibrant hommage au Pr. Albert Pascal Temgoua, de regretté mémoire, qui nous a consacré son temps et prodigué des conseils à l'entame de cette étude, puisse l'Éternel lui ouvrir ses portes.

Nous tenons à témoigner notre profonde reconnaissance à l'endroit des Professeurs Gabriel Maxime Dong Mougol et Jean Bertrand Amougou, qui ont bien voulu conduire ce travail à son terme et dont les remarques, les conseils et les encouragements ont été déterminants tout au long de cette recherche. Nous leur exprimons toute notre gratitude et nos plus sincères remerciements pour tout ce qu'ils ont apporté et pour la confiance et le privilège qu'ils nous ont accordés en acceptant d'être les directeurs de la présente thèse.

Notre reconnaissance va également au Pr. Drissa Koné de l'Université Houphouët Boigny et au Dr. Emmanuel Bitong de l'Université de Yaoundé I, pour leur disponibilité, conseils avisés et critiques constructives qui nous ont permis de mener à bien cette recherche.

Cette thèse doit beaucoup à l'ensemble de tous les enseignants du Département d'Histoire de l'Université de Yaoundé I, qui ont moulé notre esprit dans la recherche de par les enseignements à nous dispensés durant notre cursus académique.

Qu'il nous soit permis d'adresser notre reconnaissance au Dr. Pierre Patrick Dzou, au Dr. Joel Ayissi et au Dr. Kampoer Kampoer et à Norbert Franklin Ndzengue, Landri Olivier Tsogo, Patrick Mballa, Pauline Kamdem dont la disponibilité, l'ouverture d'esprit, la coopération nous ont été très précieuses pour l'accomplissement de ce travail.

Que les abbés Landry Ndo Ndo, Sylvestre Enam'Awono, Jean Marie Bella, les Pères Michel Archange Ekani et Hermann Kentsa trouvent en ce travail finalisé, l'expression de notre gratitude.

Nous exprimons nos remerciements à tout le personnel du CERDOTOLA et de l'Institut Goethe pour leur accueil et leurs encouragements chaleureux.

Nous renouvelons nos vifs remerciements à nos amis de promotion Patrick Elé Tsoungui, Patrick Ewodo, Daniel Nebeu, Michel Simo, Clarisse Ngono Messanga, Christelle Agywe et Lafran Ted Akam, qui nous ont encouragée dans les moments critiques au cours de la rédaction de cette thèse.

Enfin, notre pensée va à tous les membres de notre famille qui ont donné le sens de la persévérance, à qui nous vouons un amour incommensurable. Qu'ils trouvent dans ce travail, notre plus profonde reconnaissance pour leur soutien inestimable.

LISTE DES SIGLES, ABRÉVIATIONS ET ACRONYMES

AN	:	Assemblée Nationale
ANY	:	Archives Nationales de Yaoundé
CCU	:	Centre Catholique Universitaire
CENC	:	Conférence Épiscopale Nationale du Cameroun
CERDOTOLA	:	Centre International de Recherche et de Documentation sur les Traditions et les Langues et les Langues Africaines.
CHRACERH	:	Centre Hospitalier de Recherche et d'Application en Chirurgie Endoscopique et Reproduction Humaine
CII	:	Chartered Insurance Institute
CO₂	:	Gaz carbonique / Dioxyde de carbone
CODESRIA	:	Conseil pour le Développement de la Recherche en Sciences Sociales en Afrique.
DEA	:	Diplôme d'Études Approfondies
DDH	:	Déclaration des Droits de l'Homme
DIPES	:	Diplôme des Professeurs d'Enseignement Secondaire
DIPES II	:	Diplôme d'Enseignement de deuxième grade (École Normale Supérieure)
Dir.	:	Directeur
DPI	:	Diagnostic préimplémentaire
Dr.	:	Docteur
DSCE	:	Document de Stratégie pour la Croissance et l'Emploi
DSRP	:	Document de stratégie réduction de la Pauvreté
Ed.	:	Édition
ENS	:	École Normale Supérieure
FALSH	:	Faculté des Arts Lettres et Sciences Humaines
FAO	:	Food Agriculture Organisation
FCFA	:	Franc de la Coopération Financière en Afrique
FIV	:	Fécondation in Vitro
FMI	:	Fonds Monétaire International
FMSB	:	Faculté de Médecine et des Sciences Biomédicales
HGY	:	Hôpital Général de Yaoundé

IMPM	:	Institut de recherche Médicale et d'études des Plantes Médicinales
IPPF	:	Fédération du Planning Familial International
IST	:	Infection Sexuellement Transmissible
JOC	:	Journal Officiel du Cameroun
Mgr	:	Monseigneur
MINPROFF	:	Ministère de la Femme et de la Famille
MINRESI	:	Ministère de la Recherche Scientifique et de l'Innovation
MINSANTE	:	Ministère de la Santé Publique
Mme	:	Madame
MTA	:	Médecine Traditionnelle Africaine
MTC	:	Médecine Traditionnelle Chinoise
MTI	:	Médecine Traditionnelle Indienne
N₂O	:	Protoxyde d'Azote
OMS	:	Organisation Mondiale de la Santé
ONG	:	Organisation Non Gouvernementale
ORL	:	Ortho-Rhino-Laryngologie
OUA	:	Organisation de l'Unité Africaine
PMA	:	Procréation Médicalement Assistée
PPTE	:	Pays pauvre et Très Endetté
Pr.	:	Professeur
PUF	:	Presses Universitaires de France
PUY	:	Presses universitaires de Yaoundé
RMA	:	Reproduction Médicalement Assistée
SIDA	:	Syndrome de l'Immuno-Déficience Acquise
SOPECAM	:	Société des Presses et Éditions du Cameroun
TNS	:	Transferts Somatiques Nucléaires
TOB	:	Traduction œcuménique de la Bible
UA	:	Union Africaine
UCAC	:	Université Catholique d'Afrique Centrale
UD	:	Université de Douala
UEPA	:	Union for African Population Studies
UNESCO	:	Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture

LISTE DES PHOTOS

Photo 1 : le culte des Ancêtres et présence des crânes des aïeux chez les Fang- <i>Bəti</i> -Bulu	60
Photo 2 : de jeunes gens en pleine récolte de cacao durant l'occupation allemande	62
Photo 3 : le <i>bitter cola</i> ou <i>nyèl</i> ou <i>onyé</i>	86
Photo 4: un pan de forêt couvert de <i>toam</i> ou <i>tomi</i> contenant ses fruits jaunes-orangés.....	87
Photo 5: un plat composé de quarts de cola, du poivre de guinée ou <i>ndong</i> , du <i>mбан</i> et du sel.....	87
Photo 6 : une mixture de <i>mбан</i> constituée : du cola du lion, de fourmis rouges (<i>solenopsis invicta</i>), sel et de poivre de Guinée (<i>ndong</i>) servie dans une feuille	88
Photo 7 : traumatisme du pénis dû à la rupture du corps caverneux	102
Photo 8 : intervention chirurgicale de la rupture du corps caverneux.....	103
Photo 9 : introduction de la sonde vésicale durant l'intervention chirurgicale du corps caverneux	104
Photo 10 : une séance d'ablution du <i>Saï Mbock</i> chez les Basa	123
Photo 11 : le départ pour la brousse de Vieter et de deux Pères Pallotins (1908).....	143
Photo 12 : une école en plein air 1913 au Cameroun	144
Photo 13 : une Sœur Pallotine lors d'un cours de couture dans un <i>sixà</i>	146
Photo 14 : le <i>sixà</i> d'Efok bâti en 1926	147
Photo 15 : le <i>sixà</i> de Efoulan-Yetieng construit en 1956	147
Photo 16 : les premiers catéchiste- moniteurs <i>Bəti</i> et Duala sous le règne des Pallotins (1902-1907)	149
Photo 17: une punition par la police à l'époque allemande	151
Photo 18 : l'accommodage des plantes et écorces adéquates pour les ablutions au <i>mbabi</i> ..	159
Photo 19 : la préparation d'un mets d'arachide dans une case du village.....	160
Photo 20 : le feu du <i>mbabi</i> (en pleine nuit)	163
Photo 21 : un dispositif de semences et du repas communionnel du <i>Mbabi</i>	165
Photo 22: une séance de breuvage et d'ablution de la mixture faite d'écorces d'arbres et d'herbes lors d'un rituel de fécondité (en pleine nuit).....	166
Photo 23 : la macération des plantes médicinales dans de l'eau	179
Photo 24 : une séance d'ablution lors du <i>saï mbock</i>	179
Photo 25 : un agent commercial appartenant à une ONG de la place en pleine promotion des produits de la médecine traditionnelle	190
Photo 26 : quelques pharmacies de médecine traditionnelle installées soit sur le trottoir. ...	190
Photo 27 : l'achalandage dans la rue de divers produits natuerels visant à rétablir la virilité.....	192
Photo 28 : des essences de l'état brut aux médicaments améliorés	197
Photo 29 : la construction d'un centre de santé à Minlaba en pays <i>Bəti</i> en 1911	207

Photo 30 : la situation des hôpitaux chinois au Cameroun.....	209
Photo 31 : un stand camerounais indiquant les différentes spécialités de leurs soins lors de la JMTA.....	218
Photo 32 : quelques produits de fertilité issus de l' <i>ayurveda</i>	219
Photo 33 : une grenouille taureau, annonciatrice de grossesses.....	242
Photo 34 : les deux espèces de coquilles d'escargot utilisées comme contraceptifs.....	248
Photo 35 : Une séance de circoncision.....	253
Photo 36 : Les circoncis assis devant des trous.....	254
Photo 37 : <i>Abom ndan</i>	256
Photo 38 : L' <i>Ayang</i> ou liliacée du traitement de l'asthénie sexuelle primaire.....	259
Photo 39 : L' <i>ayang</i> ou liliacée servant à guérir l'asthénie sexuelle moins chronique.....	260
Photo 40 : L' <i>Ayang</i> ou liliacée de l'asthénie sexuelle innée et chronique.....	261
Photo 41 : Un bulbe d' <i>ayang</i> extrait des racines de la plante ci-dessus.....	262
Photo 42 : des graines de courge ou <i>ngonn</i> non décortiquées.....	264
Photo 43 : Graines de courge ou <i>ngonn</i> décortiquées.....	264
Photo 44 : Un pan de forêt recouvert de <i>Toam</i> à Nkol-Mvanizé.....	265
Photo 45 : L'extraction de kola.....	269
Photo 46 : Une cabosse de kola.....	269
Photo 47 : Une autre variété de noix de kola cultivée au Nord Cameroun littéralement nommée <i>goro</i>	269
Photo 48 : Quelques ingrédients utilisés pour le <i>ndjiba</i> : le poivre de Guinée encore frais, à côté les <i>bikuii</i> séchés de couleur noirs et le sel traditionnel ou sel de céleri, <i>nkuu ikabli</i>	270
Photo 49 : Le poivre de Guinée sec ou <i>ndong</i>	270
Photo 50 : <i>Costus igneus</i> ou canne des jumeaux.....	271
Photo 51 : Du vin de palme recueilli ou <i>meyock melen</i>	271
Photo 52 : Une ingurgitation d'un breuvage du <i>ndjiba</i> à l'aide du <i>ntsong mbié</i>	272
Photo 53 : une séance d'ablution du <i>ndjiba</i> ou <i>esob ndjiba</i>	272
Photo 54 : une marmite en terre cuite ou <i>ntsong mbié</i>	273
Photo 55 : L' <i>eyam e ndjiba</i> ou <i>iriis phytoprotection</i> en début de saison sèche.....	274
Photo 56 : une séance de <i>biwarane</i> ou ablution en Côte d'Ivoire.....	304
Photo 57 : des médicaments bruts aux phytomédicaments ou médicaments améliorés.....	324
Photo 58 : Le plaidoyer du représentant des tradipraticien au Ministre de la Santé Publique, au Représentant de l'OMS et aux participants à la commémoration de la JMTA.....	332
Photo 59 : Le Ministre de la Santé Publique Monsieur André Mama Fouda, des Représentants de l'OMS, de la FMSB et de la médecine traditionnelle.....	334

LISTE DES ILLUSTRATIONS

I-TABLEAUX

Tableau 1 : Récapitulatif de la composition tribale des Pahouin ou Ekang	38
Tableau 2 : les saisons chez les <i>Bəti</i> et leur équivalence en français d'après M. Elouga.	48

II-FIGURES

Figure 1: l'anatomie d'un spermatozoïde humain.....	107
Figure 2 : l'ordre cosmo-humain.....	157
Figure 3 : l'interrelation établissant l'entente existant entre le monde visible celui discontinu.....	164
Figure 4 : le renouvellement des liens entre les mondes invisible et visible <i>via</i> le sacrifice rituel.....	177
Figure 5 : le stérilet et son mode d'action dans l'utérus.....	222
Figure 6 : le taux de fertilité (naissance par femme) au Cameroun de 1960-2015	226
Figure 7: l'illustration du don de la vie par Heqet ou Heket.....	242
Figure 8 : les formes verticale, horizontale et oblique de la transmission culturelle	284
Figure 9 : l'interaction établie entre le règne végétal, la société globale et Dieu chez les <i>Bəti</i>	307

III-CARTES

Carte 1 : La localisation géographique des <i>Bəti</i>	46
Carte 2 : La localisation de différentes sous-ethnies <i>Bəti</i> au Sud-Cameroun	47

RÉSUMÉ

La présente thèse est consacrée à l'étude de la contingence culturelle de la place et de la prégnance des rites de fécondité et de virilité chez les *Bàti* du Sud-Cameroun. Ces rites concourent à la restauration de l'épanouissement (*mvoè*) des populations pour établir l'équilibre social. Malheureusement, nombre de rites furent proscrits durant la période d'occupation européenne au Cameroun, parce que taxés d'éléments fétichistes, barbares et de pratiques païennes. Suite à ce qui prévaut, les rites ont fait place à un certain nombre d'agents de substitution tel le christianisme, l'école et la médecine occidentale ou conventionnelle. Considérant que les rites en général font partie intégrante de l'ordre des médecines ancestrales et tradispirituelles. Ils s'alignent depuis 1978 au cours de la Déclaration d'Alma-Ata, dans le secteur de la médecine alternative ou Médecine Traditionnelle Africaine (MTA). Il revient d'émettre la question de savoir quelle fut la perception des rites de virilité et de fécondité par les *Bàti* depuis leur installation (1840) au Sud-Cameroun actuel ?

La thèse présente son projet en termes de problématique et de méthodologie, au travers d'un processus de collecte de données, par entretiens, lecture des documents écrits apportant des réponses. Un traitement des données recueillies (analytique, comparatif, qualitatif et quantitatif) selon une étude participante. Conduisant à adopter la prééminence et la prégnance des rites y afférents, d'où la contingence culturelle de la désirabilité et de la faisabilité certaines de se lancer dans la vulgarisation desdits rites, véritable patrimoine immatériel.

Il s'agit de montrer dans cette étude que la prégnance des rites de fécondité et de virilité de par leur célébration liturgique, assurent aux couples infertiles une santé efficiente de la procréation et une affirmation de la masculinité et de la mâlité (hommes). Malgré la richesse du plateau technique des médecines étrangères, les populations ont toujours eu recours à la MTA, car celle-ci occupe une place de choix en socioculture *Bàti*.

Une analyse théorique des principaux concepts dans le domaine de la pratique des rites de fécondité et de virilité, permet de mettre en évidence le cadre conceptuel adapté à l'étude de la prégnance desdits rites. En effet, ces derniers proposent une approche intégrant les différents niveaux d'analyse de la dimension de ces rites dans un cadre tout d'abord restreint et une interculturalité ensuite, traduisant leur ouverture à tous les peuples. À l'issue d'une telle résurgence, il est possible de mettre en lumière l'aspect identitaire qui en résulte.

La présente recherche suggère aux acteurs pratiquants et décideurs que l'intention de la promotion et de la revalorisation des rites peut être universelle. En revanche, cette action est investie au travers des caractéristiques culturelles spécifiques, d'où l'imbrication de l'identité culturelle *Bàti* et de la culture camerounaise de par la pérennisation de l'ensemble des savoirs-faire endogènes.

Mots clés : rite, fécondité, virilité, MTA, médecines étrangères.

ABSTRACT

This thesis is devoted to the study of the cultural contingency of the place and the importance of the fertility and virility rites among the Bati of South Cameroun. These rites advance a restoration of the development (mvoè) of the indigens by establishing social balance. Unfortunately, many cultural rites were banned during the European colonization of Cameroon, as they were accused of fetishistic, barbaric elements and pagan practices. As a result of this, the rites have been replaced by other several realities such as Christianity, school and Western or conventional medicine. Considering that rites in general are part and parcel of ancestral and traditional medicines, they have since 1978 become integrated to the Alma-Ata Declaration, in the field of alternative medicine or African Traditional Medicine (ATM). It is appropriate to raise the question of knowing what was the perception of the rites of virility and fertility by the Bati since thier installation (1840) in present-day South-Cameroon?

The project of this thesis is presented in terms of problems and methodology, through a process of data collection, interviews, read texts and written documents which looks to providing answers. The processing of the data collected (analytical, comparative, qualitative and quantitative) is based on a participatory study that leads to the adoption of the pre-eminence and the importance of the related rites. Hence, the cultural contingency of desirability and feasibility makes it certain to embark on the popularization of the said rites, a true immaterial patrimony.

The aim of this work is to show case the importance of the liturgical celebration of the fertility and virility rites. It boosts and stimulate infertile couples to be able to procreate and also reenforces the masculinity and maturity of men. Indeed, despite the potencies of foreign medicines, people have always resorted to the MTA, because it occupies a prominent place in Bati sociocultural. A theoretical analysis of the main concepts in the field of the practice of the rites of fertility and virility, makes it possible to highlight the conceptual framework adapted to the study of the importance of these rites. Indeed, it proposes an approach integrating the different levels of analysis of the dimension of these rites in a framework, which first and foremost is restricted and an interculturality and then, reflecting their openness to all peoples. At the end of such a resurgence, it is possible to highlight the resulting identity aspect.

This research suggests to practicing actors and decision-makers that the idea of promoting and revalorizing rites may be universal. On the other hand, this action is illustrated through specific cultural characteristics, hence the interweaving of the Bati and the Camerounian cultural identity through the perpetuation of all endogenous know-how.

Keywords: *rite, fertility, virility, MTA, foreign medicines.*

INTRODUCTION

I- DÉFINITION DU CONTEXTE HISTORIQUE

La présente réflexion qui entend étudier les **rites de fécondité et de virilité chez les Bati du Sud-Cameroun, entre 1840 et 2020**, s'inscrit d'emblée dans un contexte historique atypique. En effet, malgré les prouesses technologiques, la Médecine Traditionnelle Africaine (MTA) reste très sollicitée par les Africains en général et les Camerounais en particulier. Dans son défi de gouvernance, l'Afrique met en avant son système traditionnel de régulation de gestion de la médecine traditionnelle car, face à la biomédecine, elle fait reposer sa confiance sur la tradithérapie pour résoudre ses problèmes de santé. Aujourd'hui, la population africaine en général et camerounaise en particulier, continue d'utiliser les médicaments traditionnels sous toutes ses formes. En reconnaissant de ce fait l'efficacité de cette médecine, et "par la force des choses, les organisations mondiales et régionales, les politiques nationales de santé, les laboratoires de recherches étatiques et multinationaux ont pris la mesure de l'importance des services que la tradipratique rend aux populations africaines"¹. Ceci justifie un regain d'intérêt basé sur le maintien des pratiques liturgiques des rites en général et de ceux ayant trait à la santé de la reproduction qui font partie intégrante de la médecine dite alternative et dont l'instauration de la commémoration de la Journée de la Médecine Traditionnelle Africaine (JMTA) est institutionnalisée².

Ce constat montre à suffisance la place qu'occupe la Médecine Traditionnelle Africaine (MTA) en général et des rites de fécondité et de virilité en particulier pour la santé de la reproduction. Il est de ce fait clair que l'Afrique, au regard des statistiques, est un continent plus vaste que la Chine, avec respectivement, 30,37 millions de kilomètres carrés (km²) de superficie³ et une population de 1.308 milliards d'habitants en 2019⁴ contre 9.596.961 de km² de superficie et une population de 1.411.778.724 d'habitants en 2019⁵. C'est dire que le continent africain n'est pas assez peuplé et a connu une baisse notable de son taux de natalité pour l'ensemble de la période 1960-2017, un taux de natalité qui passe de 5,91% à 4,64%, avec en perspective une baisse qui oscillerait autour de 4,09% en 2025⁶.

¹ Mbondji Edjenguélè, *Santé, maladies et médecine africaine. Plaidoyer pour l'autre tradipratique*, Yaoundé, PUY, 2009, p.105.

² C'est en juillet 2003 à Maputo au Mozambique que l'OMS institua la JMTA et la première célébration a été célébrée le 31 août de ladite année sous le thème : "La médecine traditionnelle : notre culture, notre avenir". C'est ainsi que la date du 31 août fut retenue pour ladite célébration. Cf. Mbondji Edjenguélè, *Santé, maladies et médecine africaine*, p.130.

³ "Géographie de l'Afrique", <https://fr.m.wikipedia.org>. Consulté le 19 novembre 2019 à 7h50min.

⁴ "Démographie de l'Afrique", <https://www.atlas-mag.net>. Consulté le 19 novembre 2019 à 7h30min.

⁵ "La population africaine" <https://www.populationdata.net>. Consulté le 19 novembre 2019 à 7h35min.

⁶ Atlas de l'Afrique pdf, [Perspective.usherbrooke.ca](https://perspective.usherbrooke.ca). Consulté le 18 mai 2020 à 19h15 min.

Au regard de ce qui précède, notons l'ouverture de l'Afrique en général et du Cameroun en particulier au monde. Une ouverture entamée depuis la découverte du Cameroun tout d'abord par les Portugais⁷ et en suite par d'autres puissance occidentales, marquée par la signature de plusieurs accords de coopération, notamment la coopération sanitaire. Nous sommes de ce fait en point de dire que l'Afrique est une "Terre promise" propice à cette multilatéralité de par la diversité de son écosystème varié et riche. Ajoutons à cela, les maladies et les pandémies qui trouvent leur traitement *via* la MTA, soit par les médecines naturelles, soit par les médecines tradispirituelles et ancestrales, quoique leurs plateaux techniques ne soient pas en adéquation avec les normes de l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS). Aussi, nous permettons-nous de faire mention du réveil significatif d'une certaine renaissance de l'Afrique, qui met en avant ses savoirs-faire endogènes grâce à la volonté des politiques, des tradithérapeutes et des consommateurs dans un processus de vulgarisation et de revalorisation de la MTA. Lesdites savoirs-faire trouvent leur sollicitude, leur efficacité et leur efficience grâce à la célébration liturgique des rites qui existent depuis des lustres ; et ayant résisté à la phagocytose de la colonisation. Par ailleurs, les rites célébrés soit par les guérisseurs ou *ngengan*, soit par les matrones ou *binga be nnam* chez les *Bāti* du Sud-Cameroun, font partie intégrante de la médecine dite alternative. Un constat est fait sur leur mode opératoire, leur protocole afin de les homologuer et de mettre sur pied un département et plus encore un département en charge de cette médecine au Cameroun. C'est dans ce contexte qu'il devient important de l'introduire dans les systèmes de formation au sein des écoles de médecine pas seulement en médecine naturelle, mais surtout en médecine tradispirituelle et ancestrale, où intervient de ce fait la dimension ésotérique de la MTA ; d'où le problème de sa transmission pour un développement effectif en Afrique en général et au Cameroun en particulier. La contextualisation de cette étude donne lieu à la mise en exergue des raisons du choix du sujet.

⁷ J. Bouchaud, "Les Portugais dans la baie de Biafra au XVIème siècle", in *AFRICA XVI*, Vol. 16, 1946, pp. 218-220. (217-227) Une précision est faite sur la découverte du territoire en 1474 par des navigateurs Portugais, le territoire aujourd'hui Cameroun s'étend entre les parallèles 2° et 13° de latitude Nord et les méridiens 9°34 et 16°15 de longitude Est, avec une superficie de 475442 Km². Situé au cœur de l'Afrique, le Cameroun fait charnière entre l'Afrique Équatoriale au Sud et l'Afrique tropicale au Nord. De ce point de vue, il rassemble presque toutes les caractéristiques de la géographie africaine, allant de la flore à la faune en passant par la diversité ethnique et linguistique, jusqu'aux aspects les plus nuancés de la topographie. À cet effet, Soucadaux mentionne que : "Dans cet assemblage naturel si divers, c'est une humanité plus diverse encore. Les ethnographes ont démontré 136 populations dont chacune, bien entendu, vient d'ailleurs". Cf. A. Soucadaux, *Géographie du Cameroun*, Yaoundé, IPAR, 1972, pp. 1-2.

II- RAISONS DU CHOIX DU SUJET

Nous voulons mettre en exergue les raisons qui ont présidé au choix de ce thème de recherche basé sur : "**Les rites de fécondité et de virilité chez les *Bəti* du Sud-Cameroun de 1840 à 2020**". En effet, l'idée de réfléchir sur la prééminence, la revalorisation et les enjeux des pratiques rituelles relatives à la fécondité et à la virilité chez les *Bəti* du Sud-Cameroun, lesquels au cours de l'histoire, ont dû faire face aux nombreux défis de la modernité et les mutations y afférentes. Si nous nous tenons au fait que ce groupe ethnique occupe les Régions du Centre, du Sud et de l'Est au Cameroun de par sa position charnière en Afrique Centrale⁸, la prégnance de l'infertilité au sein de nombreux couples n'est pas à négliger. En effet, pour le Négro-africain, la procréation occupe une place de choix dans son univers culturel. C'est dans cette logique que l'économiste Français Jean Bodin parlait de la nécessité de la croissance démographique au XVIe siècle en ces termes : "Il n'y a de richesse que d'Homme"⁹. Ceci étant, de nombreuses lois de l'administration européenne ont eu une emprise considérable pour la suppression de la célébration liturgique des rites. Il suffit d'un tour d'horizon pour s'en convaincre à partir des considérations étiologique et nosologique des affections liées à l'infécondité et à l'asthénie. Pour ce faire, trois raisons nous ont amenée à choisir le présent thème, entre autres celle personnelle, puis scientifique et pratique.

Personnellement, nous avons voulu revaloriser la pratique des rites de fécondité et de virilité à travers un élan d'amour et de sympathie qui nous anime vis-à-vis de la société et de la culture ekang à laquelle appartient le groupe ethnique *Bəti* ; le nôtre en l'occurrence. Une telle revalorisation et vulgarisation mérite une étude qui entend revisiter de fond en comble son aspect magico-religieux et thérapeutique depuis la période précoloniale jusqu'à 2020. Cette date marque la deuxième décennie de la MTA, eu égard des différentes mutations opérées par celle-ci.

Du point de vue scientifique, nous voulons apporter notre modeste contribution à la connaissance d'une fresque de l'histoire sociale et culturelle, tout en mettant en exergue l'aspect socio-économique et socio-culturel que revêt la pratique des rites de fécondité et de virilité. Ceci compte tenu d'une réelle carence qualitative et quantitative des publications scientifiques sur lesdits rites.

⁸ P. Alexandre et J. Binet, *Le groupe dit Pahouin (Fang-Bulu-Beti)*, Paris, PUF, 1958, p.7.

⁹ Citations/Jean Bodin/il n'est de richesse que d'homme, <http://www.citation-celebre.com> Consulté le 19 juin 2018 à 11h20min.

Sur le plan pratique, nous avons voulu faire une tentative de réhabilitation et de vulgarisation des usages rituels en vue d'une conservation certaine du patrimoine culturel et mémoriel immatériel *Bəti*. Lequel contribue à développer la médecine alternative, voire traditionnelle africaine au même titre que les médecines occidentale, chinoise et indienne qui sont déjà assez présentes dans notre système de santé. À travers la médecine traditionnelle et de par ses différents ordres (ordre des médecines naturelles et ordre des médecines tradispirituelles), les couples infertiles pourraient trouver des palliatifs à leur souci de reproduction, en évitant bien sûr les coûts onéreux et les difficultés inhérentes à la médecine conventionnelle.

Le problème lié à la Santé de la Reproduction étant récurrent dans la société camerounaise, nous amène à revisiter dans le Cameroun ancien, le traitement de ce mal à travers la célébration liturgique des rites y afférents chez les *Bəti* du Sud-Cameroun ; car dit-on dans une maxime africaine, l'enfant est source de richesses, dont le capital social s'avère important en fonction du nombre des descendants par famille¹⁰. Aussi, la reproduction est essentielle pour assurer la pérennité de l'espèce humaine, même s'il est vrai que tous les Hommes sont mortels, mais rêvent de la continuité de leur espèce, donc de l'immortalité. Malgré ce qui les sépare : origine ethnique, âge, nationalité, religion, préférences sexuelles, et différences sociales, les Hommes ont tous en commun une réalité, celle de : "Né de poussière ils retourneront à la poussière. L'existence donc, un couloir menant au ventre maternel à la tombe puis au-delà selon les uns, ou au néant selon d'autres"¹¹. C'est donc prendre en compte la réelle préoccupation humaine qui est une véritable condition d'existence, peu importe les différences sociales établies.

Notre tâche pour mener à bien cette étude, consiste à analyser et à enrichir les travaux scientifiques qui ont déjà été effectués dans ce sens. Elle requiert en amont de clarifier la définition des concepts liés à notre champ d'analyse.

¹⁰M-P. de Thé Bochet, "Des associations secrètes aux associations modernes (les femmes dans la dynamique de la société bəti) 1887-1966", Thèse de Doctorat de 3^{ème} cycle, Université de Paris, École Pratique des Hautes Etudes, 1970, p. 36.

¹¹ E. Wiesel, *Quelle mondialisation ?* Paris, Grasset. 2002, p. 9.

III- DÉFINITION DES CONCEPTS ET CADRE THÉORIQUE

1- Définition des concepts

Il convient de préciser que tout travail de recherche exige préalablement de procéder à la clarification des concepts qui émanent du thème de recherche. Dans le cas qui est le nôtre, il est nécessaire de savoir qu'il contient des termes clés que nous devons clarifier.

De nombreux travaux présentent les **rites** comme une suite de gestes, répondant à des besoins essentiels et gestes qui doivent être exécutés suivant une certaine eurhythmie. D'après la *Nouvelle Encyclopédie*, le rite est l'ensemble des formes du culte d'une communauté religieuse¹². Isidore Tabi quant à lui, perçoit le rite sous un angle plutôt traditionnel, en considérant avec les *Bəti* que le rite *aken* est un exercice pratique d'une ouverture à une solution d'un problème de vie. Autrement dit, c'est la célébration, par une communauté entière, d'un événement pour entrer en communion avec les forces vitales supérieures dont l'événement extérieur n'est qu'un sacrement¹³. Les rites sont un ensemble de gestes aussi élémentaires soient-ils, qu'ils accomplissent et qui accompagnent leur quotidien à travers notamment le mode de vie, les usages et coutumes qui font partie intégrante des rites, vérifiables précisément dans les civilisations du monde contemporain. Il devient difficile de remonter à l'origine des rites. Du moins, nous considérons la résurgence des pratiques rituelles de par le monde grâce à la manière de marcher, de se vêtir, d'exprimer la bienveillance, l'hospitalité et de croire. Les rites sont indissociables de leurs spécificités dans un tout couronné par la parole, qui s'élève en tant qu'aveu, invocation et supplication, voire, des prières, en passant éventuellement par des séances d'ablutions, de sacrifice pour certains, de repas communionnel pour sceller les liens entre le visible et l'invisible. À partir de cet essai définitionnel, il en ressort que le rite accompagne les *Bəti* de la conception à la mort.

Emmanuel Bitong dans son plaidoyer définit le rite comme, est une source non négligeable de l'histoire de l'Afrique, qui est sans doute une documentation dynamique et une mémoire vivante des peuples qui l'utilise¹⁴.

La **fécondité** est une aptitude à la reproduction¹⁵. Selon le *Larousse Médical* 2007, la fécondité concerne aussi bien l'homme que la femme, mais le terme s'applique plus spécifiquement à la

¹² *La Nouvelle Encyclopédie*, Corpus 8, Paris, 2002, p. 938.

¹³ I. Tabi, *La théologie des rites bəti : essai d'explication religieuse des rites bəti et ses implications socio-culturelles*, Yaoundé, AMA, p. 1.

¹⁴ E. Bitong, " L'égyptien mdw ntr/medou netjer et les basaa banga : deux désignations de l'écriture comme parole divine chez le Négro-africain", Mémoire de DEA en Histoire, Université de Yaoundé I, 2003, p. 6.

¹⁵ *Dictionnaire de français* en ligne. Consulté le 13 mars 2019 à 8h20min.

femme et à la possibilité d'une fécondation après un rapport sexuel¹⁶. La fécondité est l'élément qui rend possible la grossesse. En négroculture, la fécondité de la femme qui octroie une place choix au sein de sa communauté, c'est ce qui lui confère la place capitale de par le rôle de mère qui donne et protège la vie. Mais malgré cette posture qu'elle obtient auprès de sa communauté, la femme constitue dans la majeure partie des cas celle vers qui, le doigt accusateur impute la responsabilité de l'enfant ; car ce statut honorable n'a pourtant pas que la femme soit accusée, honnie, vomie par sa famille, sa communauté lors qu'elle n'accouchait pas, lorsqu'elle n'accouchait que des filles ou lorsque l'enfant naissait avec des anomalies et même quand le fœtus sortait avant terme. Au cours de l'évolution du temps, les hommes ont amélioré leurs différents modes de vie en développant d'autres manières de concevoir outre la conception naturelle, au travers les rites y afférents, les savoirs, les connaissances susceptibles de donner lieu à la fécondité. Dans le contexte de cet argumentaire, la fécondité s'étend à la fois sur les femmes, les hommes et les surfaces culturelles en socioculture *Bati*.

La virilité est ce qui caractérise le sexe masculin ; c'est également ce qui est digne d'un homme¹⁷. Le pénis en érection est symbole de la virilité¹⁸. La virilité selon Pierre Ancet, est un concept descriptif, dont "d'un individu de sexe biologique masculin, mais au sens du genre social " un homme, un vrai", qui est une notion évaluative et perspective. L'homme ainsi conçu se doit de représenter la puissance phallique, la force masculine, le pouvoir sur les autres, un pouvoir manifesté par une sexualité génitale dans laquelle il joue un rôle actif¹⁹.

La virilité est aussi sexuelle au sens de l'attraction et de la performance. Il s'opère donc un *distinguo* entre la masculinité et la virilité entraînant une sorte de condensation selon les différents sens que la langue anglaise établit en donnant lieu à la considération de la virilité qui est à la fois la puissance sexuelle (*sexuality*) et l'attraction physique que l'homme exerce (*boldness*). Tandis que la masculinité, elle désigne à la fois le fait d'être biologiquement mâle (*malness*), encore appelé la "mâlité", et la relation au genre masculin (*masculinity*), qui est une construction sociale²⁰. À partir de la clarification du concept de la virilité, il devient intéressant de nous pencher sur le concept qui désigne son contraire, et qui n'est autre que l'asthénie, faiblesse ou impuissance sexuelle.

¹⁶ Dictionnaire Larousse Médical en ligne. Consulté le 13 mars 2019 à 8h05min.

¹⁷ Dictionnaire de français en ligne. Consulté le 13 mars 2019 à 8h20min.

¹⁸ Dictionnaire Larousse Médical en ligne. Consulté le 13 mars 2019 à 8h05min.

¹⁹ P. Ancet, *Virilité et fécondité des hommes handicapés*, <http://www.cairn.info/revue-champ-2011-1-page-39htm>, p. 3. Consulté le 12 mars 2018, à 10h20min.

²⁰ *Ibid.*, p. 4.

Revenir sur le concept de l'**impuissance sexuelle**, qui renvoie principalement à un handicap que l'homme connaît lorsque ce dernier ne parvient pas à jouer un rôle en son actif, donc jouissant d'une sexualité épanouie. L'impuissance se définit donc comme étant l'impossibilité partielle ou totale d'accomplir l'acte sexuel ; elle est soit d'origine organique, fonctionnelle ou psychique²¹. Ce concept permet de savoir que l'impuissance en tant que handicap, met en évidence l'anormalité non complète de l'acte sexuel chez l'homme, ceci par défaut d'érection ou alors par éjaculation précoce.

La **stérilité** quant à elle, peut se définir comme l'absence de la survenue de grossesse après deux ans de rapports sexuels réguliers sans contraception ; d'où la distinction de deux types de stérilités à savoir : la stérilité primaire qui se constate lorsqu'il n'y a jamais eu de grossesse pendant au moins deux ans de vie conjugale consommée sans contraception ; puis la stérilité secondaire qui, quant à elle, s'observe après une ou plusieurs grossesses, il n'y a pas eu, après un délai de deux ans, au moins un signe de grossesse²².

La **Médecine Traditionnelle Africaine (MTA)** est définie par les sociétés savantes comme la somme totale des connaissances, compétences et pratiques qui reposent, rationnellement ou non, sur les théories, croyances et expériences propres à une culture et sont utilisées pour maintenir les Êtres humains en santé, ainsi que pour prévenir, diagnostiquer, traiter et guérir des maladies physiques et mentales²³. Elle est reconnue comme l'un des trois (03) sous-secteurs du système de santé camerounais qui joue un rôle primordial dans la prise en charge des pathologies et la délivrance des soins traditionnels dans nos communautés.

La MTA est mise en lumière dans cet argumentaire parce que les rites font partie intégrante d'elle. À travers cette étude, il est crucial d'évoquer ledit terme, car la MTA est l'une des préoccupations actuelles de part la prégnance des rites. Il faut dire que ces deux termes sont liés, donc indissociables de par leur caractère ancestral, constituant de fait, un patrimoine culturel. Le patrimoine étant défini par l'UNESCO comme "l'héritage du passé dont nous profitons aujourd'hui et que nous transmettons aux générations à venir"²⁴. En tant qu'hérités des

²¹ Ousmane Sankaré, "Contribution à l'étude des aspects étiologiques de l'infertilité masculine au service de cytogénétique et de biologie de la reproduction de l'INRSP", Thèse de Doctorat en médecine, Faculté de Médecine de Pharmacie et D'Odonto-stomacologie, Université de Bamako, 2009, p. 25.

²² *Ibid.*, p. 5.

²³ Extrait du discours du Dr. Manaouda Malachi Ministre de la Santé Publique du Cameroun, *Bulletin d'information de la médecine traditionnelle/MINSANTE/N°001/Août 2020*, p. 05.

²⁴ UNESCO, la culture et le développement, www.unesco.org/new/fr/culture/themes. Consulté le 18 janvier 2019 à 15h30min.

ascendants, c'est un patrimoine qui se doit d'être non seulement conservé, mais également transmis fidèlement de génération en génération²⁵.

Ainsi, après clarification et définition des concepts clés de la présente thèse, il convient de mettre en lumière le cadre théorique qui en découle.

2- Cadre théorique

En ce qui concerne le cadre théorique dans un travail de recherche, il ne serait pas incongru de faire remarquer que plusieurs théoriciens ont établi un ensemble de concepts et d'idées à valeur explicative. Chacun met sa théorie en valeur, afin de défendre sa position sur la célébration des rites dans un espace social donné. Alors pour rendre plus digeste cette thèse, il convient de s'attarder sur un certain nombre d'idéologies parmi lesquelles : le fonctionnalisme, la théorie du rite, la théorie de l'inculturation, la théorie de l'acculturation, la théorie de la collaboration, l'évolutionnisme, l'afrocentricité, le diffusionnisme et l'interactionnisme symbolique.

Le fonctionnalisme

En tant que théorie, le fonctionnalisme est ce courant de pensée dont la priorité est mise à la fonction sur l'apparence et qui a pour but d'apposer à chaque fait social une ou plusieurs fonctions qui le déterminent. Cette théorie a été initiée par Bronislaw Malinowski et Radcliffe Brown. Ce courant de pensée met en lumière la perception de la culture dans une perspective synchronique avec notamment le concours de la méthode de l'observation participante. Aussi, il est à noter que la notion de fonction fait référence au rôle joué par un organe social dans une organisation sociale donnée vient redorer le blason de l'expression de la continuité d'un certain nombre de pratiques dans une longue durée. C'est dans cet optique que la célébration des rites de fécondité et de virilité s'inscrivent ; d'où le contraste qui s'en dégage et mettant en lumière la continuité et l'évolution, car il y a opposition entre la théorie fonctionnaliste et la théorie évolutionniste.

La théorie des rites

Nous avons d'une part les théoriciens de la promotion de la pratique des rites chez les *Bəti*. Cette catégorie opte pour la valorisation des rites ; parmi ses principaux acteurs, figure Philippe Laburthe-Tolra qui revient sur les traces des rites ayant fait l'apogée des *Bəti* et dont

²⁵ P-M. Quitard, *Dictionnaire étymologique, historique et anecdotique des proverbes*, Genève, Slatkine Reprints, 1968, p. 81.

la politique européenne et le vent de l'évangélisation ont mis fin à leurs pratiques²⁶. Isidore Tabi²⁷ met en lumière l'aspect religieux que décèlent les rites *Bəti* et leur résultant sur la vie quotidienne de ces derniers, d'où les implications socioculturelles qui en découlent. Et dont l'influence est patente à la fois dans le monde visible que celui dit invisible. Il y a lieu de se rendre compte qu'à partir de la célébration des rites, il est nécessaire de reconnaître l'existence des croyances *Bəti* et de leurs divinités qui sont des forces vitales supérieures garants de leur survie. Engelbert Fouda Etoundi s'inscrit dans cette catégorie, car il évoque lui aussi le passé socio-culturel de ce peuple, tout en cherchant à réintroduire l'Homme *Bəti* dans les arcanes de la tradition²⁸. De cette théorie naît le désir de la mise en lumière de la prégnance des rites *Bəti* malgré leur rencontre avec les médecines étrangères.

La théorie de l'inculturation

D'autre part, nous avons les théoriciens de l'inculturation qui s'attardent sur l'influence étrangère en l'Afrique. La théorie de l'inculturation prône deux réalités à double composantes (culture-Évangile) qui s'influencent mutuellement. À cet effet, ils dégagent deux grandes tendances à partir desquelles ils distinguent l'incarnation de l'évangile dans la culture locale d'une simple évangélisation des cultures²⁹. La conséquence directe de l'incarnation dans cette recherche se fait montre à travers la célébration du rite *Mbabi* qui à la fois par les prêtres de l'église catholique et *binga be nmam*. Ces dernières assurent l'intermédiaire entre les Hommes et les mânes, un accompagnement musical est également fait *via* les instruments de musique tels que les balafons et les tam-tams. C'est dans ce sens que se traduit l'inculturation. D'ailleurs, le Concile Vatican II s'appuie sur l'inculturation pour mieux repandre l'évangile à partir de la culture locale pour assurer la proximité d'avec les *Bəti*.

La théorie de la collaboration

Pour les promoteurs de cette théorie, il est important d'établir des conventions qui les mettent ensemble dans la valorisation des traitements à la fois à partir des rites et de la médecine conventionnelle. Le succès de ladite théorie repose sur les relations interpersonnelles et, de façon plus précise, sur la capacité à gérer les relations professionnelles ; d'où la collaboration entre médecins et guérisseurs. Cette théorie se conçoit à partir de la mise en lumière de la

²⁶ Ph. Laburthe-Tolra, *Initiation et Sociétés Secrètes au Cameroun. Les mystères de la nuit*, Paris, Karthala, 1985, pp. 270-335.

²⁷ I. Tabi, *La Théorie des rites bəti "Essai d'explication religieuse des rites beti et ses implications socio-culturelles"*, Yaoundé, A.M.A CENC, 1981.

²⁸ E. Fouda Etoundi, *La tradition bəti et la pratique des rites*, Yaoundé, SOPECAM, 2012, p. 33.

²⁹ A. Beyama Beyama, "L'Eglise catholique chez les Bəti du Cameroun et la politique de l'inculturation, 1901-2005", Thèse de Doctorat/ PhD en Histoire, Université de Yaoundé I, 2011, p. 32.

volonté de considération de l'intérêt des médecines traditionnelles et de l'idée de leur intégration aux systèmes de santé des Nords comme des Suds par l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS)³⁰. C'est dans ce sens que Fabien Kange Ewane présente les rapports dans la relation établie entre la politique de l'administration "coloniale" et la Mission catholique³¹. Et aussi traduit par le syncrétisme religieux qu'évoque J. M. Bialo dans ses travaux de recherche³².

La théorie de l'acculturation

Il existe également une théorie de l'acculturation. Cette dernière prône la règle selon laquelle, l'acculturation varie généralement, qu'elle soit religieuse ou non, elle se fait dans l'amitié ou dans l'hostilité, c'est-à-dire de manière demandée ou imposée. Quels que soient les cas de figures, il y a toujours une période d'opposition de la culture native à la culture conquérante. Il y a ensuite sélection par la culture native des traits par la culture conquérante. Enfin, certains traits sont acceptés et deviennent partie intégrante de la nouvelle culture en formation, tandis que d'autres sont rejetés³³. la théorie de l'acculturation se traduit dans cette recherche par la religion de substitution instaurée en socioculture par le christianisme occidental et l'action répressive de l'administration coloniale au moyen de la "civilisation" des Noirs au détriment de leur mode de vie jadis existant ; et dont la symbiose est effective entre leurs croyances et leur cosmogonie, s'exprimant par le biais des rites.

L'évolutionnisme

À côté de théories précédentes, se positionne l'évolutionnisme, qui est une théorie sociale selon laquelle toute société suit un mode d'évolution linéaire sur le modèle unique du développement de la société³⁴. L'évolutionnisme est une théorie sociale qui postule qu'il est possible de générer des lois explicatives de l'évolution des sociétés. Certains anciens courants (le rationalisme et l'empirisme) furent critiqués pour avoir postulé un mode d'évolution linéaire sur le modèle unique du développement de la société. Mais les différents anthropologues qui se qualifient d'évolutionnistes de nos jours, tels que Alain Testart³⁵ et Christophe Darmangeat, proposent quant à eux une des théories évolutives non théologiques et non ethnocentrées. Au

³⁰ Simeng Wang, *medecinechinoiseMouv_098_0133*. Consulté le 28 juin 2019 à 10h40min.

³¹ F. Kange Ewane, *Le politique dans le système religieux catholique romaine en Afrique de 1815-1960*, Paris, Honoré Champion, 1976.

³² J. M. Bialo, " Le syncrétisme religieux au Cameroun : l'exemple du pays Eton", Mémoire de Maîtrise en Anthropologie, Université de Yaoundé 1987.

³³ R. Bastide, "Acculturation", p. 114. Cf. A. Beyama Beyama, "L'Église catholique chez les Béti", p. 31.

³⁴ *Dictionnaire de l'Encyclopaedia Universalis France* en ligne. Consulté le 13 mars 2019 à 7h 20min.

³⁵ A. Testart, "La question de l'évolutionnisme dans l'anthropologie sociale", in *Revue française de sociologie*, Paris, Sciences Po University Press, Vol. 33, N° 2, 1992.

sens strict, cette théorie est un ensemble de théories élaborées dans la seconde moitié du XIX^e siècle par les fondateurs de l'anthropologie dont : Lewis Henry Morgan, Edward Taylor, Herbert Spencer et James George Frazer³⁶. C'est dans cette logique que la présente étude est amenée à comprendre les mutations observables dans la pratique des rites dans une dynamique évolutive. D'après cette théorie, la culture doit être vue dans une perspective synchronique avec notamment le concours de l'observation participante³⁷, d'où la mise en lumière de la cohésion sociale.

L'afrocentricité

Quant à l'afrocentricité, c'est une théorie et une pratique selon lesquelles il est impératif que les Africains prennent conscience sur leur point de référence qui est l'Afrique et son immense civilisation. Ladite théorie prône la prise en compte de l'estime collective de soi qui amène les Africains à comprendre que ladite estime est une valeur existant dans les atouts de l'Afrique en honorant leurs ancêtres³⁸. Parmi les atouts de l'Afrique, se trouvent la célébration liturgique des rites en général et de ceux ayant trait à la fécondité et à la virilité. En effet, dans la cosmologie africaine l'homme et femme sont les principaux acteurs de continuité de l'espèce humaine de par leur capacité à procréer et à vivre pleinement leur sexualité, et leur spiritualité selon le modèle prôné par leurs ancêtres. Aussi, la théorie afrocentriste se présente comme une sorte de reconnexion avec les ancêtres qui permet à l'Africain de revenir à soi-même à travers la revalorisation de l'ensemble des savoirs et connaissances endogènes propre à l'Afrique.

La théorie du développement endogène

Cette théorie naît de la plume de Joseph Ki-Zerbo³⁹, qui s'investit dans la volonté d'offrir à l'Afrique le terreau et le fertilisant épistémologique qui en sera la matrice scientifique, économique et sociale, qui repose sur l'exigence d'intégration africaine. Sa particularité est de rendre plus manifeste le contenu des savoirs et la rationalité que contiennent les cultures africaines. C'est dans ce sens qu'il est permis de penser que les savoirs appartiennent à des cultures et à des sociétés, d'où l'affirmation de Ki-Zerbo qui stipule qu'elles sont

³⁶ <https://fr.m.wikipedia.org>. Consulté le 13 mars 2019 à 7h 35min.

³⁷ H. Rabault, *Une théorie fonctionnaliste de la société : autour de l'œuvre de Niklas Luhmann*, Metz, Université Paul Verlaine de Metz, ID2.

³⁸ Ama Mazama, *L'Impératif Afrocentrique*, Caraïbes, Menaibuc, 2003.

³⁹ J. Ki-Zerbo, "Le développement clé en tête", communication faite lors du colloque organisé par le Centre de Recherche pour le Développement Endogène (CRDE) à Bamako en 1989 et publié dans l'ouvrage *La natte des autres (pour un développement endogène en Afrique)*, Paris, CODESRIA/Karthala, 1992.

essentiellement intégrées où tout se tient et où tous tiennent⁴⁰. À cet effet, plusieurs travaux de recherche s'inscrivent dans cette lancée à l'instar de ceux de Mbonji Edjenguèlè⁴¹, Alexandre Nana⁴², Samuel Régulus⁴³, Simon-Pierre E. Mvome Ndong⁴⁴, Engelbert Fouda Etoundi, J. C. Ekobena⁴⁵, Joseph Célestin Atangana⁴⁶, etc. C'est la raison pour laquelle ces auteurs s'investissent tant bien que mal pour la compréhension des réalités culturelles qui évoluent dans le sillage de l'oralité.

L'interactionnisme symbolique

Cette théorie est le fruit de l'émanation de l'école sociologique de Chicago⁴⁷, qui stipule que toute société est le produit des interactions entre les individus appartenant à la même sphère sociale ou non. Ce qui revient à dire qu'un rapport entretenu entre les individus à partir d'une communication qu'elle soit verbale ou non est source de transmutation phénoménologique, parce que l'individu interagit avec les éléments sociaux et ne subit pas les structures sociales ; car, c'est lui le principal acteur de son univers social et lui en donne un sens⁴⁸. C'est la raison pour laquelle le *Bəti* est le seul qui donne un sens à l'ensemble des éléments de sa cosmogonie, d'où la symbolique qui en découle selon les différents usages qu'il en fait au cours de la célébration liturgique des rites.

Le diffusionnisme

Le diffusionnisme est une appréhension des cultures humaines par leur distribution dans l'aire, leur historicité et les dynamiques géographiques associées. Pour les diffusionnistes dont les pionniers sont Adolf Bastian, Franz Boas et Edward Tylor⁴⁹, la culture

⁴⁰J. Ki-Zerbo, *Le monde africain noir*, Paris, Hatier, 1972, p. 31.

⁴¹Mbonji Edjenguèlè, *Santé, maladies et médecine africaine. Plaidoyer pour l'autre traditionnelle*, Yaoundé, Les PUY, 2009

⁴²A. Nana, *Anthropologie beti et sens chrétien de l'homme*, Paris, L'Harmattan, 2010.

⁴³S. Régulus, *Le vodou haïtien, devenir ougan ou manbo*, Yaoundé, CERDOTOLA, 2017.

⁴⁴S-P. E. Mvome-Ndong, *La médecine traditionnelle. Approche éthique et épistémologique de la médecine au Gabon*, Paris, L'Harmattan, 2008.

⁴⁵J. C. Ekobena., *Sacrifice beti et sacrifice du Christ. Essai de compréhension à la lumière de la théologie du sacrifice*, Yaoundé, AMA-CENC, 2005.

⁴⁶J. C. Atangana, *Les us et les coutumes de nos ancêtres : à l'usage des jeunes générations*, Yaoundé, Yaoundé, Ntipress, 2010.

⁴⁷Entre 1910 et 1935, les sociologues de l'Université de Chicago dans l'État de l'Illinois, vont à travers l'étude de la ville, de l'immigration et de la déviance, forger un des courants les plus influents de la sociologie américaine

⁴⁸H. Blumer, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1969, et J-M. De Queiroz et M. Ziolkowski, *L'interactionnisme symbolique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1994.

⁴⁹T. Kostakopoulou, *Citizenship, Identity and Immigration in the European Union. Between Past and Future*, Norton, Manchester University Press, 2001, p. 11.

se développe et se transforme par le biais d'emprunts culturels auprès des groupes humains avoisinants, de migrations des populations et de processus d'imitation et/ou d'acculturation. La similitude entre deux traits culturels serait l'indice de la diffusion de ces éléments à partir d'un foyer initial. Le diffusionnisme se fait montre dans cette thèse au travers des transmissions (vertical, horizontal et oblique) des rites en vue du souci de pérennisation non seulement en socioculture *Bəti*, mais bien plus au-delà. C'est dans cet optique que les cultures réduites en un ensemble de traits culturels, se transformeraient non par l'effet d'un mouvement de l'histoire qui entraînerait les différentes sociétés à passer par les mêmes stades, mais par le processus de contacts, d'emprunts et de métissage.

À partir des différentes théories, quelques éléments de réponses favorables à l'élaboration de ce travail peuvent être dégagés. Une définition du cadre spatial paraît importante pour une suite logique de la présente thèse.

IV- DÉFINITION DU CADRE SPATIAL

La définition du cadre spatial constitue un moyen pour mieux cerner la situation géographique des *Bəti* au Sud-Cameroun ; et par là, l'occupation spatiale de chacune des tribus qui composent la sous-ethnie *Bəti*. C'est depuis la fin du XIX^e siècle que se sont fixés les *Bəti* au Sud-Cameroun. C'est une région qui couvre environ 180000 kilomètres carrés (km²), de la moyenne Sanaga (4° 30'N) à l'embouchure de l'Ougoué (1° 20'S) en latitude, de l'Atlantique (9° 30'E) à la moyenne Sanaga (14°E) en longitude. Elle est cernée au Nord par la boucle de la Sanaga, au Sud par le Ntem et l'embouchure de l'Ougoué à l'Est et à l'Ouest par les vastes forêts primaires et secondaires, domaine des Bassa à l'Ouest et les Maka et Badjou à l'Est⁵⁰. Nonobstant, les limites territoriales dont nous fait part M-P. de Thé Bochet, Idelette Dugast fait savoir que leurs habitudes migratoires et la recherche de terres continuaient à faire varier les limites de leur implantation, qui permet de constater combien elles sont variées entre 1949 et 1963⁵¹. Au Cameroun, les tribus qui constituent l'objet de cette étude sont situées géographiquement dans les régions actuelles du Centre, du Sud et de l'Est. Elles n'occupent pas la totalité de ces régions car, elles sont plutôt parsemées dans les départements actuels⁵² de la Lékié, du Mbam et Kim, du Nyong et Soo, du Nyong et Mfoumou, de la Mefou Akono, de

⁵⁰ M-P. de Thé-Bochet, "Des associations secrètes aux associations modernes", p. 4.

⁵¹ I. Dugast, *Inventaire ethnique du Sud-Cameroun*, Paris, IRCAM, 1949, p. 25.

⁵² Décrêt N°2008/376, portant organisation administrative de la République du Cameroun.

la Mefou Afamba, de la Haute-Sanaga, de la Mvila, du Haut-Nyong, du Dja et Lobo, du Lom et Kadei, du Nord de Kribi et des colonies éparses dans toutes les régions du pays⁵³.

C'est une région ayant un relief varié parsemé de nombreuses collines au Sud de Yaoundé et de montagnes à pente raide dont l'altitude n'excède pas 1200 mètres, de plateaux de roches cristallines, de falaises escarpées le long de la Sanaga⁵⁴, d'une forêt savane qui se trouve au Nord-Ouest et du côté Est de Yaoundé. Le réseau hydrographique est dense dans la zone d'étude, pour cela, les nombreux cours d'eau ont d'ores et déjà donné leur nom à la plupart des départements que compte l'espace occupé par les *Bəti*

V- DÉFINITION DU CADRE CHRONOLOGIQUE

Notre travail s'étend sur une période relativement longue (1840 à 2020). À cet effet, remonter les bornes chronologiques depuis les origines de la pratique des rites chez les *Bəti* serait une tâche ardue et ambiguë. Pour ce faire, le présent travail couvre la période avant l'intrusion européenne où de nombreux mouvements migratoires se sont effectués, en l'occurrence celle des Ekang, groupe ethnique auquel appartiennent les *Bəti*. La période qui nous intéresse ici s'étend de 1840 avec la traversée de la Sanaga⁵⁵. Il faut dire que de nombreux travaux à propos de la traversée des Fang-*Bəti*-Bulu sur la Sanaga démontrent en effet, que ladite traversée s'effectua en vagues successives, et selon les auteurs Joseph Tanga Onana⁵⁶, Idelette Dugast⁵⁷ et A. Véronique Yakana⁵⁸.

Il est important de s'attarder sur l'année 2001 constituée une séquence historique, qui marque le début de l'institutionnalisation de la Médecine Traditionnelle Africaine (MTA), ladite décennie allant de 2001-2010 et adoptée par la conférence des Chefs d'Etat et de gouvernement des pays membres de l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA), qui par unanimité ont décidé d'harmoniser et de rendre complémentaire la MTA et la médecine conventionnelle. C'est donc à partir de cette conférence tenue à Lusaka que des JMTA se célèbrent tous le 31 août. Sa finalité étant évidemment instituée dans l'optique de promouvoir

⁵³ E. Mveng, *Histoire du Cameroun*, Paris, Présence Africaine, 1963, p. 294.

⁵⁴ M. P. de Thé-Bochet, "Des associations secrètes aux associations modernes", p. 4.

⁵⁵ J. Ombolo, "Les Eton du sud-Cameroun : essai de leur histoire, leurs structures sociales, leurs généalogies et d'autres traits de leur culture tribale", Mémoire de Maîtrise en Anthropologie, Université de Yaoundé, 1978, p. 27.

⁵⁶ J. Tanga Onana, "Les Eton du Cameroun : essai d'étude historique des origines à 1900. Étude accompagnée d'une proto-histoire des Pahouin et des Bəti", Mémoire de maîtrise en Histoire, Université de Yaoundé, 1981, p. 55.

⁵⁷ I. Dugast, *Inventaire ethnique du Sud-Cameroun*, p. 36.

⁵⁸ A. Véronique Yakana, *Les Bafeuk et les Betsi de la rive droite de la Sanaga. Aux origines des peuples Fang et Bəti*, Yaoundé, CLE, 2012.

la MTA pour l'intégrer dans le système de santé en vue d'améliorer les conditions sanitaires de la population⁵⁹.

La borne chronologique 2020 marque la deuxième décennie de la commémoration de la MTA. Cette décennie va de 2010 à 2020. Elle se propose de faire l'état des progrès de ladite médecine dans les pays africains en général et au Cameroun en particulier. Il est capital de reconnaître que l'intégration de la MTA dans le système de santé, en vue de la promotion de la santé pour tous est tout autant contemporain ; car cette initiative émane bien durant la conférence de Alma-Ata sous l'impulsion de l'OMS⁶⁰. Partir donc de l'histoire de cette fameuse traversée à 2020 où des Journées commémoratives sont organisées dans chaque pays membres de l'Union Africaine (UA) pour la promotion de la Médecine Traditionnelle Africaine (JMTA) en s'appuyant sur la conception selon laquelle l'Afrique a des valeurs culturelles à partager et des intérêts communs à défendre⁶¹. Dans l'acte constitutif de l'Union Africaine, un intérêt est porté dans le domaine de la santé.

Ceci dit, de la définition du cadre chronologique, il peut s'en dégager quelques éléments de réponses favorables à l'élaboration de la présente étude. Une revue critique de la littérature est indiquée pour mener à bien cette réflexion.

VI- REVUE CRITIQUE DE LA LITTERATURE

D'après L. Olivier, repris par A. Beyama Beyama : "Dans tout travail de recherche, la revue de la littérature vise à identifier les acteurs et surtout les ouvrages et les articles scientifiques qui ont façonné la connaissance dans une discipline donnée sur un sujet précis"⁶². C'est à partir d'une critique qu'il est possible d'énoncer une problématique sur ce qui a déjà été dit et fait⁶³.

De nombreux travaux avec pour but de révéler la quintessence de ces rites dans la sphère beti ont été réalisés comme le fait remarquer P. Mviena, "Le rite est la réponse au besoin

⁵⁹ Kobangué, Conférence-débat de la 8^{ème} journée africaine de la médecine traditionnelle. Bangui, 31 août 2010, p.03.

⁶⁰ Extrait du discours du Dr. Manaouda Malachie Ministre de la Santé Publique du Cameroun lors de la clôture de la 20^{ème} journée de la MTA sous le thème : "Deux décennies de Médecine Traditionnelle Africaine (2001-2020) : les progrès réalisés dans les pays". Du 27-31 août 2020 au Musée National de Yaoundé.

⁶¹ www.africa-union.org. Consulté 13 avril 2014 à 10h20min.

⁶² L. Olivier (dir), *L'élaboration d'une problématique de recherche*, Paris, L'Harmattan, 2005, p.35. Cité par A. Beyama Beyama, "L'Eglise catholique chez les Beti du Cameroun et la politique de l'inculturation, 1909-2005", Thèse de Doctorat/Ph.D en Histoire, Université de Yaoundé I, 2011, p.15.

⁶³ *Ibid.*

interne de la sacralité que l'homme éprouve"⁶⁴. Ainsi, tout en valorisant la pratique des rites, il est question de connaître leur nécessité dans le vécu quotidien des *Bəti* dont chaque activité était accompagnée des rites dès le berceau de jour comme de nuit⁶⁵. C'est dans cette même logique que s'inscrit le chapitre II d'Achille E. Bella dans lequel, il propose une kyrielle de rites qu'il regroupe en quatre catégories tels que les rites de passage, les rites d'intégration en confrérie, les rites de purification et les rites funéraires⁶⁶, en insistant sur leur aspect religieux, ce qui est traduit dans la célébration du rite de l'*esani*⁶⁷. Il ressort le côté religieux à travers l'inculturation qui s'en dégage. I. Tabi quant à lui, évoque des questions concernant Dieu et les rites chez les *Bəti*⁶⁸.

La pratique des rites de virilité, en l'occurrence la circoncision et le rite *so'o*, lesquels marquent respectivement l'acceptation d'un homme nouveau dans une société d'hommes matures et de l'élévation de ces derniers au rang des hommes capables d'affirmer leur masculinité dans la prise de décisions pour le bien de l'ensemble de la communauté, vient de ce fait témoigner de la virilité, pour partager l'avis de P. Alexandre et de J. Binet⁶⁹. Ces auteurs ont mené des investigations importantes au sujet des Pahouins. D'autres travaux se sont élaborés sur cet aspect de la culture ekang. C'est dans ce sens que Laburthe-Tolra⁷⁰ et Florence Ngononkolo⁷¹ abordèrent la question de la pratique des rites, mais sans toutefois s'attarder sur une étude vraiment approfondie sur lesdits rites et leur évolution dans le temps et dans l'espace.

Les travaux sur les rites féminins qui ont fait l'objet d'une étude menée par Jeanne Françoise Vincent sur d'éventuelles mutations qu'ont connues des sociétés secrètes *Bəti*. En effet, elle revient sur les rites féminins ayant jadis existé et disparus, sans faire allusion à ceux qui ont résisté malgré les interdits établis par l'administration "coloniale"⁷². M-P de Thé Bochet

⁶⁴ P. Mviena, *L'univers culturel et religieux du peuple bəti*, Yaoundé, Presses de l'Imprimerie Saint Paul, 1970, pp. 117-120.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ A. E. Bella, "La dynamique des croyances dans l'évolution de la société bəti du Cameroun", Mémoire de Maîtrise en Histoire, Université de Yaoundé I, 2003, p. 20.

⁶⁷ L'*esani* est un rite funéraire qui se pratique durant l'oraison funèbre d'un membre de la famille à un âgé très avancé, c'est donc une danse rituelle qui célèbre la victoire de la vie sur la mort.

⁶⁸ I. Tabi, *La théologie des rites bəti*, p. 35.

⁶⁹ J. Alexandre et J. Binet, *Le groupe dit pahouin (Fang-Boulou-Bəti)*, Paris, PUF, 1958, p. 96.

⁷⁰ Laburthe-Tolra, *Initiation et Société*, p. 184.

⁷¹ F. Ngononkolo, "Joseph Evouna Bella : infirmier et patriarche Angok (1885-1985)", Mémoire de Maîtrise en Histoire, Université de Yaoundé I, 2009.

⁷² J. F. Vincent, *Tradition et Transition. Entretiens avec les femmes Bəti du Sud-Cameroun*, Yaoundé, CNRS, 1971, p. 44.

quant à elle, revient dans ses travaux scientifiques sur un certain nombre de sociétés secrètes ayant existé dans la société *Bati* et qui, par la suite se sont modernisées⁷³.

Pour avoir une idée sur les relations existantes entre les missionnaires et l'administration européenne, F. Kange Ewane y a orienté ses travaux. Il s'appuie de ce fait sur une analyse selon laquelle tous les faits montrent une certaine collaboration ; en allant plus loin, il met à nu la duplicité qui existait entre le pouvoir religieux et le système de gouvernance de l'administration européenne⁷⁴. J. Criaud présente le travail effectué par les Spiritains, successeurs des Pallotins, en décrivant leurs réalisations et les difficultés rencontrées pour la promotion de l'évangile⁷⁵. Quant à A. Beyama Beyama, il évoque plutôt l'influence de l'Église catholique chez les *Bati*⁷⁶.

Adolphe Wang Sonne met un accent particulier sur le rôle des auxiliaires autochtones dans l'action sanitaire au Cameroun sous administration française. À cet effet, il fait saillir trois éléments favorables à l'intégration de cette nouvelle élite dans la politique sanitaire, qui se concrétise par une amélioration de la situation des auxiliaires autochtones de la santé, qui foisonnent de nouvelles responsabilités⁷⁷. J. Mve Belinga s'accorde avec Wang Sonne sur cette idée et va plus loin pour se pencher sur un cadre où la thérapie traditionnelle est efficace grâce aux différents savoirs-faire locaux dont les traitants ont une parfaite maîtrise ; c'est la raison pour laquelle dans ses travaux, il milite pour une certaine collaboration entre les médecins conventionnels et traditionnels. Mais avant de parvenir à une telle collaboration, l'auteur présente le cadre physique de l'aire culturelle Fang-Beti-Bulu comme étant un cadre propice et favorable à la pratique de la médecine traditionnelle, tout en s'interrogeant sur le rôle et la place du *ngengan* et les différents procédés permettant de procurer la santé aux patients à partir de la maîtrise des fondements de cette médecine. Malgré les insuffisances découlant de la médecine traditionnelle dont fait montre l'auteur, ce dernier préconise une certaine réhabilitation de ladite médecine et ne manque pas de mettre en exergue les difficultés liées à son intégration dans le système de santé au Cameroun⁷⁸.

⁷³ M-P. de Thé Bochet, "Des associations secrètes aux associations modernes (les femmes dans la dynamique de la société bété) 1887-1966", Thèse de Doctorat de 3^{ème} cycle, Université de Paris, École Pratique des Hautes Etudes, 1970.

⁷⁴ F. Kange Ewane, *Le politique dans le système religieux catholique romain en Afrique de 1815-1960*, Paris, Honoré Champion, 1976, p. 35.

⁷⁵ J. Criaud, *La geste spiritain*, Yaoundé, Saint Paul, 1990.

⁷⁶ A. Beyama Beyama, "L'Église catholique chez les Beti du Cameroun et la politique de l'inculturation, 1901-2005", Thèse de Doctorat/Ph.D en Histoire, Université de Yaoundé I, 2011.

⁷⁷ A. Wang Sonne, "Les auxiliaires autochtones dans l'action sanitaire publique au Cameroun sous administration française, 1916-1945", Thèse de Doctorat de 3^{ème} cycle en Histoire, Université de Yaoundé, 1983.

⁷⁸ J. Mve Belinga, "La médecine traditionnelle et l'évolution de la santé au Cameroun : l'aire culturelle Fang-Beti-Boulou, 1924-2003", Thèse de Doctorat/Ph.D en Histoire, Université de Yaoundé I, 2011.

Quant à Gérard Ngandjou Komolo, il focalise son étude sur les réalités anthropo-médicales des chefferies bamiléké du XVI^{ème} au XX^{ème} siècles, afin de lever leur impact dans la consolidation de l'univers socio-politique en ressortissant leurs spécificités, gages d'espoirs susceptibles de résorber les lacunes du système de santé conventionnel et impulser le développement durable du Cameroun. Cette étude cadre de ce fait avec les différents objectifs que l'auteur présente afin d'étudier les représentations de l'homme, de la maladie et des soins construisant la philosophie de la thérapie bamiléké. Il revient tout de même sur l'influence de l'impérialisme sanitaire occidental des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles sur les Hauts plateaux, en décrivant notamment la particularité socio-thérapeutique, leur adaptation aux mutations scientifiques et aux urgences de collaboration avec la biomédecine ; d'où sa valorisation qui constituerait un système de santé fiable⁷⁹.

Par ailleurs, en voulant redorer le blason la médecine traditionnelle, qualifiée par les uns d'anthropologie médicale et par d'autres comme néo-médecine traditionnelle, Mbonji Edjenguèlè présente dans son ouvrage *Santé, maladies et médecine africaine. Plaidoyer pour l'autre tradipratique*, les maladies et leurs médecines à partir du pluralisme médical lorsqu'il fait un tour d'horizon sur les différentes médecines qui existent à travers le monde pour établir un certain lien entre elles. Compte tenu du fait que l'anthropologie médicale établit un lien entre les maladies dont souffre une communauté et les remèdes pour le soigner, par conséquent, il déduit qu'il n'y a pas de société sans médecine, simplement parce qu'il n'y a pas de société sans maladies. C'est dans cette logique que l'auteur considère que le pluralisme médical est capable de mettre à disposition plusieurs systèmes thérapeutiques, permettant aux membres d'un groupe de se soigner en recourant à n'importe quel élément curatif. Cependant, menant le plaidoyer pour une autre tradipratique africaine qui n'est autre que la "crypto-médecine" soit pris en compte par les politiques de santé, l'auteur plonge sa réflexion sur le statut de la MTA. Il présente cette dernière comme étant une médecine capable de satisfaire les demandes, malgré les exigences en matière d'hygiène et de présentation des soins. Elle demeure de fait incontournable non parce qu'elle a des éléments pharmacologiques opposés aux maladies ordinaires, d'où le souhait de la reconnaissance et de modernisation de la MTA à l'image de la Médecine Traditionnelle Chinoise (MTC)⁸⁰.

⁷⁹ G. Ngandjou Komolo, "La médecine traditionnelle dans les chefferies bamiléké de l'Ouest-Cameroun du XVI^{ème} au XX^{ème} siècle : étude historique", Thèse de Doctorat/Ph.D en Histoire, Université de Yaoundé I, 2016.

⁸⁰ Mbonji Edjenguèlè, *Santé, maladies et médecine africaine. Plaidoyer pour l'autre tradipratique*, Yaoundé, PUY, 2009.

À la suite du plaidoyer de Mbonji, Simon-Pierre E. Mvone-Ndong va plus loin dans ses travaux en préconisant l'intégration de la médecine traditionnelle à la biomédecine selon lui, du fait qu'une ouverture de la biomédecine à la spiritualité est nécessaire. C'est ce qu'il entend par le principe de complémentarité qui devrait exister entre les deux médecines, à partir des enjeux modernes de la santé dont l'intérêt est plus porté sur le modèle des sciences positives. L'auteur fait mention des différents mythes de la médecine traditionnelle à partir éventuellement du mythe de l'*evu*, qui présente la relation amicale ayant autrefois existé entre Dieu créateur et le génie *evu*, et qui par la suite se transforma en une relation dévastatrice pour l'Homme qui désormais fit face au mal, générant la mort⁸¹. Dans *Anthropologie beti et sens chrétien de l'homme*, Alexandre Nana, lui aussi aborde l'origine mythique de l'*evu mana*⁸². Le constat fait entre les deux récits mythiques, révèle d'une part que le génie *evu* est défavorable pour l'épanouissement de l'homme et d'autre part, qu'il est vecteur de prospérité, mais tout ceci dépend des différentes orientations que reçoit le détenteur durant son activation à l'éveil. C'est au cours d'un aperçu général que l'auteur donne avec précision la spécificité des détenteurs d'*evu* qui peuvent être soit sorcier (assassin de son état), animé d'une méchanceté gratuite, soit *ngengan* (le guérisseur-magicien), par opposition au premier, il est un homme bon, il a le souci de la santé de tout homme. À partir de ce contraste, l'auteur parvient à la déduction selon laquelle, le sorcier et le *ngengan* appartiennent à la catégorie des personnages légendaires et mystérieux dotés de pouvoirs occultes inimaginables ; d'où le double intérêt découlant de son œuvre et qui permet de faire la lumière sur ces deux personnages qui, habituellement sont l'objet de toute sorte de confusion chaque fois que l'on voudrait tenter de pénétrer les fondements du fétichisme négro-africain, concernant les problèmes de la foi chrétienne de l'homme noir⁸³. Au chapitre VII de son ouvrage, Nana présente la place de Dieu au centre de la religion négro-africaine, en précisant que les Ancêtres ne remplacent pas Dieu. Il y a lieu de percevoir le parallélisme établi entre la foi chrétienne et la croyance *Bati*⁸⁴.

Nicolas Monteillet propose plutôt un pluralisme thérapeutique au Cameroun en raison de la crise économique et des épidémies nouvelles qui rendent de plus en plus urgent l'étude des conceptions sanitaires populaires. Pour mener son analyse à bien, l'auteur se base sur le mode de fonctionnement des circonscriptions sanitaires, en l'occurrence de celle de la Région de Nkoteng dans le Sud-Cameroun à la fin des années 1980. Il cherche par ailleurs à mieux

⁸¹ S-P. E. Mvone-Ndong, *La médecine traditionnelle. Approche éthique et épistémologique de la médecine au Gabon*, Paris, L'Harmattan, 2008, pp. 48-57.

⁸² A. Nana, *Anthropologie beti et sens chrétien de l'homme*, Paris, L'Harmattan, 2010, pp. 57-59.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 114-115.

cerner le rôle des différents protagonistes du système thérapeutique traditionnel en les situant tantôt en ville, tantôt en campagne. Il fait par la suite resurgir les différentes mutations que ledit système sanitaire a connues dans sa continuité et son éventuel arrimage à la modernité. Monteillet établit dans son ouvrage, des similitudes thérapeutiques entre les différents groupes ethniques du Sud-Cameroun et de l'Ouest-Cameroun⁸⁵. C'est à travers cette analyse que nous pouvons facilement appréhender les enjeux du marché de la santé *via* le souhait d'une certaine subvention provenant des pouvoirs publics, permettant d'enrichir le cadre des soins en MTA.

Ces différents travaux constituent une richesse culturelle qui met en exergue la sacralité d'un certain nombre de rites ayant accompagné le quotidien du peuple *Bati*. Le présent travail entend s'imprégner de cette importante documentation, afin de mettre un accent particulier sur la résurgence et la valorisation des rites de fécondité et de virilité en socioculture *Bati* qui n'ont pas fait l'objet d'une étude approfondie dans les précédents travaux de recherche sus-mentionnés.

VI- PROBLÉMATIQUE

Le présent travail de recherche est centré sur la célébration liturgique des rites de fécondité et de virilité chez les *Bati* du Sud-Cameroun qui se pratiquent dans leur sphère géographique depuis des lustres. Ceci se situe dans l'optique de la recherche de l'épanouissement ou "*mvoè*" pour le rétablissement de l'équilibre social. De ce fait, il est déraisonnable de faire fi de l'existence de nombreux rites qui se sont vus prohiber au lendemain de l'avènement de la "colonisation", au profit de la nouvelle civilisation occidentale. Ceci parce que considérés (rites) comme étant des pratiques fétichistes, barbares et même païennes. Pourtant, les rites font désormais partie intégrante de l'ordre des médecines ancestrales et tradispirituelles. Les rites de fécondité et de virilité en font également partie. C'est la raison pour laquelle, ils sont classés dans le secteur de la médecine alternative par l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS) depuis 1978 lors de la Déclaration de Alma-Ata⁸⁶. C'est dans ce sens que l'OMS entend focaliser son objectif en vue de la promotion de la santé pour tous ; d'où la désignation de la MTA en tant que médecine spécialisée en soins de santé primaire qui constitue en fait son slogan.

Selon le contexte qui sied à cette étude, le problème qui fait sailli ici est celui de la prééminence, de la revalorisation et les enjeux socio-culturels de la célébration liturgique des

⁸⁵ N. Monteillet, *Le pluralisme thérapeutique au Cameroun. Crise hospitalière et nouvelles pratiques populaires*, Paris, Karthala, 2005.

⁸⁶ Organisation Mondiale de la Santé, "cinquante-sixième assemblée mondiale de la santé", 24 avril 2003, p. 1.

rites de fécondité et de virilité qui, au cours de l'histoire, ont dû faire face aux nombreux défis de la modernité. Il est permis de savoir que de nombreux couples nécessitant donner la vie se tournent désormais vers la MTA, qui constitue un palliatif moins onéreux et favorable à la santé de la reproduction. Par ailleurs, ces rites ont pu survivre malgré les répressions administratives commencées à l'époque allemande et ensuite française. Il y a lieu de savoir que depuis ce temps, la continuité de la célébration liturgique de ces rites se fait vivre dans le temps et dans l'espace. Quoiqu'ayant subi quelques mutations dans leurs célébrations, suspendus et méconnus de la jeune génération, à savoir celle d'après les indépendances et jusqu'en 2002, date de l'institutionnalisation des Journées de la Médecine Traditionnelle Africaine (JMTA), ces rites restent assez prégnants dans nos sociétés.

Des efforts sont faits pour hisser la MTA au sommet ; et c'est en partie grâce à la crise sanitaire de la Corona Virus 2019 (COVID-19) que le feu des projecteurs est braqué sur la promotion et la vulgarisation de ladite médecine. Le constat fait à ce niveau résulte de la prise en considération des potentialités de la MTA qui fait ses preuves en soins palliatifs *via* l'ensemble de ses procédés et la maîtrise de sa pharmacopée. Ceci dit, nous nous attardons dans la présente thèse sur le rétablissement de la santé de reproduction et de l'affirmation de la masculinité, voire, de la mâlité dans la communauté à laquelle appartiennent les individus désireux d'une progéniture⁸⁷. C'est à partir d'un tel constat que l'attention est fixée par les *Bāti* qui estiment qu'ils continuent à vivre après la mort à travers leur descendance. Sans courir le risque de tomber en conjecture, il revient d'émettre la question principale qui est de savoir quelle fut la perception des rites de virilité et de fécondité par les *Bāti* depuis leur installation (1840) au Sud-Cameroun actuel ? Suivie des questions secondaires : Considérant que les sociétés *Bāti* sont pour la plupart polysegmentaires, comme c'est le cas pour les *Bāti*, de ce fait, la décentralisation du pouvoir au sein de cette ère culturelle ne serait-elle pas un facteur émoussant à la destruction de leurs pratiques rituelles dans un contexte de colonisation ? Peut-on à présent percevoir l'évolution dans une continuité certaine des pratiques rituelles de fécondité et de virilité chez les *Bāti* du Sud-Cameroun ? Comment s'opère le processus de transmission des savoirs-faire endogènes et leur développement susceptible de booster le développement des médecines ancestrales ? À partir d'un tel questionnement, il jaillit un certain nombre d'intérêts et l'objectif même de l'étude.

⁸⁷ Organisation Mondiale de la Santé, "cinquante-sixième assemblée mondiale de la santé", p. 1.

VII- INTÉRÊT ET OBJECTIF DE L'ÉTUDE

La présente réflexion revêt d'emblée bien d'intérêts, notamment scientifique et socio-économiques

1- Intérêt de l'étude

Plusieurs travaux scientifiques ont été effectués sur la célébration liturgique des rites chez les *Bati* du Cameroun. Mais beaucoup reste encore à faire dans la sphère socio-culturelle de ce groupe. Concernant la célébration liturgique des rites de fécondité et de virilité chez les *Bati* du Sud-Cameroun sur lesquels est basée notre étude. Il s'avère que ce pan de la médecine traditionnelle résolvant les problèmes liés à la santé de la reproduction et du traitement des cas de faiblesses sexuelles et de l'asthénie pour le cas des hommes impliquant par-là, le déséquilibre social en général et l'épanouissement de couples, a été quasiment inexploré par les recherches antérieures à notre étude.

La présente étude quant à elle, veut s'investir à fond dans la mise en exergue du côté socio-économique, grâce à la capacité de reproduction propre aux *Bati*. Nous nous sommes assigné la tâche d'analyser les facteurs de résurgence de ces rites ; étant donné que ces derniers ont longtemps fait l'objet de proscription, notamment durant la période de l'administration européenne, d'où l'intérêt socioculturel qui fait la spécificité de ces rites et l'intérêt socio-économique à travers leur caractère moins onéreux, selon leur mode opératoire qui met en avant le recouvrement de la santé ou du *mvoè* qu'ils revêtent chez les *Bati* en général, et leur sollicitation par les ethnies voisines qui elles aussi, ont recours aux mêmes rites sans discrimination aucune⁸⁸. C'est dire ici que ces rites sont ouverts à tous les patients peu importe leurs différences ethniques et obédiences religieuses.

L'intérêt scientifique qui en découle est celui de son enrichissement de l'historiographie relative à la thématique, tout en se focalisant sur la pratique des rites de fécondité et de virilité chez les *Bati*. C'est à cet effet, qu'il est judicieux de revenir sur la pratique de ces rites dans la sphère socioculturelle chez les *Bati* du Sud-Cameroun. Cet intérêt promeut la place de la pratique desdits rites dont l'objectif est de faire partie intégrante du domaine de la médecine ; d'où la reconnaissance de celle-ci par les autorités camerounaises et par la communauté internationale à travers leur implication pour une revalorisation certaine.

⁸⁸ "Société traditionnelle Ewondo: rites, mythes, mystères" <http://www.culturevive.cam/betifang/html>. Consulté le 11 mars 2019 à 08h10min.

2- Objectif de l'étude

Ce travail a plusieurs objectifs, dont le principal consiste à mettre en exergue la place qu'occupe la célébration des rites de fécondité et de virilité chez les *Bəti* du Sud-Cameroun. Parce que ces rites sont l'apanage de la socioculture *Bəti* car, c'est à travers leur notoriété et leur affirmation de la masculinité qu'ils se déterminent dans leur considération en tant que seigneurs dans leur sphère culturelle, des seigneurs entourés d'un riche capital social constitué éventuellement d'une descendance nombreuse. Nous nous permettons de revisiter la pratique de ces rites bien avant la "colonisation" et analysons leur résurgence actuelle et la place qu'ils occupent dans le système de santé *via* le sous-secteur traditionnel de la médecine au Cameroun. Rappelons que la célébration liturgique des rites qui font partie intégrante de la médecine traditionnelle existe depuis des temps immémoriaux et que leur pratique fut suspendue durant toute la période d'occupation allemande et ensuite française au cours de laquelle les missionnaires accompagnèrent l'administration "coloniale" en place, dont le but était de civiliser les peuples. Cette situation nous permet d'examiner les mécanismes établis par les missionnaires et l'administration pour interdire de telles pratiques classées au rang d'activités fétichistes⁸⁹.

Aussi, est-il nécessaire de revoir à travers un bilan des efforts consentis sur deux décennies (2001-2020) à la fois par les acteurs endogènes (*ngengan, binga be nnam*) de la promotion de ladite médecine et les politiques de la communauté internationale (OMS) et des autorités camerounaises pour la valorisation et pour assurer son épanouissement. En effet, son intégration dans le système de santé à partir de la sous-région et des recommandations de l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA) et très récemment celles de l'Union Africaine (UA) pour l'adoption d'une politique d'institutionnalisation de la Médecine Traditionnelle Africaine (MTA), donnent lieu à une commémoration efficiente des Journées de la Médecine Traditionnelle Africaine (JMTA). Ce qui nous amène à dégager des déductions analytiques crédibles, tout en établissant des parallélismes avec la conception des médecines traditionnelles venues d'ailleurs. Pour mener à bien l'étude de la présente thèse, il devient judicieux de nous appuyer sur une méthodologie correspondant aux canons des normes de rédaction d'un travail de recherche.

⁸⁹ ANY. 2 AC 1761, Guérisseurs indigènes 1936. Circulaire n°42 des 08 et 24 avril 1936.

VIII- MÉTHODOLOGIE

Ce n'est qu'à partir d'une méthode rigoureuse que ce travail a pu être réalisé. C'est pour cette raison qu'une partie est élaborée grâce à la collecte des données écrites, sachant que "le recueil de documents matériels s'impose dans tous les cas où leur étude ne peut se faire sur le terrain"⁹⁰. Cette documentation écrite est issue notamment des journaux officiels, des circulaires, des correspondances, des notes d'enquêtes, comportant des informations adéquates, provenant des Archives Nationales de Yaoundé (ANY). Le MINRESI a également ouvert les portes de sa bibliothèque, qui a fourni de nombreux documents tels les thèses, les articles et les encyclopédies susceptibles de fournir des données nécessaires à l'élaboration de ce travail. Plusieurs Bibliothèques ont contribué à l'élaboration de cette analyse ; parmi celle-ci figurent la bibliothèque centrale de l'Université de Yaoundé I, celle des Thèses et Mémoires de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines (FALSH), celle du Cercle d'Histoire-Géographie-Archéologie, celle du Centre Catholique Universitaire (CCU), celle de la Centrale de Lecture appartenant au Ministère des Arts et de la Culture où nous avons passé en revue les thèses, les mémoires, les ouvrages et les annales de la FALSH. Mentionnons aussi la médiathèque du Ministère de la Promotion de la Femme et de la Famille (MINPROFF), CERDOTOLA et celle de l'Institut Goethe qui ont mis à notre disposition des documents écrits et audiovisuels pour une meilleure appréhension de la présente étude. Notons également la mise à notre disposition des bibliothèques privées ayant contribué à une meilleure recherche documentaire pour la rédaction effective de ce sujet d'étude.

Il a semblé important d'opter pour un certain nombre d'approches ou démarches, car pour une meilleure appréhension des recherches sur la célébration liturgique des rites de fécondité et de virilité chez les *Bati* du Sud-Cameroun, une première approche est adoptée, celle globalisante et plurielle, car :

À lire Bourdé et Martin, on se persuade aisément que la discipline historique aurait plutôt besoin de méthodes pluralistes et souples, afin d'éviter le "péché d'anachronisme", le pire en histoire, et afin d'appréhender l'originalité intrinsèque et imprévisible de la marche du temps. Cette originalité constitue l'essence de l'histoire par rapport aux sciences humaines⁹¹.

Lorsque nous visons à élargir ce champ d'étude pour mener une réflexion cohérente, précise, concise et logique à travers une approche d'observation participante. Il est bon de savoir que notre présence durant le déroulement des rites (en journée et en nocturne) constitue l'objet

⁹⁰ Ph. Laburthe-Tolra et J.-P. Warnier, *Ethnologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1993, p. 376.

⁹¹ L. Jacques, "Bourdé et Martin. Les écoles historiques", Rennes, *Annales Bretagne et des pays de l'Ouest*, Vol.89, n°3, 1982, p. 413.

de cette étude, a été rendu possible dans la mesure où nous appartenons à cette tribu, facilitant une observation participante. Notre participation en tant que *Bati* du peuple Ehang est un grand atout dans la mesure où nous n'avons pas eu recours aux interprètes, étant donné que nous maîtrisons la langue *Bati*, malgré la différence de parlers que le sous-groupe *Bati* connaît de par ses différents sites de sédentarisation après la longue séquence migratoire successive qu'il a pu vivre dans son histoire avant la période précoloniale. C'est par le biais de cette observation participante que nous sommes amenées à procéder à une confrontation de données recueillies lors des enquêtes sur l'aire de l'étude afin d'en dégager des analyses efficaces.

C'est dans cette logique qu'un autre choix s'est opéré sur une approche à la fois diachronique et synchronique du fait qu'elle occupe une place capitale dans nos travaux de recherche, car notons-le, les langues valent les unes autant que les autres et font jaillir l'identité de l'Être par rapport au groupe auquel il appartient et de même sa relation avec le cosmos⁹², d'où les différents changements et évolutions à travers le temps. C'est la raison pour laquelle la langue fonde ainsi nos identités en nous fournissant des manières de voir, de vivre, d'être et d'apprécier son environnement⁹³. Une langue dans une communauté donnée est cet instrument qui contribue au déploiement des Hommes par le fait qu'ils puissent se faire comprendre entre eux. Dans cette étude, l'intervention de la linguistique nous permet de retrouver chez les *Bati* du Sud-Cameroun une diversité de parlers, ce qui dénote en effet, leur spécificité. Cependant, cette diversité linguistique leur octroie un point commun : qui est l'usage de la parole pour l'établissement du diagnostic grâce à la pléthore de techniques divinatoires et même, la communication avec les Ancêtres, sont notamment des intercesseurs entre le monde continu et discontinu.

À bien y penser, nous pouvons cerner l'apport nécessaire que la linguistique offre dans l'écriture de l'histoire africaine dans sa généralité et particulièrement celle de la socioculture *Bati*. À partir de cette observation, il y a lieu de percevoir l'histoire en tant que le témoin de l'existence de l'homme, pourtant ce dernier est lui-même de par sa faculté de communiquer par une langue, qui est un élément indispensable pour l'histoire. Dès lors, les travaux en linguistique viennent offrir à notre réflexion des développements stimulant de la valorisation des rites et leurs acteurs, sous-tendent plus ou moins discrètement, les travaux des historiens. Il apparaît par ailleurs, que nous nous sommes un temps soit, de retrouver la langue originelle qui était

⁹² E. Ngué Um, " L'expression de l'interrogation en français parlé au Cameroun. Approche entropo-linguistique", Thèse de Doctorat en linguistique, Université de Provence (Ax- Marseille I), 2010, p. 66.

⁹³ *Ibid.*

jadis une langue codée et parler lors du déroulement des rites et les mutations qu'elle a pu connaître dans le temps et dans l'espace, par conséquent, les rites dans leur ensemble en a aussi connu des mutations profondes dans leurs modes opératoire. Ceci nous permettant de dégager les manquements des travaux de nombre de nos prédécesseurs, d'où la démarche diachronique, qui nous permet d'étudier les faits historiques en tenant compte de l'évolution du thème dans le temps, thématique et analytique que nous avons adoptée.

La tradition orale est la seule voie pour pénétrer réellement l'histoire et l'âme des peuples africains⁹⁴. La parole étant considérée comme l'agent sacré des énergies occultes, est tout autant vénérée comme telle et maniée avec prudence, car il y avait là des garde-fous qui garantissaient l'authenticité du témoignage⁹⁵. C'est en raison de cela que Philippe Laburthe-Tolra et Jean-Pierre Warnier pensent que : " Le truchement de la parole permet de pratiquer les entretiens avec des personnes désignées comme " informateurs "ou " assistant de recherche". Toute personne acceptant ou recherchant le dialogue et susceptible de fournir des informations utilisables"⁹⁶. Pour ce faire, "une enquête peut se faire auprès d'un informateur unique et exceptionnel"⁹⁷. Pour atteindre ce but, nous avons fait des descentes sur le terrain pour une collecte des sources orales, ceci à travers de nombreux déplacements dans différents arrondissements appartenant aux Régions du Centre et du Sud, qui font partie du site de la recherche et la technique utilisée pour le recueil des entretiens font l'objet d'un enregistrement au *voice recorder* de notre téléphone et de notre ordinateur portable. Il est important de prendre des notes dans un journal de bord au fur et à mesure que l'enregistrement suit son cours, c'est l'ensemble de ces notes qui sont citées dans notre travail de recherche. À cet effet, nous avons recueilli des informations à partir des enquêtes publiques et privées auprès du personnel de santé, des guérisseurs, des gardiennes des traditions ou *binga be nam*, des personnes issues de différentes couches sociales (vendeurs, consommateurs, patients) que nous avons pu confronter les différentes sources, puis procéder à une analyse objective.

IX- DIFFICULTÉS RENCONTRÉES

Notre travail a connu de nombreuses difficultés. Celles-ci ont été rencontrées lors de la collecte des données documentaires et des informations relevant de la tradition orale. Il faut noter qu'en ce qui concerne les sources écrites et archivistiques, la tâche n'a pas été aisée. Pour

⁹⁴ J. Ki Zerbo, *Histoire Générale de l'Afrique : Méthodologie et Préhistoire africaine*, Vol I, Paris, Présence Africaine. EDICEF, UNESCO, 1986, p. 99.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ P. Laburthe-Tolra et J.-P. Warnier, *Ethnologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1993, p. 374.

⁹⁷ *Ibid.*

leur collecte, il a fallu faire face à un manque de documents ayant disparu ou étant non lisibles du fait de la dégradation de certaines archives ; d'où le problème de la pérennisation de leur authenticité dans la pratique liturgique de ces rites. Pour ce qui est de l'oralité, il faut dire que la coopération avec les personnes à interviewer n'était pas aussi aisée, probablement à cause de la préservation de nombreux secrets relevant du domaine des initiés. Néanmoins, la présente thèse a pu bénéficier du recueil d'un certain nombre d'informations bien exploitées.

X- ORGANISATION DU TRAVAIL

Pour une meilleure appréhension du travail, une conception en sept chapitres a été faite. Elle permet de mettre en lumière les points culminants de l'objet de cette étude basée sur l'existence des rites de fécondité et de virilité chez les *Bati* du Sud-Cameroun. Notamment leurs modes de célébration liturgique, les difficultés liées à leur reconnaissance en tant que tradipratique et tradispirituel indispensable au rétablissement de l'équilibre social et à l'épanouissement des populations appartenant non seulement à l'aire culturelle fang-*Bati*, mais également au reste des aires culturelles du Cameroun.

Ainsi, le **chapitre premier** s'attarde sur les généralités de ce groupe et leur langue originelle. Il est une certitude que de nombreux travaux ont déjà fait l'objet de moult recherches allant dans ce sens, notre contribution aussi modeste soit-elle, voudrait revenir sur ces différentes péripéties qui ont marqué d'une façon certaine le cours de leur histoire. Un tel parcours les amena à rencontrer sur leur chemin et sur les différents sites de sédentarisation d'autres peuples de culture différente de la leur. De fait, de telles rencontres auraient influé sur leur organisation sociale basée sur un système de parenté régi par une étroitesse consanguinité. Cette dernière est un socle de promotion de la solidarité et de la coopération des membres *via* l'existence des différentes unités sociales, sans toutefois mettre de côté les fondements de la religion négro-africaine et les croyances *Bati* vouées au culte des Ancêtres.

Le second quant à lui, revient sur la dimension sociologique de la fécondité et de la virilité chez les *Bati*. Il revient dans ce chapitre, de reconsidérer le rôle de la femme dans la communauté *Bati* puis-qu'elle est le symbole de la fécondité en Afrique. La fécondité étant elle-même le continuum de la vie à travers le don de la vie qui se matérialise par la présence de l'enfant. À titre principal, l'enfant quant à lui occupe une place de choix dans sa famille. Puis-qu'avoir un enfant, c'est le plus grand des bienfaits recherchés, car cela conforte la place du parent dans la société et confirme sa maturité sociale. Ce qui donne lieu à la virilité chez les *Bati* en tant qu'affirmation de la masculinité à travers un regard sociologique envers les hommes

virils, symbolisant de ce fait un facteur de notoriété et de respectabilité. Il importe donc que les représentations sociales de la stérilité soient prises en compte selon ses causes socioculturelles, métaphysique et mystique, d'où le problème de genre qui se pose à cet effet en socioculture *Bāti*.

Le troisième chapitre fait état de la pratique des rites de fécondité et de virilité entre la tradition et la modernité dans la mesure où il faut *a priori*, leur signification doit être pris en compte et nous amener à saisir la quintessence de l'institution de l'ordre juridique coutumier préétablie par les Anciens *Bāti*, qui disposent d'un large éventail de lois qui régissent la Société. Mais il existe une catégorie de personnes qui résiste à cet ordre juridique. Dans l'optique de la dynamique, voire, de l'évolution des rites de fécondité et de virilité vers une différence positive, qui se situe sur l'éthique chez les *Bāti* qui s'adapte à l'évolution sociale et par là, les problèmes réels que la postmodernité traîne avec elle, d'où l'observation du déséquilibre social avéré. Il est, *a fortiori*, crucial de s'appesantir sur les impacts de la pénétration européenne en socioculture *Bāti*, évidemment à travers l'introduction du christianisme *via* la propagation de l'Évangile. Laquelle donne lieu à un certain paternalisme et partant du paternalisme indo-européen qui se fait montre dont la résultante fut la minorisation des traditions culturelles *Bāti*.

Le quatrième chapitre, s'attarde sur la place de choix qui est réservée au contexte du déroulement de ces rites chez les *Bāti* à la recherche permanente de la santé, au lieu de leur déroulement qui allie à la fois les éléments y afférents et leurs symboliques, sans négliger l'espace-temps qui convient à leurs pratiques. Aussi, est-il plausible de prendre en compte la conjugaison des différentes énergies et des génies ici convoqués. Ce qui implique une certaine quête de l'équilibre et du coût de prise en charge des usagers. C'est par le biais des méthodes de consultation *via* la gamme variée de divination qu'il est permis d'établir un diagnostic, ceci est rendu possible dans la mesure où le caractère fondamental est mis en exergue. À la suite de l'établissement du diagnostic, un traitement adéquat est possible accompagné plus ou moins d'un sacrifice rituel pour sceller le traitement ; d'où l'importance de la pharmacopée traditionnelle et son effet placebo efficace pour les pratiques rituelles de fécondité et de virilité pour une accessibilité moins onéreuse et contribuant par ses ordres tradipratique et tradispirituel pour la promotion de la santé pour tous.

Le cinquième chapitre de par son contenu, s'intéresse relativement aux difficultés d'une réelle affirmation des rites de fécondité et de virilité qui font désormais partie intégrante de la Médecine Traditionnelle Africaine (MTA) sur le double plan. Il résulte de ce fait, le problème de la reconnaissance du statut des rites par les politiques de la Santé Publique à cause

de l'inexistence des cadres d'expression. On observe d'ailleurs un pullulement considérable des vendeurs d'illusion dans ce domaine. Un doute se crée alors, dans la conscience collective à propos de l'origine des remèdes qui sont sans posologie adéquate et rationnelle. Ceci favorise la nécessité du développement des infrastructures de la MTA, qui est un problème de grande envergure. La crise ici se situe dans la collision entre les rites *Bati* et les médecines indoeuropéennes. Cette collision se fait montre par l'introduction de la médecine conventionnelle durant la période coloniale, d'une part juste au lendemain des indépendances d'une part. Ladite collision donne lieu à l'implantation fulgurante des centres de santé et des hôpitaux chinois pour la promotion de la Médecine Traditionnelle Chinoise (MTC) *via* la stratégie de la *soft power*, d'autre part, car considérant l'Afrique comme une "terre promise". À côté de la MTC, la médecine indienne qui dispose peu à peu ses jalons au Cameroun, ce qui est rendu possible par la signature des accords de coopération sanitaire. Il y a donc là une volonté transcontinentale qui naît desdits accords. Un constat est fait suite à l'introduction de ces différentes médecines, causant des effets dévastateurs à la fois sur la valorisation de la MTA et sur les patients. De nouveaux défis auxquels fait face la MTA sont l'eugénisme, la Procréation Médicalement Assistée (PMA), qui nous amènent à revoir la perception de la sacralité de la personne et son identité dans la conception africaine, compte tenu du vide éthique observé dans la mise à disposition de nouvelles méthodes de procréation au grand public.

Le sixième chapitre met en évidence le don de l'enfant, l'allaitement et les méthodes contraceptives chez les femmes *Bati* anciennes pour le contrôle des naissances. C'est dire que l'enfant est un don sacré qui mérite de grandir en santé par le truchement des bains rituels et le traitement du lait maternel. Il y a donc lieu d'établir un parallélisme avec l'Egypte Antique et lesdits rites chez les *Bati*. Il intervient une nécessité de l'approche interculturelle des rites de fécondité et de virilité qui nous fait savoir qu'en dehors des *Bati*, d'autres tribus en connaissent l'existence et en ont pratiqué dans leur sphère culturelle et peuvent pour ce faire, bénéficier des bienfaits qu'ils procurent. Des perspectives critiques méritent d'être faites sur le devenir des interdits sociaux et de l'éthique, de la simplification du déroulement desdits rites et le souci de transmission des savoirs-faire endogène ou locaux au sein des écoles de formation en médecine.

Concernant **le septième chapitre**, il met en lumière la prééminence et la conservation des rites de fécondité et de virilité chez les *Bati* pour le développement de la santé au Cameroun. Considérant que les rites pratiqués d'antan en négroculture ont subi une régression certaine lors de l'introduction de la civilisation européenne en Afrique en général et au Cameroun en particulier, il est une évidence que le peuple *Bati* installé au Sud-Cameroun ait également connu

cette phagocytose dans son mode de vie, de croyance aussi de façon à voir leurs coutumes être minorisées et même remplacées par la nouvelle civilisation par le canal de la propagation de l'Évangile, la scolarisation et de tout ce qui va avec la modernité (progrès scientifiques et techniques). Il convient donc de noter que, malgré l'instauration des toutes ces politiques de régression, certains rites ont pu subsister quoique d'autres ont complètement disparu et de nos jours ils ne sont plus que de vagues souvenirs qui enrichissent la mémoire collective. Parmi les rites ayant résisté, il y a ceux de la fécondité et ceux de la virilité, car ils constituent le socle du continuum de la vie à travers la procréation et l'affirmation de la masculinité. Cette prééminence suscite une certaine conservation pouvant éventuellement contribuer au développement de la santé de la reproduction au Cameroun. Il est de ce fait nécessaire de faire un tour d'horizon sur la place de l'*evu* et ses implications lors de la célébration des rites y afférents, l'apport des officiants (*binga be nnam* et *minguegan*) et la responsabilité des pouvoirs publics et de la Communauté Internationale (OMS) pour la valorisation et de la vulgarisation de la pratique des rites de fécondité et de virilité par le biais de la reconnaissance et l'intégration de la MTA dans le système de santé.

Au regard de ce qui précède, il en résulte que la thèse de notre Thèse est de faire une tentative de réhabilitation des rites par le truchement de la vulgarisation de la MTA en vue d'une conservation certaine du patrimoine culturel et mémoriel immatériel. La présente réflexion se veut un plaidoyer visant à développer la "médecine alternative", mieux ancestrale au-delà des médecines occidentale, chinoise et indienne ; d'où le regain d'intérêt basé sur le maintien des célébrations liturgiques des rites en général. Une telle célébration se focalise surtout sur les rites ayant trait à la santé de la reproduction non seulement dans le Sud-Cameroun, mais plus encore dans l'ensemble du triangle national (Cameroun) et son apport dans les sciences parapsychologiques africaines.

CHAPITRE I :

LA PRÉSENTATION DU PEUPLE *BƏTI* ET SON SYSTÈME DE CROYANCES

On veut s'attarder sur la présentation du peuple *Bəti* dans ce chapitre, revient à s'attarde sur les généralités à savoir : les origines, leurs différents mouvements migratoires et leur langue¹ originelle. De nombreux travaux ont déjà fait l'objet de moult recherches dans ce sens, toutefois notre contribution, aussi modeste soit-elle, voudrait revenir sur ces différents aspects utiles à la compréhension de ce travail. À cet effet, il est judicieux de revisiter les origines de ce peuple tout en insistant sur leur parcours migratoire, les amenant à rencontrer et entrer en contact, sur leurs différents sites de sédentarisation, avec des peuples de culture différente de la leur. De telles rencontres qui auraient influé sur leur organisation sociale basée sur un système de parenté régi par une étroite consanguinité, socle de promotion de solidarité et de coopération des membres *via* l'existence des différentes unités sociales, sans toutefois mettre de côté les fondements de la religion négro-africaine et leurs croyances vouées au culte des Ancêtres.

I- LES GÉNÉRALITÉS SUR LE PEUPLE *BƏTI*

Partant des généralités sur le peuple *Bəti* du Sud-Cameroun, il convient de s'attarder sur ses origines dont l'unanimité est sujette à polémique dans la majorité des travaux des spécialistes. Il est de ce fait important de revenir sur leur foyer originel et de mettre en exergue leur parcours migratoire qui sans doute, aurait été un facteur de diversification des différents parlers *Bəti* dû quelques fois à la rencontre d'avec d'autres peuples.

1- L'origine des *Bəti*

Traiter de l'origine des *Bəti* est une tâche délicate qui nécessite une étude approfondie, du fait de la non précision avec exactitude de leur point de départ ou de leur foyer originel. Partant de la tradition orale qui ne fait pas toujours l'unanimité, les sources écrites non plus ne s'accordent pas sur un foyer originel clair des *Bəti*. Ce d'autant plus que G. Perrault ne fait aucune distinction entre les *Bəti* et les Fang qu'il classe tous dans le groupe dit Néo-Bantous. Il

¹ La langue constitue un des fondamentaux de la culture et impregne tous les aspects de l'expérience humaine. En plus de faire partie du patrimoine culturel immatériel d'un peuple, la langue constitue une réflexion complète et complexe. De ce fait la langue est : "un instrument de communication selon lequel l'expérience humaine s'analyse, différemment dans chaque communauté". Cf, André Martinet, *Les éléments de linguistique générale*, Paris, Armand Colin, 4^e édition, 2005, p. 20.

situe ce peuple à partir du "XIX^e siècle, installés dans la région des sources de la Sangha et du Lom où il semble avoir eu de longs contacts avec les Bati"². Pour ce faire, il devient de ce fait important de connaître l'histoire du peuple qui est au centre de la présente étude à travers ses nombreux rites et plus précisément les rites de fécondité et de virilité qui se pratiquent depuis des lustres dans l'aire culturelle Ekang. C'est dans cette perspective que Paul Mba Abessole exprime son attachement à l'histoire du peuple Fang auquel il appartient en ces termes : "Connaître son histoire personnelle et celle de son peuple est de la plus haute importance. Cette connaissance détermine pour chacun de nous, sa vision du monde et des autres"³.

Par contre, P. Alexandre et J. Binet, s'attardent plutôt sur l'histoire qu'a connue ce peuple qu'ils désignent par le mot Pahouin, qui leur est impropre. Pour cela, une question s'impose : "D'où est-elle partie ?"⁴. C'est une question pertinente dans la mesure où ces auteurs évitent d'entrer dans le vif du sujet sans toutefois chercher à connaître leur point de départ, tout en rassemblant toutes les péripéties qui accompagnent l'histoire des Pahouins. Une telle question oriente le raisonnement, semble-t-il logique, de ces acteurs, d'où leur déduction vient situer selon laquelle ce peuple serait d'origine nordique. Ils situent ce peuple d'après les travaux de "Stoll après Schweinfurth, qui parle de la Haute-Égypte, de même que Trilles fondant cette opinion sur des arguments linguistiques et culturels, tel l'usage de l'arbalète de guerre et la forme du sabre. C'est cette même forme qui pousse Tessmann à parler d'une influence romaine"⁵. Quoique controversée, l'histoire de l'origine des *Bati* à partir de ces différents travaux renseigne sur une origine septentrionale, c'est-à-dire venant du Nord de l'Afrique. Mba Abessole quant à lui, pense qu'il s'agit d'un peuple, qu'il appelle *Fang Bati* pour désigner littéralement ces derniers comme les vrais Seigneurs. Ce peuple serait originaire du Nord de l'Afrique d'où leur passage du Djebel Hoggar (Algérie). Djebel Hogger renvoie à Odzamboga qui est un passage que les Fang auraient emprunté dans la chaîne de montagne Djebel Hoggar⁶. Ceci qui amène Mba Abessole à émettre l'hypothèse selon laquelle, les *Bati* seraient venus après la méditerranée.

² G. Perrault, "Les fang du pays Yaoundé Noirs et Blancs au Cameroun". *Cahiers d'Outre-mer*, N°8, 2^{ème} année, octobre – décembre 1949, p. 31.

³ P. Mba Abessole, *Aux sources de la culture fang*, Paris, L'Hamattan, 2007, p. 10.

⁴ P. Alexandre et J. Binet, *Le groupe dit pahouin (Fang- Bati-Bulu)*, Paris, PUF, 1958, p. 13.

⁵ *Ibid.*

⁶ Mba Abessole, *Aux sources de la culture fang*, p. 63.

Remettant en question l'identité assimilatrice *Bəti*-Fang faite par certains auteurs Européens et Africains de par leur subjectivisme et animés d'un romantisme poussent Philippe Laburthe-Tolra à déclarer que :

Les vieux *Beti* eux-mêmes ne se définissaient jamais comme des Fang, nom qu'ils ignoraient à l'arrivée des Allemands. Certes, leur communauté culturelle et linguistique actuelle avec leurs voisins du Sud est indéniable ; peut-être même la rigueur s'agira-t-il d'une certaine communauté ethnique. Mais c'est une erreur de méthode que de présumer au départ en se reposant sur les ressemblances de langue et de culture⁷.

Paul Mba Abessole dans sa quête sur l'origine des Fang, s'insurge contre le fait d'une division certaine (faite par nombre d'auteurs) des Fang et des *Bəti*. Pour cela, il reconnaît que les Fang et *Bəti* sont pareils, d'où son affirmation suivante : " D'aucuns veulent distinguer les Fang des Ewondo et des *Bəti*. Nous verrons par la suite qu'il n'en est rien, lorsque nous exposerons. Ce que les Fang disent d'eux-mêmes"⁸. De ce qui précède, évoquer une origine certaine des *Bəti* devient complexe car, tous les auteurs précédemment cités, ne s'accordant pas sur une origine fixe des *Bəti*.

Cependant, il est judicieux qu'avant de présenter les différentes hypothèses avancées sur leur foyer originel, qu'il faille présenter le peuple qui constitue l'objet de la présente thèse afin d'éclaircir quelques points d'ombres sur ce qu'ils sont en réalité. Les écrits révèlent selon Laburthe Tolra, que *Bəti* est le pluriel de *Nti* qui veut dire Seigneur au singulier et les seigneurs au pluriel en langue *ati* (*Bəti*)⁹.

Par ailleurs, *Bəti* Benanga serait leur Ancêtre d'origine Bantou. D'après la tradition orale, *Bəti* Benanga aurait mis au monde Eton *Bəti* le fils premier né, suivi de Kolo *Bəti*, Mvele *Bəti* (né d'une relation extra conjugale), Mvan *Bəti*, Meka *Bəti*, Bulu (la seule fille et Ntoundou, le dernier-né¹⁰. Ces enfants formèrent plus tard les différentes ethnies *Bəti* que l'on connaît aujourd'hui, et parmi lesquelles nous sommes à même de citer comme suit : les Eton, Kolo ou Ewondo, Mvele ou Basa, Maka, Bulu et Ntumu. Ces derniers font partie du grand ensemble Ekang composé de Fang-Beti-Bulu¹¹.

⁷ Laburthe-Tolra, *Les seigneurs de la forêt*, p. 44.

⁸ Mba Abessole, *Aux sources de la culture fang*, p. 15.

⁹ Laburthe-Tolra, *Les seigneurs de la forêt*, p. 44.

¹⁰ Entretiens avec François Bingono Bingono, 63 ans, anthropologue et président de l'association des sorciers du Cameroun, Yaoundé le 20 octobre 2019 ; Quentin Etoundi, 82 ans, initié ; Simon Etoundi, 85 ans, initié, Konabeng, le 14 décembre 2013 ; Michel Ekani, 75 ans, patriarche, Okong, le 18 avril 2017 ; Théodore Fomo Biloa, 66 ans, patriarche, Nkol-Ngonn, le 06 décembre 2013.

¹¹ Entretiens avec Beyala, 87 ans *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014 ; Simon Etoundi, 78 ans, initié, Konabeng, le 12 octobre 2013 ;

Par ailleurs, à la suite de ce qui est précédemment cité, Jean Pierre Ombolo dans ses différents travaux, vient compléter la liste, en estimant que les *Bati* du Sud-Cameroun sont constitués également des ethnies vivant au Nord et de part et d'autre de la Sanaga. Parmi celles-ci. Il fait mention des Bati, Ngoro, Kombé, Boudjou, Bavek, Yangafuk, Evuzok, Banë, Fong, Mbida-Mbane et Mvog-Nyenge¹².

Ombolo va plus loin dans sa réflexion en s'intéressant plutôt aux légendes anciennes à propos de l'origine de l'humanité, plus particulièrement sur celle de la race noire et la formation du groupe pahouin. C'est dans une telle perspective que l'auteur se penche sur le néo-mythe de *Afiri Kara* signifiant littéralement "espoir du crabe"¹³. Ceci voudrait faire part de l'existence du tout premier homme, dont de l'Ancêtre des Fang-Beti-Bulu, qui s'appelait justement Afiri Kara. C'est donc ce dernier qui "dirigeât la migration à l'époque où le groupe pahouin traverse la Sanaga et meurt après la traversée du *nkum adjab*, c'est également Afiri Kara qui aurait donné son nom à l'Afrique"¹⁴. C'est dans une présentation plus détaillée que Ombolo explique de façon plus ample, l'origine généalogique du peuple ekang. Pour cerner la portée historico-anthropologique du néo-mythe Afiri Kara, la description suivante est faite : "Afiri Kara lui-même étant un descendant de Kara Kuba, fils de Kuba Ta, ce dernier lui-même fils de Ta Ma'a, fils à son tour de Ma'a Ngo, lequel est le père de la race nègre. Par conséquent, les fils d'Afiri Kara sont les Ancêtres éponymes des tribus pahouines actuelles"¹⁵.

Mba Abessole s'aligne dans la même logique que Ombolo pour donner l'originel arbre généalogique des Fang qui sont assimilés au reste du peuple ekang. Il remonte un peu plus loin dans l'arbre généalogique en situant l'ascendance de Afiri Kara à cinq générations après l'Ancêtre premier à son sens qui est Hamata. Lequel engendra plusieurs enfants, pour se retrouver à la génération du père d'Afiri Kara qui n'était autre que Kara Kobata¹⁶. Il situe le foyer originel du peuple ékang à l'Est de l'Afrique et plus précisément dans la région du Nil, à partir des rapprochements linguistiques qu'établit Marc Ropivia entre le parler Fang et la langue égyptienne¹⁷. C'est grâce en effet, à cette assimilation linguistique qu'il est possible de reconnaître avec lui que :

Au terme de cette étude géographique qui confirme la connaissance du Nil et de ses sources par les Fang, il apparaît plus aisé de circonscrire avec plus de netteté le domaine primitif des Fang. Il semble

¹² J. P. Ombolo, *Essai sur l'histoire, les clans et les regroupements claniques des Eton du Cameroun*, Yaoundé, document non édité, 1986, pp. 29-34.

¹³ Ombolo, *Essai sur l'histoire, les clans et les regroupements claniques*, 1986, p. 179.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Mba Abessole, *Aux sources de la culture Fang*, p. 38.

¹⁷ *Ibid.*, p. 30.

maintenant moins hasardeux, et, en réalité, plus sûr de soutenir qu'à l'origine les Fang étaient établis dans les régions du Haut-Nil et de la Nubie antique. Il s'agit d'un vaste territoire englobant aujourd'hui quatre Etats : l'Égypte (à partir de la 1ère cataracte), le Soudan, l'Éthiopie et l'Ouganda¹⁸.

Ceci dit, il convient de se rendre à l'évidence que le site primitif des *Bəti* se dessine à partir de la reconstitution des faits historiques de leur passé en Haute Égypte, où leur séjour eut lieu précisément au niveau du Bahr-El-Ghazal. Bahr-El-Ghazal qui signifie en parler fang d'après la traduction de Mba Abessole, tantôt "fleuves des montagnes, grandes montagnes verdoyantes" mieux encore "fleuves des gazelles dans la forêt de Bebasso, les chasseurs d'antilopes"¹⁹. Dès lors que nous considérons avec ces auteurs que le foyer primitif des Ekang pourrait se situer en Égypte, nous nous rendons compte d'un certain nombre de similitudes culturelles existant entre le peuple ekang et les anciens Égyptiens, notamment au niveau de la prise en compte des signes annonciateurs d'une grossesse par la grenouille. Similitudes évoquées avec plus d'ample explication au chapitre VI de la présente thèse. Ce qui traduit d'une façon ou d'une autre l'importance de mettre en exergue un accent particulier sur l'origine des *Bəti*.

Ceci étant, les travaux de Vincent Sosthène Fouda reviennent sur une provenance du Nord de l'Afrique probablement. C'est la raison pour laquelle il insiste avec précision sur deux principaux points cardinaux dans son récit (*Akoë* et *Ankiè*). Deux mots *Bəti* qui signifient Nord (*Akoë*) et Sud (*Ankiè*). Il revient notamment sur l'unicité du peuple Fang-*Bəti*-Bulu et en accord avec la considération propre, d'où l'appellation de ce peuple "Ekang". Ainsi, il a pu extraire des informations recueillies auprès de ses informateurs qui lui révèlent que les *Bəti* viendraient du Nord :

Les Ekang reviennent d' "*Akoë*" . "*Akoë*" est un mot qui s'oppose à "*Ankiè*". Qui signifie à la fois le Nord et (l'amont quand il s'agit de parler d'une rivière ou d'un fleuve"), tandis que "*Ankiè*" signifie "le Sud". Dans la phrase "*Bot ya osu 'koë*" la traduction française donnera "Les gens du Nord". Tandis que celle-ci : "*Bot ya osu 'kiè*" elle donnera "Les gens du Sud"²⁰.

En effet, il est clair que les Ekang ignoraient l'existence de la boussole pour se repérer. Mais, le repère d'une position géographique se faisait à partir de la coulée de l'eau des rivières ou des fleuves, d'où le repère d'une direction. Le fleuve qui est mis en lumière ici est notamment la Sanaga par lequel ils auraient traversé à la fin du XVIIIe siècle²¹. À l'évidence, la résultante de cette technique indicative de l'ancien habitat des Ekang s'inspire de la déduction

¹⁸ M. Ropivia, *Les Fang dans les Grands Lacs et la vallée du Nil*, Paris, Présence Africaine, n°120, 1981, pp. 53-55.

¹⁹ Mba Abessole, *Aux sources de la culture Fang*, p. 30.

²⁰ V. S. Fouda, *Le peuple Ékang, ou comment être Bəti ?* Québec, document inédit, 2007, p. 6.

²¹ S. Efoua Mbozo'o, "L'organisation de la vie sociale chez les Pahouins du Sud Cameroun", <http://knautiseauton.blogspot.com>. Consulté le 18 juin 2016 à 10h 20min.

hypothétique de Fouda qui s'énonce comme suit : "L'Afrique Centrale ne serait donc pas le foyer originel des Ekang ceux-ci viendraient du Nord (du Nord de l'Afrique)"²².

Vu sous cet angle, l'Afrique Centrale est le nouveau foyer de sédentarisation des Ekang après une longue marche migratoire organisée en séquence. Malgré le fait que l'on observe la présence du peuple ekang dans quelques pays du continent, ils ont su garder leur union. Cela se fait montre de par l'appellation *ekang* que Fouda évoque dans une réponse qu'il fournit lorsqu'il lui est demandé de parler de ce peuple, il affirme en ces termes que :

J'ai choisi délibérément de parler du peuple Ékang, appellation qui rassemble et qui est susceptible de mettre d'accord sociologues, anthropologues, ethnologues et même linguistes et par ce, je m'inspire simplement du chant de rassemblement :

Ekang bësë, bisö elan alan ééé !

Eé éé éé

Ekang bësë, bisö elan alan ééé

Bəti benanga m'asug ekang éé

Eé éé éé éé

Melö meba 'ah

Meba yifo 'o

Ekang mbolo

Esagom

Madjo ne Ekang mbolo

Esagom mbo betö'

Yaah !²³

Dans ce chant de rassemblement, il faut remarquer avec Fouda que le grand groupe Fang-*Bəti*-Bulu est interpellé du fait de la présence des mots et les patronymes : *Ekang*, *Bəti*, *mbolo esagom*, pour tout d'abord être salué et par la suite, lui (Ekang) adresser un message. Lequel peut parfois annoncer soit un malheur, soit un bonheur et généralement chanter en début de la célébration d'un évènement. Ce chant se retrouve ainsi exécuté dans les différents parlers ékang puisque chaque tribu s'y reconnaît.

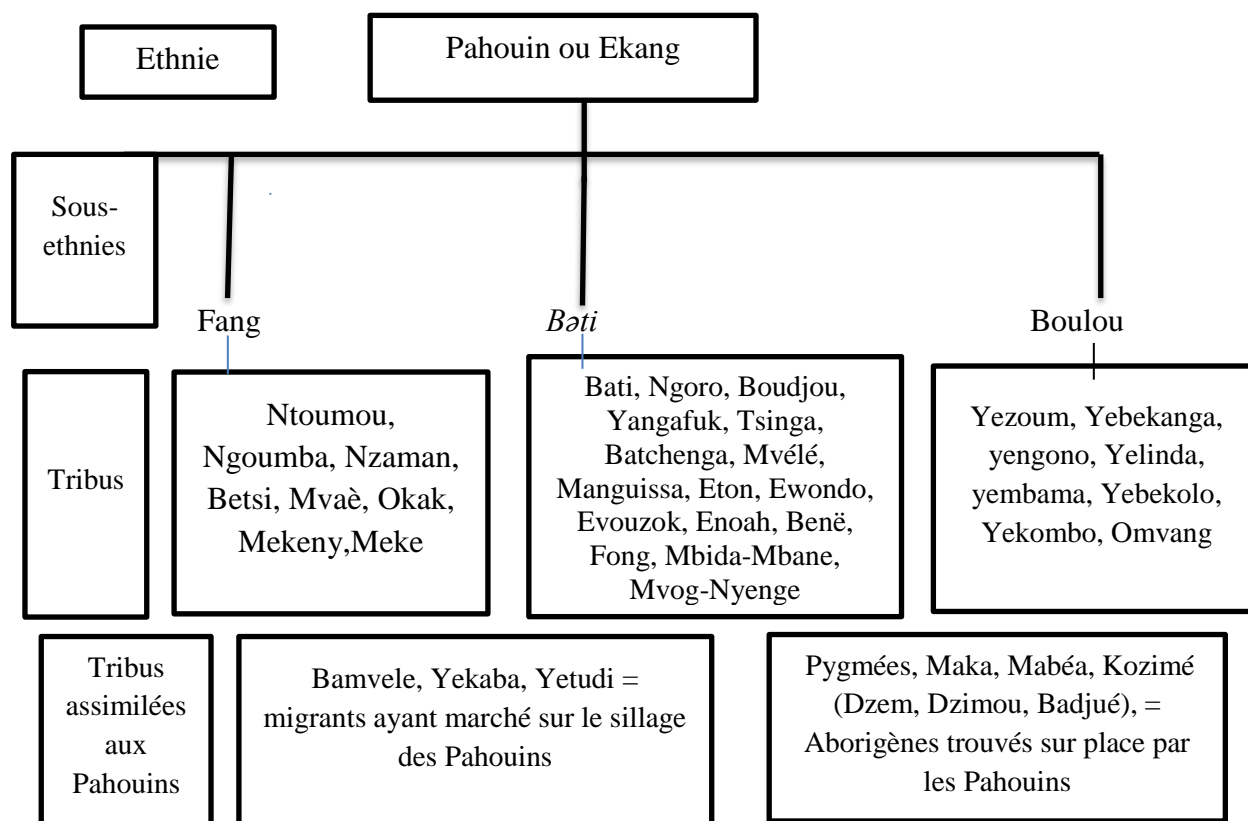
Par ailleurs, il paraît judicieux d'insister sur le fait que, la tradition orale présente la descendance de Bulu, la fille, comme étant les *ban kal* littéralement appelés les petits fils. Donc à proprement parler, les Bulu ne sont pas *Bəti*, mais plutôt des petits fils *Bəti* qui ont par contre une origine plus congolaise, car Bulu serait allée en mariage dans la région des grands lacs et à

²² V. S. Fouda, *Le peuple Ekang, ou comment être Bəti ?*, p. 6.

²³ *Ibid.*

la suite d'une maltraitance conjugale, serait retournée chez les siens avec certains de sa progéniture, d'où la différence linguistique observée dans leur parler²⁴. Ceci étant, il devient judicieux de valider la proposition d'un tableau récapitulatif de la composition tribale des Pahouin mieux, des Ekang d'après la dernière migration datant de 1840 tenant compte de leur installation au Sud-Cameroun faite par Ombolo, ainsi qu'il suit :

Tableau 1 : Récapitulatif de la composition tribale des Pahouin ou Ekang



Source : J. P. Ombolo, *Essai sur l'histoire, les clans et les regroupements claniques des Eton du Cameroun*, document inédit, 1986, p. 37.

Il ressort dudit tableau de façon plus objective, qu'il existe bel et bien chez les Ekang trois (03) sous-ethnies constituées chacune des tribus et des tribus assimilées à ces derniers. Ce qui pourrait, dans une certaine logique, expliquer les similitudes thérapeutiques et rituelles observées dans les pratiques qui leur sont communes. Et lorsque l'on évoque le cas des similitudes rituelles, il faudrait faire recours au rôle et à la place que les *Binga be nnam* (chez les *Bati*) et les *betomba djale*²⁵ (chez les Mpiemo qui sont leurs voisins du côté Est du

²⁴ Entretiens avec François Bingono Bingono, 63 ans, anthropologue et président de l'association des sorciers du Cameroun, Yaoundé le 20 octobre 2019 ; Quentin Etoundi, 82 ans, initié ; Simon Etoundi, 85 ans, initié, Konabeng, le 14 décembre 2013 ; Michel Ekani, 75 ans, patriarche, Okong, le 18 avril 2017 ; Théodore Fomo Biloa, 66 ans, patriarche, Nkol-Ngonn, le 06 décembre 2013.

²⁵ Entretien avec Elvis Ngove, 33 ans, étudiant (patient), Bertoua, le 06 octobre 2018.

Cameroun) pour la conservation des rites en l'occurrence ceux de la protection de leurs villages respectifs.

À cet effet, la sous-ethnie *Bəti* qui constitue l'objet de la présente étude, est établie dans les actuelles régions du Centre, du Sud et de l'Est du Cameroun²⁶ et comprend une mosaïque de tribus présentée dans le tableau ci-dessus (tableau n°01). Parmi ces tribus en effet, il y en a qui sont établies au Nord de la Sanaga, d'autres qui vivent de part et d'autre de la Sanaga et d'autres enfin qui ont traversé le fleuve Sanaga²⁷.

2- Les mouvements migratoires et mutations linguistiques *Bəti*

Les migrations sont entendues comme le déplacement d'un peuple d'un lieu à un autre, soit à la suite des conditions de vie difficiles causées par les famines et la sécheresse, soit à cause des rivalités et des guerres, constituant un fait marquant pour le peuple *Bəti*. Lequel ayant quitté son foyer originel, se retrouvant notamment dans la zone de l'actuel Adamaoua, se vit menacer suite aux guerres de conquêtes organisées par les Fulbé. Cette hypothèse est soutenue par nombre d'auteurs et spécialistes des Fang-*Bəti*-Bulu à l'instar de Laburthe-Tolra qui évoque que :

Au terme d'une série de migrations successives vers l'Est après avoir contourné la grande forêt par le Nord. Parvenus dans l'Adamaoua par la vallée du Lom, les Pahouins seront victimes des contrecoups des guerres de conquêtes engagées par les Foulbé depuis le 18^{ème} siècle. C'est à la suite de ces agressions foulbé que les Pahouins vont engager cette longue migration qui les mènera dans l'arrière-pays gabonais aux environs de 1840²⁸.

La reconstitution de l'histoire des mouvements migratoires des *Bəti* est la résultante d'une controverse établie entre les écrits des explorateurs et le récit oral émis par les *Bəti* eux-mêmes, du point de leur départ jusqu'au site d'occupation.

Du point de vue de la controverse sur l'origine des *Bəti*, émergent des avis diversifiés des observateurs extérieurs, plusieurs travaux situent la Haute-Égypte comme étant le point de départ des *Bəti*, d'où l'émission de l'hypothèse de Stoll qui s'appuie sur les travaux de Schweinfurth. Pour étayer avec des faits concrets ce point de départ, Trilles fonde son opinion sur des arguments linguistiques et culturels selon P. Alexandre et J. Binet : "tels l'usage de

²⁶ Ombolo, *Essai sur l'histoire, les clans et les regroupements claniques des Eton*, p. 37.

²⁷ *Ibid.*, p. 28.

²⁸ C. B. Bela, "L'aire culturelle Fang-Beti-Bulu", S. Djache Nzefa, *Les civilisations du Cameroun. Histoire, art, architecture et société traditionnelles*, Dschang, éd. La route des chefferies, 2012, p.66.

l'arbalète de guerre et la forme du sabre"²⁹. Il y aurait une certaine parenté entre les *Bəti* et les Azandé et Mangbetu du Haut-Oubangui établie par Largeau.

Toutes ces hypothèses voudraient d'une façon ou d'une autre retracer ou déterminer le foyer originel des *Bəti* pour certains à partir de l'Égypte, pour d'autres encore, ils auraient traversé le Nil pour s'installer un peu plus au Nord de Nditam et principalement dans la région actuelle de l'Adamaoua³⁰. Pour étayer en effet cette origine, P. Alexandre et J. Binet se basent sur les écrits des premiers voyageurs, qui datent le début de la migration *Bəti* : "Vers la fin du XVIIIe siècle, dans la zone de savane située sur la rive droite de la Sanaga, quelque part au Nord-Est de l'habitat actuel dudit groupe. "Était-ce la Haute Sangha, vers Bowa, la région de Baïbokoum, plus au Nord, ou l'Adamaoua vers Ngaoundéré ?"³¹ Il est clair que ce questionnement amène l'auteur à conclure son incapacité à dire avec exactitude où se trouvait le foyer originel des *Bəti* avant d'entamer leurs mouvements migratoires.

De ce qui précède, il est indispensable de passer en revue des explications que fournissaient les *Bəti* eux-mêmes à propos de leur point de départ pour la longue migration et les différentes causes les ayant poussés à partir d'un lieu à un autre.

La tradition orale, elle aussi a son mot à dire sur les migrations *Bəti*, car étant considérée et adoptée dans la nouvelle historiographie comme une source importante pour la réécriture de l'histoire africaine par les Africains eux-mêmes. Elle s'attarde sur les mythes, les contes et les légendes. Selon la tradition orale, pour des raisons d'effectifs exponentiels, car ils devenaient nombreux ou *abui*, les *Bəti* durent décider de se déplacer à la recherche d'un espace pouvant tous les abriter³². Cet espace, notons-le, devait en effet être riche en faune et flore pouvant leur permettre de pratiquer les activités agricoles, car ayant une parfaite maîtrise du fer, d'où la fabrication d'outils cultural, de chasse³³.

L'hypothèse sur la migration *Bəti* fait également l'objet d'une grande controverse dans la mesure où elle s'en tient sur les faits de la traversée de la Sanaga par les *Bəti* après leur long séjour dans le haut de la Sanaga, ces derniers se trouvèrent confrontés à la difficulté de mobilité

²⁹ P. Alexandre et J. Binet, *Le groupe dit pahouin (Fang-Bulu-Beti)*, Paris, éd. PUF, 1958, p.13.

³⁰ E. Mveng, *Histoire du Cameroun*, Paris, Présence Africaine, 1963, p. 270.

³¹ *Ibid.*

³² Entretiens avec, Quentin Etoundi, 82 ans, initié ; Simon Etoundi, 85 ans, initié, Konabeng, le 14 décembre 2013 ; Michel Ekani, 75 ans, patriarche, Okong, le 18 avril 2017 ; Théodore Fomo Biloa, 66 ans, patriarche, Nkol-Ngonn, le 06 décembre 2013.

³³ X. Cadet, "Inventaire des armes fang du musée d'histoire naturelle de Lille", Mémoire de DEA en Histoire-Société-Culture, Université de Lille III, 1997, p. 30.

présente face à la traversée dudit fleuve³⁴. Ce qui certainement se fit sur le dos d'un serpent, python (*Ngan Meja*)³⁵. Suite à la guerre que leur avaient déclaré les Vuté car, cette traversée ne sera évidente que par le biais des "forces mystérieuses ou occultes contrôlées par certains patriarches du groupe qui, ayant pressenti le danger, ont fait quelques incantations magiques en vue de favoriser l'installation dudit serpent pour sauver le peuple en péril³⁶. L'invocation des esprits des mânes pour solliciter une aide pareille, voudrait d'une manière signifier l'attachement des *Bāti* aux forces qui constituent leur cosmogonie, ce qui fut de ce fait rendu possible par l'intervention des Ancêtres suit à l'invocation des patriarches. Il est indispensable de savoir que la présence de l'eau dans ce contexte est significative, car faisant partie des éléments constitutifs de la cosmogonie, et l'élément air quant à lui n'est pas en reste.

En effet, dans l'eau se trouve un certain nombre de génies qui contribuent au bien-être des Hommes en raison du fait que "l'eau est à la fois semence divine et force vitale"³⁷. Il y a dans ce récit de la traversée de la Sanaga, une forte symbiose qui se fait montre entre le monde visible et le monde de l'invisible, qui constitue une caractéristique majeure liée à la culture *Bāti*. Le python qui apparaît et qui sert de passerelle aux *Bāti* en détresses est tout simplement un génie de l'eau³⁸. À la suite de ce récit, Laburthe Tolra s'appuie sur les arguments avancés par Von Stein (1899), André Amaga (1937), Kosmas Amugu, qui lui permettent de faire une analyse selon laquelle, il fixe la traversée de la Sanaga vers 1840³⁹.

Dans le but de rétablir une vérité historique qui tienne, il est judicieux de dire que l'histoire de la traversée de la Sanaga n'est pas absolument un récit propre à celle qu'ont connu les Ekgang, mais plus encore, l'on peut se rendre à l'évidence que la même histoire se raconte chez d'autres peuples du Cameroun et même hors du Cameroun tels que les Tikar du Nord-Cameroun et les Manja de l'Afrique Centrale⁴⁰. Il apparaît clairement que ce mythe de la traversée voudrait donner de plus amples explications sur la cause principale de la localisation

³⁴S. Efova Mbozo'o, "L'organisation de la vie sociale chez les Pahouins du Sud Cameroun", <http://knautiseauton.blogspot.com>. Consulté le 18 juin 2016 à 10h 20min.

³⁵ Entretiens avec, Quentin Etoundi, 82 ans, initié ; Simon Etoundi, 85 ans, initié, Konabeng, le 14 décembre 2013 ; Michel Ekani, 75 ans, patriarche, Okong, le 18 avril 2017 ; Théodore Fomo Biloa, 66 ans, patriarche, Nkol-Ngonn, le 06 décembre 2013.

³⁶ S. Efova Mbozo'o, "L'organisation de la vie sociale chez les Pahouins du Sud Cameroun", <http://knautiseauton.blogspot.com>. Consulté le 18 juin 2016 à 10h 20min.

³⁷ B. Sajaloli, "Génies de l'eau et protection des zones humides en pays dogon (Mali)" <http://geoconfluences.ens-lyon.fr/informations-scientifiques/dossiers-thematiques/fait-religieux-et-construction-de-lespace/corpus-documentaire>. Consulté le 18 juin 2016 à 11h 10min.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Laburthe-Tolra, *Les seigneurs de la forêt*, pp. 114-117.

⁴⁰ Ombolo, *Essai sur l'histoire, les clans*, p. 162.

des certains *Bati* établis sur la rive droite de la Sanaga. C'est dans cette logique que Samuel Efoa Mbozo'o estime que :

Toutefois, au regard de l'extrême fragilité de la mémoire collective, il convient de s'interroger sur les non-dits, les déformations du discours et l'influence idéologique que subit le récit à mesure que le temps passe, et que les interprètes se multiplient. La crédibilité du mythe, mieux du message véhiculé par toutes ces légendes, a certainement subi une corruption puis que nous n'accédons plus au récit de première main ; les propos utilisés, les images et les proverbes ne sont plus les mêmes, certains éléments du récit authentique ayant eu le temps d'être rayés ou de faire l'objet d'une mauvaise interprétation, au-delà de ces variantes pour le moins subjectives⁴¹.

Et de ce fait, une interrogation peut surgir amenant à se poser la question de savoir pourquoi certains *Bati* ont bel et bien traversé suite aux assauts des ennemis, soit pour des raisons de refus de conversion à l'Islam ? Et comment s'explique la non conversion de ceux d'entre eux n'ayant pas traversé ledit fleuve et pourtant restés en vie encore aujourd'hui sur la rive droite de la Sanaga ? Quand on sait qu'ils y ont élu demeure à cause d'un incident survenu durant la traversée dû au fait d'un incident et en sont devenus natifs. Alors, plusieurs versions existent sur un certain incident ayant provoqué l'arrêt de la traversée mythique de la Sanaga. Il peut s'agir évidemment de la présence du fleuve Sanaga (*Yom*). C'est un mythe que l'on retrouve également dans l'histoire des migrations de plusieurs ethnies africaines. *De facto*, Ombolo pense que la vérité à cet épisode de la traversée de la Sanaga est certainement tout autre.

D'abord il n'y a pas eu, pour l'ensemble du groupe pahouin une seule traversée du fleuve et en un seul endroit [...] Par ailleurs, il convient de ne pas se représenter cette traversée de la Sanaga comme une opération massive se déroulant dans un ordre clanique et sub-clanique strict. À la suite du séjour relativement long des Pahouins sur la rive droite de la Sanaga et de la division des noyaux tribaux en plusieurs colonnes avant la traversée de la Sanaga en différents endroits, il s'était forcément produit, entre les tribus, divers brassages. Ce qui explique que des fragments tribo-claniques aient traversé le fleuve au sein des groupements hétérogènes et soient allés s'établir avec ces derniers au terme de la marche migratoire⁴².

Cette appréhension faite par Ombolo permet de comprendre la manière dont s'était déroulée la traversée de la Sanaga par les Ekang et le sens même que peut avoir la diversité de parlers qui constitue un héritage linguistique sans doute dû à la rencontre des Ekang d'avec d'autres peuples durant leur parcours migratoire depuis le septentrion, donc de l'Adamaoua jusqu'à leur localisation actuelle. C'est en cela que Mba Abessole établit des similitudes linguistiques entre les Fang et les Égyptiens pour mettre les similitudes lexicales en relief, afin de situer le point de départ de la migration des Ekang. Pour ce faire, il se base sur les travaux du Père Trilles qui a rassemblé quelques mots de la langue égyptienne et de la langue fang, tout

⁴¹ S. Efoa Mbozo'o, "L'organisation de la vie sociale chez les Pahouins du Sud Cameroun", <http://knautiseauton.blogspot.com>, consulté le 18 juin 2016 à 10h 20min.

⁴² Ombolo, *Essai sur l'histoire, les clans*, pp. 163-164.

en prenant d'ailleurs soin de préciser qu'on peut encore multiplier des exemples, car, il ne s'agit pas là des exemples fortuits ; d'où sa déduction qui voudrait que : "en les comparant, il semble plus facile d'admettre "infiltration", "influence" que "hasard""⁴³. En effet, c'est à partir de ces similitudes lexicales que Mba Abessole a pu ressortir dans ses travaux des mots égyptiens et fang traduisant les mêmes réalités⁴⁴.

Aussi, il faut remarquer que la migration des Ékang par vagues est un fait historique qui nous permet aujourd'hui de prendre en considération les ressemblances socioculturelles qui se font montre actuellement entre eux et les tribus assimilées à ces derniers qui sont perceptibles sur le tableau n°01 de ce chapitre. Ceci pour corroborer aux travaux de Baumann et de Westermann qui rejettent la théorie d'une origine septentrionale de la migration. Selon eux, affirme I. Dugast, les Pahouins ne viennent que de la Haute Sanaga par une série de migrations successives vers l'Ouest, en évitant la grande forêt qu'ils contournèrent par le Nord, ils déferlèrent sur l'Ouest de l'Afrique équatoriale par la vallée du Lom et de l'Adamaoua⁴⁵.

En tout état de cause, il en découle une certaine vérité historique faisant état du point de départ de la migration ekang qui se situerait au Nord, quoique les avis divergent d'un auteur à un autre. L'unanimité pourrait cependant se faire sur le foyer originel de ce peuple. Donc, qu'il soit apparenté aux Égyptiens de par les similitudes linguistiques⁴⁶, ils le sont sans doute au Azandé⁴⁷, tant il est vrai que c'est durant leur parcours migratoire qu'il y aurait eu tantôt des infiltrations, tantôt des influences, mais pas de hasard pour s'exprimer comme Trilles⁴⁸. À partir de cette origine égyptienne des Ekang, on peut d'ores et déjà comprendre les similitudes qui se situent dans la considération de la fécondité et de la virilité, il est important de prendre en considération ces similitudes si l'on veut avoir un cerner l'importance de la célébration des rites y afférents qui reste d'actualité chez les *Bəti*.

Ainsi, il paraît évident que les différences observées sur l'évolution socio-culturelle des Ekang concernant la célébration liturgique de rites en général et ceux ayant trait à la fécondité et à la virilité. Tout compte fait, il est indéniable d'après les analyses faites plus haut, que la fin de la marche migratoire des Ékang se situe aux environs du XIX^{ème} siècle, bien entendu avec le

⁴³ H. Trilles, "Au sujet de la langue des Fang et de ses lointaines origines", in *Revue Anthropologique*, Tome 45, 1935, pp. 106-125.

⁴⁴ P. Mba Abessole, *Aux sources de la culture fang*, pp. 28-29.

⁴⁵ I. Dugast, *Inventaire ethnique du Sud-Cameroun*, 1949, p. 59.

⁴⁶ P. Mba Abessole, *Aux sources de la culture Fang*, pp. 27-29.

⁴⁷ S. Efoua Mbozo'o "L'organisation de la vie sociale chez les Pahouins du Sud Cameroun", <http://knautiseauton.blogspot.com>, consulté le 18 juin 2016 à 10h 20min.

⁴⁸ *Ibid.*

fameux mythe de la traversée dont la date est fixée entre 1640 et 1725. En effet, c'est la présence allemande qui va stabiliser les populations à partir des années 1890 et 1895 ; c'est à ce titre que Laburte-Tolra pense que, cette migration au-delà de la Sanaga qui a pu commencer voici très longtemps, est un phénomène continu qui se poursuit encore au XIX^{ème} siècle⁴⁹.

Concernant leur implantation dans la région des plateaux qu'ils occupent actuellement, il va sans dire que ces derniers n'ont pas fourni assez d'efforts militaires pour s'y installer, quand il est vrai qu'ils avaient déjà développé la maîtrise de la métallurgie et l'agriculture comme il est mentionné plus haut. C'est dire sans risque de se tromper que les *Bəti* étaient un peuple guerrier et agriculteur. C'est cet ensemble d'atouts qui d'après Ombolo leur a valu le premier rang lors de la traversée. À propos de ce qui prévaut, il en ressort en parlant des *Bəti* que :

Toutefois, étant parmi les premiers à traverser la Sanaga, ils n'eurent pas l'occasion de déployer leur art militaire, attendu d'ailleurs qu'ils trouvèrent à peu près vide d'hommes la région des plateaux qu'ils occupèrent. Aussi, les principaux incidents guerriers des *Bəti* eurent lieu entre eux lorsqu'il s'agissait de se sédentariser au terme de la migration⁵⁰.

Il est loisible de constater que les *Bəti* étaient dotés d'un art militaire impressionnant lors de la conquête de la région des plateaux qu'ils finissent par occuper car, il faut le remarquer, ces derniers ont dû chasser les *Bulu* qui occupaient auparavant la rive gauche de la Sanaga avant de pourchasser les *Bakoko* et les *Basa* déjà en place⁵¹. La question qu'il faut se poser ici s'articule sur le fait de la maîtrise de l'art militaire des *Bəti* qui, semble-t-il pour Ombolo constitue un atout pour l'occupation de l'espace de leur habitat. Ce qui pousse en effet, à savoir pourquoi n'ont-ils pas pu faire face et résister aux *Babouté* ? Il est une probabilité selon laquelle, les *Babouté* seraient de guerriers très redoutables qui se lancèrent à la chasse d'hommes pour les vendre comme esclaves aux *Foulbé*⁵². Esclaves que ces derniers avaient la possibilité de trouver éventuellement chez les peuples voisins. Étant donné que les *Bəti* se considèrent comme des hommes libres, des seigneurs et évitant d'être assujettis, ils durent entamer la longue marche migratoire pour demeurer toujours des hommes libres, malgré le fait qu'il existe dans leur classe identitaire à part les vraies personnes libres et dont la noblesse et l'honorabilité sont reconnues par les *Bəti* eux-mêmes⁵³. Il existe néanmoins une autre classe, celle des *Belua* compris comme

⁴⁹ Laburthe-Tolra, *Les seigneurs de la forêt*, p. 246.

⁵⁰ Ombolo, *Essai sur l'histoire, les clans et les regroupements*, p. 157.

⁵¹ *Ibid.*

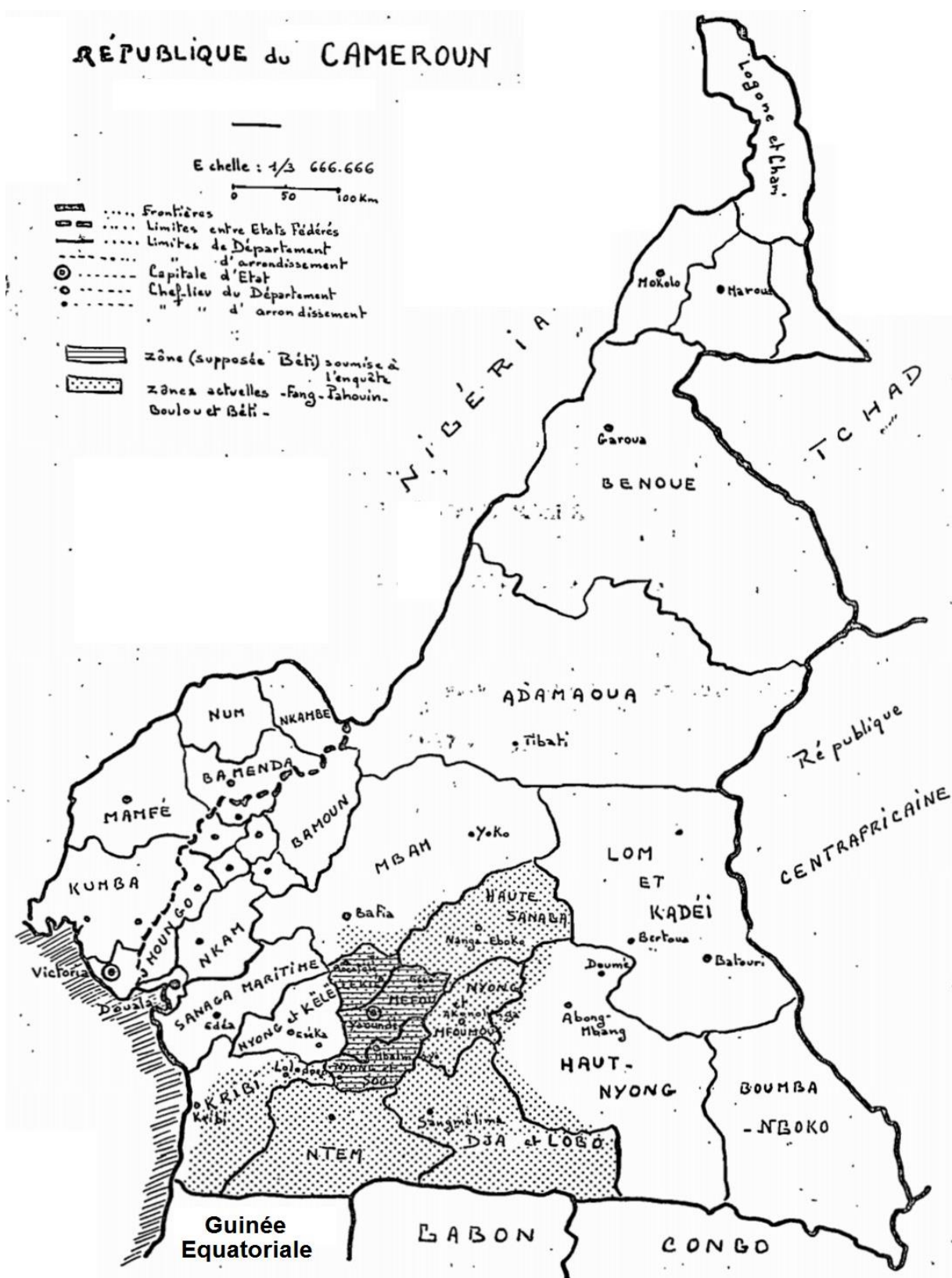
⁵² Entretien avec, Norbert Fouda, 70 ans, initié, Nkol-Poblo, le 10 août 2013 ; Simon Mbarga, 74 ans, patriarche ; Michel Ekani, 75 ans, patriarche, Okong, le 18 avril 2017 ; Nathan Ondobo, 90 ans, initié, Nkol-Lekok, le 15 juillet 2013.

⁵³ *Ibid.*

esclaves et constituées pas seulement d'esclaves⁵⁴, mais également d'ethnies les ayant soit aidé lors de certaines guerres de conquête, soit des ethnies amis et considérés comme frères et mieux encore les descendants d'une femme issue d'une contrée lointaine (c'est une situation qui confère à la progéniture de cette dernière l'appellation de *mvog* pour ainsi signifier l'appartenant de ces enfants)⁵⁵. Ceci dit, après une longue marche migratoire, il fut possible pour les *Bəti* se fixer en un lieu précis, d'où leur localisation dans les cartes ci-dessous.

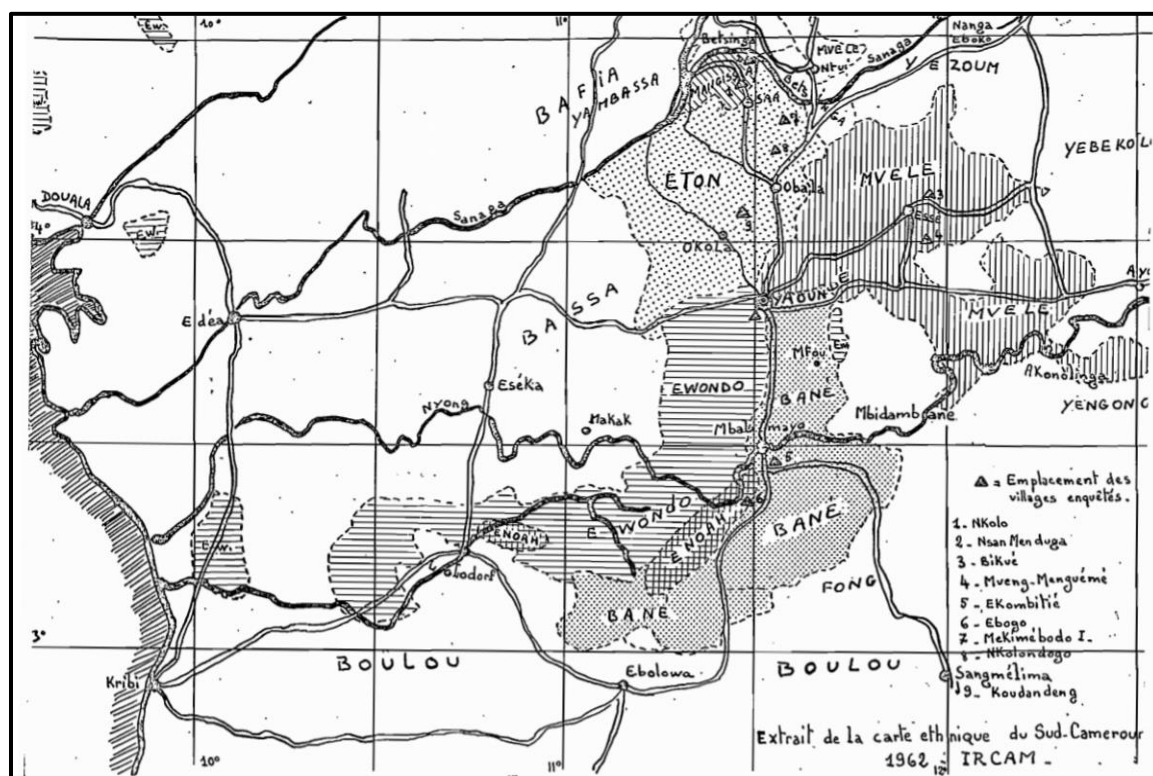
⁵⁴ Il s'agit en effet de reconnaître que les *Bəti* pratiquaient déjà entre le XVII^e et le XVIII^e siècle l'esclavage domestique, c'est dans ce sens qu'on retrouve dans les recherches de Pierre Alexandre, la mise en lumière de certains trafics esclavagistes avec les Douala par l'intermédiaire des Basa. Ces esclaves étant notamment des condamnés ou des prisonniers de guerre. Cf. Pierre Alexandre, "Proto-histoire du groupe beti-bulu-fang : essai de synthèse provisoire", in, *Cahier D'études Africaines*, vol.5, n°20, 1965, p, 513.

⁵⁵Entretiens avec, Norbert Fouda, 70 ans, initié, Nkol-Poblo, le 10 août 2013 ; Simon Mbarga, 74 ans, patriarche ; Michel Ekani, 75 ans, patriarche, Okong, le 18 avril 2017 ; Nathan Ondobo, 90 ans, initié, Nkol-Lekok, le 15 juillet 2013.

Carte 1 : La localisation géographique des *Bati*

Source : Réalisé à partir des travaux de l'Institut Géographique National – Paris, éd. Janvier 1964, dessiné et publié par l'Annexe en Afrique équatoriale de l'IGN – Brazzaville.

Carte 2 : La localisation de différentes sous-ethnies *Bati* au Sud-Cameroun



Source : Institut Géographique National – Paris, éd. Janvier 1964, dessiné et publié par l'Annexe en Afrique équatoriale de l'IGN – Brazzaville.

À travers la carte 2 ci-dessus, il est possible de constater que la région occupée par les *Bati* n'est qu'une partie du plateau Sud camerounais (600 à 900 m) occupe la majeure partie du pays, avec un relief de collines et de bas-fonds marécageux⁵⁶. En effet, c'est une région aux caractéristiques climatiques qui correspondent à leur qualité d'agriculteurs et recouvert de végétation constituée de la forêt dense et humide dans le Sud et de savanes dans le Centre qui couvre entièrement la région⁵⁷. Le climat de ladite région est de type équatorial, avec des précipitations annuelles d'une moyenne de l'ordre 1500mm/an, répartie en deux saisons de pluies d'après les travaux de M-P. de Thé Bochet comme suit : de mars à juin et de septembre à fin novembre⁵⁸.

Tout compte fait, le climat de cette région est un climat équatorial à quatre saison Sud-camerounais ⁵⁹. Il est judicieux de savoir que ledit climat "va du Sud du pays jusqu'à Banyo

⁵⁶ D. Sighomnou, "Analyse et redéfinition des régimes climatimatiques et hydrologiques du Cameroun : perspectives d'évolution des ressources en eau", Thèse de Doctorat d'État ès-Sciences Naturelles, Université de Yaoundé I, 2004, p. 55.

⁵⁷ *Ibid*, p. 60.

⁵⁸ M. Paule de Thé, "Des associations secrètes aux associations modernes", p. 9.

⁵⁹ Sighomnou, "Analyse et redéfinition des régimes climatimatiques et hydrologiques du Cameroun : perspectives d'évolution des ressources en eau", p. 65.

et Garoua-Boulaï avec des précipitations qui varient entre 1500 et 2000 mm et des températures moyennes annuelles de l'ordre de 25°C⁶⁰. Selon des recherches climatologiques, c'est un climat qui se caractérise par les températures modérées avec une moyenne qui se stabilise à 23° et une saison sèche bien marquée dont la fraîcheur et le crachin de juillet *Oyon* sont les deux traits les plus frappants⁶¹. Comme sur le reste du plateau Sud-camerounais, on va ainsi distinguer quatre saisons :

Une grande saison sèche comprise entre décembre et février ; une petite saison de pluie qui va de mars à mai ; une petite saison sèche s'étendant sur la période comprise entre les mois de juin et août et une grande saison des pluies qui arrose durant les mois compris entre septembre et novembre. Suite à ce découpage avec la répartition saisonnière endogène connu chez les Eton, qui indique cinq saisons⁶². Compte tenu de l'évolution climatique que connaît le Cameroun qui ne saurait lui être un fait propre, cette évolution se fait montre aussi à travers sa généralisation dans les climats africain et mondial⁶³ C'est à cet effet que, Martin Elouga a dressé un tableau présentant plutôt un climat équatorial à cinq saisons, car il incluse une saison de transition entre le milieu et la fin de la petite saison des pluies ; les *Bati* l'appellent communément *asil*. Aussi, il faut noter que c'est au cours de cette saison qu'il y a apparition des termites⁶⁴ Dans cette logique de variation saisonnière, il en découle les principales saisons suivantes :

Tableau 2 : les saisons chez les *Bati* et leur équivalence en français d'après M. Elouga.

Période en mois	Saison beti	Équivalence en français
Novembre-mars	<i>Isèp</i> ou <i>esep</i>	Grande saison sèche
Mars-avril	<i>Asombolo</i> ou <i>bikone</i>	Début de la petite saison des pluies
Mai-juin	<i>Asil</i>	Milieu et fin de la petite saison des pluies
Juin-août	<i>Odjon</i> ou <i>ôyôn</i>	Petite saison sèche
Août-novembre	<i>Akap</i> ou <i>su'u</i>	Grande saison des pluies

Source : tableau réalisé à partir des travaux de M. Elouga, "Archéologie du Cameroun méridional : étude de la céramique des sites de la boucle de la Sanaga", p.51.

⁶⁰ Sighomnou, "Analyse et redéfinition des régimes climatimatiques et hydrologiques du Cameroun : perspectives d'évolution des ressources en eau", p. 65.

⁶¹ P. Alexandre et A. Binet, *Le groupe dit Pahoun (Fang-Boulou-Beti)*, Paris, PUF, 1958, p.1.

⁶² M. Elouga, "Archéologie du Cameroun Méridional : étude de la céramique des sites du Sud de la boucle de la Sanaga", Thèse de Doctorat/Ph.D en Archéologie, Université de Yaoundé I, 2001, p. 51.

⁶³ Sighomnou, "Analyse et redéfinition des régimes climatimatiques et hydrologiques du Cameroun : perspectives d'évolution des ressources en eau", p. 65.

⁶⁴ Entretiens avec Adèle Bikié, 64 ans, *minga nnam*, Nkol-Ngonn, le 01^{er} septembre 2018, Bibiane Mimboé, 73 ans, *minga nnam*, Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018 ; Agrppine Mfila, 62 ans, cultivatrice, Ebepda, le 17 janvier 2018.

À l'analyse, il est important de dire d'après les recherches que les *Bāti* connaissent dans la répartition des cinq saisons au cours desquelles les activités agricoles sont bien organisées et lorsque qu'il y a baisse de productivité, ces derniers depuis très longtemps invoquent les forces surnaturelles pour que leurs requêtes de fertilité des sols soient favorables à leurs attentes ; d'où la nécessité de la célébration des rites de fécondité qui englobent à la fois l'aspect fécondité et fertilité⁶⁵. Il faut ajouter à ceci qu'il existe une perturbation des saisons due aux changements climatiques observé dans le monde. À cet effet, le climat équatorial connaît lui aussi ces perturbations, qui entraînent un réchauffement climatique. Il en est de même pour le reste de climats. S'agissant des conséquences du réchauffement climatique auxquelles sont exposés les climats et qui sont provoqués sont les suivants : "la hausse des températures, hausse du niveau de la mer, hausse de la température des océans, intensification des précipitations (fortes pluies et grêle), recul et fonte des glaciers, dégel du permafrost"⁶⁶.

En outre, les *Bāti* connaissent la mesure du temps qu'ils qualifient de *mbu* ou année. Elle est d'environ six (06) lunaisons désignées par le terme *ngon*⁶⁷. Par ailleurs, il faut noter que : "Dans le langage comme de la perception du temps, ce dernier symbolise une limite dans la durée et la distinction la plus sentie d'avec le monde de l'au-delà, qui est celui de l'éternel"⁶⁸. La lune quant à elle symbolise aussi le temps qui passe, le temps vivant dont elle est la mesure par ses phases successives et régulières⁶⁹. Elle est pour l'homme le symbole de ce passage de la vie à la mort et de la mort à la vie, c'est la raison pour laquelle elle est considérée par beaucoup de peuples comme étant la connaissance directe et réceptacle des germes de la renaissance cyclique⁷⁰. Et partant de ce constat, il est notable de convenir que la lune est l'instrument universel de la mesure du temps, donnant lieu au peuple *Bāti* d'avoir la parfaite maîtrise de l'année solaire, qu'il répartit en fonction des six lunaisons. Ainsi, c'est grâce à l'avènement des saisons lunaires que l'organisation des rituels de fécondité a toujours eu lieu. À ces rituels sont associés les doléances de fertilité du sol, ce qui traduit la prégnance de ces rites depuis des lustres⁷¹.

⁶⁵ Entretiens avec Beyala, 87 ans *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014 ; Simon Etoundi, 78 ans, initiateur, Konabeng, le 12 octobre 2013 ; Emmanuel Mbarga, 48 ans, patient, Nkolya II, le 02 mars 2019.

⁶⁶ <https://myclimate.org>, quelles sont les conséquences du changement climatique ? Consulté le 12 février 2019 à 13h 20 min.

⁶⁷ De Thé Bochet, "Des associations secrètes aux associations modernes", p. 09.

⁶⁸ J. Chevalier et A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, normes*, Paris, Robert Laffont/Juiter, 1982, p. 938.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 590.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Entretiens avec Beyala, 87 ans *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014 ; Simon Etoundi, 78 ans, initiateur, Konabeng, le 12 octobre 2013 ; Emmanuel Mbarga, 48 ans, patient, Nkolya II, le 02 mars 2019.

3- La langue *ati* : héritage d'une pluralité linguistique

Le peuple *Bəti* qui fait partie du groupe Bantou, se distingue des autres peuples appartenant audit groupe par sa langue. La langue ici, étant définie comme un système de signes arbitraire, mais codés propre à une communauté à une nation et permettant de communiquer⁷². La communication étant bien sûre un facteur de diffusion et d'échanges d'informations entre les hommes. Au travers de la langue, il est possible de procéder par la transmission des savoirs endogènes liés célébrations liturgiques des rites, c'est la raison pour laquelle Jean Emmanuel Pondi déclare que : "nos langues sont nos richesses [...] les ne sont pas seulement un vecteur de communication, se sont des transmetteurs de civilisation" ⁷³.

De ce fait, il est logique de penser qu'il a existé une langue à l'origine qui facilitait les contacts directs ou indirects entre les *Bəti* et qui servait à la transmission des savoirs. Cette langue était "l'*ati*". Si les *Bəti* se considèrent eux-mêmes comme des seigneurs selon la mention faite en amont dans notre argumentaire, le mot *ati* quant à lui dérive du radical "*ti*" auquel se greffe les préfixes "*be*" de *Bəti* pour le signifier le pluriel ; "*N*" de *nti* pour désigner le singulier de seigneur de la forêt puisque leur sédentarisation s'est faite dans la grande zone forestière du Sud-Cameroun⁷⁴. Alors, le préfixe "*a*" lui aussi s'ajoute à la racine "*nti*" pour signifier donc une attitude de noblesse pas seulement dans son comportement et l'allure mais aussi dans la manière de parler. C'était une langue propre aux *Bəti* qui leur permet de partager entre eux des informations très codifiées⁷⁵.

Actuellement, cette langue tant à disparaître à cause de leurs différents mouvements migratoires, des mariages mixtes contractés avec différents groupes ethniques, car l'endogamie étant proscrite chez les *Bəti*.

À cet effet, il est vraisemblable de penser que la migration a contribué à l'engendrement d'une pluralité de parlers chez les *Bəti*. Et pour mieux identifier ces différents parlers, les linguistes les classent d'après l'Atlas linguistique du Cameroun donc parmi les langues bantoues et les regroupent dans la catégorie basa-*Bəti* (A40, A70) située en 403 *Bəti*-Fang⁷⁶ et composée notamment des langues d'expression suivante :

⁷² Dictionnaire de français en ligne. Consulté le 13 mars 2019 à 08h20min.

⁷³ Extrait du discours audio du Pr. J. E. Pondi, pour la Conférence Panafricaine sur le thème "Art Culture et Patrimoine des Leviers pour contruire l'Afrique", Sommet de l'Union Africaine, Nyamé(Niger) juillet 2019.

⁷⁴ Entretien avec François Bingono Bingono, 63 ans, anthropologue et président de l'association des sorciers du Cameroun, Yaoundé le 20 octobre 2019.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Atlas linguistique du Cameroun – inventaire des langues, Tome 1 édition du CERDOTOLA, Yaoundé, 2012 p. 5.

- Ewondo
- Bulu
- Fang
- Eton-manguissa
- Benë sous dialecte ewondo
- Fang sous dialecte ewondo
- 404 bembele
- 405 bebil

Tous appartenant à la classe des langues équatoriales nord⁷⁷. Le recensement des différents parlers de l'aire culturelle fang-*Bəti* étant fait, nous sommes en point de nous poser la question selon laquelle, la variante ewondo prime-t-elle sur un certain nombre de plans tels que l'évangélisation et l'éducation ? À travers cette interrogation, il est plausible de dire que c'est sous la colonisation allemande que la variante ewondo fut utilisée comme langue d'évangélisation par les missionnaires catholiques Pallotins. C'est donc la raison pour laquelle l'ewondo devint la langue véhiculaire et vit de ce fait son influence aller au-delà de ses frontières naturelles. Il faut également ajouter que : "cette variante entretient plusieurs affinités lexicales et syntaxiques avec les autres parlers du groupe"⁷⁸. C'est une chance pour la variante ewondo d'être choisie comme langue principale de communication entre les Occidentaux et les *Bəti*, d'où l'observation faite par Luc Bouquiaux en ces termes :

Il y a des langues africaines qui ont bien de la chance. L'ewondo est celle-là. Alors que certaines attendent encore d'être, sinon décrites, au moins répertoriées, la première grammaire, de W. Haarpainters date de 1909, le premier manuel, du R. P. Nekes, de 1911. Fin 1919 et 1926, parurent le premier dictionnaire. Les lexiques, grammaire, traduction de textes bibliques et recueils divers édités sous la plume des P.P. Pichon et Graffin, de même que le journal *Nleb Be Kristen* depuis 1936⁷⁹.

L'ewondo devient ainsi la langue *Bəti* de référence, car l'installation de la station de Yaoundé fondée en 1889⁸⁰, accueillit les Allemands, qui durent établir très tôt une communication avec les *Jaundé* trouvés sur place. En plus, il convient de savoir que

⁷⁷ Atlas linguistique du Cameroun – inventaire des langues, p. 5.

⁷⁸ M. Louise Menanga, "La figure de Nkoudang dans un *mvèt* de Zwe Nguema", Mémoire de DiPES II en histoire, l'École Normale Supérieure de Yaoundé, 2011, p.15.

⁷⁹ L. Bourquiaux, in préface de J. J. Marie Essono, *L'ewondo, langue bantou du Cameroun : phonologie-morphologie-syntaxe*, Yaoundé, Presse de l'UCAC, 2000, p. 5.

⁸⁰ Master –class, "Archives cartographiques et étude des sites d'occupation allemande dans le Süd-Kamerun : Kribi, Lolodorf, Lomié et Yokadouma", Yaoundé, Goethe-Institut, 2019, p. 10.

l'administration employait des traducteurs pour la facilitation du contact entre eux et les *Bəti* de Yaoundé et des environs⁸¹.

Il devient de ce fait nécessaire de s'imprégner du milieu et des différents parlers, qui sans doute sont quasi similaires. Ce qui entraîna évidemment l'adoption du parler ewondo au sein de la mission civilisatrice basée à Yaoundé au détriment de l'ati qui, semble-t-il, on ne peut plus complexe, car considéré jadis comme une variante réservée aux initiés⁸². Certes, il est vrai qu'aujourd'hui l'ati reste enfui dans l'ensemble des parlers *Bəti*, parce que légion sont les revendications établies à ce sujet pour une mémoire de conservation, quand les Yesum et les Yebecaba de la Haute-Sanaga se revendiquent avoir réussi à conserver l'ati originel. À côté d'eux, les Eton et les Mengisa du département de la Lékié se targuent eux aussi avoir conservé dans leur parler l'ati. Par ailleurs, dire que l'ati continue d'être parlé en famille est devenu très rare, car son usage se fait montre actuellement chez les *Bəti* de nos jours au cours des solennités rituelles, c'est le cas lors de l'invocation des Ancêtres d'une lignée avant l'esani ou essana rite funéraire⁸³.

Une remarque impose qu'à travers ces différents parlers, il existe une intercompréhension qui n'est jamais interrompue. "On trouve là devant une aire linguistique où divers dialectes en présence, tout en se distinguant par un certain nombre de traits typiques – véritables signes de reconnaissance comme l'isoglosse bien comme *madzo / majo/mazo* qui dérive de l'aire en trois pôles, suivant que "je dis que" à l'une ou à l'autre forme – partagent une grammaire en grande partie commune qui justifie l'appartenance de chacun à l'aire linguistique *bəti-fang*"⁸⁴.

À l'analyse, l'aire géographique linguistique *Bəti-fang*, offre une variété de parlers qui vient un territoire clairement défini, et dérivant de la langue antérieurement commune aux uns et autres. Quoi qu'ayant presque disparu certains groupes ethniques se clament on se targuant d'avoir conservé l'ati original. Joseph Endjol du groupement – Nguinda – nanga affirme que l'ati est parlé chez les Omvang et les Manguissa⁸⁵.

⁸¹ "Histoire et légendes : Charles Atangana, l'interprète devenu chef supérieur des Ewondo", <https://www.aulecth.com>. Consulté le 30 mai 2020 à 14h30min.

⁸² Entretien avec Beyala, 87 ans *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014 ; Simon Etoundi, 78 ans, initiateur, Konabeng, le 12 octobre 2013 ; Emmanuel Mbarga, 48 ans, patient, Nkolya II, le 02 mars 2019.

⁸³ Entretien avec François Bingono Bingono, 63 ans, anthropologue et président de l'association des sorciers du Cameroun, Yaoundé le 20 octobre 2019.

⁸⁴ Atlas linguistique du Cameroun – inventaire des langues, p. 5.

⁸⁵ Entretien avec Joseph Endjol, 75 ans, traitant, Nanga Eboko, le 04 juillet 2019.

Il est inéluctable de nier aux *Bəti* une langue commune originelle, qui a engendré une multitude de parlers eton, ewondo et ses sous dialectes bulu, Fang qui constituent "des repères, des pôles plutôt que des variétés linguistiques tranchées"⁸⁶.

À la vérité, l'ati a fait place à l'ewondo par l'entremise de l'administration coloniale *via* leur mission civilisatrice placée sous la houlette de l'évangélisation, pour qui, s'enraciner en socioculture *Bəti* a dû voir nombre de textes bibliques traduits en ewondo et l'apprentissage de cette dernière par les Pallotins et les Spiritains et par la suite les autres congrégations missionnaires qui s'en sont suivies en territoire *Bəti*. L'introduction des langues nationales dans les programmes scolaires a porté son choix sur l'ewondo pour la Région du Centre au regard de son adoption dans le cadre de la communication qui tire ses bases depuis la colonisation allemande au Cameroun. Aussi, malgré le fait que l'ati soit disséminée dans tous les parlers *Bəti*, il s'avère que son côté de transmetteur des savoirs est mis en lumière dans cette étude dès lors qu'il est possible non seulement de transmettre une civilisation, mais bien plus de communiquer avec le monde discontinu.

II- L'ORGANISATION SOCIALE CHEZ LES *BƏTI* ET LEUR SYSTÈME DE PARENTÉ

L'organisation sociale chez les *Bəti* est le socle d'un système linéaire plus ou moins court qui règlemente l'exogamie relative en lignée féminine, lorsque l'on part du constat qui voudrait que la société *Bəti* soit une société segmentaire, au même titre que tout l'ensemble ekang, dont Pierre Alexandre met en relief l'homogénéité culturelle, où les relations lignagères conçues en termes de groupe de descendance, jouent un rôle prédominant⁸⁷. Ce qui permet de comprendre aisément qu'il existe chez les *Bəti* divers groupes de descendants que l'on retrouve notamment dans les désignations suivantes : l'*ayon* ou clan et sous-clan, l'*ayon* ou tribu, peuple et même Nation, le *mvog*, *mvôk* ou lignage, le *nda bot* ou famille élargie et le *nda* ou famille restreinte qui constituent la particularité de leur système de parenté ayant un attachement et une parfaite connexion au sacré *via* l'observation des interdits (*biki*) et la célébration de divers rites par l'entremise des Ancêtres.

⁸⁶ Atlas linguistique du Cameroun-inventaire des langues, p. 5.

⁸⁷ P. Alexandre, "Proto-histoire du groupe beti-bulu-fang", *Cahier d'études africaines*, vol. 5, n°20, Paris, 1965, p. 516.

1- L'ayon : tribu ou clan et sous-clan

Le terme *ayon* en langue *Bəti* est utilisé à la fois pour désigner tantôt la tribu, tantôt le clan ; voire même le sous-clan. C'est la raison pour laquelle il ne fait tout de même pas l'unanimité entre les nombreux auteurs spécialistes des questions *Bəti*. Quand il est vrai que les Ekang eux-mêmes disposent d'un territoire d'habitat bien spécifique, homogène et continu, pour nous permettre de parler comme Ombolo : "du "pays" ewondo, "pays" yebekanga etc." ⁸⁸. Dans son dictionnaire fang-français, Samuel Galley définit *ayon* (pluriel : meyon) comme la tribu, le clan ou la race, le peuple la nation ⁸⁹.

a- L'ayon ou tribu

L'*ayon* désignant la tribu, qui est une entité beaucoup plus floue que les lignages, liées en partie à l'occupation du sol, et se reconnaissant surtout par opposition à ses voisins, c'est la raison pour laquelle, la tribu est généralement désignée par un nom propre. La tribu découle de la sous-ethnie et est constituée d'une association de plusieurs familles élargies ou clans. La tribu apparaît ici, sous le prisme de la reconnaissance d'un Ancêtre commun et dispose de traditions généalogiques propres. Il n'est pas à négliger les regroupements qui se sont effectués au cours des guerres tribales entre les Ekang, excluant de fait, des groupements organiques hiérarchisés. Vu sous cet angle, Ombolo émet une idée pertinente qui remet en cause la nature même de la tribu pour dire que :

Chaque tribu actuelle fang se composerait des descendants d'un de ces ancêtres mythiques, qui après la traversée de la Sanaga aurait suivi une route de migration distincte, afin de se fixer plus tard dans une zone particulière de nomadisation agricole. Pourtant le fait de retrouver les mêmes clans au sein de toutes les tribus prouve que ces tribus seraient des groupements de fait, de composition clanique identique, au sein de chacun desquels se retrouveraient des descendants de plusieurs ancêtres mythiques et non d'un seul. ⁹⁰

⁸⁸ P. Alexandre, "Proto-histoire du groupe beti-bulu-fang", p. 516.

⁸⁹ S. Galley, *Dictionnaire fang-français*, Ch-Neuchatel, Henri Messeiller, 1964, p. 57.

⁹⁰ Ombolo réagit de la sorte parce qu'il n'y a pas unanimité entre les auteurs sur une définition vraisemblable du terme tribu, car en fait, c'est un terme polysémique qui peut toutefois désigner la division du peuple, une peuplade relativement à une grande nation dont elle fait partie. Et aussi du fait que nous pouvons dans une certaine mesure retrouver les clans identiques au sein de plusieurs tribus, d'où la remise en cause du sens de tribu. Cf. J-P. Ombolo, *Essai sur l'histoire, les clans et les regroupements*, p. 265.

À travers le fait pertinent que dénonce Ombolo, une explication de Joseph Ngomsu vient étayer ces ressemblances retrouvées çà et là dues lors du parcours migratoire des Ekang en ces termes : "ces unions familiales (*ayon*) se sont avancées souvent en dépassant l'une l'autre, vers l'Ouest d'une manière continue ; les derniers venus s'établissaient au-delà de leurs devanciers pour une ou deux générations et repartaient"⁹¹. Ce qui vient rendre plus explicite la non appartenance des membres d'une tribu en plus d'un Ancêtre.

Par ailleurs, ce qui la caractérise des autres est le dialecte et quelques particularités dans les mœurs, les coutumes et les rites de l'ensemble du grand groupe. C'est dans ce sens que J.F. Owono se permet avec Ombolo de présenter quelques tribus :

Ainsi, aux yeux de la sous-ethnie *Bəti*, les Ewondo passent aux yeux de autres tribus pour être de beaux parleurs, des philosophes, des diplomates-nés aux mœurs raffinés et polies, mais aussi des gens très paresseux, mous et efféminés. Par contre, leurs voisins Eton, l'on s'accorde à dire qu'ils sont de gros travailleurs, doués d'une énergie indomptable, qu'ils sont francs, ouverts, mais aussi bagarreurs, impulsifs et stupides à la folie et en tout cas très irréfléchis [...] C'est ainsi qu'on sait que les Boulou (tribu de même nom) sont très ingénieux, très intelligents, qu'ils ont un sens de l'émulation qui leur permet de réaliser de grandes choses avec si peu de moyens, mais hélas des fanfarons, des vantards, mais surtout des gens aux mœurs réputées être à la fois libidineux et instables en amour⁹².

Voilà quelques cas de figures des traits caractériels des tribus des sous-ethnies *Bəti* et bulu, qui illustrent éventuellement leur perception face aux personnes étrangères à leurs différentes tribus. C'est à partir de tels jugements de valeurs qu'il est évident de relever la particularité de chaque tribu des sous-ethnies *Bəti*-bulu-fang.

Par ailleurs, on note qu'au sein de la tribu, il a existé un point commun qui rassemblait jadis les membres d'une tribu, c'était l'instance des associations politico-religieuse comme le *ngii*, que P. Alexandre et J. Binet mettent en exergue et selon eux :

Il existait des associations politico-religieuses, comme le "ngi" aujourd'hui très mal connu qui transcendaient les barrières claniques et donnaient une certaine cohésion tribale. D'autre part, certains individus pouvaient avoir une influence, parfois une autorité, mais jamais un commandement permanent, s'étendant au-delà des limites de leur clan. Il s'agissait le plus souvent des dignitaires des associations initiatiques : le "nsig nto", grand juge des Bënë était probablement un initié de rang élevé du *ngi* ; le "njôô bôt" (commandeur des gens, chef de guerre), l'"evet" ("capita"), (chef de caravane), le *nkukuma* (*rico hombre*) n'avaient par contre qu'une autorité de circonstance et dans un cercle restreint⁹³.

⁹¹ J. Ngomsu, "Colonisation et organisation sociale. Les chefs traditionnels du Sud-Cameroun pendant la période coloniale allemande (1884-1914)", Thèse de Doctorat de 3^e cycle, Université de Metz, 1982, p. 24.

⁹² J. F. Owono, "Pauvreté ou paupérisation en Afrique. Une étude exégético-éthique de la pauvreté chez les Bəti-Fang du Cameroun", Thèse de Doctorat, étude de la Bible en Afrique, Université de Bamberg Press, 2011, p. 66.

⁹³ P. Alexandre et J. Binet, *Le groupe dit pahouin*, p. 45.

De cette appréhension, il ressort qu'aucune tribu ekang ne connaissait une organisation structurale hiérarchisée de manière permanente juste en temps de crise ou d'échanges commerciaux, d'où la désignation de société égalitaire. Mais il s'agit plutôt l'existence du rite *ngii* qui est resté jusqu'ici très discrète et dont l'initiation est restée sélective et se déroule jusqu'ici de manière très restreinte⁹⁴. Du moins son existence se fait montre actuellement en pays ekang du fait de l'appartenance à cette vieille association secrète par les hauts dignitaires Ekang de notre pays, à l'instar du Chef de l'État Monsieur Paul Biya, qui lui, est le *Nnom Ngii*⁹⁵. Ceci dit, que représente le clan chez les *Bəti* ?

b- L'ayon ou clan et sous-clan

Le clan se définit comme étant un groupement fondé sur les liens de parenté et qui se considère issu d'un Ancêtre commun plus ou moins mythique. Le clan se présente dans une certaine mesure comme une unité sociale exogamique, qui met en avant une nomenclature classificatoire, c'est-à-dire, qui voudrait qu'une considération soit faite sur la prise en compte qualificative des membres d'un clan depuis les grands parents jusqu'aux petits-fils. Ce qui implique le fait que, la parenté chez les *Bəti* est donc considérée comme ce "lien de sang qui existe entre deux ou plusieurs individus. Ce lien peut être descendant, ascendant ou collatéral. La parenté, s'étend au niveau du clan"⁹⁶. Ce qui revient à dire qu'il n'y a pas de clan sans parenté, le sang ici est l'élément unificateur des individus d'un clan, suscitant un élan d'attachement des uns à l'endroit des autres à cause du fait, qu'il est universellement considéré. C'est donc en cela que chaque individu reconnaît sa place dans son appartenance à un clan. L'organisation des clans étant un fait important dans l'histoire de l'évolution du négro-africain en ce sens qu'elle vient régir les relations entre les personnes du même clan, la mise sur pied d'un certain nombre de lois sociales (*biki*) et de leur respect suivant les générations.

C'est dans cette lancée que C. Anta Diop estime que "L'organisation clanique, en ce qu'elle est fondée sur le tabou de l'inceste, marque le début de la civilisation : l'homme n'est plus un simple animal biologique. Ses relations sexuelles sont désormais régies par des règles sociales très strictes"⁹⁷. Il apparaît ici, une volonté d'affirmation de l'identité culturelle d'un

⁹⁴ Entretien avec François Bingono Bingono, 63 ans, Anthropologue et président de l'association des sorciers du Cameroun, Yaoundé le 20 octobre 2019.

⁹⁵ Lors des séances initiatiques au rite *so'o*, c'était le *Nnom ngii*, qui l'administrait, car il était le principal détenteur des pouvoirs magico-religieux qui en découlaient. Une précision vaut la peine d'être faite à propos du *ngii*, qui était dans les fonctions d'Evêque. Cf. E. Fouda Etoundi, *La tradition beti et la pratique de ses rites*, Yaoundé, SOPECAM, 2012, p. 35.

⁹⁶ E. Fouda Etoundi, *La tradition beti et la pratique de ses rites*, p. 23.

⁹⁷ C. A. Diop, *Civilisation ou barbarie*, Paris, Présence Africaine, 1981, p. 141.

Négro-africain qui, à partir de son clan et de l'organisation stricte de celle-ci, lui permet de s'affirmer en tant qu'Être civilisé au même titre que ses semblables d'ailleurs.

En effet, parmi les règles régissant le clan, il est judicieux de savoir que chez les *Bati* du Sud-Cameroun, la prohibition de l'inceste et de l'endogamie⁹⁸, au profit de l'exogamie, qui encourage et favorise l'établissement des mariages entre les individus de clans différents. Ceci est susceptible d'engendrer entre deux ou plusieurs clans la naissance de la tribu, ce qui amène C. Anta Diop à constater que : "À force de contracter des mariages exogames ils finissent par devenir une tribu monolingue, une nationalité : il existe donc un lien dialectique entre le clan et la tribu"⁹⁹.

À la vérité, le clan est une composante de la tribu qui est soit patrilinéaire (dont la filiation de l'enfant revient au père / soit matrilinéaire (l'enfant appartient à la famille de la mère). C'est aussi à l'intérieur du clan qu'on retrouve les familles restreintes constituées des hommes, femmes et enfants. Aussi, " Le clan joue un rôle essentiel dans les règles de mariage et de solidarité sociale"¹⁰⁰.

Pour des besoins de complémentarité, Ombolo précise qu'"En effet, le clan regroupe tous les descendants de l'ancêtre-fondateur suivant le principe de filiation patrilinéaire, les étrangers adoptés et assimilés au groupe et dans quelques tribus seulement, les enfants naturels des filles nées dans le clan"¹⁰¹. Il s'agit de la constitution du groupe clanique qui ne compte pas que les membres issus d'un ancêtre-fondateur commun, mais aussi des enfants naturels des filles appartenant au clan sans toutefois mettre de côté un certain nombre de membres adoptés par le clan en raison d'une assistance militaire que ces derniers auraient pendant une ou plusieurs guerres de conquêtes ou au cours des échanges commerciaux. Le clan devient par-là un regroupement qui n'est cependant pas, car il ne correspond pas à une réalité spatiale continue et homogène. Mais du moins, malgré sa dissémination à travers le territoire de la tribu, il faut remarquer par ailleurs que "Le clan dispose assez souvent d'une devise tambourinée (*ndan*) et d'interdits propres (*biki*). Dans quelques clans seulement, l'impact de l'animal totémique sur la vie du groupe est visible"¹⁰².

⁹⁸ C'est le fait de contracter des mariages pour certains individus dans certaines sociétés au sein d'un même groupe et ayant bien évidemment une reproduction par accouplement, d'où la mise en évidence de l'Ancêtre.

⁹⁹ C. A. Diop, *Civilisation ou barbarie*, p.142.

¹⁰⁰ Ombolo, *Essai sur l'histoire, les clans et les regroupements*, p. 267.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 268.

¹⁰² *Ibid.*

De ce fait, le clan est la plus grande unité sociale chez les Ekgang, c'est la raison pour laquelle elle impose à ses membres la plus stricte exogamie, car tous les membres sont parents et enfants, époux et épouse. Malgré les changements apportés par la modernité, cette organisation sociale a su être préservée en s'adaptant à ces changements ; d'où l'observation de Balandier qui dit que : "Ces regroupements ont pu maintenir les réunions périodiques "bisulan" qui affirment l'unité et la solidarité clanique"¹⁰³. Par ailleurs, le maintien de cette organisation ethnique fut rendu possible grâce à l'action du sacré, qui est alors le moyen d'équilibre de la société et son pôle principal.

En effet, c'est à partir du sous-clan que les règles du mariage respectant la loi de la double exogamie qui y trouve son fondement, car les liens de parenté ici sont fortement pris en compte dans la mesure où chez les Eton par exemple,

Il n'est possible de se marier, que hors de son clan d'origine naturellement, avec n'importe qui dans les clans étrangers. Ainsi une personne A, originaire du clan Z, pourrait théoriquement épouser une personne de son choix et originaire de n'importe quel autre clan en dehors de Z ; mais si la personne choisie comme futur conjoint est par malheur née d'une femme originaire des mêmes sous-clans et clans que les prétendants, dans ce cas le mariage ne peut avoir lieu¹⁰⁴.

C'est dire effectivement que "Les deux personnes sont apparentées l'une à l'autre. Par ailleurs, aucun individu ne peut épouser une personne originaire du sous-clan de sa mère, car le bris de cet interdit frappe ses descendants jusqu'à peu près à la quatrième génération"¹⁰⁵. Par ailleurs, "l'arrière petit-enfant peut se marier avec une personne originaire du sous-clan de son arrière-grand-mère maternelle"¹⁰⁶.

Ceci est rendu possible dans la mesure où les groupements sous-claniques sont fortement personnalisés. Chaque sous-clan se fait une opinion des autres et sait ce que ces derniers pensent de lui. Alors certains sous-clans sont réputés de sorciers, d'autres querelleurs d'autres orgueilleux, nous dit Ombolo¹⁰⁷. Les sous-clans *Bəti* issus d'un clan, sont des groupements à l'intérieur desquels les membres prônent la solidarité et la coopération, qui s'étend jusqu'au clan entier. Ce qui est rendu possible parce qu' "Il a presque toujours à sa tête un aîné nommé par ce groupement en raison de sa sagesse et de son habileté à manier le verbe, pour diriger les conseils, présider aux cérémonies et arranger les palabres"¹⁰⁸.

¹⁰³ G. Balandier, "Changements sociaux chez les Fang", *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, Paris, PUF, 1963, p. 235.

¹⁰⁴ Ombolo, *Essai sur l'histoire, les clans et les regroupements*, p. 273.

¹⁰⁵ Entretien groupés avec, Michel Bomba, 63 ans, enseignant (potentiel patient) ; Clément Tjomb, 68 ans, patriarche ; Benoît Ngono, 61ans, enseignant (potentiel patient), Yaoundé, le 10 janvier 2018.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ Ombolo, *Essai sur l'histoire, les clans et les regroupements*, p. 271.

Pour une meilleure appréhension de la considération du clan et du sous-clan, il est judicieux de s'étendre sur le lignage, qui est un noyau fondamental des relations humaines en socio-culture *Bati*.

2-Le *Mvog*, *Mvôk* ou lignage

Le lignage renvoie en ethnologie à l'ensemble des ascendants et des descendants d'un homme et d'une femme. C'est donc ce que Ombolo désigne par famille lignagère. Et P. Alexandre de le désigner à son tour par la famille étendue pour le simple fait que c'est la structure bien distincte du lignage. Les *Bati* eux-mêmes désignent le lignage par *nda bot* (la maison des gens ou la maison des hommes)¹⁰⁹. Ici, le lignage est formé d'un ensemble d'individus, vivant sur un même territoire suivant les mêmes règles de filiation unilinéaire d'un ancêtre commun, historiquement connu et généalogiquement situable. Car, chacun des membres du lignage peut en fait ou en théorie, prouver le lien généalogique qui l'unit à l'Ancêtre-fondateur dudit lignage et le lien de parenté qui le rattache à n'importe quel membre. Remarquons de ce point de vue que, l'Ancêtre-fondateur remonte à cinq (05) générations¹¹⁰.

Cependant, par *nda bot* dont le pluriel est *menda me bot* dont la résultante découle d'une particularité, qui se fait montre dans la structure sociale en question à partir d'un ensemble de familles résidant sur territoire commun désigné par *dzal* ou village. Ils sont rassemblés autour d'un *ntol* (aîné) et sont parfois des *esa* (fractions), lignages mineurs formant *mvôk* (ou *mvog*) ou lignage mineur¹¹¹.

De plus, en se référant aux recherches de De Thé Bochet, qui revient sur un fait patent, celui de la formation d'un *ndzan* ou clan constitué de deux ou plusieurs *mvôk* que De Thé Bochet met en exergue de la manière suivant : " C'est un ensemble de lignages moyens nés de la descendance de chacune des femmes d'un même ancêtre masculin. C'est le patrilignage : il groupe les enfants nés d'un même père et des mères différentes"¹¹².

En effet, c'est à partir de la célébration liturgique des rites de fécondité, de virilité (les rites d'initiation et de passage), de purification, de propitiation et de protection que l'unité du

¹⁰⁹ Entretiens avec Quentin Etoundi, 82 ans, initié ; Simon Etoundi, 85 ans, initié, Konabeng, le 14 décembre 2013 ; Michel Ekani, 75 ans, patriarche, Okong, le 18 avril 2017 ; Théodore Fomo Biloa, 66 ans, patriarche, Nkol-Ngonn, le 06 décembre 2013.

¹¹⁰ Ombolo, *Essai sur l'histoire, les clans et les regroupements*, p. 272.

¹¹¹ De The Bochet, "Des associations secrètes aux associations modernes", p. 25.

¹¹² Ombolo, *Essai sur l'histoire, les clans et les regroupements*, p. 273.

lignage vient renforcer la vie¹¹³. Pour une célébration effective de ces rites, qui expriment dans cette sphère culturelle le pan de la religiosité, "le patriarche-doyen du lignage était le prêtre du culte des ancêtres et le gardien du "bieri", autel portatif familial contenant les cranes des aïeux. C'est également lui qui présidait aux cérémonies culturelles et décidait des initiations dont il faisait les frais"¹¹⁴. Ombolo ajoute que :

Ordinairement, l'ancêtre du lignage remonte à cinq ou six générations ; les vivants parmi ses descendants ont de lui et des siens un souvenir réel. De la sorte, dans la plupart des lignages que nous avons pu observer dans la tribu Eton, nous avons quatre générations des vivants et deux générations mortes¹¹⁵.

Une réelle illustration du déroulement du culte des Ancêtres dans un lignage ekang montre très bien la présence des crânes des aïeux que tiennent le célébrant principal (le patriarche-doyen) et ses assistants. Ce qui se fait montre à travers la photo n°01 ci-dessous.

Photo 1 : le culte des Ancêtres et présence des crânes des aïeux chez les Fang-Bati-Bulu



Source : C. B. Bela, "L'aire culturelle Fang-Beti-Bulu", Sylvain Djache Nzefa, *Les civilisations du Cameroun. Histoire, art, architecture et société traditionnelles*, Dschang, éd. La route des chefferies, 2012, p. 66.

La présente image présente des crânes d'Ancêtres dansant au tour d'un bouquet de plantes médicinales et ayant pour visée l'imploration de la santé ou *mvoè* dans le village de Ebaangon¹¹⁶. François Bingono Bingono apporte des précisions à propos dudit culte en

¹¹³ Entretiens avec Clément Tjomb, 68 ans, patriarche ; Benoît Ngono, 61ans, enseignant, Yaoundé, le 10 janvier 2018 ; Quentin Etoundi, 82 ans, initié ; Simon Etoundi, 85 ans, initié, Konabeng, le 14 décembre 2013 ; Michel Ekani, 75 ans, patriarche, Okong, le 18 avril 2017 ; Théodore Fomo Biloa, 66 ans, patriarche, Nkol-Ngonn, le 06 décembre 2013.

¹¹⁴ Ombolo, *Essai sur l'histoire, les clans et les regroupements*, p. 273.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ C. B. Bela, "L'aire culturelle Fang-Beti-Bulu", S. Djache Nzefa, *Les civilisations du Cameroun. Histoire, art, architecture et société traditionnelles*, Dschang, éd. La route des chefferies, 2012, p. 66.

précisant que : "les Ekang croyaient en l'action des Ancêtres défunts et des génies (*minkug*) dans la vie des vivants. Ces Ancêtres comme ces génies appartiennent au monde des esprits"¹¹⁷. Suivant la même logique, C. B. Bela ajoute que : "selon une croyance largement répandue, l'ancêtre défunt (et par extension l'être humain) laisse d'un côté un corps inerte, tandis que qu'une part ombreuse de lui-même (*nsisim*) paraît subsister séparément, sous forme de revenant (*kou*)"¹¹⁸.

Il est judicieux de noter cependant que le patriarche-doyen du lignage avait également le droit d'arbitrage des litiges entre les membres non seulement de son lignage, mais aussi et surtout entre ses membres et d'autres groupements pour préserver l'équilibre politique dans les rapports avec ces derniers¹¹⁹. Lors de l'introduction de la culture du cacao par les colons, c'est toujours le patriarche doyen qui était le seul propriétaire des biens ou *biom* de la famille, du fait que la gestion des revenus relevait de son ressort ; car c'est ce dernier qui organisait les dépenses relatives au paiement des dots (*minsuba*)¹²⁰. L'auteur continue en révélant que : " les cultures se faisaient collectivement par *nda-bot*, l'*esa* vendant le produit et gardant l'argent, ce qui amenait les jeunes gens à quitter le village pour créer chacun sa propre plantation ailleurs, car lassés de la situation"¹²¹.

¹¹⁷ Entretien avec François Bingono Bingono, 63 ans, anthropologue et président de l'association des sorciers du Cameroun, Yaoundé, le 20 octobre 2019.

¹¹⁸ C. B. Bela, "L'aire culturelle Fang-Beti-Bulu", p. 66.

¹¹⁹ Entretiens avec François Bingono Bingono, 63 ans, anthropologue et président de l'association des sorciers du Cameroun, Yaoundé, le 20 octobre 2019 ; Beyala, 87 ans *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014 ; Simon Etoundi, 78 ans, initier, Konabeng, le 12 octobre 2013 ; Emmanuel Mbarga, 48 ans, patient, Nkolya II, le 02 mars 2019.

¹²⁰ P. Alexandre et J. Binet, *Le groupe dit Pahouin*, p. 31.

¹²¹ *Ibid.*

Photo 2 : de jeunes gens en pleine récolte de cacao durant l'occupation allemande



Source : cliché extrait lors de l'exposition photographique à l'institut Goethe, Yaoundé, le 10 novembre 2016.

Toutefois, malgré les séparations observées çà et là, les membres d'un lignage quoiqu'éloignés de leur *dzal* d'origine, "ont une conscience aigüe de l'étroite parenté qui les lie les uns aux autres. La coopération et la solidarité y atteignent le maximum d'intensité et d'efficacité ; de plus, les rites spécifiques se déroulent dans le cadre du lignage en dehors même de la vie culturelle"¹²². C'est dans cet ordre que s'illustre l'expression de "manger ensemble" la chèvre des fiançailles d'une jeune fille du lignage¹²³. Il s'agit en fait de voir la dimension de l'expression même de la mâlité que les hommes virils du lignage ont de manger ensemble et rituellement ladite chèvre ; ceci pour signifier l'étroitesse de la parenté qui lie deux ou plusieurs individus appartenant au même lignage. À côté de ce qui précède, le *tin nda bot* révèle sa particularité dans ce système de parenté *Bati*.

¹²² Ombolo, *Essai sur l'histoire, les clans et les regroupements*, p. 274.

¹²³ Entretiens avec Beyala, 87 ans *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014 ; Simon Etoundi, 78 ans, initiateur, Konabeng, le 12 octobre 2013.

3- Le *tin nda bot* ou la famille nucléaire

La société *Bəti* est organisée selon une hiérarchie qui va de la plus petite unité (famille nucléaire) à la plus grande (tribu). Le *nda* désigne la maison, elle fait suite à ce que le *Bəti* appelle *tin nda bot* qui n'est autre que la famille nucléaire. Celle-ci est constituée du père (*esia*), de la mère (*nya*) et des enfants (*bòn*)¹²⁴. Le *tin nda bot* est aussi ce que Ombolo qualifie de famille élémentaire mieux encore "la famille-foyer, économiquement autonome, a été en très grande partie la création des missionnaires, qui ont travaillé à détacher les catéchumènes de l'emprise de leurs "*mintol mi bot*", les aînés des lignages et des familles étendues, restés animistes"¹²⁵. Il faut savoir que les missionnaires avaient plus une vision civilisatrice que celle de la consolidation de la coopération et de la solidarité qu'implémentaient les *Bəti* depuis le temps de leurs Ancêtres. Mais cela n'a pas empêché à ce peuple de s'illustrer dans la pérennisation de la consanguinité qui est le socle même de la promotion des pratiques rituelles de fécondité et de virilité ; car c'est grâce au respect de cette valeur que les croyances trouvent leur essence. Parlant d'animisme, il revient à dire pour P. Alexandre et J. Binet que les Pahouins ou Ekang avaient la propension à détecter chez les non-humains, animés ou non-animés, c'est-à-dire les oiseaux ou les arbres ou toute autre présence, une âme, qui permet dans certaines circonstances de communiquer avec eux. Pour mettre en exergue dans ce passage que ce peuple ne croyait pas en un seul Dieu. Pourtant, il connaissait bel et bien l'existence d'un Dieu auteur de la vie et de l'univers, d'où appréhension de A. Nana qui estime que :

Dans l'espace, le monde est divisé en deux parties : "Yob ai Si", " le Ciel et la Terre". Ces deux composantes de l'univers sont animées de présences d'êtres vivants : "Ntondobe ", "Soutien de l'univers" ou "Soutien des hommes"(Dieu) se trouve au Ciel. À cet effet, il est appelé : "Medan Yobo", c'est-à-dire celui qui habite au-delà de la voûte du firmament¹²⁶.

L'auteur prend en considération la reconnaissance de l'existence de Dieu et le fondement des croyances *Bəti* à travers la situation de cet Être Suprême qui a la mesure de toute chose dans sa demeure au firmament, contrairement à ce que pense P. Alexandre et J. Binet pour qui la religiosité *Bəti* résulte d'une doctrine philosophique qui fait de l'âme le principe de tous les phénomènes vitaux de son environnement. Nous y reviendrons avec plus d'amples explications à la suite de cette étude, notamment sur les fondements de la religion négro-africaine.

Par ailleurs, nous constatons en ce qui concerne la famille-foyer, cette dernière avant l'emprise missionnaire, elle était noyée dans la famille lignagère et ne constituait pas à

¹²⁴ Fouda Etoundi, *La tradition beti et la pratique de ses rites*, p. 21.

¹²⁵ Alexandre et Binet, *Le groupe dit Pahouin*, p. 49.

¹²⁶ A. Nana, *Anthropologie beti*, p. 23.

proprement parler la cellule sociale de base, car il n'existait pas de terme pour la désigner¹²⁷. C'est la raison pour laquelle, le chef de famille ici est naturellement le père, qui est garant de l'épanouissement, de la coordination des affaires et de la protection de sa famille, il est également responsable devant le *ntol* qui n'est autre que l'aîné du lignage.

À la vérité, malgré les mutations apportées par la modernité, la famille élémentaire ou *tin nda bot* baigne toujours au sein de la famille étendue ou des lignages bon gré, malgré les mobilités sociales et les transformations économiques qui amènent P. Alexandre et J. Binet à conclure que : "Malgré cet émiettement "*jal*" et "*ndat bot*" restent les cadres essentiels de la vie du Pahouin, plus encore de l'*ayon*. En dépit de l'individualisation de la propriété, il subsiste une communauté juridique avec responsabilité collective et l'entr'aide obligatoire des membres"¹²⁸. La connaissance des différentes unités sociales des *Bəti* est importante dans ce sens qu'elle nous permet de mieux appréhender l'organisation sociale, magico-politique, qui en constitue une source essentielle d'où émane la célébration liturgique des rites de fécondité et de virilité et d'autres rites encore, constituant de fait un pan de la religiosité donnant lieu aux systèmes de croyances *Bəti*, dont le système de parenté constitue un élément primordial en socioculture *Bəti*.

4- Le système de parenté *Bəti*

La parenté ou *avuman* est un rapport entre les personnes unies par des liens de sang ou d'alliance. La parenté chez les *Bəti* est très complexe, du fait qu'elle est étendue et constituée des personnes appartenant aux deux côtés liés ou unis pour la vie dès lors que des échanges ont été effectués lors de la dot d'une femme. À ce niveau, les liens se fortifient davantage quand la naissance d'enfants s'opère. De plus, l'enfant apparaît comme cet individu dont le rôle est d'unifier les familles, car son éducation et son épanouissement incombe simultanément à la famille du père et à celle de la mère¹²⁹. La parenté occupait et occupe encore chez les Ekang une place importante. C'est la raison pour laquelle Ombolo présente la parenté comme étant :

Le principe de base de toute organisation politique, économique et magico-religieuse, pièce maîtresse de l'éducation et de l'instruction qui était donné à l'enfant, elle constituait à travers ses implications juridiques et ethniques, l'un des niveaux stratégiques de la culture pahouine dans lequel on pouvait le mieux lire la mentalité et la vision du monde de ce peuple¹³⁰.

¹²⁷ J. P. Ombolo, *Essai sur l'histoire, les clans et les regroupements*, p. 275.

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ I. Tabi, *La Théorie des rites*, p. 23.

¹³⁰ J. P. Ombolo, *Essai sur l'histoire, les clans et les regroupements*, p. 426.

C'est dans cette logique en effet, que dans l'aire culturelle *Bəti* se caractérise par cet ensemble de liens qui existent entre un individu et sa famille paternelle et maternelle : c'est le *nda bot* qui désigne la souche commune. L'ensemble des consanguins même dispersés ne cause aucun désarroi car, ces liens sont gardés surtout entre le neveu et ses oncles, tantes et aussi les grands-parents tant paternels que maternels. Plusieurs termes sont utilisés pour maintenir ces liens¹³¹. Ce qui implique l'observation d'un ensemble de modèles dont certains tendent actuellement à perdre de leur intensité d'antan du fait de la modernité, d'où leur mise en relief selon le modèle que Ombolo nous présente : "La loi de la double exogamie, une nomenclature classificatoire à l'échelle du clan, le principe de filiation patrilinéaire, la règle de résistance patrilocale, l'avunculat, les conduites évitatives, les relations à plaisanteries"¹³².

Plusieurs termes sont utilisés pour désigner avec plus de précisions les membres d'une fratrie, mieux d'un clan. C'est sous ce prisme que de cet angle que, le terme *song* vient désigner la tante paternelle, *nya ndomo* pour l'oncle maternel, parce que le terme *nya* en soi, désigne déjà la mère et en même temps la tante maternelle. De ce fait, l'enfant issu d'une union est tenu de respecter les parents tant du côté paternel que maternel. Il est par ailleurs le *man kal* chez ses oncles maternels qui sont de véritables débiteurs envers leur neveu puisque c'est à partir de la dot de leur sœur que ces derniers ont pu s'établir et prospérer. C'était dans ce sillage que le neveu bénéficie d'un certain nombre de droits sur les biens de ses oncles maternels. Ces derniers en sont pleinement conscients, c'est la raison pour laquelle ces derniers se ménageaient d'antan pour éviter l'irritation du neveu en lui procurant le germe de la richesse *bilé bi akuma*¹³³.

En outre, le mécontentement du neveu pouvait être à l'origine de la déchéance de la famille maternelle au cas où ce dernier venait à avoir raison. Alors, il suffisait qu'il prenne directement la semence des mains propres de l'oncle pour qu'il y ait infertilité des cultures. Pour éviter un tel désagrément, les semences étaient déposées au sol, afin que le neveu les ramasse¹³⁴.

Les petits-fils jouissaient également d'une attention particulière vis-à-vis de leurs grands-parents qui les comblaient constamment de présents, tout en évitant de les frapper au risque de se retrouver avec une main enflée. Pour les *Bəti*, il s'agissait d'un moyen de

¹³¹ "Ecole catholique au Cameroun" <http://www.mahuzier.iffance.com/mahuzier.camhist.htm>. Consulté le 20 janvier 2019 à 09h30min.

¹³² Ombolo, *Essai sur l'histoire, les clans et les regroupements*, p. 426.

¹³³ "Ecole catholique au Cameroun" <http://www.mahuzier.iffance.com/mahuzier.camhist.htm>. Consulté le 20 janvier 2019 à 09h30min.

¹³⁴ "Société traditionnelle Ewondo: rites, mythes, mystères" <http://www.culturevive.cam/betifang/html>. Consulté le 11 mars 2019 à 08h10min.

développer dans sa consanguinité ou *anyang* un cadre social couronné de chaleur, de largesse qui fait la particularité de l'Africain, celle d'être toujours un Être sociable¹³⁵.

III- DE LA CROYANCE EN *NTODOBE* OU DIEU CRÉATEUR AU CULTES DES ANCÊTRES CHEZ LES *BATI*

S'intéresser à la religion négro-africaine nous permet de mieux cerner les croyances *Bati* qui place Dieu au centre de leur religion et par là, l'essence même de la recherche du bien-être à travers une multitude de requêtes qui passe évidemment par les Ancêtres à qui, un culte est voué.

1- Les fondements de la religion négro-africaine

Le mot religion viendrait du mot latin *religare*¹³⁶, qui signifie re-lie, établir un pont entre l'humain et le divin. Pour que ce pont existe, il faut qu'il y ait un abîme bien distant¹³⁷. C'est-à-dire le pont qui n'a de valeur que s'il permet d'effacer, de gommer le fossé abyssal qui existe entre les deux parties, donc l'humain et le divin. C'est évidemment par ce fait qui met en exergue la suprématie d'une entité céleste, "que les Africains prennent conscience de l'être même de Dieu dans son aséité, sans pour autant le nommer, de l'abîme qui les sépare de lui, qu'ils en viennent à trouver des intermédiaires ou des médiateurs qui ne sont autres que les ancêtres"¹³⁸. Bref, "la religion est un ensemble de rites généralement théiste, composé de règles (éthique ou pratiques), de récits, de symboles ou de dogmes adoptés comme conviction par une société, un groupe de personnes ou une personne"¹³⁹.

Partant de là, la présence de Dieu au centre de la religion africaine se traduit par la logique de Alexandre Nana, qui met en relief trois preuves permettant de le démontrer à travers : "- La prière négro-africaine, - la conception négro-africaine du monde, - la morale négro-africaine (le cas de la morale *Bati*)"¹⁴⁰. C'est la raison pour laquelle la morale *Bati* articule l'ensemble de ses lois, mieux interdits sociaux autour de la crainte en Dieu, car "la croyance en Dieu est fondamentale"¹⁴¹. À la suite de notre étude et plus précisément au chapitre III

¹³⁵"Société traditionnelle Ewondo: rites, mythes, mystères"<http://www.culturevive.cam/betifang/html>. Consulté le 11 mars 2019 à 08h10min.

¹³⁶ Cicéron, *De la nature des dieux*, 44 av. J-C, p. 2.

¹³⁷ *Ibid*, p.28.

¹³⁸ J. F Owono, "Pauvreté ou paupérisation en Afrique : une étude exégético-éthique de la pauvreté chez les Beti-Fang du Cameroun", Thèse de Doctorat en étude de la Bible en Afrique, Université de Bamberg, 2011, Vol 5, p. 49.

¹³⁹ *Dictionnaires et Encyclopédies* sur Academic, fr-academic.com, consulté le 18 décembre 2019 à 10h 30 min.

¹⁴⁰ A. Nana, *Anthropologie beti et sens chrétien de l'homme*, p. 115.

¹⁴¹ *Ibid*.

concernant l'institution de l'ordre juridique coutumier disposant d'un large éventail de lois qui régissent la société *Bati*.

Nombreux sont les rites qui côtoyaient la croyance en Dieu Éternel et tout Puissant que les *Bati* désignent et continuent d'appeler *Zame Y Lopogo*, garant de la paix et de stabilité de ces derniers. Les Eton sont monothéistes, Dieu ou *Zame* est celui qui fait sortir l'Homme à la manière d'un doigt de banane qu'on fait sortir de ses peaux. Ce *Zame* qui était distant des humains, qui était-il en réalité ? Cette interrogation laisse perplexe quand on sait que c'est le Dieu créateur de toute chose, voire, le "Cosmocrator". Jacques Fulbert Owono ne s'est pas passé de s'interroger tout comme les Fang dans la quête existentielle de savoir qui était vraiment l'Incommensurable Créateur de l'univers ? D'où la traduction Fang *Za ambe ye Mbeghe me Mpwa si kom ?*¹⁴².

C'est dans cette optique qu'une tentative d'explication nous parvient de J. Fulbert Owono selon laquelle : "Chez les Fang le seul témoin de l'exploit divin au moment de la création ne pouvait être que le premier homme. Ce dernier dont personne ne pouvait connaître le nom est donc lui-même devenu *Za ambe*, " qui était là ? " l'expression même de la recherche de son nom"¹⁴³.

Il apparaît clairement que c'est à partir d'une interrogation fang que découle le nom *Zambe* ou *Zame* pour désigner le premier Homme des origines du monde. C'est dire qu'en réalité, ce nom n'est pas à proprement parlé celui de Dieu mais, plutôt de l'innommé. C'est donc avec l'arrivée des missionnaires que les Fang en général et les *Bati* en particulier se sont sentis quelque part obligés de révéler le nom de Dieu traditionnellement nommé par l'innommé. Qui est sans doute le Grand Ancêtre, ce qui revient à apercevoir cette sorte de distance existant entre lui et les humains, qui ne peuvent s'adresser à lui que *via* le canal des descendants de l'innommé, qui sont eux aussi des ascendants directs des humains¹⁴⁴.

C'est pour dire que ce sont ces ascendants qui sont plus rapprochés du "Grand Ancêtre" que des humains. C'est donc la raison pour laquelle on présente les ancêtres chez les *Bati* comme étant des médiateurs entre les deux parties. Dieu est aussi appelé *Nkombot*, le créateur des Hommes ; parallèlement, ils croient en l'existence de génies qu'ils héritent de leurs parents, qu'ils soumettent et utilisent à des fins diverses occasionnellement. Le culte qu'ils rendent aux *mbama* littéralement appelés Ancêtres et selon les événements sans que ceux-ci soient pour eux

¹⁴² Entretien avec Nathan Ondobo, âgé d'environ 90 ans, initié, Nkol-Lekok, le 15 juillet 2013.

¹⁴³ J. F. Owono, "Pauvreté et paupérisation", p. 246.

¹⁴⁴ *Ibid.*

des dieux et mêlent dans la vie de tous les jours quelques rites animistes qui s'articulent autour de la vénération en des esprits plus ou moins malfaisants avec lesquels il fallait concilier par le canal des sacrifices le monde visible au monde invisible tel que le faisait les Hébreux dans l'ancien testament¹⁴⁵. Dans cette optique, il peut y avoir une ressemblance à quelques exceptions près d'avec les sacrifices que l'on retrouve dans l'ancien testament¹⁴⁶, où l'Homme, pour établir certaines relations avec Dieu procédait par des sacrifices des animaux, d'où la question sur la théologie des rites *Bəti* évoquée par Tabi, pour déterminer avec exactitude la religion ancienne des *Bəti*.

Abondant dans le sens de A. Nana qui porte un regard lucide sur les croyances *Bəti* et pour qui lesdites croyances se développent autour de la prière, il s'en suit que : " La prière est la langue de la foi. Elle est révélatrice du Dieu de notre foi"¹⁴⁷. Ceci dit, il peut s'en dégager de cette assertion que les croyances *Bəti* sont plus basées sur une sorte d'animisme. Pourtant dans leur façon de formuler la prière, les observateurs extérieurs pourraient éventuellement penser qu'il s'agit bel et bien d'un animisme basé sur les éléments de leur environnement naturel. Et de ce constat, il peut découler un souci de reconsidération de la religion aucunement animiste chez les *Bəti* qui prône le sens de la charité et de l'amour sans toutefois connaître l'évangile bien avant l'arrivée des missionnaires. Dans ce même ordre d'idées, A. Nana démontre à travers une prière de demande qui ne s'intéresse pas seulement aux biens matériels, car elle vise aussi l'obtention des vertus humaines les plus élevées que les Danka, un peuple de la vallée du Nil adressent à Dieu en ces termes :

Même si je voyais un homme me haïr,
Je l'aimerai.
Ô mon Dieu père, aide moi, père !
Ô Créateur, aide-moi, père !
Même si je voyais un homme me haïr,
Je l'aimerai¹⁴⁸.

À côté de la précédente formulation, les *Bəti* eux aussi en connaissent pour présenter une requête dont le but est de demander pour obtenir un enfant et nous identifions à cet effet, la prière communautaire que les Eton et les Manguisa, qui s'assimile à celle des Baluba :

Viens à notre secours dans la situation présente ;
Donne-nous un enfant ;
C'est à toi que nous le demandons.

¹⁴⁵ Lévitique in Bible Louis second, chapitre3, 1-12.

¹⁴⁶ *Ibid.*, chapitre 15, 18-32.

¹⁴⁷ A. Nana, *Anthropologie beti et sens chrétien de l'homme*, p. 116.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 117.

Aux hommes nous l'avons demandé
 Et nous n'avons rien eu.
 Cette fois nous le demandons à toi,
 À toi seul, Ô Dieu¹⁴⁹.

À l'analyse, il faut préciser que les ancêtres sont au centre de la quasi-totalité de toutes les activités que les *Bəti* pratiquent durant leur vécu, et ce jusqu'à ce qu'ils rejoignent eux-mêmes le monde de l'au-delà, où il assurera les mêmes fonctions que ses prédécesseurs. C'est-à-dire assurer la protection de la communauté toute entière, de par la célébration des rites traditionnels d'initiation, de purification, de sanation, ainsi que les rites funéraires.

Les premières rencontres entre la religion chrétienne et le peuple *Bəti* vers la fin du XIXe siècle avec l'arrivée des missionnaires pallotins ayant précédé et accompagné les "colons", qui auraient ont contribué d'une façon ou d'une autre à la réforme de ces croyances à travers l'inculturation. Aujourd'hui encore, les *Bəti* sont christianisés, majoritairement catholiques et protestants malgré une augmentation considérable de musulmans, résultant de la montée en puissance de l'Islam ces trente dernières années au sein des grands lobbies afro-américains¹⁵⁰.

Ainsi, face à l'influence fulgurante des églises dites de réveil, qui se déterminent par l'évangile du miracle, attirent bon nombre d'adeptes, nous remarquons malgré tout que : "Des tendances demeurent dans l'âme africaine, même quand celle-ci abandonne une partie des pratiques des religions traditionnelles"¹⁵¹ ; car les religions traditionnelles résistent de diverses manières et il est possible de parler d'Afriques indociles¹⁵². C'est dans cette logique que R. Luneau estime que : "l'âme africaine veut demeurer africaine, voire intacte, au-delà de l'accueil d'autres valeurs religieuses venues d'autres continents"¹⁵³.

Fort de ce constat, nous sommes en proie de dire au regard de la formulation de la prière communautaire *Bəti* qui est le *mbabi* sur laquelle nous reviendrons avec plus d'ample explication, au chapitre VI de notre étude, et de bien d'autres rites, qui voudraient que les Africains en général et les *Bəti* en particulier pratique un syncrétisme religieux dans la mesure où ils allient à la fois la liturgie chrétienne à celle de la célébration de leurs rites traditionnels.

¹⁴⁹ A. Nana, *Anthropologie beti et sens chrétien de l'homme*, p. 116.

¹⁵⁰ "Ecole catholique au Cameroun" <http://www.mahuzier.ifrance.com/mahuzier.camhist.htm>. Consulté le 20 janvier 2019 à 09h30min.

¹⁵¹ M. Meslin, *Histoire de la prière dans les civilisations. Les hommes parlent aux dieux*, Paris, Bayard, 2002, p.757.

¹⁵² A. Mbembe, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988.

¹⁵³ R. Luneau, *Comprendre l'Afrique. Evangile, modernité, mangeur d'âmes*, Paris, Karthala, 2002. Cf. M. Meslin, *Histoire des civilisations*, p. 757.

C'est le cas donc de la célébration liturgique des rites de tout ordre. C'est affirmer avec Meslin que :

Certes, la clarté de la réflexion exige que l'on distingue les limites de chaque phonème religieux, mais il faudrait bien admettre un jour, au moins en Afrique, que le croyant ne renonce pas à certaines pratiques parce qu'il est devenu chrétien, musulman ou autre. Dans quelle mesure faudrait-il exiger du croyant qu'il se limite aux pratiques d'un "seule" religion si celle-ci ne semble pas répondre à toutes ses attentes¹⁵⁴.

Étant donné que la tribu *Bəti* a une forte considération en ce qui concerne l'aspect religieux, qui fait partie intégrante dans leur quotidien à travers le culte des ancêtres, alors pouvons-nous dire qu'elle a des croyances vouées au culte des Ancêtres ?

2- Les croyances *Bəti* vouées au culte des Ancêtres

Les croyances sont considérées comme une manière religieuse d'être au monde. À cet égard, pour les *Bəti*, nous estimons que leurs croyances se focalisent sur le culte qu'ils rendent aux Ancêtres divinisés, ceux-là qui sont : " particulièrement les fondateurs, les premiers qui ont construit une demeure dans un lieu"¹⁵⁵. Il y a nécessité de savoir que la vie avec les Ancêtres est d'une importance capitale pour les négro-africains en l'occurrence pour les *Bəti*, dans la mesure où, les fréquenter, c'est tout simplement causer avec eux, les interroger afin d'acquérir "une sagesse qui transforme toute une vie, y compris dans la manière de communiquer avec les Êtres invisibles"¹⁵⁶. Alors qui sont les ascendants censés devenir Ancêtres ? Pour ainsi les prendre en considération avec plus de sérénité, nous pouvons affirmer que :

Les Ancêtres sont l'une des expressions de l'étendue de la famille africaine. Les liens de sang continuent jusque dans l'au-delà. De façon plus générale, les liens tissés entre les vivants se poursuivent de telle sorte que même la mort ne les anéantit pas. Il faut donc les maintenir, d'où l'importance de prier les ancêtres [...] Le passage de la mort a permis aux ancêtres de devenir plus puissants que les hommes ici-bas ; ils ont plus d'influence et peuvent accroître ou diminuer la force vitale des terrestres. Ils sont plus proches de Dieu et des puissances surnaturelles. Il y en a même pour penser qu'ils voient Dieu¹⁵⁷.

Il faut noter cependant qu'avant l'arrivée des Européens, les *Bəti* pratiquaient déjà le culte des ancêtres, leur croyance était basée sur l'invocation des esprits des morts ou *minkug* avec lesquels ils pouvaient communiquer directement. Les différentes formes de croyances s'exprimaient ici par le biais des rites que l'on trouve chez la plupart des peuples Fang-*Bəti* en général à savoir le *Tso'o* (rite se faisant pour conjurer les mauvais esprits à la suite du décès accidentel d'un proche), le *Mbom* et le *Mevungu* ou *mevumga* (rites d'initiation respectivement pour les hommes et les femmes), l'*Essani* (rite pratiqué lors du décès d'un adulte ayant laissé

¹⁵⁴ Meslin, *Histoire de la prière dans les civilisations*, p.757.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 756.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 761.

¹⁵⁷ *Ibid.*

une nombreuse descendance)¹⁵⁸. Notons que dans la plupart des rites *Bəti* à l'instar du *nvienglana*¹⁵⁹ (Eton, Manguissa et Ewondo) et du *biang boan*, il apparaît que l'intervention des Ancêtres y est fréquente.

À la vérité, la vie du *Bəti* fut marquée autrefois et même de nos jours malgré la dynamique sans cesse galopante du monde, du berceau au tombeau dans un réseau de rites, à travers lesquels il exprime sa quête perpétuelle d'une vie en plénitude. Laquelle vise à réaliser l'harmonie collective avec le monde invisible dans l'optique de se défaire du mal et même du mal être en espérant préserver la vie à travers plusieurs générations.

Ainsi, dans ce pan de la religiosité *Bəti*, nous pouvons admettre que cette croyance relève du domaine de la spiritualité la plus absolue, qui est rendue possible par un certain lien établi toujours entre les Hommes et les esprits de l'au-delà, dont la constante connexion établie jadis par les Ancêtres entre le monde visible et celui dit invisible, où les mânes interviennent régulièrement pour apporter le bien-être ou le *mvoè*. Il est à mentionner que les Ancêtres occupent une place considérable dans les pratiques rituelles chez les *Bəti*¹⁶⁰. C'est dans cette optique que le patriarche Nathan Ondobo précise que : "L'Ancêtre occupe une place d'une grande importance dans la conception du monde par les *Bəti* ; car c'est lui qui a créé le groupe social, c'est lui qui pourvoit la paix, la santé, l'abondance de récoltes, en un mot la réussite. C'est lui qui en fait, est le garant du bien-être de l'individu et du groupe"¹⁶¹.

Allant dans la même logique, le Prince Dika Akwa nous montre la pertinence des croyances d'un peuple, qui les concernent nonobstant la présence du climat de phagocytose qu'il peut vivre au cours de son évolution d'un territoire à un autre, d'où l'émission de la cristallisation des consciences que l'auteur précité exprime dans une affirmation selon laquelle :

Les données les mieux cristallisées dans la conscience d'un peuple ont trait à ses croyances religieuses, alors que celui-ci peut abandonner sa langue initiale pour en adopter une autre, surtout après une longue migration ; il arrive aussi qu'il change d'institutions politiques en fonction des nouvelles aires écologiques auxquelles il s'adapte successivement. Mais, c'est difficilement qu'une religion

¹⁵⁸ Entretien avec Vincent Ntouda Ebode, âgé d'environ 58 ans, patriarche, Voua, le 20 janvier 2014.

¹⁵⁹ Le rite *nvienglana* est ce rite dont le but recherché est de changer une situation contraignante et susceptible d'entraver le bien-être et l'épanouissement de certaines personnes dans leur communauté. Il est d'autant plus vrai que la célébration liturgique de ce rite soit un recours favorable lors du changement du sexe de l'enfant encore dans les entrailles de sa mère et même lorsque ce dernier vient de naître, il s'agit en fait d'une transmutation métaphysique du sexe de l'enfant, qui se réalise avec l'accord des Ancêtres à la demande des parents. Entretiens avec Roger Mboé, 55 ans, initié, Yaoundé, le 10 mars 2020 ; Nathan Ondobo, âgé d'environ 90 ans, initié, Nkol-Lekok, le 15 juillet 2013.

¹⁶⁰ I. Tabi, *La Théorie des rites bəti "Essai d'explication religieuse des rites*, p.10.

¹⁶¹ Entretien avec Nathan Ondobo, 90 ans, initié, Nkol-Lekok, le 15 juillet 2013.

d'importation efface complètement chez un peuple son authentique représentation du monde, sans laisser quelques traces ; les syncrétismes aux multiples aspects sont là pour le prouver ¹⁶².

Il y a lieu de se rendre compte du fait que, les croyances en négroculture sont un bien extrêmement précieux, et qui sont conservées de manière spéciale de génération en génération, quoiqu'elles allient l'ancestralité à la modernité, elles viennent codifier " les aspects variés de la conduite individuelle et collective"¹⁶³. En principe, le culte des Ancêtres affecte, règle tout en codifiant une sorte de norme en négroculture, c'est la raison pour laquelle Théophile Obenga rétorque en prenant un exemple de culte des Ancêtres chez les Bê du Togo que : " La croyance en l'ancestralité non seulement traduit chez eux (les Bê de Lomé, Togo) une façon originelle de se poser face au monde, elle est aussi une source de haute qualité morale"¹⁶⁴. Vu sous cet aspect, il en est de même pour les *Bati* ont eux aussi un ensemble de lois qui régissent la société. À cet effet, nous en reviendrons avec plus de détails au chapitre III de la présente recherche. Pour cela, c'est à partir du culte des Ancêtres que les *Bati* fondent les différentes lois qui orientent leur idéal et leur style de vie.

En outre, il est judicieux de savoir qu'il existe un tribunal des Ancêtres divinisés capable de faire le discrimen entre le juste et l'impie. Nous le savons, les Ancêtres et les divinités se vengent toujours sur les vivants par des menaces, des maladies et par la mort¹⁶⁵. C'est pour cette raison que, les *Bati* vouent un culte à leurs Ancêtres qu'ils divinisent du fait de leur de l'identification audit culte comme faisant partie de l'ordre cosmique lui-même à cause de leur capacité à :

Réorganiser l'équilibre des forces spirituelles afin d'assurer l'ordre métaphysique et social, favoriser la fécondité de la terre en réalisant le rituel des semailles, renouveler la société en renouvelant ses forces vitales, affirmer la vie, procurer du soulagement aux morts, les rendre digne de partager la vie commune et bienheureuse avec les aïeux. Telles semblent être les fonctions essentielles du culte des ancêtres chez les Bê¹⁶⁶.

Au demeurant, il est mis en relief ici la fonction essentielle du culte des Ancêtres divinisés non seulement pour les Bê de Lomé, mais également pour tous les subsahariens, y compris les *Bati*. Ceci avec le concours de la civilisation égyptienne antique dont la justice transcendante (*maât*) n'est autre que *Maât*, qui plus est aussi l'ordre cosmique, équilibre

¹⁶² Prince Dika Akwa Nya Bonambela, *Les descendants des pharaons à travers l'Afrique*, Paris, Osiris-Africa, 1985, p. 225.

¹⁶³ Th. Obenga, *La philosophie africaine de la période pharaonique, 2780-330 avant notre ère*, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 180.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 181.

¹⁶⁶ Komla Agbetiafa, *Les ancêtres et nous. Analyse de la pensée religieuse des Bê de la commune de Lomé*, Dakar-Abidjan-Lomé, Les Nouvelles Editions Africaines, 1985, p. 87.

global de la Nature et du Cosmos tout entier (*maât*). C'est cette énergie qui maintient l'existence du monde visible et du monde invisible¹⁶⁷.

Cependant, l'équilibre de la nature tire son fondement dans le sens où l'ordre cosmique intervient avec sa panoplie d'acteurs qui sont liés les uns aux autres de la manière suivante : "dieu-ancêtres-morts-vivants : avec des mouvements de va-et-vient entre toutes ces réalités qui forme une vaste dynamique de la cosmogonie"¹⁶⁸ ; d'où le désir qu'un peuple souhaite pour "renforcer ces liens avec la transcendance dont il est dépendant et qui gouverne le monde des vivants"¹⁶⁹.

À partir de cette considération, le constat est d'autant plus clair dans la mesure où il nous est présenté la liaison étroite établie entre les divinités et les Hommes, car il s'agit effectivement des liens qui sont constitués à la fois pour restaurer tout d'abord, la plénitude des vivants à travers la protection qui leur est garantie. Ce qui implique donc, la prise en compte du respect qui leur est dû ; raison pour laquelle A. Nana nous fait remarquer que :

Dans les débats de palabre africaine, personne ne peut avoir le courage de mentir devant un vieillard qui parle au nom des Ancêtres de la tribu. Sur ce point, l'homme de culture traditionnelle *Bəti* est parfaitement intègre. Un *Bəti* qui vit en étroite liaison avec ses Ancêtres et qui a tellement besoin de leur protection, n'essaye pas de désobéir à leur parole sacrée. Au contraire, il souhaite que les Ancêtres lui parlent clairement par n'importe quel intermédiaire pour leur obéir et s'assurer ainsi de leur secours. L'obéissance à la parole des Ancêtres attire leur protection contre les divers maux de cette vie¹⁷⁰.

Il faut remarquer ensuite que les *Bəti* dans leur mode de croyance sont suffisamment conscients qu'ils font partie intégrante du monde invisible autant que du monde visible, et qu'ils en sont les potentielles personnes vers qui les Ancêtres apportent un soutien incommensurable juste en contrepartie d'une certaine vénération lors de la célébration liturgique des rites. À cet égard, A. Nana affirme que :

Les Ancêtres jouissent d'un autre degré de vénération plus élevée qui érige les aïeux au rang de véritables dieux de la tribu. C'est le moment où l'homme *Bəti*, dans une situation limite, les prie avant de prendre une grave décision engageant sa personne et son avenir. Ce moment exceptionnel lui semble revêtu de mystère parce qu'il influence son destin et, de ce fait, intéresse beaucoup les Ancêtres. C'est pourquoi l'importante décision envisagée se prend au nom des Ancêtres ou sur leur tombe. Une telle décision devient pour la personne concernée une loi invariable aux changements [...] La relation du *Bəti* traditionnel et son Ancêtre est une relation de sincérité, de vénération et de soumission. Entre leurs mains puissantes les Ancêtres tiennent la solution de tous les problèmes de la vie¹⁷¹.

Eu égard de ce qui précède, on se rend à l'évidence selon laquelle, le culte des Ancêtres que vouent les *Bəti* est une marque de leur croyance, qui d'ailleurs ne saurait être leur apanage ;

¹⁶⁷ K. Agbetiafa, *Les ancêtres et nous. Analyse de la pensée religieuse*, p. 88.

¹⁶⁸ Th. Obenga, *La philosophie africaine de la période pharaonique*, p.183.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 182.

¹⁷⁰ Nana, *Anthropologie beti et sens chrétien de l'homme*, p. 106.

¹⁷¹ *Ibid.*

car tout au long de cet argumentaire, il est apparu que les Bê du Togo, les Égyptiens Anciens depuis la période pharaonique, au même titre que les *Bəti* connaissaient également un culte dédié aux morts. L'exhortation des Ancêtres relève du fondement de la vénération qui est faite au nom de ces Ancêtres. Ainsi, les cultes des Ancêtres et les rituels y afférents ont également un sens politique, dans la mesure où ils exaltent et perpétuent la continuité de la solidarité du lignage¹⁷².

À la vérité, l'enfant occupe une place de choix dans le système de parenté chez les *Bəti*, car, ce dernier jouit d'un statut particulier auprès de la famille maternelle. Cependant, il est un acteur de développement économique. Mais aussi, il peut être un obstacle à ce développement notamment dans sa famille maternelle. En réalité, il se doit d'être un facteur social pour sa communauté, afin de permettre à cette dernière de prospérer de par les richesses qu'il aurait acquis de sa famille maternelle. Il convient dès lors de statuer sur les croyances *Bəti*, dont la religion négro-africaine¹⁷³.

Fort de ce qui précède, on peut affirmer que le groupe ethnique *Bəti* malgré les différents mouvements migratoires observés dans son histoire, reconnaît une origine septentrionale vu les informations recueillies à partir des sources écrites que nous offrent les tous premiers explorateurs et missionnaires. On n'oublie pas de faire mention des informations que la tradition orale fournit à son tour. Ainsi, on est en point de constater que le groupe ethnique en question a su d'une certaine manière préserver son unité culturelle à travers une forte organisation sociale et leur système de parenté qui prône la loi de la double exogamie, dont la solidarité et la vie communautaire constituent le socle. Dans le système de croyance *Bəti*, il existe un Dieu Suprême *Ntondobe*, qui est placé au centre de tout et un ensemble d'entités (*minkug*) qui interviennent lors du culte voué aux Ancêtres. Ce qui nous amène à penser que les *Bəti* pratique le syncrétisme religieux lorsque nous prenons en compte les différentes célébrations rituelles qui font intervenir ces derniers.

¹⁷² P. Alexandre, "Proto-histoire du groupe beti-bulu-fang", in *Cahier d'études africaines*, vol. 5, n°20, Paris, 1965, p. 521.

¹⁷³ Entretiens avec Quentin Etoundi, 82 ans, initié ; Simon Etoundi, 85 ans, initié, Konabeng, le 14 décembre 2013 ; Michel Ekani, 75 ans, patriarche, Okong, le 18 avril 2017 ; Théodore Fomo Biloa, 66 ans, patriarche, Nkol-Ngonn, le 06 décembre 2013.

CHAPITRE II :

LA DIMENSION SOCIOLOGIQUE DE LA FÉCONDITÉ ET DE LA VIRILITÉ CHEZ LES *BƏTI*

L'objectif de ce chapitre de reconsidérer le rôle de la femme dans la communauté *Bəti* en tant que symbole de la fécondité en Afrique ; la fécondité étant elle-même le continuum de la vie à travers le don de la vie qui se matérialise par la présence de l'enfant. À titre principal, l'enfant occupe une place de choix dans sa famille puisqu'avoir un est le plus grand des bienfaits recherchés sur terre, car cela conforte la place du parent dans la société et confirme sa maturité sociale¹. Ce qui donne lieu à la virilité chez les *Bəti* en tant qu'affirmation de la masculinité à travers un regard sociologique envers les hommes virils, symbolisant de ce fait même un facteur de notoriété et de respectabilité. Il importe donc que les représentations sociales de la stérilité soient prises en compte selon ses causes socioculturelle, métaphysique et mystique ; d'où le problème de genre qui se pose à cet effet en socioculture *Bəti*.

I- LA FÉCONDITÉ ET LE STATUT SOCIAL

L'enjeu de la fécondité est de mise en négroculture du fait qu'elle détermine le statut social des personnes ayant déjà donné la vie aux enfants, qui manifestement constituent une sorte de relais dans la famille. Grande est d'autant plus décevant pour ces personnes-là qui n'arrivent même pas à procréer. Il se pose à cet effet un problème de rejet et de non considération plus pour la femme que pour l'homme dans leur communauté.

1- La femme dans la société *Bəti*

Dans toutes les sociétés, la femme ne joue pas toujours un rôle important, car étant considérée comme un Être inférieur dans des sociétés les marginalisant. Mais en négroculture, elle jouit d'un statut particulier qui lui confère une importance capitale, d'où le rôle spécifique qu'elle a en Afrique dans l'organisation économique et social. À cet effet, la femme *Bəti* plus qu'il s'agit d'elle dans notre analyse, a longtemps fait l'objet d'une certaine infériorité au regard de la place économique et sociale qu'elle occupe. Malgré cela, peu importe son niveau de

¹ Entretiens avec Nathan Ondobo, âgé d'environ 90 ans, initié, Nkol-Lekok, le 15 juillet 2013 ; entretiens avec Quentin Etoundi, 82 ans, initié ; Simon Etoundi, 85 ans, initié, Konabeng, le 14 décembre 2013 ; Michel Ekani, 75 ans, patriarche, Okong, le 18 avril 2017 ; Théodore Fomo Biloa, 66 ans, patriarche, Nkol-Ngonn, le 06 décembre 2013.

fécondité (qu'il soit agricole ou procréatif), elle est restée au cœur, voire, au centre de la vie et selon une certaine considération, la femme *Bəti* a toujours bénéficié d'un statut particulier aux côtés des hommes dans le temps et dans l'espace.

2- La femme *Bəti* dans son rôle économique

Son rôle économique se perçoit par la qualité des activités agricoles qu'elle mène au quotidien depuis des lustres jusqu'à nos jours. Actuellement, elle occupe au même titre que l'homme des postes clés dans l'administration camerounaise à l'instar de la première femme membre du gouvernement Delphine Tsanga, Catherine Abena Ondoa Ministre de la promotion de la Femme et de la Famille etc.

À cet effet, le rôle économique de la femme se perçoit dans le sens où "L'homme dans la société africaine n'est pas *homo oeconomicus* ; il aurait été plus exact de dire qu'il n'est pas *vir oeconomicus*"² ; car, en ce qui concerne la charge de la nutrition, l'homme s'en décharge totalement et laisse toute cette tâche à la femme, puisqu'elle est considérée comme la mère de l'homme, elle est une ménagère à la base.

Aussi, selon de nombreux observateurs elle paraît être la substance, de même que le moyen de la richesse. Elle constitue un palier important de l'économie Fang³. Cette situation lui confère donc une place importante dans sa communauté, d'où la prééminence qu'elle peut occuper dans le quotidien de l'homme *Bəti*.

Allant à l'encontre de cette réalité *Bəti*, les Européens la présente plutôt comme un Être jouant un rôle moindre, car pour eux, "La femme est confinée dans la famille, c'est-à-dire qu'elle ne quitte pas l'espace occupé par les plantes ou par laalebasse"⁴. C'est une observation qui ne tient pas compte du fait que la femme constitue à travers ces tâches, une véritable richesse pour la société. Puisqu'elle contribue d'une façon ou d'une autre à l'évolution économique de la société à laquelle elle appartient, ceci de par son dynamisme et le transfert de sa fécondité culturelle et maternelle.

² Sr. Marie-André, Joseph Wilbois, R. Randau et al, *La femme noire dans la société africaine*, Paris, éd. Institut Catholique, 1940, p. 33.

³ J. F. Owona, " Pauvreté et paupérisation en Afrique : une étude exégético-éthique de la pauvreté chez les Beti-Fang du Cameroun ", Thèse de Doctorat en étude de la Bible en Afrique, Université de Bamberg, 2011, Vol. V 5, p. 78

⁴ Sr. Marie-André, Joseph Wilbois, R. Randau et al, *La femme noire dans la société africaine*, p. 35.

Paradoxalement à l'observation occidentale de la femme africaine, qui la situe dans une condition précaire et servile. Owona se base sur une appréhension de celle-ci par l'oralité pour qui "la jeune fille, dans la société où rien n'est laissé au hasard, jouit pourtant d'une liberté totale avant son mariage. En effet, elle est libre de son corps tant qu'elle n'a pas d'époux"⁵. La tradition orale reconnaît cette liberté dans un proverbe bien connu chez les *Bəti* qui déclare que "La femme est un épi de maïs sec, quiconque a les dents y mord"⁶. Cette indépendance lui confère ainsi un rôle social aussi important puisse être, à travers les naissances qu'elle peut engendrer encore chez ses parents. On remarque alors que l'enfant qui naît dans ce cadre est toujours bien accueilli et jouit des mêmes privilèges que ceux qui naissent dans une union matrimoniale établie, ce qui lui donne évidemment une indépendance plus grande dans le domaine social. Pourtant de cette conception, Luc Mebenga Tamba cité par Owona, présente la jeune fille *Bəti* comme cet Être qui "trouve dès sa naissance un terrain de jeux traditionnels essentiellement orienté vers la maternité et la capacité d'être une bonne épouse"⁷.

L'importance de la femme se fait également montre à travers l'éducation sexuelle qu'elle reçoit auprès des femmes âgées depuis sa tendre enfance grâce aux interdits alimentaires et l'enseignement à la puériculture. La femme en socioculture *Bəti* occupe également un statut honorable, qu'elle reçoit de la fécondité à l'accouchement, car elle joue un rôle central dont celui de la mère, de la protectrice et de la garante de la vie. Nonobstant ce statut si honorable, il faut le noter, la femme est tenue responsable par sa communauté d'être inféconde, de n'accoucher que des filles, voire, des enfants malformés dès leur naissance, et même des avortements involontaires⁸. Par contre, cette dernière est portée en triomphe lorsqu'elle donnait naissance aux garçons et aux jumeaux⁹. Ceci dit, le pouvoir traditionnel repose fondamentalement sur les femmes en socioculture *Bəti*, du fait de "pouvoir les acquérir et de pouvoir féconder"¹⁰. La fécondité apparaît donc comme un élément important dans cette société patrilinéaire.

Cette éducation et tous ces interdits alimentaires dans l'évolution de la fille chez les *Bəti* concourent à la préparation de celle-ci de par son physique et son mental à une procréation

⁵ Owona, " Pauvreté et paupérisation en Afrique", p.79.

⁶ Entretien avec Agrippine Mfila, 62 ans, cultivatrice (potentielle patiente) ; d Ebebda, le 17 janvier 2018.

⁷ Owona, " Pauvreté et paupérisation en Afrique", p.85.

⁸ Entretien avec Agrippine Mfila, 62 ans, cultivatrice (potentielle patiente) ; d Ebebda, le 17 janvier 2018.

⁹ Owona, " Pauvreté et paupérisation en Afrique", p.85.

¹⁰ S. David Yana, *Fécondité et famille au Cameroun : les Bamiléké et les Pahouins (Fang, Bəti, Bulu)*, Inédit, p. 124.

effective. Et c'est le don de la vie qui permet à l'homme de s'affirmer entend que père dans sa société, ce qui lui confère alors une stérilité qui est signe premier de la richesse chez les *Bati*.

En matière de prise de décisions dans une contrée *Bati* les femmes jouissent de cet apport en conseils, quoique ne prenant pas la parole en public comme le signalent des observateurs occidentaux. Cette situation ne la renvoie pas l'arrière-plan, au contraire elles font l'objet d'une consultation particulière. Les plus en vue sont les matriarches encore appelées *mpwge* dont détentrice de sagesse et n'ayant pas eu d'enfants à côté d'elles les gardiennes des traditions d'un village donné, que les *Bati* désignent par le terme *binga be nnam* dont nous allons décrire plus amplement leur rôle au chapitre VII de la présente Thèse. Elles ont un statut encore plus important chez les *Bati*, ceci se traduit à travers les dons multiples qu'elle reçoit lors de son élévation en tant que gardienne et protectrice du village. Peu importe que celle-ci ait à procréer durant sa jeunesse ou pas. Nous développerons de façon succincte son rôle dans les chapitres suivants.

3- La fécondité : un continuum pour la célébration de la vie

Donner la vie est un acte datant des temps immémoriaux qui entretient la perpétuation de la vie des Êtres sur la terre. À travers ce don de la vie, on voit ô combien il est une nécessité cruciale pour les Hommes de faire vivre leur lignée à travers cet acte aussi naturel qu'il puisse paraître. Et par là, il émane une vérité qui voudrait que l'humanité s'appuie sur le fait que, la fécondité humaine soit au cœur de la présence continue de l'Homme dans le cycle de la vie. Il est de ce fait judicieux de dire que la fécondité est l'élément qui rend possible la grossesse, qui entraîne à la conception et par la suite à l'accouchement dans toutes les sociétés africaines et non africaines.

La fécondité en tant qu'aptitude à se reproduire, résulte d'une double dimension selon les rites y afférents chez les *Bati*. Cette double dimension se fait montre tout d'abord au niveau de la procréation et ensuite une dimension agraire.

L'anthropologie Béti ou le sens que le béti se fait de l'homme se retrouve dans l'ensemble des rites. Elle a pour fondement son anthologie c'est-à-dire sa conception générale de l'être. Pour le Béti, l'être est vie, c'est-à-dire doué d'une force d'action qui fait le lien d'interférence se communiquant à tous les êtres. Tout est vie, et toutes les forces s'interfèrent, s'échangent et se communiquent¹¹.

¹¹ I. Tabi, *Les rites béti au Christ : essai de pastorale liturgique sur quelques rites de nos ancêtres*, éd. Saint Paul, Yaoundé, 1991, p.16.

Ce qui revient à situer la fécondité au centre même de l'évolution et de la survivance de l'espèce humaine, qui est liée au don de la vie.

"La vie en tant qu'entité abstraite est attribuable à la catégorie métaphysique qui est du même [...] La vie est attribuable d'une manière concrète". Pour rejoindre la pensée de Alexis Kagame cité par M. Hebga¹², il est une évidence que le don de la vie est un fait divin, qui est accordé à un homme et une femme. Nous pouvons remarquer que le don de la vie est un fruit de Dieu lui-même. Ceci permet au couple d'agrandir leur famille. Hampaté Bâ pense plutôt que "La naissance d'un enfant est considérée comme la preuve palpable et incarnée en vue d'accomplir une mission sur notre terre"¹³. Il est à noter que dans la civilisation négro africaine, chaque Être humain vient sur terre pour une mission concrète, celle de donner la vie. Ce qui s'explique par la continuation de l'œuvre des parents en assurant leur permanence et la relève à travers le nom que les parents donnent à leurs futurs enfants. On peut alors très bien se souvenir de tels ou tels parents qui n'est plus. C'est la raison pour laquelle Engelbert Fouda Etoundi insiste sur un proverbe *Bāti* qui stipule que la procréation est "l'action par laquelle tout homme marque à jamais son passage sur terre. La procréation est donc d'une importance capitale dans la vie de l'homme *Bāti*, car pour être quelqu'un, c'est posséder une progéniture, une descendance c'est-à-dire des Êtres engendrés par soi"¹⁴. D'ailleurs il est question de mettre en évidence d'une vie qui ne finit pas et qui ne devait pas en principe s'arrêter chez un être humain, d'où l'adage *Bāti* "*zok ekel eligui metin* (l'éléphant laisse ses empreintes palmaires sur son passage) ou encore *ndzeng ekele oligui me boak* (la plante de cucurbitacée laisse toujours ses melons"¹⁵. L'Être humain est comparable à un éléphant qui ne saurait frayer un chemin sans toutefois laisser des marques palmaires de ses pattes. Preuve de son existence dans une société attachée aux valeurs traditionnelles. Aussi comparable soit-il à un cucurbitacée fécond qui produit des melons en les laissant partout où il rampe. C'est une marque existentielle dans le processus de pérennisation de l'espèce humaine dans une société encline aux politiques antinatalistes.

Par ailleurs, on en s'accordant avec Hampaté Bâ, nous nous rendons compte que les *Bāti* connaissent 04 types de naissances parmi lesquelles :

¹² M. Hebga, *La nationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, L'Harmattan, Paris, 1998, p. 108.

¹³ Hampaté Bâ, *Aspects de la civilisation africaine*, p.12.

¹⁴ E. Fouda Etoundi, *La tradition Béti et la pratique de ses rites*, Yaoundé, SOPECAM, 2012, p. 77.

¹⁵ *Ibid.*

- L'avortement
- La naissance avant terme
- La naissance à terme
- La naissance après terme ¹⁶

Toutes ces différentes naissances ont chacune une signification particulière chez les *Bəti*. Concernant l'avortement, c'est le fait de l'interruption d'une grossesse. Cette interruption peut être soit volontaire, soit involontaire.

Etant donné que la tradition orale *Bəti* nous montre que d'une certaine façon leur société fonctionne belle et bien sur la base des interdits sociaux parmi lesquels nous faisons mention de la proscription du meurtre, il devient donc important d'affirmer avec beyala et Ondobo que : "*bot be nə akuma*"¹⁷ pour signifier littéralement que les hommes sont une source de richesse.

De ce fait, effectuer une telle sorte de naissance constitue une perte considérable pour la famille, le village, la tribu et même l'humanité. Ceci va directement à l'encontre de l'éthique *Bəti* qui laisse percevoir d'après J. F. Owono que : "On comprend ainsi aisément que chez le peuple fang, le quel chemin qui mène à la vie, c'est la sagesse. Et l'école de cette sagesse qui mène à la vie, c'est la communauté familiale et sociale"¹⁸ ; d'où le renchérissement d'un proverbe *Bəti* qui stipule que "*enyn he aken*", il est inéluctable de penser qu'une vie se conserve sans sagesse. C'est le cas des avortements, qui est une preuve plausible d'un certain manque de sagesse.

Par ailleurs, cette situation quand elle est volontaire et même involontaire, se présente comme étant la résultante d'une faute "*nsem*" pour la femme qui en est responsable ou victime. Il consiste de ce fait, de revoir les causes d'une telle naissance afin d'éradiquer le mal commis. À la vérité, c'est une vie qui n'a pas pu être transmise pour en constituer une chaîne ou un continuum, la morale *Bəti* via l'oralité considère cela comme une rupture et un véritable dommage d'après nos informateurs¹⁹. Il en résulte donc une substitution du capital social *Bəti*.

¹⁶ Hampaté Bâ, *Aspects de la civilisation africaine*, p.12.

¹⁷ Entretiens avec Beyala, 87 ans, *Minga nam*, Essong, le 09 août 2014 ; Nathan Ondobo, 90 ans, initié Nkol-Lekok, le 15 juillet 2013.

¹⁸ Owono, "Pauvreté ou paupérisation en Afrique", p. 242.

¹⁹ Entretiens avec Brigitte Beyala, 87 ans, *Minga nam*, Essong, le 09 août 2014 ; Nathan Ondobo, 90 ans, initié Nkol-Lekok, le 15 juillet 2013.

La naissance à terme quant à elle, est cette forme de naissance connue de tous. Son terme est fixé entre le huitième et dixième mois d'une grossesse. Ce type de naissance est accueilli normalement sans contraintes pouvant donner lieu à une quelconque réparation. Mais, il est clair que la société *Bati* reconnaît la venue au monde d'un enfant ou position normale c'est-à-dire qu'il vienne au monde avec la tête. C'est un enfant ordinaire, pas besoin de s'en plaindre. Par contre, il peut s'avérer que la grossesse soit à terme et que l'enfant vienne en position siège. Ceci se traduit chez les *Bati* comme étant une parturition extraordinaire. Pour mieux cerner le symbolisme y afférent, notre informateur révèle que : "l'enfant venu au monde en position siège, est un enfant doté d'une charge archétypale égale à celle des jumeaux. Et quand bien même des jumeaux viennent au monde aussi en position siège, ces derniers sont doublement dotés d'une charge mystique exponentielle"²⁰. Ceci dit, il convient de réaliser que ces types de naissances connaissent un statut particulier chez les *Bati*, d'où l'importance accordée à partir de ce don de la vie. Elle est en quête permanente de la perpétuité de la lignée, qui peut se manifester et s'exprimer en termes d'éterniser la vie.

La naissance après terme chez les *Bati* est considérée comme cet accouchement à haut risque, qui s'avère aussi complexe par leur entendement ; car, d'après nos informateurs, cela peut être dû au fait de Dieu ou *Zambe* c'est-à-dire qui était. Cet Être Suprême dont le *Bati* ignore vraiment l'origine et qui est au-dessus de tout et à la mesure de toute chose. C'est Lui qui est donc le principal responsable de ce type de naissance. Il ne s'agit pas de dire que l'enfant issu de ce type de naissance vivra isolement des autres, mais il jouit d'un statut particulier tout autant différent de ceux mis en position siège. Tout compte fait il est plus ou moins rapproché d'une charge mystique similaire à celle des jumeaux²¹.

À l'analyse, si la fécondité se traduit comme étant un continuum pour la célébration de la vie, cela se manifeste à travers le don de la vie, qui passe notamment par la fusion des gamètes mâle et femelle. Ces gamètes découlent de l'union d'un homme et d'une femme, qui à leur tour constituent des secteurs de la prééminence de la "production des Êtres humains"²².

²⁰ Entretien avec Brigitte Beyala, 87 ans, *Minga nam*, Essong, le 09 août 2014 ; Nathan Ondobo, 90 ans, initié Nkol-Lekok, le 15 juillet 2013 ; Simon Etoundi, 85 ans, initié ; Quentin Etoundi, 82 ans, initié, Konabeng, le 14 décembre 2013.

²¹ *Ibid.*

²² J. F. Owono, "Pauvreté ou paupérisation en Afrique", p. 81.

II- LA VIRILITÉ CHEZ LES *BATI* : UNE AFFIRMATION DE LA MASCULINITÉ

Dans l'optique d'affirmer leur notoriété en tant que tribu des seigneurs, et d'ailleurs comme tous les négro-africains, ont le souci de préserver leur virilité qui se manifeste depuis des lustres à travers un certain nombre de rites indiqués à cet effet, et de la consommation au quotidien de certains aphrodisiaques parmi lesquels, des écorces d'arbres, fruits, racines, boissons faisant l'objet d'une grande satisfaction²³.

La virilité dans ce sillage est perçue sous un plan sociologique qui lui confère une acceptation certaine dans le cercle restreint des hommes, de l'affirmation de la masculinité et de la mâlité, et même au-delà de la libido.

1- Regard sociologique envers les hommes virils

La virilité se définit comme l'ensemble des attributs, des caractéristiques physiques de l'homme adulte, au sens biologique, le comportement sexuel de l'homme, en particulier sa rigueur et sa capacité à procréer.

Dans la société négro-africaine en général et *Bati* en particulier, la virilité est un facteur de fierté, rendu possible en ce sens qu'elle permet l'acceptation de l'individu dans le cercle des hommes. Cette acceptation est rendue possible à partir de la circoncision, qui constitue ou fait l'objet d'un rite à savoir, celui de l'*akèl*. Ce rite était un rite d'initiation, qui conférait au jeune garçon une place dans l'*aba'a* ou le salon des messieurs ou des seigneurs ou encore des vrais hommes²⁴. À côté du rite de circoncision, il y avait le rite *so'o* qui marquait la deuxième étape d'initiation *Bati*²⁵.

Il est clair que le rite *so'o* tel que décrit par Philippe Labuthe Tolra, fut un élément important dans le processus de croissance et aussi de passage de l'enfance vers l'expression après un long séjour dans un tunnel souterrain et ayant bravés toutes les épreuves dudit rite, présenté dans sa valeur et sa splendeur la masculinité. La virilité, en effet va au-delà de l'aspect libidique de la chose, en ce sens qu'elle ne se limite pas au nombre et à la qualité des rapports sexuels par heure ou par jour²⁶. Il est question de percevoir la virilité comme ce facteur qui rend

²³ Entretien avec Simon Etoundi, 85 ans, initié ; Quentin Etoundi, 82 ans, initié, Konabeng, le 14 décembre 2013.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Entretien avec, André Fegue Nomo, 39 ans, pharmacien (potentiel patient), Yaoundé, le 18 juillet 2019.

un homme accompli dans sa communauté. Étant donné qu'un homme est une triade, donc une partie de lui appartient à sa communauté. C'est la raison pour laquelle l'on ne saurait parler de son accomplissement en excluant cette partie de lui. Aussi, c'est cette même communauté qui le hisse en rang des hommes véritables, d'où le "*vir*" qui signifie en latin "vivre". C'est dire de ce fait qu'un véritable homme vit à travers son corps et sa communauté.

2- La virilité : un facteur de notoriété et de respectabilité chez les *Bəti*.

La virilité ici était perceptible à travers le statut social permettant aux hommes *Bəti* de jouir d'une position élevée et d'une influence importante ; car, cela se traduisait par le nombre important de femmes *via* la polygamie et la résultante d'une abondante progéniture ou descendance.

En principe, Ledoux présente la virilité perçue comme cette "attitude de l'esprit que reflète la confiance et la maîtrise de soi-même. Il s'agit d'une énergie intérieure, d'une force capable d'inciter au sens de la responsabilité et à la capacité d'affronter les épreuves de la vie"²⁷. De nombreux peuples à l'instar du peuple Ekang, ont su normaliser la virilité, dans la mesure où il a connu depuis la période précoloniale opté pour une séparation des espaces. C'est-à-dire qu'il existe des lieux réservés uniquement aux hommes "vrais" qui n'est autre que l'*aba'a* et des lieux n'accueillant que les femmes, il s'agit de la case cuisine qui accueillait jadis les petits garçons incirconcis et les hommes handicapés et dont asthénies sexuellement ou *eyèl*²⁸.

Relativement à ce qui précède, les travaux d'anthropologie de Maurice Godelier présentent la particularité de la "maison des hommes", tout en estimant que : dans de nombreux peuples, la séparation des sexes est très forte, et il existe des lieux propres aux hommes et propres aux femmes, interdit aux personnes autres de ce genre"²⁹.

En effet, pour affirmer cette virilité, le *Bəti* polygame grâce à la main d'œuvre acquise, amassait une richesse considérable de par l'immensité du territoire conquis au prix du travail abattu sur le plan agricole³⁰. Ceci le hissait évidemment au rang de la bourgeoisie ou *Nkukuma*, *Akuma* qui se traduit littéralement par richesse ou bien : *Nkukuma* = à détenteur de ces biens.

²⁷ A. Ledoux, *De l'homme en crise à l'homme nouveau*, Québec, Option Santé, 2009, p. 25.

²⁸ Entretien avec Simon Etoundi, 85 ans, initié ; Quentin Etoundi, 82 ans, initié, Konabeng, le 14 décembre 2013.

²⁹ A. Ledoux, *De l'homme en crise à l'homme nouveau*, p. 25.

³⁰ Entretien avec Simon Etoundi, 85 ans, initié ; Quentin Etoundi, 82 ans, initié, Konabeng, le 14 décembre 2013 ; Nathan Ondobo, 90 ans, initié Nkol-Lekok, le 15 juillet 2013.

À côté de ses femmes et enfants, on se trouvait aussi les esclaves (*belua*), ces derniers étaient des personnes prêtant leur main d'œuvre au *Nkukuma* du fait de leur appartenance à des familles halogènes ne possédant aucune parcelle de terre cultivable, ou encore de ces familles-là, qui avaient fui la guerre tribale pour prendre refuge sur le territoire *Bəti*.

Alors par redevance de l'hospitalité dont ils bénéficient, ces derniers contribuent de par leur temps libre et leur énergie pour rendre des services aux *Nkukuma*. Il est à noter que, au fur et à mesure qu'ils vivaient sur un quelconque territoire d'accueil, ils se familiarisaient aux autochtones. Il faut voir ici, une véritable expérience d'inter-culturalité. Il est à remarquer que tous les halogènes ne sont pas esclaves, ils pouvaient être venus en renfort lors d'un affront existant entre les *Bəti* et leurs voisins, d'où leur installation et leur acceptation en territoire *Bəti* en guise de récompense et de gratification³¹. C'est le cas des Mbouda installés dans la région d'Efok chez les Eton, qui aujourd'hui ont abandonné leur tradition et se sont accommodés aux valeurs culturelles des Eton. Les exemples sont multiples et varient d'un lieu à un autre³².

Force est de constater de nos jours que, malgré les tentatives de suppressions instaurées par l'administration *via* l'action des missionnaires contre la polygamie que ce régime persiste, car elle se fait montre à travers la recherche de plus d'une femme pour un homme, concourant de fait à affirmer sa mâlité à travers sa virilité³³. Cette dernière a perduré et actuellement elle se vit en socioculture *Bəti* et cela confère à l'homme *Bəti* le statut de notable, s'il faut se focaliser sur ce *nkukuma* qui a su amasser les biens (matériel et immatériel) autour de lui, on parle donc de dépositaire d'un capital social et aussi financier. À travers tous ses avoirs, il appartient désormais à la classe des dignitaires de sa communauté³⁴.

Dès lors, cette notabilité qu'il acquiert est pour lui, un gage d'un caractère éminent lui conférant l'estime générale de la part de son *nda bot* et même jusqu'à l'*ayong*. Il peut donc désormais appartenir au cercle restreint de prise de décision dans sa communauté. Ce caractère fait sa fierté en tant qu'homme accompli et digne de par cette opulence. C'est aussi un homme qui se définit par rapport à la puissance en termes de la qualité des rapports avec autrui. Il a l'assurance que tout ce qui sort de sa bouche, sort avec sagesse et autorité, d'où le pouvoir de

³¹ Entretien avec avec Simon Etoundi, 85 ans, initié ; Quentin Etoundi, 82 ans, initié, Konabeng, le 14 décembre 2013 ; Nathan Ondobo, 90 ans, initié Nkol-Lekok, le 15 juillet 2013.

³² Entretien avec Faustin Mvogo, 60 ans, enseignant (potentiel patient), Yaoundé, le 09 Juin 2018.

³³ Jeanne F. Vincent, *Traditions et transition. Entretien avec les femmes Bəti du Sud-Cameroun*, Yaoundé, 1971, p. 19.

³⁴ Entretien avec avec Simon Etoundi, 85 ans, initié ; Quentin Etoundi, 82 ans, initié, Konabeng, le 14 décembre 2013 ; Nathan Ondobo, 90 ans, initié Nkol-Lekok, le 15 juillet 2013.

sa parole en tant qu'homme viril. Une virilité qui peut aussi se définir par rapport au nombre de conquêtes, car il est toujours à la quête de nouveaux exploits.

À l'analyse, la virilité pour l'homme *Bəti* et pour le négro-africain constitue un moyen d'affirmation de soi en termes de respectabilité et de notoriété, d'où la préservation de celle-ci et de son entretien au quotidien. C'est dans une vision de perpétuation de la tradition que les ancêtres et les aînés consomment des écorces, des fruits, des racines, des boissons qui font de nos jours l'objet de grandes satisfactions.

3- L'utilisation de certains aphrodisiaques par les hommes *Bəti* pour la préservation de leur virilité

Le quotidien des *Bəti* est depuis des lustres marqué par le souci de préserver la virilité. Dans cette même vision. Il avait été recommandé par les ancêtres *via* les aînés, des écorces, fruits, racines, boissons qui font de nos jours, l'objet de grandes satisfactions. C'est dans cette lancée que le *ndong* dont les petits grains très épicés et que l'on retrouve dans nos villages et marchés de grandes villes, font l'objet d'un mélange cola-*ndong* et constitue un très grand aphrodisiaque. Néanmoins, beaucoup d'anciens et vieillards par pudeur, au moment de la consommation affirment mâcher ces deux éléments pour rester toujours éveillé : "ça empêche de dormir"³⁵.

Concernant des fruits susceptibles de booster la virilité chez les *Bəti*, il s'avère que les Eton utilisent les fruits tels, la noix de cola à plusieurs quartiers. Il est à noter qu'il en existe plusieurs variétés parmi lesquelles le kola rouge du Nord-Cameroun ou le kola blanc à deux quartiers, sans toutefois oublier celle de l'Ouest du pays avec sa particularité gluante. Le *bitter cola* fait également partie de cette vaste gamme de fruits favorables à l'entretien de la virilité. En fait, le *bitter cola* est le pépin du fruit de l'arbre appelé *onyé* ou *nyèl*. Cet arbre est utilisé par les *Bəti* pour la cueillette du vin de palme et du vin de raphia et aussi, pour le vin de canne à sucre³⁶.

L'arbre *onyé* ou *nyèl* produit des fruits de la grosseur d'une pomme de couleur rouge ou jaune, ayant atteint la maturité. Le fruit tombe et lesdits pépins sont recueillis après que le fruit ait pourri, ceux-ci de grosseur d'un pouce, de couleur jaunâtre ou grisâtre sont comestibles et au goût amer au premier contact. Pendant qu'il est mâché, la saveur sucrée se fait ressentir

³⁵ Entretiens avec Samuel Awono Ebode, 68 ans, patriarche ; Marcelin Mvogo, 66 ans, initié, Nkol-Mvanizé, le 12 mars 2017 ; Pantaléon Mama, 70 ans, initié, Etock, le 14 juillet 2014.

³⁶ Entretien avec Gabriel Ebode, 65 ans, traitant (virilité), Nkol-Mvanizé, le 12 mars le 2017.

au fur et à mesure que le consommateur avale son bol alimentaire ; il est également mélangé au poivre de Guinée³⁷. Ces fruits sont appelés *bitter cola* et assurent l'entretien de la virilité au quotidien. Ils ont plusieurs vertus thérapeutiques parmi lesquelles, celle d'antibiotique.

Photo 3 : le *bitter cola* ou *nyèl* ou *onyé*



Source : cliché A. M. Ekani Zinga, Yaoundé, le 18 juin 2020.

Concernant les écorces, on a recensé quelques-unes parmi lesquelles celle de l'arbre appelé *Mebamla* dont le nom commercial est le *cocipot*. Cette écorce est mélangée à la noix de cola. L'autre écorce est celle du safoutier ou *aza'a*, utilisée comme antidote contre le poison, elle peut être associée à quelques autres éléments cités plus haut, pour renforcer la virilité³⁸.

Les racines quant à elles, sont assez nombreuses. Mais la racine la plus utilisée est celle de l'arbuste *toam*, arbuste produisant de petits fruits jaunes sucrés, très prisés des petits enfants. (Cf. photo 4). On peut également utiliser les racines de l'arbre *onding* ; c'est un arbuste qui n'atteint pas la hauteur de 0,80 mètre. Ce qu'il a de particulier, c'est sa forte capacité à saouler autant qu'une forte dose de consommation d'alcool. Il en est de même pour les racines de *l'onyé*, arbre produisant le *bitter cola*, qui sont aussi de puissants aphrodisiaques³⁹.

³⁷ Entretien avec Awono Evengue, âgé de 80 ans, cultivateur (potentiel patient), Nkol-Zibi le 06 janvier 2014 ; Samuel Awono Ebode, 68 ans, patriarche ; Marcelin Mvogo, 66 ans, initié, Nkol-Mvanizé, le 12 mars 2017 ; Pantaléon Mama, 70 ans, initié, Etock, le 14 juillet 2014.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Entretiens avec Awono Evengue, âgé de 80 ans, patriarche, Nkol-Zibi le 06 janvier 2014 ; Samuel Awono Ebode, 68 ans, patriarche ; Marcelin Mvogo, 66 ans, initié, Nkol-Mvanizé, le 12 mars 2017 ; Pantaléon Mama, 70 ans, initié, Etock, le 14 juillet 2014.

Photo 4: un pan de forêt couvert de *toam* ou *tomi* contenant ses fruits jaunes-orangés



Source : cliché A. M. Ekani Zinga, Nkol-Mvanizé, le 07 janvier 2014.

Photo 5: un plat composé de quarts de cola, du poivre de guinée ou *ndong*, du *mban* et du sel



Source : cliché A. M. Ekani Zinga, Yaoundé, le 10 janvier 2019.

Très souvent, ce plat complet se retrouve sur la table des hommes *Bati* qui se partagent un verre de vin de palme. Ce plat complet de par ses constituants, symbolise ainsi la virilité,

l'énergie, la force et l'endurance est réservé aux hommes, cela ne signifie pas que les femmes ne peuvent pas en manger, car les différents constituants favorisent le nettoyage du vagin⁴⁰.

Photo 6 : une mixture de *mbàn* constituée : du cola du lion, de fourmis rouges (*solenopsis invicta*), sel et de poivre de Guinée (*ndong*) servie dans une feuille



Source : cliché A. M. Ekani Zinga, Nkol-Bot, le 28 juillet 2018.

Quant aux boissons, nous pouvons signaler le liquide de la liane appelée *folezog* ou *citrus tetracera*⁴¹. Cette liane atteint la grosseur d'une baguette de pain. En effet, dans la grande forêt qui occupe l'espace Fang-*Bàti*-Bulu, les chercheurs et autres personnes rencontrent habituellement cette liane et la consomment lorsqu'ils viennent à manquer d'eau pour étancher la soif. Car, le liquide que contient cette liane est limpide et sans saveur, tout comme l'eau. Cette eau naturelle augmente aussi la performance sexuelle de l'homme⁴².

Toujours dans le registre des boissons, l'écorce *esok* (chez les Ewondo et Bulu) et *ibak* (chez les Eton, Mangisa et Batchinga) sont des extraits de lianes, qui sont généralement associées au vin de palme. Ces écorces ont une multitude de vertus, parmi lesquelles celle de la virilité⁴³.

Néanmoins, il est permis de constater avec désolation que l'usage de ces écorces, fruits, herbes et boissons devient de moins en moins fréquent au profit des produits offerts par les pharmacies occidentales. De ce fait, modernité oblige due éventuellement à l'évolution de la

⁴⁰ Entretien avec Awono Evengue, âgé de 80 ans, patriarche, Nkol-Zibi le 06 janvier 2014 ; Samuel Awono Ebode, 68 ans, patriarche ; Marcelin Mvogo, 66 ans, initié, Nkol-Mvanizé, le 12 mars 2017 ; Pantaléon Mama, 70 ans, initié, Etock, le 14 juillet 2014.

⁴¹ *Folezog* ou *tetracera* n'a pas que des propriétés désolantes, mais revêt aussi un symbole d'abondance.

⁴² Entretien avec Awono Evengue, âgé de 80 ans, patriarche, Nkol-Zibi le 06 janvier 2014 ; Samuel Awono Ebode, 68 ans, patriarche ; Marcelin Mvogo, 66 ans, initié, Nkol-Mvanizé, le 12 mars 2017 ; Pantaléon Mama, 70 ans, initié, Etock, le 14 juillet 2014.

⁴³ Entretien avec Jean Ndjock, âgé de 53 ans, cultivateur (potentiel patient), Nkolkougda, le 9 janvier 2014.

science. Au regard ce qui précède, on se rend à l'évidence selon laquelle les hommes ont un avis commun, celui de la lutte contre les problèmes de stérilité, qui poussent les uns et les autres à entreprendre la mise sur pied des solutions adéquates. Ceci peut donc s'expliquer à travers les représentations sociales de la stérilité.

III- LES REPRÉSENTATIONS SOCIALES DE LA STÉRILITÉ

Stérilité se définissant en dehors de la stérilité personnelle de l'homme et de la femme, on constate des cas de stérilité qui ne sont imputable ni à l'un ni à l'autre des conjoints, mais à leur groupement, et où chacun des deux fait preuve de fécondité en changeant de conjoint⁴⁴.

Le discours sur les causes de la stérilité, comme sur les raisons de la fécondité (ce dernier généralement implicite) exprime une homologie de nature entre le monde, le corps individuel et la société, et la possibilité de transferts d'un de ces registres dans un autre. Ces homologies s'expriment avec des contenus symboliques variables. On tente ici de dénoncer le fils d'un de ceux dont la fréquence paraît particulièrement élevée. Mais selon les lois formelles identiques⁴⁵.

Ceci dit, la stérilité n'est pas dû au hasard, ce problème découle d'un certain nombre de causes parmi lesquelles socio-culturelles, métaphysiques, mystiques, et de nombre d'aliments consommés au quotidien (alcool, tabac et drogue) impliquant notamment un problème de genre.

1- Les causes socioculturelles de la stérilité chez les *Bəti*

S'il est bien vrai que l'homme n'est pas une monade étant donné qu'il appartient à une communauté selon la civilisation négro-africaine, "une communauté est par conséquent l'extension de la société, l'individu devient donc l'agent principal des relations interfamiliales et inter-sociales⁴⁶". Cela se vérifie par le fait de l'existence d'un certain nombre d'interdits sociaux, parmi celui de l'inceste dont se focalise notre attention.

a- L'inceste et ses effets néfastes sur la fécondité chez les *Bəti*

À partir de l'organisation sociale chez les *Bəti*, il est proscrit l'inceste qui découle du principe de l'endogamie existant en socioculture *Bəti*. L'inceste ou *nsem* est perçu ici comme une relation sexuelle entre un homme et une femme appartenant à une même famille restreinte.

⁴⁴ *Dictionnaire Petit Larousse illustré*, Paris, Cedex1989, p. 919.

⁴⁵ F. Heritier, "Stérilité, aridité, sécheresse : quelques invariants de la pensée symbolique" *Histoire, sociologie de la maladie*, Paris, éd des Archives Contemporaines, 2004, p. 123.

⁴⁶ I. Tabi, *La théologie des rites*, p. 53.

Cela implique en parallèle une faute communautaire, car l'individu chez les *Bəti* est "un-être-avec", c'est "un-Être-par-et-pour", autrement dit, c'est "un-Être-relation"⁴⁷.

En effet, cet "Être-avec" engendre la communauté à laquelle il appartient. C'est la raison pour laquelle dans la faute commise par un Être, il apparaît qu'elle implique toute la communauté à laquelle il appartient. Et selon une telle considération, les *Bəti* prennent en compte que l'interdit est tout ce qui est tabou, donc basé sur les codes sociaux et moraux sur lesquels on s'attardera sur les chapitres suivants. Il est sans aucun doute important de noter que le bris de l'interdit autrefois, était la résultante immédiate de la rupture de l'individu d'avec sa communauté, d'où la résurgence des conséquences variées qui vont de l'indisposition légère à la mort et complètement presque toujours la réprobation sociale⁴⁸.

Par ailleurs, dans la quête permanente de l'équilibre social chez les *Bəti*, on peut se permettre de comprendre aisément que le seul chemin qui mène à la vie, c'est la communauté familiale et sociale garnie d'accessoires (interdits), d'où le proverbe *Bəti* qui stipule que "*Enyin he aken*"⁴⁹, c'est-à-dire littéralement que la vie consiste à se comporter avec sagesse sans tout de même enfreindre les règles établies sur les Êtres vivants en communauté. Autrement dit, la sagesse est la condition *sine qua non* de la vie selon ce proverbe, elle semble être l'avis que partage Isidor Tabi, pour qui la sentence fondamentale qui sous-tend la morale *Bəti* est son éthique sociale⁵⁰.

Cependant, pour mieux étayer les causes de l'infécondité liées aux relations incestueuses chez les *Bəti* du Sud-Cameroun, il faut s'attarder dans le cadre des précédents travaux de recherche en Master, sur le caractère plutôt symbolique des liens de parenté. Traiter de liens de parenté correspond notamment à ce que les *Bəti* désignent par le *nkol avuman* ou *anyan*⁵¹. Ce lien de parenté était et demeure un lien extensible, mais fort en milieu *Bəti*. Ledit lien est respecté tant dans la lignée maternelle que paternelle. En effet, malgré l'évolution du temps, il n'est pas très facile de contracter un mariage, car la consanguinité s'étend en principe

⁴⁷ I. Tabi, *La théologie des rites*, p. 53.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Entretiens avec Samuel Awono Ebode, 68 ans, patriarche ; Marcelin Mvogo, 66 ans, initié, Nkol-Mvanizé, le 12 mars 2017 ; Pantaléon Mama, 70 ans, initié, Etock, le 14 juillet 2014.

⁵⁰ I. Tabi, *La théologie des rites*, p.54.

⁵¹ Entretiens avec Awono Evengue, âgé de 80 ans, patriarche, Nkol-Zibi le 06 janvier 2014 ; Samuel Awono Ebode, 68 ans, patriarche ; Marcelin Mvogo, 66 ans, initié, Nkol-Mvanizé, le 12 mars 2017 ; Pantaléon Mama, 70 ans, initié, Etock, le 14 juillet 2014.

jusqu'à la quatrième génération, c'est une exigence du principe exogamique *Bəti*. Un tel principe fait donc naître cette extension à la fois verticale et horizontale⁵² :

- Verticale : c'est la parenté des hommes d'une même souche, des hommes, des femmes d'une même ascendance.
- Horizontale : des hommes d'une même tribu peuvent se retrouver disséminés dans la République avec des cultures totalement différentes, mais tous animés d'un même esprit⁵³.

Eu égard à ce qui précède, on dit pour l'essentiel que les enfants d'un couple doivent se sentir chez eux peu importe qu'ils soient dans la famille paternelle ou maternelle. De ce fait, l'exogamie restait et est toujours en vigueur dans la mesure où les membres du même clan ne se marient pas à cause de l'appartenance à un ancêtre commun dont toutes les généalogies partent⁵⁴. La segmentation de la société *Bəti* laisse apparaître en son sein des sous-clans disposant d'un Ancêtre et d'un territoire commun, c'était donc cette structure qui jouait jadis un rôle considérable au niveau de l'établissement des mariages dans cette société. Ce qui stipulait qu'un jeune homme et une jeune femme issus tous deux d'un même sous-clan ne peuvent dans aucun cas se marier. Le cas échéant, ils sont destinés à avoir une progéniture tantôt attardée, tantôt des enfants morts nés ou aliénés mentalement, voire même des couples qui demeurent stériles⁵⁵.

Pour remédier à une situation où les conjoints sont liés par le *nkol avuman*, il existait une panacée nécessaire, puisqu'ils brisent un interdit social, il leur est imposé la pratique d'un rite de purification en la présence de tout un village réuni. De la sorte, des paroles d'exhortation aux Ancêtres étaient prononcées en faveur de ces personnes qui avaient commis le *nsem*, ces derniers avouaient leur méfait publiquement, d'où le caractère fondamental de l'aveu dans moult pratiques rituelles de sanation et de purification en Afrique en général et chez les *Bəti* en particulier. C'était le conseil des sages qui coordonnait la cérémonie de purification, tous se dirigeaient vers une rivière où allait s'effectuer le sacrifice d'un animal susceptible de rétablir l'équilibre social entre la communauté et l'au-delà ; les personnes à transmuter immolaient eux-mêmes le mouton de couleur noire⁵⁶. La couleur "noire est à l'origine le symbole de la fécondité,

⁵² J. C. Atangana, *Les us et les coutumes de nos ancêtres : à l'usage des jeunes générations*, Yaoundé, Ed ISI Print, 2010, p. 37.

⁵³ Atangana, *Les us et les coutumes de nos ancêtres*, p. 37.

⁵⁴ A. M. Ekani Zinga. "Les rites de fécondité et de virilité chez les Eton : approche historique des origines à nos jours" Mémoire de Master en Histoire, Université de Yaoundé I, 2016, p. 37.

⁵⁵ Entretien avec Marie Evengue, 85 ans environ, traitante (ndjiba), Nkol-Mvanizé, le 15 juillet 2013.

⁵⁶ Entretien avec Antoine Nkolo, 73 ans, initié, Etock, le 14 juillet 2014.

comme dans l'Égypte ancienne ou en Afrique du Nord : la couleur de la terre fertile et des nuages gonflés de pluie"⁵⁷. Le noir par excellence contient le capital de la vie latente, parce qu'il est le grand réservoir de toute chose.

b- La consommation de l'alcool, du tabac et de la drogue, un réel problème d'envergure sur la virilité

L'alcoolisme est la consommation progressive puis chronique et excessive de boissons contenant de l'alcool. Ce faisant, l'alcoolisme s'avère être l'une des causes de l'asthénie ou faiblesse sexuelle dans les sociétés actuelles⁵⁸. En effet, l'alcoolisme est la résultante d'une combinaison de facteurs physiques, psychologique et physique pouvant provoquer fréquemment des lésions souvent très graves, d'où la perception selon laquelle l'alcoolique peut faire preuve d'une bonne tolérance dès les tous premiers moments de la consommation, buvant plus que les autres et présentant moins d'effets secondaires⁵⁹.

De ce fait, l'alcool agit sur le système nerveux en détruisant les cellules nerveuses, atteignant les nerfs, tout en provoquant des troubles de l'équilibre, de la coordination des mouvements, un ralentissement des axes, un affaiblissement de la volonté, etc. Puisqu'on analyse les effets de l'alcool sur la virilité. Il s'agit en fait, de percevoir que l'alcool engendre des troubles importants, car dans la plupart des cas il ralentit l'appareil génital de l'homme et de la femme. Cette dernière est parfois victime de la frigidité⁶⁰.

Selon les praticiens de la médecine ancestrale⁶¹, la consommation abusive de l'alcool affaiblit les vaisseaux sanguins dans tout l'organisme. Ce qui entraîne tant bien que mal la faiblesse sexuelle mieux, l'asthénie ou *eyèl* qui empêche un éventuel épanouissement, car dans ce type de situation provoque un sentiment de frustration et de honte⁶² vis-à-vis du patient et de la société dans laquelle il vit.

Vu sous cet angle, plusieurs études scientifiques révèlent que la consommation excessive de l'alcool agit négativement sur la spermatogenèse, car il inhibe la synthèse de

⁵⁷ Chevalier J. et Gheerbrant A., *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, normes*, Paris, Robert Laffont/Juiter, 1982, p. 671.

⁵⁸ A. M. Ekani Zinga. "Les rites de fécondité et de virilité chez les Eton", p. 42.

⁵⁹ Entretien avec Gabriel Ebode, 63 ans, traitant (virilité), Nkol-Mvanizé, le 12 mars 2017.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Entretien avec Marie Evengue, 85 ans environ, traitante (ndjiba), Nkol-Mvanizé, le 15 juillet 2013 ; Beyala, 87 ans, *Minga nnam*, Essong, le 09 août 2014.

⁶² Entretien avec Gabriel Ebode, 63 ans, traitant, Nkol-Mvanizé, le 12 mars 2017.

testostérone⁶³. Ousmane Sankaré dans sa Thèse en médecine de la reproduction s'est également penché sur la consommation de plusieurs drogues tels que le cannabis, l'héroïne, la cocaïne et des autres opiacés qui peuvent être à l'origine de l'asthénospermie⁶⁴ ou de tératospermie⁶⁵.

On note aussi que la consommation du tabac constitue également un facteur très néfaste pour la santé de la reproduction chez l'homme, car pouvant altérer la mobilité des spermatozoïdes et la structure du flagel. Cela est dû à la présence des substances toxiques à l'instar de la nicotine, de la cotinine, du cadmium, du goudron et des substances irritantes comme l'ammoniaque⁶⁶. À cet effet, Sankaré vient présenter la résultante des composantes du tabac retrouvé dans le plasma séminal des fumeurs, à n'en point douter,

Le plasma séminal devient alors un environnement toxique pour les spermatozoïdes, plusieurs équipes ont observé une diminution de la qualité du sperme chez les fumeurs : - altération de la mobilité des spermatozoïdes est similaire à celle qu'il exerce sur les cellules ciliées du tractus bronchique ; - altération de la structure du flagelle ; - augmentation de la tératospermie⁶⁷.

Ceci dit, une étude plus récente a été faite sur l'impact du tabac et a montré l'importance des perturbations spermiologiques chez les patients fumeurs.

Ainsi, le problème de l'asthénie dû à la consommation de l'alcool dans la mesure où il constitue un véritable frein à l'épanouissement sociale en négro-culture, car ne leur permettant pas de procréer, par conséquent, ces derniers se retrouvent privés de procréation.

c- L'usage de techniques abortives fréquentes en milieu jeune

S'agissant des techniques abortives très répandues en milieu jeune est la résultante de la consommation des stupéfiants de tout bord (alcool, drogue, tabac), il est plausible de voir les

⁶³ Ousmane Sankaré, "Contribution à l'étude des aspects étiologiques de l'infertilité masculine au service de cytogénétique et de biologie de la reproduction de l'INRSP", Thèse en médecine, Faculté de Médecine de Pharmacie et D'Odonto-stomacologie, Université de Bamako, 2005, p. 27.

⁶⁴ L'asthénospermie ou asthénozoospermie se définit par moins de 50% des spermatozoïdes mobiles une heure après l'éjaculation ou une mobilité des spermatozoïdes fléchant inférieurs à 25% et moins de 30% de spermatozoïdes mobiles 3 heures après l'éjaculation. Il s'en suit à cet effet, qu'il en existe deux (02) types à savoir : - l'asténozoospermie primaire qui se caractérise tout d'abord par moins de 50% de la totale mobilité des spermatozoïdes à la première heure de l'éjaculation et en suite par une mobilité de spermatozoïdes fléchant inférieur à moins de 25% à la première heure après l'éjaculation ; - l'asthénozoospermie secondaire définie à la quatrième heure près l'éjaculation par une chute de mobilité supérieure à 50% comparativement à la première heure. Cf. O. Sankaré, "Contribution à l'étude des aspects étiologiques de l'infertilité", p. 23.

⁶⁵ Toujours dans la classification d'anomalies de la qualité du sperme précédemment mentionnée, la tératospermie ou tératozoospermie ici, les spermatozoïdes humains présentent un fort pourcentage d'anomalie morphologique constaté au niveau de la tête des spermatozoïdes, de la pièce intermédiaire, des anomalies du flagelle. Cf. O. Sankaré, "Contribution à l'étude des aspects étiologiques de l'infertilité", pp. 23-24.

⁶⁶ <https://www.tabac-info-service.fr/com>. Consulté le 18 aout 2020 à 17h 25min.

⁶⁷O. Sankaré, "Contribution à l'étude des aspects étiologiques de l'infertilité", p. 27.

jeunes à se livrer à des pratiques sexuelles peu orthodoxes, entraînant la conception des grossesses non désirées. Alors, pour ne pas devenir parents d'aussi tôt, il est une évidence que le seul recours est soit des avortements, soit des infanticides. Malinowski cité par F. Heritier, pose la question "peut-il exister une loi physiologique qui rende la conception moins probable quand la femme débute sa vie sexuelle à un âge précoce, la poursuite sans interruption et change souvent d'amants ?"⁶⁸.

On remarque que l'excès des techniques abortives chez la jeune fille peut dans une certaine mesure affaiblir le vagin, car la destruction de la flore vaginale observée montre sur le plan scientifique l'incapacité de la fixation de l'œuf fécondé lors de la nidation⁶⁹.

Sur un plan traditionnel, il se dit que les avortements excessifs déclenchent la colère des Ancêtres⁷⁰. Ainsi, des sanctions sévères sont observées durant toute la vie. Elle peut de ce fait perdre son *Nkol abié* ou le fil de la fécondité.

d- La circoncision ou *akèl* mal effectuée

Dans la société primitive *Bàti*, la circoncision faisait l'objet d'un rite de passage, qui permettait au *ndonam* ou jeune homme, de sortir de la classe des étrangers, voire des personnes impures de sa communauté⁷¹. On note que la circoncision était considérée comme une sorte de baptême qui donnait à l'homme l'accès à une nouvelle situation⁷².

Le rite de *l'akèl* nécessitait une préparation minutieuse, car il comportait trois phases (la phase préparatoire, le déroulement proprement dit ou la phase pratique et la phase post rituelle). C'est au cours de la phase pratique que requiert le plus de prudence dans le protocole de l'ablation du prépuce, qui consiste à le couper au moment de l'inattention du candidat que le praticien en profitait et incisait avec délicatesse de peur de couper ou d'endommager la veine dorsale superficielle, qui est directement liée au nerf et à l'artère ; ceux-ci sont situés sous la verge et enveloppés d'une enveloppe fibreuse⁷³.

⁶⁸ F. Héritier, "Stérilité, aridité, sècheresse", p. 123.

⁶⁹ <https://www.tabac-info-service.fr/com>. Consulté le 18 août 2020 à 17h 25min.

⁷⁰ Entretiens groupés avec Donatien Eloundou, 75 ans, patriarche ; Simon Mbarga, 74 ans, patriarche, Jean Onana Enyégue, 68 ans, patriarche, Okong, le 18 avril 2017

⁷¹ *Ibid.*

⁷² A. M. Ekani Zinga. "Les rites de fécondité et de virilité chez les Eton", pp 53-54.

⁷³ *Ibid.*, p. 56.

D'après certains informateurs, si cette veine est endommagée, le circoncis risque demeurer asthénisé à vie ; et pour cela, il n'existe pas de panacée pouvant palier à ce type d'accident⁷⁴. Il est à noter que l'officiant à la période précoloniale, n'avait pas d'instruments sophistiqués et se procurait plutôt des outils atypiques tels que : les lamelles de feuilles de canne à sucre, de lamelles métalliques que les forgerons fabriquaient. Aussi, l'ablation du prépuce est le moment le plus important du rite à cause de la présence des mânes et c'est un instant d'attention et d'extrême délicatesse. Il y a donc combinaison des énergies. Et en cas d'inadvertance, une erreur peut se produire et compromettre la virilité à compter de cet instant et même dans le futur⁷⁵. En outre, il est bon de savoir que dans le cas échéant, il n'existe pas de traitement adéquat. Le circoncis est alors condamné à accepter un tel handicap tout au long de sa vie.

2- Les causes métaphysiques et mystiques

Dans le contexte de stérilité, il y a lieu de prendre en considération les causes à la fois métaphysiques et mystiques en socioculture *Bati* du Sud-Cameroun, d'où leur mise en exergue dans cette sous partie de notre travail de recherche. L'objectif ici, étant de mettre en lumière ces causes souvent méconnues, voire reniées.

a- L'aboutissement des causes métaphysiques de la stérilité genrée

En analysant les causes métaphysiques et mystiques de la stérilité, Saint Thomas parle des phénomènes paranormaux en ces termes :

Il faut examiner d'où les arts magiques tirent leur efficacité : cela peut être facilement établi dès lors que nous considérons leur mode d'opération. Dans leurs opérations en effet, ils se servent de certaines paroles significatives pour produire des effets déterminés. Or, une parole, en tant qu'elle est significative, n'a de vertu qu'à partir de quelque intellect, soit de l'intellect de celui qui la prolifère, soit de celui auquel elle est adressée [...] En effet, les paroles significatives dont se servent les magiciens sont des invocations, des supplications, des adorations, voire même des ordres, comme émis par quelqu'un qui converse avec l'autre⁷⁶.

Toutefois, il est nécessaire de percevoir une certaine force d'action abstraite qui s'opère en synergie avec le détenteur des forces maléfiques et l'éventuelle victime. Ceci dénote du

⁷⁴ Entretiens avec Jean Njock, 53 ans, cultivateur (potentiel patient), Nkolkougda, le 09 janvier 2014 ; Marie Evengue, 85 ans environ, traitante, Nkol-Mvanizé, le 15 juillet ; Gabriel Ebode, 65 ans, traitant, Nkol-Mvanizé, le 12 mars le 2017.

⁷⁵ Entretiens groupés avec Donatien Eloundou, 75 ans, patriarche ; Simon Mbarga, 74 ans, patriarche, Jean Onana Enyégue, 68 ans, patriarche, Okong, le 18 avril 2017.

⁷⁶ M. Hebga, *La nationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 84.

simple fait que la personne qui est douée d'un "principe vital de l'animosité se dit ombre"⁷⁷, selon A. Kagame cité par M. Hebga, il n'y a pas d'ambivalence entre le corps et l'esprit. Donc il y a lieu d'unir, d'où la disjonction assez arbitraire ne semble pas fonder dans l'usage du langage populaire⁷⁸.

Il est donc un impératif d'allier le corps et l'esprit pour atteindre mystiquement les entrailles de la victime par un détenteur d'*evù*, afin d'entraver sa capacité à procréer⁷⁹. C'est la raison pour laquelle la victime peut importer son sexe fait face à de nombreuses couches de nuit qui sont en fait une sorte d'envoutement.

b- Les causes mystiques ou de sorcellerie de la stérilité en socioculture *Bàti*

La sorcellerie peut être définie comme un ensemble de pratiques surnaturelles et mystiques courantes dans les "sociétés primitives" qui sont censées produire des maléfices⁸⁰. Elle est l'une des causes de l'infécondité chez les jeunes femmes en âge de procréer et aussi chez les hommes. À cet effet, nous reviendrons plus amplement sur ce phénomène au chapitre VII de cette thèse.

En principe, il s'agit d'un cas où la jeune femme est détentrice de l'*evù*, une sorte d'esprit maléfique se trouvant dans les viscères de la personne qui le possède, il peut lui être bénéfique quand celui-ci sert à faire du bien. Dans le cas où il oeuvre pour le mal, il devient nuisible tant pour le propriétaire que pour son entourage. Alors, il peut arriver qu'une femme le possédant soit elle-même victime de son propre *evù*⁸¹. Cet esprit maléfique entraîne chez elle l'infécondité au point où elle ne parvient pas à concevoir dans son ménage après plusieurs années de mariage. Ou alors elle est tout le temps victime de fausses couches et d'avortements involontaires mais dus à ce carcan traditionnellement appelé *evù-aka'a*⁸². Tessmann cité par Laburthe-Tolra perçoit aussi l'*evù* comme étant " tout ce qui cause la stérilité, tout ce qui entrave la reproduction et en distrait la fonction sexuelle "⁸³. Puisqu'il est primordial pour un

⁷⁷ M. Hebga, *La nationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 92.

⁷⁸ M. Hebga, *La nationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, p. 84.

⁷⁹ Entretiens Marie Evengue, 85 ans environ, traitante (*ndjiba*), Nkol-Mvanizé, le 15 juillet ; Gabriel Ebode, 65 ans, traitant, Nkol-Mvanizé, le 12 mars le 2017.

⁸⁰ *Dictionnaire de français* en ligne. Consulté le 22 mars 2020 à 16 h 45min.

⁸¹ Ph. Laburthe-Tolra, *Initiation s et Sociétés secretes*, p.188.

⁸² *Evu-aka'a* : sorte de totem présent dans les viscères de la femme et qui entrave sa reproduction normale ; acquis lors d'une clause initiatique, où le donateur proscrit à sa victime un certain nombre de projets à l'instar d'un nombre limité d'enfants à mettre au monde, le cas échéant peut entraîner la mort de celle-ci ou celle de son époux.

⁸³ Ph. Laburthe-Tolra, *Initiations et Sociétés secretes*, p. 76.

individu sexué de procréer pour pérenniser son espèce, l'*evù* serait un obstacle pour la conception et la reproduction humaine.

Certaines femmes ayant l'*evù* étaient inconscientes de son action néfaste qu'il jouait en elle, alors ces femmes l'acquiesçaient dès leur tendre enfance et c'était à cette période que ledit esprit était programmé pour une telle mission dans le futur lorsqu'il atteindrait l'âge requis pour entrer en fonction. D'autres femmes en revanche conscientes de son existence dans leur viscère s'en servent et : "Peuvent tout bonnement prendre l'apparence d'un homme, et coucher avec un faux pénis les *minkol mi bon*, " cordes des enfants" c'est-à-dire l'appareil interne d'une partenaire, qu'elle rendra alors stérile"⁸⁴.

Pour pallier à ce cas de stérilité féminine, il existait et continue d'exister certains traitements capables d'éradiquer cet esprit maléfique en ce sens où cet *evu* était traité d'une part avec des médicaments placés dans le vagin. Il existait à cet effet un autre moyen palliatif à même de résoudre ce cas d'infécondité chez les femmes détentrices de l'*evu*⁸⁵. Alors le traitement consistait à immoler une chèvre dont le sang était aspergé sur cette femme trempée dans un *Osoé* ou rivière qui est donc le lit d'un cours où les eaux se rassemblent et se renouvellent en s'écoulant, en s'en allant sans retour. Sans nul doute, le mal présent en cette femme devrait d'une façon ou d'une autre s'en aller avec le ruissellement du cours de la rivière et ceci sans qu'il y ait d'action retour sur la concernée⁸⁶.

Ainsi, l'expiation était rendue possible grâce aux paroles prononcées par l'officiant du traitement. Ceci faisait l'objet d'un culte en présence des membres des deux familles unies par les liens du mariage dont le couple ne parvenait pas à procréer⁸⁷, car l'homme *Bəti* a une préoccupation constante, celle d'échapper aux puissances nuisibles. C'est ainsi que tous ses besoins faisaient l'objet d'un culte qui s'adressait toujours aux ancêtres pour éloigner un malheur ou une épidémie destinée à attirer soit la pluie dans la région, soit la fécondité chez celle qui avait sollicité sa pratique⁸⁸.

Il faut remarquer que le pouvoir de la parole regorge de toute son essence, dans la mesure où cette parole prononcée pour maudire agit sur la personne maudite si elle n'est pas

⁸⁴ J. C. Atangana, *Les us et les coutumes*, p. 57.

⁸⁵ A. M. Ekani Zinga. "Les rites de fécondité et de virilité chez les Eton", p. 38.

⁸⁶ Entretien avec Madeleine Fouda Ebodé, 51 ans, traitante, Nkol-Ngon, le 12 février 2014.

⁸⁷ Entretien avec Marie Evengue, 85 ans environ, traitante, Nkol-Mvanizé, le 15 juillet 2013.

⁸⁸ Entretien avec Abdon Beyama Beyama, 39 ans, enseignant chercheur (potentiel patient), Yaoundé, le 10 octobre 2014.

révoquée, d'où la concrétisation du malheur sur l'impétrant dure toute sa vie. Chez les *Bati* de la rive droite de la Sanaga, des cas d'envoûtement par la parole sont observés par les multiples informateurs rencontrés sur place. Il peut s'agir selon eux, du don du "*mengbôto*" une sorte d'envoûtement qui se fait par contrainte et par dissuasion de l'envoûte⁸⁹. C'est par une méthode illusionniste que le sorcier procède pour initier soit un enfant, soit une personne adulte, en contrepartie d'une pléthore de promesses que fait l'envoûté à son initiateur. Ces promesses peuvent faire l'objet du don de sa fécondité, de sa virilité, de sa santé globale de l'initié et de tous les membres de sa famille⁹⁰. C'est dans ce sens que F. Héritier pense que "Les représentations de la stérilité sont toujours fondées sur les observations concrètes précises, non sur un corps de connaissances abstraites scientifiquement reconnues les grilles d'interprétation de ce phénomène se réfèrent à la pratique sociale"⁹¹.

Il est clair que la stérilité vue sous cet angle ne relève pas du concret, mais plutôt de l'abstrait et ne saurait être scientifiquement expliquée. Pourtant à côté de ce qui a été précédemment dit, il existe des causes de stérilité cliniques que ce soit pour les hommes que pour les femmes.

3- La stérilité : le genre en question

Pour les sociétés négro-africaines, la stérilité dans un couple demeure un mal imputable à la femme, car lorsque l'on parle de la stérilité féminine, elle est perceptible de façon plausible de mise en exergue l'essentiel de la littérature ethnologique qui traite du sujet méconnaît l'existence d'une stérilité masculine spécifique⁹². Ceci étant, il se pose un problème de genre aussi bien dans la civilisation négro-africaine en général, qu'en socioculture *Bati* en particulier. De ce fait, plusieurs causes susceptibles en découlent et engendrent des conséquences notoires dans la vie.

a- La stérilité féminine

Dans la plupart de nos sociétés, la fertilité féminine est observable sur une durée bien déterminée, c'est-à-dire dès les premières menstrues et par leur fin, dont la ménopause. À cet effet au cours de cette période, la femme peut être sujette de plusieurs facteurs (agressions

⁸⁹ Entretien avec Napoléon Ossanga, 45 ans, initié, Bindalima, le 10 décembre 2016.

⁹⁰ Entretiens avec Roger Bitomo, 50 ans, initié ; Marcel Ombete, 55 ans, initié, Bianemi, le 11 décembre 2016.

⁹¹ F. Héritier, "Stérilité, aridité, sécheresse : quelques invariants de la pensée symbolique", p. 130.

⁹² *Ibid.*

physique, psychologique et congénitale) qui pourraient dans une certaine mesure compromettre sa fécondité.

D'un point de vue physique, la stérilité de la femme se fait manifeste à travers des copulations précoces, qui selon Malinowski cité par Héritier, "sont précoces et poursuivies sans interruption et changeant souvent les amants"⁹³. Alors le mélange de sperme, pourrait entraîner la stérilité féminine.

La masturbation et les relations homosexuelles sont aussi des causes de la stérilité féminine, du fait qu'il n'y ait pas d'éléments favorisant la fécondation. Alors, les femmes qui se livrent à de telles pratiques s'exposent aux forces surnaturelles qui peuvent d'une façon ou d'une autre s'en mêler pour causer la stérilité⁹⁴.

À côté de ce qui précède, une autre cause de la stérilité féminine peut se trouver dans le cas où les trompes sont bouchées, car au cours de l'acte sexuel, le sperme émis en profondeur dans le vagin, plus précisément près du col de l'utérus, fait migrer les spermatozoïdes à travers la glaire cervicale dans l'utérus et ne parviennent pas à atteindre les trompes de Fallope du fait de leur obstruction et l'absence d'ovulation⁹⁵. Il y a lieu de constater un réel problème de stérilité féminine qui se pose.

Du point de vue scientifique, il est question de procéder à un examen dans un premier temps, car selon notre informateur Jacques Tuyé, les maladies cliniques ne sont pas visibles par la divination, seuls les maux mystiques peuvent être vus⁹⁶. Alors pour remédier à ce cas de stérilité, l'hystérosalpingographie est l'examen permettant de visualiser l'utérus et les trompes de Fallope grâce à un produit de contraste injectés dans l'utérus *via* une sonde. Elle se fait donc (02) jours après la fin des règles menstruelles jusqu'au dixième jour du cycle⁹⁷.

Aussi, comme cause de la stérilité féminine, nous pouvons évoquer les anomalies hormonales ou organiques, les maladies telles que les infections à chlamydia appelées chez les *Bati ndjiba*, la syphilis ou encore *edip y ndjiba* en langue *Bati*. Ce sont là quelques maladies sexuellement transmissibles capables de causer la stérilité tant chez la femme que chez l'homme.

⁹³ Malinowski, Bronislaw, *the sexual life of savages in Northwestern Melanesia*, Londres, G. Routledge, 1932, p. 168.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Entretien avec François Mama, 56 ans, gynécologue, Yaoundé, le 15 janvier 2019.

⁹⁶ Entretien avec Jacques Tonye, 63 ans, guérisseur, Manoyoï, le 02 octobre 2018.

⁹⁷ Entretien avec Eric Fouda 40 ans gynécologue, Yaoundé, le 10 janvier 2019.

À côté de ce qui précède, nous faisons mention des problèmes anatomique qui se situent soit au niveau de l'utérus qui peut être très étroit, soit au niveau du col de l'utérus. Dans le cas échéant chez les *Bàti*, ce type de mal formation ne prédisposent pas la femme à procréer, elles sont appelées *ekom* et ont leur place dans la communauté.

Par ailleurs, il existe une stérilité passagère due à l'obésité, l'anorexie, une forte fièvre ou une pratique chronique⁹⁸. De la stérilité décrétée et consacrée de la femme, de nombreuses découvertes scientifiques montrent avec exactitude que l'homme peut lui aussi être dans un couple stérile.

La femme peut dans une certaine mesure être stérile à cause des fibromes utérins, qui sont des tumeurs bénignes, pouvant empêcher le fœtus de se développer. D'après plusieurs enquêtes, ces tumeurs se forment surtout chez les femmes Noires et aussi chez celles d'ailleurs. Mais le cas de l'Afrique est patent dans la mesure où il n'y a pas vraiment d'études scientifiques qui en identifient les facteurs provoquant ces types de tumeurs⁹⁹.

b- La stérilité masculine

C'est dans l'ignorance que la stérilité est généralement imputée à la femme plutôt qu'à l'homme dans les sociétés négro-africaines en général et chez les *Bàti* en particulier. Cependant, l'impuissance masculine est partout reconnue, mais là seulement se situe en général l'idée de la responsabilité de l'homme dans l'infécondité du couple. Héritier nous présente le peuple Fanti et Ashenti qui sont matrilineaires où "Les couples sans enfants sont l'objet de dérision [...] On désigne grassement le premier du sobriquet de "pénis en cire" lui imputant, pour cette raison de flaccidité, la responsabilité de l'absence de progéniture"¹⁰⁰.

Par contre chez les *Bàti*, il n'est pas évident d'imputer la responsabilité de la stérilité d'un couple lorsque l'homme n'est pas asthénie (impuissant) sexuellement, car il y a lieu d'établir une différence entre l'impuissance sexuelle et la stérilité de l'homme. Penser ici qu'avoir une érection normale ne saurait être synonyme de non stérilité.

⁹⁸ Entretiens avec, Eric Fouda 40 ans gynécologue, Yaoundé, le 10 janvier 2019 ; François Mama, 56 ans, gynécologue, Yaoundé, le 15 janvier 2019.

⁹⁹ " Au cameroun une clinique contre l'infertilité et ses stigmates", Lefigaro.fr/international/. Consulté le 06 janvier 2020 à 10h15 min.

¹⁰⁰ F. Héritier, *Stérilité, aridité, sècheresse*, p. 132.

En outre, il est plausible à partir d'un avis médical de se rendre compte que l'homme ne peut être stérile quoi étant en verve par les multiples érections qu'il peut avoir au cours de l'acte sexuel.

À cet effet, plusieurs causes sont à l'origine de la stérilité masculine, parmi lesquelles, une trop faible densité de spermatozoïdes empêche une fécondation ; on fait aussi mention de la varicocèle qui se caractérise par la dilatation d'une veine (varice) au niveau du cordon spermatique, cordon fibreux situé dans les bourses au-dessus de chaque testicule et les reliant chacun au scrotum¹⁰¹.

Il s'agit donc de la varicocèle, qui ne touche qu'un côté, majoritairement le gauche du fait de l'anatomie du réseau veineux des organes génitaux masculins. Alors, du côté gauche, le sang du testicule est drainé vers la veine rénale, tandis qu'à droite il est vers la veine cave, où la pression est plus faible que dans la veine rénale¹⁰².

Il n'est pas de ce fait évident de déterminer les véritables causes de la varicocèle, si ce n'est le fait que le sang veineux reflue s'accumule et occasionne la dilatation des veines situées dans le cordon spermatique¹⁰³.

Il faut noter aussi que ce dysfonctionnement des valvules n'a aucune conséquence sur la fonction érectile et la sexualité chez certains hommes et n'entraîne aucune gêne ni complication outre la stérilité qu'elle engendre chez ces derniers.

D'après les informations recueillies sur le terrain, il existe un examen fiable pouvant déterminer cette forme de varice. C'est l'échographie Doppler testiculaire ou encore échographie scrotale, qui permet de mieux visualiser les testicules et la région environnante dans le scrotum. À partir de ce diagnostic clinique, il est possible de détecter d'éventuelles kystes du cordon spermatique, hernie inguinale, etc¹⁰⁴.

Parallèlement au cas de stérilité masculine due à la varicocèle, la rupture du corps caverneux peut également dans une certaine mesure être à la fois à l'origine de l'asthénie sexuelle et de la stérilité masculine. La cause principale survient dans la plupart des cas au cours

¹⁰¹ Entretien avec François Mama, 57 ans, gynécologue, Yaoundé, le 10 janvier 2018.

¹⁰² Entretien avec François Mama, 57 ans, gynécologue, Yaoundé, le 10 janvier 2018 ; Thomas Elono, 45 ans, patient, Efoulan-Yetieng, le 15 mars 2018.

¹⁰³ Entretien avec François Mama, 57 ans, gynécologue, Yaoundé, le 10 janvier 2018.

¹⁰⁴ Entretien Eric Fouda 40 ans gynécologue, Yaoundé, le 10 janvier 2019 ; François Mama, 56 ans, gynécologue, Yaoundé, le 15 janvier 2019.

d'ébats amoureux. Le chirurgien urologue Nicolas Barry, présente cette rupture comme une sorte d'hématome due à la fuite de sang en cas de fracture du corps caverneux, qui est un petit peu hémorragique. Ce qui s'explique à partir du fait que lors d'une érection, les corps caverneux se gorgent de sang, c'est cet influx sanguin qui fait grandir et gonfler le pénis. En cas de rupture, le sang fuit et se répand sous la peau, l'érection est alors stoppée nette¹⁰⁵. Cela peut paraître comme étant un fait abstrait, mais remarquons qu'en négroculture ces types d'accidents interviennent les plus souvent. Certains patients ressentent un craquement et une violente douleur à la verge¹⁰⁶, d'autres par contre ne ressentent aucun craquement pendant l'acte sexuel, mais constatent plutôt une absence d'érection au bout de cinq (05) à sept (07) jours après le dernier rapport sexuel, suivi d'un violent mal et d'une fuite sanguine assez importante¹⁰⁷.

À la suite du précédent cas, il est important de savoir que le diagnostic soit assez évident dans la mesure où lorsque le patient arrive aux urgences, il y a un hématome assez important ressemblant à une aubergine la photo 7 en est une illustration parfaite du cas dont on fait mention.

Photo 7 : traumatisme du pénis dû à la rupture du corps caverneux



Source : cliché extrait de vidéogramme d'une opération chirurgicale du Dr. Nicolas Barry, chirurgien urologue, hôpital Cochin/AP-HP. Bonjour docteur, You tube. Consulté le 06 janvier 2020 à 10h 30 min.

Une fois le diagnostic effectué, il est nécessaire qu'une intervention chirurgicale ait lieu pour que le patient retrouve une érection normale dans les heures qui suivent le traumatisme et

¹⁰⁵ Extrait de vidéogramme d'une opération chirurgicale du Dr. Nicolas Barry, chirurgien urologue, hôpital Cochin/AP-HP. Bonjour docteur, You tube. Consulté le 06 janvier 2020 à 10h 30 min.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Entretien avec, Sébastien Boyo, 47 ans, patient, Yaoundé, le 05 juin 2019.

pour retrouver l'endroit exact de la rupture, le chirurgien dégage la verge de son fourreau, d'enlever la peau, de la rétracter afin d'exposer les corps caverneux afin de voir exactement où se situe la fuite. L'objectif de l'intervention est de suturer le corps caverneux déchiré¹⁰⁸. Il est question aussi de repérer le tou qui se creuse au niveau de la déchirure. Il est clair que le résultat après l'opération chirurgicale, un teste d'étanchéité est fait pour se rassurer que la suture soit bien imperméable en injection du sérum pour provoquer une érection artificielle. Le résultat en post opératoire n'est pas toujours immédiat et pas très satisfaisant du point de vue esthétique, car il y a lieu de constater la présence d'un hématome résiduel et celle de beaucoup d'œdèmes après avoir fourrer la verge dans son fourreau à partir du repère du raphé médian tout laissant le patient avec une sonde vésicale qui dissocie l'urètre du corps caverneux¹⁰⁹.

Photo 8 : intervention chirurgicale de la rupture du corps caverneux

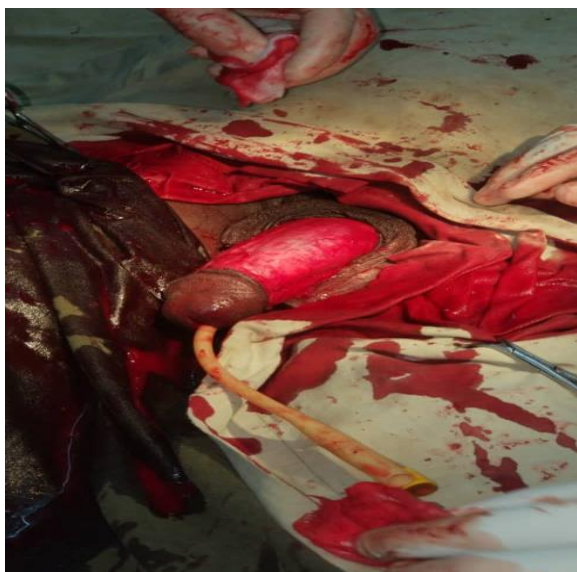


Source : cliché extrait de vidéogramme d'une opération chirurgicale du Dr. Nicolas Barry, chirurgien urologue, hôpital Cochin/AP-HP. Bonjour docteur, You tube. Consulté le 06 janvier 2020 à 10h 30 min.

¹⁰⁸ Extrait de vidéogramme d'une opération chirurgicale du Dr. Nicolas Barry, chirurgien urologue, hôpital Cochin/AP-HP. Bonjour docteur, You tube. Consulté le 06 janvier 2020 à 10h 30 min.

¹⁰⁹ *Ibid.*

Photo 9 : introduction de la sonde vésicale durant l'intervention chirurgicale du corps caverneux



Source : clichés, Esther Boyo, Yaoundé, le 30 novembre 2019.

Après cette intervention, le patient doit attendre deux (02) mois avant de reprendre une activité sexuelle, deux (02) mois sans toutefois avoir d'érection qui pourrait fragiliser la cicatrisation des corps caverneux, pour retrouver une érection normale¹¹⁰.

La stérilité masculine se diagnostique aussi à partir de la malformation des spermatozoïdes due à un certain nombre de facteurs scientifiquement démontrés parmi lesquels : les anomalies de la quantité du volume spermatique, les anomalies du nombre de spermatozoïdes, les anomalies de la qualité du sperme.

En effet, les anomalies de la quantité du volume spermatique sont celles dont le volume de l'éjaculat est soit inférieur, soit supérieur à la moyenne requise pouvant donner lieu à une fécondation efficiente avec l'ovule que l'un des spermatozoïdes libérés lors d'une éjaculation va rencontrer. De ce fait, plusieurs anomalies de la quantité du volume spermatique sont de plus

¹¹⁰ Extrait de vidéogramme d'une opération chirurgicale du Dr. Nicolas Barry, chirurgien urologue, hôpital Cochin/AP-HP. Bonjour docteur, You tube. Consulté le 06 janvier 2020 à 10h 30 min.

en plus diagnostiquées dans les hôpitaux et pour cela, nous avons entre autres : l'aspermie¹¹¹, l'hypospermie¹¹² et l'hyperspermie¹¹³.

À la suite de ce qui précède, la stérilité masculine ne saurait être issue seulement des anomalies quantitatives du volume spermatique. À cet effet, O. Sankaré nous présente d'autres types d'anomalies, celles du nombre, mieux de l'effectif de spermatozoïdes observés lors d'un éjaculat. Partant du constat selon lequel l'éjaculation peut être normale mais ayant un déficit au niveau du nombre de spermatozoïdes, pouvant entraîner des anomalies telles que : l'azoospermie, l'oligospermie (elle se définit par une diminution du nombre de spermatozoïdes dans l'éjaculat, et dont le nombre est inférieur à 20 millions par ml, elle est dite sévère lorsque la numération est inférieure à 05 millions par ml)¹¹⁴, la polyspermie ou polyzoospermie (elle se définit généralement par une numération des spermatozoïdes supérieur à 200 millions par ml)¹¹⁵, la cryptozoospermie (est l'absence de spermatozoïdes observée à l'examen direct d'une goutte de sperme, qui nécessite plutôt des examens approfondis et permettent d'en trouver quelques-uns)¹¹⁶.

Par ailleurs, nombre sont les cas de stérilité masculine liés à la qualité du sperme. C'est dans ce sens que O. Sankaré s'attarde dans ses travaux de recherche sur l'asthénospermie, "qui se définit par moins de 50% de spermatozoïdes mobiles une heure après l'éjaculation"¹¹⁷. À cet effet, l'OMS en distingue deux types :

- Asthénozoospermie primaire qui se définit par moins de 50% de spermatozoïdes sont mobiles à la première heure après l'éjaculation ; une mobilité de spermatozoïdes fléchant inférieure à 25% à la première heure après l'éjaculation.
- Asthénozoospermie secondaire : définit à la quatrième heure après l'éjaculation par une chute de mobilité supérieure à 50% comparativement à la première heure¹¹⁸.

En plus de l'asthénospermie, on met en exergue la nécrozoospermie, qui est à l'origine de l'éjaculation des spermatozoïdes morts. Il est judicieux de se rendre à l'évidence de la

¹¹¹ Par aspermie, nous constatons une absence d'éjaculat au cours d'un rapport sexuel, ou une très faible éjaculation a lieu et dont le volume est inférieur à 0.5 millilitre (ml). Ce qui est dû soit à une éjaculation rétrograde, soit à une anéjaculation (absence totale d'éjaculation). Cf. OMS, Présentation de l'infertilité, Serono, pp. 1-2.

¹¹² Traitant de l'hypospermie, il s'agit évidemment de l'éjaculat inférieur à 02 ml, elle peut être due soit à un problème technique de recueil du sperme, soit à un déficit de sécrétion au niveau des glandes annexes (prostate, vésicules séminales). Cf. OMS, Présentation de l'infertilité, Serono, pp. 1-2.

¹¹³ Par contre, l'hyperspermie, elle est la résultante soit d'une présence de lésions infectieuses des glandes annexes en particulier des vésicules séminales, du fait d'une longue période d'abstinence. Dans ce cas, le volume total de l'éjaculat est supérieur à 06 ml. Cf. OMS, Présentation de l'infertilité, Serono, pp. 1-2.

¹¹⁴ OMS, Présentation de l'infertilité, Serono, pp. 1-2.

¹¹⁵ O. Sankaré, "Contribution à l'étude des aspects étiologiques de l'infertilité", p. 23.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ OMS, Présentation de l'infertilité, Serono, pp. 1-2.

nécessité de la recherche d'un problème infectieux ou oxydatif¹¹⁹, la leucospermie, "qui émane de la numération de leucocytes est supérieure à 01 millions/ml ; elle évoque une infection ou un processus inflammatoire (lithiase prostatique, abstinence trop longue)"¹²⁰. Notons aussi que les spermatozoïdes humains présentent un fort pourcentage d'anomalies morphologiques. À cela, l'étude morphologique a été codifiée et quantifiée pouvant déterminer les anomalies de la tête du spermatozoïde d'où le nom de tératospermie ou térazoospermie, qui nous permet de savoir qu'il existe 07 anomalies de la tête du spermatozoïde parmi lesquelles :

- Spermatozoïde micro céphaliques,
- Spermatozoïdes macro céphaliques,
- Spermatozoïdes à la tête allongée,
- Spermatozoïdes à la tête multiple,
- Spermatozoïdes à tête amincie,
- Spermatozoïdes présentant un acrosome anormal ou absent,
- Spermatozoïdes présentant une base (région post acrosomique) anormale¹²¹

Concernant toujours les anomalies des spermatozoïdes, nous les retrouvons également au niveau de la pièce intermédiaire qui se présentent sous 03 formes anormales avec notamment :

- Restes cytoplasmiques (le cytoplasme est attaché à la pièce intermédiaire, mais rarement à la tête),
- Angulation (la pièce intermédiaire ne se trouve pas dans l'axe longitudinal de la tête, mais plutôt une angulation dépassant les 90°),
- La pièce intermédiaire grêle¹²².

Aussi, il est important de mettre en évidence les 05 anomalies du flagelle qui peuvent dans une certaine mesure entraîner des cas de stérilité masculines. À ce propos il s'agit des :

- Spermatozoïdes à flagelle absent,
- Spermatozoïdes à flagelle enroulé,
- Spermatozoïdes à flagelle écourté,
- Spermatozoïdes à flagelle multiple,

¹¹⁹ O. Sankaré, "Contribution à l'étude des aspects étiologiques de l'infertilité", p. 23.

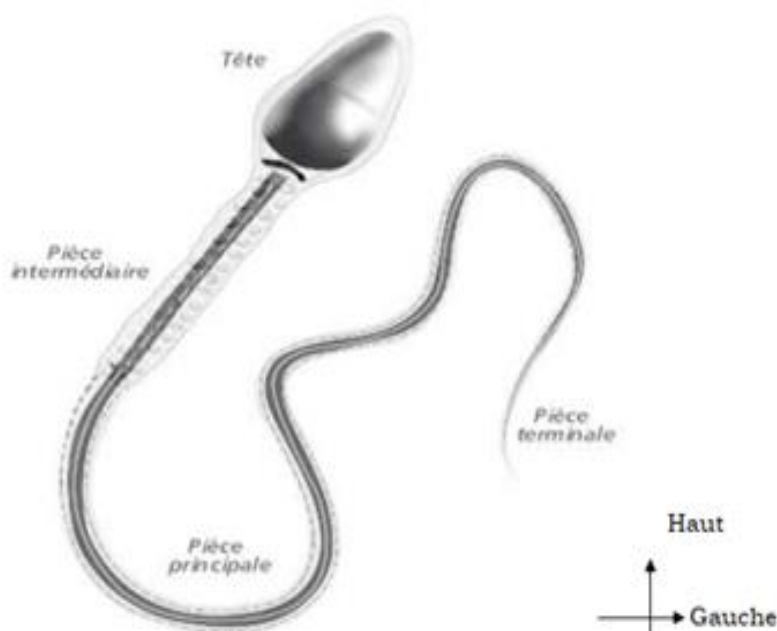
¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.*, p. 24.

¹²² *Ibid.*

- Spermatozoïdes à flagelle irrégulier¹²³.

Figure 1: l'anatomie d'un spermatozoïde humain



Source : O. Sankaré, "Contribution à l'étude des aspects étiologiques de l'infertilité masculine au service de cytogénétique et de biologie de la reproduction de l'INRSP", Thèse en médecine, Faculté de Médecine de Pharmacie et D'Odonto-stomacologie, Université de Bamako, 2005, p. 18.

À la vérité, il est judicieux de savoir que la stérilité masculine est un fait non négligeable dans la mesure où de nombreuses anomalies sont liées non seulement à la quantité spermatique, mais aussi au nombre de spermatozoïdes découlant d'une éjaculation, et plus encore pouvant résulter des anomalies de la qualité même du sperme. Alors, il n'en demeure pas moins que moult facteurs de risque de stérilité masculine sont liés à la diminution de la fertilité et peuvent être d'origine organique, fonctionnelle, congénitale, génétique, acquise, iatrogène nutritionnelle, environnementale, infectieuse, psychique ou idiopathique. On fait par ailleurs mention à l'âge avancé de l'homme de par la diminution du volume spermatique et de la baisse de mobilité des spermatozoïdes sachant qu'il n'y a pas disparition brusque de la spermatogenèse¹²⁴. Un autre facteur de risque de stérilité masculine peut être les effets des ondes et radiations ionisantes dus aux rayons X qui impactent négativement sur la quantité et

¹²³ O. Sankaré, "Contribution à l'étude des aspects étiologiques de l'infertilité", p. 23.

¹²⁴OMS, Présentation de l'infertilité, Serono, pp. 10-13.

la qualité des spermatozoïdes et de la radiothérapie, qui a aussi des effets très délétères sur la spermatogenèse¹²⁵ ; les effets de la chirurgie constituent de manière notoire un facteur capable d'altérer la fertilité de l'homme. Ceci dit, il s'agit : du traumatisme des testicules, l'oblitération accidentelle du déférent lors des opérations de hernie inguinale, d'un traumatisme crânien, d'une vasectomie dans le cas de la stérilisation volontaire¹²⁶. Ainsi, plusieurs médicaments peuvent être des facteurs de stérilité masculine¹²⁷.

Une telle étude amène à saisir la nécessité de la santé de la fertilité masculine, qui favorise la fécondation, celle-ci à son tour concourt à la santé de la reproduction, donnant lieu à la naissance d'enfants. On voit évidemment que les problèmes de stérilité ne sont l'apanage du peuple Ekang, car ils sont connus universellement. Ceci dit, quelle est la place qu'occupe l'enfant dans la vie en négroculture de manière et plus particulièrement en socioculture *Bəti* ?

4- La place de l'enfant en socioculture *Bəti*

L'enfant est la résultante d'un acte sexuel sans problème et exempt de difficultés liées à la stérilité. C'est à partir de l'enfant que la vie sur terre se régénère, dans la mesure où il (enfant) représente l'accomplissement de la continuité de cette vie à travers la fécondité. C'est partant du point de cette vue démographique que la logique de Yana situe sur une fécondité qui,

Contribue à assurer la continuité du groupe en fournissant de nouveaux membres qui prennent la relève des anciens [...] L'importance des enfants pour les vieux jours est très grande pour les parents comme dans la plupart des sociétés où il n'existe pas de sécurité sociale et où les personnes âgées restent des membres importants de leur groupe¹²⁸.

L'enfant vient de ce fait constituer à la fois un symbole de richesse et d'une certaine assurance pour les parents âgés qui ont une considération immuable dans les sociétés africaines ; car ayant eux aussi été enfant avant de devenir ce qu'ils représentent lorsque leur progéniture grandit.

a- L'enfant comme symbole de richesse chez les *Bəti*

En principe, l'acte procréatique devient, un symbole de la reconsidération du statut de l'homme et de celui de la femme dans la société, donnant lieu à une certaine considération de ces derniers auprès des leurs. Ce qui voudrait tout simplement signifier que c'est à travers le

¹²⁵ OMS, Présentation de l'infertilité, Serono, pp. 10-13.

¹²⁶ "Fertilité stérilité masculine", chapitre V.1997, <http://www.jta.com> . Consulté, le 21 mai 2018 à 10 h 30 min.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ V. A. Yana, *Fécondité et famille au Cameroun*, p. 128.

rôle de détention du pouvoir traditionnel de la femme que l'homme de par le nombre d'enfant qu'il dispose par le biais du pouvoir d'acquérir et de donner la vie, que son capital social s'accroît, tout en lui donnant la possibilité d'avoir un nombre important de dépendants d'un homme à ses pieds. Aussi, c'est dans ce sens que : "La femme Pahouin contribue à faire de son mari un homme riche (*Nkunkuma*) en mettant au monde de nombreux enfants et en veillant à leur entretien et à leur éducation jusqu'à l'adolescence"¹²⁹. L'enfant comble évidemment un couple ce désir insatiable de conquête de la riche, car constituant lui-même une sorte de richesse, d'où l'assertion *Bəti bot benə akumà*¹³⁰, signifiant littéralement, les Hommes sont la richesse comme on l'a précédemment mentionné au chapitre I de la présente thèse.

La richesse dont il est question dans ce cadre, est matérialisée par une procréation importante. Ce qui confère à un ascendant d'avoir de la notoriété au sein de la communauté à laquelle il appartient¹³¹. Ce qui veut tout simplement traduire que la conquête de l'espace vital lui est favorable pour l'expansion des terres destinées à la fois à l'habitat et à l'activité agricole¹³².

Aussi nous nous apercevons que le nombre d'enfants ne privilégie pas seulement l'homme, car la femme au sein d'une famille polygamique en est également la principale bénéficiaire, dans la mesure où Yana la présente comme :

En effet, au sein d'une famille polygamique, la femme qui sera la plus en vue sera celle qui aura le plus donné naissance au plus grand nombre d'enfants, en particulier les filles, car ce sont elles qui rapportent des dots, permettant de conclure des alliances avec d'autres groupes et procurent de la clientèle au chef du lignage quand elles sont données en mariage¹³³.

Allant toujours dans la même logique, Yana s'accorde avec M. Houseman pour nous révéler que : "C'est la première épouse d'un chef de famille polygame et dont le fils succède au père deviendra "maîtresse de la cour" ("*mot nsen*"), ce qui lui donne un rôle de direction de l'ensemble du village ou du hameau (*dzal*) habité par la famille (*nda bot*)"¹³⁴. Malgré ce fait sus-mentionné, I. Tabi revient sur la cérémonie d'initiation, pour qui, " il fallait "équiper l'enfant de toutes les puissances de défense et de combativité contre toutes les attaques

¹²⁹ V. A. Yana, *Fécondité et famille au Cameroun*, p. 128.

¹³⁰ Entretien avec Marie Evengue, 85 ans environ, traitante, Nkol-Mvanizé, le 15 juillet ; Gabriel Ebode, 65 ans, traitant (virilité), Nkol-Mvanizé, le 12 mars le 2017.

¹³¹ Entretien Marie Evengue, 85 ans environ, traitante (*nvienglana*), Nkol-Mvanizé, le 15 juillet ; Gabriel Ebode, 65 ans, traitant (virilité), Nkol-Mvanizé, le 12 mars le 2017.

¹³² Entretien avec, Corneille Mvondo, 64 ans, cultivateur (potentiel patient), Okola, le 10 septembre 2018.

¹³³ V. A. Yana, *Fécondité et famille au Cameroun*, p. 129.

¹³⁴ M. Housman, "Les structures de l'alliance chez les Beti ", cf. Héritier- Augé et Coupet-Rouier, *Les complexités de l'alliance. Les systèmes semi complexé, archives contemporaines*, Paris, éd des Archives Contemporaines 1990, p. 130.

extérieures nuisibles"¹³⁵. Alors, au cours de cette cérémonie, il est question de façonner la personnalité de l'enfant¹³⁶.

Ainsi, c'est grâce à ces puissances de défense que l'enfant s'ouvre dévotement à l'école de la sagesse initiée par les plus anciens. Par forces de défense, il s'agit évidemment de l'implication de la sorcellerie dans la célébration liturgique des rites chez les *Bəti*. L'implication de la sorcellerie se traduit ici par l'éveil de l'*evù*, qui est une sorte d'entité viscérale, c'est également une sorte de génie. À ce sujet, nous reviendrons avec de plus amples explications au chapitre VII de notre thèse. De moins en moins en socioculture *Bəti*, il se pratique ce rite consistant à façonner la personnalité de l'enfant dès les premiers jours de sa naissance, ceci à cause de la modernité qui a pris de l'ampleur avec les premiers contacts de l'Occident¹³⁷. La richesse sociale dont constitue les enfants chez les *Bəti* peut aussi se manifester à travers la recherche de libération, fondement de la vie théologique des rites, qui sera d'abord sociale dans ce nouvel aspect de la vie de l'individu, d'où la précision biblique qui stipule que : " Il n'est pas bon que l'homme soit seul"¹³⁸. C'est donc la peur de la solitude qui pousse l'homme à avoir femmes et enfants chez les *Bəti*, ce qui est nécessaire pour son auréole et son rayonnement socio-politique¹³⁹.

S'inscrivant dans cette même logique, notons que l'homme *Bəti* se considère comme étant seul, voire un Être solitaire, quoiqu'il soit issu d'une famille tant polygame que monogame, d'où la recherche de nombreuses personnes dans son entourage, c'est-à-dire femmes et enfants, car il est tenu par cette condition de multiplier pour en fin de compte rendre compte aux Ancêtres de son vécu sur terre. À cet effet, l'interrogation tourne sur la préoccupation : "*Me nə etam mod a abum be nna ! Nti etam a nə olo ! Mayi abui bon ! Me bele na me lugu bininga befə !*"¹⁴⁰. La traduction littérale de cet adage nous révèle que le *Bəti* se déclare comme cet Être seul de sa mère. "Un Seigneur solitaire est un esclave ! il me faut beaucoup d'enfants ; il me faut donc beaucoup de femmes"¹⁴¹. En tout état de cause, le *Bəti* cherche perpétuellement à sortir de l'anonymat social lorsqu'il a en sa possession une descendance nombreuse à qui il transmet le don de la vie pour ensuite rendre compte à ses

¹³⁵ I. Tabi, *La théologie des rites*, p. 23.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ Entretiens avec, avec, Corneille Mvondo, 64 ans, cultivateur (potentiel patient), Okola, le 10 septembre 2018 ; François Mama, 57 ans, Gynécologue, Yaoundé, le 15 janvier 2019 ; Thomas Elono, 45 ans, patient, Efoulan-Yetiàng, le 15 mars 2018.

¹³⁸ La Bible de Jérusalem, Livre de la Genèse, 2,18.

¹³⁹ I. Tabi, *La théologie des rites*, p. 27.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ *Ibid.*

Ancêtres lorsqu'il quittera la terre. C'est dans cette logique que surgissent une pléthore d'interrogations : "Que dirai-je à mes Ancêtres ? À quoi j'aurai été utile sur terre ?"¹⁴².

In fine, le don de la vie requiert toute son utilité lorsqu'elle se transmet par "l'amour qui est fécondité, créativité, libération du flot de la vie pour inonder le monde, chant de la vie sur la mort. Il nous accomplit comme dyade (homme-femme), comme triade (Père-Mère-Enfant), comme communauté et communion, comme société et histoire"¹⁴³ ; car auréolé de cette couronne de nombreuses femmes et enfants, est tout simplement l'expression de sa puissance sociale. C'est la raison pour laquelle le *Bāti* jouit du prestige politique et social, basé sur sa richesse en hommes et en biens matériels, il devient par-là un homme comblé, dont *Nkunkuma*, mieux *Ntomba*, c'est-à-dire celui qui ne manque de rien¹⁴⁴.

Ceci dit, nous sommes dans l'obligance de reconsidérer l'enfant, pas seulement comme cet Être qui symbolise la richesse, mais plus encore comme celui qui assure la relève des parents âgés en négroculture en général et plus particulièrement en socioculture *Bāti* du Sud-Cameroun.

b- L'enfant : individu assurant la relève des parents âgés

Zog ekeleg eligi metin, ndzen okeleg oligi mebog, ce proverbe *Bāti* stipule tout simplement que : "L'éléphant s'en va laissant ses traces, le melon ses potirons"¹⁴⁵. C'est à partir de la progéniture d'un homme que sa communauté le considère en tant qu'un homme qui mérite des éloges *via* sa mâlité et sa virilité, et aussi une certaine prise en charge lorsqu'il vient à être vieux. Contrairement à l'Occident où les vieilles personnes se retrouvent le plus souvent dans des pensionnats, l'Afrique quant à elle leur donne une place favorable au sein de leurs différentes familles ; c'est la raison pour laquelle, la descendance en prend soin.

C'est en effet dans la maturité du descendant que les espoirs des parents sont focalisés. Car, garantissant leur sécurité sociale au crépuscule de leur vie. C'est dire donc que, la fécondité qui donne lieu au don de la vie par lequel naissent des enfants comporte des avantages importants¹⁴⁶. Ces avantages se font montre à travers les soins nutritionnels, sanitaires sans toutefois oublier l'assurance de leur épanouissement et bien-être social. À partir de cette relève, la lignée perdure et les us et coutumes bien que subissant des mutations dans leur évolution

¹⁴² I. Tabi, *La théologie des rites*, p. 28.

¹⁴³ E. Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 18.

¹⁴⁴ I. Tabi, *La théologie des rites*, p. 28.

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ V. A. Yana, *Fécondité et famille au Cameroun*, p. 130.

continuent de survivre. La nouvelle génération se concentre sur la pérennisation des valeurs culturelles ancestrales, qui se transmettent de génération en génération aussi bien chez les *Bāti* que chez d'autres peuples.

Ceci dit, il est judicieux de se rendre à l'évidence que, l'enfant soit dans une certaine mesure considéré dans sa symbolique fondamentale de réceptacle du don de la vie qui vient vaincre la mort de par sa naissance. C'est dans ce sens que la reproduction humaine consiste en la victoire des hommes sur la mort¹⁴⁷ ; d'où la réflexion de Ph. Laburthe-Tolra, qui estime que : "cette reproduction n'est elle-même imaginée chez les *Bāti* que comme une insertion dans la longue lignée des Ancêtres disparus, comme un don émanant d'eux, et comme une réincarnation"¹⁴⁸. De ce fait, les enfants (garçons) perpétuent cette lignée à travers la création d'un nouveau *mvog* et selon une nouvelle génération qui s'enboîte dans le précédent, dont le premier *mvog* est l'unité résidentielle ou hameau fondé par un tel homme¹⁴⁹.

In fine, la relève assurée par les enfants en socioculture *Bāti* se traduit par la quête insatiable de l'épanouissement, du bien-être, de la postérité, de la fécondité et de la fertilité dans son environnement, qui favorisent l'interpénétration de l'économie et de la politique selon l'ensemble de la totalité de sa richesse et du pouvoir politique dont il dispose en rapport au nombre possible de gens à son service. Actuellement, il est certes vrai que les *Bāti* ne se préoccupent plus vraiment de l'expansion du territoire et de la disposition d'hommes et de biens à leur service pour exprimer leur pouvoir politique. Mais plutôt de la quête du continuum de la vie à travers la procréation. La vie elle-même étant cyclique et sans cesse dynamique, elle impose le renouvellement de générations capables de s'entraider dans la mesure où la plus jeune reçoit de ses parents un encadrement favorable à l'établissement de l'équilibre social, et plus tard, ce sont les parents qui en bénéficient, car fatigués et vieux, ceci est gage de plénitude. À côté de ces deux considérations basées sur l'importance de l'enfant, il est possible de se rendre à l'évidence de l'existence des enfants des laboratoires, dont l'importance est outre que celle des enfants dont nous venons de mettre en exergue.

¹⁴⁷ Ph. Laburthe-Tolra, *Initiation et sociétés secrètes au Cameroun*, p. 110.

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 8.

c- **Enfant des laboratoires : un Être issu du terrorisme ontologique**¹⁵⁰

Les enfants des laboratoires sont ces Êtres issus de l'ingénierie procréatique, dont la configuration ontologique aura été remodelée¹⁵¹. De ce fait, les enfants issus de l'ingénierie procréatique ont une double considération, certes important dans le sens où ils sont tout d'abord le fruit de la révolution biotechnologique mettant en évidence la fécondation *in vitro*, qui vient raviver par-là, la joie dans les familles ayant des difficultés à procréer de façon naturelle. C'est-à-dire par la voie directe des rapports sexuels entre un homme et une femme et en rendant possible le désir de procréer ; et en suite, une autre facette de cette considération se situe non seulement dans la promotion de la recherche financée par les gouvernements des grandes Puissances Occidentales *via* "les lobbys économique-financiers qui polluent les débats au sein de la bioéthique institutionnelle, et qui sont orchestrés par des scientifiques en bonne intelligence avec des industriels biotech"¹⁵². La révolution technoscientifique constituant un certain contraste pour la culture *Bâti*. Ceci dit, nous nous interrogeons si une telle procréation vaut-elle vraiment la peine quand nous savons qu'elle d'être prise en compte ?

Pour la résolution des problèmes de santé de certains Êtres humains atteints de pathologies nécessitant des remplacements d'organes, mais aussi pour une vision immanentiste qui confère à l'homme un devoir d'émancipation de toute limite naturelle, de progrès, passant inéluctablement par l'amélioration de la vie¹⁵³.

En effet, le processus d'émancipation vient impulser une nouvelle révolution culturelle dans la société Occidentale, qui à son tour, se dispathe progressivement dans la mentalité universelle comme étant une norme éthique capable de résoudre bien de problèmes de l'humanité, et concernant évidemment, la transformation de l'Être dans une dimension biotechnologique susceptible de transformer ce dernier *via* l'acquisition du pouvoir de se recréer lui-même, comme corps et esprit¹⁵⁴. C'est dans un tel contexte que la nature de ces enfants suscite un réel problème, dont celui de leur véritable nature au sein d'une société

¹⁵⁰ Par terrorisme ontologique, A. L. Tsala Mbani fonde son raisonnement sur la dé/reconstruction, la falsification et le remodelage de la nature humaine au travers des techniques procréatiques et dont la perspective téléologique est la production des bébés parfaits, ou des bébés sur-mesure, incarnation de la postmodernité, annoncée, et c'est le devenir même de l'espèce humaine, et soumis à une programmation génétique plutôt deshumanisante. Cf. A. L. Tsala Mbani, *Biotechnologie et nature humaine. Vers un terrorisme ontologique ?* Paris, L'Harmattan, 2007, p. 206.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 05.

¹⁵² A. L. Tsala Mbani, *Les défis de la bioéthique à l'ère éconofasciste. Décryptage d'une prise en otage par des intérêts économique-idéologiques*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 194.

¹⁵³ A. L. Tsala Mbani, *Biotechnologie et nature humaine*, p. 5.

¹⁵⁴ *Ibid.*

inondée de préjugés culturels, d'où la question de Tsala Mbani qui cherche à savoir : "L'Être humain issu de l'ingénierie procréatique, dont la configuration ontologique aura été remodelée, fait-il partie de l'espèce humaine ou de l'espèce biotechnique ?"¹⁵⁵. À partir de cette interrogation, nous faisons allusion, à la considération de ce type d'enfant en socioculture subsaharienne en général et de celle *Bāti* en particulier. Partant de ce point de vue, nous amplifions notre réflexion sur l'éthique *Bāti* au chapitre V de la présente thèse.

En tout état de cause, l'appareil technoscientifique vient de par sa révolution, réduire l'Être humain à une espèce biologique, "compris comme un ensemble d'organes et de fonctions offert aux prises et aux promesses de la technique, l'Être humain est devenu un matériau entièrement disponible"¹⁵⁶. Cette situation est due éventuellement à la mondialisation de la révolution culturelle occidentale, qui, selon Marguerite A. Peeters, est truffée de plusieurs :

Slogans des ingénieurs sociaux jouant sur des vérités évidentes. Ils semblent proposer un programme auquel personne ne peut s'opposer, mais ils trompent le bon sens en cachant fréquemment un agenda idéologique ou pervers. Lorsqu'ils choquent, ils le font de manière séduisante. La flamme révolutionnaire qu'ils expriment souvent est de nature à générer l'enthousiasme. Tout en remarquant qu'ils perdent de leur puissance de conviction en étant traduits de l'anglais au français¹⁵⁷.

C'est par le truchement de ces slogans qu'il est possible de savoir que la venue au monde d'un enfant devient un projet, donc un matériau de laboratoire traduisant le choix qui s'opère pour avoir un enfant, d'où le slogan qui stipule que :

Des enfants par choix et non par hasard (Children by choice and not by chance) : le concept de choix évoque la puissance de l'individu gagnant, son contrôle sur la destinée, son bien-être, alors que le mot "hasard" suggère la faiblesse de l'individu perdant, sa pauvreté, son incapacité, à la limite, son irresponsabilité¹⁵⁸.

Tout compte fait, ce slogan vient mettre en exergue la potentialité qui réside sur la liberté de pouvoir choisir le "type" d'enfant qu'un parent désire avoir en minimisant la conception d'un enfant de manière tout à fait naturelle, voire de cet enfant-là qui résulte du fruit de l'amour et donc de la providence. Le hasard serait-il synonyme de pauvreté, de la limite, de l'incapacité ou encore de l'irresponsabilité ? L'incapacité étant le fait de ne pouvoir pas être à même d'effectuer une action ou un fait, amène à réfuter la conception révolutionnaire de l'enfant à travers ledit concept. Et même, le terme pauvreté apparaît sans ambages ici pour traduire que l'enfant issu du "hasard" est l'apanage de la pauvreté. Est-ce à dire que c'est dans la pauvreté

¹⁵⁵ A. L. Tsala Mbani, *Biotechnologie et nature humaine*, p. 206.

¹⁵⁶ A. L. Tsala Mbani, *Les défis de la bioéthique à l'ère éconofasciste*, p. 18.

¹⁵⁷ Marguerite A. Peeters, *La mondialisation de la révolution culturelle occidentale. Concepts-clefs, mécaniques opérationnels*, Clamecy, Presses de la Nouvelle Imprimerie Laballery, 2011, p. 173.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 174.

qu'il est favorable d'avoir beaucoup d'enfants ? À insister sur le cas de l'Afrique, qui est moins peuplé que la Chine qui compte plus d'un milliard de personnes en sa qualité de pays et non de continent. Peut-on parler d'irresponsabilité lorsqu'il est possible de donner la vie pour assurer le continuum de la vie sur terre ? Ce sont là autant d'interrogations qui nous amènent à repenser l'importance de l'enfant dans une famille.

Aussi, à la suite du précédent slogan, le suivant s'attarde plutôt sur les temps qui changent pour justifier la révolution culturelle encourageant l'ingénierie procréatique, qui stipule que :

Les temps ont changé (*Times have changed*) : ce slogan s'empare de l'évidence que l'histoire fait évoluer les sociétés pour faire passer l'idée que les traditions doivent elles aussi "évoluer", que certaines valeurs sont devenues surannées et qu'il faut s'en débarrasser si l'on veut être de son temps¹⁵⁹.

Il est une certitude que les temps ont changé et qu'on constate par-là que les traditions ancestrales ont-elles aussi connu des changements. Mais cela ne voudrait pas pour autant dire que la manière de procréer doit impérativement changer dans la mesure où il devient possible de choisir son enfant et de mettre un trait sur la pratique des rites ancestraux de fécondité. Ce d'autant plus qu'on sait d'après la tradition orale que c'est Dieu ou *Zamba* par le truchement des Ancêtres que le don de la vie est possible¹⁶⁰.

Au regard de tout ce qui précède, on a posé le regard tout d'abord, sur la dimension socioculturelle de la fécondité et de la virilité chez les *Bati* du Sud-Cameroun en mettant en lumière la symbolique de la fécondité et du statut social. Ce qui amène à reconsidérer le rôle capital que joue la femme *Bati* dans son environnement culturel, car notons-le, elle participe au continuum de la vie à travers sa fécondité. La virilité quant à elle, constitue un facteur de notoriété et de respectabilité en tant que mâle (le sexe fécondant), d'où l'importance de la préserver au quotidien *via* la consommation d'un certain nombre de végétaux¹⁶¹. Un problème de fond a retenu l'attention dans la mesure où la stérilité en socioculture *Bati* est généralement imputable à la femme, pourtant il existe de nombreux cas de stérilité masculine due à plusieurs facteurs. Enfin, une mise en exergue de la représentation sociale de la stérilité en présentant ses diverses causes, ses manifestations. Il s'est posé à cet effet, le problème du genre. Et l'enfant est apparu comme ce réceptacle de la vie qui constitue non seulement le symbole de la richesse,

¹⁵⁹ Marguerite A. Peeteres, *La mondialisation de la révolution culturelle occidentale*, p. 175.

¹⁶⁰ Entretien avec Jacques Tonye, 63 ans, guérisseur, Manoyoï, le 02 octobre 2018 et avec Brigitte Beyala, 89 ans, *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014.

¹⁶¹ *Ibid.*

mais aussi assure la relève auprès de ses parents¹⁶². On ne pouvait pas faire *fi* de l'existence des enfants des laboratoires qui sont une sorte de contraste dans l'univers socioculturel *Bāti*. Ainsi, il ne serait pas trop hardi d'affirmer que ces derniers constituent une sorte d'aliénation culturelle pour les *Bāti*. Ceci dit, qu'advient-il de la pratique des rites de fécondité et de virilité chez les *Bāti* entre tradition et modernité ?

¹⁶² Entretiens avec Jacques Tonye, 63 ans, guérisseur, Manoyoï, le 02 octobre 2018 et avec Brigitte Beyala, 89 ans, *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014.

CHAPITRE III :

LA PRATIQUE DES RITES DE FÉCONDITÉ ET DE VIRILITÉ CHEZ LES *BATI*, ENTRE TRADITION ET MODERNITÉ

Après la mise en lumière du problème de la stérilité qui incombe à la fois à la femme et à l'homme, il convient de relever l'existence des rites de fécondité et de virilité chez les *Bati* du Sud-Cameroun qui ont conservé leurs substrats plus ou moins originels malgré la rencontre avec la modernité. À travers cette modernité, les sociétés traditionnelles ou "primitives" ont connu une véritable révolution dans différentes aires culturelles. Grâce à la dimension magico-religieuse de la pratique des rites, qui amène à insister sur leur aspect liturgique et ludique, on est en mesure d'en dégager leur signification, tout en présentant l'institution de l'ordre juridique coutumier, un véritable éventail de lois prônant l'éthique et la morale *Bati*. La dynamique des rites de fécondité et de virilité tendant vers la différence positive sur laquelle on insiste en présentant une mutation de l'éthique *Bati* face à l'évolution sociale, d'où le problème de la modernité qui s'impose. De plus, les impacts de la pénétration européenne en socio-culturelle *Bati* et partant de l'évangélisation au paternalisme européen et indo-européen ayant des implications religieuses visant à la minorisation des connaissances et savoirs-faire endogènes avec notamment la suppression des pratiques liturgiques desdites rites.

I- LA DIMENSION SOCIOCULTURELLE DE LA CÉLÉBRATION LITURGIQUE DES RITES

La dimension socioculturelle de la célébration liturgique des rites chez les *Bati* implique une maîtrise parfaite de la signification des rites de fécondité et de virilité à travers le symbolisme qu'ils mettent en relief et dont le but est de vivre dans la communion avec le monde visible et le monde invisible. Ce qui est rendu possible par l'institution d'un ensemble de lois ou d'interdits sociaux régissant les rapports entre lesdits mondes.

1- La signification des rites de fécondité et de virilité

Étant donné que la fécondité désigne la fertilité, voire l'aptitude à apporter beaucoup, et que la virilité quant à elle, renvoie à la vie¹, les rites y afférents constituent alors une "thérapeutique très imbue de corps et d'affect peut avoir un effet créatif pour le groupe, ainsi

¹¹¹ Entretiens avec François Mama, 57 ans, gynécologue, Yaoundé, le 10 janvier 2018 ; Thomas Elono, 45 ans, patient potentiel, Efoulan-Yetieng, le 15 mars 2018.

que pour l'individu tant au niveau physique que psychique"². Il y a ici l'aspect thérapeutique des rites qui laisse transparaître la quête perpétuelle du bien-être et assure à la fois l'équilibre social et psychique. C'est dans ce sens que les *Bati* ne cessent de chercher permanemment cette stabilité. Ils accordent une place de choix à la pratique des rites de fécondité et de virilité pour permettre à toute la communauté de pouvoir en bénéficier surtout, à certains individus ayant perdu plus ou moins leur capacité à procréer ou à apporter beaucoup. C'est la raison pour laquelle le rite est un acte symbolique qui appartient à l'ensemble d'une communauté. Par-là, l'obtention de la vie en plénitude qui relève de ces rites, se traduit par la fécondité qui occupe une place de choix dans la célébration des rites *Bati* qui chantent la nature dans tous ces règnes minéral, végétal et animal et en tirent leur théologie³. On remarque de ce fait que le rite est :

Un ensemble complexe de techniques qui permettent à l'Être humain par le biais de certaines épreuves bienfaitantes d'orienter celui-ci vers ses responsabilités et de spécifier son statut et ses rôles. Il permet au sujet qui le subit d'accéder aux formes les plus hautes de la spiritualité créative⁴.

Ce qui est perceptible *via* la pratique du rite *so'o*⁵ dans la société précoloniale fang-*Bati*-bulu et du rite de la circoncision (*akèl*) qui symbolisait d'antan le passage de l'homme de l'enfance à l'adulthood. Véritable privilège qui s'octroie par le canal d'un certain nombre d'épreuves auxquelles étaient confrontés les candidats au rite *so'o* pour pouvoir accéder à une classe plus élevée dans la communauté c'est le cas du rite *ngi* ou *ngil*⁶.

À cet effet, "le rite se présente comme un cérémonial, désignant un ensemble d'usages réglés par la coutume ou par la loi sociale"⁷. Il s'en dégage donc ici, l'indissociabilité de l'activité humaine accompagnée d'un rite de jour comme de nuit. Par conséquent, un quotidien lié aux rites en permanence traduisant de ce fait, l'homme dans son milieu, son passé, son présent, son futur et des éléments de la nature qui l'entourent (air, eau, terre et feu). Il s'agit donc d'identifier l'homme à l'ordre cosmique lui-même.

C'est dans le désir de l'accomplissement de ce dessein que la pratique de plusieurs rites intervenant au quotidien fait montre de la non négligence des éléments sus-cités, pour assurer

² R. Devisch, *Le rite, source et ressources*, Bruxelles, Publication des Facultés Universitaire Saint-Luis, 1995, p.11.

³ I. Tabi, *Théorie des rites bété "Essai d'explication religieuse des rites beti et ses implications socio-culturelles"*, A.M.A CENC, Yaoundé 1981, p. 7.

⁴ Les rites sont donc des aspirations permanentes à rencontre. Selon I. Tabi, "ce que l'œil on a jamais vu ni l'oreille entendu, ni le cœur soupçonné", les rites relèvent d'un domaine supérieur à la psychanalyse, c'est-à-dire des faits abstraits.

⁵ Le *so'o* était un rite à la fois d'initiation et d'expiation masculin constitué de plusieurs phases pratiquées d'antan et aujourd'hui disparu, dont la visée était de passer de l'enfance à la maturité "*nya modo*". Il traduisait aussi la délivrance d'un danger mortel.

⁶ E.Fouda Etoundi, *La tradition beti et la pratique de ses rites*, Yaoundé, SOPECAM, 2012, p. 35.

⁷ A. M. Zinga Ekani, "Les rites de fécondités et de virilités chez les Eton : approche historique des origines à nos jours", Mémoire de Master, Université de Yaoundé I, 2016, p. 46.

l'épanouissement des Hommes dans la société *Bati* précoloniale, d'où sa considération par René Devisch comme étant "le creuset de la culture"⁸.

Par ailleurs, s'il est vrai que le rite est un cérémonial désignant un ensemble d'usages réglés par la coutume ou par la loi sociale, le rite sert de ciment à une communauté, conformément au double sens étymologique de "relier" et "se recueillir". Et donc la participation répétée au culte selon un certain rite marque l'appartenance à la communauté concernée⁹. C'est le cas de la pratique du rite de la circoncision, qui marquait dans une certaine mesure de par ses vertus, l'appartenance à une société et le passage de l'Être d'un niveau inférieur à un autre qui lui confère un ensemble de privilèges tout en lui cédant une place de choix dans la classe des hommes virils et dont la virilité ne se limite pas au caractère sexuel, mais bien plus à la vigueur, à la puissance d'affronter avec courage, sans vergogne le mal qui hante et qui constitue une entrave à l'évolution et à l'épanouissement des siens. C'est dans ce sens que Devisch désigne "le rite comme un tissage de symboles, c'est-à-dire une mobilisation de connexions, peu habituelles, chargées de forces (de l'inconscient), d'affect et de sens visant à relier et à interanimer ainsi divers ordres de réalité"¹⁰.

En effet, l'une des spécificités du rite vient de son caractère liturgique ou cultuel et selon la forme qu'une culture donne à l'agressivité individuelle de ses membres pour circonscrire ses effets désordonnés et indésirables, et à *contrario* valoriser sa contribution à la conservation de l'équilibre et de l'épanouissement du groupe¹¹. C'est la raison pour laquelle :

Le rite concerne fondamentalement une exploration de la condition humaine : mobilisant la solidarité dans la famille, il célèbre la reproduction, la naissance, ainsi que la sexuaction de l'Être humain, ou encore fait cause commune avec sa finitude, ses maladies, sa mort et sa survie dans l'outre-tombe¹².

À cela, R. Devisch ajoute que :

Au regard des cultures bantoues, le domaine rituel le plus vitale et le plus développé, à savoir des rites initiatiques et thérapeutiques, fonctionne essentiellement comme la matrice ou le lien maternel du corps social et de l'ordre culturel en (re)génération perpétuelle à partir des sources génésiques qu'offrent l'univers féminin et l'écosystème. Les hommes âgés, par contre, s'y profilent comme le regard et la parole autoritaire de cet ordre¹³.

C'est donc dans cette optique que les rites présentent un double caractère, qui est à la fois ésotérique et exotérique.

- Le caractère ésotérique des rites

⁸ R. Devisch, *Le rite, source et ressources*, p. 27.

⁹ A. M. Zinga Ekani, "Les rites de fécondités et de virilités chez les Eton", p. 46.

¹⁰ R. Devisch, *Le rite, source et ressources*, p.12.

¹¹ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Felix Alcan, 1912, p. 476.

¹² R. Devisch, *Le rite, source et ressources*, p.13.

¹³ *Ibid.*

Par caractère ésotérique, on se réfère à tout ce qui est caché, voire mystérieux, et donc réservé aux initiés ou à un groupuscule de personnes, d'où l'implication du paranormal. Allant dans ce sens, Emile Durkheim s'attarde sur une approche selon laquelle : "Les rituels relèvent du sacré. Par conséquent, les interprétations faites du rite par les sciences humaines ont tenté de dépasser le cadre de l'explication purement religieuses d'après des interprétations sociales comportementales"¹⁴. Le rite apparaît de ce fait, comme une pratique qui dépasse le cadre scientifique, et difficilement démontré, d'où le problème de la limite de la science qui s'impose à ce niveau ou de la non scientificité des rites qui ne s'aurait l'appréhender et la maîtriser.

C'est à partir de ce caractère ésotérique des rites que découle à la fois l'aspect religieux et mystique. Le comportement sociétal s'y arrime juste par crainte de s'ériger en fauteur ; car il faut noter que, la société *Bəti* est régie d'un large éventail d'interdits donnant lieu aux lois sociales que façonne la société¹⁵, tout en insistant sur une éthique qui se veut clairement énoncée. C'est la raison pour laquelle, on insiste de façon approfondie sur ces interdits dans la partie suivante de cette étude.

Le courant issu de la psychanalyse quant à elle, lui rattache des rites dits "sociaux" à des systèmes de défenses collectives. Il est clairement énoncé que les rites peuvent être pratiqués de deux ordres, à savoir : les pratiques rituelles communautaires et les pratiques rituels individuelles. Cela s'étend selon l'ampleur de la faute commise et les potentiels dangers que le fauteur peut entraîner au sein de la société et sur lui-même. C'est la raison pour laquelle, I. Tabi présente les rites à travers leur aspect liturgique se focalisant sur "une célébration qui couvre toute la vie humaine, de la naissance à la mort et au-delà, en passant par les faits et méfaits de la vie quotidienne"¹⁶. Il s'agit de montrer par-là que les rites sont indissociables à la vie quotidienne du *Bəti* à travers un certain nombre de pratiques que ce dernier subit avant même sa naissance. Il peut s'agir de nombreux rites auxquels la femme est soumise pour la réception d'une progéniture abondante par le biais des bénédictions depuis sa tendre enfance. Cette situation est favorable et bénéfique pour elle si et seulement si, elle demeure obéissante jusqu'à l'âge requis pour concevoir et enfanter¹⁷. Nombre d'informateurs ont fait part de l'évidence que les paroles de bénédiction ne peuvent être révoquées ; car, elle assumait désormais l'espoir de

¹⁴ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 480.

¹⁵ Entretiens avec Marie Evengue, 85 ans environ, traitante (*nvienglana*), Nkol-Mvanizé, le 15 juillet ; Gabriel Ebode, 65 ans, traitant (virilité), Nkol-Mvanizé, le 12 mars le 2017 ; Donatien Eloundou, 75 ans, patriarche ; Simon Mbarga, 74 ans, patriarche, Jean Onana Enyégue, 68 ans, patriarche, Okong, le 18 avril 2017.

¹⁶ I. Tabi, *Les rites beti au christ*, p. 10.

¹⁷ Entretiens avec Marie Evengue, 85 ans environ, traitante (*nvienglana*), Nkol-Mvanizé, le 15 juillet ; Gabriel Ebode, 65 ans, traitant (virilité), Nkol-Mvanizé, le 12 mars le 2017 ; Donatien Eloundou, 75 ans, patriarche ; Simon Mbarga, 74 ans, patriarche, Jean Onana Enyégue, 68 ans, patriarche, Okong, le 18 avril 2017.

donner la vie en faisant un enfant. Chez certains des informateurs rencontrés en pays éton, on a pu relever ces paroles suivantes : "*O nga wô a zin a yob*" ; "*o ntsing wô, o nga bæ vâ mebi mebi*"¹⁸ ; ce qui signifie littéralement que : tu accoucheras en le chemin ; ta cour sera inondée d'excréments. Cela peut paraître péjoratif, mais à bien interpréter, ces bénédictions ont un substrat plutôt positif, dans la mesure où elles présentent pour la première fois un accouchement sans difficulté, donc en cours de route pour l'hôpital et la seconde, quant à elle exprime l'abondante procréation avec la présence des excréments qui inondent la cour.

À ce titre, le rite devient une réponse à un découpage entre le monde discontinu (celui de tous les jours) et continu (celui d'origine, d'autre fois), ce découpage selon les anthropologues à l'instar de Claude Lévi-Strauss, qui estime que : " Le rite est la réponse à une anxiété logique innée à la rationalité humaine"¹⁹. Les rites par nature cherchent toujours à se rallier à cette origine *via* l'intercession des Ancêtres qui établissent une liaison entre le *Bəti*, la nature et *Zambe*. La pratique des rites implique donc un retour aux origines communes et où sont par le fait même abolies les frontières habituelles, celles du quotidien. C'est à cette origine que Lévi-Strauss fait allusion lorsqu'il parle du monde "continu", c'est celui où tous étaient égaux et où l'homme était unifié à la nature, avant que s'opère une stratification de l'ordre social²⁰. L'individu subit une transmutation après la célébration liturgique d'un rite, peu importe la nature du rite. Une évidence se laisse entrevoir à travers les différentes phases d'un rite. Il s'agit de son aspect religieux à travers la considération de l'établissement à perpétuité d'un lien étroit entre le monde des vivants et celui des morts, ce qui pourrait dans une certaine mesure, ramener l'individu qui subit le rite dans la majeure partie des cas toujours nu, la nudité revoyant concrètement à la symbiose qui s'établit entre l'homme et la nature et non pas comme un signe de sensualité ou de dégradation matérialiste. La nudité rituelle symbolise "dans l'optique traditionnelle, une sorte de retour à l'état primordial, à la perspective centrale [...] C'est l'abolition de la séparation entre l'homme et le monde qui l'entoure, en fonction de quoi les énergies naturelles passent de l'un à l'autre sans écran"²¹. Que le rite se pratique dans l'eau ou à l'air libre, la communion ici, recherchée est perceptible selon le temps qu'il fait et donne lieu à la condensation des énergies découlant à la fois du monde visible et du monde invisible. C'est à ce titre que la nudité est la puissance du temps, dépouillé de l'univers, car elle est donc le

¹⁸ Entretien avec Agrippine Mfila, 62 ans, cultivatrice ; d Ebebda, le 17 janvier 2018.

¹⁹ I. Tabi, *Les rites beti au christ*, p. 10.

²⁰ C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 52.

²¹ J. Chevalier et A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, couleurs, nombres*, Paris, Robert Laffont/Jupiter, 1982, p. 680.

véritable symbole de la Substance cosmique, face à laquelle l'Esprit (essence) demeure immobile et serein²².

- Le caractère exotérique ou ludique des rites

L'aspect exotérique des rites est l'ensemble de ce qui est rendu public et visible par tous, il s'agit ici, des différentes phases, des célébrations rituelles accompagnées des accessoires y afférents. De ce fait, Théophile Obenga présente les procédures thérapeutiques en insistant sur les différentes phases thérapeutiques qu'on est amené à considérer et qui s'insèrent dans le schéma général suivant :

- Consultation par divination ;
- Aveu, confession des fautes ;
- Purification ou sacrifice ;
- Bénédiction finale²³.

Cet auteur s'accorde avec des informateurs pour préciser qu'il n'y a pas d'obligation à procéder à l'ensemble des étapes sus-citées, car chaque malade ou patient bénéficie d'un traitement approprié.

À côté de ces phases thérapeutiques, il est judicieux de faire saillir la condensation des énergies qui s'appuie sur le chronométrage. *À priori*, il est important de savoir que le temps est un facteur crucial non négligeable lors du déroulement des rites. Rien ne se fait par le fruit du hasard. Le temps est à la mesure de toute chose, d'où le constat selon lequel, tous les rites ayant trait à la fécondité (qu'elle soit humaine ou végétale) et à la virilité se déroulent très souvent soit avant le lever du soleil, soit à partir du coucher du soleil et même très tard dans la nuit (minuit par-là). Mais, dans certains cas d'exception d'autres rites se déroulent) à partir de la troisième heure de la journée, il peut s'agir du rite *Nviénglaná*²⁴, des ablutions du *Sai-Mbock* chez les Basa.

²² J. Chevalier et A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, p. 680

²³ Th. Obenga, *Les peuples, migration, expansion et identité culturelles*, Libreville, L'Harmattan, Tome II, 1989, p.297.

²⁴ Le rite *Nviénglana* chez les Eton et les Mangissa est l'un des rites de purification ayant résisté à la phagocytose de la période d'occupation européenne et dont la célébration demeure actuellement. Il consiste en la permutation d'un certain nombre de situations susceptibles d'antraver l'épanouissement des membres d'un groupe. Il est impératif de le célébrer pour sortir le penitant du carcan dans lequel il se trouve. Il peut s'agir d'un cas de fécondité et de virilité, ou encore d'un cas de mort répété dans une famille.

Photo 10 : une séance d'ablution du *Sai Mbock* chez les Basa



Source : cliché, A. M. Ekani Zinga, Manoyoï, le 02 octobre 2018.

Il y a lieu de constater que les praticiens évitent de faire face au soleil lorsqu'il a atteint le zénith. Quelle est la principale raison pour laquelle les célébrants évitent d'affronter ou de traiter au zénith ?

La raison est simple. Selon nombre d'informateurs à l'instar de Fabien Eyebé qui révèle que : lorsque le soleil est au zénith, il atteint une phase au cours de laquelle, il y a augmentation exponentielle de la chaleur, alors, il devient quasi impossible d'opérer une divination encore moins d'établir une liaison avec les entités du monde invisible²⁵. Pour Jacques Touye, un traitant du Nyong-Ekellé qui nous fait part de la raison pour laquelle :

À 12 heures de la journée, la chaleur est au paroxysme et donc il est impossible voir difficile de voir durant une séance divinatoire car tout est flou, donc mal défini et difficile à cerner quelques informations. Et aussi, à cette heure, la liaison est interrompue. Le traitant peut avec insistance perdre sa vue, car l'excès de chaleur peut altérer sa vue²⁶.

C'est aussi un moment au cours duquel les esprits des mêmes se livrent à d'autres activités n'ayant aucun rapport avec celles de notre monde selon Brigitte Beyala²⁷. À l'analyse, dans l'univers *Bati*, tous les praticiens sont unanimes sur le chronométrage quant à la conjugaison d'énergies qui est régi d'interdits multiples, ces interdits représentent donc les

²⁵ Entretien avec Fabien Eyebe, 39 ans, traitant, Yaoundé, le 12 janvier 2019.

²⁶ Entretien avec Jacques Tonye, 63 ans, guérisseur, Manoyoï, le 02 octobre 2018.

²⁷ Entretien avec Brigitte Beyala, 89 ans, *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014 ; groupés avec Donatien Eloundou, 75 ans, patriarche ; Simon Mbarga, 74 ans, patriarche, Jean Onana Enyégue, 68 ans, patriarche, Okong, le 18 avril 2017.

différentes lois observées par la société globale *Bati* afin d'assurer l'harmonie entre eux et leur cosmogonie.

Tableau 3 : récapitulatif des fonctions et leur signification rites *Bati*

Désignation du rite	Identification du rite	Fonction du rite
Rite de passage	<i>Akèl</i>	Suppression de l'endrogynée originel.
	<i>Aken éyèl</i>	Rite de restauration de la virilité.
	<i>Ekom-mod</i>	Rite au cours duquel le jeune bébé est plongé dans une bassine pleine d'eau constituée de ndong et d'écorces d'arbre d'une acidité pénétrante (pour éprouver la résistance) disparu.
Rite d'intégration en confrérie	<i>Alog.</i>	Rites uniquement réservés aux hommes, plus particulièrement aux grands initiés. Rite de protecteur contre les maléfices.
	<i>Melang</i>	Rite d'initiation au culte des Ancêtres, en vue de se protéger des envoutements et des maléfices des sorciers.
	<i>Mevungú</i>	Appel des bénédictions du monde invisible.
	<i>Mvelkua</i>	Rite de protection des individus et du village.
	<i>Ngas</i>	Rite exclusivement féminin dont le but était de protéger les femmes contre les maléfices.
	<i>Angan /Mangan</i>	Rite déterminé lié à une association (collectif).
	<i>Ngii/Ngil</i>	Rite mixte qui joue une fonction thérapeutique protégeant le(s) initié(e)s contre les empoisonnements.
	<i>Djok mon</i>	Bain rituel du nouveau né.
	<i>So 'o</i>	Rite d'initiation masculin.
Rite de purification	<i>Ndongo</i>	Rite purificateur : rémission de toutes les souillures (féminin).
	<i>Mbabi</i>	Rite de propitiation collectif de fécondité
	<i>Akoa/kna</i>	Rite fait par deux époux, permettant à la femme enceinte de conserver son enfant et à mettre en ordre la fécondité de la femme.
	<i>Sesala</i>	Rite de guérison et de purification de la souillure provoquée suite à la transgression des lois par un membre d'une confrérie ou d'une société secrète.
	<i>Mazili ndzoé yanga bit</i>	Rite de fécondité chez les Mvélé pour chercher la cause de la stérilité du couple.
	<i>Esié</i>	Rite de guérison et de réconciliation.
	<i>Esob nyol</i>	Rite de purification du corps.
	<i>Eva metè</i>	Rite de bénédiction.
<i>Ndjiba</i>	Rite pour soigner l'herpès génital.	

	<i>Tso'o</i>	Rite de purification de la souillure contractée par mort tragique d'un parent.
Rite funéraire	<i>Esani</i>	Danse rituelle qui célèbre la victoire de la vie sur la mort.
	<i>Meyeb</i>	Rite de veuvage.
	<i>Esoé akus</i>	Rite d'affranchissement du veuvage : c'est un rite mixte se déroulant au lendemain du décès d'un conjoint

Source : tableau réalisé à partir des travaux Marie-Paule de The-Bochet, "Des sociétés secrètes aux associations modernes (La femme dans la dynamique de la société bété) 1887-1966", Thèse de Doctorat 3^{ème} cycle, École Pratique des Hautes Études, Université de Paris, 1970, p. 38-169.

2- L'institution de l'ordre juridique disposant d'un large éventail de lois qui régissent la société *Bəti*

L'idée des principes de la conduite humaine à respecter les règles d'éthique chez les *Bəti* est le fruit d'un code moral, qui émane de l'institution de l'ordre juridique disposant d'un large éventail de lois qui régissent la société *Bəti*, et visant à la conformer au bon sens et à la raison. De ce fait, l'éthique ekang en général et *Bəti* en particulier, est calqué sur le modèle de la religion négro-africaine en rapport étroit avec la religion *Bəti*. Elle-même qui place *Ntondobə* au rang ultime et Suprême non pas par crainte de perdre sa vie, mais plutôt par souci de Le vénérer et Lui donner la place capitale qui Lui revient. Ceci étant notamment rendu possible *via* des préceptes et des ordonnances qui régissent les rapports collectifs et individuels entre les *Bəti* et le Créateur. *De facto*, ce sont des lois de la vie ou *məmvendé m'enyien*²⁸ relevant du sacré et d'un certain nombre d'interdits sociaux.

a- Les lois de la vie ou *məmvendé m'enyien*

Pour comprendre la vie, Alexandre Nana à travers sa plume émet une explication selon une logique fondée sur l'appréhension de la vie d'après la perception de celle-ci par les *Bəti* qui pense que :

La vie n'est pas quelque chose d'autocentrée, fonctionnant dans la seule circularité de ses lois internes. Elle est un mouvement, une dialectique, une continuelle conjugaison de forces entre le tissu biologique de l'homme et celui du cosmos. Ces forces sont de deux natures : les forces créatrices et les forces destructrices²⁹.

²⁸ A. Nana, *Anthropologie bété et sens chrétien de l'homme*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 122.

²⁹ *Ibid.*, pp. 48-49.

En effet, la vie est un bien à nul autre pareil, "un trésor inestimable qu'il faut conserver à tout prix. C'est le pourquoi la vie constitue la préoccupation journalière, fondamentale, le point de départ de l'anthropologie et de la métaphysique *Bāti*"³⁰. C'est la raison pour laquelle, il convient aux *Bāti* de vivre avec sagesse, quand on s'accorde avec Alexi Kagamé, qui met en relief l'acte humain relatif entre le rôle de l'intelligence et le rôle du cœur ou de la volonté. Il présente dans ce cadre le fait que l'homme a la possibilité de choisir entre le bien et le mal, c'est dans cette logique que : "les deux facultés n'influencent cependant pas la même manière sur cette qualification de l'acte humain"³¹.

Ceci dit, il apparaît ici, une réalité significative et primordiale. C'est celle d'admettre que la volonté de l'Homme lui confère la capacité d'agir selon sa volonté de par son consentement de faire soit le bien, soit le mal et aussi que la volonté émanant de son cœur peut dans une certaine mesure l'inciter ou l'astreindre à être honnête ou malhonnête.

En principe, dans la société *Bāti*, cette responsabilité qui incombe à l'Homme à travers le choix, est régie par un certain nombre de lois. Sachant que : "La loi est en effet la formulation (traditionnelle ou écrite) de tel ou tel principe en vertu duquel tel acte humain doit être accompli, doit être omis, ou doit être évité. Sans telle loi, il n'y a ni possibilité de sa transgression, ni accomplissement de ce qu'elle aurait pu donner, imposer"³². Présentée sous cet angle, la loi pour les Bantous tout comme dans d'autres civilisations, s'établit sur deux catégories donnant lieu tout d'abord, aux lois à contenu juridique et d'autre, celles sans contenu juridique. Alors, que stipule une loi à contenu juridique ?

- Il est établi que c'est une catégorie de lois qui relèvent de la loi naturelle promulguée par l'autorité compétente sur la propriété, la hiérarchie au foyer, le système politique, etc. Il résulte à cet effet moult enquêtes pour un juge compétent, de donner une sanction relative à la transgression effectuée par un coupable devant les tribunaux. Kagamé dans son analyse, estime que dans cette catégorie de lois, la faute ne demeure pas toujours dans la conscience du coupable ; car ce dernier parvient à échapper aux recherches du jury, c'est dû au fait de son intelligence³³.

- Par contre, la dernière catégorie, celle de loi sans contenu juridique c'est-à-dire qu'elle n'est pas du ressort du juge ; car à ce niveau, il est question de traîner le fauteur en justice humaine, bien qu'étant connu de tous. Les fautes commises demeurent dans la conscience de

³⁰ A. Nana, *Anthropologie beti et sens chrétien de l'homme*, p.49.

³¹ A. Kagamé, *La philosophie bantu comparée*, Paris, Présence Africaine, 1976, p. 277.

³² *Ibid.*, p. 278.

³³ *Ibid.*

l'impétrant. Lui et lui seul, fait face à ses fautes, du fait qu'elles sont protégées par le tabou³⁴. On remarque que cette dernière catégorie de lois nous introduit directement dans le cadre de la primauté des interdits sociaux, qui sont plus fermes et marqués d'une affirmation du sacré en négroculture en général et particulièrement en socioculture *Bəti* dont l'étude constitue l'objet de notre analyse.

b- Les interdits sociaux ou *biki bi nnam*

Relativement aux interdits sociaux, il s'agit ici d'un ensemble d'interdits établis au sein de la morale *Bəti* relatif au tabou en rapport avec leur cosmogonie. En effet, pour établir une société équilibrée et favorable à une vie communautaire sans toutefois entraver l'épanouissement des populations, les Ancêtres de leur vivant ont implémenté un certain nombre de *biki* ; car c'est une règle émanant d'un groupe social qui proscriit un acte, un comportement. Ceci étant, il est remarquable de constater que les interdits occupent une place importante, quoique certains d'entre eux furent proscrits ou atténués durant la période de l'occupation européenne au Cameroun. Les interdits sociaux régissent les relations sociétales grâce à un certain nombre de lois ou de principes qui mettent des bornes sociales, qui assurent l'épanouissement et le bien-être à tous les membres. Il convient par ailleurs de noter avec P. Alexandre et J. Binet qui leur consacrent une étude particulière, qu'ils sont incomplets tant ils sont nombreux et divers³⁵.

Fort de ce constat, il devient alors judicieux de rentrer dans la signification *Bəti* du mot *biki*, qui est le pluriel *éki*³⁶, qui désigne simplement interdit, le mot dérivant du radical *tyi/kid* donnant l'idée de la force, d'autorité, mais aussi de la coupure, et par là l'interdiction : *tyik* = couper, trancher, décider ; on peut aussi prendre le cas de *tyili* = rendre tabou ; *tyi* = avoir un interdit (*étyi* est la forme nominale, résultante de ce verbe) ; *tyilàn* = être tabou³⁷. Le tabou ici, est perçu sous deux angles parmi lesquels : le tabou contre le transgresseur et le tabou envers les Ancêtres.

- Le tabou contre le transgresseur est le bris de l'interdit par l'impétrant qui d'ailleurs, ne court pas le risque d'être traîné devant les juridictions, mais qui est jugé par sa

³⁴ A. Kagamé, *La philosophie bantu comparée*, Paris, Présence Africaine, 1976, p. 279.

³⁵ P. Alexandre et J. Binet, *Le groupe dit Pahouin (Fang-Bulu-Beti)*, Paris, PUF, 1958, p. 121.

³⁶ Entretiens avec groupés avec Donatien Eloundou, 75 ans, patriarche ; Simon Mbarga, 74 ans, patriarche, Jean Onana Enyégue, 68 ans, patriarche, Okong, le 18 avril 2017.

³⁷ *Ibid.*, p. 12.

conscience. Cette transgression peut dans une certaine mesure affecter ses biens et sa fortune, dit encore Kagamé.

- À côté de ce qui précède, il y a le tabou envers les Ancêtres, qui peut affecter directement la progéniture du fauteur. À ce niveau, la faute est qualifiée de *nsem* ou péché chez les *Bəti* ; car sachant que les Ancêtres constituent la passerelle établie entre les Hommes et Dieu, et donc entre le monde visible et le monde invisible, du monde concret par opposition au monde abstrait³⁸.

À l'analyse, l'Homme en tant qu'un-Être-avec, et bien encore un-Être par-et-pour, est un-Être-relation³⁹. Le lien social traduit donc la responsabilité des Êtres vivant en communauté ayant de ce fait des libertés et soumis à des obligations dignes de leur attitude vis-à-vis de la société à laquelle ils appartiennent.

De plus, ceci permet de résumer que l'interdit est tout ce qui est tabou, donc basé sur les codes sociaux ou moraux. On considère avec Tabi que : "La famille est source de l'individu et de la société, cette dernière quant à elle, est support des familles et des individus, la communauté est par conséquent, l'extension de la société, l'individu devient donc l'agent principal des relations interfamiliales et inter-sociales "⁴⁰. Alors, cet Être-relation qui faute, est susceptible d'engendrer une malédiction ou un malheur communautaire, dans la mesure où on considère que la responsabilité communautaire lui incombe. C'est la raison pour laquelle, le bris d'un interdit est perpétuellement dans sa conscience, il y a lieu dans ce cas pour le fauteur de chercher une sorte de repentance auprès des devins, qui sont des initiés capables d'expié la malédiction dans une communauté grâce aux savoirs-faire ancestraux dont ils détiennent la parfaite connaissance pour rétablir l'ordre social. Les interdits sont répertoriés selon les auteurs qui y ont mis un accent particulier dans leurs différentes études. De ce fait, toutes ne font pas l'objet d'unanimité lors du classement.

Vu sous cet angle, et pour mieux les distinguer, on combine les travaux de P. Alexandre et J. Binet et ceux de J.C. Ekobena dans une liste afin de permettre une traçabilité non exhaustive, mais plutôt didactique et explicite en associant des informations issues de l'oralité. Pour ce faire, on se permet de les regrouper en deux (02) groupes donnant lieu tout d'abord aux interdits d'ordre alimentaire et médical et en suite aux interdits d'ordre social ou moral⁴¹.

³⁸ A. Kagamé, *La philosophie bantu comparée*, p. 279.

³⁹ I. Tabi, *La théorie des rites*, p.53.

⁴⁰ *Ibid*, p.53.

⁴¹ J. C. Ekobena, *Sacrifice beti et sacrifice du Christ. Essai de compréhension à la lumière de la théologie du sacrifice*, Yaoundé, AMA-CENC, 2005, p. 59.

Concernant les premiers, il peut évidemment s'agir d'une préoccupation visant à l'aboutissement de la guérison d'un mal et aussi quelques fois au respect de ce type d'interdit soit lors de la phase *anté*-rituelle, soit à la phase post-rituelle, nécessitant un suivi minutieux en vue d'atteindre un résultat efficient ce fut le cas observé durant la pratique du rite de la circoncision chez les *Bəti* avant la période d'occupation européenne, où il était proscrit aux candidats admis audit rite de ne surtout pas manger un type particulier d'aliments cuits de façon ordinaire⁴². Le cas des candidats à l'initiation au *so' o* était tout autant récurrent, dans la mesure où ces derniers n'avaient pas le droit d'accéder à la caste d'hommes virils (*aba' a*) et d'y partager certains aliments réservés uniquement aux hommes véritablement virils dont la notoriété était reconnue de tous⁴³. Bref, ces interdits concernent beaucoup plus les non-initiés en socioculture *bəti*, qu'ils soient genrés ou non, ils doivent être respectés.

Pour ce qui est des interdits d'ordre social ou moral, ils sont la résultante d'une prohibition cherchant à protéger la valeur de la vie, qui est une valeur des valeurs ; car l'homme en permanence la protège au quotidien, d'où l'implémentation même de l'éventail de lois basées sur l'aspect prohibitif "des homicides volontaires, de l'inceste, du vol, le mensonge et l'irrévérence. Sous l'aspect positif, le but visé est la promotion de la parenté, l'affinité, la justice et le respect"⁴⁴.

En outre, Alexandre et Binet vont plus loin en détaillant de façon quasiment exhaustive dans leurs travaux en adéquation avec les sources orales qu'ils ont pu recueillir. De ce fait, ils se permettent de présenter les interdits d'ordre social comme suit :

- Les interdits alimentaires et d'action (interdits protégeant certains animaux, les interdits de mariage et les interdits sexuels génitaux) ;
- Les interdits individuels et les interdits collectifs ;
- Les interdits héréditaires et les interdits personnels ;
- Les interdits masculins, les interdits féminins et de classe d'âge ;
- Les interdits ordinaires ou *zəze bityí*, les interdits capitaux ou *bityí awu* (mortels)⁴⁵.

À la vérité, c'est à partir de cet ensemble d'interdits, que découle l'essence même de la vie communautaire chez les *Bəti* ; car on note bien que ces lois ne disposent pas d'un contenu juridique, elles sont tout de même une sorte de réseau ouvert enveloppant tous les

⁴² Entretiens avec Donatien Eloundou, 75 ans, patriarche ; Michel Ekani, 75 ans, patriarche, Okong, le 18 avril 2017 ; Pierre Awono, 43 ans, initié ; Gabriel Ebode, 63 ans traitant (virilité), Nkol-Mvanizé, le 12 mars 2017.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ J. C. Ekobena, *Sacrifice beti et sacrifice du Christ*, pp. 59-60.

⁴⁵ P. Alexandre et J. Binet, *Le groupe dit pahouin*, p. 122.

comportements individuels et sociaux. Ces lois permettent de comprendre ainsi aisément que, le seul chemin qui mène à la vie, c'est la communauté familiale et sociale garnie d'accessoires convergeant vers ce Juge qui est Dieu ou *Ntondobā*, le Gardien vigilant de ces lois ayant par excellence trait à la religion.

Il est de ce fait judicieux de reconnaître le lien très étroit qui existait jadis entre les rites et les interdits sociaux. Et par là, il convient de penser que l'on ne saurait reconnaître l'existence des différents rites *Bāti* sans voir l'interférence des interdits sociaux qu'ils impliquent dans leurs différentes célébrations⁴⁶. Par ailleurs, en référence aux travaux de Emile Durkheim, Paul Abouna met en exergue le fait que :

Les prescriptions s'apparentent aux devoirs qui régissent la vie des personnes appartenant au même clan à savoir : reconnaissance, assistance, rendetta, exogamie, etc. en d'autres termes, les obligations qui lient l'individu au clan sont les mêmes que celles qui le lie au totem. Par conséquent, il existe une identité d'essence entre le totem et le clan⁴⁷.

C'est à la suite de cette logique que Durkheim considère que tous les interdits sans contenu juridique consistent en quelque sorte des prescriptions qui assujettissent l'individu vis-à-vis du clan auquel il appartient, d'où la déduction selon laquelle : "la chose qui sert à désigner collectivement le clan s'appelle son totem. Le totem du clan est aussi celui de chacun de ses membres"⁴⁸. C'est d'ailleurs face à ladite déduction que P. Abouna renchérit en disant que : "La filiation de l'homme au totem le dissout dans le groupe et fait de lui un animal, une plante, un élément de la culture matérielle ou un Ancêtre dont il porte le nom. [...] Cette identité de nom induit aussi une identité de nature qui dilue l'individu dans le totem et le clan"⁴⁹.

Aussi, partir d'une telle prise de position, Durkheim fait mention des interdits qu'il assimile au clan et fait ressortir à cet effet, la réciprocité relationnelle qui établit et les lie, d'où l'insociabilité certaine préétablie par les Ancêtres vis-à-vis de leurs descendants. Par conséquent, la notion de totem dont il est question ici, tend à se confondre à l'individu soit au sein de son clan, soit au sein de son ethnie.

Par ailleurs, J. P. Ombolo amène plutôt à percevoir une autre réalité de cette relation de réciprocité sociale qui stipule : " ce qui est valable pour le clan l'est également pour l'ethnie et inversement"⁵⁰. De par une telle considération, il est logique de se rendre à l'évidence de

⁴⁶ A. M. Ekani Zinga, "Les rites de fécondité et de virilité chez les Eton", p. 52.

⁴⁷ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, PUF, 1912, p. 142. Cf. P. Abouna, *Le pouvoir de l'ethnie. Introduction à l'ethnocratie*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 108.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ J. P. Ombolo, *Essai sur l'histoire, les clans et les regroupements claniques des Eton du Cameroun*, Yaoundé, inédit, 1986, pp. 46-50.

l'existence de la "consanguinité imaginaire" et de la "consanguinité parfaite" pour définir respectivement l'ethnie et le clan⁵¹.

Il faut remarquer une certaine concordance dans l'expression d'un avis partagé entre Dika Akwa et Mbonji Edjenguèlè, faisant un rapprochement de ces ordres avec la solidarité intra-ethnique. On l'observe non seulement au Cameroun, mais partout ailleurs comme suit :

- L'ordre conçu

Partant d'un certain nombre de textes relatant l'origine et la cause des choses, cosmogonie et étiologie par exemple, les spécialistes en arrivent à poser un ordre originel qui pourrait s'interpréter comme charte fondamentale, archives des modes d'emploi légués par les dieux et les Ancêtres. L'ordre conçu renferme l'ensemble des faits, gestes, dits et non-dits, prescriptions, censés parvenir de la phase inchoative de l'humanité où les hommes partageaient leur vécu avec les Êtres primordiaux ou héros civilisateurs, qui ont inspiré les pratiques culturelles et leur ont assigné du sens. C'est dire de ce fait que les actes posés à cette époque servent de modèle depuis lors et se perpétuent de génération en génération, grâce à leur efficacité et leur opérationnalité. Ils présentent alors l'archétype ou le modèle ancien qui se retrouve dans les récits de la création du monde, de la société, du village, l'origine de la tribu, l'histoire du premier agriculteur, du premier chasseur, les gestes de ceux qui ont inventé ceci ou cela.

- L'ordre vécu

S'agissant de l'ordre vécu, il est le déploiement concret des comportements sociaux et culturels. C'est par exemple le fait de se marier, d'avoir une maison, un métier, de participer à la vie économique, religieuse, politique de la communauté. En d'autres termes, l'ordre vécu est la culture réelle par rapport à la culture idéale, aux normes qui servaient de l'ordre vécu. C'est ainsi que l'ordre se doit d'être le reflet de l'ordre conçu⁵².

Ainsi, c'est de la dissolution de l'individu dans sa communauté qu'il est possible de reconsidérer l'appartenance de ce dernier. Il s'en dégage une sorte d'adéquation cadrant avec son milieu et les ordres conçus et vécus jadis établis entre la cosmogonie, les ascendants d'une communauté donnée, qu'elle soit ethnique ou tribale ; d'où l'exigence même de leur respect, qui prône alors la solidarité entre les membres, tout en cherchant leur épanouissement, leur

⁵¹ P. Abouna, *Le pouvoir de l'ethnie*, p. 108.

⁵² Mbonji Edjenguèlè, *Santé, maladie et médecine africaine et médecine africaine. Plaidoyer poser pour l'autre tradipratique*, Yaoundé, Les PUY, 2009, pp. 04-05.

bien-être et l'équilibre social, qui est un idéal constituant le substrat réel de la valeur de la vie communautaire en négroculture.

Au demeurant, c'est là-même que la culture trouve son essence, elle et sa profonde signification, qui scient avec la lignée des mortels (*Oku*) et de plus immortels (*Ekan*) dans la quasi-totalité de l'aire culturelle ekang.

II- UNE DYNAMIQUE DES RITES DE FÉCONDITÉ ET DE VIRILITÉ VERS LA DIFFÉRENCE POSITIVE

La dynamique des "savoirs endogènes", "savoirs traditionnels ou ancestraux", "savoirs populaires" sont autant de termes utilisés pour désigner les réponses que les Africains ont apportées au fil du temps à leurs problèmes d'adaptation dans différents milieux de vie et dans tous les domaines : "politique, culturel, économique, social et religieux. Mais généralement cette terminologie fait surtout référence aux pratiques et techniques en usage avant la période coloniale, "cantonnant" ainsi ce patrimoine dans la sphère de la tradition"⁵³. Cette dynamique qui va de la perception à l'éthique chez les *Bati* faisant face à l'évolution sociale et qui se heurte au problème de la modernité et de la post modernité.

1- L'éthique *Bati* face à l'évolution sociale

L'éthique *Bati* trouve ses fondements dans l'ensemble des principes relatifs à la morale à travers un ensemble d'interdits qui marquent leur mode de vie, tout en faisant partie intégrante de la culture. Il se pose une réelle préoccupation de son évolution face à l'avènement de la modernité qui met en relief une certaine crise morale.

a- Fondement de l'éthique *Bati*

Lorsqu'on admet que l'éthique est un ensemble de principes de bonne conduite⁵⁴, on se rend très vite à l'évidence qu'elle trouve ses fondements dans le respect strict d'un code moral jadis établi entre les hommes et Dieu par le truchement des Ancêtres.

De ce fait, Marcel Conche s'interrogeant sur le fondement de l'éthique, explique à propos que ce n'est ni une cause ni une origine⁵⁵. Il advient de ce fait que " le principe est le

⁵³ Doulaye Konaté, "Le paradigme de l'opposition tradition/modernité comme modèle d'analyse des réalités africaines », Adame Ba Konaté(Dir), *Petit précis de remise à niveau sur l'histoire africaine à l'usage du président Sarkozy*, Paris, Ed. La Découverte, 2008, p. 104.

⁵⁴ *Dictionnaire, Petit Larousse illustré*, Paris, Cedex, 1989, p. 56.

⁵⁵ J. M. Besnier, D. Bourg et al., *Une morale sans fondement, La société en quête de valeur*, Paris, Ed. Maxima, Laurent du Mesnil, 1996, pp. 119 à 138.

point de départ d'une déduction. Mais comment sans fondement, choisir entre les différents principes disponibles et parfois contradictoires. Le fondement n'est pas un principe, mais " la justification radicale" des principes eux-mêmes⁵⁶. Ces principes étant considérés comme un moyen par lequel, il est important de reconnaître une existence certaine de la promotion de la solidarité entre les membres d'une communauté, basés sur la reconnaissance de la valeur du cœur⁵⁷, qui se préoccupe de l'aspect divin des lois morales. Ces dernières considérées que : " La loi divine est une loi d'amour. Sa pratique produit la vie en nous. Ce qui signifie que nous devons l'observer maintenant si nous voulons vivre "⁵⁸.

Eu égard de ce qui précède, I. Tabi estime d'après la tradition orale, que le chemin qui mène à la vie chez le peuple Ekang est celui là-même qui passe par le respect et la pratique des rites, ces derniers étant évidemment reconnus comme sagesse ou *aken*⁵⁹.

Il découle ici le problème de la cause de l'implémentation et de l'instauration de ce mode de vie. Et par là, on remarque avec André Comte-Sponville et Luc Ferry que la cause émane d'une "origine, enfin, rend raison d'un devenir : c'est comme une cause historique ou diachronique"⁶⁰. C'est dans ce sens que Tabi présente les dérivés du mot *aken* en désignant un changement de vie ou de comportement, une manière d'être, d'agir ou de vivre⁶¹.

- *A-ken* : rite, habileté de vie
- *Ken-e-le* : conduire ou mener quelqu'un (un enfant) vers une meilleure condition ou situation de vie physique, intellectuelle, morale, spirituelle jusqu'à l'âge adulte. C'est éduquer au sens étymologique
- *Ken-be* : croître en âge et en sagesse, s'assagir, acquérir des éléments de vie qui permettront à un enfant de se tenir et de se comporter en homme adulte et responsable⁶².

Présentés ainsi, les rites *Bəti* mettent en évidence une responsabilité caractérielle qui détermine un mode de vie basé sur l'essence même d'une vie en quête de plénitude, qui triomphe sur son ennemi qui est la mort engendrée par le mal, qui survient après le bris d'un interdit social.

En outre, allant dans le même sens, Nana fait une appréciation des règles de conduite morale *Bəti* qu'il examine à la lumière du décalogue biblique et qu'il présente comme suit :

1. Tu ne tueras pas un membre de la parenté, un homme qui porte le même nom que toi, co-initié, ... tu seras frappé de la maladie du sang, le "tso'o " ;

⁵⁶ A. Comte-Sponville et L. Ferry, *La sagesse des modernes. Dix questions pour notre temps*, Paris, Ed. France Loisir, 1999, p. 96.

⁵⁷ A. Nana, *Anthropologie beti*, p. 302.

⁵⁸ A. Comte-Sponville et L. Ferry, *La sagesse des modernes*, p. 96.

⁵⁹ I. Tabi, *La théologie des rites*, p. 15.

⁶⁰ A. Comte-Sponville, L. Ferry, *La sagesse des modernes*, p. 97.

⁶¹ I. Tabi, *La théologie des rites*, p. 15.

⁶² *Ibid.*, p. 13.

2. Tu ne céderas point à la jalousie, pour tuer un autre homme fut-il étranger ;
3. Tu ne prendras point par vol les biens de ton voisin : sa maison, son bétail, ses trésors cachés ;
4. Tu ne rendras pas de faux témoignages contre ton voisin : tu ne le calomnieras pas ; tu ne diras pas de mal de lui pour attirer sur lui le malheur ;
5. Tu ne seras pas un homme de mensonge, un homme sans parole, ou un homme qui ment pour appeler le malheur sur un autre ;
6. Tu ne feras le mal avec une femme de la lignée de ton père, ni avec ta belle-mère, ni avec une personne de ton sang ;
7. Tu ne commettras point de brigandage en arrachant ou en prenant par la violence un objet qui n'est pas le tien ;
8. Si sur la route, tu trouves un objet du signe "*zamba*", tu ne te l'approprieras pas. Cet objet est sacré ;
9. Si un profane te demande les secrets du rite, tu ne les lui diras pas. C'est un crime énorme de révéler les mystères du *so'ò* : tu en seras puni par la perte de ton sang et de ta race⁶³.

À travers ces neuf (09) lois qui prescrivent la ligne de conduite morale chez les Anciens *Bàti*, il y a là, la mise en exergue de l'amour fraternel dans ses différentes composantes⁶⁴. De plus, il est clair que ces neuf (9) lois présentent des points de similitude avec les dix commandements qui se trouvent dans l'Ancien Testament et à travers lesquels Dieu donne à son peuple la Loi lui permettant de préserver sa vie et celle de sa descendance. Il l'exprime en ces termes : "Voici : je mets aujourd'hui devant toi la vie et le bonheur, la mort et le malheur"⁶⁵. Il faut remarquer ici, le choix que Dieu présente à son peuple. Et en toute conscience, l'homme se doit de choisir le chemin qui mène évidemment à la vie et non celui qui peut entraîner sa destruction.

Dès lors, il est nécessaire de dire que l'éthique en tant que conduite morale s'établissant sur la sagesse ancestrale, et est par-là même le garant du bien-être communautaire empreint d'amour et de solidarité fraternel vient de ce fait consolider le renforcement de ces liens jadis existant entre les Hommes, qu'ils appartiennent ou non à la même lignée⁶⁶. Cependant, dans le

⁶³ A. Nana, *Anthropologie Bet*, p. 300.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ La Bible TOB, Ancien testament, Deutéronome chapitre 30, verset 15.

⁶⁶Entretiens groupés avec Donatien Eloundou, 75 ans, patriarche ; Simon Mbarga, 74 ans, patriarche, Jean Onana Enyégue, 68 ans, patriarche, Okong, le 18 avril 2017.

cours de l'évolution des sociétés actuelles, on assiste à une sorte de crise morale, d'où la nécessité de mettre en lumière ladite crise depuis la période moderne.

b- La crise morale depuis la modernité⁶⁷

L'existence d'une crise morale découlant depuis la période moderne est due au fait d'une révolution politique à large spectre. Il est important de se focaliser sur une éthique mondiale caractérisée par un certain nombre d'idéologies dont l'individualisme et le déconstruivisme⁶⁸. L'individualisme s'impose dans les sociétés négroafricaines durant la période coloniale au cours de laquelle les colons font introduire les cultures maraîchères et de rente.

Dans l'aire culturelle *Bati* par exemple, on assiste à l'expansion des terres culturelles de façon individuelle. Chacun veut et cherche à s'accaparer d'une étendue plus vaste que son frère. On ne travaille plus pour toute la communauté, mais plutôt pour son propre compte et sa famille restreinte.

La crise morale découle éventuellement des crises économique et idéologique, pensent Comte-Sponville et Ferry⁶⁹. Il existe un rapport étroit entre les crises économique, idéologique et morale observées ces dernières années. En effet, lorsque la marge de liberté et de manœuvre de l'homme est réduite du fait qu'une partie de son cortex est détruite et que ce dernier ne parvient plus à discerner le bien du mal, il s'impose de ce fait que les dispositions acquises par lui dès son enfance et relatives au milieu familial dans lequel il grandit et aussi en fonction du langage et du contexte historique peuvent constituer plus tard dans son quotidien une crise morale. Quand on sait avec Comte-Sponville et Ferry que : " Une lésion du cortex préfrontal peut faire perdre le respect des conventions sociales et des règles morales antérieurement apprises, alors même que ni les fonctions intellectuelles fondamentales, ni le langage ne semblent compris "⁷⁰. Vu sous cet angle, Marguerite Peeters estime pour sa part que :

Le niveau de radicalisme atteint au Caire s'explique par les progrès foudroyant de l'individualisme et de l'hédonisme en Occident depuis les années 1960 ; progrès qui ne tardent pas à se refléter dans les

⁶⁷ L'époque moderne couvre l'époque historique qui débute à la fin du Moyen Âge situé, selon les historiens, en 1453 à la chute de Constantinople ou en 1492 avec la redécouverte de l'Amérique par Christophe Colomb et qui se termine, selon la périodisation "à la française", en 1792 avec la chute de la monarchie et la proclamation de la première République. Ainsi, la modernité implique le progrès, la communication et la raison. Par opposition au Moyen Âge longtemps considéré comme un "âge obscur". Cf. Époque moderne, <https://fr.m.wikipedia.org/wiki>, consulté, le 12 mai 2019 à 10h 15 min.

⁶⁸ Le déconstruivisme est une émancipation qui amène l'Homme à vivre de déconstruction en déconstruction, car il lui concède la latitude de penser, de parler et d'agir en dehors de tout cadre rationnel, moral ou théologique de suivre librement ses instincts et de vivre dans un monde onirique.

⁶⁹ Comte-Sponville et Ferry, *La sagesse des modernes*, p. 98.

⁷⁰ *Ibid.*

politiques des organisations internationales [...] La conférence de Téhéran sur les droits de l'Homme avait reconnu au parent le droit à la planification familiale⁷¹.

À la suite de ces différentes conférences organisées dans le but de défendre les droits de l'Homme, il va sans dire que l'Homme n'étant ni un ange, ni une bête, ne saurait non plus être un objet quoiqu'il soit considéré par certains penseurs comme un animal social, certes il en est un, mais un animal pourvu de raison.

En, effet, avec la mise sur pied et l'implémentation de la planification des naissances et des méthodes contraceptives, on constate avec Marguerite Peter qu'il y a une certaine "rapidité avec laquelle se transformaient alors les mentalités"⁷² ; ceci fut rendu possible grâce aux accords intergouvernementaux. C'est dans ce sens que s'alignent les Organisations Non Gouvernementales (ONG) orientées vers la révolution féministe qui prône une recherche individuelle orientée vers un bien-être individuelle et égoïste⁷³.

Concernant l'hédonisme, il vient quant à lui redorer le blason à l'individualisme, du fait des différentes transformations qu'il fait subir à la culture tant occidentale qu'africaine. C'est la raison pour laquelle Marguerite Peeters dans son ouvrage le met en relief en précisant que :

En transformant en profondeur la culture occidentale. La femme, l'homme, l'enfant devenaient toujours davantage pour la politique et la coopération au développement des individus abstraits, des objets de droits arbitraires, coupés de leurs relations personnelles les plus fondamentales de père-mère, fils-fille, époux-épouse. La communion interpersonnelle, l'amour gratuit, le don de soi, le mariage, la famille, le service désintéressé, le bonheur, le mystère de la personne humaine disparaissent progressivement de la culture⁷⁴.

Vu sous cette optique, l'individualisme et l'hédonisme viennent dissoudre cet esprit de solidarité fraternelle et ainsi, on assiste à la disparition du respect des valeurs communautaires pas seulement dans les sociétés occidentales, mais également dans les sociétés négro-africaines en général et dans la société *Bati* en particulier.

À la vérité, la crise morale est la résultante de l'absolutisation de la démocratie et de la liberté, qui engendrent les politiques de déconstruction des valeurs traditionnelles acquises d'antan, au profit de nouvelles valeurs qui prônent l'autonomie individuelle face aux diverses institutions sociales et politiques qui exercent sur lui de multiples pressions. Ces dernières se font

⁷¹ Marguerite Peeters, *La Mondialisation de la révolution culturelle occidentale*, Paris, Presse de la nouvelle imprimerie Lalollery, 2011, p.58.

⁷² *Ibid.*, p. 58.

⁷³ *Ibid.*, p. 59.

⁷⁴ *Ibid.*

évidemment montre *via* la fragmentation familiale, sociale et intergénérationnelle, du fait d'une certaine réforme apportée par l'école occidentale.

2- La modernité et la postmodernité : vecteurs de mutations sociales avérées en négroculture.

La pratique des rites étant l'apanage des cultures recensées dans la plupart des sociétés traditionnelles a connu pour le cas de l'Afrique, plusieurs changements historiques, que ce soit durant la période moderne ou celle dites postmodernes.

a- La modernité et les mutations sociétales ambiantes

Traitant de la modernité, il n'est pas question d'opposer la modernité à la tradition, car la tradition d'après Abouna, renvoie tout simplement aux " modes de vie endogènes précoloniaux qui ont perduré jusqu'à nos jours "⁷⁵. Ces modes de vie étant des expressions culturelles des savoirs-faire jadis existant et constituant dans une certaine mesure un legs ancestral, issu des liens établis entre le monde continu et le monde discontinu *via* la médiation des Ancêtres. La modernité en ce qui la concerne, est appréhendée sous plusieurs angles. Et selon les sciences sociales, qui présentent un certain nombre de travaux de recherche se penchant tantôt sur le patrimoine matériel, tantôt sur le patrimoine immatériel en négroculture, traduisant tout simplement le fait que :

La modernité en tant que "changement historique" n'est pas l'apanage d'une société, et l'Afrique a connu au cours de sa longue histoire de nombreuses expériences de modernisation. Les différentes traites notamment la traite atlantique, puis la colonisation ont durablement marqué de leur impact la relation des Africains à la modernité, d'autant que ces événements traumatiques ont considérablement grevé son capital humain, extraverti son économie et limité l'initiative "⁷⁶.

De cette explication, il peut s'en dégager une approche assimilationniste, une sorte de modernité forcée et imposé à l'Afrique depuis la traite négrière en passant par la colonisation et même après les indépendances, si l'on s'en tient à la situation qui prévaut en Afrique, l'on se rend à l'évidence, selon laquelle cette forme de modernisation ne dépend des pas toujours de la volonté du "bas peuple". Mais d'une volonté politique des dirigeants (Rois Empereurs) d'autant soumis après de vives résistances. Alors c'est bien sûr dans ce sens que la plupart "des grandes résistances qu'ils ont un caractère essentiellement politique refus de la présence étrangère,

⁷⁵ P. Abouna, *Le pouvoir de l'ethnie*, p. 21.

⁷⁶ Adama Ba Konaré, *Précis de remise à niveau sur l'histoire africaine*, p. 41.

génératrice d'empiétement territoriaux et donc dangereuse pour l'intégrité et la souveraineté des États"⁷⁷.

Au-delà du sens commun, il est judicieux de reconnaître que l'évolution de nombreuses sociétés montre bien que la modernité "forcée" de l'Afrique n'est pas toujours la responsabilité de l'Occident, il faut de ce fait préciser que bien avant la pénétration européenne en Afrique, certains Rois et Empereurs à l'instar de l'Empereur de l'Empire du Mali Soundiata Keita après plusieurs pèlerinages à la Mecque pensait à moderniser son empire à partir des faits vécus hors de son territoire. Il est donc clair que les Africains eux-mêmes avaient des penchants avérés pour la modernisation de leur continent.

La modernité n'est pas seulement une époque de l'histoire : c'est aussi le prolongement d'une culture formulée au XVIII^{ème} siècle et la forme d'existence propre aux sociétés industrielles du XIX^{ème} et XX^{ème} siècles⁷⁸. Et c'est principalement la raison pour laquelle les pères fondateurs de sociologie l'ont décrite comme étant : " Le produit d'un effort constant pour s'arracher aux traditions, aux hiérarchies arbitraires, aux croyances obscures, en maintenant un idéal de progrès des connaissances, des techniques et des rapports sociaux "⁷⁹. Force est de constater que la modernité qui met en avant les mutations culturelles et les croyances n'a pas seulement affecté l'Occident, mais également l'Afrique.

b- La postmodernité et la recrudescence de la déconstruction sociale

La postmodernité vient directement après la période dite moderne, elle date des années 70. Ceci dit, qu'elle est : " l'avènement imminent des sociétés sans classes, sans emploi fixe et sans culture dominante "⁸⁰.

Elle déstabilise les frontières identitaires, les rendant floues et incertaines. Tout ce qui existe serait une construction sociale, donc l'effet d'un processus perpétuel de changement, allant de déconstructions en déconstructions sans fin. L'instabilité de la réalité serait "inhérente " : Tel est le diktat postmoderne⁸¹.

La postmodernité a de ce fait des conséquences néfastes pour le devenir des entités culturelles et même des orientations sexuelles et aussi sur la diversité des croyances. Puisque la postmodernité amène l'individu de déconstruction en déconstruction, la conséquence immédiate de ce " déconstruivisme" est qu'il est désormais permis de penser, parler et agir en dehors de tout cas rationnel, moral ou théologique, de suivre librement ces instants, de vivre dans un monde

⁷⁷ C. Wandji, "Résistance à la colonisation française en Afrique noire (1871-1914)", in *Africa development : a Quarterly Journal of CODESRIA*, Vol.18, 1993, p. 30.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ Revue des sciences humaines n°73, juin 1997. p.12.

⁸⁰ *Ibid.*, p.13.

⁸¹ Marguérite Peeters, *La mondialisation de la révolution*, p. 39.

onirique. Cette émancipation postmoderne amène Georges Balandier a déclaré que : "Si la postmodernité se caractérise par l'éclectisme des valeurs et de la culture, la surmodernité est surtout l'expression de l'inquiétude humaine devant le nouveau "nouveau monde " produit par les découvertes de la technoscience"⁸².

Aussi, il est bon de faire mention durant la postmodernité des politiques antinatalistes émises tout d'abord pas le mythe de la surpopulation forgé par Malthus⁸³ ayant de ce fait, " alimenter le mouvement de contrôle de la population et les politiques démographiques occidentales durant un siècle et demi "⁸⁴. À la suite de ce mythe, ils s'en sont suivis trois conférences impulsées par les féministes avant celle de Pékin en 1995 qui fut la 4^{ème} Conférence mondiale sur les femmes⁸⁵, qui entend par consensus de :

L'engagement de la communauté internationale au service de la promotion de la femme et de la mise en œuvre du programme d'action, en veillant à ce qu'une perspective de genre soit appliquée à toutes les politiques et tous les programmes au niveau national, régional et international. Le programme d'action qui prend appui sur la convention 1979 sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes⁸⁶.

Cette conférence annonçait déjà les changements opérer à l'égard des femmes face aux considérations antérieures qui l'ont classé au second rang d'après les observateurs Occidentaux. Mais à partir de là, le protocole de Maputo s'en inspira plus tard pour élaborer à son tour un certain nombre de conventions et de textes favorables à la politique d'avortement libre et qui a connu des critiques de la part de l'Église catholique *via* l'intervention du Pape Benoît XVI. À cet effet, l'avortement entre dans le registre des homicides tant pour l'Église catholique que pour les anciennes croyances *Bəti*.

c- Les effets de la surmodernité dans une société en pleine mutation

Au delà de l'aspect positif de la modernité, celle-ci n'est pas sans conséquence sur la vie de l'Homme dans la mesure où elle implique la perte de certaines valeurs traditionnelles. L'une des conséquences immédiates et pratique de ce déconstruivisme est qu'il est désormais permis de penser, parler et agir en dehors de tout cadre rationnel, moral ou théologique, de suivre librement ses instincts, de vivre dans un monde onirique. C'est fort de ce constat que Georges Balandier affirme que : " Si la postmodernité se caractérise par l'éclectisme des valeurs et de la

⁸² Thomas Robert Malthus (1766-1834), économiste britannique avait élaboré des théories selon lesquelles la croissance démographique menaçait le bien être de l'humanité. Cf. Thomas Robert Malthus, <https://www.capita.fr>. Consulté le 19 mars 2019 à 22h 30 min.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Marguérite Peeters, *La Mondialisation de la révolution*, p. 6.

⁸⁵ La 4^{ème} Conférence sur les femmes organisée par les Nations Unies s'est tenu du 04 au 05 septembre 1995 à Pékin en Chine.

⁸⁶ Rapport sur la Conférence de Pékin, 1995, p. 1.

culture, la surmodernité est surtout l'expression de l'inquiétude humaine devant les "nouveaux mondes" produits par les découvertes des technosciences ⁸⁷.

Le "nouveau monde" en effet, a en son sein, un vaste champ de projets qui plonge l'humain dans une incertitude absolue, dans la mesure où on assiste à la mise en exergue de la primauté des nouvelles technologies à la recherche en intelligence artificielle, sur les ressources de la pensée et même l'envie poussée du développement des sciences et technologies du vivant ; d'où l'intérêt important que mettent les gouvernements occidentaux dans la subvention des recherches allant dans ce sens. Ceci pourrait constituer éventuellement un moyen de domination planétaire.

Cependant, le risque est grand car, il surgit toujours la question du sens et des orientations de ce qui s'accomplit⁸⁸. À propos de ce qui précède, Balandier pense que : "Ce qui inquiète, ce sont les transformations d'Êtres vivants par les recombinaisons génétiques et les procédures qui touchent à la reproduction de la vie ⁸⁹.

III- LES IMPACTS DE LA PÉNÉTRATION EUROPÉENNE EN SOCIOCULTURE *BATI*

Les impacts de la pénétration européenne en socioculture *Bati* sont vérifiables à travers l'action du christianisme *via* la voie de l'évangélisation des missionnaires Pallotins et Spiritains. À cela s'ajoute le paternalisme indo-européen dont la visée était la minorisation des traditions culturelles *Bati*, d'où la suppression des célébrations liturgiques des rites.

1- Du christianisme occidental au paternalisme

La pénétration européenne en Afrique constitue un facteur important et non négligeable pour l'évolution historique des sociétés négro-africaines en général et de la société *Bati* en particulier ; car cette pénétration vient impacter sur la situation de la socioculture africaine. Ceci se traduit par l'introduction tout d'abord, du christianisme *via* sa mission évangélisatrice et ensuite par le paternalisme indo-européen institué par l'impérialisme suivant notamment la mission civilisatrice imposée en Afrique par certaines Puissances occidentales, en l'occurrence l'Allemagne, la France et la Grande-Bretagne pour le cas du Cameroun.

Le christianisme en Afrique est d'une grande influence dans les premiers siècles de notre ère. Les Berbères Tetulien Cyprien de Carthage, puis Augustin d'Hippone furent parmi les

⁸⁷ Revue des sciences humaines n°73, juin 1997, p. 28.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 28.

⁸⁹ *Ibid.*

premiers Pères de l'Église latine en Afrique⁹⁰. Au Cameroun et plus particulièrement au Sud-Cameroun, le christianisme fut implanté à la fois par la mission chrétienne en collaboration avec l'administration coloniale. Quoiqu'il y ait eu des relations difficiles entre l'Église et l'Administration⁹¹, il apparaît pourtant que cette religion de substitution à côté de l'Islam soit considérée comme un moyen de faire accepter aux Noirs "leur situation d'arriération, ainsi qu'en Europe, on l'utilisait pour maintenir le pauvre dans le calme"⁹². Magloire Somé dans cette reprise de Salviang, dénoncer l'action du christianisme en Afrique au même titre que le vécu des pauvres en Europe, une action juge et négative dans la mesure où le christianisme s'impose à eux pour évidemment les consoler et les encourager à s'accepter pour certains dans leur situation d'"acculturés" et pour d'autres, dans l'acceptation de la pauvreté comme étant une condition providentielle voulue par Dieu.

À cet effet, en Afrique le christianisme tel que vu par les philanthropes et les missionnaires qui estimaient qu'il représentait pour les négro-africains un moyen salvatique si et seulement si, ces derniers venaient à se convertir, d'où la remarque de Somé dans laquelle il affirme que :

Les philanthropes et les missionnaires le considèrent avec une certaine pitié et s'attachaient à développer des idées assimilatrices et conventionnistes selon lesquelles les Noirs ne pouvaient être sauvés que s'ils adoptent le christianisme occidental, leur conversion leur permettrait de combler leur retard en attrapant le l'Europe⁹³.

Cependant, pour que les cultures africaines puissent rattraper celle de l'Occident *via* le christianisme, plusieurs structures furent mises sur pied lors de la mise en valeur du territoire africain en général et camerounais en particulier. Alors, pour mener à bien son action en pays *Bəti*, le christianisme a pu s'implanter grâce à l'Église qui a été un des facteurs les plus déterminants parmi tant d'autres dans la politique de régression de la célébration liturgique des rites traditionnels. En outre, judicieux de constater que ce déterminisme à bannir ces célébrations liturgiques des rites résulte de certains éléments tels que l'évangélisation, la construction des *sixà* (sorte d'internat pour fiancées), la construction des écoles (occidentales) et la formation des catéchistes et moniteurs *Bəti*.

⁹⁰ Revue des sciences humaines n°73, juin 1997, p. 28.

⁹¹ Association des amis de Mgr Vieter, *Mgr Henri Vieter. Chronique de la fondation de l'Église catholique au Cameroun 1890-1903*, Tome 1, Yaoundé, éd CENC, 2014, p. 211.

⁹² M. Somé, "Les cultures africaines à l'épreuve de la colonisation", in *Afrika Zamani*, n° 9 et 10, 2001-2002, p. 43.

⁹³*Ibid.*, p. 44.

La promotion de l'évangélisation au Sud-Cameroun fut le tout d'abord de la Mission Presbytérienne Américaine qui s'implantât par endroit en pays bulu aux environs de 1866⁹⁴ et ensuite celle de la Mission Catholique chez les *Bəti* de 1890⁹⁵. De ce fait, on assiste précisément à la construction de la toute première mission du Cameroun à Mariemberg dans la localité d'Édéa le 08 décembre de la même année et consacrée à Marie Reine des apôtres par les Pères Pallotins, qui se sont aussitôt montrés soucieux de l'éducation des jeunes, car considérés comme devant être ceux qui feront de l'Église de demain. Ce sont ces jeunes en effet, qui devaient constituer le ferment de l'évangélisation de tout le pays⁹⁶. Jean-Paul Messina estime pour sa part que : "qui dit évangélisation dit progrès évolution des peuples". C'est à ce sujet que le manuel de la commission œcuménique précise que :

Les grandes fins de l'Église sont la proclamation de l'Évangile pour le salut des hommes, l'abri, la nourriture et le rassemblement spirituel des enfants de Dieu, le maintien de l'adoration divine, la préservation de la vérité, la proclamation de la droiture sociale et la démonstration du royaume des cieux au monde⁹⁷.

Comme pour affirmer tout simplement que le mot évangélisation rime avec changement graduel en bien ou en mal, d'où la mise en exergue de la transformation progressive des peuples. En nous appuyant sur l'avis des Pallotins, nous pouvons noter que c'est sur cette jeunesse que reposaient tous les espoirs⁹⁸. Il est cependant clair que la construction des écoles n'avait pas été appréciée dès le début par la population. C'est à cet effet que le Père Vieter (Préfet Apostolique) s'engageât dans de nombreux entretiens avec les chefs des localités concernées par l'action évangélique⁹⁹. Il faut par là, le voir dans l'accomplissement de sa mission sur la photo ci-dessus, en compagnie de deux autres prêtres de sa congrégation habillés pour certain en soutane et pour d'autres en tenue facilement identifiable, prêts pour le départ en brousse pour la proclamation de l'Évangile.

⁹⁴ Jean Richard Song, "Les missionnaires presbytériens au Cameroun et leurs collaborateurs Camerounais 1866-1957", Thèse de Doctorat de 3^e cycle, Université de Yaoundé, 1987, p. 15.

⁹⁵ Association des amis de Mgr Henri Vieter. *Chronique de la fondation de l'Eglise catholique au Cameroun*, p. 199.

⁹⁶ "L'école catholique au Cameroun"<http://www.mahuzer.ifrncc.com/mahuzer/cam-hist.html> consulté 20 janvier 2019 à 09h 30 min.

⁹⁷ Manuel of the Commission on œcuménical Mission and Relations of the United Presbyterian Church in USA, New York, revised, 1969, p. 2.

⁹⁸ "L'école catholique au Cameroun"<http://www.mahuzer.ifrncc.com/mahuzer/cam-hist.html> consulté 20 janvier 2019 à 09h 30 min.

⁹⁹ Association des amis de Mgr. Vieter, *Mgr. Henri Vieter. Chronique de la fondation de l'Eglise catholique au Cameroun : 1890-1903*, Tome1, Yaoundé, /CENC, 2014, p. 190.

Photo 11 : le départ pour la brousse de Vieter et de deux Pères Pallotins (1908)



Source : Association des amis de Mgr. Vieter, *Mgr. Henri Vieter. Chronique de la fondation de l'Eglise catholique au Cameroun : 1890-1903*, Tome1, Yaoundé, /CENC, 2014, p. 195.

Par ailleurs, il est important de remarquer la méfiance et la crainte qui règne à l'endroit de la dépréciation des missionnaires catholiques du fait de leur célibat ; car il est reproché aux missionnaires de menacer la fécondité des autochtones chez les *Bati*. C'est dans ce contexte que le jaillissement de questions comme pour savoir si un missionnaire n'allait pas inculquer les attitudes différentes des valeurs ancestrales aux jeunes élèves appelés à vivre leur formation à l'école de la mission ¹⁰⁰? En tout état de cause, il est une évidence que l'école de la mission qui vient remplacer l'école de l'acquisition de la sagesse de la parole et de l'éthique *Bati*, qui se transmettait d'antan par le biais de la célébration liturgique des rites de par l'aspect ludique, exotérique et ésotérique n'a pas été accueillie par les populations locales d'un bon œil¹⁰¹.

Au demeurant, l'école de la mission représentait le centre d'effervescence de l'évangélisation. Ceci se fait montre depuis la signature de plusieurs accords de protection avec

¹⁰⁰ "L'école catholique au Cameroun"<http://www.mahuzer.ifrnce.com/mahuzer/cam-hist.html>. Consulté le 10 mars 2018 à 10h30min.

¹⁰¹ *Ibid.*

les chefs Douala en 1884 par le Docteur Gustave Nachtigal désignant le Cameroun comme une colonie allemande, le problème le plus urgent semblait être celui de la conquête du territoire¹⁰².

À cet égard, pour y parvenir, la question de l'éducation deviendra préoccupante deux (02) ans plus tard, c'est-à-dire dès 1886. Selon Bismarck, l'une des cibles visées par l'impérialisme germanique était : "*Zivilisierung der Eingeborenen*" qui signifie "civilisation égale colonisation (éducation)"¹⁰³. Toutefois, on remarque avec J. P. Messina que Bismarck nourrit durant l'occupation allemande au Cameroun un certain nombre d'ambitions. Ainsi, toute la subtilité qu'il y a dans cette vision de la colonisation, était le dessein non avoué de Bismarck dont le but fut de se servir des missions chrétiennes pour asseoir les structures coloniales. L'école dans cette perspective n'était utile que dans la mesure où elle devait servir la cause de la Puissance coloniale¹⁰⁴.

À toutes fins utiles, les écoles et les collèges se révèlent être le centre de vaccination, où se modèle au fur et à mesure la maturation des élèves, dans un esprit véritablement chrétien. On comprend dès lors la détermination des prêtres et des religieux à créer un peu partout dans le territoire des établissements de formation intellectuelle et morale¹⁰⁵.

Photo 12 : une école en plein air 1913 au Cameroun



Source : Association des amis de Mgr. Vieter, *Mgr. Henri Vieter. Chronique de la fondation de l'Eglise catholique au Cameroun : 1890-1903*, Tome1, Yaoundé, CENC, 2014, p. 186.

¹⁰²N. D. Nomo Menye, "L'œuvre socioculturelle des missionnaires catholiques en pays éton : cas de la région d'Efok (1909-1965)", Mémoire de Maîtrise en Histoire, Université de Yaoundé, date, p.16.

¹⁰³ "L'école catholique au Cameroun"<http://www.mahuzer.ifmce.com/mahuzer/cam-hist.html>. Consulté le 10 mars 2018 à 10h30min.

¹⁰⁴J. P. Messina, *La Mission catholique de Mvolyé de 1901 à nos jours*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2001, p. 3.

¹⁰⁵ *Ibid.*

Cependant, il convient de noter que les réalisations à caractère religieux et pastorale cadraient avec la mission première des missionnaires. Ainsi, plusieurs constructions ont été faites, à savoir : le *síxà*, le Petit Séminaire, l'église, l'imprimerie, les postes de catéchiste¹⁰⁶.

Les *síxà* ou maisons des fiancés furent initiées par les Pères Pallotins au Cameroun dans le but de préserver la famille de l'émiettement, dont la visée ultime fut l'abolition de la polygamie au sein de laquelle il consiste à voir dans ce régime matrimonial le résultat d'une insatiabilité morbide en matière sexuelle. Pourtant, la polygamie en socioculture *Bəti* : " Ne relève pas seulement de motivation individuelle, elle obéit au premier chef, comme toute institution, aux normes de la société globale. Elle est en mode d'objectivation d'un système de valeurs socialement reconnues que se pratique la polygamie"¹⁰⁷. Les *síxà* sont une sorte de semi-internat, créés par les Pallotins pour préparer les jeunes filles ou les fiancées païennes, avant d'être admises au baptême puis au mariage, afin de faire un stage chez les Sœurs. Le mot *síxà* découle de *Sita* en pidgin et de *Sister* en anglais¹⁰⁸. C'est ainsi que les Noirs déformèrent l'appellation, ce qui donnait donc *síxà* et la locution devint usuelle¹⁰⁹. Dans cette condition, les missionnaires s'investirent à fond pour implanter le christianisme dans toutes les colonies allemandes d'Afrique et chez les *Bəti* en particulier.

Il faut remarquer qu'à côté de ces écoles catholiques dont les effectifs étaient constitués pour la plupart des garçons qui devenaient des écoliers véritables pour ensuite recevoir le baptême et être chrétiens engagés, les filles et les femmes quant à elles, se retrouvent dans les *síxà* où elles bénéficiaient des instructions pendant six (06) mois environ. Le *síxà* les recevait de ce fait trois fois par jour¹¹⁰. Il s'agit d'une instruction fondée sur la vie en couple dans une famille monogamique, l'apprentissage des métiers de la couture comme l'illustre si bien la photo ci-dessus, qui laisse voir une Sœur Pallotine entourée de jeunes filles et de femmes pour un cours de couture. Il faut noter tout simplement que les *síxà* n'ont pas fermé leurs portes après le départ des Pallotins, il y a évidemment eu une continuation de leur exercice avec l'arrivée des Spiritains à partir de 1916 dans toute l'aire culturelle ékang.

¹⁰⁶ Cahier d'étude africain n°20, 4^e cahier, Vol. 5, p. 77.

¹⁰⁷ H. Ngoa, "Le mariage chez les Ewondo", Thèse de Doctorat de Troisième cycle e *Etude Sociologique*, Université de la Sorbone, 1968, p. 25.

¹⁰⁸ J. F. Vincent, *Tradition et transition*, p. 37.

¹⁰⁹ J. Criaud, *La geste des Spiritains, l'histoire de l'Eglise au Cameroun 1916-1990*, p.78.

¹¹⁰ Cahier d'étude africain n°20, 4^e cahier, Vol. 5, p. 77.

Photo 13 : une Sœur Pallotine lors d'un cours de couture dans un *sixà*



Source : Association des amis de Mgr. Vieter, *Mgr. Henri Vieter. Chronique de la fondation de l'Eglise catholique au Cameroun : 1890-1903*, Tome1, Yaoundé, /CENC, 2014, p. 179.

Au départ, cette formation fut assurée par les catéchistes et les prêtres et par la suite avec l'arrivée des sœurs dès 1940 pour le cas des *sixà* de Nlong chez les Ewondo, une localité située à 40km de Yaoundé¹¹¹. Il faut néanmoins dire que l'implantation des *sixà* au Sud-Cameroun ne s'est pas effectuée à la même période, car certains ont été implantés avec les Pallotins durant la période allemande et d'autre part les Spiritains après le départ de l'Allemagne suite à la dépossession du Cameroun à l'Allemagne¹¹². Il y a lieu de penser qu'une continuité se fit montre à travers l'œuvre missionnaire des prêtres Spiritain à ce propos.

¹¹¹ "L'école catholique au Cameroun"<http://www.mahuzer.ifrncc.com/mahuzer/cam-hist.html> consulté le 10 mars 2018 à 10h30min.

¹¹² *Ibid.*

Photo 14 : le *sixà* d'Efok bâti en 1926



Source : cliché, A.M. Ekani Zinga, Efok, le 12 février 2014.

Photo 15 : le *sixà* de Efulan-Yetiang construit en 1956



Source : cliché, A.M. Ekani Zinga, Efulan-Yetiang, le 22 mars 2020.

La mission ne s'inquiétait pas du moins des conséquences immédiates ou lointaines de son œuvre dans les milieux "indigènes" : il fallait que la famille considérée "fétichiste" de la société "indigène" soit détruite, ceci par la négligence de l'importance de cette dernière à l'égard de la mission tout simplement parce que la fameuse mission civilisatrice estimait que certaines pratiques relevaient totalement du paganisme¹¹³. Pour assurer le bon suivi des fiancées à la *sixà*, il était mis à leur disposition des catéchistes à la demande de Monseigneur qui ne supportait pas

¹¹³ ANY.APA10167/C. Contrôle des catéchistes-contrôle ouverture d'édifices de culte-correspondance avec les ministères –assistance médicale.

la longue attente des Sœurs qui étaient destinées à cette tâche si délicate, celle d'apporter une assistance morale et spirituelle. Les *síxà* étaient alors confiés à un catéchiste marié. " Le stage à faire dépendait de l'instruction et de la conduite des femmes. Une femme païenne qui n'avait pas encore d'instruction doit rester au moins six mois au *síxà* "¹¹⁴. Dans l'optique d'avoir un nombre important de femmes dans les *síxà*, il ne s'agissait pas de passer un concours, encore moins de déposer une quelconque demande, il fallait tout simplement, solliciter l'obtention du mariage religieux ou du sacrement du baptême auprès de la mission¹¹⁵.

D'après la tradition orale, il est dit que certains hommes par leur propre gré envoyaient leurs femmes suivre des activités préparatoires à leur mariage religieux. Il faut noter ici que dans certains cas, c'étaient des filles et des petites filles, déjà promises en mariage sans leur consentement, qui faisaient des fugues pour se réfugier dans cette institution et ceci par l'aval des parents¹¹⁶. Selon ces derniers, la libération des femmes des foyers polygamiques était une quête pressante, pour que la polygamie soit bannie de la société traditionnelle *Bati*. Les missionnaires aidaient également les femmes à se défaire de l'oppression des hommes qui décidaient du mariage de leurs filles sans les consulter¹¹⁷.

Eu égard à ce qui précède, il apparaît notamment dans une suite logique selon la vision de l'évangélisation que les missionnaires Pallotins se consacrèrent aussi à la formation des catéchistes qui allaient leur être une main forte dans cette lourde tâche.

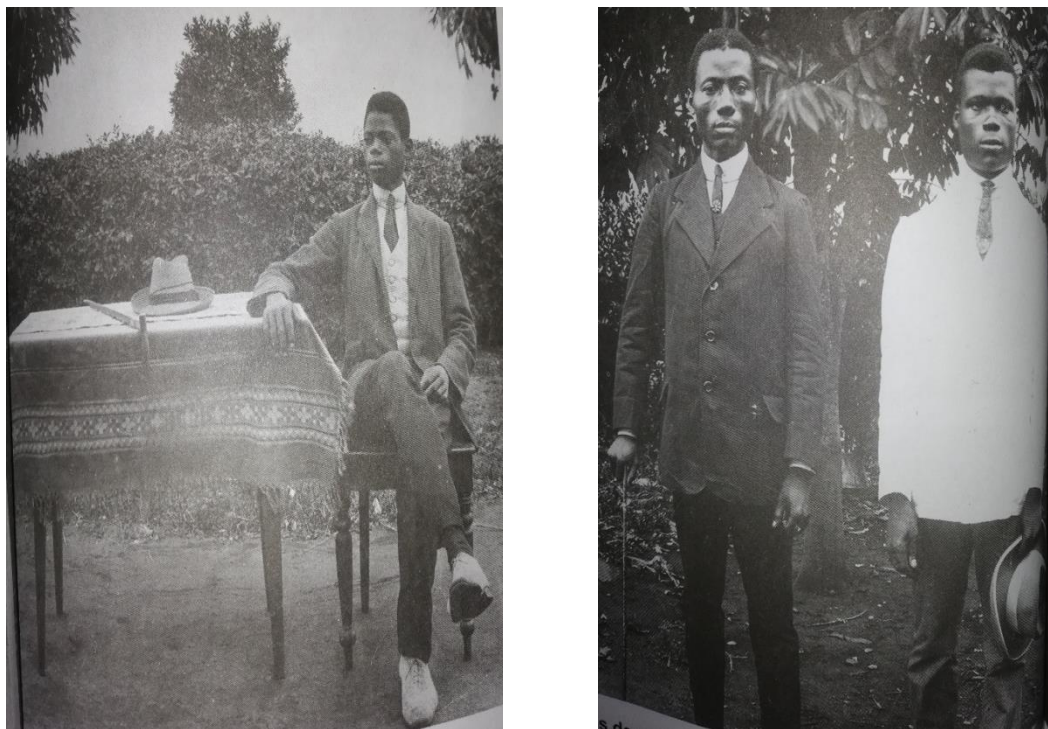
¹¹⁴J. Criaud, *La geste des Spiritains*, p.78.

¹¹⁵ *Ibid*, p.79.

¹¹⁶ J. F. Vincent, *Tradition et transition*, p.78.

¹¹⁷ *Ibid*.

Photo 16 : les premiers catéchiste- moniteurs *Bati* et *Duala* sous le règne des Pallotins (1902-1907)



Source : Association des amis de Mgr. Vieter, *Mgr. Henri Vieter. Chronique de la fondation de l'Eglise catholique au Cameroun : 1890-1903*, Tome1, Yaoundé, CENC, pp. 81-85.

Pour cela, il est important de constater que la formation des catéchistes faisait partie des consignes de Mgr. Vieter pour assurer et/ou mouler l'esprit de la congrégation, d'où le slogan "Un seul cœur, une seule âme" dans l'exercice du ministère. En tout état de cause, les Pères Allemands avaient ouvert pour ces catéchistes une école des catéchistes à Einseideln ; la première promotion de 20 catéchistes quitte l'école en 1910 après un cycle de 03 années d'études¹¹⁸. Il faut remarquer que l'école à elle seule ne pouvait satisfaire les attentes et c'est pour cette raison que la formation des catéchistes fut d'une grande importance, d'où leur augmentation en nombre qui passe de 213 catéchistes en 1913 dont la plupart formée sur place dans chaque mission¹¹⁹.

Ainsi dans un rapport à Mgr. Le Roy, Mgr. Vogt annoncera le 01^{er} juillet 1923 le chiffre 1059 moniteurs et catéchistes¹²⁰. La formation des catéchistes fut également assurée au sein de chaque mission et ceci selon les recommandations de Mgr Vogt. Ce dernier estimait qu'un catéchiste mal formé est considéré comme un loup pour la bergerie, d'où l'instauration des

¹¹⁸ J. Criaud, *La geste des Spiritains*, p .78.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*

enseignements chaque premier vendredi du mois accompagné de conseil pour une vie chrétienne plus fervente et avis à transmettre aux catéchumènes¹²¹.

À ce sujet, l'action évangélique catholique chez les *Bati* connut véritablement un essor après le départ des Allemands qui laissèrent la place aux missionnaires français en l'occurrence les Pères Spiritains à partir de 1916. Ces derniers à leur tour, assurèrent la continuité de cette mission. Une continuité allant toujours dans le même sens de 1916 à 1960, trois grandes congrégations missionnaires se bousculèrent au Cameroun notamment les missionnaires du Saint-Esprit qui prennent la relève dans la partie orientale à savoir : le Littoral, le Sud, le Centre et l'Est, les missionnaires du Sacré-Cœur qui sont en charge de l'évangélisation de la droite de la rive du Wouri au pays bamiléké et les Oblats de Marie-Immaculée qui arrivent en 1946 et s'installèrent au Nord Cameroun¹²².

Au demeurant, il est loisible de dire que l'évangélisation qui commence avec les Pallotins *via* l'implantation des églises, la constitution des écoles confessionnelles, des léproseries et des *sixà* a connu dans ses débuts beaucoup de difficultés à prendre corps, du fait du refus de certaines populations voulant à tout prix conserver leurs rites, qui pour elles, constituaient le socle d'une vie communautaire et en même temps leur religion.

2- Du paternalisme indo-européen à la minorisation des traditions culturelles *Bati*.

À titre principal, le paternalisme est utilisé tant en morale qu'en économie et en politique, il a donc deux significations :

Il désigne d'abord une attitude adoptée par certaines personnes consistant à limiter la liberté d'une ou de plusieurs autres personnes, majeurs ou non, dans l'intention affichée d'agir pour le bien, comme le ferait un père avec ses enfants, de façon spontanée ou statique et dans le but avoué ou non d'exercer sur eux une autorité, du moins une certaine influence. Il s'agit donc à maintenir sur eux un rapport de dépendance, ceci tout en conférant à celui-ci une tonalité affective à l'image de ce que l'on observe dans les relations familiales, se traduisant de se fait par l'image d'un père étant traditionnellement accolée à celle du chef de famille¹²³. *De facto*,

¹²¹ J. Criaud, *La geste des Spiritains*, p. 78.

¹²² N. Ossama, *L'Eglise du Cameroun. Schéma historique 1890-2000*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2011, p. 18.

¹²³ *Dictionnaire Larousse* en ligne. Consulté le 10 septembre 2018 à 11h 20min.

une telle attitude peut être perçue comme infantilisante à l'égard de ce qu'elle vise, en particulier les personnes n'ayant pas antérieurement les notions d'autodiscipline ou d'émancipation¹²⁴.

Ensuite, le paternalisme renvoie également à une conception des rapports sociaux, réfléchis, et même théorisés, applicables dans le monde du travail, selon laquelle les rapports entre dirigeants et ouvriers doivent être régis selon les règles de vie familiale¹²⁵. Il faut dire ici que jusqu'au XIX^{ème} siècle la stratégie du bâton prévalait dans les manufactures et fabrique en Occident et aussi en Afrique. À ce sujet, la stratégie du bâton a été vécue par les *Bati*, cette fois pas dans la fabrique et les manufactures, mais plutôt lors de l'implémentation de la politique de régression des pratiques rituelles et de l'acceptation de la nouvelle civilisation. On note aussi les punitions du pied dans un tronc d'arbre, qu'on aperçoit très bien sur l'illustration ci-dessus.

Photo 17: une punition par la police à l'époque allemande



Source : Association des amis de Mgr. Vieter, *Mgr. Henri Vieter. Chronique de la fondation de l'Eglise catholique au Cameroun : 1890-1903*, Tome1, Yaoundé, /CENC, 2014, p. 87.

¹²⁴ Netton Prince Tawa, "Les anciennes puissances coloniales et la résolution des conflits en Afrique", Mémoire de DEA en Droit et Sciences Politiques à l'Université de Cocody, 2006, pp. 30-40.

¹²⁵ *Ibid.*

Tous ceux-là qui n'adhéraient pas aux normes de cette nouvelle civilisation ou même refusaient délibérément de se livrer au portage et aux travaux forcés, se faisaient bastonner publiquement durant la période allemande¹²⁶. Il est une certitude que la violence a toutefois ses limites puisqu'elle peut forcer à l'obéissance. Il peut de ce fait aboutir au résultat escompté, c'est-à-dire celui de l'obtention de la soumission vis-à-vis de celui-là qui est considéré comme inférieur ou subalterne à l'endroit du colonisateur par le truchement de la police. Cette dernière prend la place d'un père, mieux d'un bourreau. Il apparaît notamment que la violence ne parvienne pas nécessairement à la faire accepter ce qui ne cadre pas avec les us et les coutumes *Bati*. Certains informateurs ont avoué que, à défaut de travailler ou de porter des charges lourdes malgré leur volonté, ces derniers procédaient à certaines pratiques mystiques, qui leur permettaient de tomber avec ladite charge et de faire subir à leur corps inerte une décomposition et une putréfaction simultanée¹²⁷. Le corps était abandonné par le maître et son dépositaire pouvant en toute tranquillité retourner chez les siens grâce aux principes d'ubiquité et de déportation¹²⁸.

En principe, le comportement dysfonctionnel durant les périodes allemande et française chez les *Bati* et même chez d'autres peuples colonisés, furent réprimés par un système de sanctions négatives ou d'entrave aux libertés individuelles. Il revient à dire ici que le paternalisme tire son mode opératoire des règlements dont la plupart furent stricts, constitués de devoirs et d'obligations multiples permettant de faire asseoir la colonisation sans inquiétude.

À titre accessoire, pour traiter du paternalisme comme cette théorie qui fut à l'origine de la minorisation des traditions culturel *Bati*, il faut se fixer sur une théorie de l'anthropologie qui :

Faisait une large part au système de classification des sociétés humaines au détriment de l'étude de leurs systèmes sociaux et politiques. Elle n'ait toute valeur spécifiquement africaine et pensait que le Noir Africain ne pouvait rien apporter à l'Europe, du moins sur plan moral et spirituel. Les Européens étaient unanimes sur le caractère primitif du Noir, mais ils le jugeaient diversement suivant leur famille de penser¹²⁹.

Vu sous cet angle, les civilisations négro-africaines en général et *Bati* en particulier, furent considérées selon leur différence de pensées comme une sorte de civilisation sans substance morale et spirituelle. Pourtant, Alexis Kagamé, Jacques Fedy, Jean-Marcel Eugène Wognon, pour ne citer que ceux-là, reconnaissent en la civilisation négro-africaine un système

¹²⁶ Entretien avec Michel Ekani, 75 ans, patriarche ; Donatien Eloundou, 75 ans, patriarche, Okong, le 18 avril 2017 ; Antoine Nkolo, 73 ans, initié, Etock, le 14 juillet 2014.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ Somé, "Les cultures africaines à l'épreuve de la colonisation", p. 43.

de croyances religieuses, dont la spiritualité tire ses fondements de la philosophie bantoue parmi tant d'autres en rapport avec la cosmogonie encrée dans les divinités égyptiennes. C'est pourtant cette philosophie bantoue qui concerne directement les *Bāti* ; c'est elle qui constitue le socle des valeurs morales constitué d'un certain nombre d'interdits sociaux sur lesquels on s'est appesanties plus haut, sans oublier l'interaction qui est établie entre l'ordre cosmique et l'ordre humain

Cette classification rejoint celle que présente Prince Dika Akwa Nya Bonambela quand il établit des liens entre les Ngala prétendus descendants des Pharaons à travers l'Afrique. L'auteur s'intéresse aux les ressemblances de la cosmogonie Ngala et celle des divinités plurielles pharaoniques¹³⁰. Ceci dénote éventuellement de la reconnaissance d'une forte spiritualité bantoue, d'où la réplique de Kagame en ce sens où il affirme que : "Le fait de ne pas rendre un culte à Dieu vient d'être examinée [...] Dieu en effet gardien des lois religieuses (tabous) Suis constamment chaque individu dans toutes ses activités"¹³¹. Il s'agit de la reconnaissance de la présence de Dieu dans le quotidien des Bantous en général et des *Bāti* en particulier.

Renchérissant Poudon, Paul Leroy Baulieu affirme qu'il est du devoir des peuples modernes de " ne pas laisser la moitié du globe à des hommes ignorants et impuissants"¹³². À côté de ces penseurs, plusieurs administrateurs en l'occurrence les gouverneurs européens ont estimé qu'il était impérieux d'appliquer la mission civilisatrice en Afrique, car il fallait voir dans cette société des formes primitives de communautés humaines profondément ruinées par le fléau de l'esclavage. Il pensait pour cela, qu'en dehors de l'islam imposer à l'Afrique " Le christianisme aussi est un facteur de civilisation pouvant mettre fin à ce commerce, mais préférerais le christianisme qui, davantage que l'islam rapprochait le noir de l'administration européenne"¹³³.

Au demeurant, les raisons avancées par les Européens en vue d'implémenter le paternalisme ne tiennent pas compte de la morale et de la spiritualité qui sont des valeurs universellement reconnues à tous les peuples tout simplement parce que la visée première ici, est de minorisée les traditions culturelles africaines. À ce sujet, Somé reprenant Poudon, déclare que : "La personne humaine reste sacrée et tout ce que nous avons à faire nous race supérieure

¹³⁰ Dika Akwa, *Les descendants des Pharaons à travers l'Afrique*, Paris, Osiris-Africa, 1985, pp. 264-273.

¹³¹ A. Kagame, *La philosophie Bantou*, p. 293.

¹³² *Ibid.*, p. 44.

¹³³ *Ibid.*, p. 293.

vis-à-vis des inférieurs c'est de les anoblir "¹³⁴. Ainsi se présentèrent la mission de l'Europe en négroculture. C'est-à-dire qu'à partir de la civilisation occidentale, le savoir-vivre des noirs taxé de race inférieure était à refaire selon les standards internationaux, donc la modernité et ses accessoires (école, christianisme, administration).

In finé, à la préoccupation de mettre en lumière le devenir des pratiques rituelles *Bəti* entre la tradition et la modernité, il est important de revenir sur la dimension socioculturelle de la célébration liturgique des rites ; car la pratique des rites associée au large éventail de lois ou d'interdits sociaux constitue un lien continuellement établi entre le monde visible et le monde invisible. Ce qui régit les rapports entre les vivants et les morts. Les rites en tant qu'ensemble complexe de techniques qui permettent à un Être humain à travers des épreuves de s'orienter vers ses responsabilités et de spécifier son statut, est de fait un héritage immatériel à la fois ésotérique et exotérique. Les rites de fécondité et de virilité représentent pour le *Bəti* cet héritage qu'il doit préserver malgré l'évolution sociale instaurée par le vent de la modernité et la postmodernité avec la mise en avant de l'évangélisation et du paternalisme indoeuropéens. Il est intéressant de se rendre compte de l'existence de l'éthique en socio-culture *Bəti* sans cesse dynamique vers une différence positive, gage de l'expression de la solidarité ethnique face à l'introduction de l'individualisme dont le but est de déconstruire les sociétés traditionnelles en négroculture. Ceci dit, quels sont les enjeux socioculturels des rites de fécondité et de virilité ?

¹³⁴ Somé, "La culture africaine à l'épreuve de la colonisation", p. 43.

CHAPITRE IV : LES ENJEUX SOCIOCULTURELS DES RITES DE FÉCONDITÉ ET DE VIRILITÉ

La société *Bati* traditionnelle était régie par un large éventail d'interdits sociaux dont la visée était de maintenir la solidarité, l'équilibre social et les relations entre les Hommes et leur cosmogonie qui constitue le socle de l'éthique et de la morale. Les enjeux de la pratique des rites de fécondité et de virilité qui font l'objet de ce chapitre sont l'un des vecteurs de développement en socioculture *Bati* qui peuvent permettre aux patients d'obtenir la plénitude dans la santé (*mvoè*) et d'établir un parfait équilibre social entre les membres de la communauté à laquelle le *Bati* appartient¹. Cette situation est le propre de toutes les civilisations connues jusqu'ici, qu'elles soient "primitives" ou "évolutionnistes". Elle pose un réel souci de la santé de la reproduction et du bien-être des hommes, qui souffrent de l'asthénie sexuelle ou faiblesse sexuelle quel que soit le degré et en rapport avec la durée du mal en question. Il devient donc important de souligner le rôle des éléments nécessaires y afférents et du protocole du déroulement de ces rites en négro-civilisation en général et chez le *Bati* en particulier. Il convient d'insister sur le contexte du déroulement de ces rites, d'un éventuel dilemme entre la quête de l'équilibre et le coût de la prise en charge des patients et l'entrée en matière des différents élémentaires indispensables à la composition des produits destinés aux rites en question.

I- LE CONTEXTE DU DÉROULEMENT DES RITES DE FÉCONDITÉ ET DE VIRILITÉ

Chez les *Bati*, la quête perpétuelle de la santé, dont de la plénitude est cruciale dans la mesure où, elle s'inscrit dans une logique selon laquelle une vie régie par une plénitude certaine est la caractéristique même d'une valeur au-dessous des autres valeurs². C'est-à-dire une valeur absolue qui doit d'une façon ou d'une autre être entretenue au quotidien *via* la célébration des rites y afférents accompagnées de prières dans des lieux spécifiques et selon un contexte donné³.

¹ A. Nana, *Anthropologie beti et sens chrétien de l'homme*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 20.

² *Ibid.*, p. 25.

³ Entretien avec Michel Ekani, 75 ans, patriarche ; Donatien Eloundou, 75 ans, patriarche, Okong, le 18 avril 2017 ; Antoine Nkolo, 73 ans, initié, Etock, le 14 juillet 2014.

1- La recherche du *mvoè* (santé)

La recherche du *mvoè* chez les *Bàti* passe par la prière qui est le moment par excellence de la supplication, de l'abnégation, de l'humilité et du renoncement à l'endroit d'une Force Supérieure⁴. Il est intéressant de reconsidérer l'aspect général de la prière et de mettre en exergue une prière communionnelle de fécondité chez les *Bàti* qui est dénommée *mbabi*.

a- La Santé et la prière

La santé se définit d'après l'OMS (Organisation Mondiale de la Santé) comme un état complet de bien-être physique, mental et social et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité et représente l'un des droits fondamentaux de tout Être humain⁵. Cette définition va dans le même sens de la perception de la santé telle que définie par la tradition orale *Bàti*, qui stipule que la notion de santé pour l'Homme *Bàti* n'est pas comme on dit parfois, "le silence des organes". Elle n'est pas non plus uniquement, selon une définition plus savante, "Le bon état physiologique ; fonctionnement régulier et harmonieux de l'organisme humain pendant une période appréciable indépendamment des anomalies ou des traumatismes qui n'affectent pas les fonctions vitales"⁶.

Vu sous cet angle, Alexis Carrel estime pour sa part "qu'elle dépend de la constitution chimique et structurale de chaque partie du corps et de certaines propriétés de l'ensemble"⁷. La santé est considérée comme la victoire de la vie sur la mort, car c'est de l'émanation d'une perpétuelle supplication que l'Homme, quelle que soit sa civilisation, effectue au quotidien l'endroit de cet Être Inconnu *Zambə* qu'il reconnaît comme son Créateur. C'est donc à partir de ce constat que la prière pour le *Bàti* comme pour le reste des Africains est :

Un genre dont la signification est la mise en contact de l'homme avec Dieu. Ses espèces sont : formules à articuler oralement, pensée à méditer mentalement et l'attention. Les formulaires de prières pourraient être matériellement tels, si on les déclamaient machinalement, sans réaliser (par attention et intention) la nature formelle de la prière⁸.

Ceci démontre bien à partir du culte rendu à Dieu Créateur par les Négro-africains, qu'il existe un seul Dieu qui réside dans le ciel malgré la pléthore de divinités que comptent les croyances africaines, avec les douze formes de Dieu et leurs spécificités que présente le Prince

⁴ Entretiens avec Michel Ekani, 75 ans, patriarche ; Donatien Eloundou, 75 ans, patriarche, Okong, le 18 avril 2017 ; Antoine Nkolo, 73 ans, initié, Etock, le 14 juillet 2014.

⁵ Constitution de l'OMS : ses principes. Sur organisation mondiale de la santé, consulté le 15 décembre 2019 à 10h 20min.

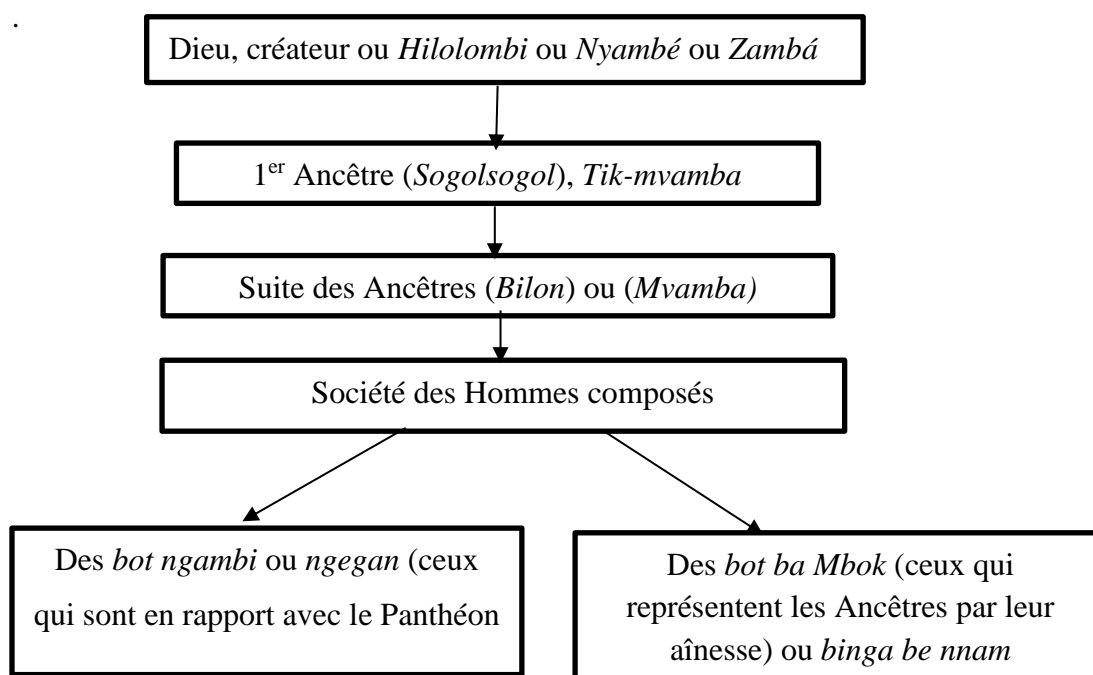
⁶ *Dictionnaire Larousse en ligne* Consulté le 10 septembre 2018 à 11h 20min.

⁷ Alexis Carrel, *L'homme cet inconnu*, Paris, Plon, 1935, p. 382.

⁸ A. Kagamé, *La philosophie bantu comparée*, Paris, Présence Africaine, 1976, p. 296.

Dika Akwa nya Bonebela⁹. Ce qui permet d'aboutir à la déduction selon laquelle il existe : "quatre mouvements spiralés mettent en présence d'un univers à quatre étapes : le monde de Dieu, le monde des dieux, le monde des Ancêtres, et celui des hommes"¹⁰ que ce soit chez les *Bati* ou chez les Basaa. On remarque qu'il est établi une relation d'interdépendance entre l'ordre cosmique et les Hommes du fait des multiples liaisons qui s'entretiennent par le canal des Ancêtres et des prêtres intercesseurs *ngegan* chez les *Bati* ou *mut ngambi* chez les Basa¹¹. Pour abonder dans le même sillage, J. M. Eugène Wognon on présente un tableau régissant l'ordre cosmo-humain tel que suit :

Figure 2 : l'ordre cosmo-humain



Source : tableau réalisé à partir des travaux de J. M. Eugène Wognon, *Les Basaa du Cameroun*, monographie historique d'après la tradition orale, Burkina, L'Harmattan, 2010, p.149.

De ce tableau s'en dégage l'idée d'une alliance triangulaire jadis établie en Dieu, les Ancêtres qui sont des médiateurs et l'oracle et le peuple. À cet effet, il est judicieux de reconsidérer que la pratique des rites contribue dans une certaine mesure à l'atteinte de la plénitude à laquelle aspirent les Hommes. Cela se traduit par le fait que la vision du monde chez le *Bati* est centrée sur les éléments de la nature et de ceux-là qui appartiennent au monde

⁹ Dika Akwa, *Les descendants des pharaons à travers l'Afrique*, Paris, Osiris-Africa, 1985, pp. 260-265.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ J. M. Eugène Wognon, *Les Basaa du Cameroun*, monographie historique d'après la tradition orale, Burkina, L'Harmattan, 2010, p.149.

invisible¹². À priori, On veut faire remarquer que c'est lors du déroulement des rites que les Hommes reçoivent les bénédictions dont ils ont besoin pour un épanouissement efficient, d'où l'introduction de la prière¹³.

En principe, la prière est considérée comme des phénomènes anthropologiques qui revêtent des aspects divers, selon qu'elles sont observées en savane ou en forêt, au village ou en ville, dans une communauté forte et structurée. La prière dévoile des croyances, mais aussi des lois, une manière de vivre dans le monde, en société, selon les valeurs d'une culture¹⁴. Il y a donc lieu d'avoir un regard lucide, à propos de la représentation que les Hommes se font du monde pour préserver la vie. Cela démontre à suffisance que bon nombre de peuples en négroculture vivent dans un monde animé, plein d'esprits et d'Êtres vivants auxquels ils se réfèrent dans leurs prières¹⁵. C'est la raison pour laquelle ils respectent l'ordre cosmique, car ils le font régulièrement.

b- Le *mbabi*, un exemple de prière communionnelle chez les *Bati*

C'est partant d'un regard lucide sur le principe du dévouement que l'homme a à l'endroit de *Zambe* son Créateur, sur les maladies que rencontrent les *Bati* et leurs causes, qui constituent leur quotidien, que ces derniers ont la chance de trouver un moyen de recouvrer la santé à partir d'une éventualité, celle de la prière communionnelle qui est le *mbabi* que l'on retrouve encore actuellement chez les Eton, les Batchenga et les Menguisa dans le département de la Lékié.

Il est bon de savoir que ladite prière instaurée depuis la période des *tikmvamba* (période précoloniale), a connu des modifications partant du fait de la modernité, qui impose à ce peuple une collaboration certaine entre la tradition ancestrale et le christianisme. C'est dire qu'actuellement cette prière rituelle a gardé son déroulement originel, tout en incluant la célébration liturgique catholique¹⁶. Cette prière se déroule en trois (03) phases, dont la phase *anté* prière, la phase liturgique et la phase conclusive.

- Phase *anté* prière

En effet, le *mbabi* pratiqué chez les *Bati* n'est pas un rite proprement dit. C'est une prière communautaire qui est formulée par une communauté dont les requêtes sont présentées par des

¹² J. M. Eugène Wognon, *Les Basaa du Cameroun, monographie historique d'après la tradition orale*, Burkina, L'Harmattan, 2010, p.149.

¹³ M. Meslin, *Quand les hommes parlent aux dieux, Histoire de la prière dans les civilisations*, Paris, Bayard, 2006, p.758.

¹⁴ *Ibid.*

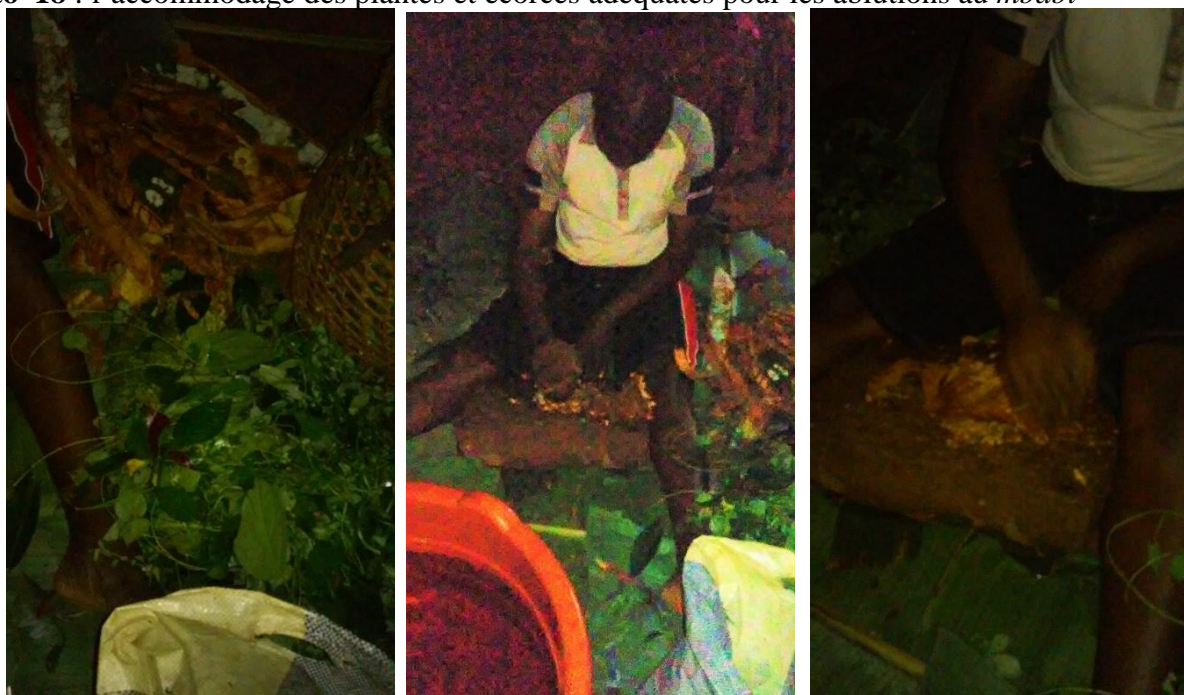
¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Entretien avec Marie Mengue, 66 ans, traitante (*ndjiba*) ; Bibiane Minboe, 73 ans, *minga nnam*, Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018.

personnes d'une classe d'âge avancée. Dans la plupart des cas, c'étaient les femmes (*binga be nnam* ou matriarches) qui organisaient d'antan et organisent aujourd'hui encore ladite prière à cause du vécu des périodes difficiles : maladies, stérilité des Hommes et culturelles conduisant à la faim, voire la misère et entraînant le déséquilibre social ; car certains villages étaient frappés par ces maux et d'autres pas, alors le besoin d'organiser une telle prière se faisait ressentir d'antan et actuellement¹⁷.

Tout d'abord, il convient d'insister sur la phase préparatoire, qui consiste en la recherche de plantes médicinales dont les décoctions servent d'ablutions pour tous les membres désirant se purifier à la fin de la prière. Nombre d'informateurs ont insisté sur l'aspect nocturne ; car, les plantes et les écorces d'arbres locaux sont cueillies dans la matinée et pilées sur une pierre meule dans la nuit par un jeune homme choisi par les *binga be nnam*, qui estiment qu'il a la force physique pour accomplir cette tâche ardue pour les femmes¹⁸. Sur les clichés de la photo 18, il est perceptible une variété d'herbes et d'écorces, qui sont pilées par un jeune homme sur une pierre meule dans la nuit, juste avant le début des cérémonies.

Photo 18 : l'accommodage des plantes et écorces adéquates pour les ablutions au *mbabi*



Source : clichés, A. M. Ekani Zinga, Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018.

¹⁷ Entretien avec Marie Mengue, 66 ans, traitante (*ndjiba*) ; Bibiane Minboe, 73 ans, *minga nnam*, Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018.

¹⁸ *Ibid.*

C'est au cours de cette phase que trois différentes essences naturelles sont sélectionnées et servant de bois de chauffage pour la grand prière. Un feu qui est allumé pour consumer le mal qui règne dans le village et qui permet de retrouver le *mvoè* de ses habitants. Pour cela, les trois essences nécessaires sont : *duma* ou baobab, *mebo* et *lesseng*, qui constituent de ce fait le socle de l'unité d'habitants¹⁹. Dans la perception *Bəti*, ces essences sont dotées d'un ensemble de charge mystique qui peut dans une certaine mesure, leur disposer de tout ce dont ils ont besoin pour assurer leur survie face au mal constant dans leur quotidien²⁰.

On remarque à la suite de ce qui précède, que l'eau ne manque pas dans la composition des décoctions. On a eu la chance de participer au déroulement du *mbabi* dans un village de la Lékié (Nkol-Ngonn) durant les descentes sur le terrain. D'une façon générale, une prière d'une grande envergure, ne peut se terminer sans la présence d'un repas communionnel. Il faut donc durant la phase préparatoire faire cuire différents mets communionnels dans chaque case du village. Ceci s'illustre par les clichés ci-dessous :

Photo 19 : la préparation d'un mets d'arachide dans une case du village²¹



Source : clichés, A. M. Ekani Zinga, Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018.

¹⁹ Entretien avec Marie Mengue, 66 ans, traitante (*ndjiba*) ; Bibiane Minboe, 73 ans, *minga nnam*, Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018.

²⁰ Entretien avec Michel Ekani, 75 ans, patriarche ; Donatien Eloundou, 75 ans, patriarche, Okong, le 18 avril 2017 ; Antoine Nkolo, 73 ans, initié, Etock, le 14 juillet 2014.

²¹ Le village correspond au clan dans l'organisation traditionnelle ou administrative, aussi, le village peut regrouper plusieurs clans n'ayant pas un même ancêtre éponyme, donc n'étant pas apparentés.

Sur ces clichés, la femme assistée de certaines de ses coépouses préparent l'un des mets qui sera servi plus tard dans la nuit au cours du déroulement du *mbabi*. On voit plusieurs mains qui attachent ledit mets qui connaîtra la cuisson dans une marmite par la suite. Dans le cliché à gauche, la patte d'arachide est pétrie dans un récipient et dans le cliché droit, la même patte est ensuite emballée dans des feuilles de bananier pour cuisson. Il faut remarquer par ailleurs que la cuisson se fait en journée.

Il apparaît notamment que le *mbabi* se déroule dans la nuit, soit dans la cour du chef du village, soit dans le caveau familial. Une question vient de ce fait attirer l'attention dans cette réflexion, celle de savoir, pourquoi choisir seulement la nuit pour adresser cette prière ? Tout simplement parce que selon Laburthe-Tolra :

La nuit, *alu*, est pour le *Bati* le temps où l'on œuvre en secret, dérobé au regard d'autrui. C'est donc par excellence le temps ou le lieu symbolique de l'« œuvre du noir ». Des sorciers criminels ; mais c'est aussi l'espace-temps des mystères de la procréation et des palingénésies²².

La nuit²³ est considérée non pas comme le temps des méfaits. Mais il existe une autre considération qui fait d'elle le temps marquant le retour à l'éternel, c'est-à-dire le temps du renouement d'avec les esprits des Ancêtres²⁴ ; un temps qui marque le retour au monde originel où les *Bati* renouent leurs relations avec le monde invisible. Toutefois, une autre appréhension de la nuit s'explique à partir de la théologie mystique en ces termes :

Dans la théologie mystique, la nuit symbolise la disparition de toute connaissance distincte, analytique, exprimable, bien plus, la privation de toute évidence et de tout support psychologique. Avec d'autres termes, comme obscurité, la nuit convient à la purification de l'intellect, tandis que vide et dénuement concernent la purification de la mémoire, aride et sèche la purification des désirs et affects sensibles, voire des aspirations les plus élevées²⁵.

²² Ph. Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun, les mystères de la nuit*, Paris, Karthala, 1985, p. 7.

²³ Le mot "NUIT" d'après les recherches regorge une signification n'ayant aucun trait avec les forces maléfiques, mais bien au contraire qui signifie tout simplement et selon les langues européennes l'union de l'infini mathématique, par le simple fait que la lettre "N", est le symbole mathématique de l'infini, 8 symbole aussi de l'infini. Donc, nous avons "N" suivi de 8 = NUIT (N+8). Ce qui renvoie évidemment à la découverte de cette combinaison dans les exemples suivant pour designer la nuit :

Portugais : *noite* = n + *oito* (8)

Anglais : *night* = n + *eight* (8)

Allemand : *nacht* = n + *acht* (8)

Espagnol : *noche* = n + *ocho* (8)

Italien : *notte* = n + *otto* (8)

Français : nuit = n + huit (8).

La nuit fut durant des lustres, considérée comme un espace-temps dont la caractéristique est sa forte symbolique et s'identifiant par là à la peur, à l'insécurité, aux démons ; mais contrairement à tout cela, sa spécificité réside sur son pouvoir onirique sous un ciel étoilé qui invite à une forte spiritualité empreinte de sérénité. cf. <https://www.cnrtl.de>, consulté le 10 juin 2017.

²⁴ Entretiens avec Michel Ekani, 75 ans, patriarche ; Donatien Eloundou, 75 ans, patriarche, Okong, le 18 avril 2017 ; Antoine Nkolo, 73 ans, initié, Etock, le 14 juillet 2014.

²⁵ J. Chevalier et A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, nombres*, Paris, Robert Laffont, 1969, p. 682.

Sous cet angle, il est judicieux de constater que les caveaux peuvent abriter le *mbabi* en cas d'extrême urgence. De même, c'est le lieu de facilitation de la connexion directe des *Bati* et de leurs Ancêtres, qui sont de véritables puissances invisibles capables de pourvoir à leurs besoins.

- Phase du déroulement du *mbabi*

En principe, le *mbabi* se déroule en deux instances, à savoir : la première basée sur la célébration d'une messe²⁶ d'action de grâce et la seconde focalisée sur l'invocation des mânes ou *minkuk* des Ancêtres. C'est précisément à partir de 07h du soir que le *mbabi* commence effectivement et cela par une messe d'action de grâce dite par le clergé (prêtres catholiques), d'où la mise en exergue de la collaboration existant entre le christianisme et la tradition *Bati*. Ce qui peut en d'autre terme être appelé l'inculturation prônée par le Concile Vatican II²⁷, qui stipule une ouverture de l'Église à la réalité culturelle locale²⁸. C'est le cas typique chez les *Bati*²⁹. Mais à *priori*, il est bon de constater qu'avant toute célébration liturgique qu'elle soit chrétienne ou non, les semences (céréales, tubercules et boutures) et les différents mets sont disposés à même le sol pour être purifiés et bénis à la fois par les prêtres catholiques et les matriarches.

Par la suite, un grand feu de bois est allumé selon la pratique originel du *mbabi*, autour duquel est assise l'assemblée, constituée des individus désirant obtenir des grâces de toute nature et même de celle de la reproduction. Ces individus sont généralement les membres des différentes familles qui appartiennent au village qui a ainsi l'honneur d'organiser cette prière, selon la volonté et les désirs des Hommes en communion avec du monde discontinu, d'où sa dimension cosmique. Il est à noter qu'aussitôt le feu est allumé, une marmite contenant les animaux sacrifiés (chèvre), est mise à cuisson. C'est à la fin de la cérémonie d'exhortation que cette prière sera conclue par un repas communionnel, dont la communauté réunie autour de ce feu, devra consommer, sans toutefois broyer les os de l'animal sacrificiel qui se trouve dans le repas³⁰.

²⁶ La messe est le sacrifice de Jésus-Christ pour le salut de l'humanité. La messe pour les chrétiens, puis qu'il s'agit d'une ethnie convertie au christianisme, la voie par laquelle tout ce qui sera fait est confié à Dieu, source et origine de la vie, de grâces et de bénédiction. Entretien avec le Père Denis Evina, 46 ans, prêtre de Jésus-Christ, Nkol-Ngonn, le 03 août 2018.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Entretien avec le Père Michel-Archange Ekani, 44ans, prêtre de Jésus christ, Zamengoué, le 03 août 2018

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Entretien avec Théodore Fomo Biloa, 66 ans, patriarche, Nkol-Ngonn le 06 décembre 2013.

Photo 20 : le feu du *mbabi* (en pleine nuit)



Source : clichés A. M. Ekani Zinga, Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018.

Le *mbabi* qui se déroule dans la nuit et pour ne pas se retrouver plongé dans les ténèbres, le feu est ainsi allumé sur un autel constitué des trois essences sus-mentionnées et d'une diversité d'écorces médicinales et de feuilles d'arbre et d'herbe, qui ont pour rôle de repousser les mauvais esprits cherchant à perturber la cérémonie en question³¹. On peut apercevoir les différentes formes que présente ledit feu.

Après la célébration de la messe, vient le tour des matriarches³². Elles étaient aussi choisies en conformité avec les ordalies, pour présider cette prière. Parmi ces femmes, une seule dont la plus âgée était chargée d'assurer le bon déroulement de la prière communionnelle. Cette dernière interrogeait d'abord l'assistance sur d'éventuelles causes des malheurs observés et chacun venait faire un aveu public pour la fin de la période des malheurs. C'était la parfaite occasion pour les personnes désirant avoir des enfants de faire le vœu de procréation. Chaque personne devait se prononcer en tenant en main et debout le bouquet de feuilles de palmiers apporté par celui qui présidait le *mbabi*³³.

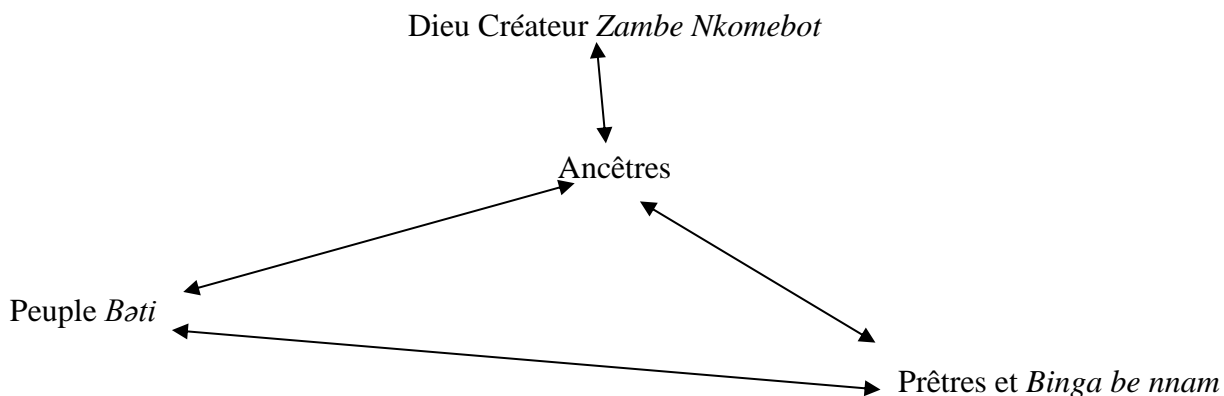
³¹ Entretien avec Marie Mengue, 66 ans, traitante (*ndjiba*) ; Bibiane Minboe, 73 ans, *minga nam*, Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018.

³² *Ibid.*

³³ Entretien avec Pauline Mvoah, âgé de 55 ans, cultivatrice, Okola, 10 août 2013.

Ensuite, la *minga nnam* la plus âgée était évidemment le maître de séant qui prenait la parole en tenant aussi le bouquet de feuilles de palmier, dans une position debout pendant que toute l'assistance était assise. Et c'était au nom de tous que celle-ci demandait la fin des malheurs et que surviennent le bonheur et la prospérité. Cette personne s'adressait alors aux mânes et à *Zambe* qui est le Dieu Créateur de toutes choses qui se retrouve dans la nature³⁴. Il y a donc lieu de percevoir la relation intime qui existe entre les *Bāti*, leurs Ancêtres et *Zambe*.

Figure 3 : l'interrelation établissant l'entente existant entre le monde visible celui discontinu



Il apparaît clairement dans cette figure, une des formes élémentaires de la vie religieuse. C'est une véritable caractéristique d'un phénomène qui se fait montre par le truchement d'une interrelation entre le peuple-Ancêtres, le peuple-Prêtres et *Binga be nnam*, d'où la corrélation prêtres-*Binga be nnam*-Ancêtres et Ancêtres-Dieu *Zambe*. Dans ce type de relations, on peut évoquer le fait que les Ancêtres sont au centre, ils constituent de ce fait, des intermédiaires, voire même des intercesseurs entre le peul global et le Dieu Créateur de toute chose. C'est dans cette mesure que Durkheim affirme que : "La religion est la détermination de la vie humaine par le sentiment d'un lien unissant l'esprit humain à l'esprit mystérieux dont il reconnaît la domination sur le monde et sur lui même et auquel il aime à se sentir uni"³⁵. Aussi, à travers cette figure, il est judicieux de savoir que la présence "des âmes des morts, les esprits de toute espèce et de tout rang dont l'imaginaire religieuse de tant de peuples divers a peuplé la nature, sont toujours l'objet de rite et parfois même d'un culte régulier"³⁶.

³⁴ Entretien avec Pauline Mvoah, âgé de 55 ans, cultivatrice, Okola, 10 août 2013.

³⁵ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Felix Alcan, 1912, p. 40.

³⁶ *Ibid.*

Photo 21 : un dispositif de semences et du repas communionnel du *Mbabi*



Source : cliché A. M. Ekani Zinga, Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018.

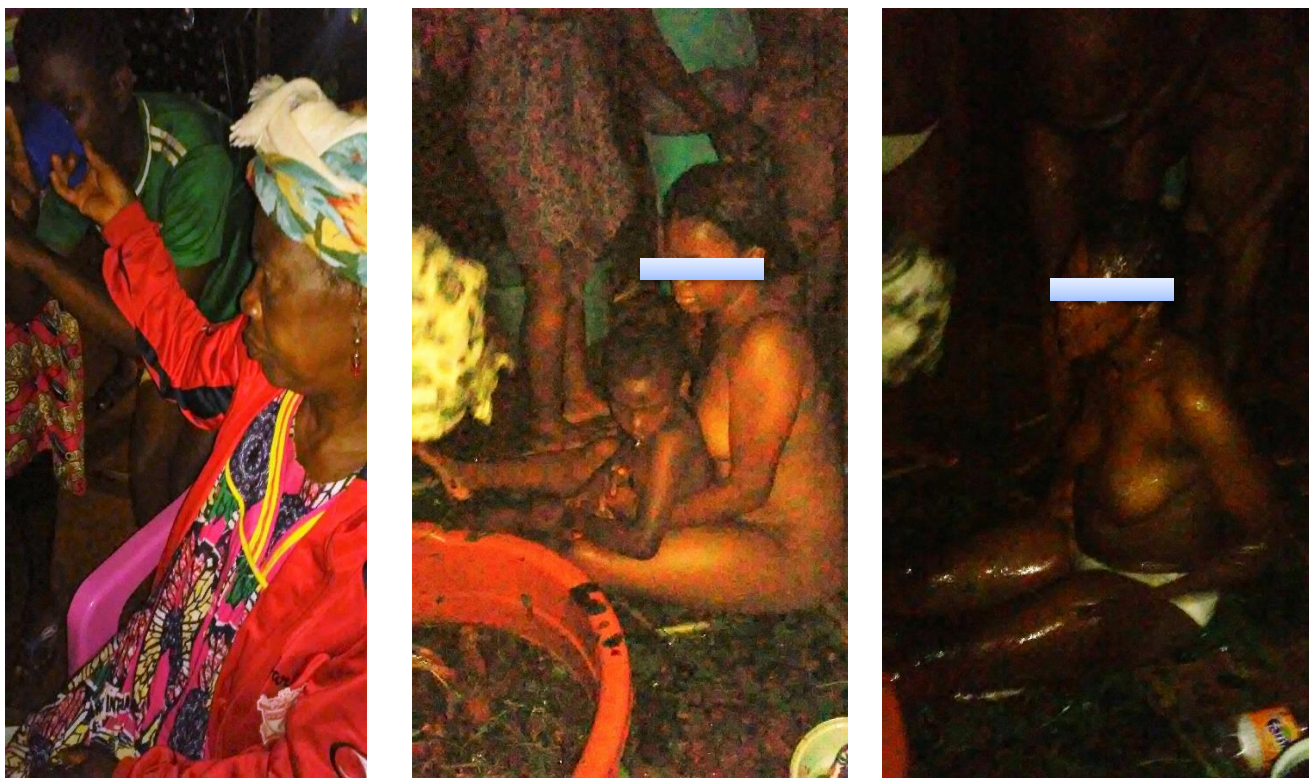
Ce cliché laisse entrevoir les différents types de semences et le repas communionnel. Ce dernier est consommé après l'exécution de la prière communautaire *Bati*.

- Phase de clôture du *mbabi*

Cette phase se déroule entre 02h et 05h du matin. Elle est beaucoup plus focalisée sur le breuvage et les ablutions *via* la mixture des écorces et des plantes pilées et macérées dans les récipients contenant de l'eau. Il faut rappeler que les ablutions sont genrées, c'est-à-dire que les hommes et les femmes sont séparés. Alors d'un côté l'on retrouve les femmes et les enfants en bas âge et de l'autre, les hommes. On note que les *binga be nnam* restent à leur disponibilité pour le breuvage et les ablutions. Il est important de mettre en exergue la nudité qui reste et demeure un tabou chez les *Bati*, d'où la séparation des deux sexes³⁷.

³⁷ Entretien avec Marie Mengue, 66 ans, traitante (*ndjiba*); Bibiane Minboe, 73 ans, *minga nnam*, Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018.

Photo 22: une séance de breuvage et d'ablution de la mixture faite d'écorces d'arbres et d'herbes lors d'un rituel de fécondité (en pleine nuit)



Source : clichés A. M. Ekani Zinga, Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018.

Eu égard à ce qui précède, il va s'en dire qu'en s'adressant aux puissances surnaturelles, les *Bəti* sont conscients de l'existence d'un monde discontinu ; celui où vivent après la mort les Ancêtres (bons), qui constituent la courroie de transmission entre les *Bəti* et *Zambe*.

2- Les lieux du déroulement des prières rituelles, des principes surnaturels y afférents et leur symbolique

Les rites en général, se déroulent en des lieux différents et selon la gravité de la faute commise ou du mal qui s'abat sur un individu ou sur une famille, voire une communauté. Les rites peuvent être pratiqués dans une rivière, dans un cimetière, dans la cour d'un patriarche ou *Zomlo'o*³⁸, et même, dans un laboratoire *itock*, dans une maison. À cet effet, plusieurs éléments y sont le plus souvent mêlés, à savoir : l'eau, le feu, l'air, les herbes et les écorces d'arbre du

³⁸ Le *Zomlo'o* est le patriarche, c'est celui-là qui est désigné par l'arrière-grand parent. Le *Zomlo'o* n'est nécessairement pas désigné parce qu'il est le plus âgé, mais parce qu'il a une puissance interne plus élevée et permet qu'il devienne l'intermédiaire nécessaire entre les Ancêtres et la descendance du clan. Cf. Fouda Etoundi, *La tradition beti*, p. 25. Il est un fait regrettable de nos jours de constater que les *Zomlo'o* *bəti* ne sont plus véritablement ces intermédiaires entre les vivants et les Ancêtres, car le patriarcat étant devenu un titre de luxe marchande. En effet, nous a-t-on révélé certains de nos informateurs, qui estiment que la bourse imposante de certaines élites du Sud-Cameroun leur offre ce privilège de devenir patriarche. Entretien avec Emmanuel Mbarga, 48 ans, initié ; Constantin Mbarga, 45 ans, enseignant chercheur, Yaoundé, le 16 octobre 2019.

terroir, pour une expiation et la réception des bénédictions indispensables pour la survie des individus. À n'en point douter, la pratique des rites dans les lieux sus-cités se présente comme la manifestation d'une certaine spiritualité africaine ; car il présente de véritables éléments servant de courroie de transmission entre les Hommes, les Ancêtres et Dieu, en association avec la "pharmacopée" *Bəti*. Cette dernière relève donc d'une importance capitale dans la mesure où, c'est grâce à elle que le peuple beti se reconnaît et se retrouve dans son identité culturelle parmi tant d'autres. Il ne s'agit pas de prétendre que les *Bəti* soient les seuls à célébrer les rites de fécondité et de vilité en Afrique. Mais, il est un fait inéluctable qui voudrait que les civilisations établies de par le monde ont su développer selon leurs différents modes de vie, des particularités rituelles, qui sont accompagnées de tous leurs savoirs-faire endogènes ou locaux et selon le contexte qui sied à leur quotidien. Il est de ce fait évident de constater que les rites revêtent un sentiment fort de religiosité africaine, car deux mondes y sont mêlés (monde continu et le monde discontinu)³⁹.

À cet égard, le sentiment de religiosité dégagé de ces rites constitue éventuellement une sorte de religion négro-africaine traditionnelle due au fait que le sacré y est mêlé par-là,

Les prières adressées à Dieu sont souvent associées aux prières destinées aux Ancêtres ou à d'autres principes surnaturels. Avant d'invoquer ces derniers, le Noir africain n'oublie pas Dieu à qui il attribue le plus souvent la provenance de tous les bienfaits qu'il reçoit par l'intermédiaire de différents êtres qui interviennent⁴⁰.

C'est le cas du *mbabi* qui se déroule dans la nuit et de l'*esié* quant à lui, qui se déroulait autrefois chez les Ewondo dans la journée. Toutefois, il est judicieux de remarquer que la prière quel que soit sa "forme est très importante et revêt souvent des aspects symboliques⁴¹". On priera dans ces cas, pour obtenir des enfants, un (e) conjoint (e) en implorant bien évidemment les Ancêtres, qui sont des ascendants ayant fondé un village⁴².

On ne saurait avancer dans notre étude sans toutefois, faire une analyse sur les éléments qui sont utilisés lors de l'élévation de la prière communautaire, car leur présence et leur utilisation revêtent pour la plupart un symbolisme significatif. À l'occasion, nous avons entre autres : les la natte, la terre, l'eau, l'air et le feu et les différents végétaux utilisés pour la célébration du *mbabi* donc il est question dans cette sous partie.

³⁹ Entretiens avec Marie Mengue, 66 ans, traitante ; Bibiane Minboe, 73 ans, *minga nnam*, Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018.

⁴⁰ M.Meslin, *Histoire de la prière dans les civilisations, les hommes parlent aux dieux*, Paris, Bayard, 2006, p.775.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Entretiens avec Marie Mengue, 66 ans, traitante ; Bibiane Minboe, 73 ans, *minga nnam*, Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018.

- La natte rituelle

La natte sur laquelle les femmes et les hommes sont assis pendant qu'ils reçoivent tout d'abord le breuvage de la mixture présentée plus haut et les ablutions au cours de cette prière n'est constituée que des feuilles de bananiers étalées sur le sol. Ces feuilles de bananiers constituent une ressource de la forêt et aussi de la terre. Cette natte est disposée en forme rectangulaire tout comme celle utilisée dans le rite du *tromba*⁴³ chez les Sakalava à Madagascar est avant tout, un moyen qui assure la protection contre les maladies et est par la même occasion "le théâtre de toute vie, y compris celle du cosmos, de l'univers. La lutte perpétuelle entre le bien et le mal, la vie et la mort, s'y déroule"⁴⁴. Il existe de ce fait une relation étroite qui s'établit à partir de la natte entre le monde continu et le monde discontinu durant la séance d'ablutions.

Il est judicieux de noter la présence d'herbes et d'écorces d'arbre dans la mixture servant aux ablutions qui symbolisent le monde végétal dans lequel on y retrouve les esprits de la forêt présents au cours de la célébration des rites en général et du *mbabi* en particulier.

- Le feu cultuel

En principe, le feu est considéré depuis les temps anciens dans nombre de rites observés de par le monde comme un élément purifiant ou destructeur, d'où sa puissance spirituelle qu'il dégage au cours des célébrations liturgiques des rituels qui exigent impérativement la présence du génie du feu. Il apparaît notamment, que : "Dans les croyances hindoues, Agni est un puissant dieu du feu"⁴⁵. De ce fait, il est clairement énoncé dans le dictionnaire des symboles de Juan-Eduardo Laporta que : "Dans les hiéroglyphes égyptiens, le feu est aussi lié aux concepts de supériorité et de contrôle"⁴⁶, d'où la mise en adéquation de sa transformation en énergie spirituelle. C'est cette transformation qui permet à l'Homme de rentrer en communion non seulement avec Dieu *via* les Ancêtres et par-dessus tout, de vaincre et de détruire les forces du mal dans son entourage à travers ce feu dont les flammes brûlent pendant qu'un rite est célébré.

Toutefois, quand on remonte à l'histoire ancienne de la Grèce Antique, on se rend bien compte que malgré que le feu soit un élément important en toute chose et en même temps, l'un

⁴³ *Tromba* est une manifestation de possession très répandue dans le Nord-ouest malgache et aux Comores, qui joue un rôle important dans l'organisation politique et religieuse sakalava. Cf. P. Ottinto, "Le tromba (Madagascar)", in *L'homme*, Paris, Revue Française d'anthropologie, 1965, p. 84.

⁴⁴ P. Ottinto, "Le tromba (Madagascar)", in *L'homme*, Paris, Revue Française d'anthropologie, 1965, p. 91.

⁴⁵ " Le feu symbole puissant qui joue un rôle clé dans l'histoire de l'humanité", [http:// : www.anguillesosroche.com/histoire](http://www.anguillesosroche.com/histoire). Consulté le 28 juin 2020 à 16h 15min.

⁴⁶*Ibid.*

des éléments le plus constant et le plus changeant, il fut assimilé à Dieu donc Zeus selon Héraclite, qui se base sur l'ordre divin qui prétend que : "Le tonnerre dirige toutes choses". Ce qui signifie que le feu a le pouvoir de direction dans l'environnement immédiat de l'Homme. C'est donc, vu sous cet angle que la Bible présente dans sa généralité le feu comme faisant partie de la révélation de la D^éité⁴⁷. Ce qui se traduit notamment lors de la rencontre de Dieu et de Moïse sous forme de buisson ardent⁴⁸, venant passer un message à son serviteur. Puis, ce feu qui fait apparaître les dix commandements écrits sur une pierre par l'action du feu⁴⁹. Et plus loin un feu purificateur qui s'est manifesté par la destruction du mal et de la peste. Chez les *B^éti*, le feu cultuel traduit cette action de purification ; car, il est allumé justement pour jouer le même rôle qu'il joue dans les civilisations pré-citées.

À titre accessoire, les alchimistes considèrent que : "le feu est associé à l'élément chimique du soufre et son symbole est un triangle dirigé vers le haut [...] le feu est comme un facteur unificateur de transmutation⁵⁰".

- L'eau : élément de purification, de transmutation et de fécondité

L'élément "eau" est non négligeable lors de la pratique des rites en négroculture en général et socio-culture *B^éti* en particulier. Pour une explication traduisant l'importance de la présence de l'eau dans les pratiques de rites, Tabi déclare à cet effet que :

La présence de l'eau dans la pratique de certains rites était d'une importance capitale dans la mesure où l'eau est un élément de vie, de fécondité, et tout ensemble de pureté et de purification, et donc de transformation et de changement de vie et de comportement de la personne⁵¹.

Dans la recherche collective, l'usage de l'eau dans la célébration liturgique des rites, revêt un caractère de pureté, d'où la réplique de Mary Douglas dans son ouvrage *De la souillure* permet de savoir que :

La quête de la pureté s'accompagne toujours de refus [...] La pureté est l'ennemie du changement, de l'ambiguïté, du compromis [...] Le paradoxe ultime de la quête de la pureté est que c'est une tentative pour contraindre l'expérience à entrer les catégories logiques de la non-contradiction⁵².

L'eau apparaît comme le constituant par excellence dans une sorte de perspective de la transmutation par la purification pour l'obtention d'une création nouvelle. "L'eau est vraiment un élément transitoire, elle est la métamorphose ontologique essentielle entre le feu et la terre.

⁴⁷ " Le feu symbole puissant qui joue un rôle clé dans l'histoire de l'humanité", <http://www.anguillesosroche.com/histoire>. Consulté le 28 juin 2020 à 16h 15min.

⁴⁸ Bible de Jérusalem, Exode 3.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ " Le feu symbole puissant qui joue un rôle clé dans l'histoire de l'humanité", <http://www.anguillesosroche.com/histoire>. Consulté le 28 juin 2020 à 16h 15min.

⁵¹ Tabi, *La théologie des rites B^éti*, p. 11.

⁵² M. Douglas, *De la souillure*, Paris, François Maspero, 1981, p.173.

L'Être voué à l'eau est un Être en vertige⁵³. C'est pourquoi l'eau était présente dans la pratique de plusieurs rites dans la société traditionnelle en Afrique, c'est donc un élément indispensable et non négligeable⁵⁴. Ceci dit, on est en point de retrouver ici, le caractère substantiel de l'eau de jouvence, l'eau qui fait vivre dans la mort et par-delà la mort. À cet égard, Mircea Eliade attestant que l'eau dispose effectivement d'une fonction revitalisante avance que :

Dans l'eau, tout se « dissout », toute forme est désintégrée, toute histoire est abolie ; rien de ce qui a existé auparavant ne subsiste après une immersion dans l'eau ; aucun profil, aucun « signe », aucun « évènement ». L'immersion équivaut, sur le plan humain, à la mort sur le plan cosmique, à la catastrophe (le déluge) qui dissout périodiquement le monde dans l'océan primordial. Désintégrant toute forme et abolissant toute histoire, les eaux possèdent cette vertu de purification de régénération et de renaissance [...] Les eaux purifient et régénèrent parce qu'elles annulent l'« histoire », restaurent – ne serait-ce qu'un moment – l'intégrité aurorale⁵⁵.

Dans nombre de rites pratiqués dans la nuit, on remarque cet aspect sombre de l'eau qui associée au feu, se revêt éventuellement et de façon admirable de la lumière du feu qui décline les matières constituant la mixture. Ainsi, il est plausible de déduire que cette combinaison substantielle c'est le symbole ancestral amplifié, ennobli et esthétique du renouveau saisonnier, du réveil de la terre et des hommes, et de la victoire de la lumière sur la nébulosité, du clair sur l'obscur, de l'ordre sur le désordre⁵⁶.

À la vérité, le mariage de l'eau et du feu dans une célébration liturgique des rites consiste à rendre fécond, car le feu étant en effet généralement un élément masculin, et l'eau est un élément plutôt féminin. On touche ici un rituel de fécondation, qui rappelle en fait la destruction de la source du mal qui est constante dans l'environnement humain. Ainsi, associer de manière symbolique, ces deux (02) éléments qui sont dans la plupart du temps ensemble dans ce type de célébration n'est pas chose extravagante, d'où l'expression de la maxime populaire suivante : "Laver les impuretés par l'action purificatrice du feu "⁵⁷.

- La terre

Aussi, l'élément terre vient ici renforcer cette connexion qui permet à l'officiant d'appeler les Ancêtres afin que s'établisse "un dialogue au même endroit entre le monde social-sacral et le monde cosmique"⁵⁸. La terre représente l'état de condensation et de concentration

⁵³ M. Douglas, *De la souillure*, p.173.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ M. Eliade, *Traité de l'Histoire des religions*, Paris, Payot, 1953, p. 173.

⁵⁶ These.univ-lyon2.fr/document/get part.phd ?id=lyon2.2006. Consulté le 16 avril 2020 à 20h30min.

⁵⁷ M. Eliade, *Traité de l'Histoire des religions*, p. 173.

⁵⁸ Ottinto P., "Le tromba (Madagascar)", *L'homme*, Paris, Revue Française d'anthropologie, 1965, p. 91.

de la matière, qu'elle vise à conserver et à réduire. Elle est l'élément instinctif par excellence. On apporte plus d'amples explications sur l'élément terre au chapitre VII de la présente thèse.

- L'air

L'air quant à lui est cet élément indispensable à la vie sur terre, car il faut le dire, sans lui la vie serait impossible. L'air fait partie des quatre éléments avec la terre, l'eau, et le feu. Il est symboliquement associé au vent et au souffle. Il joue le rôle d'intermédiaire entre la terre et le ciel⁵⁹. À cet effet, il est l'élément de la spiritualisation qui purifie de par sa nature active mâle. L'air est de ce fait un élément primordial pour la célébration de la prière *mbabi* et des rites parce qu'il joue aussi le rôle de purificateur au travers de son invisibilité sensible. En plus il est le milieu propre de la lumière, de l'envol, du parfum, de la couleur, des vibrations interplanétaires ; il est la voie de la communication entre le ciel et la terre des couleurs⁶⁰. Lors de la célébration des rites, ses pouvoirs sont convoqués du fait de l'idéal qu'il incarne au cours des incantations et des sorts de protection, d'harmonisation ou les rites de purification. Les esprits de cet élément peuvent également être invoqués pour aider à assimiler des sorts ou des rites nouveaux⁶¹. Il est à la fois chaud et humide. Ce qui lui confère la capacité de concilier l'eau et le feu en neutralisant les forces qui les opposent. Fort de ce qui précède, il est important de mettre en lumière la quête de l'équilibre et le coût de la prise en charge des patients pour un traitement efficient.

II- ENTRE LA QUÊTE DE L'ÉQUILIBRE ET LE COÛT DE LA PRISE EN CHARGE AVANT ET APRÈS L'OCCUPATION EUROPÉENNE

Selon la tradition *Bāti*, la quête de l'équilibre et la prise en charge du pénitent ou du fauteur se situe sur trois (03) aspects parmi lesquels : l'aveu, l'établissement du diagnostic et le sacrifice rituel qui s'opèrent en vue de la réparation des fautes et de l'expiation de la malchance ou du mal.

1- L'aveu et son caractère fondamental en début d'une célébration rituel en négro-culture

L'aveu est cette reconnaissance pour vrai de ce que l'on dissimulait. Avant le début de chaque rite, il était nécessaire pour le patient ou le fauteur de faire l'aveu du mal commis et pouvant de ce fait compromettre en même temps son futur et celui de la communauté. Ce

⁵⁹ Ottinto P., "Le tromba (Madagascar)", *L'homme*, Paris, Revue Française d'anthropologie, 1965, p. 19.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ "Elément air qu'est ce c'est ? ", Cocooningcenter.com. Consulté le le 10 novembre 2019 à 7h35min.

dévoilement permet ainsi d'établir une certaine connexion entre les humains et l'invisible. Il faut noter que la reconnaissance du bris était révélée d'antan publiquement, car la faute crée un déséquilibre dans la société. Selon P. Mviena :

Elle semble efficace et le meilleur critère de sa validité se reconnaît à son caractère public et officiel. Cela revient à dire qu'elle est avant tout matérielle ne requérant, d'une manière générale, aucune attitude intérieure de repentir. Ce qui importe, c'est l'interconnexion entre l'aveu public et l'humiliation profonde que le pénitent reçoit comme châtement⁶².

Suite à cela, Isidore Tabi reconnaît lui aussi le caractère fondamental de l'aveu "qui commence par une révision de la vie comportant la confession des fautes sociales qui ont occasionné le rite"⁶³. Ainsi, l'humiliation consiste à décourager le pénitent de reprendre les mêmes fautes à l'avenir et à revenir aux respects des lois de sa communauté. C'est une honte que les hommes cherchent à réparer en subissant une peine physique ou morale, acceptée ou imposée. Cette confession revêt ici un caractère obscur et mystique pour le profane, ce qui met en exergue l'aspect du mysticisme.

La confession laisse transparaître un aspect de la formation et de l'éducation de la conscience du point de vue psychologique, comme du point de vue moral dans la mesure où ceux-là qui n'ont pas encore eu à transgresser les interdits sociaux, se réservent de briser les lois de la communauté à laquelle ils appartiennent.

C'est par le biais de la parole que le patient bénéficie de l'absolution des *minsem* ou péchés pour se purifier afin d'être accepté comme individu faisant partie de la société. Pour une reconnaissance du pouvoir de la parole, il s'agit de celles dont le patient dit solennellement en ce qui concerne le rite *so' o*. Mais il est bon de savoir que l'aveu n'est pas toujours solennel dans la pratique de tous les rites *Bəti*. Il peut de ce fait être dit seulement en la présence du traitant et du patient, qui dévoile le mal commis. Il peut également arriver que le patient soit innocent. Dans le cas échéant, il n'y a pas de nécessité de faire un aveu, car il est plutôt dans ce cas une victime d'un mauvais sort ou d'un mauvais œil constituant une entrave à son épanouissement⁶⁴.

2- L'établissement du diagnostic

Ici, il est question pour le fautif de confesser le bris commis face à l'ensemble que constitue la communauté en la présence d'un initié. La tâche revient au traitant d'examiner avec

⁶² P. Mviena, *L'univers culturel et religieux du peuple bəti*, Yaoundé, Presses de l'Imprimerie Saint Paul, 1970, p. 45.

⁶³ I. Tsala, *La théologie des rites bəti. Essai*, p. 11.

⁶⁴ Entretiens avec Marie Mengue, 66 ans, traitante (ndjiba) ; Bibiane Minboe, 73 ans, *minga nnam*, Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018.

beaucoup de minutie pour découvrir l'origine de la maladie, afin de trouver le traitement adéquat dans chaque cas d'espèce. S'agit-il simplement du *ndjiba* ? Ou du *ndjiba* à son paroxysme ?

On note que le *ndjiba* à son paroxysme est la chlamydia littéralement désignée *miézok*. C'est ce cas qui généralement est cause de nombreux problèmes de stérilité tant chez l'homme que chez la femme. C'est dans cette optique que Brigitte Beyala mentionne que :

C'est durant l'établissement du diagnostic, que je pose les questions au couple, ce dernier me fait état de la manière dont il ressent son corps. C'est-à-dire qu'il donne des précisions à propos des changements observés en chacun d'eux. Parmi ces changements, il peut s'agir des démangeaisons sur l'appareil génital, sur les parties sensibles des articulations, ou encore sur tout le corps et même sur le pourtour des seins. A partir de ces questions, je déduis si c'est le *ndjiba* tout simplement. Lorsqu'il y a l'apparition des lésions sur le patient, des écoulements vaginaux, il s'agit du *ndjiba* ayant atteint son paroxysme. Dans la plupart des cas, on parle du *miézok*. Après ce diagnostic, je peux déjà savoir le type de traitement à lui administrer⁶⁵.

L'*esob ndjiba*, l'*esob nyol* et le rite de l'*eyèl* obéissent à une certaine norme dans sa pratique. C'est dans cette mesure où, *à priori*, l'établissement d'un diagnostic semble nécessaire, car il ne s'agit pas de se livrer à la magie ou au hasard. Il importe pour le traitant de connaître l'évolution du mal ou de la maladie, ses manifestations et ses complications dans la santé de la reproduction humaine⁶⁶.

Le rites sus-cités sont des rites d'expiation et de purification, qui ont existé jadis et ont longtemps fait leurs preuves chez les *Bəti*. Nombre de ces rites sont encore d'actualité dans le Sud-Cameroun. On les pratique dans le but ultime de retrouver le *mvoè* ou la santé de l'individu pour lui assurer un équilibre social. Ceci à partir de la pérennisation de l'espèce humaine, car qui évoque la pérennisation de l'espèce humaine fait saillir la place de l'enfant dans la société *Bəti*⁶⁷.

Il est une évidence de dire que la famille est une cellule sociale forte chez les Eton, comme chez bien d'autres peuples. C'est à partir de la famille que l'Homme doit se manifester et se reconnaître comme tel de par sa capacité à donner la vie. C'est en se tenant à ces propos de P. Beat, correspondant à la pensée *Bəti* qu'on peut affirmer avec lui que : " L'enfant est une force productive, il assure la pérennité de la famille ; il est un motif de fierté sociale ; il

⁶⁵ Entretien avec Brigitte Beyala, 87 ans, *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Entretien avec Quentin Etoundi, 82 ans, initié, Konabeng, le 14 décembre 2013.

entretiendra les parents à leur vieillesse. Cette importance se lit à travers le nombre d'enfants désirés " ⁶⁸.

Conséquemment à ce qu'on vient de souligner sur la famille, une place de choix est réservée à la progéniture dans la sphère culturelle *Bəti*, car la famille constitue le maillon central dans une ethnie et dont l'enfant assure la continuité. Alors, un couple stérile se présente comme une conscience malheureuse vis-à-vis de l'ethnie.

Alors pour l'établissement d'un diagnostic fiable, le traitant ne va tout de même pas s'imaginer les causes de la maladie qui affecte le patient, il doit dans une certaine mesure faire usage des esprits qui lui indiquent l'état du patient ou du pénitent suite à l'aveu fait ou non. Ceci est rendu possible quand on reconnaît avec Laburthe-Tolra que l'univers cosmique *Bəti* est peuplé d'une multitude de génies (*minkuk*) qui s'apparentent à une sorte de fantômes créés par *Zamba* et donc le but est de venir en aide au peuple *Bəti*. Ces génies sont de ce fait pour la plupart des esprits des Ancêtres qui cohabitent avec les humains. À cet effet, Laburthe-Tolra les regroupe comme suit :

- Les petits génies de la forêt, des montagnes et des eaux (selon une suggestion de E. de Rosny, ceux qui accueillent les décédés pourraient bien être les Pygmées défunts guidant les nouveaux venus au pays des morts comme ils les ont jadis guidés sur la terre des vivants. Ces nains en sous-sol, et peuvent colporter des maladies inconnues s'ils sont mauvais ;
- Le génie de la divination qui s'incarne dans la mygale ;
- Les défunts tutélaires qui rôdent au tour du village et aident éventuellement leurs descendants ;
- La forme animale que peuvent prendre ces défunts (petits oiseaux par exemple) ;
- L'animal gardien protecteur de certains individus ;
- L'animal gardien protecteur de certains groupes, qui comme le précédent, averti son protégé des dangers qui le menacent et œuvre à l'y soustraire ;
- La forme animale que prend éventuellement l'*evu* d'un sorcier décédé ;
- Le double animal d'un possesseur d'*evu* avec lequel ce dernier s'identifie ;
- L'esprit d'un homme tué pour devenir le protecteur de son meurtrier ;
- L'esprit d'un animal tué pour devenir le protecteur de son chasseur⁶⁹.

Les génies qui intéressent dans cette classification, sont les génies de la divination, qui contribuent d'une certaine façon à l'établissement du diagnostic en aidant sans faille le praticien ou le guérisseur dans l'accomplissement de son travail.

De ce fait, il est important de revisiter les différents types de divination qui existent dans la sphère culturelle *Bəti*. Le *ngam* désigne en fait une variété d'araignées appelée "mygale". Chez les *Bəti* c'est très souvent par l'intermédiaire de cette araignée que la quasi-totalité des consultations des esprits sont faites. "Le *ngam* est le nom générique que le *Bəti* donne à toutes

⁶⁸ P. Beat Songue, "Communication et maîtrise de la fécondité : un mariage de raison", in *Repports from Union of African Population Studies*, UEPA, n° 38, 1999, p.15.

⁶⁹ Ph. Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun*, p. 55.

les divinations qui consiste à consulter un oracle", apprend J.C. Ekobena⁷⁰. Le *ngam* est donc la recherche des réponses susceptibles d'assurer un traitement efficient et aboutissant à un résultat probant. À ce sujet, il en existe plusieurs types chez les *Bəti* pour cela on a : le *ngam Akon* (l'oracle de la lance), le *ngam nlag* (l'oracle de la corne), le *ngam bibè* (l'oracle avec les bambou), le *ngam mis memevama* (l'oracle avec les cauris), le *ngam evet* (l'oracle avec miroir), le *ngam akikub* (l'oracle avec des œufs), le *ngam akpa'a* (l'oracle avec chasse-mouche), le *ngam meting* (l'oracle avec les nœuds), le *ngam nso fa* (l'oracle avec une machette étriquée)⁷¹, il existe un *ngam meyok* (l'oracle de la bière), et aussi le *ngam mebel* (l'oracle de la noix de kola). Toutes ces techniques ont une même portée pour mener à bien la médecine traditionnelle. À propos de ces oracles, l'officiant procède à une série d'interrogations visant à déceler le mal. Ce n'est qu'à partir de cette technique qu'un éventuel traitement pouvait avoir lieu, car l'oracle spécifiait le type d'herbes et d'écorces d'arbres à utiliser sur les différents patients. Il s'en suit un interrogatoire visant à découvrir la nature du mal et ses aboutissements. Pour cela, Ekobena en fait l'esquisse suivante :

- Dois-je mourir de cette maladie ?
- Pourquoi suis-je malade ? Est-ce pour la punition de mes fautes ? est-ce la haine de ma famille ?
- Qui va diriger la cérémonie
- Dois-je rester au village ou aller faire ou me faire soigner ailleurs ?⁷².

3- Le sacrifice rituel

D'après le dictionnaire des symboles, le sacrifice est l'action de rendre quelque chose ou quelqu'un sacré, c'est-à-dire séparé de celui qui l'offre, que ce soit un bien propre ou sa propre vie ; séparé également de tout le monde resté profane ; séparé de soi et donné à Dieu, en témoignage de dépendance, d'obéissance, de repentir ou d'amour⁷³. Le sacrifice est une opération à travers laquelle les animaux sont brûlés ou immolés en signe d'offrandes sacrées. C'est le signe de la destruction des biens offerts à la divinité, ceci peut traduire la participation de l'Homme à la transcendance du sacré qui intervient toujours dans la vie. C'est dans ce sillage que J.M Bialo déclare que : "À travers le sacrifice, l'Homme atteste qu'il y a quelque chose d'autre au-dessus de lui et à laquelle il se rattache⁷⁴". Le sacrifice est de ce fait, un symbole du

⁷⁰ J. C. Ekobena, *Sacrifice beti et sacrifice du Christ*, p. 27.

⁷¹ E. Fouda Etoundi, *La tradition beti et la pratique de ses rites*, Yaoundé, SOPECAM, 2012, p.51.

⁷² J. C. Ekobena, *Sacrifice beti et sacrifice du Christ*, p. 35.

⁷³ J. Chevalier et A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles, mythes*, p. 839.

⁷⁴ J. M. Bialo, "Le syncrétisme religieux au Cameroun : l'exemple du pays Eton", Mémoire de Maîtrise en Anthropologie, Université de Yaoundé 1987, p. 65.

renoncement aux liens terrestres par amour de l'esprit ou de la divinité⁷⁵. D'une manière générale, "toute la forme du symbole apparaît dans la conception du sacrifice : parce qu'un bien matériel symbolise un bien spirituel, l'offrande du premier attire le don du second en récompense, on dirait même en juste et rigoureuse compensation"⁷⁶.

Dans la civilisation négro-africaine en général et dans la culture *Bàti* en particulier, le sacrifice est d'une importance primordiale lors de la célébration des rites expiatoires, il s'agit ici d'expier les fautes commises par un membre de la société. Alors, cette faute étant susceptible de causer le déséquilibre au sein de ladite société, la faute sera aussitôt éradiquée par le biais d'un rite⁷⁷. C'est le cas de la pratique du rite *Nvienglana* ou rite de propitiation où certaines bêtes étaient immolées pour conclure ledit rite afin de solliciter un regain de forces nécessaires⁷⁸, l'on compte parmi ces bêtes les poules et les chèvres, dont l'utilisation est au choix selon la gravité du mal ou de la faute. C'est ainsi que le sang de la chèvre qui était la bête choisie pour cette occasion était enduit sur le corps de la personne fautive ou du patient. Il est nécessaire de savoir que la présence de la chèvre n'est pas fortuite, car elle est considérée comme un animal au goût de liberté, donc une liberté primesautière, qui fait que son nom a été donné au caprice, elle est dans bien de cas symbole de la substance primordiale non manifestée⁷⁹. Le sacrifice est un moyen palliatif aux problèmes qui affectent l'intégrité du peuple *Bàti* dans la mesure où, les esprits des mânes ou *minkúk* venaient par ce canal fortifiés tout en assurant aux Hommes le bien-être et l'épanouissement⁸⁰.

Le sacrifice servait d'offrandes aux Ancêtres avec pour but de remercier ces derniers pour les faveurs en attendant leur obtention après le rite. Selon certains informateurs, ce sont ces offrandes que l'on appelle communément *metúná*. Un repas sert d'élément communionnel entre les Hommes et les Ancêtres⁸¹. À côté de ce qui précède, Camille Talkeu-Tounouga, dans son étude sur la fonction symbolique de l'eau en Afrique noire, s'accorde avec Dominique Zahan pour dire que : "En général, les offrandes comme les sacrifices sont destinées à favoriser les facilités avec l'invisible⁸²". À cet effet, il établit clairement une différence entre l'offrande

⁷⁵ J. Chevalier et A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles, mythes*, p. 839.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Entretien avec Beyama Beyama, 39 ans, enseignant chercheur, Yaoundé, le 10 octobre 2014.

⁷⁸ M. A. Amozo, "Le rite *Nvienglana* dans la société Eton précoloniale : essai d'histoire sociale", Mémoire de Maîtrise en Histoire, Université I, 2004, p. 35.

⁷⁹ J. Chevalier et A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles, mythes*, 1969, p. 237.

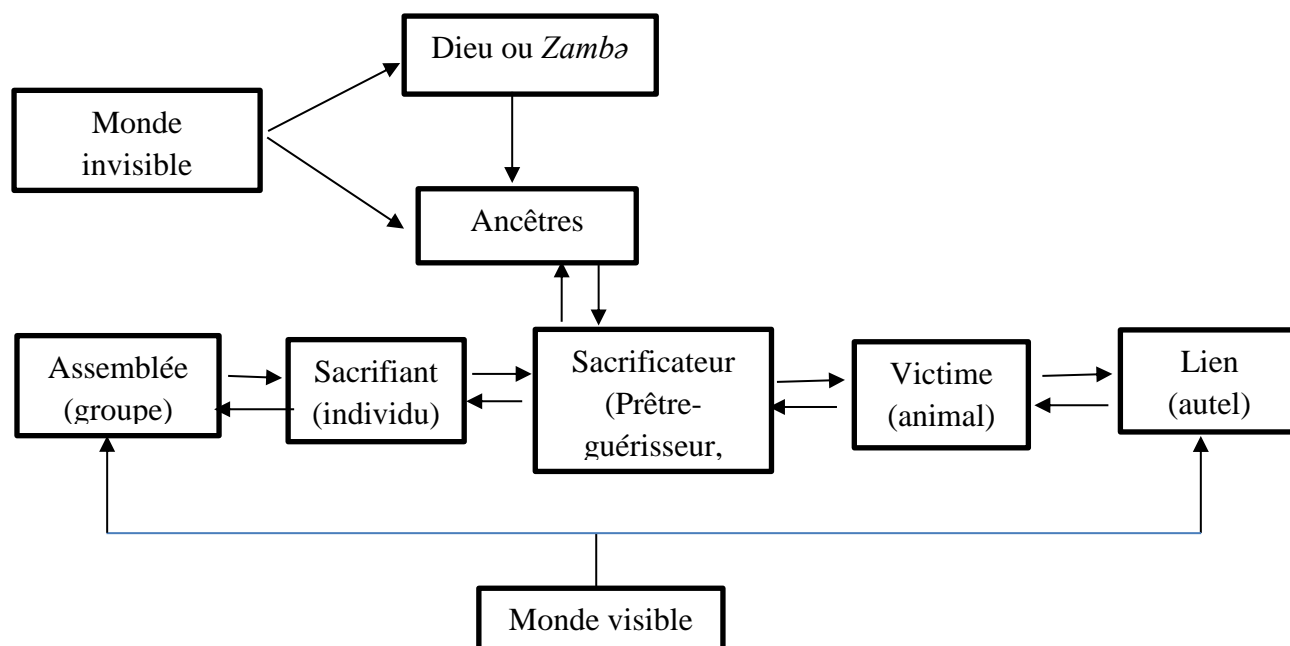
⁸⁰ M. A. Amozo, "Le rite *Nvienglana* dans la société Eton précoloniale", p.10.

⁸¹ Entretien avec A. Nkolo, 66 ans, initié, Etok le 14 juillet 2013.

⁸² D. Zahan, *Religion et spiritualité et pensées africaine*, Paris, Payot, 1970, p. 57. Cf. C. Talkeu-Tounouga, *La fonction symbolique de l'eau en Afrique noire : une approche culturelle de l'eau*, Paris, Présence Africaine, 2000, p. 36.

et le sacrifice, deux termes qui créent le plus souvent la confusion dans nos appréhensions et selon leur considération beaucoup plus culturelle variant d'une combinaison à l'autre. Alors il argue que : "L'offrande se rapporte au cas où il n'y a pas d'immolation, mais plutôt présentation d'aliments ou d'autres objets à un dieu. Les sacrifices sont définis dans le cas où un être vivant humain ou animal est tué en donation en tout ou partie à une divinité"⁸³. Classée dans le même registre, "La libation apparaît donc comme une offrande rituelle à une divinité que l'on répend au sol ou sur un autel. Les offrandes et les libations aux morts prouvent l'attachement des vivants et des défunts dont les liens sont fortifiés et renouvelés"⁸⁴. Quoiqu'il soit remarquable que les offrandes et les sacrifices peuvent s'accomplir soit séparément au cours de deux rites séparés, soit ensemble au cours d'un même rite en négro-culture. On pense de ce fait, qu'il existe une véritable combinaison entre le monde visible et celui invisible qui s'entretient *via* les sacrifices d'animaux que les *Bāti* offrent à *Zambə*, une illustration de cette relation se fait montre à travers le tableau ci-dessus :

Figure 4 : le renouvellement des liens entre les mondes invisible et visible *via* le sacrifice rituel



À n'en point douter, pour ce qui est du *mbabi* originel, le repas communionnel était préparé et cuisiné après qu'un animal ait été immolé. C'est une alliance que les *Bāti* établissent entre la doyenne d'âge (le sacrificateur), qui célèbre ladite prière, l'assistance et les mânes qui interviennent après la prononciation des paroles rituelles. Et c'est donc à partir de cet instant que le pouvoir de la parole joue son plein rôle. Le langage utilisé dans ce contexte n'est basé

⁸³ C. Talkeu-Tounouga, *La fonction symbolique de l'eau en Afrique noire*, p. 36.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 38.

que dans les proverbes dont seuls les initiés descendent la signification et le sens de l'agencement des mots prononcés dans une langue codée qui n'était autre que l'*ati*. C'est dans la mesure où les paroles rituelles remplissent principalement une fonction qui est sans doute, celles de l'établissement de la communication entre le sacré et le profane⁸⁵.

III- DE L'IMPORTANCE DE LA PHARMACOPÉE ET SON EFFET PLACEBO EFFICACE POUR LES PRATIQUES RITUELLES DE FÉCONDITÉ ET DE VIRILITÉ POUR UNE ACCESSIBILITÉ MOINS ONÉREUSE

La célébration liturgique des rites dont la visée est centrée sur la promotion de la santé de la reproduction tire son importance à la fois de son potentiel efficacité avérée, de la fiabilité des résultats probants, d'une accessibilité économique susceptible de satisfaire toutes les couches sociales en quête de recouvrer l'équilibre et l'épanouissement communautaire. Ce qui est d'ailleurs rendu possible grâce à l'usage et la maîtrise du monde végétal.

1- Son potentiel efficacité avérée

Grâce à l'écosystème africain qui offre à la MTA une diversité de la flore et de la faune, un écosystème riche en matières premières et favorable pour la pharmacopée traditionnelle. Les plantes médicinales et les minéraux qu'on y trouve en quantité suffisante offrent à l'Afrique et à ses populations moult possibilités d'interventions thérapeutiques. Toutefois, il est judicieux de reconnaître que : "Les herbes médicinales sont des plantes qui ont des propriétés curatives, comme les plantes ont leur énergie propre, on peut ressentir leurs propriétés curatives simplement en les tenant dans ses mains. En laissant la plante macérer dans de l'eau, on lui permet de libérer son énergie curative", affirme nombre d'informateurs traitants⁸⁶.

Car, poursuivent-ils, avant de prendre ou de cueillir la plante, il est bon de remercier la plante pour le service qu'elle vous rend, en prenant quelques instants pour insuffler de l'amour et de la gratitude à votre remède. Il est important de prendre la plante dans votre main ou de tendre les mains juste au-dessus de la plante respirer profondément pour rentrer en contact avec leur énergie et c'est à partir de cet instant que l'aura du guérisseur s'étend et que son énergie peut se mêler à celles des plantes⁸⁷.

C'est dans cet ordre d'idées que Laburthe-Tolra affirme *via* les travaux de Tessman que : " Les végétaux offrent des supports aptes aux créations symboliques de l'imagination. Chaque plante, chaque arbre à une personnalité définie qui détermine son emploi dans tel ou tel rite, dans tel ou tel thérapeutique"⁸⁸. En effet, le mélange des énergies consiste en l'union

⁸⁵ Entretien avec : Jacques Touyé, 63 ans, guérisseur, Manoyoï, le 02 octobre 2018 et Brigitte Beyala, 87 ans, *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ Ph. Laburthe-Tolra, *Initiation et sociétés secrètes*, p. 180.

humaine et végétale pour l'obtention d'un résultat probant durant le traitement rituel. Ce qui s'illustre à travers les ablutions faites à une communauté basa durant la célébration du *sai mbock* (rite de purification). Ce sont donc ces énergies là qui sont transmises aux patients ou à la communauté qui bénéficient des ablutions qu'elles soient uniquement faciales (cf photo 24) ou sur tout le corps⁸⁹ (cf photo 22).

Photo 23 : la macération des plantes médicinales dans de l'eau



Source : clichés A. M. Ekani Zinga, Nkol-Ngonn, 01^{er} août 2018 et Manoyoï, le 02 octobre 2018.

Photo 24 : une séance d'ablution lors du *sai mbock*



Source : clichés, A.M. Ekani Zinga, Manoyoï, le 02 octobre 2018.

⁸⁹ Entretiens avec : Jacques Touyé, 63 ans, guérisseur, Manoyoï, le 02 octobre 2018 et Brigitte Beyala, 87 ans, *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014.

Aussi, son champ d'action s'étend sur un traitement par la prière, suivie d'un protocole rituel accompagné soit d'offrandes, soit de sacrifices et couronné quelques fois par une conclusion scellée d'un repas communionnel. C'est dans cet ordre que s'inscrit le *mbabi*, sorte de prière adressée aux Ancêtres et permettant de rétablir l'équilibre physique et spirituel d'un Être vis-à-vis de son environnement et aussi le rite de l'*eyèl* ou de l'asthénie sexuelle, bref la majorité des rites *Bəti*⁹⁰. La médecine traditionnelle est donc constituée de savoirs et savoirs-faire médicaux qui interfèrent avec l'environnement naturel, social, religieux et culturel regorgeant d'importantes potentialités qui méritent d'être valorisées.

Outre ce qui précède, on peut évoquer le traitement par la magie et cela concerne notamment les différentes méthodes employées pour l'établissement d'un éventuel diagnostic, le *ngegan* opte plutôt pour les diagnostics établis par la voyance ou *ngam*⁹¹ *Bəti* (oracle) et la crypto-communication⁹². Son efficacité s'observe également à travers un traitement par les sacrifices et les rituels. Ledit sacrifice établissant éventuellement une relation communionnelle entre le monde des vivants et celui des Ancêtres qui appartient à l'invisible. Ceci n'est possible que grâce à l'immolation des bêtes sacrificielles utilisées généralement pour ce genre de cas tel que le démontre J. C. Ekobena à travers les différents rites sacrificiels⁹³.

À travers les récits des Arabes et des explorateurs qui ont décrit l'état des autochtones à leur rencontre comme étant endurants, combattifs et ayant une bonne mine, ceci s'explique par le fait qu'au Cameroun, les études montrent que 80% de la population a toujours eu recours à la médecine traditionnelle ou ancestrale pour la résolution de leurs problèmes de santé, ceci d'autant plus plausible dans la mesure où, certains "colons", à leur arrivée ont fait observer qu'ils ont été sauvés de certaines situations morbides grâce à l'intervention des guérisseurs indigènes, tel fut le cas du Dr. Aujoulat, qui reconnut qu'une médecine "indigène" existait avant l'arrivée des Européens en Afrique. Il est dommage qu'elle ait été réduite à l'état de médecine hérétique. Et pourtant, cet ensemble thérapeutique avait toujours été honoré par ses victoires. Cette médecine a pu résister à la phagocytose de la médecine occidentale grâce à son efficacité⁹⁴.

⁹⁰ Entretiens avec Nathan Ondobo, 90 ans, initié, Nkol-Lekok, le 15 juillet 2013 ; Pantaléon Mama, 70 ans, initié, Etock, le 14 juillet 2014 ; Simon Etoundi, 85 ans, initié, Konabeng, le 14 décembre 2013.

⁹¹ *Ngam* est le nom générique que le Bəti donne à toutes les divinations qui consiste à consulter les oracles. Cf. J.C. Ekobena, *Sacrifice beti et sacrifice du Christ*, p. 27.

⁹² Entretiens avec Nathan Ondobo, 90 ans, initié, Nkol-Lekok, le 15 juillet 2013 ; Pantaléon Mama, 70 ans, initié, Etock, le 14 juillet 2014 ; Simon Etoundi, 85 ans, initié, Konabeng, le 14 décembre 2013.

⁹³ J. C. Ekobena, *Sacrifice beti et sacrifice du Christ*, p. 29.

⁹⁴ ANY. J.O.C, n°3 du 15 novembre 1916, p. 7.

2- La fiabilité des résultats obtenus après ledit traitement

La fiabilité des résultats après un traitement rituel émane de certains facteurs parmi lesquels : la pauvreté, les considérations d'ordre traditionnel et religieux, la collaboration entre le patient et le tradithérapeute et l'obtention des résultats probants.

La pauvreté est un facteur social qui empêche nombre d'adultes et de jeunes des deux sexes à fréquenter les centres de santé et les hôpitaux pour les problèmes d'asthénie sexuelle et d'infécondité à cause du coût élevé des frais d'examen et des médicaments. Cependant, ils ont plus un penchant pour la médecine traditionnelle ou ancestrale dans les tréfonds des villages *Bati*.

En effet, ces populations estiment que certaines maladies telles que : la stérilité, l'asthénie sexuelle et l'envoûtement se soignent uniquement par les rites appropriés et dont le savoir relève du domaine des seuls initiés ; d'où l'engouement au recours à la MTA plutôt qu'à la fréquentation des formations sanitaires de référence. En outre, la tradition *Bati* est donc favorable pour les familles constituées d'une progéniture abondante⁹⁵.

On peut se permettre de faire mention d'un autre facteur qui relève de la fiabilité de la célébration liturgique des rites de fécondité et de virilité. C'est en fait celui de la confidentialité pour la préservation de l'intimité et du secret provenant du mal dont souffre le patient ⁹⁶.

En effet, certaines Infections Sexuellement Transmissibles (IST) tel le *ndjiba* qui se transmet par voie sexuelle et l'asthénie sexuelle, constituent socialement un véritable objet de moquerie à l'égard de l'individu qui en souffre. Par conséquent, ce dernier se trouve dans l'obligance de se cacher, tout en cherchant les voies et les moyens de préserver la confidentialité durant la période observée pour le traitement. D'ailleurs, il est établi qu'il existe une nette collaboration entre le patient et le traitant qui procède toujours dès leur prise de contact à partir de l'établissement du diagnostic, pour trouver la cause de la maladie où rien ne doit faire l'objet d'un secret. Ce qui revient à dire que le mal commis doit être évoqué par le patient lui-même, sans tromperie aucune⁹⁷.

La confidentialité se fait également montre durant la période de traitement, car c'est au cours de cette phase que le traitant procède de façon régulière à des questions permettant de

⁹⁵ Entretien avec Nathan Ondobo, 90 ans, initié, Nkol-Lekok, le 15 juillet 2013 ; Pantaléon Mama, 70 ans, initié, Etock, le 14 juillet 2014 et Simon Etoundi, 85 ans, initié, Konabeng, 14 décembre 2013.

⁹⁶ Entretien avec Nathan Ondobo, 90 ans, initié, Nkol-Lekok, le 15 juillet 2013 ; Pantaléon Mama, 70 ans, initié, Etock, le 14 juillet 2014 ; Simon Etoundi, 78 ans, initié, Konabeng, le 12 octobre 2013.

⁹⁷ Entretien avec Ebode Gabriel, 63 ans, traitant (virilité), Nkol-Mvanizé, le 12 mars 2017 ; Endjol Joseph, 75 ans, traitant (virilité), Nanga Eboko, le 04 juillet 2019.

vérifier l'état du patient. C'est dans cette lancée que Gabriel Ebode procède par un questionnement régulier à l'endroit de son patient : " Est ce que tu remarques un léger changement sous ton membre viril ? Y a-t-il de légères érections sur ce membre depuis que tu consommes l'*ayang* ? "98 .

C'est donc de cette façon que l'aspect confidentiel de ce type de célébration liturgique rituelle s'opère jusqu'à la guérison complète du patient, qui se conclut notamment par un repas rituel qui cette fois est individuel et non plus communautaire.

La disponibilité du traitant est aussi un facteur dont nous ne saurons faire fi, car elle est indispensable dans la mesure où elle conduit de nombreux patients chez les tradipraticiens au lieu de se rendre à l'hôpital. Ceci se traduit par le fait que les spécialistes de ce domaine de la santé sont rarement en poste. Cette absence devient récurrente à cause de nombreuses occupations dans des cadres plus privés tels que les cliniques et centres de santé privés au prix excédent99.

À l'analyse, il s'avère que les résultats escomptés en médecine traditionnelle sont généralement probants et donnent satisfaction. Et comme le mentionnent de nombreux traitants, les patients ayant subi les différents rites de fécondité et virilité chez les *Bati* deviennent les plus féconds et virils avec une progéniture importante à leur côté100.

3- Une accessibilité économique

En effet, le traitement par les rites offre une accessibilité économique à tous ceux qui s'y font suivre. Ce qui amène à dire que la médecine traditionnelle ou ancestrale regorge en elle-même des éléments curatifs permettant aux États qui l'ont adoptée selon les prescriptions de l'OMS établies lors de la conférence d'Alma-Ata en 1978 et orientée sur les soins de santé primaire. C'est au cours de cette conférence marquant son vingt-cinquième anniversaire que la médecine traditionnelle a été présentée comme médecine dont l'objectif est lié directement à la santé pour tous. Ce qui implique d'une manière ou d'une autre que son accessibilité est favorable à toutes les classes sociales. Nombre d'informateurs ont insisté sur le fait que le traitement des couples infertiles selon le protocole n'exige pas de paiement immédiat101.

⁹⁸ Entretien avec Ebode Gabriel, 63 ans, traitant, Nkol-Mvanizé, le 12 mars 2017.

⁹⁹ D. B. Mouyougou, "Déterminants de l'instabilité des couples infertiles à l'Hôpital Général de Yaoundé, Région du Centre", Master en santé de la Reproduction, École des Sciences de la Santé, 2013, p. 31.

¹⁰⁰ Entretien avec Ebode Gabriel, 63 ans, traitant, Nkol-Mvanizé, le 12 mars 2017.

¹⁰¹ Entretien avec Henriette Mbezele, 39 ans, patiente ; Régine Tsala Nkolo, 30 ans, patiente et Joëlle Kenmegne, 33 ans, patiente, Yaoundé, le 12 février 2014.

L'avantage de se traiter à la pharmacopée traditionnelle est que le tradipratitien peut solliciter sa récompense rien qu'après le rétablissement de son patient. Ce qui n'est pas le cas avec la médecine moderne où les frais divers sont payés avant le début de toute prise en charge, ce qui est très souvent plus cher que nos bourses, étant donné nous ne regorgeons pas assez de moyens financiers.¹⁰²

Seul ce facteur est nécessaire et suffisant pour comprendre l'intérêt et la foi que les gens observent pour cette médecine. On peut dire en toute quiétude que la médecine traditionnelle vient donner un coup de main à la lutte contre la pauvreté en Afrique en général et au Cameroun en particulier. Ce n'est que dans la mesure où en plus de son accessibilité par les *Bati* et par d'autres tribus. Elle contribue à la réduction de la dépendance aux médicaments fabriqués dans les laboratoires et importés de l'Occident, d'où sa considération par certains comme étant un traitement qui guérit le corps et l'esprit¹⁰³.

Si on s'attarde sur le cas de la fécondité et de la virilité, force est de constater que le suivi des couples infertiles dans les hôpitaux est d'une assez faible considération de la part des populations. À cet effet, D. Bernadette. Mouyougou déclare que : " Un couple est dit infertile lorsque après une année de rapport sexuels penio vaginaux réguliers, d'une fréquence de trois fois par semaine sans méthode contraceptive, ce dernier n'arrive pas à satisfaire son désir d'avoir un enfant "¹⁰⁴.

Ce manque de considération est lié au fait que le paysan ou le citoyen d'un État tel que le Cameroun ne peut s'offrir les moyens financiers requis pour le paiement de la pluralité thérapeutique pour un meilleur suivi des couples infertiles à l'Hôpital Général de Yaoundé (HGY). À cet effet, plusieurs raisons viennent expliquer l'abstention des Camerounais en général et des *Bati* en particulier pour un suivi des cas d'infertilité dans les centres hospitaliers au profit de la célébration liturgique des rites adéquats pour ces cas¹⁰⁵.

En se référant au pouvoir d'achat, il ressort que les revenus faibles de la majorité ne permettent pas toujours que la prise en charge de ces couples soit effective, à cause du prix élevé des examens et des médicaments y afférent.

Une enquête réalisée à partir des travaux de recherche de D. Bernadette. Mouyougou montre que sur quatre ménagères ayant autour de 60000 fcfa comme revenu mensuel, trois cultivatrices qui ont environ 100000 fcfa, deux secrétaires dont le salaire tourne autour de 150000 fcfa, trois enseignants ayant un traitement de 200000 fcfa, quatre commerçants avec les

¹⁰² Entretien avec Brigitte Beyala, 97 ans, *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014.

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ D. B. Mouyougou, "Déterminants de l'instabilité des couples infertiles à l'Hôpital Général de Yaoundé", p. 33.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 36.

revenus variant entre 250000 fcfa et 500000 fcfa et une couturière ¹⁰⁶. Les revenus faibles de ces différentes catégories professionnelles ont un pouvoir d'achat et un niveau de vie différent, qui ne permettent pas à tous de bénéficier d'un suivi adéquat dans les hôpitaux. Aussi, de nombreuses plaintes découlent de ces différentes catégories, qui ne peuvent assurer à la fois leur ration alimentaire et un quelconque suivi médical en cas d'infertilité, du fait du coût élevé des examens et des partenaires refusant de se faire les examens (le spermogramme)¹⁰⁷. Certains d'entre eux se laissent convaincre par les conseils d'amis, frères qui les encouragent à se faire suivre à l'indigénat, d'où la croyance aux pratiques traditionnelles.

On relève aussi les longues attentes, les difficultés à obtenir un rendez-vous, la faible capacité financière, le coût élevé des examens suivi d'un manque de collaboration entre le patient et le spécialiste s'il y a lieu de prise en charge. Ce sont là autant de raisons de démotivation des couples infertiles au suivi médicalisé dans les hôpitaux, qui amènent plus précisément les *Bəti* et d'autres tribus à recourir à un traitement rituel, parce que ce dernier ne nécessite pas assez de moyens financiers pour une prise en charge effective. Par contre chez les *Bəti* aucun prix n'est fixé au préalable, les traitants et les Aînés estiment que le don de guérissage ne s'acquiert pas par achat. En tant que bien non marchand, il est inconvenable d'exiger une somme d'argent en contrepartie. De ce fait les coûts varient entre 2000 fcfa et 10000 fcfa d'un traitant à un autre et la gravité du mal. C'est une somme qui assure le déplacement du traitant du village pour la brousse, généralement désignée par *akong ibui* chez les Eton et *letu-fa* chez les Bulu¹⁰⁸.

Partant de la signification des rites en négroculture en général et en socioculture *Bəti* en particulier, il est judicieux de mettre en lumière les enjeux socioculturels des rites de fécondité et de virilité, dont le but recherché est le *mvoè* ou la santé. La recherche d'une telle santé doublée d'un épanouissement total entraîne chez les *Bəti* la formulation des prières communionnelles vouées au culte des Ancêtres. La prière communionnelle ayant résisté à la phagocytose de la colonisation est le *mbabi* qui a disparu dans presque tout le groupe ethnique *Bəti* et qui actuellement se déroule encore uniquement chez les Eton et les Manguisa. Un tel culte amène à redécouvrir les différents acteurs susceptibles de le diriger le *mbabi* en collaboration avec la religion catholique. Un véritable syncrétisme religieux se fait montre, donnant lieu à la

¹⁰⁶ D. B. Mouyougou, "Déterminants de l'instabilité des couples infertiles à l'Hôpital Général de Yaoundé", p. 65.

¹⁰⁷ Entretien avec Henriette Mbezele, 39 ans, patiente ; Regine Tsala Nkolo, 30 ans, patiente ; Joëlle Kenmegne, 33 ans, patiente, Yaoundé, le 12 février 2014.

¹⁰⁸ Entretien avec Brigitte Beyala, 97 ans, *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014 ; Entretien avec Ebode Gabriel, 63 ans, traitant, Nkol-Mvanizé, le 12 mars 2017 et Gistin Avotto Ela, 62 ans, patriache, Biboulemam, le 06 janvier 2019.

prise en compte des différents lieux du déroulement de ladite prière, des principes surnaturels y afférents et leur symbolique. Ceci dit, il en ressort de ce qui précède que ces lieux sont chargés d'une force mystique particulière permettant d'établir les liens entre les *Bati* et leur cosmogonie, d'où la quête perpétuelle de l'équilibre social. Un équilibre qui est rendu possible grâce au caractère fondamental de l'aveu avant l'établissement du diagnostic par le truchement des différents types de *ngam* (oracle) et du recours au sacrifice rituel¹⁰⁹. Tout ceci permet de savoir que la pharmacopée traditionnelle de par son effet placebo est efficace pour les pratiques rituelles de fécondité et de virilité pour une accessibilité moins onéreuse par rapport à la médecine conventionnelle.

¹⁰⁹ Entretiens avec : Jacques Touyé, 63 ans, guérisseur, Manoyoï, le 02 octobre 2018 et Brigitte Beyala, 87 ans, *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014.

CHAPITRE V : LES RITES DE FÉCONDITÉ ET DE VIRILITÉ ENTRE CRISE ET VALEUR

La célébration liturgique des rites de fécondité et de virilité qui a fait l'objet du précédent chapitre donne lieu de savoir que ces derniers sont l'apanage de plusieurs forces naturelles et surnaturelles dont l'implication concourt sans cesse à la quête de la santé et de l'épanouissement des *Bati*. Ce qui est rendu possible par le truchement de la prière communautaire et de la maîtrise de la pharmacopée traditionnelle dont les coûts moins onéreux. Ce chapitre s'intéresse aux difficultés d'une réelle affirmation des rites de fécondité et de virilité qui font désormais partie intégrante de la Médecine Traditionnelle Africaine (MTA). Sur le double plan, il résulte de ce fait le problème de la reconnaissance du statut des rites par les politiques de la Santé Publique à cause de l'inexistence des cadres d'expression, du pullulement des vendeurs d'illusion dans ce domaine, dont les remèdes sont d'origine douteuse et sans posologie adéquate et rationnelle, favorisant la nécessité du développement des infrastructures de la MTA, qui est un problème de grande envergure. La crise se situe dans la collision entre les rites *Bati* et les médecines indoeuropéennes. Une collision qui se fait montre par l'introduction de la médecine conventionnelle durant la période coloniale, après les indépendances, par l'implantation fulgurante des centres de santé et des hôpitaux chinois pour la promotion de la Médecine Traditionnelle Chinoise (MTC) *via* la stratégie de la *soft power*¹, car considérant l'Afrique comme une "terre promise". À côté de la MTC, la Médecine Traditionnelle Indienne (MTI) qui pose peu à peu ses jalons au Cameroun, rendue possible par la signature des accords de coopération sanitaire. Il y a donc une volonté transcontinentale qui naît desdits accords. Un constat est fait suite à l'introduction de ces différentes médecines causant des effets dévastateurs à la fois sur la valorisation de la MTA et sur les patients. De nouveaux défis auxquels fait face la MTA sont l'eugénisme, la Procréation Médicalement Assistée (PMA), qui nous amènent à revoir la perception de la sacralité de la personne et son identité dans la conception africaine compte tenu du vide éthique observé dans la mise à disposition de nouvelles méthodes de procréation au grand public.

¹Perspective.usherbrooke.ca. Consulté le 18 mai 2020 à 19h15 min.

I- DIFFICULTÉS D'UNE RÉELLE AFFIRMATION SUR LE DOUBLE PLAN NATIONAL ET INTERNATIONAL

Nombreuses sont les difficultés auxquelles fait face la MTA, non seulement au Cameroun et en Afrique, mais aussi à l'international. Ces difficultés résultent de l'inexistence des cadres adéquats de son expression, de la remise en cause de son protocole de soins *via* sa posologie, entraînant par ce fait les problèmes de la reconnaissance du statut de la MTA par les politiques de la santé publique, d'où la nécessité du développement des infrastructures de ladite médecine, qui constitue un problème de grande envergure.

1- L'inexistence des cadres adéquats d'expression de la MTA

La MTA connaît une difficulté notable sur toute l'étendue du territoire camerounais et dans tout le continent africain, du fait de la présence des charlatans qui abondent dans ce secteur et ceci peut trouver une explication dans mesure la paupérisation dont souffre notre continent. Une paupérisation qui maintient l'Afrique dans une pauvreté extrême et qui est la résultante de l'échec des stratégies de développement prônée par les institutions de Breton Woods. Un tel impact étant susceptible de générer l'instinct de survie ; d'où l'inexistence des cadres appropriés pouvant assurer la distribution des médicaments issus de la MTA.

a- Les institutions de Breton Woods et leur impact négatif dans le vécu africain

Il convient de préciser en effet, que c'est à la fin des années 1990 que les économistes ont qualifié les stratégies de développement à long terme planétaires, qui ont d'ailleurs montré leurs limites, l'inefficacité des institutions de Breton Woods sont inefficaces pour assurer ce que prônait lesdites stratégies. Cette situation fut, qualifiée de "fatigue de l'aide", du fait de son inefficacité à maintenir ses stratégies d'ajustement structurel. Il y a lieu de reconnaître avec J. F. Owono que :

Ceci s'explique par le fait, selon les stratégies très officielles des Nations Unies, un habitant de la planète sur cinq vit avec moins de un dollar par jour, et deux avec moins de deux dollars. Cependant, que la fortune des 235 personnes les plus riches est égale au revenu annuel de 43% les plus pauvres de la population mondiale².

Toutefois, il est important de s'appuyer sur ce facteur (pauvreté ou sous-développement) pour expliquer les réelles motivations des démunis à survivre au quotidien avec pratiquement un dollar par jour, il est permis de comprendre et de maîtriser à partir de cela, les fondements

² J. F. Owono, "Pauvreté ou paupérisation en Afrique. Une étude exégético-éthique de la pauvreté chez les Beti-Fang du Cameroun", Thèse de Doctorat, étude de la Bible en Afrique, Université de Bamberg Press 2011. pp.132-133.

de la disparité de la consommation planétaire ; car, toutes les populations du monde consomment chacun selon sa bourse dans le but ultime d'assurer le minimum vital. Et la principale raison, est évidemment la lutte contre la pauvreté prônée par les institutions de Breton Woods, d'où l'incontournabilité du slogan de lutte contre la pauvreté³.

Vu sous cet angle, on retrouve dans les rues des capitales et des grandes agglomérations camerounaises, des personnes exerçant dans l'informel avec un ensemble de petits métiers⁴ de différents secteurs d'activités. À cet effet, on rencontre des vendeurs à l'étalage et des vendeurs ambulants, qui pour certains prétendent avoir des compétences dans tous les domaines.

Cependant, le domaine sur on s'intéresse est celui de la médecine africaine ou ancestrale, qui connaît actuellement un réel souci de crédibilité dû à la prise de conscience de certains "praticiens" qui savent pertinemment qu'environ 60% à 80% d'Africains ont recours aux remèdes traditionnels⁵. Ceci s'explique toutefois par le fait que, ces derniers face aux maladies auxquelles ils sont exposés, ont pour autant besoin de recourir à la médecine conventionnelle. Mais du fait des difficultés qu'ils rencontrent en l'occurrence, celle de rencontrer un spécialiste, aussi des coûts onéreux des examens et des médicaments dans les hôpitaux et les pharmacies. C'est donc dans ce contexte de pauvreté que le Cameroun connaît un accroissement des pro-pharmacies et des vendeurs d'illusion ambulants dans les grandes agglomérations du pays.

b- Le pullulement des Organisations Non Gouvernementales (ONG) de la médecine africaine

En principe, la mise sur pied des ONG oeuvrant dans le domaine de la médecine africaine trouve leur fondement au Cameroun parmi les indicateurs de développement de la santé. C'est ainsi qu'elle est classée au rang de la médecine alternative, qui compte parmi les deux secteurs de la santé⁶. C'est donc à partir du slogan "lutte contre la pauvreté" que prône le Fonds Monétaire International (FMI) qu'a été élaboré le Document de Stratégie pour la

³ J. F. Owono, "Pauvreté ou paupérisation en Afrique. Une étude exégético-éthique de la pauvreté chez les Beti-Fang du Cameroun", Thèse de Doctorat, étude de la Bible en Afrique, Université de Bamberg Press 2011. pp.132-133.

⁴ Les petits métiers sont l'une des sources de revenus de la majorité de la population camerounaise, qui regorge d'un ensemble de petits boulots qui sont un petit travail précaire, sans qualification et n'étant régi ni par la fonction publique, ni par la législation du travail.

⁵ *Bulletin d'information de la Médecine Traditionnelle/MINSANTE/N°001/Aout 2020*, p. 18.

⁶ *Ibid.*

Réduction de la Pauvreté (DSRP) en avril 2003, un document imposé à tous les pays voulant faire alléger leur dette⁷.

Le Cameroun fut à cet effet élu dans le cadre de l'initiative Pays Pauvre et Très Endetté (PPTTE). Il est notable de penser que lesdites stratégies ne connurent pas de réussites sur le plan national. C'est donc à partir de 2009 que le Cameroun opte pour une stratégie autre que le DSRP, celle qui pourra le mener à l'émergence en 2035, tel que souhaité par le Président de la République, Paul Biya. Ce faisant, le document qui naît des cendres du DSRP n'est autre que le Document Stratégique pour la Croissance et l'Emploi (DSCE)⁸. À cet égard, le deuxième objectif nous amène à savoir que :

La réduction de la pauvreté consistera à ramener à un niveau résiduel considérable par, d'une part, une croissance forte soutenue et créatrice d'emploi, et d'autre part, par une intensification, une généralisation et une amélioration des services sociaux (santé, éducation, logement, formation etc.)⁹.

C'est donc dans une logique de richesses et de leur redistribution de manière équitable que plusieurs promoteurs ont pris l'initiative de mettre sur pied un nombre considérable d'ONG pour la promotion de la santé pour tous. Ces promoteurs font connaître leurs produits à base de plantes médicinales au grand public *via* un système de redistribution, qui emploie des jeunes au chômage. Vue les limites observées dans le DSCE, le Président de la République du Cameroun a dû le remplacer par le Projet de Stratégie Nationale de Développement (PNSD) depuis le 1^{er} janvier 2020, selon des projections du Ministère de l'Économie, de la Planification et de l'Aménagement du Territoire¹⁰.

En effet, le recrutement se fait sur la base d'un consensus établi entre le promoteur et l'agent commercial¹¹. Ce dernier se porte garant de commercialiser les produits de l'ONG en question. Celle-ci en retour organise des séances de formation avec lesdits agents, en vue de les renseigner sur les modes de conviction des potentiels clients et aussi, de leur donner des indications pratiques qu'ils doivent en retour transmettre aux potentiels clients dans la rue¹².

⁷ www.researchcetafrica.net/Poverty_Reduction_Strategy. Consulté le 19 novembre 2019 à 18h20min

⁸ Document Stratégique de la Croissance et de l'Emploi. Cadre de référence de l'action gouvernementale pour la période 2010-2020, p. 45.

⁹ Cameroun Vision 2035, document de travail, Ministère de l'Économie, de la Planification et de l'Aménagement du Territoire, 2009, p. 5.

¹⁰ Journal du Cameroun.com. Consulté le 16 avril 2020 à 20h 45min.

¹¹ Entretien avec André Moubitang, 26 ans, agent commercial et Rachelle Fotso, 23 ans, agent commercial, Yaoundé, le 11 janvier 2019

¹² *Ibid.*

Photo 25 : un agent commercial appartenant à une ONG de la place en pleine promotion des produits de la médecine traditionnelle



Source : clichés, A. M. Ekani Zinga, Yaoundé, le 11 janvier 2020.

Cet agent promeut à la fois les produits la MTA et ceux de la biomédecine de l'ONG qui l'emploie à longueur de journée dans les villes. Il tient en main des sachets de remèdes et dans son récipient se trouve une décoction nettoyant la ceinture rénale et favorable à la fécondité et à la virilité nous a-t-il dit¹³. On peut les rencontrer non seulement dans les différents marchés, mais aussi à bord des automobiles de transport en commun, faisant çà et là la propagande de leurs différents produits.

Photo 26 : quelques pharmacies de médecine traditionnelle installées soit sur le trottoir.



Source : clichés, A. M. Ekani Zinga, Yaoundé, le 10 avril 2020.

¹³ Entretien avec, Pascal Ambomo, 24 ans, agent commercial, Yaoundé, le 11 janvier 2019.

c- Prolifération des pro-pharmacies de médecine traditionnelle et des vendeurs d'illusions ambulants des produits issus de la MTA

Il est une certitude que parmi les indicateurs du développement de la santé au Cameroun, il en découle que deux secteurs sont en charge de la bonne gestion du domaine sanitaire. À cet effet, on a le secteur public qui joue un rôle important dans la politique en matière de santé publique, ce qui est dû à l'organisation actuelle du système de santé camerounais défini en janvier 1989 par le Ministère de la Santé¹⁴.

Il existe à côté du secteur public, le secteur privé dans lequel l'on retrouve le champ d'action de la médecine traditionnelle, dont l'œuvre est non négligeable dans les soins de santé quoique ses activités soient pour la plupart non documentées. C'est une situation due au fait qu'aucune déclaration, ni autorisation n'est nécessaire pour exercer cette médecine. Aussi, il n'existe pas de contrôle de ses activités et aussi à cause de la formation insuffisante ou presque inexistante chez cette catégorie de traitants. C'est la raison pour laquelle, le pullulement des vendeurs d'illusions se fait montre dans ce secteur. La principale cause de cette prolifération de traitants plus/moins faux est l'avènement de la crise économique qui frappe le pays¹⁵. Dans ce cas de figure, on est poussé de penser que les guérisseurs sont de simples débrouillards qui luttent contre la pauvreté.

En conséquence, les populations incapables de se payer un certain nombre de soins se voient très souvent avoir recours aux guérisseurs. Chemin faisant, cette population tombe très souvent entre les mains de ces vendeurs d'illusions non-initiés dans ce domaine à la base. Tel est le cas du rite *ndjiba* qui est communément l'œuvre des personnes âgées (hommes et femmes) qui ont cessé d'avoir des rapports sexuels¹⁶. Mais on rencontre fréquemment les charlatans qui se permettent de vendre les traitements de la chlamydiae (*ndjiba*)¹⁷.

Durant les enquêtes effectuées sur le terrain, il s'est avéré que ces arnaqueurs, voire imposteurs sont des badauds avides d'argent qui généralement se liguent à des aberrations dont le but est d'arnaquer. Et parmi cette catégorie d'individus, il est judicieux de déclarer la présence abondante des jeunes gens des deux sexes dans ce genre d'activités illicites, à cause du chômage, d'où à la paupérisation ambiante des guérisseurs de rue que vit notre pays. Ces derniers se sentant dans le besoin afin de gagner leur vie, a déclaré Pascal Ambomo, qui estime

¹⁴ B. Logmo, "Communication spécifique sur l'apport de la Médecine Traditionnelle Africaine et sa pharmacopée à la médecine moderne", Actes du Colloque organisé sur : l'identité culturelle nationale dans le cadre de la Semaine Nationale de la culture, des 13-20 mai 1985, p. 3.

¹⁵ Entretien avec Gabriel Ebode, 63 ans, traitant, Nkol-Mvanizé, le 12 mars 2017.

¹⁶ Entretien avec Marie Mengue, 63 ans, traitante, Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018.

¹⁷ *Ibid.*

qu'à défaut de rester à ne rien faire à la maison et dans l'attente de la réussite à un concours à la fonction publique, il est préférable pour lui d'écouler ces produits. Il a rassuré qu'il est prêt à se reconverter dans un autre domaine qui pourrait assurer son minimum vital¹⁸.

En outre, c'est dans les rues de grandes villes qu'ils marchandent leurs produits naturels quelques fois non-efficaces, cherchant d'éventuels clients à trop convaincre au moyen de leur politique commerciale (persuasion). Il est fort intéressant de noter que ces produits sont généralement présentés comme des produits ayant une efficacité à large spectre, donc capables de traiter mille maladies, parmi lesquelles : la stérilité, les faiblesses sexuelles, le nettoyage des reins et des trompes bouchées ; la liste n'est pas exhaustive. La persuasion est renforcée par les multiples dessins, schémas et photographies que l'on peut apercevoir sur les tracts et les affiches qui constituent leurs différents emballages. Le décor est ajusté par la sonorisation, qui fonctionne toute la journée et à une fréquence élevée, sans se préoccuper de l'état de santé des usagers de la route.

Cependant, on note que ces vendeurs de rue sont la cause première de la pollution acoustique ou sonore¹⁹. Il faut noter que leurs produits sont des décoctions embouteillées dans des bouteilles d'Evian en matière plastique, des poudres faites à partir d'écorces d'origine douteuse et des feuilles de plantes dont l'usage n'est pas toujours maîtrisé par ces derniers.

Photo 27 : l'achalandage dans la rue de divers produits naturels visant à rétablir la virilité



Source : clichés, A. M. Ekani Zinga, Yaoundé, le 10 janvier 2018.

¹⁸ Entretien avec Pascal Ambomo, agent commercial, Yaoundé, le 11 janvier 2019.

¹⁹ La pollution étant l'action de rendre malsain ou dangereux l'environnement, la pollution sonore quant à elle, est celle-là qui est induite par le son, qui peut devenir dans certaines circonstances une dégradation physique. Elle peut de ce fait aller d'une gêne passagère à des répercussions graves sur la santé des individus. Dans ce cas, les conséquences sont variables et pouvant conduire aux troubles de fonctionnement du système nerveux, les maux de tête, hypertension avec accélération du rythme cardiaque, les problèmes d'audition pouvant atteindre la surdité passagère ou définitive, la dépression conduisant au suicide, insomnie, irritation. Par ailleurs, il est important de savoir que les nuisances sonores constituent la première source de dérangement et de conflit au travail et même dans les rues des capitales. Ceci dit, l'économie d'un pays ne saurait être développer dans les bruits.

À la différence des autres vendeurs ambulants des produits naturels des ONG, ceux qu'on aperçoit sur ces clichés ci-dessous achalandent leurs différents produits à même le sol. Par là, il est remarquable que ces produits n'aient aucune étiquette et qu'ils sont conservés dans des sachets, boîtes et bouteilles en plastiques et aussi très visible la sculpture représentant le pénis en bois, qui atteste l'efficacité de ces produits.

Plusieurs effets non désirés surviennent après la consommation de tels produits, de cela peuvent découler des intoxications alimentaires dues à une forte absorption, qui finissent par provoquer diverses maladies aux conséquences inimaginables telles des coliques déchirantes, des vomissements répétés et des affections diarrhéiques. Ces symptômes après ingurgitation sont les plus visibles et susceptibles d'entraîner à la mort au cas où la situation se complique. Certains informateurs en ont été victimes, à ce propos, ils ont déclaré avoir pour l'un, le ventre ballonné accompagné de difficultés à respirer, pourtant il avait acheté l'un de ces produits pour se nettoyer les reins comme l'emballage l'indiquait²⁰. D'autres affirment avoir été déçus pour cause de n'avoir pas trouver satisfaction suite aux illustrations se trouvant sur les emballages et même de la propagande du vendeur²¹.

Il convient de remarquer que, non seulement ces produits sont d'origine douteuse pouvant entraîner à la mort, mais de par leur propagande truffée de dols et de duperie, ces vendeurs d'illusion réduisent la MTA à une échelle très basse et décourage les patients, qui généralement ne font plus confiance à la médecine africaine ou ancestrale.

La prolifération des vendeurs d'illusion vient réduire la médecine traditionnelle en une espèce d'instrument essentiellement à but lucratif. Pourtant son but premier n'est pas lucratif, mais plutôt curatif par la mise à la promotion de la santé en vue d'un quelconque rétablissement de l'équilibre social, grâce à sa vertu purifiante. Il n'y a pas lieu de contrepartie dans la pratique de la médecine africaine, révèle Mbonji Edjenguélè dans son plaidoyer pour la MTA. En insistant sur le cas d'une praticienne la nommée Mekui Mendouga, héritière et dépositaire d'un liliacée de la séduction amoureuse, ayant aidé plusieurs femmes à contracter mariage à l'intérieur et à l'extérieur du pays, elle n'exige aucune contrepartie²².

Par ailleurs, il existe une autre catégorie de consommateurs qui trouvent leur compte auprès de ces étalages, car à n'en point douté, ils attestent pour d'aucuns qu'ils les préfèrent

²⁰ Entretien avec Nathan Ebodé, 42 ans, chauffeur (patient potentiel), Yaoundé, le 20 mars 2017.

²¹ Entretiens avec Richard Pouchinini, 45 ans, fripier (patient potentiel) ; Yvan Bonguen, 34 ans, enseignant et Patrick Okali Abouna, 36 ans, agent communal (remède traditionnel), Yaoundé, le 10 juin 2018.

²² Mbonji Edjenguélè, *Santé, maladie et médecine africaine. Plaidoyer pour l'autre traditionnelle*, PUY, Yaoundé, 2009, p. 111.

aux hôpitaux et aux longues heures de voyages à effectuer pour rencontrer soit les urologues (hôpital), soit les guérisseurs dans les villages situés en périphérie²³. Il faut noter que sans l'existence de cette catégorie de consommateurs, ces étalages auraient disparu il y a belle lurette. Ainsi, convaincus des bienfaits de leurs différents produits, ils persistent dans l'approvisionnement en zone urbaine. Ces vendeurs ont confié que la provenance de ces écorces et herbes leur sont expédiés tantôt du septentrion, tantôt des villages avoisinant le centre urbain, voire même, des marchés où ils achètent pour revendre²⁴.

Il est judicieux de remarquer l'existence du classement des commerçants par filière dans les différents marchés urbains. C'est la raison pour laquelle au marché Mokolo (Yaoundé), par exemple dans son hangar n°5 il y a tout un secteur de commerçants (produits issus de la "pharmacopée") occupant un espace. Ce qui leur permet d'étaler une variété d'écorces, de fruits et d'herbes thérapeutiques. Les commerçants finissent eux aussi par devenir de véritables conseillers. En effet, ils maîtrisent disent-ils ces différentes essences et leurs effets pas seulement dans la résolution des problèmes de la santé de la reproduction, mais aussi des problèmes de virilité et plus encore de plusieurs autres maux tels que les maladies infantiles, la purification du corps contre les malédictions diverses, des malchances et des Infections Sexuellement Transmissibles (IST)²⁵. C'est dans ces conditions de distribution des remèdes issus de la MTA que nous sommes en point de nous poser la question de savoir s'il existe une véritable maîtrise de la posologie adéquate et rationnelle de cette pharmacopée ? et comment parvenir à une conservation plus indiquée au regard des normes d'hygiène sans risque de provoquer d'éventuelles intoxications alimentaires ? À partir de ce questionnement, on peut mettre en lumière l'inexistence d'une posologie adéquate et rationnelle de la dratipratique.

2- L'inexistence plausible d'une posologie adéquate et rationnelle dans la pharmacopée traditionnelle

L'inexistence plausible d'une posologie et de la rationalité dans pharmacopée traditionnelle est l'un des problèmes qui tend à décourager la population et les amenant à craindre les MTA. On note que la pratique de la médecine traditionnelle n'est pas un fait propre

²³ Entretiens avec Salomon Edika, 45 ans, administrateur civil, Yaoundé, le 10 mai 2019 ; Aliou Youssef, 31 ans, chauffeur taxi, Yaoundé, le 09 mai 2019 et Jean Marie Abeng, 33 ans, étudiant (patient potentiel), Yaoundé, le 17 juin 2018.

²⁴ Entretiens avec Abdouraman Sidiki, 37 ans, vendeur ambulancier (écorces et plantes médicinales) ; Souleymanou Abdoulay Issa, 35 ans, vendeur ambulancier et Issoufa Baba, 32 ans, vendeur (écorces et plantes médicinales), Yaoundé, le 10 janvier 2018.

²⁵ Entretien avec Marceline Tseli, 50 ans, commerçante (écorces et plantes médicinales), Yaoundé, le 03 novembre 2018.

au continent africain encore moins une exclusivité camerounaise, elle est une pratique universellement reconnue depuis des millénaires. "Et sa pharmacopée est une réalité très courante en Afrique, car plus de 80% de la population recourent aux remèdes issus des savoirs médicaux locaux qu'elles trouvent elles-mêmes ou chez les tradipraticiens de la santé"²⁶.

Rendue à cette remarque, aussi pertinente qu'elle soit, des interrogations surgissent sur la rationalité de la posologie des remèdes issus de la pharmacopée traditionnelle, quoique leur efficacité ne soit pas toujours bien connue du point de vue scientifique et ne font souvent pas l'objet d'étude pharmacologique appropriée en vue de la production des médicaments traditionnels améliorés ou de phytomédicaments. C'est la raison pour laquelle Léonard de Vinci pense que : "Ceux qui sont férus de pratiques sans posséder la science sont comme le pilote qui s'embarquerait sans timon, ni boussole et ne saurait jamais avec certitude où il va"²⁷, pourtant le problème qu'il pose dans cette assertion est bien celui de savoir qu'est-ce que la science ? Quand nous savons qu'il n'existe pas une définition de la science qui puisse nous satisfaire, mais nous pouvons néanmoins nous en tenir à celle qui stipule que : " Faire de la science, c'est travailler à exhiber un discours sur le monde, un discours qui donne du sens au monde, un discours communicable et rationnel, le plus univoque et le plus universel possible"²⁸. C'est dans ce sens que l'usage de l'argument de la scientificité conduit la réflexion humaine dans une optique non-normative, qui ne tend pas à définir des critères précis de "ce qui serait ou ne serait pas scientifique"²⁹.

En principe, il est une vérité selon laquelle la connaissance scientifique est différente de la connaissance commune ; car, la première a été défendue par nombre de savants, qui estiment que la connaissance scientifique est spécifique et ne peut être du même ordre que la connaissance au sens commun, une dernière qui permet à chacun de vivre quotidiennement. Cette prétendue vérité qui établit une différence entre la connaissance scientifique et la connaissance commune est évidemment une invention des savants prétentieux et élitistes.

Cependant, la principale la remise en cause de la non-rationalité déplorée dans cette sous partie de notre étude relève du fait que tous les tradipraticiens ou *ngegan* ou encore médecins-traitants sont la plupart des personnes pas très instruites ; c'est-à-dire n'ayant pas un niveau

²⁶ L. Kobangue et D. Mozouloua, "La décennie de la médecine traditionnelle, progrès et perspectives", Conférence-débat de la 8^{ème} Journée Africaine de la Médecine Traditionnelle, Ministère de la Santé Publique Centrafricaine, 2011, p. 3.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ C. Orozco Espinel et Y. Renisio(dir),"Faire science", in *Revue d'histoire des sciences humaines*, Paris, Ed. De la Sorbonne, n°31, 2017, p. 17.

²⁹ *Ibid.*, p. 8.

d'étude élevée. Rares sont ceux de ces praticiens qui sont nantis de diplômes scolaires et académiques. Ce sont des personnes qui ont acquis les différents savoirs-faire endogènes par le biais d'une transmission tout d'abord observatoire et ensuite par la parole (orale)³⁰. C'est une attestation qu'on a reçue lors des enquêtes sur le terrain où on a rencontré des tradipraticiens, qui de par leur expression dénotaient cette particularité de n'avoir pas fait de longues études³¹. Pour une meilleure appréhension du processus de transmission des savoirs-faire endogènes, le chapitre VI de la présente réflexion donne avec précision les différents modes de leur acquisition.

Concernant le mode transmission des savoirs-faire locaux qui leur confère une certaine connaissance et maîtrise parfaite des plantes pour ce qui relève de la médecine naturelle et des quatre éléments de la nature qui conjuguent avec la célébration liturgique des rites, ces derniers étant notamment classés dans l'ordre de la tradispirituelle, dont du domaine de la spiritualité africaine, voire du religieux que revêtent les rites dans leurs différentes pratiques. Pour cela, les *mingegan* et les *binga be nnam* confirment avoir la parfaite maîtrise de la posologie des remèdes qu'ils administrent à leurs patients ou aux pénitents grâce à certaines techniques divinatoires acquises lors de leur initiation ; car, c'est à partir de la divination que le contact avec les mânes est établi, ils n'ont qu'à leur poser les questions relatives au protocole de soins liés à la manière de donner le remède adéquat³².

À la vérité, la posologie selon le point de vue des médecins-guérisseurs ne se fait pas fortuitement, mais plutôt avec beaucoup de précision et de délicatesse. Ledit problème peut émaner des charlatans ou des vendeurs d'illusions qui abondent les rues des grandes métropoles et qui pullulent dans le secteur de la médecine traditionnelle. Alors comme on l'a fait mention plus haut, ces charlatans trompent les malades qui ignorent pour la plupart que leur activité n'est pas remontée, d'où la crainte qui peut naître après une telle consommation. Nombreux sont les couples infertiles qui se plaignent à ce propos, cause de la non fiabilité des résultats après plusieurs semaines, voire plusieurs mois de traitement auprès de ces vendeurs d'illusions³³. Ils installent des plaques indiquant les différentes maladies qui relèvent du ressort de leurs compétences sachant tout de même qu'ils fonctionnent dans l'illégalité. Ce qui pose

³⁰ B. Logmo, "Communication spécifique sur l'apport de la Médecine Traditionnelle Africaine", p. 9.

³¹ Entretiens avec Gabriel Ebode, 63 ans, traitant, Nkol-Mvanizé, le 12 mars 2017 et Marie Mengue, 63 ans, traitante, Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018.

³² Entretiens avec Brigitte Beyala, 87 ans, *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014 ; Bibiane Minboe, 73 ans, *minga nnam*, Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018 et Fabien Eyebe, 39 ans, traitant (fécondité), Yaoundé, le 12 janvier 2019.

³³ Entretien avec Brice Menyé, 36 ans, commerçant (écorces et plantes médicinales) Yaoundé, le 03 novembre 2018.

une sérieuse difficulté de collaboration entre la médecine traditionnelle et la médecine dite moderne alors qu'elles devraient s'enrichir mutuellement.³⁴

Ainsi, dans l'optique de réglementer le secteur de la néo-médecine traditionnelle, certains traditérapeutes se sont investies à rationaliser, selon une homologation adéquate la posologie de leurs remèdes durant les deux (02) décennies d'existence de la MTA en produisant et en mettant à disposition des médicaments traditionnelles améliorés. Raison pour laquelle lors de la foire exposition et démonstrations aux JMTA 2020 à l'esplanade du Musée National de Yaoundé, on a pu voir une pléthore de produits issus de la MTA et conditionnés dans des emballages plus ou moins esthétiques et attrayants. À cet effet, les clichés suivants présentent la volonté d'amélioration des acteurs de la néo-médecine traditionnelle.

Photo 28 : des essences de l'état brut aux médicaments améliorés



Source : cliché, A. M. Ekani Zinga, Yaoundé, le 31 août 2020.

C'est à partir des différents stands d'exposition des médicaments traditionnels que notre attention a été portée sur le statut social des praticiens de la MTA présents à cette JMTA. Nous avons de ce fait pu remarquer que nombre de ces traditérapeutes sont installés en majorité en zone urbaine. Cela nous pousse à nous interroger sur la réelle raison de la commémoration de la JMTA, car les tradipraticiens des zones rurales ne s'impliquent vraiment pas.

³⁴ Entretien avec Marceline Tseli, 50 ans, commerçante (écorces et plantes médicinales), Yaoundé, le 03 novembre 2018.

3- Les problèmes de la reconnaissance du statut de la MTA par les politiques de la santé publique

Le problème de la reconnaissance du statut de la MTA par les politiques de la santé demeure un fait dans la pratique de l'applicabilité de son statut en tant que médecine capable de rétablir l'équilibre de l'Homme dans son environnement. C'est donc à partir d'une considération faite par Bienvenu Logmo, lors de la Semaine Nationale de la Culture qu'il expose l'importance même de la MTA en ce sens :

L'importance de la médecine traditionnelle africaine, patrimoine incontesté et incontestable de notre culture ne fait plus de doute. Malheureusement cette médecine se présente de plus en plus comme un bateau ivre oscillant entre les soins de santé primaires et les soins sophistiqués ; mieux encore elle reste tout simplement un vœu pieux et climatisé. La médecine traditionnelle africaine demande à être considérée dans ses aspects logiques et cognitifs à partir de l'hypothèse de sa représentation sociale en Afrique en général et au Cameroun en particulier³⁵.

De ce fait, poursuit-il, ladite médecine peut connaître une telle représentation par le biais de deux mécanismes que S. Marcovici classe dans le registres de :

L'observation et l'encrage ; l'une étant la stylisation d'une théorie et d'une observation grâce à laquelle elle se charge d'un contenu figuratif l'autre, la simplification de cette théorie ou de cette observation grâce à laquelle on peut l'intégrer dans des schémas de pensée dont on distingue et grâce auxquels, on interprète les choses : autrement dit, les rapports entre la Médecine Traditionnelle et sa représentation sociale au Cameroun s'inscrivent dans un réseau de signifiants solidement enracinés dans une genèse, une durée et une cosmologie qui deviennent aussi manifestations concrètes d'un système de santé complète, avec ses étiologies et sa nosologie, son anatomo-physiologie, ses méthodes de diagnostic, sa pharmacopée et enfin ses approches thérapeutiques³⁶.

Par cette représentation de la MTA dans toutes ses dimensions à la fois physiques et métaphysiques et cosmiques. Une certaine considération voudrait qu'elle soit perçue à la fois comme ce système de santé complet et admettant les causes et les effets socioculturels de l'environnement auquel elle apporte ses différentes manifestations, afin qu'elle se fasse une place de choix dans le domaine de la santé et non plus qu'elle oscille entre une sorte de médecine primaire et médecine moderne. Mais plutôt qu'elle continue selon d'autres de faire l'objet de recherches privilégiées et plus particulièrement dans la perception de la maladie et la portée des conceptions étiologiques, cette dernière qui s'étend donc sur deux perspectives à savoir : la biomédicale³⁷ et l'holistique³⁸. Par ailleurs, c'est dans cette logique Mbonji Edjengélé lui confère plutôt le statut de néo-médecine africaine qui selon lui,

³⁵ B. Logmo, "Communication spécifique sur l'apport de la Médecine Traditionnelle Africaine", p. 1.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ La perspective biomédicale insiste sur le fait que le tradi-praticien explique le comment d'une maladie en termes de causes naturelles, il se situe dans une perspective bio-médicale ; et, on peut comprendre la portée, la pertinence de son diagnostic que par rapport à ses connaissances agies et aux contraintes de la technologie endogène. Cf, B. Logmo, "Communication spécifique sur l'apport de la Médecine Traditionnelle Africaine", p. 2.

³⁸ La perspective holistique voudrait que le tradi-praticien mette en jeu des connaissances non plus agies, mais numineuses. *Ibid.*

Se définit ici comme cette médecine traditionnelle africaine, qui soit par complexe d'infériorité parce que dite non rationnelle, soit par opportunisme ou désir d'attirer la clientèle, se croit obligée de s'adapter à la nouvelle donne sociale en s'adonnant à une espèce de syncrétisme mélangeant les éléments hétéroclites ; elle s'emploie de manière approximative, artisanale ou encadrée, à s'aligner sur les recommandations des officiels et chercheurs modernes pour apparaître comme "scientifique"³⁹.

Il apparaît notamment que la MTA s'efforce à l'arrimage des nouveaux standards des instances internationales concernant évidemment sa véracité scientifique et la clarification de ses procédés thérapeutiques. Ces derniers vacillent entre la pratique originelle de rites et les nouvelles civilisations c'est-à-dire précisément le syncrétisme qu'on observe dans le cas du *mbabi* des Eton et Mangisa qui épouse à la fois son protocole originel et l'influence du christianisme occidental qui s'en mêle lors de sa célébration liturgique. Ce qui laisse penser qu'il y a une sorte de syncrétisme religieux qui se fait montre à ce niveau. À cet effet, Mbonji Edjengélé insiste sur en démontrant que :

Les changements à l'œuvre dans les sociétés n'ont pas épargné la médecine traditionnelle, qu'elle s'exerce en ville ou en milieu rural, et il est de plus en plus difficile de la concevoir comme un système fermé et exempt de tout emprunt. Les phénomènes d'urbanisation et l'exode urbain font leur travail de destruction et de reconstruction et poussent à parler de traditionnel en termes de dynamisme, de transition où cohabitent l'endogène, le local ancien, cependant, ouvert à l'adaptation, à la contemporanéité au point de passer pour du moderne différent de l'ancien, un moderne venu d'ailleurs⁴⁰.

Face à l'appréhension de Mbonji, qui confère le statut de néo-médecine africaine à la MTA, voulant à la fois qu'elle conserve ses pratiques d'antan, et se construise avec les apports venus d'ailleurs. Logmo préconise plutôt que cette médecine arbore un statut plus ethnographique, donc qu'elle soit une ethnomédecine, dans le sens où il la définit comme :

Une discipline qui étudierait les apports de l'ethnologie appliquée, de la culture et de la psychologie à la médecine sous tous ses aspects. Dans notre conception, cette médecine assumerait notamment les aspects cognitifs impliquant la signification des relations du sujet avec son écologie, ses traditions et l'action pathogène de ces relations⁴¹.

Il est une vérité selon laquelle "l'ethnomédecine dépasse certes le principe de classifications linnéennes. Néanmoins, les taxinomies qu'elle construit ont tendance jusque récemment, à s'aligner sur le modèle des classements de la Médecine Moderne, de la chimie, de la botanique, de la zoologie"⁴². C'est donc dans ce registre que les rites de purification *Bati* se situent, en l'occurrence le rite de l'*esob nyol* qui est développé dans chapitre VI de cette étude. Il va de soi que ces rites se déroulent dans un cadre écologique précis (rivières, forêt) en liaison avec un certain nombre d'éléments provenant du riche écosystème local et des éléments issus de la modernité, dont les animaux sacrificiels (poules de fermes) et les récipients (méthane).

³⁹ Mbonji Edjengélé, *Santé, maladies et médecine africaine*, p. 106.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 107.

⁴¹ B. Logmo, "Communication spécifique sur l'apport de la médecine traditionnelle", p. 4.

⁴² *Ibid.*

4- La nécessité du développement des infrastructures de la MTA : un problème de grande envergure

En reconnaissant que l'accès aux soins conventionnels n'est pas évident pour la majorité des populations, et selon que les patients soit en zone rurale qu'en zone urbaine, il convient de mentionner le réel souci d'accompagnement de la médecine traditionnelle ou ancestrale, qui résulte évidemment d'un ensemble de doléances émises par les praticiens lors de la tripartite gouvernement-Parlement-Médecins et les praticiens de la médecine traditionnelle tenue le 25 juin 2020 au Palais des Congrès de Yaoundé, dont l'objectif visait à faire de ladite médecine un complément efficace dans l'offre de santé au Cameroun.

En effet, ce forum n'est pas le premier à être organisé relativement à la MTA, car, antérieurement certains furent organisés. C'est le cas en avril 2000, date à laquelle l'OMS a organisé une conférence sur la méthodologie de recherche et d'évaluation sur la médecine traditionnelle⁴³. En avril 2001, à Abudja au Nigeria, lors du sommet des Chefs d'État de l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA) ce fut la déclaration de la recherche de la médecine traditionnelle devant devenir une priorité⁴⁴. Cette priorité émane donc " des insuffisances de la médecine moderne, l'insuffisance d'accès aux médicaments essentiels et le faible pouvoir d'achat de nos populations"⁴⁵. À partir d'un tel engouement, il est important de mettre en exergue les sollicitations des praticiens de la MTA, qui reposent entre autres sur :

- Un accompagnement technique et financier pour l'éclosion de cette médecine, parce qu'il est crucial de prendre en compte l'amélioration des médicaments traditionnels ou les médicaments néo-traditionnels. Ces médicaments sont produits à base de plantes naturelles et présentés de manière plus ou moins standardisé et émergent dans un contexte de changement social, qui vient reconfigurer le secteur traditionnel des soins⁴⁶.
- Il se pose de ce fait un problème d'éthique qui voudrait soumettre les médicaments traditionnels dans un vaste champ d'expérimentation, d'où l'interrogation sur la notion de placebo en biomédecine qui peut correspondre à un effet réel du médicament selon d'autres conceptions thérapeutiques⁴⁷ ; car, comme le souligne M. Badji, "La manière de donner un

⁴³ Mbondji, *Santé, maladies et médecine africaine*, p. 128.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ R. Abondo Ngono, "Cartographie de la médecine traditionnelle au Cameroun : cas de la Région du Centre", in *Les acteurs de la médecine traditionnelle au Cameroun*, Ethnopharmacologia, n°53, 2015, p. 57.

⁴⁶ M. Badji et A. Desclaux, *Nouveaux enjeux ethniques autour du médicament en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2015, p. 2.

⁴⁷ *Ibid.*

médicament joue un rôle important en médecine tibétaine conférant ainsi une véritable action thérapeutique à effet placebo biomédicale"⁴⁸.

En principe, cette prise en compte de la manière de donner le médicament néo-traditionnel vient résoudre le problème de la posologie adéquate et rationnelle de cette pharmacopée tout en se basant sur les catégories nosologiques utilisées, qui à leur tour peuvent permettre de se fier à l'efficacité et à leur efficience selon les différentes sphères où se pratique la MTA.

5- Les problèmes liés aux changements climatiques

Les changements du climat sont en premier lieu liés à des événements purement naturels. De fait, le climat dépend d'abord des variations des paramètres de l'orbite⁴⁹ terrestre, qui influent sur le rayonnement solaire reçu par la surface terrestre selon la théorie de Milankovic⁵⁰. Par conséquent, les climats n'ont cessé d'évoluer à travers les paléoclimats successifs depuis la formation de la Terre (il y a environ 4,5 milliards d'années)⁵¹.

Les climats dont les variations sont purement naturelles, peuvent toutefois être influencés par les activités humaines. L'hypothèse mettant en jeu un effet anthropique sur le climat remonte historiquement au début du XIXe siècle. Après la mise en évidence de l'effet de serre par le mathématicien Français Joseph Fourier en 1827, le chimiste Suédois Svante Arrhenius avance en 1896 qu'une augmentation des rejets anthropiques de gaz carbonique (CO₂) dans l'atmosphère serait susceptible d'entraîner un réchauffement à l'échelle de la planète⁵². C'est donc finalement dans les années 1980 que les scientifiques mettent réellement sur le devant de la scène internationale ce problème environnemental majeur à l'échelle du globe. Il résulte en fait que le climat tend à se réchauffer, compte tenu de l'accentuation du processus d'effet de serre par l'augmentation du rejet de certains gaz dits " gaz à effet de serre" et parmi lesquels on a principalement le dioxyde de carbone (CO₂), le méthane (CH₄) et le protoxyde d'azote (N₂O)⁵³.

⁴⁸ M. Badji et A. Desclaux, *Nouveaux enjeux ethniques autour du médicament*, Paris, L'Harmattan, 2015.p. 2.

⁴⁹ L'orbite est la trajectoire courbe d'un corps dans l'espace autour d'un autre corps sous l'effet de la gravitation. Dans le système solaire, la force de la gravitation est à l'origine du mouvement de la Lune autour de la Terre et de celui des planètes autour du Soleil. Ainsi sont les forces d'attraction gravitationnelles qui déterminent les orbites. Cf. *Dictionnaire de l'Encyclopaedia Universalis* France en ligne. Consulté le 13 mars 2019 à 7h 20min.

⁵⁰ La théorie de Milankovic insiste sur le postulat selon lequel les variations climatiques à grande échelle sont étroitement corrélées à l'évolution périodique des trois paramètres orbitaux de la Terre caractérisant la courbe de notre planète dans sa révolution autour du Soleil. (Cf. "Théorie de Milankovic" Encyclopédie encarta 2009).

⁵¹ *Ibid.*

⁵² "Le réchauffement climatique" <http://www.wiki.com>. Consulté le 20 mars 2013 à 10 h10min.

⁵³ *Ibid.*

Tout constat fait, les activités humaines ont induit un réchauffement climatique considérable. À la suite du déboisement orchestré par l'homme soit pour l'extension des espaces agricoles, soit pour l'exploitation forestière avec la coupe et l'exportation des bois, il apparaît que ces activités anthropiques ont des répercussions sur l'environnement avec notamment l'action de déforestation d'où la disparition du couvert végétal. De plus, les modifications du climat coïncident exactement avec le début de l'ère industrielle. De ce fait, la révolution industrielle a un rôle déterminant dans le réchauffement climatique à cause de nombreuses émissions dans l'atmosphère des gaz à effet de serre. Ces émissions anthropiques proviennent majoritairement des pays industrialisés et entraînent la disparition de plusieurs espèces et l'appauvrissement des sols dans les régions tropicales, dont le Cameroun fait partie.

Des précisions sont établies sur l'augmentation de chaleur et des perturbations observées au niveau du cycle saisonnier. Ainsi, certaines espèces végétales (nécessaires à la pratique des rites de reproduction) se raréfient d'où leur substitution à d'autres éléments nouveaux ; il s'avère alors que la pratique de plusieurs rites perd leur originalité, c'est ce que déclare une traitante du *ndjiba* :

À défaut de me servir des feuilles de l'*étoh* avec lesquelles je confectionne un vase à breuvage, je me sers plutôt d'unealebasse pour faire boire la décoction aux patients ; il en est de même en ce qui concerne la composition de la mixture destinée au bain, où la canne des jumeaux est substituée au vin de palme lorsqu'elle se fait rare en saison sèche⁵⁴.

II- COLLISION ENTRE RITES *BATI* ET MÉDECINE INDO-EUROPÉENNE

D'après les résultats de nombreux travaux effectués sur les pratiques rituelles chez les *Bati*⁵⁵, que la célébration des rites chez ce peuple constitue le socle même de la vie quotidienne à travers sa fonction de transmutation, qui permet de préserver cette vie, une vie qui est considérée comme une valeur inaliénable à l'Homme. Le projet de cette sous partie de cette étude vise à mettre en exergue la relation qui peut s'établir lors de la rencontre faite entre les rites *Bati*, la médecine conventionnelle, la Médecine Traditionnelle Chinoise (MTC) et la Médecine Traditionnelle Indienne (MTI) dans une vision d'un Cameroun ouvert sur l'Afrique et sur le monde et qui se veut émergent à l'ère de la mondialisation. Malgré l'avènement de ces

⁵⁴ Entretien avec Marie Mengue, 66 ans, traitante (*ndjiba*), Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018.

⁵⁵ J. F. Vincent, *Tradition et Transition. Entretiens avec les femmes Béti du Sud-Cameroun*, Yaoundé, CNRS, 1971 ; I. Tabi, *Les rites béti au Christ : essai de pastorale liturgique sur quelques rites de nos ancêtres*, éd. Saint Paul, Yaoundé, 1991 ; I. Tabi, *La Théorie des rites béti "Essai d'explication religieuse des rites beti et ses implications socio-culturelles"*, A.M.A CENC, Yaoundé, 1981 ; P. Mviena, *L'univers culturel et religieux du peuple béti*, Yaoundé, Presses de l'Imprimerie Saint Paul, 1970, p. 36.

dernières, qui gagnent peu à peu du terrain, la MTA quant à reste et demeure sollicitée par les *Bati*

1- Introduction de la médecine conventionnelle durant la période européenne

Dire que l'arrivée des Européens en Afrique dès le XIXe siècle, est dotée d'une mission fondamentale, celle de la célèbre "mission civilisatrice", c'est reconnaître que cette mission consistait donc à détruire les croyances traditionnelles des peuples jugés barbares⁵⁶ par les Occidentaux. En effet, ce qui tenait lieu de religion sera taxé de magie noire, il s'agissait en fait, pour les Blancs de faire passer le Noir de l'état de sauvagerie à l'état de civilisation.

Dès lors, il se pose un problème de terminologie en ce qui concerne la civilisation qui est définie par le dictionnaire Larousse comme étant : "un ensemble des aspects culturels et sociaux d'une société ou d'un groupe de société"⁵⁷. Du moment où cette définition est valide, on peut affirmer que les *Bati* avaient dans leur mode de vie un ensemble d'aspects culturels et sociaux qui assuraient la cohésion sociale. L'action de l'ethnocide se solidifie à travers l'introduction de la politique d'assimilation qui comportait donc l'introduction des cultures européennes, de la construction des écoles, des Églises, la mise sur pied d'un certain nombre de confréries et des hôpitaux ; car, c'était dans ces milieux où l'évangélisation passait le mieux, ce qui permettait de mouler les esprits les plus jeunes et les plus éveillés⁵⁸.

Si l'on s'en tient au fait que les rites ou *meken* chez les *Bati* regorgent en leurs pratiques des éléments de leur religiosité, on se permet de renchérir l'Abbé Mviena cité par Cyrille Bialo qui déclare que : "À la vérité le manque de l'écriture chez nous n'entraîne pas l'absence ou la négation de notre culture : illettré n'est pas synonyme d'ignorant "⁵⁹.

a- L'introduction de la médecine conventionnelle durant les périodes allemande et française au Cameroun

Lorsque le Cameroun devient une colonie allemande par le traité germano-duala de 1884 établi entre les chefs Douala et les Allemands par le truchement du Dr. Gustav Nachtigal, qui

⁵⁶ Barbares vient du *barbaros* de Grecs au *belobelobo* des Ewondo, alors l'on est toujours le barbare de quelqu'un. C'est ce qui explique : "la parfaite équivalence du barbare des Grecs qui désigne toute personne qui ne parle pas l'ewondo, dont le langage est incompréhensible. Le terme est formé *loblob*, qui évoque le bruit d'une marmite sur le feu. Cf. J. Fédry, *L'homme, c'est la parole. Pour une anthropologie de la parole en Afrique*, Yaoundé Presses de l'UCAC, 2014, p. 14. Il s'agit donc d'un ethnocentrisme naturel et inconscient de tout groupe humain.

⁵⁷ A. Peelman, *L'Eglise et les cultures*, Paris, Dectee, 1988, p. 42.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 43.

⁵⁹ J. M. Bialo, "Synchrétisme religieux au Cameroun : l'exemple du pays Eton", Mémoire de Maîtrise en Sociologie, Yaoundé, 1987, p. 39.

parvint à signer une multitude de "contrats de protection" des expéditions sont déployées dans l'Hinterland encore entièrement inconnu à cette époque par les Européens pour servir des objectifs militaires, scientifiques et commerciaux. De ce fait, plusieurs mutations s'en sont suivies, notamment avec l'avènement de la médecine conventionnelle dans tout le territoire.

Partir de la côte (Kribi et Grand-Batanga) pour conquérir le Sud et le Centre du territoire, fut la tâche ardue que devaient accomplir les lieutenants Richard Kund et Tappenbeck sous le règne du gouverneur Allemand Zimmerer⁶⁰ ; car, il fallait vingt (20) jours de marche pour enfin atteindre Yaoundé qui allait devenir la "Station scientifique dans le territoire Kamerun", "Jaunde-Station" en 1889. Le terrain de ladite station qui est actuellement le quartier ministériel de la capitale Yaoundé. Il est à noter que le cimetière allemand aménagé à la période allemande s'y trouve encore aujourd'hui.

L'avènement de la médecine conventionnelle chez les *Bəti*, n'a pas été tâche aisée, dans la mesure où celle-ci n'était pas *à priori* la bienvenue dans la région. De nombreuses réticences s'en sont dégagées de la part des populations autochtones et des représailles du côté des français, qui arrivent dans la région à partir de 1916 après le départ des Allemands du Cameroun⁶¹. Pendant la période allemande, pour assurer la collaboration entre la population et l'administration, il fallait une intensification des relations notamment dans le domaine de la médecine et ceci fut rendu possible par l'implication des autochtones dans ce domaine. Ces derniers étaient préalablement formés. C'est dans l'optique de gagner la confiance du reste de la population⁶².

En 1916, lorsque la France déploie ses médecins, ces derniers constatent que leur prédécesseurs Allemands avaient su gagner le terrain et la confiance des populations, grâce à leur formidable outillage qu'ils possédaient, de par le nombre de leurs médecins et leurs auxiliaires, sans toutefois oublier leurs multiples installations chirurgicales⁶³. Pour ce faire, la France devait se déployer davantage en approvisionnant les autochtones en médicaments capables d'éradiquer les maladies qui décimaient les populations.

C'est dans cette optique qu'en novembre 1917, le territoire fut doté d'un service médical créé par extension de celui qu'avait amené les colonies expéditionnaires qui comportaient

⁶⁰ J. P. Ombolo, *Essai sur l'histoire, les clans et les regroupements claniques des Eton*, Yaoundé, inédit, 1986, p. 278.

⁶¹ J. Mve Belinga, "La médecine traditionnelle au Cameroun sous administration française : cas de la région de Sangmélima, 1916-1960", Mémoire de DEA en Histoire, Yaoundé 2003, p. 55.

⁶² *Ibid.*

⁶³ Wang Sonne, "Les auxiliaires autochtones dans l'action sanitaire publique au Cameroun sous administration française : 1916-1945", Thèse de Doctorat 3^e cycle en Histoire, Yaoundé mars 1983, p. 208.

d'ailleurs des services médicaux généraux, des postes au chef-lieu de circonscription et enfin des services de police sanitaire d'assistance et d'hygiène publique indigène⁶⁴. Il était de *primo*, indispensable de savoir que le seul médecin dont disposait une circonscription fasse constamment des tournées tout en soignant gratuitement. *Secundo*, chaque officier du corps de santé avait des recommandations particulières à suivre et selon lesquelles, il fallait éviter de se confirmer des attributions étroites d'ordre militaire ou administratif et contribuer par tous les moyens au développement de l'assistance comme le souligne le Ministre des colonies en ces termes :

Faire œuvre d'hygiène, soigner les indigènes et les préserver des épidémies, c'est la façon la plus sage et la plus raisonnable de conserver à nous-mêmes, à nos troupes et à nos cadres européens un état sanitaire convenable et satisfaisant ; pratiquer largement l'assistance, c'est également protéger nos colonies voisines. Accueillir les Noirs soulager leurs misères et maux, n'est pas seulement un acte politique intelligent et fructueux qui a toujours été escompté comme une méthode de pénétration⁶⁵.

D'après le Gouverneur Fourneau, Commissaire de la République française au Cameroun, on assistait à une certaine méthode parmi tant d'autres pour intégrer la médecine moderne chez les autochtones afin de parvenir à une suppression totale de la médecine dite traditionnelle. Pour cela, il ne s'agissait pas seulement d'assurer la santé des populations camerounaises, car l'inquiétude était aussi beaucoup plus penchée sur l'état sanitaire des Européens eux-mêmes, c'était problématique dans la mesure où ils craignaient d'éventuelles contaminations qui décimaient sur le territoire⁶⁶.

À la vérité, cette méthode est une sorte de stratégie qui permet de conquérir l'espace sans provoquer l'éclatement des conflits ouverts entre les Européens et les autochtones, créant ainsi un climat de paix et de convivialité. La déclaration faite par le Gouverneur, nous permet de constater que l'introduction de la médecine moderne n'a pas été acceptée dans un climat d'accalmie dans toutes les régions. Cela se démontre par l'attitude craintive qu'affichaient les *Bati*, qui se méfiaient tout en fuyant à l'arrivée des équipes médicales. Cette situation ne manquait pas de les irriter et d'afficher des comportements méprisants et arrogants, d'où la déclaration du Lieutenant Loslalot à ce sujet en ces termes : " Les indigènes sont insolents, hableux, violents, sauvages, poltrons, ne craignant pas quand ils sont en force d'abuser de la faiblesse de l'Européen "⁶⁷.

⁶⁴J. Mve Belinga, "La médecine traditionnelle au Cameroun", p. 56.

⁶⁵ ANY. 2 AC 4111, Politique sanitaire française au Cameroun, 1917-1918, p. 7.

⁶⁶ J. Mve Belinga, "La médecine traditionnelle au Cameroun", p. 55.

⁶⁷ ANY. 3AC.1325, Comportements indigènes. 1936, p. 14.

b- Les méthodes répressives mises sur pied pour l'annihilation de la médecine traditionnelle

La politique des administrations allemande et française consistait à l'extension de la culture européenne au détriment de la culture locale, afin de mieux asseoir leur hégémonie sur les peuples moins puissants et dont le mode de vie fut taxé de "sauvage et barbare" par un certain nombre de thèses européocentristes. Cette politique décida de discréditer le continent africain d'une reconnaissance certaine de sa culture en tant qu'un continent nanti de savoir vivre, de savoir-faire dans quelques domaines qu'ils soient. De ce fait, la politique répressive instaurée face à la pratique des rites avait pour but ultime de déstabiliser l'équilibre physique, spirituel en négroculture ; car, affirment-ils, les peuples autochtones, n'avaient aucune culture propre à eux, c'est-à-dire ne connaissant en leur sein aucune organisation bien harmonisée du point de vue politique, économique et socioculturel⁶⁸.

Concernant les méthodes de répression de l'activité des guérisseurs, un décret fut élaboré pour réprimer ces activités jugées illégales et fétichistes. À cet effet, plusieurs circulaires attestent effectivement la mise à exécution des mesures drastiques visant donc à mettre fin à la médecine traditionnelle ; car, les médecins européens contestaient l'action médicale traditionnelle en prétextant que cette dernière entravait la leur, d'où le recourt aux renseignements prouvant effectivement qu'une telle action ne pouvait que mener à la mort des patients. C'est dans cette logique le Médecin-Colonel Lefèvre Directeur du service de santé du Cameroun précise dans une circulaire que :

Il m'a été signalé à diverses reprises que les malades soignés par des guérisseurs indigènes vous étaient amenés " *in extremis*". Chaque fois que vous aurez acquis la certitude que l'état du malade est dû à la maladresse de ces empiriques, vous signalerez le fait au Chef de Région en lui donnant tous les renseignements nécessaires pour qu'une enquête soit faite, et des sanctions prises, le cas échéant⁶⁹.

Comme sanctions, il est judicieux de préciser que chaque fois que des cas de pratique de la médecine traditionnelle était signalée, les auteurs étaient traduits devant les juridictions compétentes à savoir les tribunaux "indigènes" du 1^{er} ou du 2^e degré et ayant pour motif : homicide par imprudence et mutilations effectuées sur la personne humaine⁷⁰. "De tout façon, il importe de réprimer chaque fois qu'ils viendront à votre connaissance les faits de cette nature qui constituent un danger pour les indigènes et sont un obstacle permanent à l'œuvre sanitaire

⁶⁸ J. F. Owono, "Pauvreté et paupérisation en Afrique : une étude exegetico-etnique de la pauvreté chez les Beti-Fang du Cameroun", Thèse de Doctorat en étude de la Bible en Afrique, Université de Hambourg, 2011, Vol 5, p. 310.

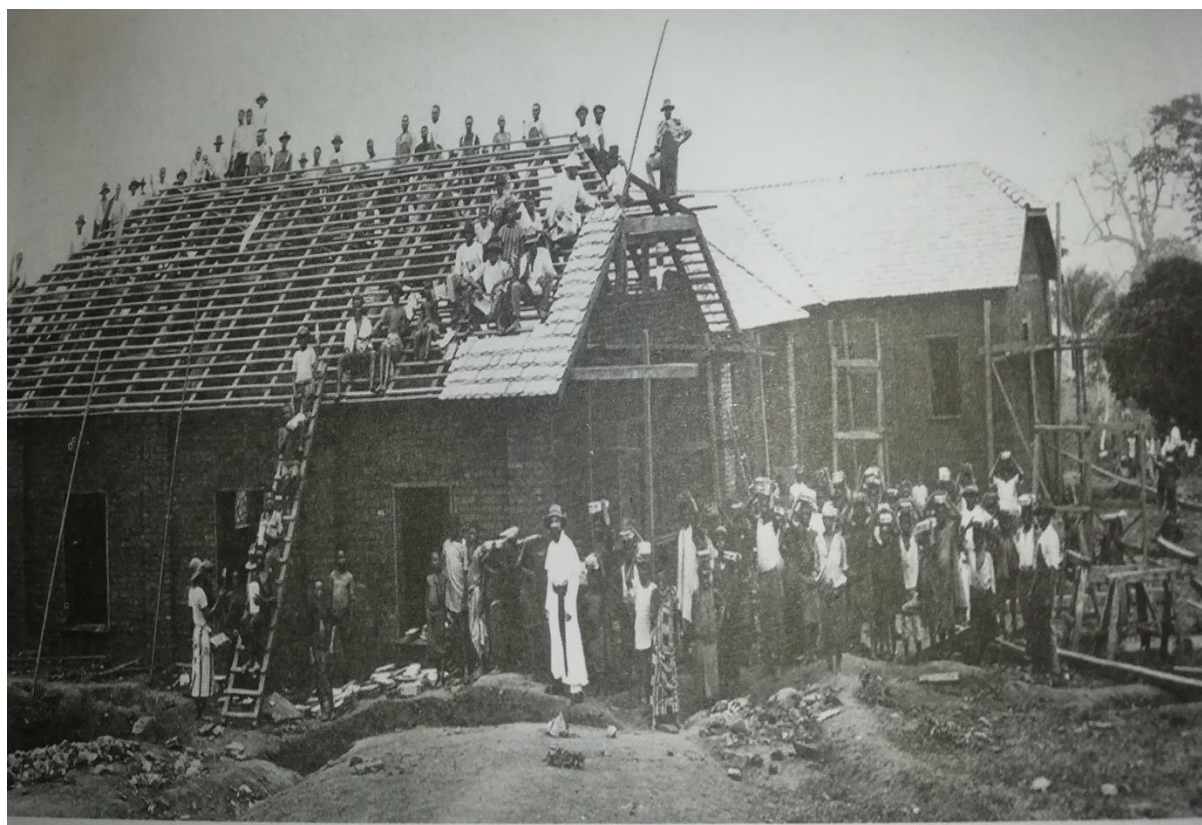
⁶⁹ ANY. 2AC1971, Guérisseurs indigènes 1936.Circulaire n°22 du 14 avril 1936.

⁷⁰ ANY. 2AC, Guérisseurs indigènes. Pratique, circulaire n°24 du 24 avril 1936.

entreprise dans le territoire"⁷¹. Les différentes sanctions applicables à cette issue étaient généralement la bastonnade et la prison.

En vérité cette répression coloniale avait pour seul et ultime but, celui d'acculturer le colonisé ; car "c'est une évidence que la domination économique et politique du colonisateur se doublait d'une domination culturelle, domination d'autant plus pernicieuse qu'elle amenait le colonisé à assimiler totalement ou partiellement la culture du colonisateur"⁷².

Photo 29 : la construction d'un centre de santé à Minlaba en pays *Bati* en 1911



Source : Archives de l'institut goethe.

2- Implantation fulgurante des centres de santé de la médecine traditionnelle chinoise

Pour cerner les différents contours de cette réalité, il convient de faire un bref rappel historique des relations bilatérales sino-camerounaises, avant de mettre en évidence les

⁷¹ ANY. 2AC, Guérisseurs indigènes. Pratique, circulaire n°24 du 24 avril 1936.

⁷² J. Gomsu, "Problématique de la collaboration : les chefs traditionnels du Sud-Cameroun dans l'administration coloniale allemande", in *L'Afrique et l'Allemagne de la colonisation à la coopération 1884-1986 : cas du Cameroun*, n°1, Yaoundé, Africavenir, 1986, p. 141.

stratégies liées à l'implantation fulgurante des centres de santé chinois, qui contribuent de ce fait à promouvoir la MTC au Cameroun.

a- Contexte historique de la coopération bilatérale sino-camerounaise

La mondialisation de la MTC témoigne de circulations Nord-Sud qui ne passent pas nécessairement par les grandes initiatives et organisations de la santé globale. Mais plutôt par un certain nombre d'instruments que la Chine utilise aujourd'hui pour promouvoir sa médecine traditionnelle en Afrique en réponse à la crise de l'accès, et en Europe en réponse à la crise de confiance dans la biomédecine⁷³. À cet effet, de par son existence datant de plus de 03 siècles, son introduction en Afrique date de la période maoïste, avec une stratégie de sa promotion combinée de sa politique d'aide au développement et de la coopération Sud-Sud⁷⁴. C'est donc sous cet angle que des médecins chinois s'installent sur le continent africain en tant qu'entrepreneurs privés et praticiens de la médecine chinoise en quête de réussite économique et de renommée⁷⁵. C'est dans cette mesure que la diffusion de la MTC a favorisé depuis les années 2000 l'accroissement fulgurant de l'économie de la Chine en la propulsant au deuxième rang après les Etats Unis d'Amérique.

Par ailleurs, c'est relativement à cette stratégie de diffusion que les relations de coopération établies entre le Cameroun et la Chine s'avèrent très vieilles elles aussi. En effet, c'est en 1975 avec le Président Ahidjo que les tous premiers accords de coopération marquant une nouvelle ère dans les relations bilatérales entre les deux pays furent conclus. Au cours de ces échanges de signatures, il en ressort plusieurs accords significatifs pour la préservation de leurs intérêts mutuels. Parmi ces différents accords, nous nous intéressons sur ceux portant charge des missions médicales chinoises envoyées au Cameroun pour exercer dans les hôpitaux publics. "Cette coopération se traduit aussi par la construction d'hôpitaux dans les provinces du Centre et du Nord. La médecine chinoise entre donc de manière officielle au Cameroun"⁷⁶. Elle entre ainsi au Cameroun par le biais d'investissements médicaux ayant abouti au lendemain de la signature des accords de coopération Chine-Cameroun. Ladite coopération a donné lieu à la construction des hôpitaux de Guider et de Mbalmayo qui comptent parmi les plus grands du pays. Ils contribuent à la prise en charge des patients à moindre coût et évoluant dans une

⁷³ "Hopitaux chinois au Cameroun", <https://www.cairn.info/revue-mouvements-2019-2page-133.htm>. Consulté le 10 mai 2020.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ H. De Prince Pokam, "La médecine chinoise au Cameroun". *Perspectives chinoises*. 2011/3. Consulté le 20 avril 2019 à 9h 50min.

⁷⁶ *Ibid.*

logique de soins qui allient à la fois la médecine occidentale et chinoise ; d'où le déploiement d'une médecine mixte.

Il apparaît notamment que les investissements médicaux au Cameroun ne se limitent pas seulement qu'à Guider et à Mbalmayo, ils s'étendent par ailleurs sur presque toute l'étendue du territoire national. C'est dans cette mesure qu'on retrouve dans le chef-lieu de la région du Centre, concernant principalement la construction des hôpitaux dans la Région du Centre, on a l'hôpital gynéco-obstétrique et pédiatrique de Yaoundé inauguré en 2002 par le chef d'État en présence de l'Ambassadeur et du Vice-Ministre Chinois de la santé Ma Xiaowei. Il existe un autre à Douala qui est la deuxième formation hospitalière de référence offerte par la Chine toujours dans le cadre de la coopération chinoise⁷⁷.

Photo 30 : la situation des hôpitaux chinois au Cameroun



Source : H. De Prince Pokam, "La médecine chinoise au Cameroun". *Perspectives chinoises*. 2011/3. Consulté le 20 avril 2019 à 9h 50min.

⁷⁷ H. De Prince Pokam, "La médecine chinoise au Cameroun". *Perspectives chinoises*. 2011/3. Consulté le 20 avril 2019 à 9h 50min.

On remarque qu'à côté de la construction des formations hospitalières, la Chine réhabilite également les hôpitaux régionaux, en l'occurrence de "l'hôpital régional de Buea qui a été financé entièrement grâce à cette coopération à hauteur de 03 milliards de fcfa (04,5milliards d'euros)"⁷⁸. On notons cependant que la construction de ces infrastructures bénéficie à la fois du financement chinois et de l'approvisionnement en médicaments et d'un matériel sophistiqué disposant de ce fait d'un service de pointe en imagerie médicale, gynécologie obstétrique, Oto-Rhino-Laryngologie (ORL), stomatologie, pédiatrie et MTC⁷⁹. L'approvisionnement en médicament ici résulte de la mise sur pied de la pharmacopée chinoise sous l'égide du bureau national d'administration de la médecine et la pharmacopée chinoise ; un consortium pour la globalisation de la pharmacopée chinoise⁸⁰. Par cette initiative de la faculté de médecine de l'Université de Hong Kong en 2003, le gouvernement chinois accorde désormais la priorité à la pharmacopée. Cette dernière étant en parfaite adéquation avec la promotion de la médecine traditionnelle par l'OMS.

En toute état de cause, il est judicieux de dire que la médecine chinoise se présente en Afrique sous deux schémas de diffusion, dont le premier est marqué par la quasi-absence de la volonté étatique avant le tournant des années 2000 et le second, par une forte intervention gouvernementale dès les années 1960⁸¹. À l'issue de ces deux schémas, il est possible de se rendre compte de l'introduction de la MTC dans 51 pays du continent africain parmi lesquels le Cameroun.

Aussi, grâce à une vision de légalisation des autres médecines au Cameroun et dans le cadre de la promotion de la médecine alternative, un projet de loi fut déposé auprès de l'Assemblée Nationale (AN) portant sur l'organisation de l'activité des tradipraticiens, ce qui permet aujourd'hui à la MTC de se reprendre à travers tout le pays. C'est à cet effet, qu'il est possible de rencontrer les vendeurs ambulants dans les rues et même dans les cars de transport. Toujours dans la même lancée, la promotion de ladite médecine se fait montre à travers des spots publicitaires dans les médias et les réseaux sociaux (les télévisions et radios publiques, privées et sites web) et par des affiches et tracts. Force est de constater que les accords de

⁷⁸ H. De Prince Pokam, "La médecine chinoise au Cameroun". *Perspectives chinoises*. 2011/3. Consulté le 20 avril 2019 à 9h 50min.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ "Hopitaux chinois au Cameroun", <https://www.cairn.info/revue-mouvements-2019-2page-133.htm>. Consulté le 10 mai 2020 à 10h 10 min.

⁸¹ *Ibid.*

coopération sanitaires existant entre Yaoundé et Pékin donne plus d'engouement aux praticiens chinois à entreprendre des projets de création de cliniques privées de médecine chinoise⁸².

b- La MTC, une médecine acculturée servie à l'Afrique

La MTC est une médecine traditionnelle mondialement connue grâce à la qualité des soins et à son plateau technique qui fournissent des résultats probants à moindre coût. Elle participe à la satisfaction de sa clientèle à travers les éléments qui entrent en jeu et de la mise en exploitation minutieuse des ressources végétales et cosmiques qui, tout comme la MTA, qui grâce à son immense savoir-faire endogène, participe à l'épanouissement et assure en même temps l'équilibre social. Par-là, la MTC songeant à s'arrimer à la modernisation a tout de même connu tout d'abord l'influence indienne avant celle de la biomédecine.

À la vérité, il est judicieux de prendre en compte cet aspect marquant de l'acculturation de la MTC pour avoir une certaine maîtrise des fondements de cette médecine. Ainsi, il est question de savoir que la MTC a été triplement acculturée avant d'être ce qu'elle est aujourd'hui. Relativement à son acculturation, il est une évidence qu'elle a subi tout d'abord l'influence de la civilisation indhouiste durant la période des civilisations agraires ère contemporaine, ensuite celle du Japon à l'ère meiji et enfin celle de l'Occident. C'est dans cette logique Mbondji rappelle en ces termes :

L'influence indienne due à la présence des moines bouddhistes dès les premiers siècles de notre ère et qui introduisirent le principe des quatre éléments principaux du corps humain : la terre, l'eau, le feu et l'air/le vent, auxquels correspondent les quatre mêmes éléments fondamentaux de la nature, les points cardinaux et les énergies qui parcourent les uns et les autres ⁸³.

Appréhendée sous cet angle, on dit sans prétention aucune que la MTC s'est profondément enracinée dans les connaissances médicales hindouistes de par leurs connaissances de l'univers et de ses éléments vitaux, d'où son enrichissement. Grâce à son imprégnation de la civilisation japonaise, qui vient compléter les limites de sa médecine, elle a su mettre en commun tous ces savoirs-faire exogènes *via* l'occidentalisation de ladite médecine. Rendu à ce niveau, on est en point de nous demander sur quoi reposait effectivement la MTC avant de connaître les mutations engendrées par sa rencontre avec les civilisations indienne, japonaise et occidentale ? Pour apporter des éléments de réponse à l'interrogation précédente, Il de ce fait plausible, de reconsidérer les savoirs-faire locaux chinois antérieurs aux civilisations asiatiques et occidentaux, qui étaient focalisés sur la philosophie de la maîtrise de

⁸² "Hopitaux chinois au Cameroun", <https://www.cairn.info/revue-mouvements-2019-2page-133.htm>. Consulté le 10 mai 2020 à 10h 10 min.

⁸³ Mbondji Edjenguèlè, *Santé, maladies et médecine africaine*, p. 121.

l'équilibre des éléments cosmiques étroitement liés aux énergies que dégage l'univers, qui permettent à Mbondji de dire que : "La médecine chinoise pour respecter la diversité de leurs orientations, s'articule sur une philosophie du monde, une cosmogonie, des principes de base sans lesquels il est alaisé de les comprendre"⁸⁴ ; car en effet, "L'univers affirme que la pensée chinoise est conçue et soutenue par l'énergie *Qi*, qui se déploie sous deux composantes, le *Ying* et le *Yang*, le principe "femelle" et le principe "mâle", dont l'équilibre *Tao*, assure la pérennité de l'édifice cosmique"⁸⁵.

c- La MTC : de la stratégie de la *soft power* pour la conquête de la "terre promise"⁸⁶

Quoique la MTC soit une médecine péremptoire, elle représente pour la Chine une stratégie de l'implémentation de la *soft power* en vue de s'étendre en Afrique, cette dernière étant considérée pour la Chine comme une sorte de "terre promise". En effet, la *soft power* dont il est question dans ce passage, est tout simplement ce concept à qui selon Joseph Nye signifie littéralement "pouvoir doux". Il faut dire que ce concept apparaît en Grande Bretagne au XIXe siècle, employé pour la première fois dans les relations internationales en 1990 par l'internationaliste Joseph Nye, qui désigne la capacité d'une personne morale à influencer le comportement d'une cible en fonction de ses intérêts par les moyens non-coercitifs⁸⁷. C'est donc à travers la stratégie de *soft power* que la Chine se déploie pour étendre sa coopération en Afrique.

En effet, conscient de la présence des partenaires traditionnels en Afrique que sont les Etats Unis d'Amérique et l'Europe, plus précisément la France, la Chine se range dans cette politique douce afin de gagner de l'espace sur ce terrain de chasse qui est nouveau pour elle, voire sa terre promise⁸⁸. C'est donc pour bouleverser les rapports de forces qui s'étaient instaurés en Afrique depuis les indépendances, par les partenaires traditionnels tels que les Etats Unis d'Amérique et l'Europe, plus précisément la France en tête, que la Chine vient en Afrique comme un investisseur stratégique de par son partenariat au développement et pourvoyeur

⁸⁴ Mbondji Edjenguèlè, *Santé, maladies et médecine africaine*, p. 32.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ H. De Prince Pokam, "La médecine chinoise au Cameroun". *Perspectives chinoises*. 2011/3. Consulté le 20 avril 2019 à 9h 50min.

⁸⁷ J. Nye, *The power to lead*, New York, Oxford University Press, 2008. Cf. H. De Prince Pokam, "La médecine chinoise au Cameroun". *Perspectives chinoises*. 2011/3. Consulté le 20 avril 2019 à 9h 50min.

⁸⁸ Jiang Chung-lian, "La Chine et le pétrole et l'Afrique", www.geopolitis.net/GEO%20ENERGIE/CHINE%20PETROLE%20AFRIQUE. Consulté le 31 octobre 2018 à 18h10min.

financier en devenir⁸⁹. Créant ainsi des interrogations sur leurs relations avec l'Afrique en général et le Cameroun en particulier, à cause de son avènement en tant que troisième partenaire commercial du continent africain. C'est la raison pour laquelle François Lafargue présente la Chine comme une puissance africaine⁹⁰.

Compte tenu de sa position en Afrique, la Chine doit de toute façon mener à bout sa politique stratégique et pour y parvenir, elle use dans ses relations à travers ses dirigeants qui, privilégient l'influence pragmatique et la patience dans un contexte de concurrence avec les autres Puissances⁹¹. Au regard de ce qui précède, Jean Marc Ela révèle que c'est dans "

L'ancrage des économies africaines au capitalisme mondial profite à une minorité de privilégiés. La politique de développement adoptée par la plupart des pays africains tend à séduire les grandes sociétés en leur faisant miroiter de confortables profits, généralement rapatriés dans les régions d'où vient le capital⁹².

Par ailleurs, pour que la stratégie de la *soft power* chinoise soit effective et productive malgré la dissimulation de sa politique de *hard power*, qui est basée plutôt sur l'économie, les sciences, la technologie et la défense nationale, le gouvernement de Pékin intègre la MTC, qui fait partie de cette stratégie de politique douce dans le système de santé qu'il présente à l'Afrique et notamment au Cameroun. J. M. Ela estime à propos que : "Une telle stratégie de développement préconise l'implantation en Afrique d'industries exclusivement orientées vers l'exploitation et ne tenant nullement pas compte des besoins primaires des pays d'accueil"⁹³.

En tout état de cause, l'Afrique apparaît sous cet angle comme un nouveau terrain de chasse de la Chine, mieux encore "la terre promise " selon les analyses de Hilaire De Prince Pokam⁹⁴. Il est préférable de s'accorder avec J. M. Ela pour déduire que : "En effet la «pauvreté » sous toutes ses formes, est un effet de domination imposé à la grande majorité des Africains. Il faut renoncer à parler de « pauvreté » dans un contexte où l'Afrique possède d'immenses richesses exploitées par les Puissances d'argent"⁹⁵, afin de mettre en exergue le point de vue selon lequel le continent africain est une terre promise pour la Chine.

⁸⁹ F. Wassouni, "La présence chinoise au Cameroun et son influence sur les pratique de soin au Cameroun", http://Coll_Amades.hypotheses_2009. Consulté le 31 octobre 2018 à 18h 50min.

⁹⁰ F. Lafargue, "La Chine, une puissance africaine", *Perspectives chinoise*, n°90, 2005, pp.2-10.

⁹¹ F. Wassouni, "La présence chinoise au Cameroun et son influence sur les pratique de soin au Cameroun", http://Coll_Amades.hypotheses_2009. Consulté le 31 octobre 2018 à 18h 50min.

⁹² J. M. Ela, *Le cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan, 1980, p.81.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ H. De Prince Pokam, "La médecine chinoise au Cameroun". *Perspectives chinoises*. 2011/3. Consulté le 20 avril 2019 à 9h 50min.

⁹⁵ J. M. Ela, *Le cri de l'homme africain*, p.81.

Aussi, il paraît judicieux de reconnaître que la présence de la Chine en Afrique en général et particulièrement au Cameroun relève de la construction des réseaux transnationaux établis par des chinois vivant à l'étranger⁹⁶. L'établissement de ces réseaux se fait montre à travers la présence de médecins chinois déployés au Cameroun et qui travaillent dans les formations hospitalières chinoises construites au Cameroun et par le biais de nombreux migrants chinois installés dans nos villes qui, officient à leur propre compte.

En fait, une telle situation met en exergue l'existence des pratiques médicales informelles par le concours des Chinois spécialistes de la médecine traditionnelle, qui ouvrent des cabinets de soins çà et là dans les villes camerounaises. Et toujours dans registre, on note que la présence des Camerounais dans ce domaine est significative, car ces derniers se font former à cette médecine asiatique, qui sont aussi propriétaires desdits cabinets⁹⁷.

Relativement aux nombreux cabinets de soins spécialistes de la MTC, la présence notoire de cette médecine est visible dans les rues de nos capitales, puisqu'elle est devenue depuis quelques années le lieu privilégié de la distribution des produits issus de ladite médecine. De ce fait, dans "les artères des villes, les agences de voyage, le train voyageur, assurant la liaison entre le Nord et le Sud, sont devenus des cadres idéaux de vulgarisation des produits chinois"⁹⁸. Il y a lieu de constater que ce mode de distribution et de vulgarisation des produits chinois relève du ressort des Camerounais recrutés pour cette besogne. C'est sous cet angle et de manière globale que J. M. Ela estime pour sa part que : "L'Afrique est le réservoir de matières premières pour l'Occident et sa population une main-d'œuvre à la bonne marche pour les investisseurs étrangers"⁹⁹. D'une manière générale, on peut dire qu'à travers la stratégie de la *soft power* de la Chine en Afrique, l'on dénote tout simplement d'un fait contextuel qui, se traduit par :

D'un côté, l'Occident opulent qui se demande quel sens donné à cette société d'abondance ; de l'autre, une Afrique appauvrie sans cesse humiliée et surexploitée où se crée une sorte de club des nantis autochtones associés à l'exploitation des masses peinant sous le poids de multiples privations¹⁰⁰.

La MTC s'articule le plus sur l'acupuncture, cette dernière présente un réel danger pour la santé, dans la mesure où la présence des amateurs dans ledit domaine expose d'une certaine façon les potentiels patients à de graves méfaits, quand le SIDA fait des ravages dans le contexte

⁹⁶ H. De Prince Pokam, "La médecine chinoise au Cameroun". *Perspectives chinoises*. 2011/3. Consulté le 20 avril 2019 à 9h 50min.

⁹⁷ *Ibid.*

⁹⁸ F. Wassouni, "La présence chinoise au Cameroun et son influence sur les pratique de soin au Cameroun", http://Coll_Amades.hypotheses_2009. Consulté le 31 octobre 2018 à 18h 50min.

⁹⁹ J. M. Ela, *Le cri de l'homme africain*, pp. 81-82.

¹⁰⁰ *Ibid.*

actuel. Ainsi, "La présence d'aiguilles maladroitement utilisées constituent un gros problème"¹⁰¹. Il devient impératif pour les autorités camerounaises en charge de la santé publique d'organiser des campagnes répressives visant à réguler les activités de ces cabinets de soins chinois exerçant dans l'illégalité et ne respectant aucune déontologie professionnelle en matière d'hygiène et de salubrité et même de la posologie. Raison pour laquelle certains de ces cabinets ont vu leurs portes être fermées entre 1997-2000¹⁰². À côté de ce qui précède on peut constater que la MTC n'est pas la seule médecine traditionnelle asiatique présente au Cameroun, on note la présence dans les rues de grandes métropoles, la présence des vendeurs ambulants Indiens.

3- La présence des vendeurs ambulants Indiens dans nos rues

La présence des vendeurs Indiens dans nos rues se fait montre à travers le Trans-continentalisme que vivent le Cameroun et l'Inde dans leurs relations bilatérales. Ce qui favorise éventuellement l'assistance médicale que se propose l'Inde au Cameroun. Pour mieux cerner l'enjeu sanitaire qui émane de ces relations, il est indispensable de revenir sur l'historique des relations établies entre les deux pays.

a- La naissance des relations Cameroun- Inde

L'Inde est un pays d'Asie du Sud-est, il est l'un des partenaires asiatiques du Cameroun¹⁰³. Il faut dire que les relations diplomatiques entre le Cameroun et l'Inde ont commencées dès l'accession du Cameroun en 1960¹⁰⁴. Elles se sont amplifiées à partir du 13 octobre 1972 lorsque "Yaoundé a officialisé ses rapports avec la majorité des États de l'Asie occidentale (Israël, Turquie, Liban, Pays du Golf), avec les deux puissances du subcontinent indien (Pakistan, Inde), le Kampuchéa"¹⁰⁵.

Bien que l'Inde n'ait pas d'ambassade sur le territoire Camerounais, il existe néanmoins une représentation diplomatique du haut-commissariat de l'Inde à Abuja, au Nigéria, qui est simultanément accrédité au Cameroun. L'Inde dispose également d'un consulat honoraire à Douala¹⁰⁶. En revanche, il est une certitude selon laquelle le Cameroun ne dispose pas de mission diplomatique en Inde. Pourtant plusieurs accords de partenariats sont signés entre les

¹⁰¹ François Wassouni, "La présence chinoise au Cameroun et son influence sur les pratique de soin au Cameroun", http://Coll_Amades.hypotheses_2009. Consulté le 31 octobre 2018 à 18h 50min.

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ J. N. Mouelle Kombi, *La politique étrangère du Cameroun*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 156.

¹⁰⁴ "Relations diplomatique Cameroun-Inde", <https://actu cameroun.com>. Consulté le 25 avril 2019 à 10h 20min.

¹⁰⁵ J. N. Mouelle Kombi, *La politique étrangère du Cameroun*, p. 156.

¹⁰⁶ "Relations diplomatique Cameroun-Inde", <https://actu cameroun.com>. Consulté le 25 avril 2019 à 10h 20min.

deux pays parmi ces différents accords se trouvent ceux ayant trait à la médecine. Il est fort intéressant de savoir que le Président Camerounais Paul Biya s'est rendu en Inde en 1983 pour assister au Sommet du Mouvement des pays Non Alignés. Le Premier Ministre Philémon Yang, avec sept (07) ministres et une délégation de chefs d'entreprises, s'est rendu à New Delhi la capitale de l'Inde en mars 2013 pour participer au Conclave Africa-CII / Exim Bank. Plusieurs autres ministres et responsables gouvernementaux camerounais sont également rendus dans le pays¹⁰⁷. Il y a donc une réciprocité des visites diplomatiques entre les deux États, et pour cela, on remarque les nombreuses visites de l'Inde, les visites au plus haut niveau au Cameroun se déroulent au niveau des Ministres d'État. Le ministre d'État au développement industriel s'est rendu au Cameroun en février 1988 et a été le premier fonctionnaire du gouvernement indien à visiter le pays. Le Ministre d'État aux Affaires extérieures s'est rendu au Cameroun en avril 1990 et le ministre d'État chargé de la Déclaration des Droits de l'Homme (DDH) Ram Shankar Katheria en septembre 2015¹⁰⁸.

En outre, c'est la diffusion des films indiens (hindous) qui fut le premier ambassadeur au Cameroun. On note de ce fait par la suite, la présence d'une forte colonie de ressortissants Indiens au Cameroun qui exercent dans les domaines commerciaux, agricole et sanitaire afin de fructifier en intensifiant ladite coopération. Ladite coopération participe notamment à la création de grandes plantations de café et de cacao sur une superficie de plus de 7500 hectares et l'implantation d'industries agroalimentaire et d'aluminium¹⁰⁹.

À la vérité, il faut dire que les deux pays sont tous membres du Commonwealth of Nations, d'où le vote du Cameroun pour la candidature du diplomate Indien Kamalesh Sharma pour le poste de Secrétaire général du Commonwealth¹¹⁰. Aussi, ladite coopération favorise la coopération intercontinentale à travers le Transcontinentalisme, qui voudrait qu'ils vivent dans les différents partenariats qu'ils s'offrent l'un à l'autre et parmi lesquelles celui de l'assistance médicale que l'Inde octroie au Cameroun.

b- Assistance médicale indienne au Cameroun

Hormis les financements des projets que l'Inde octroie au Cameroun, ce dernier bénéficie d'une assistance médicale qui vient enrichir le plateau technique dans nos hôpitaux de références en l'occurrence de l'Hôpital Laquintinie de Douala. À titre principal, il est fort

¹⁰⁷ "Relations diplomatique Cameroun-Inde", <https://actu cameroun.com>. Consulté le 25 avril 2019 à 10h 20min.

¹⁰⁸ "Visibilité indienne Cameroun", <https://journalintegration.com/>. Consulté le 25 avril 2019 à 10h 25min.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ *Ibid.*

intéressant de s'attarder sur la qualité de cette assistance médicale qui regorge à la fois la médecine occidentale et la médecine traditionnelle indienne, qui n'est autre que l'*ayurveda*.

Accessoirement, le Cameroun bénéficie de cette relation, une assistance médicale, qui permet à plusieurs Camerounais du fait que l'Inde possède un grand nombre de professionnels de santé. C'est la raison pour laquelle, une équipe de médecins dirigée par le Pr. Prasanth Gireesh en compagnie de ses collègues, ont gratuitement consulté plus d'une soixante de patients le 24 avril 2019 à Douala¹¹¹. C'est dans le cadre du dépistage des maladies oculaires que les consultations gratuites sont effectuées, malgré le fait que la prise en charge des malades soit payante à des coûts préférentiels¹¹².

À côté des soins ophtalmologiques issus de la médecine conventionnelle, il y a l'*ayurveda*, qui fait partie intégrante de la Médecine Traditionnelle Indienne (MTI) et qui est pratiquée depuis plus de 5000 ans¹¹³. Il s'agit d'un système de médecine holistique qui s'intéresse à l'individu dans son ensemble et prône un mode de vie sain dans sa globalité. Le mot *ayurveda* découle de l'association de deux mots en Sanskrit : "*ayus*" qui signifie "vie" et "*veda*" qui veut dire "science". L'*ayurveda* signifie littéralement la "science de la vie"¹¹⁴.

La médecine ayurvédique a une particularité, celle qui stipule qu'il ne faut pas être malade pour se faire soigner à l'aide de son protocole de soins, mais plutôt d'anticiper sur une quelconque maladie à venir. Il s'agit donc d'une médecine qui allie à la fois, la prévention à la guérison. Une autre spécificité de ladite médecine se fait montre à travers le fait que : "L'*ayurveda* puisse aider à guérir des maladies ou des symptômes précis, ses enseignements et bonnes pratiques aident à vivre une vie équilibrée et à atteindre une parfaite harmonie corporelle, émotionnelle et mentale"¹¹⁵. Il y a donc lieu de dire que c'est une médecine de longévité ou encore une science de la vie qui, selon l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS), permet à des millions de personnes de par le monde d'être en bonne santé, de vivre en parfaite harmonie avec leur corps, mais avec aussi leur environnement.

C'est à cet effet que la MTI tire ses fondements des élémentaux qui entourent l'Homme. Contrairement aux quatre (04) élémentaux sur lesquels se fonde la Médecine Traditionnelle

¹¹¹ "Cameroun santé, des médecins Indiens en consultation", <https://actucameroun.com/2019/04/25/>. Consulté le 25 avril 2019 à 10h 50min.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ "Soins médicaux en Inde et à Yaoundé", <https://cm.loozap.com/1401737.html>. Consulté le 25 avril 2019 à 10h 45min.

¹¹⁵ *Ibid.*

Africaine (MTA), la MTI, compte en revanche cinq (05) élémentaux appelés "*Mahabhutas*" : à savoir : l'espace, "*Akasha*", l'air, "*Vayu*", le feu, "*Agni*", l'eau, "*Jala*", la terre, "*Prithivi*"¹¹⁶. Dès lors, nous sommes rendues de constater qu'au même titre que la Médecine Traditionnelle Africaine (MTA), elle aussi ne néglige aucunement les élémentaux, dont le rôle réside sur l'établissement de l'harmonie entre l'Homme son environnement et le cosmique.

On note de ce fait que l'Inde a bien voulu donner une opportunité à saisir à tous ceux-là qui désirent acquérir des connaissances dans le domaine *ayurvédique* de se faire former en la matière. C'est la raison pour laquelle, lors de la Journée de la Médecine Traditionnelle Africaine (JMTA) organisée en août 2020, des praticiens de la MTA exerçant tant bien que mal à l'*ayurveda*. Cela se démontre à travers le cliché ci-dessous :

Photo 31 : un stand camerounais indiquant les différentes spécialités de leurs soins lors de la JMTA



Source : cliché, A. M. Ekani Zinga, Yaoundé, le 31 août 2020.

¹¹⁶ "Soins médicaux en Inde et à Yaoundé", <https://cm.loozap.com/1401737.html>. Consulté le 25 avril 2019 à 10h 45min.

Photo 32 : quelques produits de fertilité issus de l'ayurveda



Source : "Fertilité et infertilité", [http :www.fairhavenhealth.com/fertility/male-infertility](http://www.fairhavenhealth.com/fertility/male-infertility). Consulté le 10 mai 2020 à 9h20min.

Il est fort intéressant de souligner que la médecine ayurvédique s'attarde elle aussi sur les problèmes de fécondité et de virilité, en offrant une gamme variée de remèdes issus de la MTI. Actuellement, elle opère ses activités dans la sensibilisation à travers les médias et les réseaux sociaux, d'où l'existence d'une page réservée pour le déploiement et sa vulgarisation¹¹⁷. Généralement, ces formations se déroulent en ligne et des diplômes sont ainsi décernés.

4- Les effets dévastateurs de ces médecines venant d'ailleurs, en vue de pallier aux problèmes de virilité et de contrôle des naissances

Au regard des réalités quotidiennes qui amènent les Hommes à rechercher sans cesse des palliatifs pour les nombreux problèmes qui les hantent, il arrive que les hommes et les femmes qui ont été lessivés par l'action de la modernité, se retournent vers nombre de produits sanitaires venant des médecines d'ailleurs, mieux occidentaux. C'est la raison pour laquelle, l'usage des contraceptifs issus de la médecine conventionnelle susceptible d'aider les femmes à contrôler les naissances au détriment et/ou par ignorance de l'existence des contraceptifs traditionnels dont on évoque au chapitre V de la présente Thèse. Aussi, on constate l'usage des

¹¹⁷ : "Fertilité et infertilité", [http :www.fairhavenhealth.com/fertility/male-infertility](http://www.fairhavenhealth.com/fertility/male-infertility). Consulté le 10 mai 2020 à 9h20min.

aphrodisiaques occidentaux qui accompagnent la libido de certains hommes au quotidien. À cet effet, plusieurs illustrations sont faites à la suite de cette réflexion.

Concernant les femmes qui optent pour le contrôle des naissances par le truchement du planning familial prôné par la fédération du Planning Familial International (IPPE)¹¹⁸. Il est une certitude souhaitable de se rendre dans un établissement hospitalier, afin de bénéficier d'un ensemble de méthodes pouvant empêcher une grossesse ; car, il est certes normal de procréer. Mais il est de ce fait indiqué depuis les temps immémoriaux de contrôler sa fréquence de procréer en optant pour l'usage des contraceptifs. Pour cela, de nouveaux concepts voient le jour durant les conférences onusiennes du Caire sur la population (1994)¹¹⁹ et de Pékin (1995)¹²⁰. Ces conférences viennent mettre en exergue les idées maîtresses de la révolution sexuelle et féministe occidentale qui se sont codifiées en concepts politique et se sont transformées en normes mondiales au cœur des priorités du système multilatéral pour le 21^{ème} siècle¹²¹.

À cet effet, pour réguler les naissances, la médecine conventionnelle offre une gamme variée de contraceptifs parmi lesquelles :

- Les préservatifs masculin et féminin qui sont constitués de matière synthétique élastique très fine appelée latex. Le préservatif masculin est placé sur le pénis en érection tandis que le préservatif féminin est enfoui dans le vagin comme une couverture dans un puisard. Ces préservatifs ont un double avantage, celui de préserver non seulement d'une fécondation, mais surtout des infections sexuellement transmissibles (IST) dont le Syndrome de l'Immuno-Déficience Acquise (SIDA)¹²².

- Le stérilet est indiqué aux femmes ayant déjà donné naissance à au moins un enfant¹²³. Il s'agit d'un petit dispositif en plastique souple comportant une partie métallique (le cuivre), d'une taille de 1 à 3 centimètres. Lorsqu'un stérilet est placé dans l'utérus de la femme, il y demeure pour une durée de deux (02) ans maximum, qui est installé par uniquement par un

¹¹⁸ Marguerite A. Peeteres, *La mondialisation de la révolution culturelle occidentale. Concepts-clefs, mécaniques opérationnels*, Clamecy, Presses de la Nouvelle Imprimerie Laballery, 2011, pp. 97-98.

¹¹⁹ Plan d'Action de la Conférence du Caire : "Les programmes de santé de la reproduction devraient offrir la plus vaste gamme possible de services sans aucun recours à la contrainte", 1994.

¹²⁰ Rapport de la quatrième conférence mondiale sur les femmes, organisée par les Nations Unies, s'est tenue du 4 au 15 septembre 1995 à Pékin, en Chine.

¹²¹ Marguerite A. Peeteres, *La mondialisation de la révolution culturelle occidentale*, p. 49.

¹²² Collection Planète Vivante, *Science de la vie et de la terre*, classe de 4^{ème}, Paris, Hatier International, 2006, p. 129.

¹²³ Entretien avec François Mama, 56 ans, Gynécologue, Yaoundé, le 15 janvier 2019 ; Serge Fouda, 39 ans, infirmier, Yaoundé, le 19 janvier 2020.

médecin, du fait de sa maîtrise parfait du choix du dispositif adéquat qu'il opère après une consultation. Ledit médecin est habilité à le retirer lorsque la femme désirera une grossesse¹²⁴.

Cependant, il est bon de savoir que, quoique les stérilets empêchent la nidation, la fécondation peut avoir lieu, mais pas de nidation possible. Ils sont déconseillés aux jeunes filles car ils peuvent provoquer des infections conduisant à la stérilité¹²⁵.

- Allant toujours dans la même optique, les pilules constituent aussi l'une des méthodes contraceptives que les femmes sollicitent. En effet, la pilule contraceptive fut mise au point dans les années 1950¹²⁶. Les pilules sont de petits comprimés contenus dans une plaquette de 21 comprimés constitués de substances chimiques qui empêchent l'ovulation de se produire. C'est une méthode plus ou moins sûre, qui nécessite un réel suivi médical sérieux, car elle peut induire quelques risques et notamment le problème de la circulation sanguine. C'est pour cette raison qu'elle ne peut être prescrite que par un médecin qui choisit en fonction de chaque patiente¹²⁷.

- Le diaphragme est l'une des plus anciennes formes de préservatif féminin, dont la matière est en latex. Il se place comme un couvercle dans le col de l'utérus à l'aide d'une crème spermicide. C'est cette dernière qui le rend fiable, parce que le diaphragme tout seul ne saurait empêcher la fécondation et le risque d'exposition aux IST.

- Contraception chirurgicale *via* la ligature des trompes empêche les spermatozoïdes d'atteindre les ovules. C'est une méthode irréversible¹²⁸.

- À côté de ce qui précède, nous n'allons pas faire fi des injections communément appelées "dépôt" ayant une durée variant de 03 mois à 15 ans et des ovules spermicides, qui sont irritant pour la muqueuse au même titre que les crèmes spermicides, et pas toujours fiable¹²⁹.

- On fait également mention de l'usage des aphrodisiaques qui sont propre à exciter aux plaisirs de l'amour¹³⁰. Alors, il ressort de nos informateurs que certains hommes se sentant en basse de performance sexuelle, se livrent à la consommation de nombre d'aphrodisiaques tel que le viagra, qui d'une manière ou d'une autre leur permet d'affirmer leur mâlité *via* leur

¹²⁴ Entretiens avec François Mama, 56 ans, Gynécologue, Yaoundé, le 15 janvier 2019 ; Serge Fouda, 39 ans, infirmier, Yaoundé, le 19 janvier 2020.

¹²⁵ Collection Planète Vivante, *Science de la vie et de la terre*, p. 129.

¹²⁶ Peeteres Marguerite A., *La mondialisation de la révolution culturelle occidentale*, p. 10.

¹²⁷ *Ibid.*

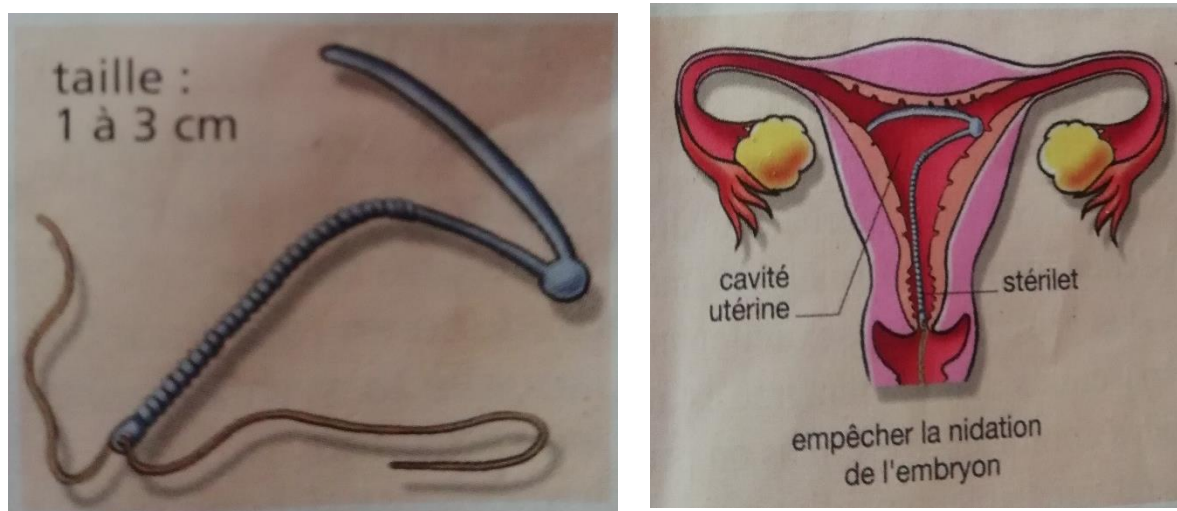
¹²⁸ Entretiens avec François Mama, 56 ans, gynécologue, Yaoundé, le 15 janvier 2019 ; Serge Fouda, 39 ans, infirmier, Yaoundé, le 19 janvier 2020.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Dictionnaire de français* en ligne.

virilité. Ce sont de produits chimiques qui se consomment quelques heures avant un rapport sexuel¹³¹. La positivité de ces existants réside sur l'obtention du résultat escompté, mais qui, à la longue et de façon récurrente entraîne généralement des fractures sur la veine caverneuse, qui constitue un risque d'impuissance sexuelle après une opération tel que nous l'avons présenté au chapitre II de la présente Thèse.

Figure 5 : le stérilet et son mode d'action dans l'utérus



Source : Collection Planète Vivante, *Science de la vie et de la terre*, classe de 4^{ème}, Paris, Hatier International, 2006, pp. 128-129.

À la vérité, on se rend à l'évidence selon laquelle, bien que cette gamme variée de contraceptif découlant de la révolution érotique mondiale constitue un moyen de réguler les naissances, elle reste et demeure pas très fiable dans tous les cas. Car leurs effets néfastes se font voir à travers le taux d'infections et de lésions qui sont causées par cette gamme. Puisque nombreuses sont les patientes qui s'en plaignent à cause du dysfonctionnement hormonal, c'est-à-dire : la rareté de menstruations, et parfois l'excès de saignement durant la période de menstruation (02 semaines voire 03 semaines) pour certaines et pour d'autres, une prise de poids excessive voire, anormale et aussi, des manifestations de bouffée de chaleur¹³². Par ailleurs, intenses lorsqu'il y a lésions dans les parois utérines, il y a un risque certain de contracter le cancer du col de l'utérus. Les hommes aussi sont exposés non seulement aux IST, mais aussi, à une perte définitive de son érection.

¹³¹ Entretien avec Robert Fomenkeu, 57 ans, infirmier, Yaoundé, le 20 mars 2020 ; Léonce Wemba, 42 ans, infirmier, Yaoundé, 21 février 2018.

¹³² Entretien avec Clarisse Ngono, 37 ans patiente, Joséphine Ndzana, 34 ans, patiente, Joséphine Ngono Ebodé, 62 ans, patiente, Yaoundé, le 20 octobre 2018, Fidélie Ngonguené, 43 ans, patiente, Evodoula, le 13 octobre 2018.

III- LES RITUELS DE FÉCONDITÉ ET DE VIRILITÉ FACE AUX NOUVEAUX DÉFIS DE LA BIOTECHNOLOGIE

La vie demeure une réalité précieuse à assumer, protéger, sauvegarder et promouvoir. Il faut assurer sa croissance, sa continuité. Une continuité comprise comme éternelle au-delà de toute mort, même métaphysique. Dans ce contexte, la procréation possède un rôle décisif pour assurer aux vivants la sécurité de la vie future. Parce que la naissance d'un enfant en négroculture représente l'addition d'une force vitale à la famille et donc la possibilité de continuer la vie dans l'au-delà, cette considération n'est pas un fait purement africain, car nombreuses sont les civilisations du monde qui considèrent le don de la vie comme une valeur à perpétuer. Il s'agit là de la vie en tant que naissance et séjour terrestre. C'est la raison pour laquelle la révolution bioscientifique vient certes résoudre un problème de reproduction humaine, mais en même temps ne tient pas compte du respect de la personne en tant que valeur au-dessus de toute chose et non un objet scientifique. Dans le souci d'humanisation de la personne, A. Liboire Tsala Mbani s'interroge à propos sur la nature de "l'Être biotechnologique"¹³³, qui existe dans les sociétés occidentales depuis le XIX^{ème} siècle. Aussi, grâce à la révolution biotechnologique qui a engendré moult techniques de procréation parmi lesquelles : l'eugénisme et ses dérivés, la Procréation Médicalement Assistée (PMA) donnant lieu aux inséminations artificielles *via* l'utilisation des seringues, un mécanisme qui a connu des améliorations à telle enseigne que la dignité humaine se voit bafouée.

1- L'eugénisme et la déshumanisation de la dignité humaine

Traiter de l'eugénisme revient tout simplement à mettre en exergue la révolution culturelle mondiale qui intègre tous les aspects de la vie sociétale et par là, qui invite à réaliser sa "propagation mondiale après la fin de la guerre froide. Il s'agit d'une éthique nouvelle, laïciste dans les aspects radicaux-éthique qui, est le fruit des révolutions féministe, sexuelle et culturelle occidentales du siècle dernier et du long cheminement de l'occident vers la postmodernité"¹³⁴.

L'eugénisme se veut une technique de procréation au cours de laquelle est effectuée une sélection des gènes susceptibles de donner la vie à une espèce d'individus que Tsala Mbani

¹³³ A. L. Tsala Mbani, *Biotechnologies et nature humaine, vers un terrorisme ontologique ?* Paris, L'Harmattan, 2007, pp. 77-79.

¹³⁴ Marguerite Peeters, *La mondialisation de la révolution occidentale*, p. 1.

qualifie d'"Être biotechnologique"¹³⁵, mieux encore, d'"Être issu de l'ingénierie procréatique, dont la configuration ontologique aura été remodelée"¹³⁶.

Relativement à l'eugénisme, il est tout de même important de procéder à un essai définitionnel ce concept, qui nous fait remonter au XIX^{ème} siècle et plus précisément en 1883, année à laquelle le mot eugénisme a été inventé par Francis Galton, qui le traduit en anglais par *eugenics* à partir du grec *eugènès*, qui signifie bien né¹³⁷. "L'eugénisme est donc la science de bonnes naissances et basée sur le darwinisme¹³⁸ et la génétique"¹³⁹. On se rend l'évidence que l'eugénisme fut connu bien avant les XIX^{ème} et au début du XX^{ème} siècle dans la Grèce Antique avec une ampleur relative¹⁴⁰, ayant de ce fait le but ultime d'améliorer l'espèce humaine, les Spartiates guerriers étaient des hommes forts et capables de servir avec abnégation la Grèce Antique. C'est la raison pour laquelle les hommes amorphes étaient considérés comme des moins que rien et connaissent un certain rejet par la cité. Actuellement, l'eugénisme connaît une évolution du point de vue substantielle, car ses orientations varient selon les besoins dans le progrès d'une société en pleine mutation enclenchée par la révolution culturelle occidentale dès le XX^{ème} siècle. Par ailleurs, l'eugénisme est établi sur deux formes : l'eugénisme négatif et l'eugénisme positif, comme pour signifier que dans les deux formes il existe tout de même un modèle un peu plus atténué ? La réponse à cette interrogation permet de mettre en lumière l'existence de l'eugénisme négatif et l'eugénisme positif.

Concernant l'eugénisme négatif, il est la forme qui ambitionne de freiner la multiplication des individus dits inférieurs d'un point de vue biologique, psychologique ou intellectuel. C'est dans la logique d'infériorité qu'il postule selon Tsala Mbani que : "cette infériorité est héréditaire et entreprend d'interdire auxdits individus d'avoir des enfants"¹⁴¹, d'où l'élimination physique des individus "inférieurs", tel fut le cas de la politique nazi. Cette négative peut également se justifier à partir du "Diagnostic Préimplantatoire (DPI), qui est une enquête manipulatrice sur la constitution génétique de l'embryon en vue d'éradiquer les pathologies héréditaires sévères [...] parce qu'il s'agit d'une intervention thérapeutique"¹⁴².

¹³⁵ A. L. Tsala Mbani, *Biotechnologies et nature humaine, vers un terrorisme ontologique ?* p. 78.

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ A. L. Tsala Mbani, *Biotechnologie et nature humaine*, p. 17.

¹³⁸ Le darwinisme désigne, en son sens strict, la théorie formulée en 1859 dans l'évolution des espèces par le naturaliste anglais Charles Darwin, qui explique l'évolution biologique des espèces par la sélection naturelle et la concurrence vitale. Cf, "Le darwinisme"// <https://fr.m.wikipedia.org>. Consulté le 20 avril 2020 à 10h20min.

¹³⁹ A. L. Tsala Mbani, *Biotechnologie et nature humaine*, p. 17.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 18.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 17.

¹⁴² *Ibid.*, pp.11-12.

L'eugénisme positive quant à lui, repose sur la justification selon laquelle, il vise à l'amélioration des caractéristiques de l'embryon, donnant lieu à l'individu génétiquement programmé¹⁴³. Rendu à ce niveau, Tsala Mbani estime que cette forme n'est pas véritablement justifiée en ce sens qu'il est incompatible avec la dignité humaine entraînant de ce fait la privation de la liberté parce que inféodé à une intention, celle de ses parents contre laquelle il ne peut rien, et qui détruirait ainsi l'autonomie de sa volonté¹⁴⁴.

À côté de ces deux formes d'eugénisme, on note une recherche consommatrice d'embryons. En effet, il apparaît que la multiplication surnuméraire en laboratoire, prône l'esprit de la recherche scientifique et très souvent subventionnée par les gouvernements avides de découvertes technologiques liées à la santé de la reproduction. Il advient à ce sujet que ces embryons surnuméraires soient considérés comme un simple matériau disponible pour la pure recherche¹⁴⁵. C'est donc compte tenu de "la récapitulation des diverses étapes progrès de la technique, du rapport entre l'homme et la nature, les experts de l'histoire de la civilisation affirment qu'à chaque étape de l'évolution de la technique il s'est produit une mutation de la société et de la culture en d'autres termes, du projet-homme.

2- La Procréation Médicalement Assistée (PMA)

Traiter de la Procréation Médicalement Assistée (PMA), revient à mettre en lumière les transformations bioéthiques et les mutations de l'agir conduisant à différentes manipulations génétiques à l'instar du clonage humain.

a- Les transformations bioéthiques et les mutations de l'agir

Les transformations bioéthiques sont à l'origine des mutations de l'agir. Alors, par bioéthique, on part du mot grec pour en donner sa signification en français, découlant des mots grecs, *bio* et *ethos*, qui signifient respectivement vie et mœurs, il traite de la vie et de la morale ou de l'éthique. Ainsi l'on s'en tient à l'étymologie, la bioéthique est la morale de la vie¹⁴⁶.

De ce fait, la bioéthique offre une nouvelle éthique de concevoir la vie, qui se présente comme efficient pour pallier aux problèmes de procréation qui se font montre à travers le monde. Ce besoin notoire de fécondité est un fait mondialement reconnu à travers un certain

¹⁴³A. L. Tsala Mbani, *Biotechnologie et nature humaine*, p. 12.

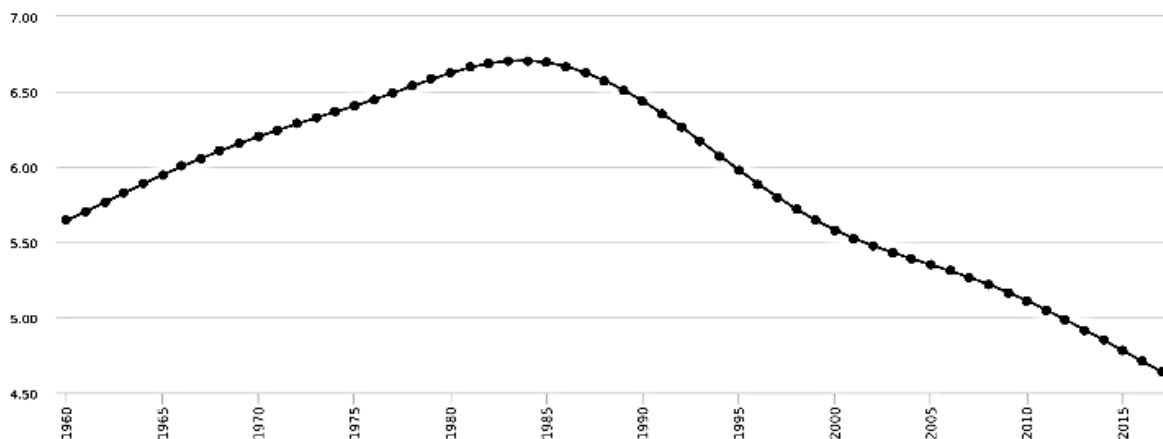
¹⁴⁴*Ibid.*, p. 17

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 12.

¹⁴⁶ A. L. Tsala Mbani, *Le défis de la bioéthique à l'ère éconofasciste. Décryptage d'une prise en otage par des intérêts économico-idéologiques*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 21.

nombre de statistiques établies par l’OMS, il s’avère que le taux d’infertilité est considérable et constitue le fondement des frustrations et des rejets particulièrement en Afrique. Ce sont là autant de raisons qui amènent les politiques à mettre sur pied un certain nombre de mesures assurant des formes nouvelles de procréations.

Figure 6 : le taux de fertilité (naissance par femme) au Cameroun de 1960-2015



Source : perspective monde.usherbrooke.ca, consulté le 18 mai 2020, à 19h40min

Ce tableau montre un taux de fertilité croissant de 1960-1985 avec un nombre moyen de naissance par femme de 5.50 à plus de 6.50 et une chute considérable à partir de 1985-2015 avec une moyenne décroissante de plus de 6.50 à sensiblement 4.50 au Cameroun selon l’OMS¹⁴⁷.

En effet, l’Assistance Médicale à la Procréation (AMP) ou Procréation Médicalement Assistée (PMA) se présente comme une occasion idoine aux couples diagnostiqués infertiles d’avoir un enfant. Pour y parvenir, il est question de procéder par une multitude de méthodes, parmi lesquelles, la Fécondation In Vitro (FIV) encore appelée insémination artificielle, qui a pour objectif la mise en évidence de la rencontre d’un spermatozoïde et d’un ovule afin de débiter une grossesse. Il existe de ce fait une kyrielle de méthodes contribuant efficacement à la fécondation. On peut donc faire mention de l’insémination artificielle, qui est la plus ancienne et constitue le premier recours de l’AMP.

Par ailleurs, elle peut être répétée d’un cycle à l’autre. Depuis le XIX^e, l’on assiste à une série d’insémination artificielle des femmes à partir des seringues. Le principe étant ici le dépôt

¹⁴⁷ Perspective monde.usherbrooke.ca, consulté le 18 mai 2020, à 19h40min.

des spermatozoïdes dans les voies génitales féminines¹⁴⁸. Cette méthode est pratiquée lorsque l'homme souffre d'éjaculation précoce ou d'obligation de recourir à un traitement de stérilisation (dans ce cas, le sperme peut être congelé), chez la femme, la stérilité cervicale (glaière cervicale non fonctionnelle) ; elle peut alors être réalisée avec le sperme du conjoint ou avec le sperme du donneur.

En effet, la déception est d'autant plus grande en Afrique en général et au Cameroun en particulier lorsqu'un couple connaît l'infertilité primaire (absence d'enfant) et l'infertilité secondaire (difficulté à concevoir de nouveau). Pour y remédier, certains couples vendent leur héritage patrimonial, leur commerce ou leurs terres pour financer cette technique médicale onéreuse, car la FIV au Cameroun coûte 1000000 Fcfa et à 10 millions d'euros en Europe juste pour retrouver le sourire perdu depuis le jour de la prise de conscience de l'incapacité à procréer¹⁴⁹.

Pour ce faire, cette technique médicale est perçue comme un luxe du fait de son coût qui n'est pas amorti par des ONG, des gouvernements qui les adoptent ou même par l'assurance privée. Et pour cela, les couples concernés, loin d'être superflu, pour eux, le fait d'avoir des enfants, relève d'un commandement divin ainsi que d'une mission culturelle, celle de : "transmettre la lignée, en mourant un Africain, s'il a des enfants, continue à exister. Il vit à travers eux"¹⁵⁰.

Fort est de constater qu'au Cameroun, à côté de quelques cliniques privées pratiquant la FIV, l'État a mis sur pied le Centre Hospitalier de Recherche et d'Application en Chirurgie Endoscopique et Reproduction Humaine (CHRACERH), qui a vu le jour en 2016 à Yaoundé, il fut le premier d'Afrique subsaharienne à traiter des femmes dont l'incapacité à procréer entraîne souvent le rejet par le mari, la belle famille et même par sa propre famille, voire le mépris et les moqueries¹⁵¹. Depuis sa création, ce centre connaît un fort taux de patients, en moyenne une dizaine de patientes attendent debout dans le couloir lorsque les places assises sont toutes prises, puisque quelques chaises ne suffisent. Il faut savoir évidemment que ce taux

¹⁴⁸ J. Testart, *Procréation et manipulation du vivant*, Paris, éd. France Loisir, 2000, pp. 31-51.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ Lefigaro.fr/au-cameroun-une-clinique-contre-l-infertilité-et-ses-stigmates. Consulté le 06 janvier 2020 à 10h15min.

¹⁵¹ Entretien avec Christine Obama, 40 ans, esthéticienne (patiente potentielle), Yaoundé, le 12 avril 2018 ; Françoise Beyené, 45 ans, fonctionnaire (patiente potentielle), Yaoundé, le 11 avril 2018.

accru de patientes résulte de la souffrance que connaissent les couples et surtout les femmes, parce que ces dernières sont le plus indexées en cas d'infécondité par la société¹⁵².

On remarque de ce fait que les hommes sont très rares excepté en cas de prélèvement de sperme, car ce sont les femmes qui subissent tous les traitements et les opérations de la Reproduction Médicalement Assistée (RMA)¹⁵³. Selon le Professeur J.M.Kasia, administrateur du CHRACERH, "la nécessité de cet établissement ne fait aucun doute. Car, l'infertilité est caractérisée par l'OMS comme une maladie du système reproductif définie par l'impossibilité d'obtenir une grossesse clinique après douze (12) mois ou plus de rapports sexuels non protégés "¹⁵⁴. Au regard de cette considération, "elle doit être soignée et traitée afin de raréfier le diagnostic de stérilité, l'incapacité totale et définitive de concevoir"¹⁵⁵. C'est donc une réalité de procréer par la FIV au Cameroun depuis 1998 où le premier bébé-éprouvette du nom de Tommy a vu le jour dans la clinique l'Odyssée¹⁵⁶.

Ainsi, la FIV vient réaliser la fusion des gamètes (spermatozoïde et ovule), en les mettant en présence dans un milieu de culture. L'embryon obtenu est transféré immédiatement *in utero* ou congelé ; pour donner le plus de chances à une FIV donnant lieu à une grossesse, plusieurs embryons étant de ce fait créés. Des techniciens de laboratoire sont chargés par la suite de choisir les embryons qui seront réimplantés. Lesdits embryons sont classés selon l'allure et l'avancée de leur division cellulaire. Les embryons surnuméraires Donc qui n'ont pas été implantés ont généralement deux destinées : soit ils sont congelés, soit ils sont tout simplement détruits, ce qui pose un réel problème d'éthique¹⁵⁷, car si nous considérons qu'il y a vie après la conception, alors, nous pouvons dire qu'il y a suppression de la vie. Il vient se poser un problème de bioéthique, à savoir comment légitimer la maternité ou la paternité ? Il se présente donc un risque d'inceste dans le cas des FIV utilisant des embryons issus par donation d'un couple anonyme. Comment assurer la santé publique avec l'existence des maladies héréditaires et non héréditaires ? Il convient d'évoquer ici, la solution des mères porteuses qui, bien qu'importante, pose un réel souci éthique dans la mesure où la femme est assimilée à une machine, un moule à humain.

¹⁵² "Au Cameroun, une clinique contre l'infertilité et ses stigmates Lefigaro.fr/. Consulté le 06 janvier 2020 à 10h15min.

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ Anonyme, "Santé face aux droits de l'homme, à l'éthique et aux normes", publiée par le Conseil de l'Europe, réseaux européens de coopération scientifique, 1996, p. 69.

Nonobstant le fait que la FIV soit un palliatif pour la santé de la reproduction de par le monde, il est une certitude selon laquelle, elle comporte plusieurs inconvénients qui résident de ce fait sur la santé des enfants nés suite à une *Intra Cytoplasmic Sperm Injection* (ICSI)¹⁵⁸, la technique qui permet de lutter contre l'infertilité masculine en injectant le spermatozoïde dans l'ovule en laboratoire. Il y a un risque plus élevé d'autisme 0,136% contre 0,029% pour les bébés conçus naturellement¹⁵⁹. Ces données émanent d'une étude suédoise qui stipule que : "Suite à un rapport sexuel, les spermatozoïdes présentant des anomalies génétiques auraient moins de chances de parvenir à l'ovule"¹⁶⁰. La FIV est d'autant plus considérée par les informateurs comme étant : "Ce truc de Blancs, qui cause l'autisme et l'épilepsie, bref des enfants pas tout à fait normaux"¹⁶¹. Elle est également associée à un taux plus élevé de prématurés et de faible poids de naissance, ainsi qu'à davantage de problèmes d'hypertension artérielle.

Toutefois, il existe des dérapages dans la pratique de la FIV. Ceci est rendu possible dans la mesure où certaines patientes exigent en se disant prête à mourir en essayant d'enfanter et souhaitent par exemple que le spécialiste leur implante un maximum d'embryons, dans une région où les naissances multiples sont à risque, déclare le docteur Guy Sandjon, président de l'ordre national des médecins du Cameroun, dans une interview à elle accordée¹⁶².

Aussi, il y a lieu de constater qu'avec la quarantaine de centres de PMA du continent africain qui exercent en l'absence quasi-totale de cadre légal, concernant l'âge requis pour procréer, car même à 62 ans, une femme peut donner la vie, ce fut donc le cas en 2018 au CHRACRH où une patiente donna naissance à son tout premier enfant. Pourtant le Dr. Sandjon déclare qu'à partir de 38 ans, il y a une cassure énorme chez la femme¹⁶³.

À l'analyse, il est important de savoir qu'il existe une pléthore de techniques de procréation, mais qui constituent en même temps un souci bioéthique, d'où l'inquiétude sur

¹⁵⁸ La ICSI est une technique de Fécondation *In Vitro* consistant en la micro-injection d'un spermatozoïde dans le cytoplasme d'un ovocyte mature grâce à une micropipette. Cf. "La fécondation in vitro"<https://www.futura-science.com>. Consulté le 06 janvier 2020 à 10h45min.

¹⁵⁹ "Au Cameroun, une clinique contre l'infertilité et ses stigmates Lefigaro.fr/. Consulté le 06 janvier 2020 à 10h15min.

¹⁶⁰ *Idid.*

¹⁶¹ Entretien avec Gistin Avotto Ela, 62 ans, patriarche, Biboulemam, le 13 août 2019 ; Thomas Elono, 45ans, patient, Efoulan-Yetieng, le 15 mars 2018.

¹⁶² "Au Cameroun, une clinique contre l'infertilité et ses stigmates Lefigaro.fr/. Consulté le 06 janvier 2020 à 10h15min.

¹⁶³ *Ibid.*

l'usage des découvertes par le grand public. À la suite de ce qui précède, il est important de mettre un accent particulier sur les types de clonage émanant de la technoscience.

b- Clonage et types de clonages

Le terme clone désigne un objet ou un organisme considéré comme identique à un autre. En biotechnologie, le clonage désigne la reproduction en laboratoire des gènes, cellules ou organisme à partir d'une même entité originale. Par conséquent, il est possible de produire des copies génétiques exactes du gène, de la cellule ou de l'organisme original.

Un clonage humain naturel existe depuis le début de l'humanité, il s'agit des jumeaux homozygotes (vrais jumeaux, provenant du même œuf fécondé, qui après division en deux cellules filles génétiquement identiques se sont séparées totalement et ont continué individuellement leur développement). De ce fait, il est une évidence qu'on assiste à l'élaboration de plusieurs types de clonages actuellement. Ceci dit, le clonage humain n'a jamais été autorisé compte tenu du taux élevé de problèmes éthiques que pose cette pratique. Il est nécessaire de savoir qu'il existe deux types de clonages : le clonage humain et le clonage humain thérapeutique.

En effet, Tsala Mbani dans la suite de ses travaux, le premier type de clonage qui est humain et pense à propos que c'est grâce à ce type de clonage que certains parents pour réaliser leurs fantasmes narcissiques et d'immortalité, non sans la complicité des biologistes et des généticiens mus par l'axiomatique de l'intérêt, ambitionnant de fabriquer une progéniture qui soit identique à leur image et à leur psychologie et qui puisse les pérenniser¹⁶⁴. Il est judicieux de déduire que ce type de clonage vise à pérenniser l'espèce au mépris du principe éthique de l'autonomie et de la liberté individuelle.

Toujours relativement au clonage, on peut faire mention du clonage humain thérapeutique, qui lui est plutôt utile au traitement de certaines maladies héréditaires, et de celles qui nécessitent des greffes d'organes, cette pratique donne lieu généralement à un génocide générationnel, qui se traduit par l'exécution sommaire¹⁶⁵. On souligne avec Tsala Mbani l'instrumentalisation des embryons qui reçoivent une vie au profit de la pérennisation de la vie des personnes humaines de qui ils proviennent. C'est d'ailleurs, pour cela qu'un examen détaillé de problèmes moraux de l'heure révèle une longue liste de défis qui contraignent l'homme à des options morales et qui traduisent les contradictions qui caractérisent le monde

¹⁶⁴ A. L. Tsala Mbani, *Biotechnologie et nature humaine*, p. 12.

¹⁶⁵ *Ibid.*

contemporain. C'est à partir du point de vue du développement technologique que nous accédons aujourd'hui, après les âges primitifs avec l'ère agropastoral, ou technique, à l'ère technologique qui s'inspire à n'en point douter un nouvel idéal d'Être, celui des "laboratoires".

À la vérité, le développement biomédical nous propose aujourd'hui une multiplicité de techniques thérapeutiques de procréation. En dehors de celle-ci, l'apparition des Transferts Somatiques Nucléaires (TSN) permet dans les cas de situation de stérilité générale des deux conjoints d'avoir un enfant, donc dans le sens où cette stérilité concerne autant l'homme que la femme.

Ainsi, on peut certifier avec exactitude que toutes pratiques émanent de la technoscience, bien qu'elle soit mise sur pied dans un premier temps pour des fins thérapeutiques et concourant au bien-être des humains, est une potentielle cause des crises identitaires et la dignité humaine. Cependant, quelle serait la solution idoine face à ce vide éthique qu'elle comporte au regard de la société actuelle et traditions africaines ?

3- La sacralité de la personne et son identité dans la conception africaine

Dans l'univers négro-africain, l'Homme est un être composé à la fois des éléments marquant sa sacralité (l'âme, l'ombre et la matière) et d'un certain nombre de traits qui relèvent de son identité culturelle. C'est dire qu'en ce dernier, "Il faut lui reconnaître la substance qui est celle de la personne, subsistance unique qui prend des colorations différentes sous les espèces du corps, du souffle, de l'ombre"¹⁶⁶. À ce propos, s'intéresser sur les caractéristiques de sa sacralité et de son identité en tant qu'être digne, paraît primordial dans la mesure où la vie elle-même se définit selon Alexis Kagamé comme : "L'union de l'âme animale avec le corps"¹⁶⁷.

a- La sacralité de la personne

Dans la langue *Bàti*, l'homme est qualifié d'*esimba*, ce mot découlant de *asimba*, qui veut littéralement dire "miracle". Communément dans le langage *Bàti*, nous entendons dire : "*Mot a ne esimba*", pour traduire que : "l'homme concentre en lui tout ce qu'il y a de miraculeux, de mystérieux et d'énigmatique"¹⁶⁸. De ce fait, s'accordant avec Jean Rostand, un biologiste Français, Alexandre Nana insiste sur "la pensée anthropologique africaine en général

¹⁶⁶ Cahier des Religions Africaines, Vol. 2, n°3, 1968, p. 67.

¹⁶⁷ A. Kagamé, *La philosophie bantu rwandaise de l'Être*, Bruxelles, Académie Royale des Science Coloniales, Nouvelle Série, Tome XII, 1956. p. 109.

¹⁶⁸ A. Nana, *Anthropologie beti et sens chrétien l'homme*, p. 44.

et de l'homme *Bati* en particulier, l'être humain est un véritable miracle et non pas un miracle inutile"¹⁶⁹. C'est-à-dire un Être dont la parfaite connaissance relève de l'abstrait, d'où l'usage du mot "miracle", qui nous renvoie nécessairement au fait que, si un miracle est compris, il n'en est plus, car l'homme-miracle est celui-là qui est "impénétrable, enfermé entièrement dans son mystère"¹⁷⁰.

À cet effet, l'homme-miracle tire son fondement d'un principe vital, qui est l'ombre, car selon A. Kagamé, "le principe vital de l'animosité se dit l'ombre"¹⁷¹. À la suite des écrits de Kagamé, Meinrad Hebga estime qu'il n'y a pas d'ambivalence entre le corps et l'esprit, donc il y a lieu d'unir, d'où la disjonction assez arbitraire ne semble pas fondée dans l'usage du langage populaire¹⁷².

Par ailleurs, Hebga insiste sur le fait que la personne ne saurait être confondue en une entité constituée d'éléments séparés, mais plutôt en tant que cette personne-là dont la sacralité relève de l'ordre spirituel, c'est ce qui fait la particularité de ce mystère que le *Bati* accorde à la personne et c'est donc dans une tentative d'explication que Hebga déduit que :

En préférant l'image à tout autre, on a voulu écarter l'idée d'un agrégat d'éléments ainsi que le schéma classique contenant matériel et contenu spirituel, qui impliqueraient une juxtaposition d'éléments, une localisation choriste. En même temps, on veut laisser entendre que chaque instance n'est pas une partie de la personne, mais la personne toute entière perçue sous un angle particulier¹⁷³.

En effet, il est judicieux de percevoir les instances dont Hebga fait allusion de ce qui précède en tant que les instances de la personne, non pas comme les différentes juridictions auprès desquelles une cause est instruite. Alors, il faut plutôt les considérer comme des niveaux d'être et d'opération de cette personne. C'est la raison pour laquelle l'importance des instances de la personne est mise en exergue lorsqu'il s'agit de définir les agissements de cette personne qui dépendent plus ou moins pour lui-même et pour sa communauté, afin de rendre compte de son comportement. Il est de ce fait commode de reconnaître que, c'est à partir des instances qui constituent la personne que nous distinguons les traits de sa personnalité par le truchement notamment cet Être énigmatique qu'il est. Pour cela, "il ne faudrait pourtant pas prendre les instances pour de simples aspects au point de vue pris sur la personne, puisqu'il y a possibilité

¹⁶⁹ J. Rostand, *Pensée d'un biologiste*, Paris, éd. Stock-Plus, 1878, p. 108.

¹⁷⁰ A. Nana, *Anthropologie beti et sens chrétien*, p. 44.

¹⁷¹ A. Kagamé, *La philosophie bantu rwandais de l'Être*, p. 92.

¹⁷² M. Hebga, *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Harmattan, Paris, 1998, p. 91.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 92.

d'action séparée de l'ombre, par exemple, et substance virtuelle de chacune à l'état séparé ce sont plutôt des constituants essentiellement relationnels¹⁷⁴.

Cependant, il faut admettre que la perception de la personne en Afrique peut être appréhendée selon un point de vue différent de celui de Hebga en tant qu'Être constitué du corps, de l'âme et du souffle, mais plutôt en tant que cet Être réalité à double éléments :

Composé de l'homme intérieur qui constitue la vraie personnalité humaine, son *giru* immortel, c'est-à-dire de son moi (*mcene-mcene*), exempt de toute souillure du fait qu'il n'est pas au contact avec les corps ambiants ; et composé de l'homme extérieur ou *gigule* (ombre), visible, sujet aux souillures¹⁷⁵.

On remarque avec A. Kagamé toute la dimension spirituelle qui relève du côté sacré de la personne en Afrique et surtout chez les Bantou et qui dit Bantou inclus en son sein les *Bəti*, pour se rendre compte que :

Les Bantou et certains de leurs voisins de l'Afrique Noire, voient ainsi dans l'homme trois sortes d'âmes que l'on pourrait faire correspondre aux notions aristotéliennes de l'âme : 1) à l'âme végétative ou principe qui est à la base de la nutrition, de la croissance et de la reproduction ; 2) à l'âme sensitive, principe qui est à la base de la sensibilité ; 3) enfin, à l'âme pensante ou principe qui est dans l'homme à la source de la pensée et de toute sa vie spirituelle¹⁷⁶.

Dans cette phrase nous pouvons déceler l'importance de l'Être humain sur les plans spirituel et social dans le contexte africain. Ainsi, l'Être humain est complet, parce qu'il est un continuum sans rupture et voilà pourquoi sa dignité dans l'Afrique traditionnelle est un fait non négligeable. A. L. Tsala Mbani s'interroge sur ce qui reste de l'homme après avoir subi des modifications, transformations et métamorphoses. Pour lui, la finitude reste un fondement métaphysique, envers et contre tous les pouvoirs nés de l'intelligence technique et scientifique.

b- L'identité de la personne dans la conception africaine

L'Homme, un Être de culture et de culte, c'est un animal social selon la sociologie. La philosophie quant à elle, nous fait connaître que c'est un Être qui pense et l'histoire à son tour, implique l'homme dans l'étude des faits du passé, d'où la nécessité de savoir d'où il vient et ce qui caractérise son vécu quotidien et les influences qu'il subit dans son environnement.

Dans un essai définitionnel à propos de la culture, on peut se permettre de dire avec Pie Claude Ngumu que :

La culture est l'héritage collectif d'une société. C'est un ensemble homogène de réactions psychiques, d'objets matériels et de faits sociaux qui permettent au groupe d'assurer sa subsistance et sa vie quotidienne. C'est également un ensemble d'institutions qui coordonnent les activités des membres d'un

¹⁷⁴ M. Hebga, *La rationalité d'un discours africain*, p. 92.

¹⁷⁵ Cahier des Religions Africaines, Vol 2, n°3, 1968, p. 67.

¹⁷⁶ A. Kagamé, *La philosophie bantu rwandaise de l'Être*, p. 176.

groupe. La culture est donc ce par quoi un certain nombre d'hommes se ressemblent entre eux parce qu'ils ont part au même héritage¹⁷⁷.

Un héritage qui émane éventuellement d'une identité sociale, qui lui donne le privilège de se retrouver dans les tréfonds de ses racines ancestrales et lui permet d'agir en conformité avec l'ensemble de normes qui régissent la société à laquelle la personne appartient. C'est pourquoi, il est accepté et vit avec ses semblables, ce qui fait de lui un Être-communauté. Et pour cela, L. V. Thomas et R. Luneau dans leur ouvrage intitulé *Les sages dépossédés*, déclaraient que : "Vivre, c'est persévérer dans l'être par la grâce divine et avec la complicité des ancêtres"¹⁷⁸, d'où l'expression de l'identité qui se fait montre à travers cette réflexion.

Ceci dit, l'identité est par définition ce qui fait qu'un Être soit lui-même, et se distingue de tous les autres par un certain nombre de traits. À ce sujet, Engelbert Mveng se prononçant lors de la semaine camerounaise de la culture, présente l'identité en tant qu'"elle est constituée par un ensemble des caractéristiques qui rendent cet Être différent des autres, et le constitue à la fois comme "ipséité", c'est-à-dire comme lui-même, et comme "altérité", c'est-à-dire comme différent des autres"¹⁷⁹. Ce sont là, autant de particularités qui permettent à la personne de s'affirmer en tant qu'Être digne de par la différence, qui existe entre lui et les autres. Ce qui l'amène à considérer son semblable différent de lui, mais faisant partie de la même société que lui en l'acceptant et en le respectant malgré leurs différences.

Cependant, parler d'identité culturelle c'est donc parler en tout premier lieu, de l'héritage culturel d'un peuple, d'un pays, d'une nation, dans ce qu'il a de riche ou de pauvre, dans sa variété, dans son originalité, dans ce qui, précisément, le rend différent des héritages culturels des autres peuples. C'est ainsi qu'à travers la célébration liturgique des divers rites que les *Bati* ont eu à rétablir l'équilibre social ou *mvoè* quoiqu'ayant fait l'objet de moult répressions (période européenne), aient pu résister à la phagocytose de la colonisation, tout en continuant à les pratiquer. Et c'est donc de par ce riche héritage patrimonial immatériel que le peuple *Bati* se distingue des autres peuples, et par là, afficher cette identité culturelle qui, comme toute culture connaît une certaine créativité qui résulte du dynamisme, de la fécondité du génie de son peuple, ainsi que de ses productions, qui se révèlent à travers le rétablissement

¹⁷⁷ P. C. Ngumu, "Identité culturelle camerounaise et l'art musical", communication lors du colloque international organisé par le Ministère de l'information et de la culture, Semaine Nationale de la culture, Yaoundé 1985, p. 1.

¹⁷⁸ L.V. Thomas et R. Luneau, *Les sages dépossédés*, Paris, R. Laffont, 1977, p. 36.

¹⁷⁹ E. Mveng, "Y a-t-il une identité culturelle camerounaise ?" Communication lors du Colloque International organisé par le Ministère de l'information et de la culture, Semaine Nationale de la culture, Yaoundé 1985, p. 1.

de l'équilibre social qu'ils procurent. "Ces productions sont l'expression de la manière dont ce peuple s'humanise et se réalise dans l'histoire"¹⁸⁰.

Et dans un second temps, l'identité culturelle pourrait certes aussi se focaliser sur un ensemble de caractéristiques en l'occurrence celles de la continuité historique, de l'unité raciale, de l'unité linguistique et artistique. Mais pour le Cameroun, l'identité culturelle repose sur les facteurs historique, géographique, institutionnel, et sur une variété artistique, linguistique, ethnique et économique¹⁸¹.

À la vérité, ceci est valable pour un Cameroun émergent en 2035 grâce évidemment par son label qui primera à la fois sur le plan national et sur le plan international, il l'a si bien entamé depuis 1960 à partir de sa contribution dans tous les domaines en s'imposant par son originalité et son authenticité et E. Mveng de nous dire que : "Le patrimoine culturel camerounais, qui permet à notre pays de trancher sur les autres à l'extérieur, s'affirme davantage encore à l'intérieur même du pays"¹⁸². Ainsi, il est loisible de penser que le reflet d'une véritable identité culturelle camerounaise en général et *Bəti* en particulier se veut être figée sur les traditions.

Au demeurant, il a été question tout au long de cet argumentaire de mettre en lumière le devenir des rites de fécondité et de virilité entre crise et valeur. Il s'est avéré que ces rites font face à moult facteurs qui tant bien que mal empêchent leur développement et leur affirmation en tant que médecine ancestrale susceptible de s'imposer sur la scène internationale à travers ses différents savoirs-faire endogènes. Ainsi, parmi les facteurs défavorables à son envol, nous avons l'inexistence des cadres adéquats de leur expression, l'inexistence plausible d'une posologie adéquate et rationnelle dans la pharmacopée traditionnelle, le problème de la reconnaissance de la MTA englobant toutes ses formes. Tous ces facteurs donnent lieu à la nécessité du développement des infrastructures en faveur de la MTA qui constitue un problème de grande envergure. Aussi, l'introduction de la médecine étrangère peut dans une certaine mesure être un frein notable au développement de la MTA à cause de l'introduction de la médecine conventionnelle depuis la période allemande au Cameroun par le truchement des méthodes répressives. Ces dernières furent mises sur pied pour supprimer la médecine ancestrale ou la MTA. La médecine asiatique n'est pas en reste, car elle aussi gagne du terrain à travers la MTC et la MTI qui s'intéressent également à la santé de la reproduction. À côté de ce qui précède, les rituels de fécondité et de virilité font face aux progrès de la technoscience

¹⁸⁰ E. Mveng, "Y a-t-il une identité culturelle camerounaise ?", p. 1. p.2.

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² *Ibid.*, p. 2.

avec l'eugénisme qui vise en la déshumanisation de la dignité humaine. La Procréation Médicalement Assistée (PMA) vient s'imposer¹⁸³. Il s'en dégage de cette dernière technique une certaine transformation bioéthique et une mutation de l'agir, d'où la résultante des différents types de clonages. Il en découle cependant que malgré l'avènement des médecines étrangères et les difficultés endogènes apparentes, la médecine ancestrale ou traditionnelle résiste grâce à la considération de la sacralité de la personne et de son identité dans la perception africaine. C'est dans une telle dynamique que les rites de fécondité et de virilité peuvent constituer un héritage patrimonial important pour une interculturalité au Cameroun et son ouverture à l'Afrique.

¹⁸³ "Au Cameroun, une clinique contre l'infertilité et ses stigmates Lefigaro.fr/. Consulté le 06 janvier 2020 à 10h15min.

CHAPITRE VI :
LES RITES DE FÉCONDITÉ ET DE VIRILITÉ *BƏTI* : UN HÉRITAGE PATRIMONIAL POUR UNE INTERCULTURALITÉ CERTAINE AU CAMEROUN ET SON OUVERTURE À L'AFRIQUE

Bien que la prégnance des rites connaisse un ensemble de difficultés à s'affirmer dû à l'avènement des médecines étrangères, leur sollicitude demeure cependant un atout qui fait partie d'un héritage patrimonial qui assure une interculturalité certaine au Cameroun. Ce chapitre met en évidence le don de l'enfant, l'allaitement et les méthodes contraceptives d'antan chez les femmes *Bəti* anciennes pour un meilleur contrôle des naissances. C'est dire que l'enfant est un don sacré qui mérite de grandir en santé *via* les bains rituels et le traitement du lait maternel. Il y a donc lieu d'établir un parallélisme d'avec l'Égypte Antique et lesdits rites chez les *Bəti*. Il intervient une nécessité de l'approche interculturelle des rites de fécondité et de virilité qui nous fait savoir qu'en dehors des *Bəti*, d'autres tribus en connaissent l'existence et en ont pratiqué dans leur sphère culturelle et peuvent pour ce faire bénéficier des bienfaits qu'ils procurent. Des perspectives critiques méritent d'être faites au regard du devenir des interdits sociaux et de l'éthique et le souci de transmission des savoirs-faire endogènes ou locaux au sein des écoles de formation en médecine.

I- DU DON DE L'ENFANT À L'ALLAITEMENT DURANT LE TEMPS DE RÉCLUSION

Le don de l'enfant est une action propice aux Hommes en relation directe avec le monde invisible pour assurer leur finitude à travers le continuum de la vie. Dès lors, il est certain pour les négro-africains qu'ils continuent de vivre après la mort, ceci en souvenance d'eux par le truchement de la progéniture qui reste. Ce qui est d'autant plus vrai dans la mesure où des rites ont existé et continuent d'exister. Il y a lieu de reconnaître l'action d'un certain nombre de rites adéquats permettant d'accomplir l'acte procréatique. Alors, sans courir le risque d'un quelconque monopole des capacités mystiques donnant lieu à cela chez les *Bəti*, plusieurs considérations sont faites dans l'annonce pour dévoiler la grossesse partant de son accompagnement jusqu'à la réclusion¹ (temps mis pour l'allaitement).

¹ Il faut dire que les *Bəti* jusqu'à présent accordent de l'importance à ce temps de réclusion qui permet à la femme de bien prendre soin du nourrisson, quoique son application ait changé à cause des effets de la modernité. Qui ne permettent plus aux couples de vivre sous deux toits séparés comme ça l'était d'antan. C'est-à-dire que la femme

1- Les rites donnant lieu au don de l'enfant

C'est partant des bénédictions que reçoit la petite fille, jusqu'à ce qu'elle ait atteint l'âge de procréer, la femme *Bati* bénéficie des bien-faits de ses ancêtres (les bons et non les mauvais), qui répondent presque toujours présent lorsqu'ils sont invoqués pour nombre de doléances. C'est la raison pour laquelle Birago Diop estime que les Ancêtres en Afrique sub-saharienne ne sont pas morts, mais qu'ils sont partout, notamment dans tout ce qui entoure l'Homme². L'expression du don de l'enfant qui est providentiel pour les Africains en général et pour les *Bati* en particulier, revêt l'objectif purement fondamental dont l'intérêt recherché est celui de la survie du groupe. Allant dans le même sens, Marie-Paule Bochet De Thé pense que :

Dans les sociétés de faible dimension, la survie, objectif fondamental de chaque groupe, et l'équilibre social commandent des rapports rigoureux de solidarité entre les membres du clan. L'extension du groupe et le renforcement de son flux vital en sont les autres buts. La fécondité des femmes, sous toutes ses formes, apparaît comme le principal instrument permettant d'atteindre ces visées³.

Un tel regard porte à croire que les femmes chez les *Bati* sont le maillon essentiel dans l'organisation de la vie du groupe et par extension, la plaque tournant vers laquelle se tournent les hommes *Bati* lorsque les besoins procréatiques et agraires s'imposent. C'est elle qui, selon la tradition orale, est plus prompte à présenter les doléances de son groupe au Sacré, d'où la définition de la netteté de son rôle par les hommes. Pour cela, M. P. Bochet De Thé renchérit en relevant à propos que :

Il s'en suit que les rôles que doit assumer la femme sont définis avec netteté par le groupe masculin. Cependant, il ne correspond pas toujours, dans la pratique, aux normes attendues. Le comportement des hommes eux-mêmes, les ancêtres et les esprits, les interventions malintentionnées et les circonstances entravent bien souvent leurs jeux. Afin d'éviter les distorsions ou de résoudre les problèmes qui menacent la plénitude de vie dont elle est la garante de par son pouvoir fécondant, la femme a recours au sacré, le rite en étant une des principales expressions⁴.

Cependant, il est mis en relief ici la norme qui régit la société *Bati* de par le respect des interdits sociaux. La norme étant considérée comme : "Tout ce qui constitue une règle, un critère régissant la conduite des hommes. Il s'agit d'un modèle culturel qu'une société propose à ses membres et que ceux-ci acceptent. Ce modèle est expliqué dans diverses circonstances de la vie"⁵. Ceci étant, le don de l'enfant qui est de ce fait providentiel, requiert une certaine aptitude pour le demandeur face à la présence du sacré. Alors ceci étant, on s'intéresse dès lors

restait pendant ce temps dans la cuisine (*kasín*) tandis que l'homme, lui passait son temps dans la maison des hommes (*aba'a*).

² Birago Diop, *Leurres et leurs*, Paris, Présence Africaine, PUF, 3^{ème} édition, 1960, p. 64.

³ M.P. Bochet De Thé, "Des sociétés secrètes aux associations modernes (La femme dans la dynamique de la société *béti*), 1887-1966", Thèse de Doctorat 3^{ème} cycle, Université da la Sorbonne (Paris V), 1970, p. 1.

⁴ *Ibid.*, p. 48.

⁵ Amsata Sene, "Les structures anthropologiques de l'imaginaire en Afrique Noire traditionnelle", Thèse de Doctorat 3^{ème} cycle en sociologie, Université Pierre Mendès Paris, 2004, p. 49.

au sens même du don, met en évidence son caractère paradoxal et qui peut se définir en tant que : définition volontaire de ce qui est gratuit. Mais la paradoxalité ici se relève au niveau de l'échange qui s'effectue toujours entre le demandeur (femme ou *ngegan*) et le donateur (Sacré).

Ce qui se fait éventuellement montre dans la mesure où la femme désireuse d'avoir un enfant de sexe différent de ceux qu'elle a déjà couché, va poser sa doléance par le biais d'une prière qu'elle formule sur la tombe d'un parent décédé en échange d'une libation qu'elle effectue sur ladite tombe. Il s'en suit après quelques mois une grossesse donnant naissance au sexe demandé⁶. Il advient dans cette action l'établissement d'un lien mystique qui se déploie pour donner satisfaction au demandeur d'enfant.

Fort de ce qui précède, la dimension mystique du don de l'enfant ne s'explique pas selon la science moderne, mais plutôt selon les sciences parapsychologiques, qui recèlent des doctrines et des pratiques occultes faisant intervenir une pléthore de forces mystiques. Dans certains cas, ces sciences pourraient être assimilées à de la sorcellerie, car dépassant l'entendement humain. Cependant, d'un point de vue moral, cet échange vient renforcer les valeurs de réciprocité, d'honneur et de générosité, d'où la matérialisation même du sentiment d'amitié et d'amour qui continue d'exister même dans l'au-delà entre les vivants et les Ancêtres. Plusieurs cas de figure sont vérifiables et allant dans la même logique, où des rites sont célébrés communautairement, à l'instar des rites qui sont constitués "des cérémonies qui précèdent la naissance, au moment de la conception et qui lui succède, sont nombreuses : l'*Eban Abum* ou l'*Eyomolo Meki-me Fam*, le *bisabega*, l'*Efanga Bedoman* ou *nsila*, l'*Esali Esok-Ekom kombo*, le *ndan-Mon*"⁷. Alors à la suite de ces différentes cérémonies *anté* et après naissance, nous notons que plusieurs d'entre elles ont disparu chez les *Bati* d'autres ont pu survivre dont, le rite *ndan-mon*, qui précède la reprise par les deux conjoints de leurs relations sexuelles deux ou trois ans après la naissance de leur enfant. C'est un rite célébré à titre préventif, car d'après Madeleine Fouda, une informatrice, "il est important de le célébrer dans la mesure où les deux conjoints passeraient outre leur enfant, ce dernier court le risque de tomber gravement malade pour même passer de vie à trépas"⁸.

Aussi, on remarque que le *ndan-mon* est le signe de ce qui se passe dans le cas l'action de passer outre l'enfant. Le rite y afférent consiste tout simplement en :

⁶ Entretien avec Faustin Mvogo, 60 ans, enseignant, Yaoundé, le 09 Juin 2018 ; Entretiens avec Brigitte Beyala, 97 ans, *minga nmam*, Essong, le 09 août 2014 ; Entretiens avec Ebode Gabriel, 63 ans, traitant (virilité), Nkol-Mvanizé, le 12 mars 2017 et Gistin Avotto Ela, 62 ans, patriache, Biboulemam, le 06 janvier 2019.

⁷ M-P. De Thé Bochet, "Des sociétés secrets aux associations modernes", p. 36.

⁸ Entretien avec Madeleine Fouda, 51 ans, traitante, Nkol-Ngon, le 12 février 2014.

Une cérémonie que les deux parents effectuent lorsque l'enfant a ses premières molaires, et que commence le sevrage, ses parents se placent de chaque côté du bébé, signe de leur relation de réciprocité. Puis l'un rejoint l'autre en passant au-dessous de son enfant, ou bien pousse le lit de l'enfant derrière le leur contre le mur⁹.

C'est le signe même qui marque le moment du passage de la solidarité qui va permettre la rencontre pour une coopération nouvelle¹⁰. Il se dégage de ce qui précède qu'en dehors de recourir aux traitants, les parents eux-mêmes peuvent célébrer le rite du *Ndan-mon*, à partir des gestes pas très complexes et ne nécessitant pas une initiation ésotérique à cet effet ; car les parents ont en eux des vibrations magnétiques susceptibles d'assurer la protection de leur nourrisson. Il convient de revenir sur la considération de la grossesse et insister sur les différents signes annonciateurs d'une grossesse chez les *Bāti* du Sud-Cameroun afin de mettre en exergue les similitudes établies depuis l'Égypte Antique, jusqu'à chez les *Bāti*.

2- La grossesse et ses signes annonciateurs

Chez les *Bāti*, avant la période coloniale allemande, la grossesse représentait en quelque sorte une espérance de la victoire de la vie sur la mort du fait d'une réincarnation de l'Être qui pouvait soit être un proche parent, soit un Ancêtre retrouvant une nouvelle vie sur terre parmi les siens. S'agissant de la réincarnation, les *Bāti* comme les Égyptiens Anciens croient effectivement à ce phénomène. Mais il est une différence établie au niveau de du nombre de fois au cours duquel un être peut se réincarner. On s'aperçoit à cet effet qu'elle peut avoir lieu autant de fois que possible chez les *Bāti*¹¹, tandis qu'elle a lieu chez les Égyptiens Anciens sept cent fois (700)¹².

La grossesse fut *de facto* appréhendée comme une preuve valide de la masculinité qui perpétue la lignée au travers de ce croisement entre l'homme et la femme. C'est le signe d'un nouveau cycle de vie dans la communauté et, qui doit être entretenu et protégé avec minutie, dans le respect strict de la tradition. Au cours de l'évolution de la grossesse, il est clair de remarquer qu'il y a lieu de constater la symbiose qui est établie entre la femme enceinte et la nature. Mais avant de présenter ce trait qui fait partie intégrante de leur mode de vie, il est judicieux que nous insistions d'abord sur certains rites qui furent pratiqués durant la grossesse.

⁹ De Thé Bochet, "Des sociétés secrets aux associations modernes", p. 38

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Entretiens avec Nathan Ondobo, 90 ans, initié, Nkol-Lekok, le 15 juillet 2013 ; Pantaléon Mama, 70 ans, initié, Etock, le 14 juillet 2014 et Simon Etoundi, initié, Konanbeng le 14 décembre 2013 ; Brigitte Beyala, 85 ans, *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014 ; Bibiane Minboe, 73 ans, *minga nnam*, Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018

¹² Mythologie égyptienne-Horus, Osiris, Isis, documentaire diffusé sur Dailymotion le 18 décembre 2017.

En effet, chez les Manguissa, qui constituent une composante du groupe *Bati* du Sud-Cameroun, il existe d'après nos informateurs, le fait que : "Lors de l'évolution d'une grossesse, il existe un certain nombre d'interdits alimentaires que doit respecter scrupuleusement la femme"¹³. "Ces interdits étant eux mêmes issus des rites de fécondité dont elle bénéficie pendant ladite période"¹⁴. À la suite de ces informations, M-P de Thé dans ses enquêtes en pays manguisa déclare que :

Un rituel de fécondité mengisa qui demande l'intervention continuelle d'un *ngengan*[...] La fécondité est obtenue à partir des feuilles d'*ayang* mêlées à du poivre de Guinée que la femme doit manger, puis par un *nmam ngon* symbole de fécondité, mangé en commun par les deux conjoints ; au sixième mois de la grossesse, le soigneur dépose un talisman fait de poils, cheveux et ongles de la femme dans un rejeton de bananier devant sa case ; il lui frotte le ventre avec une décoction d'*asie* (*entandrophragma cylindricum*, Méliacées) et lui ordonne de s'en laver le sexe¹⁵.

Il est judicieux de savoir de ce fait que le rituel de la fécondité quoiqu'il en existe plusieurs en pays *Bati*, fait intervenir une fois de plus les plantes locales, des fruits. Aussi, on note que les rites de fécondité ici obéissent au même protocole avec notamment une différence au niveau de la dénomination. Toutefois, le but recherché étant le même, dont celui du don de l'enfant et de son évolution dans l'utérus de sa mère, afin que la grossesse atteigne son terme dans de bonnes conditions.

À l'évidence, la grossesse semble être une charge exclusivement de la femme, mais chez les *Bati*, ça n'était pas toujours le cas ; car, il est évident de constater à travers les recherches, que nous ayons découvert que l'homme jouait un rôle important pour que les rites soumis à la femme soient aussi administrés à l'homme afin d'éviter par exemple que l'enfant n'arrive au monde avec des maladies pouvant nuire à sa croissance. La grossesse chez les *Bati* se dévoile à travers l'action d'un bouc émissaire qui est la grenouille, qui croasse régulièrement autour de la concession en attente d'un nouveau-né¹⁶. Il y a donc lieu d'établir un rapprochement parallèle à la considération de cet animal aquatique symbolisant la fécondité entre les *Bati* et l'Égypte Antique. En effet, depuis l'Égypte Antique, la grenouille fut durant plusieurs est le symbole de la création, de fécondité humaine, de reconnaissance et de la résurrection¹⁷.

¹³ Entretien avec Marie Louise Tiga, 62 ans traitante, Nkoabang, le 15 mars 2020 ; Marie Mengue, 63 ans, traitante (ndjiba), Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018.

¹⁴ Entretien avec Luc Fouda, 75 ans, patriarche, Oyom-abang, le 19 novembre 2019 ; Antoine Nkolo, initié, Etock, le 14 juillet 2014.

¹⁵ De Thé Bochet, "Des sociétés secrets aux associations modernes", pp. 87-89.

¹⁶ Entretien avec Marie Louise Tiga, 62 ans traitante (*ndjiba*), Nkoabang, le 15 mars 2020 ; Marie Mengue, 63 ans, traitante, Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018

¹⁷ *Bulletin de correspondance hellénique*, Vol. 59, 2003, p. 1.

Photo 33 : une grenouille taureau, annonciatrice de grossesses



Source : Encyclopedie en ligne. Consulté le 12 mars 2020 à 10h10min.

Figure 7: l'illustration du don de la vie par Heqet ou Heket¹⁸



Source : Heqet ou Heket, <https://www.larousse.fr/divers>. Consulté le 12 mars 2020 à 10h30min.

Tout semble selon ce symbolisme ramener à l'origine de la présence de la grenouille annonciatrice d'une grossesse chez les *Bati* que la déesse de la mythologie égyptienne Haqit ou Heqet à la tête de grenouille est présente dans toutes les familles où se trouve une femme enceinte. Ceci explique la raison pour laquelle il fut proscrit de tuer une grenouille, car nous

¹⁸ Heqet ou Heket est une divinité égyptienne, associée à l'eau et à la crue du Nil. Elle était figurée comme une femme à la tête de grenouille. Comme le Nil était l'élément primordial, générateur de toute vie, Heqet devint un receptacle des forces vitales. Elle fut la parèdre d'une autre divinité en relation avec l'eau : Khnoum. Ce couple joue un rôle important dans les naissances, surtout celle des futurs pharaons : Khnoum modelait le corps du futur enfant et Heqet lui insufflait la vie. Cf. Encyclopedie en ligne. Consulté le 12 mars 2020 à 13h 15min.

déclare nos informateurs, cela pouvait être la cause de malheurs dans la famille¹⁹. Bien qu'étant un animal, la grenouille symbolise la fécondité du Nil dans la mythologie égyptienne et même au-delà de l'Égypte. L'on peut se rendre compte de la vénération de la grenouille même dans la civilisation grecque antique où les ornés de valeur furent décorés de grenouille²⁰.

Tout compte fait, il est important de reconnaître que, quoiqu'il y ait peu de représentations sur Heqet, la déesse égyptienne à la tête de grenouille. Sa vénération est la résultante du fait qu'elle protège les femmes en couche. Ce qui se traduit par les textes des pyramides, elle accompagne le roi dans son ascension céleste. À partir de cette explication, nous pouvons déduire que Heqet représente la vie et d'après les rares représentations faites sur elle, elle porte dans sa main, une croix, c'est l'Ankh, qui symbolise à son tour la vie²¹.

3- L'allaitement et la contraception

La phase de l'allaitement après l'accouchement est d'autant plus considérable dans la célébration de la vie. Ceci dans la mesure où, les femmes doivent dans une certaine mesure subir un traitement thérapeutique incluant la pharmacopée traditionnelle *beti* pour favoriser la sécrétion et l'écoulement abondant du lait maternel. Ledit traitement n'est rendu possible qu'après observation durant 03 à 06 jours après l'accouchement.

a- L'allaitement

Ce traitement consiste à faire boire à la parturiente une mixture composée de fruits sauvages et de certaines écorces d'arbres locaux, puis la traitant procède à un massage complet, c'est-à-dire du visage à la plante des pieds²². Il est question de mettre à profit les savoirs-faire endogènes *beti* à travers cette large connaissance thérapeutique qui leur permet d'acquérir une certaine notoriété dans leur aire géographique et manifester leur identité culturelle. Mais, il est bon de constater que cette pratique thérapeutique ne se limite pas que chez les *Bəti*. Elle n'est pas propre seulement à eux, mais s'ouvre à d'autres ethnies, d'où l'interculturalité et aussi à

¹⁹ Entretien avec, Brigitte Beyala, 85 ans, *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014 ; Bibiane Minboe, 73 ans, *minga nnam*, Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018 ; Entretien avec Marie Louise Tiga, 62 ans traitante (*ndjiba*), Nkoabang, le 15 mars 2020 ; Marie Mengue, 63 ans, traitante (*ndjiba*), Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018.

²⁰ www.legypeteantique.com/hequet, consulté, le 12 mars 2020 à 10h 30min.

²¹ *Ibid.*

²² Entretien avec Madeleine Fouda Ebode, 51 ans traitante, Nkol-Ngonn, le 12 février 2014 et Brigitte Beyala, 85 ans, *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014 ; Bibiane Minboe, 73 ans, *minga nnam*, Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018.

l'exploitation minutieuse des ressources du vaste écosystème qui entoure ce peuple vivant dans la grande forêt équatoriale, qui les a accueillis depuis la traversée de la Sanaga en 1840.

Il s'en suit à la suite de cette étude que les populations riveraines connaissent et partagent un grand nombre de rites thérapeutiques que les *Bəti*. Ceci se traduit notamment à travers les rites qui accompagnent le *Bəti* du berceau à l'adultesse. À cet égard, nous sommes amenées à remarquer que pendant le bain de l'enfant, on y retrouve dans ladite eau le fémur du chimpanzé et des herbes pouvant empêcher l'enfant de pleurer de façon asymptotique, pour les pleurnichards²³.

4- Les méthodes contraceptives chez les Anciens *Bəti* pour l'espacement et le contrôle des naissances avant la période coloniale allemande.

Traiter des questions ayant trait aux méthodes contraceptives chez les femmes *Bəti* Anciennes, amène à reconnaître qu'il existe dans chaque culture, une façon de faire et de vivre qui s'accommode dans chaque aire culturelle selon les différents savoirs-faire endogènes. Une variation certaine est établie c'est la raison pour laquelle des ressemblances peuvent exister d'une aire culturelle à l'autre. Alors, il est judicieux de remarquer que les sociétés possèdent toujours un ensemble de connaissances à la fois expérimentales, déductives, dialectiques et interprétatives²⁴. Ceci situe dans le registre de connaissances en matière de contraceptifs, que les femmes ont expérimenté dans la société traditionnelle *Bəti* pour observer une séparation de naissance, permettant d'assurer une bonne croissance du nourrisson juste à partir de la parturition.

En fait, pour la vie conjugale au sein de laquelle le continuum de la vie doit suivre son cours à travers le don de la vie. Il était donc indispensable pour les femmes de bien contrôler les naissances. Ce qui était rendu possible grâce aux méthodes de contraception telles que : la réclusion, la fixation de la serviette hygiénique ou garniture au pied du lit conjugal, la conservation de la garniture dans une coquille vide de l'escargot²⁵.

²³ Entretiens avec Madeleine Fouda Ebodé, 51 ans, traitante (*ndjiba*), Nkol-Ngon, le 12 février 2014 ; Marie Mengue, 66 ans, traitante(*ndjiba*), Nkol-Ngon, le 01^{er} août 2018.

²⁴ C. Talkeu Tounouga, *La fonction symbolique de l'eau en Afrique noire : une approche culturelle de l'eau*, Paris, Présence Africaine, 2000, p. 34.

²⁵ Entretiens avec Madeleine Fouda Ebodé, 51ans, traitante, Nkol-Ngon, le 12 février 2014 ; Marie Mengue, 66 ans, traitante(*ndjiba*), Nkol-Ngon, le 01^{er} août 2018.

a- La période de réclusion observée par la parturiente après la naissance

Partant de cette observation, il est sans nul doute de percevoir nettement que ledit contrôle passe nécessairement par la mise du nourrisson et de sa mère dans une sorte de quarantaine, voire de distance d'avec le géniteur. Ceci pendant toute la période de réclusion que les conjoints doivent impérativement observer, c'est le temps que durait d'antan l'allaitement (02 ans en moyenne) dans une case éloignée de l'*aba'a*²⁶. Cet éloignement vise à permettre à l'enfant de bien grandir. Pour certains hommes, cette période de réclusion qu'observait la la nourrice faisait partie des méthodes de contraception naturelle. C'est la période au cours de laquelle l'abstinence se fait montre. C'était donc l'occasion de donner le congé à la femme.

Cependant, la non-observation de la période de réclusion pouvait entraîner des conséquences fâcheuses sur la santé du nouveau-né. Laburthe-Tolra nous le fait savoir par le biais des entretiens effectués pendant ses recherches en insistant sur la résultante de la non-observation de cette période. Pour cela, il affirme : " La femme ne doit avoir aucun rapport sexuel tant qu'elle nourrit son enfant, ce qu'elle fait jusqu'à ce qu'il ait toutes ses dents, donc jusqu'à l'âge de deux ans environ, - coutume ancienne toujours en vigueur [...] On appelle cela "faire grandir l'enfant ""²⁷.

Fort est de constater, actuellement nous l'ont affirmé certaines spécialistes des traitements des enfant, que l'abstinence de la femme ne dure plus pendant deux (02) ans, du fait que la réclusion s'arrête trois mois après l'accouchement et quelques fois la femme peut reprendre l'activité sexuelle avec le géniteur un (01) mois après la parturition, oubliant tout risques et conséquences en couru. Heureusement qu'il existe des rites pouvant être pratiqué sur un enfant outrepassé²⁸.

On se rend à l'évidence que la période réclusion à elle seule constitue déjà une sorte de contraception, si l'on s'attarde sur les méthodes contraceptives naturelles et celles édictées par la médecine conventionnelle parmi lesquelles, l'abstinence. Il faudrait par ce fait constater que durant la période précoloniale, les femmes *Bəti* savaient elles aussi s'abstenir ; car, on note, l'abstinence n'est pas qu'une méthode importée dans la mesure où ce fut une loi à ne pas outrepasser, étant donné que son bris engendrait un malheur sur l'enfant, que les *Bəti* désignent par : " Le *nsem* correspondant du *ndang mone* « passer outre l'enfant » qui dort normalement dans son lit de sa mère²⁹". La religion catholique reconnaît elle aussi l'abstinence ; car, d'après le rapport de la Food and Agriculture Organisation (FAO) dans une étude menée dans les

²⁶ Entretiens avec, Brigitte Beyala, 85 ans, *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014 ; Bibiane Minboe, 73 ans, *minga nnam*, Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018.

²⁷ Ph. Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun*, p. 225.

²⁸ Entretiens avec Madeleine Fouda Ebodé, 51 ans, traitante (*ndjiba*), Nkol-Ngonn, le 12 février 2014 ; Marie Mengue, 66 ans, traitante (*ndjiba*), Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018 ; Antoinette Eyebe, 83 ans, *minga nnam*, Ekoum-Ondong, le 15 octobre 2018.

²⁹ Ph. Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun*, p. 225.

régions du Centre et du Sud," La religion catholique qui est dominante dans les deux provinces (95%) préfère plutôt l'utilisation des méthodes de contraception naturelles (abstinence, calcul du cycle...) à celles des méthodes modernes comme le condom qui favoriserait la débauche"³⁰.

b- la conservation de la serviette hygiénique ou de la garniture dans une boîte fermée

Une autre alternative se fait montre c'est plutôt la conservation d'une serviette utilisée lors des menstrues dans une boîte qui est hermétiquement fermée³¹. Ce faisant, ayant eu la maîtrise de leur cycle menstruel qui se comptait à partir des apparitions lunaires les femmes *Bati* pour grâce à cela savoir le moment propice indiquant l'ovulation et les menstrues. En effet, la période menstruelle étant un phénomène hormonal naturel, elle se désignait d'antan et actuellement par l'expression à *yene ngoane* qui se traduit littéralement par l'expression "voir la lune"³². Cette méthode est moins coûteuse et pourrait s'apparenter aux pratiques ésotériques par le conjoint qui dans la plupart des cas, ignore cette méthode, d'où l'incompréhension qui risquerait naître dans le couple pour motif de pratique de sorcellerie. Il est remarquable de constater que cette méthode est restée jusqu'ici inconnue de tous c'est-à-dire des hommes et des jeunes filles et donc l'existence relève uniquement des vieilles femmes *Bati* du Sud-Cameroun.

c- la fixation de la garniture au pied du lit conjugal

Toujours dans le même angle, d'autres informatrices nous révèlent qu'il existe une quatrième méthode contraceptive, qui consiste à conserver sous le lit conjugal une serviette hygiénique utilisée et la retirer lorsque le besoin de concevoir se fait ressentir par le couple. En principe, cette méthode traditionnelle de contraception fut efficace pour les femmes mariées, car ces dernières savaient bien que le recours à cette technique de conservation sous le pied du lit conjugal était l'une des méthodes en vue et efficaces, d'après les propos recueillis durant nos enquêtes³³. Le lit conjugal ici constitue le tabernacle d'un couple. C'est le lieu de l'intimité où tout se fixe et s'établit les liens, c'est-à-dire, c'est aussi le lieu où la vie se conçoit, mieux, le

³⁰ Contraintes socioculturelles et besoin d'informations sur la santé de la reproduction des jeunes et des hommes au Cameroun. <http://www.fao.org>. Consulté le 12 mars 2020 à 10h50min.

³¹ Entretien avec Fidèle Ngonguéné, 40 ans, cultivatrice Evodoula, le 09 juin 2019.

³² Entretiens avec Madeleine Fouda Ebodé, 51 ans, traitante (*ndjiba*), Nkol-Ngonn, le 12 février 2014 ; Marie Mengue, 66 ans, traitante (*ndjiba*), Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018 ; Antoinette Eyebe, 83 ans, *minga nam*, Ekoum-Ondong, le 15 octobre 2018.

³³ *Ibid.*

lieu où s'effectue la communion des énergies (homme et femme)³⁴. Par opposition à cela, le lit peut dans une certaine mesure être ce lieu-là, qui peut bloquer le don de la vie dans un couple. Le lit est de ce fait considéré chez les *Bati* comme étant le ventre d'une personne et donc pareillement pour un couple³⁵.

En outre, une autre symbolique du lit conjugal vue par la Sainte Bible est tout simplement qu'il représente du tabernacle qui scelle et renforce les liens du mariage. Le mariage étant considéré dans la Bible comme l'institution divine établie dès la création. Le but du mariage est par ce fait quadruple c'est-à-dire qu'il assure la continuation de la race³⁶, la collaboration nécessaire à l'homme, qui est par essence un être social³⁷, l'unité des conjoints³⁸ et la sanctification de l'un et de l'autre par la sauvegarde qui est pour eux le lien conjugal³⁹.

d- Conservation d'une portion de garniture dans une coquille d'escargot

Relativement aux différentes méthodes de contraception chez les *Bati* Anciens dont nous avons fait mention plus haut, il nous a été dévoilé que les naissances étaient tout autant espacées d'antan que de nos jours. Pour éviter de fragiliser l'utérus porteur de grossesse, la femme devait observer une certaine période sans concevoir. Pour assurer une éventuelle contraception. Par ailleurs, il existe une autre méthode de contraception bien connue des vieilles femmes, celle de la conservation de la garniture dans une coquille d'escargot⁴⁰.

En effet, elle consiste à prélever une portion de la garniture contenant les menstrues, la mettre dans une coquille d'escargot on y ajouter de la terre sèche ou de la cendre. Attacher le tout avec du fil à tresser de couleur de préférence. Garder le paquet dans un endroit sec : dans le grenier, dans un coin de la cuisine, au trépied du foyer ou une claie. Alors, tant que le paquet n'est pas défait et mis dans un endroit humide, la femme ne risque plus de concevoir sans toutefois le désirer. L'utilisation de la coquille d'escargot n'est pas choisie de façon fortuite, car celle-ci constitue son habitat protecteur de l'escargot qui y rétracte son corps lorsqu'un danger se présente. On note que les deux types de coquilles d'escargot à utiliser ici sont :

³⁴ Entretiens avec Madeleine Fouda Ebodé, 51 ans, traitante, Nkol-Ngonn(*ndjiba*), le 12 février 2014 ; Marie Mengue, 66 ans, traitante(*ndjiba*), Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018 ; Antoinette Eyebe, 83 ans, *minga nam*, Ekoum-Ondong, le 15 octobre 2018.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ La Bible de Jérusalem, Genèse 1: 27-28.

³⁷ *Ibid.*, Genèse 2 : 18.

³⁸ *Ibid.*, Genèse 2 : 21-24.

³⁹ *Ibid.*, 1 Corinthiens 7 : 2-9.

⁴⁰ Entretiens avec Madeleine Fouda Ebodé, 51 ans, traitante, Nkol-Ngonn, le 12 février 2014 ; Marie Mengue, 66 ans, traitante (*ndjiba*), Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018 ; Antoinette Eyebe, 83 ans, *minga nam*, Ekoum-Ondong, le 15 octobre 2018.

l'escargot géant, escargot tigre ou *achatina achatina* et l'escargot noir ou *achachatina marginata*.

Photo 34 : les deux espèces de coquilles d'escargot utilisées comme contraceptifs



Source : clichés, A. M Ekani Zinga, Yaoundé, le 27 mai 2020.

Il faut noter que le contraceptif à la coquille d'escargot est une méthode complexe et ésotérique avec une accessibilité limitée, car elle n'est connue que des vieilles femmes. Certes, il peut arriver que l'effet désiré soit parfois irréversible⁴¹, mais dans la majeure partie, tant que la femme ne désire pas concevoir. Au cas où il y a infertilité après avoir vidé la coquille, il y a lieu de retourner voir une vieille femme qui est une *minga nnam* ou un *ngengan*, qui cuisine quelques escargots en y associant des herbes médicinales pour rétablir la fertilité. Il convient de mentionner que l'avantage de cette méthode résulte qu'aucun matériel utilisé n'est coûteux.

Eu égard de ce qui précède, il est une certitude que les femmes *Bati* du Sud-Cameroun ont connu dans leur cycle de vie, plusieurs méthodes contraceptives, car estimant qu'elles ont aussi le droit de conserver leur vie au lieu de la perdre dans le non-respect d'espacement de naissances. Une technique qui vient permettre à l'utérus de se reposer et de se rétablir après chaque parturition. Le seul interdit que nous puissions mettre en exergue c'est d'éviter que l'eau soit versée et arrive à mouiller de cette conserve de garniture qu'elle soit dans une boîte ou dans

⁴¹ Contraintes socioculturelles et besoin d'informations sur la santé de la reproduction des jeunes et des hommes au Cameroun. <http://www.fao.org>. Consulté le 12 mars 2020 à 10h50min.

une coquille d'escargot. Auquel cas, la femme conçoit aussitôt. Il revient donc à la femme de décider du moment propice pour une autre grossesse⁴².

II- LES RITES DE FÉCONDITÉ ET DE VIRILITÉ CHEZ LES *BƏTI* : UNE NÉCESSITÉ DE L'APPROCHE INTERCULTURELLE

L'approche interculturelle de la célébration des rites de fécondité et de virilité nous permet dans une certaine mesure de saisir le fait que ces différents rites ne sont pas propres aux *Bəti*, car ils se célèbrent dans différentes sphères culturelles du Cameroun avec quelques restrictions qui se font sentir à travers la désignation pour certains. Et aussi par leur ouverture aux autres groupes ethniques dès lors qu'il y a satisfaction dans le processus de guérissage. Pour cela, on met en lumière le rite de la circoncision, de l'asthénie et de l'infection à chlamydiae qui constituent plus ou moins les principaux facteurs de déséquilibre social.

I- Le rite de la circoncision ou *akəl* et de l'asthénie ou *éyel*

C'est un rite d'antan célébré chez les Anciens *Bəti* du Sud-Cameroun et qui aujourd'hui ne se pratique plus comme d'antan. La circoncision entre dans le cadre de l'initiation autant dans la société traditionnelle africaine en général et en socioculture *Bəti* en particulier. Son déroulement obéissait à trois phases accompagnées d'interdits y afférents.

a- Le rite de la circoncision ou *akəl* et les interdits y afférents

Les similitudes rituelles entre les *Bəti* et les autres tribus du Cameroun : cas du rite de la circoncision ou *akəl* est l'ablation du prépuce pour des raisons médicales ou religieuses selon le dictionnaire de français en ligne⁴³. Ce rite est connu chez les *Bəti* depuis les temps immémoriaux. Puisque "l'histoire africaine nous apprend que la circoncision prend ses racines dans les mythes de l'humanité préhistorique, ce qui semble contraire à l'opinion de certains qui pensent que cette pratique relève de l'Islam ou du christianisme"⁴⁴. Le rite de la circoncision est un rite d'initiation tout comme celui du *So'ò* et du *Mevungu*. En socioculture *Bəti*, les garçons étaient considérés comme étant des étrangers, voire des personnes impures dans la communauté tant qu'ils n'étaient pas encore circoncis. La circoncision était considérée comme une sorte de baptême (si on emprunte le mot "baptême" à la religion chrétienne), qui

⁴² Entretien avec Madeleine Fouda Ebodé, 51 ans, traitante, Nkol-Ngon, le 12 février 2014 ; Marie Mengue, 66 ans, traitante(ndjiba), Nkol-Ngon, le 01^{er} août 2018 ; Antoinette Eyebe, 83 ans, *minga nnam*, Ekoum-Ondong, le 15 octobre 2018.

⁴³ Dictionnaire de français en ligne.

⁴⁴ J. Amougou Ombga, *La circoncision chez les Ewondo du Sud-Cameroun*, Paris, Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études, 1984, p. 494.

donnait à l'homme l'accès à une nouvelle situation sociale. C'est la raison pour laquelle Jules Amougou Ombga souligne que : "La circoncision, phénomène privilégié, renouant le profane et le religieux, le masculin et le féminin, est plus qu'un simple acte médical, c'est un acte sacré"⁴⁵. La sacralité du rite résulte "d'un événement social d'intégration effective dans la société des adultes, d'une période d'insertion sociale qui réclame une certaine transmutation par une retraite, un apprentissage, la transmission d'un savoir, des épreuves et une investiture"⁴⁶. Le rite de l'*akèl* se déroulait en trois phases : la première phase, celle de la préparation des garçons au rite, la deuxième celle de la pratique proprement dite, et ensuite la troisième celle des pansements et interdictions.

b- Phase pratique du rite d'*akèl*

C'était dans cette phase que se déroulait la circoncision proprement dite. Le jour du rendez-vous ou *amos metíng* arrivé, l'initié au rite se rendait dans les lieux qui avaient été choisis pour le déroulement de la circoncision. Ce dernier devait trouver le lieu préalablement préparé par les adolescents nouvellement initiés.

Le choix du lieu était significatif, car c'était dans une broussaille préalablement défrichée et pas très éloignée des cases que devait se dérouler le rite contrairement au rite *So'o* qui, se déroulait très loin dans la forêt et qui se déroulait des mois durant. En effet, le rite se déroulait dans un espace choisi unanimement par les populations d'un village donnée et selon les recommandations de l'officiant, car le climat étant favorable pour de meilleurs résultats ; c'est à l'endroit paisible, que se retrouvait l'officiant, les candidats, leurs aînés et surtout les femmes. Après l'installation des candidats, derrière chacun d'entre eux se trouvait une sorte de bourreau qui n'était autre que leur frère aîné⁴⁷. Chacun de ces derniers s'engageaient à condamner les bras et les jambes grandement ouvertes de chaque candidat, afin de faciliter le travail de l'officiant. Et d'éviter de causer quelques dommages ou des conséquences négatives pouvant compromettre la virilité des candidats dans le futur⁴⁸. Il fallait donc que le praticien soit plus vigilant et exerce avec tact l'ablation du prépuce. À ce propos Donatien Eloundou qui avait été initié à ce rite nous a confié que :

Ce matin-là, nous étions rendus dans le lieu destiné à l'*akèl* mon frère aîné et moi. C'était dans une broussaille, un peu éloignée des cases du village et lorsque mon tour arriva, ce dernier tenait solidement mes bras et mes jambes puisqu'il était juste derrière moi. Quelques femmes dans l'optique de

⁴⁵. Amougou Ombga, *La circoncision chez les Ewondo*, p. 245.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Entretien avec Luc Fouda, 75 ans, patriarche, Oyom-abang, le 19 novembre 2019 ; Antoine Nkolo, initié, Etock, le 14 juillet 2014.

⁴⁸ *Ibid.*

m'encourager, me disaient, si tu ne pleures pas, tu deviendras mon mari et je te cuisinerai le plus gros coq de ma cour ou *nmom cup* accompagné d'un régime d'*elat ékon*⁴⁹.

Cependant, pour assurer la réussite de ce rite, le praticien se servait d'une lame à un tranchant que le forgeron avait soigneusement pris la peine de fabriquer, car il avait la maîtrise du fer et choisissait le fer approprié pour la circoncision. Il est à noter que les outils adaptés pour cette pratique rituelle ont évolué dans le temps, car avant la lame en fer, la plupart des praticiens utilisaient tout d'abord les feuilles de canne à sucre d'une dimension d'environ 15 centimètres, ensuite c'était la lamelle mentionnée plus haut et enfin la lame de rasoir⁵⁰. Personne n'avait le droit de s'en servir à part le praticien. Par conséquent, au cas où une personne tierce venait à la toucher, ladite lame perdrait son essence et donc elle ne pourrait plus être d'aucune utilité, il s'en dégage ici la sacralité de ces outils utilisés par l'officiant. Actuellement, l'utilisation de cette lame est restée ancrée dans le domaine de l'expression de l'esthétique chez certains peuples en l'occurrence, ceux du Nord-Cameroun puisque ces derniers s'en servent pour se raser le crâne⁵¹.

Une fois les membres du candidat condamnés par un aîné robuste, l'officiant du rite s'assurait bel et bien que la bienveillance des âmes défuntes était évidente le jour de la circoncision et que les incirconcis étaient véritablement amadoués par les femmes qui lui avait promis un plat succulent et de devenir son épouse après ce rite. C'était donc durant l'instant d'inattention du candidat que le praticien en profitait et incisait le prépuce avec délicatesse de peur de couper la veine dorsale superficielle, qui est directement liée au nerf et à l'artère ; ceux-ci sont situés sous la verge et enveloppés d'une enveloppe fibreuse⁵². Malgré toutes ces promesses remplies de paroles mielleuses, certains petits garçons éclataient en sanglots, du fait de la douleur atroce. Ce rite nécessite beaucoup d'attention, de soins, de délicatesses et de tact afin d'éviter la rupture de la veine superficielle, y compris du nerf et de l'artère qui se trouve sur la face dorsale de la verge ; au cas où ce dernier venait à endommager cette partie la plus délicate du pénis, le candidat courait le risque de demeurer *eyèl* littéralement désigné par le terme faiblesse sexuelle à vie. Raison pour laquelle un individu quelconque ne pouvait s'ériger en praticien sans avoir reçu le don de *l'akèl*. Bien que certains commettaient des erreurs par maladresse ou par mégarde. Il était important d'effectuer l'ablation du prépuce avec délicatesse

⁴⁹ L'*elat ékon* est une variété de banane plantain connue par les Bôti et réputée pour sa qualité succulente et réservée uniquement à ceux-là qui avaient subi une transmutation après un rite. Elle est aussi prisée lors des célébrations. Il arrive que cette variété soit offerte à un hôte de grande considération.

⁵⁰ Entretien avec Marcelin Mvogo, 66 ans, initié, Yaoundé, le 13 janvier 2014.

⁵¹ Entretien avec Jean Njock, 53 ans, initié, Nkol-Poblo, le 06 janvier 2014.

⁵² Entretien avec Norbert Fouda, 70 ans, initié, Nkol-Poblo, le 10 août 2013.

dans la mesure où "la verge de l'homme, poteuse de semence, pour mieux pénétrer dans le sexe de la femme, devrait être emputer du prépuce"⁵³. Après l'ablation du prépuce, il y a une mutation physique c'est-à-dire, une modification du corps du garçon qui accompagne ce passage à un autre stade qui est le *so'o* chez les Ewondo et *mbon* chez les Eton⁵⁴.

Passée l'étape de l'ablation du prépuce, l'officiant recouvrait rapidement le gland avec l'une des poudres médicinales sus-citées et dont l'efficacité était reconnue dans toute la région. En plus des vertus le patriarche Quentin Etoundi établit une précision selon laquelle malgré son âge avancé, il est toujours viril depuis son passage à l'étape de la circoncision, ceci traduit la qualité de la technique de l'*akèl* qu'il aurait subi et aussi aux différentes poudres ou *ndui* utilisées durant le temps mis pour le pansement, sans toutefois oublier l'observation des interdits alimentaires. Pour assurer la protection de la verge circoncise des garçons, un étui pénien servait de bande adhésive dans certaines régions du département de la Lékié⁵⁵. Notons que ce cône pénien avait tout l'air de celui utilisé au cours du rite *So'o*, mais n'étant pas fabriqué de mêmes matériaux ; c'est-à-dire que l'un est confectionné à partir des fibres du raphia et l'autre, des feuilles du bananier. C'est ce dernier qui était utilisé pour le cas de l'*akèl*, pour les cas jugés délicats. Par contre dans d'autres, la verge des petits garçons soit d'une feuille de macabo, soit d'une feuille de *abom ndan* c'est une plante aux larges feuilles qui couvrait non seulement l'organe circoncis, mais aussi le fessier, c'est à l'aide d'une corde extraite des palmes des raphia⁵⁶, que ces feuilles étaient nouées aux hanches des nouveaux circoncis, en attendant le jour du nettoyage, qui incombait à l'initié où à chacune des mères des candidats. Ledit nettoyage s'effectuait dans l'espace d'une fois après deux jours⁵⁷.

Dans le sac de l'initié, il y avait des produits à utiliser comme pansement sur le prépuce. Il est à noter que ces produits obtenus à base d'herbes et d'écorces d'arbres qui se retrouvent dans la grande forêt équatoriale. Lesdits produits différaient d'une localité à une autre. Dans quatre villages de l'arrondissement d'Okola, il a été révélé que, après l'ablation du prépuce, le praticien utilisait une sorte de poudre *ndui* obtenue après séchage et issue d'une plante dénommé *lekong* ; cette plante est réputée pour ses qualités cicatrisantes et antiseptiques. À Nkol-Mvanizé, les initiés utilisaient la poudre de la plante suscitée. Par ailleurs, à Konabeng la poudre qui faisait office de pansement, était faite à base des peaux de noisettes communément

⁵³ J. Amougou Ombga, *La circoncision chez les Ewondo*, p. 495.

⁵⁴ Entretien avec Norbert Fouda, 70 ans, initié, Nkol-Poblo, le 10 août 2013.

⁵⁵ Entretien avec Samuel Awono Ebode, 65 ans, initié, Ebanga, le 09 août 2013.

⁵⁶ Le raphia est un palmier malgache et africain, de la famille des palmacées dont les feuilles fournissent des fibres textiles.

⁵⁷ Entretien avec Donatien Eloundou, 75 ans, patriarche, Okong, le 18 avril 2017.

appelée *komí* par les Eton. À Ebanga les pratiquants faisaient plutôt le pansement avec de la poudre obtenue à partir des coquilles d'escargots. Dans d'autres arrondissements tels que : Evodoula, Monatéle, Obala, de yaoundé VII et Mbankomo nous en avons recensé d'autres produits⁵⁸ à l'instar de l'enveloppe blanchâtre des palmes et de la sève de quelques arbres qui font l'objet d'une conservation certaine par les officiants et dont ils étaient les seuls à avoir la maîtrise⁵⁹.

Les différentes informations recueillies auprès des patriarches nous révèlent que les différentes poudres obtenues soit par séchage, soit par grillade et donc destinées au pansement importaient peu, car quelle que soit la contrée où l'on se trouvait dans la Lékié, le pansement du gland visait un objectif : celui de maintenir la virilité, d'où l'ablation du prépuce sans avoir recours aux anesthésiants. L'utilisation des poudres urticantes indiquées plus haut recouvraient le gland et le rendaient virile à vie ; ce qui comptait dans ce contexte étaient l'efficacité que regorgeaient leurs vertus cicatrisantes et antiseptique.

Photo 35 : Une séance de circoncision



Source : "Circoncision traditionnelle"www.droit.du.corps.com. Consulté le 18 février 2018 à 13h04.

Le candidat est assis à même le sol, ses bras et ses jambes scellés par des aînés, l'officiant s'apprête à son tour à éliminer le prépuce sans toutefois avoir recours aux

⁵⁸ Entretien avec Donatien Eloundou, 75 ans, patriarche, Okong, le 18 avril 2017.

⁵⁹ Entretiens avec Donatien Eloundou, 75 ans, patriarche, Okong, le 18 avril 2017 Samuel Awono Ebode, 65 ans, initié, Ebanga, le 09 août 2013.

anesthésiants sur un morceau de bois non désinfecté. Dans ce cas, peut être exposé à une éventuelle infection pouvant prolonger le temps de guérison de la plaie.

Photo 36 : Les circoncis assis devant des trous



Source : "Circoncision traditionnelle", www.droit.du.corps.com consulté le 18 février 2018 à 13h04.

Les circoncis assis par terre devant de petits trous en plein air sous prétexte qu'ils attendent l'arrêt du saignement pour l'ensevelissement du sang et du prépuce, sont exposés à de quelconques infections.

c- Interdits anté et post rituel

Dans le pays éton, bien avant l'arrivée des missionnaires et des administrateurs Européens, le rite de circoncision existait et était accompagné d'un certain nombre d'interdits dont la plupart concernait l'alimentation⁶⁰. C'est dans cette optique que on peut mentionner quelques uns :

- Il était proscrit aux garçons la consommation des huitres de la petite enfance jusqu'après la cicatrisation du gland, dans le cas contraire la cicatrisation ne serait en aucun cas

⁶⁰ Entretien avec Donatien Eloundou, 75 ans, patriarche, Okong, le 18 avril 2017 Samuel Awono Ebode, 65 ans, initié, Ebanga, le 09 août 2013.

effectif⁶¹. Ce qui entraînerait des lésions perpétuelles et incurables sur cette partie, d'où le manque de virilité chez cet individu.

- Il était strictement interdit aux nouveaux circoncis de manger les extrémités des doigts de bananes plantains, au risque d'engendrer la repousse du prépuce⁶². En outre, les circoncis ne devaient manger que le milieu de ces doigts de bananes. Et par de là tout soupçon, ces bananes devaient être cuites le jour de cérémonie rituelle et non pas la veille, parce que la consommation des bananes cuites la veille représentait le manque de virilité. Un informateur s'attarde à propos lorsqu'il déclare que : "Les bananes cuites la veille, provoquaient la somnolence de l'organe sexuel mal "⁶³.

- Il était strictement interdit à n'importe quelle personne d'assurer le nettoyage des garçons circoncis, car seul le praticien avait cette tâche. En outre, ce dernier pouvait avoir un empêchement, qui le poussait à désigner les mères respectives de ces enfants à le faire. Mais pour le faire, elles avaient l'obligation de s'abstenir de tout rapport sexuel durant la période réservée à la guérison de la verge. Passé outre cet interdit, les douleurs se prolongeaient en permanence chez l'enfant si sa mère venait à panser le gland. Donc, les mères de ces nouveaux circoncis devaient dans tous les cas faire preuve de plus de chasteté et d'engouement pour atteindre de bons résultats juste pour que le temps de guérison s'épuise⁶⁴.

Il est indéniable de penser que la liberté dont jouissaient les *Bāti* n'empêchait pas la transgression de l'éthique et de la morale établies, cette transgression qui conduisait effectivement au bris des interdits. C'est dans ce sens que Labuthe-Tolra déclare que :

L'*eki*, l'interdit, est garant de l'ordre social et de la bonne santé : *mvoe*. Lorsque l'on brise l'interdit comme un coup de hache, ce n'est pas avec Dieu suprême lointain que l'on instaure une rupture, mais avec ce bon ordre, à la rigueur personnifié ou authentifié par l'autorité de *Zamba* et des ancêtres [...] les interdits particuliers ont pour effet de préciser l'articulation interne du corps social en démarquant les rôles qui les composent, et de protéger ou augmenter la santé, la richesse, le pouvoir des individus ou des groupes⁶⁵.

Il paraît judicieux de savoir que le temps mis pour la guérison variait selon les individus. D'aucuns guérissaient au bout de deux semaines pour les plus valeureux, tandis que d'autres atteignaient deux mois, dû parfois soit à la négligence des parents ou bien au non-respect des interdits sociaux proscrits par l'initié. Quelle était donc la résultante de la

⁶¹ Entretiens avec Marie Louise Tiga, 62 ans traitante (*ndjiba*), Nkoabang, le 15 mars 2020 ; Marie Mengue, 66 ans, traitante (*ndjiba*), Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018.

⁶² Entretiens avec Donatien Eloundou, 75 ans, patriarche, Okong, le 18 avril 2017 Samuel Awono Ebode, 65 ans, initié, Ebanga, le 09 août 2013.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Entretien avec Babilace Tsala, 78 ans, initié, Fébé, le 09 septembre 2013.

⁶⁵ Labuthe-Tolra, *Initiations et sociétés*, p.168.

circoncision ? La réponse à cette interrogation nous amène à savoir qu'après la circoncision, dès l'âge de 18 ans. À cet effet, il fallait que les jeunes garçons passent le rite le *so'o* dans ce sens que la circoncision se présente comme un rite qui sert de transition assurant le passage d'une étape à une autre. C'est donc dire que le jeune garçon subit un rite de passage qui le conduit de façon imminente à un véritable rite d'initiation qui n'est autre que le *so'o*⁶⁶.

Photo 37 : *Abom ndan*



Source : cliché A. M. Ekani Zinga, Yaoundé, le 10 février 2014.

L'*abom ndan*, ainsi appelle-t-on cette plante aux larges feuilles ; ce sont donc ses larges feuilles qui couvraient le pubis des garçons nouvellement circoncis traditionnellement. C'est une fibre de raphia utilisée comme ceinture autour des hanches qui assurait le support des

⁶⁶ Le rite *so'o* était un rite de passage, qui constituait d'une manière générale un test des capacités du garçon à être un véritable homme. Dès que ce dernier avait passé l'étape du *so'o*, qui était pour les Bəti un rite confirmant l'adhésion du garçon dans le cercle des grands. De ce fait il pouvait bénéficier par ricochet des prérogatives exceptionnelles, notamment celle de manger la viande de la vipère. d'où l'expression : *A ku mbonn* littéralement, devenir grand lors de la réussite aux épreuves les plus rudes du rite *so'o*. Cependant, un aîné qui a raté ce rite de passage est privé de ce privilège. Il paraît judicieux de dire que le rite *so'o* est une dérogation au principe de la primauté de naissance.

feuilles. On relève aussi que ces feuilles sont efficaces contre le "ver des femmes"⁶⁷, (*nsong bininga*) ou *nsong nnyo*, ce ver est l'une des causes de l'infécondité de chez la femme.

2- Le rite thérapeutique de l'asthénie ou faiblesse sexuelle ou d'eyèl

Le rite de l'*eyèl* ou rite de la faiblesse sexuelle, est un rite de purification qui se pratiquait d'antan et se pratique encore de nos jours, dans le but de permettre aux hommes dont le membre viril transmetteur du jet de vie a perdu sa puissance de recouvrer leur virilité, résultant des différentes causes dont nous avons fait mention plus haut. Il est important de distinguer les différents types d'asthénies et d'éventuelles méthodes curatives.

a- Les différents types d'asthénies ou faiblesses sexuelles

D'après les informateurs, il existe quatre types d'*eyèl*, répertoriés ainsi qu'il suit :

- Les faiblesses sexuelles primaires, pour les cas les plus simples dont la durée est de deux semaines à un mois ;
- Les faiblesses issues des intoxications alimentaires (alcool et stupéfiants), il ya lieu de préciser que ces intoxications alimentaires entraînent un dysfonctionnement de l'organisme ;
- Les faiblesses sexuelles contractées lors de la circoncision traditionnelle ;
- Les faiblesses innées, celles-ci étaient généralement considérées comme étant la résultante d'un bris social par le concerné ou par un membre de sa famille, car le péché étant communautaire, la faute commise pouvait s'étendre sur quatre générations ; d'où l'urgence de ce rite⁶⁸.

b- Les différentes méthodes curatives de l'eyèl

A priori, la célébration liturgique du rite de l'*eyèl*, fait montre aujourd'hui de sa résistance face à l'action répressive de la mission civilisatrice qui s'est emparée du continent africain. La pratique de ce rite démontre actuellement une certaine pérennité, puisqu'il a su conserver dans son originalité, sa capacité à résoudre les problèmes allant dans l'ordre de la virilité pas seulement chez les *Bàti* mais également, chez les peuples du Cameroun tout entier.

⁶⁷ En effet, le *nsong bininga* mord la rate, contracte les muscles dorsaux, provoque des paralysies et maints avortements. Il est très souvent une des causes de l'infécondité.

⁶⁸ Entretiens avec Donatien Eloundou, 75 ans, patriarche, Okong, le 18 avril 2017 ; Samuel Awono Ebode, 65 ans, initié, Ebanga, le 09 août 2013.

Force est de constater, d'après les informateurs que les hommes appartenant à l'ethnie éton ne sont plus les seuls à bénéficier des bienfaits de ce rite⁶⁹.

Comme dans la majorité des rites se célébrant chez les *Bāti*, il était question de procéder tout d'abord à l'établissement d'une consultation permettant au traitant de connaître le bris ayant provoqué le mal dont souffre le fauteur. C'est à partir de l'aveu du patient que le traitant peut déterminer le type de traitement à administrer à ce dernier. Il est loisible de préciser que le traitement diffère selon les cas de faiblesses sexuelles auxquelles l'officiant a affaire⁷⁰.

S'agissant des faiblesses sexuelles primaires (celles dont la durée varie entre deux semaines à un mois), la durée de traitement est sensiblement de 03 jours. Par ailleurs, avant l'entrée en brousse, le praticien exige une modique contrepartie que les Eton désignent communément par le terme *akong í buà*⁷¹, qui témoigne de la volonté du patient à guérir, cette somme est généralement de 500 fcfa. Dès lors que cette somme symbolique est perçue, le traitant va sans crainte à la recherche des oignons médicinaux ou *ayang í yèl*. Cet *ayang* est depuis des lustres très réputé chez les *Bāti* pour ses qualités curatives vraiment effectives. Par ailleurs, il en existe plusieurs variétés selon les différents cas d'*eyèl* auxquels il faut remédier⁷².

C'est dans une forêt sacrée que certaines feuilles de l'*ayang* sont cueillies pour être mâchées par le fauteur après avoir reconnu ses tords, cette prise associée à quelques grains de poivre de Guinée ou *ndong* se fait pour ce cas pendant environ trois jours⁷³.

⁶⁹Entretien avec Gabriel Ebode, 66 ans, initié, Nkol-Mvanizé, le 12 mars 2017.

⁷⁰*Ibid.*

⁷¹ Cette contrepartie ou *akong e bua* présente en soi une certaine mystique dans sa nature, car de ce que nous ont fait part les témoignages de nombre de traitants, lorsque le patient ne fait pas preuve de ce geste de générosité, non seulement il n'est pas déterminé à guérir, mais aussi, le traitant court le risque de se voir lui aussi être atteint du même sort ; car, *de facto*, il s'agit pour les Eton d'une sorte de sortilège dont le patient en souffre et dont il doit s'en débarrasser à travers cet échange qu'il vient de ce fait réaliser avec les mânes *via* le traitant.

⁷² Entretien avec Gabriel Ebode, 66 ans, traitant (virilité), Nkol-Mvanizé, le 12 mars 2017.

⁷³*Ibid.*

Photo 38 : L'*Ayang* ou liliacée du traitement de l'asthénie sexuelle primaire



Source : cliché A. M. Ekani Zinga, Nkol-Mvanizé, le 07 janvier 2014.

Voici une variété d'*ayang* dont les feuilles seules résolvent le problème de la faiblesse sexuelle moins grave. Il regorge la vertu capable de redonner la virilité au patient.

Selon Gabriel Ebode, il est remarquable de savoir qu'avant la fin du deuxième jour, certains patients ressentent l'efficacité de l'oignon rituel. Cette efficacité aussi rapide est tout simplement due au fait que le patient a rencontré une légère faiblesse et ceci lui permet de renforcer sa virilité pendant quelques trois jours et ce dernier recouvre aussitôt ce qu'il a perdu⁷⁴. S'agissant de l'impuissance innée qui affecte les garçons dès la naissance, il y a lieu de constater que dans ce type particulier de faiblesse, que les garçons ne présentent aucun signe de virilité dès leur bas âge. Dans ce cas, un rite était célébré lorsqu'ils avaient atteint l'âge de l'adolescence afin qu'il leur soit permis de devenir virile et d'être eux aussi considérés comme de véritables hommes⁷⁵.

Malgré le fait qu'ils aient en eux ce malheur, qui disait-on émanait de leurs ascendants qui avaient probablement outrepassé un interdit social, tous ceux qui se retrouvaient dans une telle situation étaient des personnes marginalisées, (*zeze bot*) ou personne sans valeur. Ces personnes ne jouissaient d'aucun privilège social, car la question résidait toujours sur le fait de savoir s'il est un homme lui aussi⁷⁶.

⁷⁴ Entretien avec Gabriel Ebode, 66 ans, traitant (virilité), Nkol-Mvanizé, le 12 mars 2017.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Entretien avec Ndzana, 90 ans environ, initié, Evodoula, le 15 juillet 2013.

Il convient de noter que l'aveu dans ce cas n'était pas solennel à cause de la honte et du mépris que portait en soi le patient. Et dont la pratique du rite se déroulait loin des regards moqueurs des membres de la communauté et aussi loin des préjugés de toute sorte dont il pouvait être victime. Un mélange d'écorces et de mixture d'herbes était préparé. À partir de ce moment, le célébrant faisait appel aux mânes, tout en implorant leur aide auprès des ancêtres pour rendre sa virilité en tant qu'homme digne de ce nom, et de par la sorte lui permettre de faire partie de la communauté des hommes considérables⁷⁷.

Quoique quelques mutations se fassent observer dans la célébration originelle de ce cas, on a néanmoins pu entrer en contact avec certains initiés qui ont encore l'amabilité de procurer une panacée certaine à ce genre de problèmes que de nombreux hommes rencontrent dès leur bas âge.

Concernant la thérapie rituelle de l'impuissance innée sous sa forme modernisée, il revient à l'officiant de faire mâcher le *ndong* et les feuilles de *l'ayang*, pendant environ deux semaines⁷⁸. (Cf. photo 39 ci-dessous).

Photo 39 : L'*ayang* ou liliacée servant à guérir l'asthénie sexuelle moins chronique.



Source : cliché A. M. Ekani Zinga, Nkol-Mvanizé, le 07 janvier 2014

⁷⁷ Entretien avec Ndzana, 90 ans environ, initié, Evodoula, le 15 juillet 2013.

⁷⁸ Entretien avec Gabriel Ebode, 66 ans, initié, Nkol-Mvanizé, le 12 mars 2017.

Les feuilles de cette plante sont destinées à une prise orale pour une durée variant de deux à un mois par le patient.

Ensuite vient le moment où le rite prend une autre tournure : il s'agit de la phase où les racines bulbeuses de l'*ayang* sont consommées cru par le souffrant, cette situation perdure pendant trois à quatre semaines. (Cf. photos 39 et 40). Selon Gabriel Ebode : " Les oignons sont de véritables aphrodisiaques, ils abaissent le taux de sucre dans le sang tout en ramenant le patient à la vie, puisqu'il était considéré comme mort"⁷⁹. Il s'agit principalement d'une sorte de résurrection qui s'opère en cet homme ou encore d'une transmutation qui s'effectue chez ce dernier par le biais de ce rite. C'est au cours de cette phase que s'éveille progressivement l'organe sexuel mal qui n'avait jamais pleinement fonctionné d'antan. C'est à partir de là que la considération de Laburthe-Tolra évoque le côté magico-religieux de la célébration liturgique des rites *Bati*.

Photo 40 : l'*Ayang* ou liliacée de l'asthénie sexuelle innée et chronique



Source : cliché A. M. Ekani Zinga, Nkol-Mvanizé, le 07 janvier 2014

⁷⁹ Entretien avec Donatien Eloundou, 75 ans, patriarche, Okong, le 18 avril 2017 ; Samuel Awono Ebode, 65 ans, initié, Ebanga, le 09 août 2013 ; Gabriel Ebode, 66 ans, traitant (virilité), Nkol-Mvanizé, le 12 mars 2017.

Photo 41 : Un bulbe d'*ayang* extrait des racines de la plante ci-dessus



Source : cliché A. M. Ekani Zinga, Nkol-Mvanizé, le 07 janvier 2014

Cette variété est efficace, dans la mesure où elle assure le rôle de résurrection de la verge n'ayant presque jamais fonctionné normalement⁸⁰. Le patient consomme de façon récurrente les bulbes d'oignon rituel jusqu'à obtention d'un résultat probant, qui allait bien sûr mener à une autre phase, celle de la consommation d'un repas rituel donnant lieu à la conclusion du rite. La cuisson de ce repas relève une certaine particularité, dans la mesure où ce repas est cuit particulièrement dans une marmite en terre cuite destinée à la consommation du patient⁸¹.

On relève que le poivre de Guinée est quasi présent dans les pratiques rituelles, sans doute parce qu'il offre des garanties de chance, de bonheur, de richesses diverses à travers un certain nombre de pratiques rituelles. C'est cet ordre que Constantin Ebode explique : "Grâce au ndong, on peut espérer la fécondité, car l'homme y accorde une grande valeur"⁸². Dans la même lancée, ceci correspond à ce que dit H. Kanse, pour qui un accent est mis sur ce que pensent les socio-cultures africains quant à la valeur de la pérennité de l'espèce. Alors, si plusieurs hypothèses de recherche montrent que l'usage du poivre de Guinée n'est pas un

⁸⁰ Entretien avec Salomine Mengue, 34 ans, traitante, Yaoundé, le 06 février 2014.

⁸¹ Entretien avec Brigitte Beyala, 87 ans, *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014.

⁸² C. Ebode, "Le *ndong*, *maleguette africanum* dans les rituels thérapeutiques chez les Eton du Cameroun : contribution à une anthropologie de la médecine alternative". Mémoire de Mater en Anthropologie, Université Yaoundé I, 2011, p. 20.

élément négligeable dans la célébration liturgique des rites chez les *Bəti*, de ce fait il est très important dans la transmission et la conclusion de nombre de rites⁸³.

C'est dans ce sillage qu'on remarque également son indispensabilité dans la confection du met ou *nnam ngon*⁸⁴ du scellage du rite de l'*eyèl* ou *a wé mebala* (tuer le remède). Dans ce paquet, hormis la combinaison des écorces, des racines, des crevettes et la pâte de pistache, il est plausible de constater que le *ndong* vient poivrer de par son essence urticante⁸⁵.

Une autre particularité de ce rite se situe au niveau de la consommation du repas rituel, car ce dernier n'est pas communautaire, il est plutôt individuel. Ceci résulte du fait que, dès le départ, le patient se fait traiter dans la discrétion la plus absolue, pour des raisons que nous avons évoquées plus haut concernant l'appréhension de ce rite par la société⁸⁶.

Durant la remise du paquet de graines de courge ou *nnam ngon*, le traitant prononce les paroles rassurant le patient pour l'obtention de résultats probants en toute sincérité :

J'ai hérité ces remèdes de mon défunt père, je ne les ai pas volés, je pratique ce rite selon les recommandations qui ont été léguées, je le fais à but non lucratif, c'est avec sincérité que je l'ai reçu et c'est de cette même façon que je viens en ce jour conclure le rite par le canal de ce repas rituel, pour que cet homme puisse être à nouveau accepté dans la société en tant qu'homme virile⁸⁷.

S'il ya lieu d'évoquer les interdits concernant ce rite, on peut mentionner l'adultère qui était proscrit et la consommation abusive des boissons alcoolisées et des stupéfiants nocifs pour la santé.

⁸³T.M. Kanse, "L'univers culturel de Beti du Centre-Cameroun face à l'action d'aliénation et de domination de l'Église catholique romaine (1901-2007)", Mémoire de Maîtrise en Histoire, Université de Yaoundé I, 2008, p. 25.

⁸⁴"Le *nnam ngon* n'est que le mets de courgette ou de concombre, plante alimentaire féconde par excellence, cuit à l'eau et au feu généralement cuisiné pour de recette magique de l'*akuma*". cf. I. Tabi, *La théorie des rites*, p. 29.

⁸⁵ Entretien avec Gabriel Ebode, 66 ans, traitant (virilité), Nkol-Mvanizé, le 12 mars 2017.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*

Photo 42 : des graines de courge ou *ngonn* non décortiquées



Source : cliché A. M. Ekani Zinga, Ebanga, le 15 février 2014.

Photo 43 : Graines de courge ou *ngonn* décortiquées



Source : cliché A. M. Ekani Zinga, Ebanga, le 15 février 2014.

Ces graines de courge sont mélangées aux écorces, aux feuilles et des bulbes des d'ayant destinées au repas concluant le rite de l'*eyèl* et d'autres produits dont le secret est réservé aux initiés⁸⁸.

⁸⁸ Entretiens avec Gabriel Ebode, 66 ans, traitant (virilité), Nkol-Mvanizé, le 12 mars 2017 ; Salomine Mengue, 34 ans, traitante, Yaoundé, le 06 février 2014 ; Brigitte Beyala, 87 ans, *minga nam*, Essong, le 09 août 2014.

Photo 44 : Un pan de forêt recouvert de *Toam* à Nkol-Mvanizé



Source : cliché A. M. Ekani Zinga, Nkol-Mvanizé, le 07 janvier 2014.

Cette plante est associée à la cuisson du repas rituel à cause de ses vertus thérapeutiques qui font leurs preuves dans le procédé d'éradication définitive de l'asthénie sexuelle⁸⁹.

3- Le déroulement du rite de fécondité de l'*esob ndjiba*

En évoquant le déroulement du rite de fécondité, il revient de mettre en lumière sa présentation d'une manière générale, ensuite le mode de diagnostic adéquat dans le cas y afférent et enfin ressortir son aspect thérapeutique.

a- La présentation du rite de fécondité de l'*esob ndjiba*

Le rite du *ndjiba* est l'un des rites ayant résisté à la phagocytose de la politique coloniale. C'est un rite d'expiation qui a pour but d'assurer la santé de l'individu atteint d'une infection à chlamydia. C'est à l'évidence, un rite qui vient mettre en exergue la nature de l'éthique communautaire de l'homme, décrite d'après E. Mveng, comme suit, "la personne humaine n'est pas une réalité simple et statique ; elle est plutôt dans sa structure fondamentale un être vivant, un et indivis, constitué d'éléments distincts non séparables. C'est un projet dynamique qui à la fois s'explicite et s'accomplit"⁹⁰. C'est dans une même suite logique que plus tard il va

⁸⁹ Entretien avec Brigitte Beyala, 87 ans, *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014.

⁹⁰ E. Mveng, *L'art de l'Afrique Noire*, Yaoundé, 2e éd. Clé, 1974, p.75.

compléter sa pensée en s'appuyant sur le fait que : " L'Homme [...] apparaît comme monade, puis comme dyade, puis comme triade et enfin comme foule "91.

C'est dans cette logique évoquée par E. Mveng que la pratique du rite *ndjiba* impliquait tout d'abord l'homme et la femme, ensuite père-mère-enfant et toute la communauté s'y sentait impliquée. Originellement, la faute commise par un élément pouvait avoir un impact négatif sur le reste de la communauté, d'où la considération de la faute comme étant un bris de l'interdit social. Laquelle entraîne par conséquent à un méfait, un mal ou une maladie pouvant porter atteinte non seulement à la monade, mais aussi à l'ensemble qui est la foule. Quel était le bris qui pouvait entraîner un tel mal dans la reproduction pour le cas du *ndjiba* ?92. La réponse qui découle de cette interrogation résulte d'une interprétation culturelle, il se dégage du constat selon lequel, la fidélité conjugale était par excellence un principe de base assurant le bien-être de la cellule familiale. C'est dans cet ordre que I. Tabi établit une conclusion à partir du vocabulaire de la physiologie *Bati*, selon laquelle : "on pourrait tirer une excellente théologie de la chasteté conjugale "93. La chasteté conjugale ici excluait tout rapport sexuel hors du foyer conjugal. Il s'en suivait un bris lorsque l'un des conjoints venait à outrepasser cette règle, il devenait impur et par conséquent, il entraînait également son ou sa conjoint(e) dans ce même état et toute la communauté avec. Cette situation exigeait la célébration liturgique du rite du *ndjiba*94.

Pour purifier le fautif ou le fauteur, il était question de célébrer un rite adéquat pour chaque cas d'espèce. Il y a donc une convocation des gens appartenant à la communauté concernée, pour faire part de l'état d'un membre fauteur. À ce niveau, il y a une intervention double dans la célébration liturgique des rites *Bati*, c'est-à-dire que l'intervention du visible et de l'invisible font montre de l'action expiatoire.

La célébration de *l'esob ndjiba* obéit à cet effet à un certain nombre de phases, parmi lesquelles on a *à priori*, l'établissement du diagnostic, *à fortiori* le déroulement de la célébration liturgique dudit rite et *à posteriori* la clôture ou la conclusion du rite.

b- L'établissement du diagnostic

Ici il est question pour le fautif de confesser le bris commis face à l'ensemble que constitue la communauté en la présence d'un initié. La tâche revient au traitant d'examiner avec

⁹¹ E. Mveng, *L'Afrique dans l'Eglise, parole d'un croyant*, Paris, L'Harmattan, 1986, p.13.

⁹² *Ibid.*, p.10.

⁹³ I. Tabi, *La théologie des rites*, p.10.

⁹⁴ *Ibid.*

beaucoup de minutie pour découvrir l'origine de la maladie, afin de trouver le traitement adéquat dans chaque cas d'espèce. S'agit-il simplement du *ndjiba* ? Ou du *ndjiba* à son paroxysme ?

On note que le *ndjiba* à son paroxysme est la chlamydia, littéralement désignée *miézok*. C'est ce cas qui généralement est cause de nombreux problèmes de stérilité tant chez l'homme que chez la femme. C'est dans cette optique que Marie Mengue mentionne que :

C'est durant l'établissement du diagnostic, que je pose les questions au couple. Ce dernier me fait état de la manière dont il ressent son corps. C'est-à-dire qu'il donne des précisions à propos des changements observés en chacun d'eux. Parmi ces changements, il peut s'agir des démangeaisons sur l'appareil génital, sur les parties sensibles des articulations, ou encore sur tout le corps et même sur le pourtour des seins. À partir de ces questions, je déduis si c'est le *ndjiba* tout simplement. Lorsqu'il y a l'apparition des lésions sur le patient, des écoulements vaginaux, il s'agit du *ndjiba* ayant atteint son paroxysme. Dans la plupart des cas, on parle du *miézok*. Après ce diagnostic, je peux déjà savoir le type de traitement à lui administrer⁹⁵.

L'esob ndjiba obéit à une certaine norme dans sa pratique. C'est dans cette mesure où, *à priori*, l'établissement d'un diagnostic semble nécessaire, car il ne s'agit pas ici de se livrer à la magie ou au hasard. Il importe pour le traitant de connaître l'évolution de la maladie, ses manifestations et ses complications dans la santé de la reproduction humaine⁹⁶.

Le rite du *ndjiba* est un rite de purification, qui a existé jadis et a longtemps fait ses preuves chez les Eton, il est encore d'actualité dans le département de la Lékié. On le pratique dans le but ultime de retrouver le *mvoè* ou l'épanouissement de l'individu pour lui assurer un équilibre social. Ceci à partir de la pérennisation de l'espèce humaine, car qui évoque la pérennisation de l'espèce humaine fait saillir la place de l'enfant dans la société *Bəti*⁹⁷.

Il est une évidence de dire que la famille est une cellule sociale forte chez les *Bəti*, comme chez bien d'autres peuples. C'est à partir de la famille que l'Homme doit se manifester et se reconnaître comme tel de par sa capacité à donner la vie. C'est en nous tenant à ces propos de P. Beat, correspondant à la pensée *Bəti*. Pour ce faire, nous pouvons affirmer avec elle que : " L'enfant est une force productive, il assure la pérennité de la famille ; il est un motif de fierté sociale ; il entretiendra les parents à leur vieillesse. Cette importance se lit à travers le nombre d'enfants désirés "⁹⁸.

⁹⁵ Entretiens avec Marie Mengue, 66 ans, traitante (ndjiba), Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018 ; Salomine Mengue, 34 ans, traitante, Yaoundé, le 06 février 2014.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ Entretien avec Quentin Etoundi, 82 ans, initié, Konabeng, le 14 décembre 2013.

⁹⁸ P. Beat Songue, "Communication et maîtrise de la fécondité : un mariage de raison", in *Repports from Union of African Population Studies*, n°38, UEPA, 1999, p.15.

Conséquemment à ce que nous venons de souligner sur la famille, une place de choix est réservée à la progéniture dans la sphère culturelle *Bati*, car la famille constitue le maillon central dans une ethnie et dont l'enfant assure la continuité. Alors, un couple stérile se présente comme une conscience malheureuse vis-à-vis de l'ethnie.

c- Déroulement du rite du *ndjiba*

Le déroulement dudit rite dépend des personnes désirant procréer. À cet effet, ces personnes peuvent solliciter les rites ou rituels d'expiation du mal qu'ils portent en eux. Ces rites sont pratiqués conjointement avec la nature et son contenu. C'est-à-dire que ce rite utilise plusieurs produits naturels devant permettre à l'officiant d'aboutir aux résultats escomptés, qui sont sans doute la procréation et même le choix du sexe de l'enfant⁹⁹.

La diversité de l'écosystème est un atout pour le traitement de la fécondité par le biais du rite *ndjiba*, puisque le continent africain offre une diversité de la flore et de la faune, un écosystème riche en matières premières pour la pharmacopée traditionnelle¹⁰⁰. À ce niveau, les plantes et les minéraux médicinaux qu'on y trouve en quantité suffisante offrent à ce continent et à ses habitants moult solutions sanitaires.

En effet, le rite du *ndjiba* bénéficie de cet écosystème pour un aboutissement efficient après sa pratique. Nombreux sont les traitants qui ont bien voulu nous donner des informations concernant les produits utilisés pour le rite *ndjiba*. Parmi ces produits, nous pouvons mentionner la présence du *ndong* ou *maniguette africanum* ou encore poivre de Guinée, des *bikuii* ou *xylopiia aethropica*, des noix de cola *Bati* (car il en existe plusieurs variétés appréciées selon les régions), du sel de céleri, de la canne des jumeaux ou *costus igneus* quelques fois substituée au vin de palme recueilli du haut du palmier à huile. D'autres produits utilisés pour la même circonstance ne pouvant être dévoilés font l'objet d'un secret dont seuls les traitants en font leur chasse gardée¹⁰¹.

⁹⁹ Entretien avec Clarisse Ngono Messanga, 30 ans, étudiante en médecine (patiente potentielle), Yaoundé, 13 février 2014.

¹⁰⁰ Nkouongan Inoussa, "Le problème de l'intégration de la médecine traditionnelle africaine dans le système de santé au Cameroun" Mémoire de Master en Santé Publique/SC, Yaoundé, 2011, p.15.

¹⁰¹ Entretien avec Salomine Mengue, 34 ans, traitante, Yaoundé, le 06 février 2014

Photo 46 : Une cabosse de kola



Photo 45 : L'extraction de kola



Source : Clichés A. M. Ekani Zinga, Nkol- Ngonn, le 13 février 2014.

Photo 47 : Une autre variété de noix de kola cultivée au Nord Cameroun littéralement nommée *goro*.



Source : cliché A. M. Ekani Zinga, Mva'a, le 6 janvier 2014.

Photo 48 : Quelques ingrédients utilisés pour le *ndjiba* : le poivre de Guinée encore frais, à côté les *bikuii* séchés de couleur noirs et le sel traditionnel ou sel de céleri, *nkuu ikabli*.



Source : Cliché A. M. Ekani Zinga, Nkol- Ngonn, le 13 février 2014.

Photo 49 : Le poivre de Guinée sec ou *ndong*



Source : cliché A. M. Ekani Zinga, Nkol-Ngonn, le 12 février 2014.

Le poivre de Guinée est un ingrédient très prisé dans les célébrations rituelles chez les Eton. Sa présence est indispensable grâce à ses nombreuses vertus.

Photo 51 : Du vin de palme recueilli ou *meyock melen* **Photo 50** : *Costus igneus* ou canne des



Source : clichés A. M. Ekani Zinga, Nkol-Ngonn le 12 février 2014

Le vin de palme est l'une des composantes d'éléments utilisés au cours de la pratique du lavage du *ndjiba*. Il est le plus souvent remplacé par le jus extrait du *costus igneus* communément appelé la canne de jumeaux, car tous les patients ne sont pas tenus de consommer ce vin. Généralement, les patients sont chargés d'écraser eux-mêmes ces produits sus-cités, ensuite le traitant prépare une mixture qui tient lieu de breuvage. Ce breuvage est administré aux patients par voie orale et ensuite sous forme de bains, qui se déroulent dans un *etock*¹⁰².

Un autre traitement dans des cas plus délicats s'intéresse à l'admission d'une décoction préalablement bouillie à base d'écorces d'arbre dont le secret est réservé aux traitants. La thérapie ici nécessite la prise de l'infusion par voie anale à l'aide d'une poire rectale¹⁰³. C'est dans la nudité que les patients prennent leur bain, parce que selon Isidore Tabi : " la nudité [...] permet de revêtir et de résorber elle-même toutes les vertus et influences vitales de vitalité et de fécondité qui leur permettront de devenir "autre chose" "¹⁰⁴. (Cf. photos 52 et 53).

¹⁰² Entretien avec Gertrude Avang, 25 ans, patiente, Yaoundé, 12 janvier 2014.

¹⁰³ Entretien avec Lucie Ngonon Etémé, 35 ans, patient, Yaoundé, 12 janvier 2014.

¹⁰⁴ I. Tabi, *La théologie des rites*, p.8.

Photo 52 : Une ingurgitation d'un breuvage du *ndjiba* à l'aide du *ntsong mbié*



Source : cliché A. M. Ekani Zinga, Nkol-Ngonn, le 15 février 2014.

L'administration du breuvage et ensuite le bain rituel effectué avec le *tsong mbie* ou marmite en terre cuite qui s'utilise dans plusieurs rites *Bati*, notamment dans celui de l'asthénie sexuelle. Le port des sandales par la patiente est permis, car celles-ci ne sont pas proscrite et cela dépend de la façon à partir des consignes reçus pendant la transmission du rite à la traitante potentielle.

Photo 53 : une séance d'ablution du *ndjiba* ou *esob ndjiba*



Source : cliché A. M. Ekani Zinga, Nkol- Ngonn, le 15 février 2014.

Photo 54 : une marmite en terre cuite ou *ntsong mbié*



Source : cliché A. M. Ekani Zinga, Nkol- Ngonn, le 15 février 2014.

La durée du traitement dépend du degré ou de la gravité du *ndjiba*. C'est certain que le traitement peut aller d'une semaine à deux mois. Les bains se prennent surtout en soirée au coucher du soleil. Les tous premiers bains se prennent dans une sorte de marmite traditionnelle *ntsong mbié*. À la suite du traitement, les demandeurs du rite doivent respecter les interdits y afférents.

Les interdits ici sont beaucoup plus sociaux et moraux. À cet effet, il était proscrit d'avoir des relations sexuelles extraconjugales et incestueuses, car c'est à la suite de cette transgression que peut resurgir le mal.

III- QUELQUES MODES PRÉVENTIFS EFFECTUÉS AU QUOTIDIEN

1- L'usage de l'*eyam e ndjiba*

L'*eyam e ndjiba* se retrouve parmi la grande gamme d'herbes servant à relever la fécondité et la virilité chez les *Bəti*, notamment en ce qui concerne la célébration des rites surtout ceux qui ont trait à la purification. À cet effet, l'*eyam e ndjiba* ici se présente sous deux formes¹⁰⁵.

À *priori*, c'est une herbe prisée de par ses vertus, dont la hauteur est généralement de 15 à 30cm. Son existence est quasiment impossible pendant la saison sèche (cf. Photo 55). À *fortiori*, ses feuilles sont prisées par les personnes en quête de guérison de la chlamydia, ces

¹⁰⁵ Entretien avec Marie Mengue, 66 ans, traitante(*ndjiba*), Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018 ; Entretiens avec Donatien Eloundou, 75 ans, patriarche, Okong, le 18 avril 2017 Samuel Awono Ebode, 65 ans, initié, Ebanga, le 09 août 2013.

feuilles sont mélangées aux éléments *ndong*, *bikuii* et au sel de céleri et d'autres éléments dont le traitant est le seul à en avoir la maîtrise. À la suite de ce mélange, on obtient de ce fait une poudre que l'on lèche en petite quantité ou que l'on ajoute dans un verre de vin de palme tel un breuvage à consommer régulièrement. Après ébullition, ces feuilles servent notamment de solution indiquée pour la toilette intime des femmes surtout pour celles qui présentent de légères démangeaisons au niveau de l'appareil génital¹⁰⁶.

Photo 55 : L'*eyam e ndjiba* ou *iriis* phytoprotection en début de saison sèche.



Source : cliché A. M. Ekani Zinga, Mva'a, le 6 janvier 2014.

2- Le déroulement rite d'*esob nyol*¹⁰⁷

L'*esob nyol* signifie littéralement " laver le corps ". C'est l'un des rites de purification les plus anciens ayant résisté à la répression orchestrée par la mission civilisatrice venue de l'Europe. C'est un rite qui a pour principale visée l'absolution des malédictions contractées

¹⁰⁶ Entretien avec Salomine Mengue, 34 ans, traitante, Yaoundé, le 06 février 2014.

¹⁰⁷ *Esob nyol* est le lavement du corps. C'est un rite ayant pour but de purifier le malade de ses fautes et d'obtenir la guérison. Il se célèbre également pour résorber les problèmes liés à la stérilité, cela est possible dans la mesure où le traitant procède tout d'abord par une phase divinatoire, car la cause peut s'avérer invisible. Dans ce cas, précis, il s'agit du *Ngam*. Selon J.C Ekobena, "le *Ngam* désigne en fait une variété d'araignée appelée "mygale". Chez les Bâti c'est très souvent par l'intermédiaire de cette araignée que la quasi-totalité des consultations des esprits sont faites". Cf. J.C Ekobena, *Sacrifice beti et sacrifice du Christ. Essai de compréhension à la lumière de la théologie du sacrifice*, Yaoundé, AMA-CENC, 2005, p. 32.

lorsqu'un individu venait à outre passer un interdit social, de par cette faute commise, résultait un déséquilibre, empêchant notamment tout épanouissement ou bien-être¹⁰⁸.

a- La phase *anté* rituelle

Selon la conception *Bəti*, l'impure ou la souillure était considérée comme quelque chose de matériel qu'il faut laver par des bains rituels, et dont il faut empêcher les conséquences par des procédés techniques tels que le transfert des fautes et des peines sur le bouc émissaire. C'est dans ce sens que la purification a lieu sur l'individu, sur toute la famille, et même la collectivité, tel est le cas pour le rite *so'o*, où l'après confession publique donnait lieu au lavage rituel¹⁰⁹. Le bain rituel est une cérémonie qui se déroule au bénéfice des malades et de ceux-là qui avaient des difficultés liées à la reproduction, en un lieu sacré et retiré du village, appelé *etog*. Cette cérémonie se déroule en trois phases comme suit : La première est consacrée à la confession publique, il s'agit pour le malade ou le fauteur de faire un aveu solennel, pour reconnaître de manière officielle la faute qui a engendré la malédiction¹¹⁰ ; la deuxième est le déroulement du rite proprement dit et la troisième consiste en la conclusion dudit rite.

Le pouvoir de la parole intervient dans la confession, pour donner la possibilité du rachat de ses torts, d'où ces formules : *Oburi é ma bo, o yai è ma cote*¹¹¹ ou " Si tu couvres ça pourrit, si tu ouvres ça sèche ", cela sous-entend que la confession est un acte obligatoire dans la mesure où cet aveu solennel détermine les techniques à employer pour retrouver le *mvoè*. La faute est un élément non négligeable pour ce cas d'espèce. La confession atteste une fois de plus que sa primauté sur le bon déroulement de l'*esob nyol*¹¹². À ce sujet, les *Bəti* établissent un lien entre le non épanouissement de l'Être et de l'impureté, qu'il faut s'en débarrasser. Il en découle que si le rite n'est pas célébré, alors la faute devient un fardeau pour toute la communauté, car la faute dans la société traditionnelle n'était pas individuelle. I. Tabi énonce dans ce sens que :

Face aux conséquences sociales du *nsem* et aux effets néfastes, tout le monde souhaite et désire la délivrance qui apportera salut, paix, prospérité et bonheur dans la société. Ce salut attendu se situe dans les rites de sanation- protection - garantie, car ils sont tout cela ensemble dans la pensée de nos Pères *Bəti*¹¹³.

¹⁰⁸ Laburthe –Tolra, *Initiation et sociétés*, p.179.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ Entretien avec Abdon Beyama Beyama, 39 ans, enseignant chercheur, Yaoundé, le 10 octobre 2014.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ I. Tabi, *La théologie des rites Bəti*, p. 44.

b- La célébration proprement dite

La célébration liturgique du rite fait montre de la grandeur de la spiritualité y afférente, constituant ainsi des moments forts de la religiosité des Eton. Pendant le déroulement du bain rituel, qui se pratique dans l'*etog*, il était et est de nos jours question de rappeler que la pensée ancestrale est très attentive au symbolisme du sang comme signe de vie. C'est un renforcement de vie qui modifie, quelque sorte la situation du pénitent¹¹⁴.

Parmi les animaux à sacrifier, il y avait un coq et une chèvre dont le sang allait être aspergé sur le pénitent. Pendant cet acte, l'initié prononce des paroles qui ont une influence durant l'aspersion et qui sont susceptibles d'établir un lien entre les vivants et le sacré, permettant donc d'absoudre les péchés¹¹⁵. À cet effet, P. Mviena relève la pertinence de ces paroles en ces termes :

*Meky abi wa a kyabi kyabi;
Menyini wa a nyimi nyimi
Nka kub meyal, meloo aiebè
A osoe nkya a! Awoo!
A budbud ! Awoo !*

*Je te délie, je te délie, je te délie ;
Je te redresse, je te redresse, je te redresse.
Du poulet dans la main gauche, je suis plongé dans le sommeil profond et paisible
Que tout aille à vau-l'eau ! A jamais !
Que tout soit effacé ! Ainsi soit-il ! ¹¹⁶.*

Ce sont ces paroles sacrificielles qui transforment le fauteur par l'intercession du féticheur auprès des ancêtres. Il s'agit d'une sorte de médiation qui s'établit entre le monde visible et celui invisible. À cet effet, P. Mviena affirme que : " l'ensemble des expressions de la célébration du sacrifice : c'est la parole sacrificielle dans laquelle résonne un condensé de formules mystiques, récitées avec l'accent et le ton dont la force inhérente détermine la puissance "¹¹⁷. Son objectif étant bien sûr l'imploration du pardon du bris observé par le pénitent, ceci en vue de rétablir l'ordre et la réintégration du fauteur dans la société à laquelle il appartient¹¹⁸.

¹¹⁴ P. Mviena, *L'univers culturel et religieux du peuple bété*, Yaoundé, Presses de l'Imprimerie Saint Paul, 1970, p.124.

¹¹⁵ Entretien avec Brigitte Beyala, 87 ans, *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014.

¹¹⁶ P. Mviena, *L'univers culturel*, p.170.

¹¹⁷ *Ibid.*, p.171.

¹¹⁸ Entretien avec Abdon Beyama Beyama, 39 ans, enseignant chercheur, Yaoundé, le 10 octobre 2014.

Le sacrifice revêt un caractère divin, car le divin participe à la sanctification et vivifie le fauteur en détruisant en lui le mal, le péché et l'angoisse que regorge ce dernier. Dès lors, l'existence de l'établissement d'un lien entre l'Homme et le divin s'érige en sacrement ; d'où l'aspect religieux et social du rite de l'*esob nyol*¹¹⁹.

Ce bain rituel démontre une transmutation de l'Être qui se délie par purification du bris qui est transmis à la bête sacrificielle (coq), et par la suite jeté dans la brousse. Après l'aspersion du sang de la chèvre immolée, elle est vidée de son contenu. Certains organes (poumons) sont consommés crus par le pénitent, ce dernier mâche quelques grains du poivre de Guinée et boit une décoction d'herbes et d'écorces macérées dans du vin de palme¹²⁰. C'est une étape très cruciale qui requiert abnégation et courage pour les membres de la communauté qui assistent le pénitent dans l'expiation de ses fautes, car ils consomment aussi quelques dés d'organes de cette chèvre juste avant la cuisson de l'animal sacrificiel. Parce que le péché est communautaire chez les *Bati* depuis les temps immémoriaux, cette pénitence éveille chez ceux qui l'accompagnent un sentiment de crainte ou de peur vis-à-vis de la mort¹²¹.

Après avoir passé cette étape, il se lave dans l'*etog* où il doit se baigner en méditant pour un gain favorable du repentir des bris, tout en émettant des vœux (prospérité, fécondité, abondance, santé, paix et protection contre les forces invisibles)¹²².

c- La conclusion de l'*esob nyol*

La troisième phase est basée sur le repas sacrificiel, qui marque la conclusion du rite de lavage du corps. Après l'immolation du bouc émissaire, celle-ci était destinée pour la cuisson dans une marmite contenant diverses variétés d'herbes et d'écorces, sans oublier qu'à ce mélange, le pratiquant y ajoutait une gamme variée de tubercules parmi lesquelles les ignames, le macabo, la banane plantain. Dans ce repas communionnel, la présence du divin de palme est capitale du moment où, il fait montre de sa sacramentalité pour la communauté, qui est sensée le consommer de façon unanime et avant la tombée de la nuit, sans pour autant broyer les os¹²³.

La conclusion de ce rite est désignée en éton et en ewondo *Awé mebala* comme pour tuer le remède, vise à sceller des liens transcendants établis entre le divin, les ancêtres et les Hommes. Ce lien exceptionnel vient assurer le rétablissement de l'ordre et l'équilibre sociaux

¹¹⁹ J. C. Ekobena, *Sacrifice beti et sacrifice au Christ*, p. 21.

¹²⁰ Entretien avec Brigitte Beyala, 87 ans, *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014.

¹²¹ Entretiens avec Brigitte Beyala, 87 ans, *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014 ; Salomine Mengue, 34 ans, traitante, Yaoundé, le 06 février 2014 ; Mengue Ngono, 66 ans, traitante (*ndjiba*), Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018.

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Ibid.*

chez les Eton. C'est donc de la crainte de la mort que la foi en la survie, révèle sa valeur, qui est une survie fondamentale de la foi *Bəti*¹²⁴.

IV- LES PERSPECTIVES CRITIQUES DE L'ÉVOLUTION DES PRATIQUES RITUELLES DE FÉCONDITÉ ET DE VIRILITÉ *BƏTI*

Revenir sur les perspectives critiques de l'évolution des pratiques rituelles de fécondité et de virilité chez les *Bəti* du Sud-Cameroun, nous permet de faire un tour d'horizon sur le devenir des interdits sociaux et de l'éthique *Bəti* face aux nouveaux défis de la modernité et aussi mettre en exergue le réel souci de la transmission des savoirs-faire locaux au sein des écoles de médecine en vue d'une revalorisation de la célébration des rites y afférents. Ceci dit, quels sont les risques qui découlent de la non observance des interdits sociaux ? Quel est le procédé de la transmission des savoirs-faire endogènes ? Ces questions nous invitent à repenser l'abondante richesse du patrimoine culturel *Bəti* pour l'essor de la MTA.

1- Le devenir des interdits sociaux et de l'éthique *Bəti*

Traiter du devenir de interdits sociaux et de l'éthique *Bəti* consiste à s'intéresser sur le problème du respect de ces interdits et d'une crainte certaine de leur bris. Vu sous cet angle, l'éthique *Bəti* jadis établie par les Anciens *Bəti* consistait en l'établissement d'un lien entre les Hommes et les divinités appartenant à leurs différentes croyances. Mais actuellement, le constat de l'évolution et du changement de mentalité dont nous faisons état au sein de la société *Bəti*, nous amène à relever un fait, celui de "l'évolution des connaissances et l'approfondissement de la réflexion ayant rendu douteux la plupart des critères de distinction utilisée entre sociétés modernes et sociétés archaïques"¹²⁵¹²⁶. Puisqu'il s'agit d'une évolution des mentalités qui est susceptible d'apporter des changements dans les modes de vie, nous remarquons avec Laburthe-Tolra et Warnier que la mise en lumière de la caractéristique d'une telle évolution quant à elle relève vraisemblablement du fait que : "L'évolution et l'adaptation sont indispensables à la vie ou à la survie d'une société"¹²⁷. Cependant, on peut ajouter le langage de la révolution érotique mondial qui vise à manipuler les consciences en leur présentant de nouvelles manières de percevoir les réalités d'une telle évolution des mœurs. À cet effet, il y a une promotion du

¹²⁴ Entretiens avec Brigitte Beyala, 87 ans, *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014 ; Salomine Mengue, 34 ans, traitante, Yaoundé, le 06 février 2014 ; Mengue Ngono, 66 ans, traitante (*ndjiba*), Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018.

¹²⁵ Par société archaïque, il est question de revenir sur son étymologie découlent du mot grec *archè* qui signifie : origine, mieux encore commencement. Loin de nous la prétention de rendre péjoratif la société des Anciens *Bəti*. Cf. Ph. Laburthe-Tolra et J-P. Warnier, *Ethnologie Anthropologie*, Paris, PUF, 1997, p. 236.

¹²⁶ Laburthe-Tolra et J-P. Warnier, *Ethnologie Anthropologie*, p. 235.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 236.

changement des modes de vie qui est sans cesse croissante. Un changement qui vient par-là, prôner l'éthique du consentement¹²⁸.

Par ailleurs, l'évocation cette éthique du consentement vient d'une manière particulière entraver le respect des interdits sociaux découlant du large éventail de lois sociales jadis établis par les *Bəti* et leurs ascendants (Cf. chapitre III de ladite thèse). En effet, on rappelle qu'il existe une pléthore d'interdits et parmi lesquels, il est proscrit de tuer son semblable, car la vie est une valeur à protéger. Mais il advient que le principe de consentement devient le fondement de la nouvelle éthique à travers la révolution sexuelle et les nouvelles politiques de contrôle des naissances dans un monde en pleine dynamique. C'est dans cette logique que M. A. Peeters fait une présentation relative aux nouveaux concepts dont la visée est basée sur : "L'imposition par le haut de politiques étatiques de contrôle de naissances, du taux de fertilité et de croissance démographique à la liberté de choisir de l'individu"¹²⁹ ; d'où la mise en exergue "d'une approche démographique (quantitative), ouvertement anti-nataliste (contrôle de la population), l'approche des droits et en particulier aux droits reproductifs (prétendument qualitative)"¹³⁰. C'est la raison pour laquelle, ces nouvelles politiques vont à l'encontre de l'éthique *Bəti*. Selon Alexandre Nana qui, pour sa part, estime qu'il n'est pas logique de tuer en avortant parce que : "l'Homme dans la tradition *Bəti*, est essentiellement vie. Cette vie essentiellement créatrice qui investit le Cosmos et en fait son corps et ses organes. Entre l'homme et le Cosmos il y a un lien réciproque de nécessaire complémentarité"¹³¹. C'est compte tenu de l'existence de politiques anti-natalistes dans les sociétés occidentales que Laburthe Tolra et Warnier mettent en relief le prétexte du contrôle de naissances et estiment par-là que : "On saisit le renversement de mentalité qui s'est opéré de nos jours, où "nouveau" est devenu un argument publicitaire pour la vente d'un produit, où l'"innovation" est une religion, où certains régimes (peut être par ailleurs très conservateurs) se placent sous le signe de la révolution permanent"¹³².

Aussi, on assiste à la montée de l'individualisme dont la visée est de fragmenter la communauté. Une communauté constituant évidemment le socle de la vie en solidarité dont les *Bəti* ont longtemps fait l'objet d'une organisation sociale bien établie quoiqu'étant acéphale. Aujourd'hui". Ces programmes accélèrent la transformation des mentalités dans les pays en voie de développement, où la diversité des orientations sexuelles et la liberté de choisir son

¹²⁸ M. A. Peeters, *La mondialisation de la révolution culturelle occidentale*, Paris, Presses de la Nouvelle Impression Lalloley, 2011, p. 63.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 50.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ A. Nana, *Anthropologie beti et sens chrétien de l'homme*, Paris, L'Harmatan, 2010, p. 45.

¹³² Laburthe-Tolra et Warnier, *Ethnologie Anthropologie*, p. 237.

comportement sexuel commence à devenir, pour ainsi dire des "valeurs"¹³³. À partir de ces programmes il y a une sorte de perversion qui émane des instances internationales et qui est servie aux pays en voie de développement dans le but de minimiser les valeurs culturelles ancestrales. Ces dernières qui passent inéluctablement par le respect des interdits sociaux et de l'éthique négro-africaine en général et *Bəti* en particulier.

Par conséquent, la nouvelle éthique stipule que : "L'égalité doit s'appliquer non seulement à l'accès mais également au contrôle que l'on doit pouvoir avoir son corps, sa vie, sa destinée, ses choix, ses droits, les ressources matérielles et non matérielles, les voix en politique, l'emploi, l'information et les services"¹³⁴. Nonobstant, la promotion des politiques antinatalistes occidentales, l'éthique *Bəti* a su se préserver et se fait ressentir par le truchement de la célébration des rites en général et de ceux qui participent de manière efficiente à la santé de la reproduction en particulier. Il s'agit dès lors des rites de fécondité et de virilité que nous avons la possibilité de redécouvrir à travers leurs célébrations liturgiques, qui traduisent une volonté de perpétuation des us et coutumes des ancêtres.

De ce fait, dans son ouvrage *Des us et coutumes de nos ancêtres à l'usage des jeunes générations*, Joseph Célestin Atangana fait état de l'existence d'un mode de vie ancestral basé sur le respect et la promotion des valeurs culturelles traditionnelles¹³⁵ des *Bəti* d'antan et leur résurgence de nos jours¹³⁶. C'est donc dans un souci de pérennité de l'éthique *Bəti* qu'il nous est possible de nous accorder avec Laburthe-Tolra et Warnier pour dire que : "Toute société est prise dans son histoire et change, mais certaines en prennent conscience et l'acceptent ; d'autres veulent l'ignorer et tentent de rendre aussi permanentes que possible des états qu'elles considèrent comme "premiers" de leur développement"¹³⁷. Au regard de ce qui précède on remarque avec ces deux auteurs qui citent Levi-Strauss en précisant que :

Par cette justification inlassablement répétée de chaque technique, de chaque règle et de chaque coutume, au moyen d'un argument unique ; les ancêtres nous l'ont appris. Comme pour nous, l'ancienneté et la continuité sont des fondements de la légitimité. Mais cette ancienneté est posée dans l'absolu, puisqu'elle remonte à l'origine du monde, et cette continuité n'admet ni orientation, ni degré¹³⁸.

¹³³ M. A. Peeters, *La mondialisation de la révolution culturelle occidentale*, p. 66.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 68.

¹³⁵ La mise en exergue des cultures traditionnelles dans ce cas, est important dès lors qu'on s'attarde sur son étymologie qui referme la notion de transmettre, de livrer.

¹³⁶ J.C. Atangana, *Des us et coutumes de nos ancêtres à l'usage des jeunes générations*, Yaoundé, Ed ISI Print, 2017, pp. 19-47.

¹³⁷ Laburthe-Tolra et Warnier, *Ethnologie Anthropologie*, p. 238.

¹³⁸ *Ibid.*, pp. 238-239.

Ceci étant, il devient pertinent d'exprimer ce sentiment de renaissance qui s'en dégage. Une renaissance qui puisse permettre de développer les différentes civilisations en négroculture en général et en socioculture *Bati* en particulier. Il apparaît de ce fait judicieux de faire un tour d'horizon à propos du souci de transmission des savoirs-faire locaux au sein des écoles de médecine et auprès de des personnes prédisposées de façon naturelle à devenir médecin-devin ou *ngengan*.

2- Le souci de transmission des savoirs-faire locaux au sein des écoles de médecine

Le processus de la transmission des savoirs-faire locaux constitue une préoccupation ardente dans un monde en pleine mutation. Il est de fait important de reconsidérer qu'elle participe de façon efficiente des valeurs culturelles d'une génération à une autre. C'est dans ce cadre que le phénomène de transmission culturelle se focalise sur sa propagation au sein de l'Etat, des institutions du sacré, de l'école, de la famille et de l'armée. Ce qui renforce la prégnance de plusieurs pratiques rituelles à travers leurs différentes dimensions. Aussi, il faut préciser que le processus de transmission serait alors un système de propositions composé de concepts théoriques à partir duquel des déductions peuvent être faites pour définir, expliquer et prédire le processus dans n'importe quel type de communauté"¹³⁹.

Ce qui permet de saisir la pléthore de concepts liés à la théorie de la transmission, d'où l'intervention de Régulus qui stipule que :

La question de la transmission culturelle se trouve souvent sous-jacente aux débats anthropologiques ou sociologiques et elle est exprimée par des notions comme diffusion géographique de traits culturels, survivance (*survivals*), enculturation, acculturation, héritage familial, résurgence, résistance, réinvention, résilience, persistance, permanence du culturel, syncrétisme, reproduction, socialisation, habitus, mythopraxis, néo-traditionalisme, mémoire, patrimoine¹⁴⁰.

C'est à partir de concepts suscités que la transmission s'opère dans la continuité et se conçoit en tant que le processus qui établit un transfert de pouvoir :

Lié à l'ordre et au désordre dans la valeur donnée aux clairvoyantes et guérisseuses : spécialement à l'occasion de la transmission de leur autorité que le *nted nam* renferme en partie. Leur autorité se réfère à un pouvoir divinatoire, de guérison ou de sorcellerie qui est encore fréquent de nos jours. Ce pouvoir se passe de père à fille ou de frère à sœur, parfois de maître à disciple¹⁴¹.

La transmission des savoirs et des connaissances endogènes obéit de ce fait au modèle pré-mentionné à cause de la dimension plurielle de la médecine traditionnelle qui est triple, une

¹³⁹ S. Régulus, *Le vodou haïtien, devenir ougan ou manbo*, Yaoundé, CERDOTOLA, 2017, p. 34.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ M-P de Thé Bochet, "Des associations secrètes aux associations modernes (les femmes dans la dynamique de la société bété) 1887-1966", Thèse de Doctorat de 3^{ème} cycle, Université de Paris, École Pratique des Hautes Etudes, 1970, p. 56.

dimension rationnelle, une dimension mystique et spirituelle et une dimension éthique¹⁴². C'est ce qui permet de prendre en considération l'importance la médecine traditionnelle ou ancestrale parce qu'elle relève d'un domaine médico-magique.

À cet effet, il existe trois types de transmission dont, la transmission horizontale, verticale et oblique qui s'effectuent très souvent oralement et par le truchement de l'observation. Il est loisible de reconnaître qu'il existe un fondement entre la science et le secret. Le secret n'étant pas un fait africain, il s'avère que c'est le fondement même de toute transmission.

S'agissant de la transmission horizontale des savoirs et de la connaissance endogène, il est intéressant de savoir qu'elle s'appréhende dans une logique s'inscrivant dans un cadre étendu, c'est-à-dire au sein de la famille étendue. Le pouvoir de la guérison ou de la divination peut provenir dans ce cas d'un membre de la communauté de manière directe ou indirecte. Certains néophytes peuvent recevoir ce pouvoir par une tante, un oncle, qui lui demande de l'assister chaque fois que le guérisseur-devin procède à quelques techniques de guérison *via* la célébration des rites¹⁴³. Ceci dit, "la transmission horizontale se rapporte à ce que nous apprenons de nos pairs dans des interactions quotidiennes durant notre développement, de la naissance à l'âge adulte"¹⁴⁴. En ce qui concerne la transmission horizontale des rites, il faut se rendre à l'évidence selon laquelle, l'enfant qui reçoit ladite transmission doit avoir des prédispositions naturelles lui permettant au moment opportun de maîtriser l'ensemble d'éléments indispensable à la restauration de l'équilibre social et de l'épanouissement.

À côté de ce qui précède, on fait mention de la transmission verticale. Cette dernière quant à elle, se situe plus dans le cadre familial. C'est-à-dire que les savoirs et les connaissances endogènes se transmettent de l'ascendant au descendant. La transmission est directe. D'après Berry : "cette forme de transmission traduit la descente verticale qui est la seule forme possible de la transmission biologique"¹⁴⁵. Rendu à ce niveau, on pense que ladite transmission relève du domaine de la consanguinité. Ce qui implique que : "La transmission et la famille constituent des événements majeurs dans la formation de l'identité [...] Tributaire de notre contexte familial, nos choix sentimentaux, nos orientations professionnelles seront fonction des

¹⁴² S-P. E Mvone-Ndong, *La médecine traditionnelle. Approche éthique et épistémologique de la médecine au Gabon*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 120.

¹⁴³ Entretiens avec Jacques Touye, 63 ans, guérisseur, Manoyoï, le 02 octobre 2018, Marie Louise Tiga, 62 ans, traitante, Nkoabang, le 15 mars 2020 et Salomine Mengue, 34 ans, traitante, Yaoundé, le 06 février 2014.

¹⁴⁴ S. Régulus, *Le vodou haïtien, devenir ougan ou manbo*, p. 38.

¹⁴⁵ Berry et al, *Cross-cultural, Psychology: Research and application*, New York, Cambridge university Press, 1992, p. 20.

transmissions inter et transgénérationnelles"¹⁴⁶. Ainsi, à partir de cette transmission atypique, il y a lieu de remarquer l'enjeu de la résurgence des pratiques rituelles quotidiennement.

La dernière forme de transmission est celle dite oblique. Cette dernière n'implique pas directement la famille². Elle n'est pas biologique comme les précédentes, car elle prône plutôt l'interculturalité. C'est-à-dire qu'à ce niveau :

La transmission fait appel à d'autres adultes et institutions (par exemple les études formelles) ont contribué à notre formation au sein de notre culture de naissance (primaire) ou d'une autre culture [...] Cependant, si le processus provient du contact avec une culture secondaire, on parle alors d'"acculturation". Ce dernier terme se réfère à la forme de transmission expérimentée par les individus qui résultent du contact et de l'influence des personnes et des institutions appartenant à d'autres cultures¹⁴⁷.

Fort de ce qui précède, il en découle que le processus de transmission oblique cadre nettement avec la transmission des savoirs-faire locaux au sein des écoles de médecine afin de revaloriser la médecine ancestrale. Il faut noter de ce fait que la transmission peut se faire aussi de manière indirecte à travers les rêves prémonitoires. C'est la raison pour laquelle :

Dans un jeu de complicité des désirs et des projets divers (d'ancêtres, de parents, de membres de la communauté, de pairs, et de projet personnels), les expériences oniriques sont ici une réalité ethnologique très sérieuse [...] Les rêves permettent aux Divinités et aux Esprits des morts de transmettre un enseignement spécialisé aux néophytes¹⁴⁸.

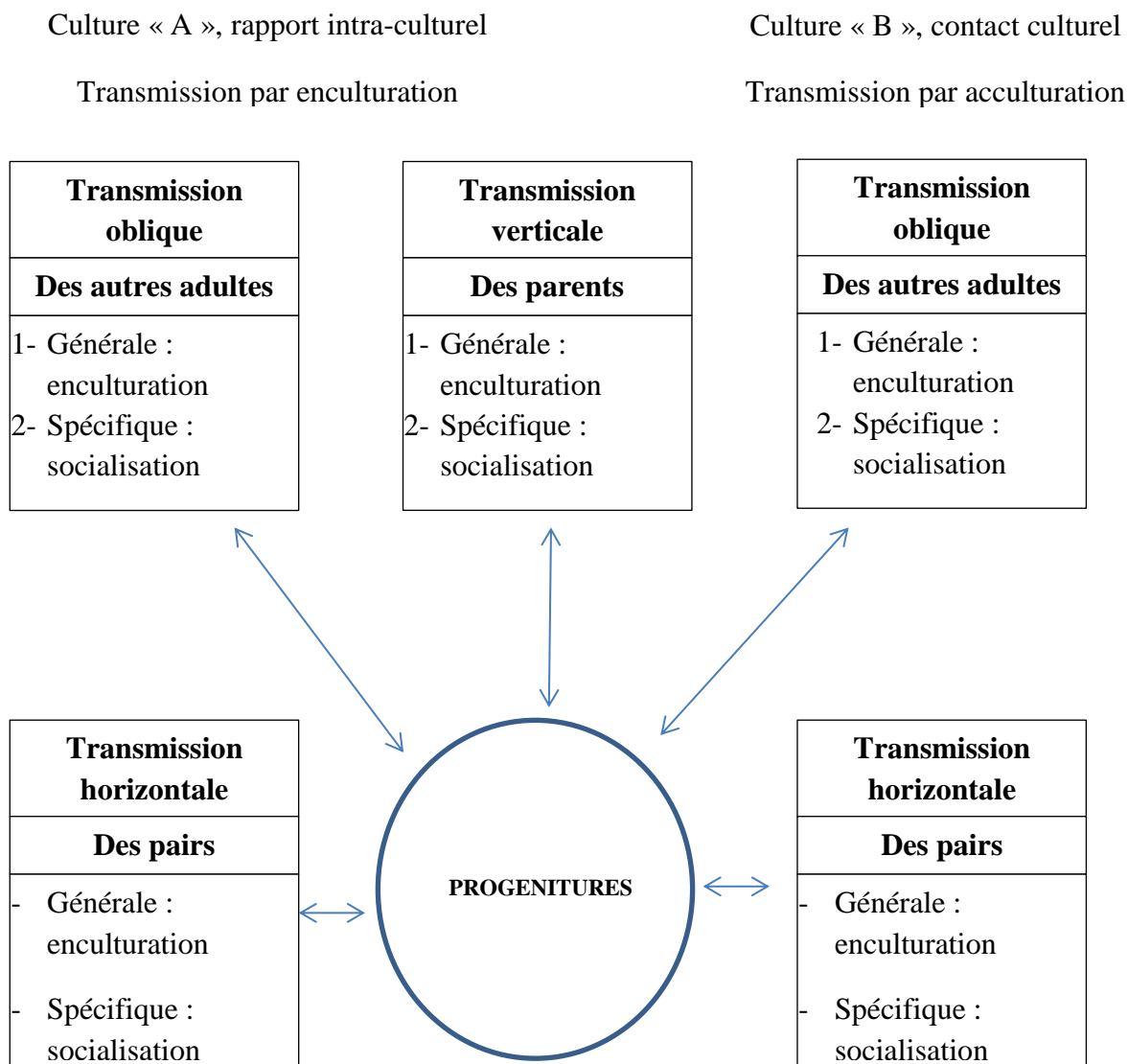
Au terme de cette analyse, il advient que le processus de transmission s'effectue de divers ordres, horizontalement, verticalement et obliquement, d'une manière directe ou indirecte. Suite à cela, le tableau ci-dessus apporte plus ample explication.

¹⁴⁶ E. De Beker, " Transmission, loyautés et maltraitance à enfants", in *La psychiatrie de l'enfant*, Paris, Presses Universitaires de France, Vol.51, 2008, p. 51.

¹⁴⁷ S. Régulus, *Le vodou haïtien, devenir ougan ou manbo*, pp. 38-39.

¹⁴⁸ *Ibid.*

Figure 8 : les formes verticale, horizontale et oblique de la transmission culturelle



Source : S. Régulus, *Le vodou haïtien, devenir ougan ou manbo*, Yaoundé, CERDOTOLA, 2017, p.236.

De ce qui précède, il en découle que les rites de fécondité et de virilité constituent éventuellement un héritage patrimonial qui concourt à une interculturalité et à l'ouverture du Cameroun à l'Afrique et au reste du monde. Ceci est rendu possible de par les similitudes thérapeutiques et culturelles que l'on retrouve à travers tout le continent et des mêmes réalités quotidiennes concernant notamment le souci de procréation et de virilité observable çà et là. Le don de l'enfant étant une résultante providentielle qui se concrétise *via* la célébration liturgique

des rites y afférents en cas de difficultés à accomplir l'acte procréatique¹⁴⁹. L'enfant est donc, une action propice aux Hommes en relation directe avec le monde invisible pour assurer la finitude à travers le continuum de la vie. Grâce à cet acte procréatique, le Négro-africain pense qu'il continue de vivre après sa mort par le truchement de sa progéniture. Ainsi, plusieurs rites donnant lieu au don de l'enfant accompagnent la femme de sa grossesse à sa parturition et durant le temps de réclusion. Il apparaît des similitudes entre l'Égypte Antique et les *Bəti* du Sud-Cameroun. On met en exergue la maîtrise des méthodes contraceptives par les femmes *Bəti* qui subsistent. Quant aux rites de virilité, on a insisté en décrivant le déroulement de la circoncision anciennement pratiquée chez les *Bəti*, contribuant notamment à la préservation de la virilité dès l'âge de la préadolescence de par la maîtrise de l'art chirurgical et tradispirituel qui s'en suit. La résolution des problèmes liés à l'asthénie sexuelle ou à la faiblesse sexuelle trouve également leur solution à partir de la transmission des savoirs et connaissances endogènes reçus par les guérisseurs-devins ou *mingegan*. En évoquant à cet effet la transmission des savoirs et connaissances endogènes, il est bon de savoir que ladite transmission peut s'effectuer soit horizontalement, soit verticalement et même obliquement selon la position que la progéniture (récepteur) et reçoit de certains membres de la société¹⁵⁰. À cet effet, il est nécessaire que le récepteur doive avoir des prédispositions lui permettant des savoirs-faire endogènes. À l'issue de ce qui précède, il est intéressant de s'attarder sur la prééminence à la conservation des rites de fécondité et de virilité chez les *Bəti* pour un développement efficient de la santé au Cameroun.

¹⁴⁹ Entretiens avec Jacques Touye, 63 ans, guérisseur, Manoyoï, le 02 octobre 2018, Marie Louise Tiga, 62 ans, traitante, Nkoabang, le 15 mars 2020 et Salomine Mengue, 34 ans, traitante, Yaoundé, le 06 février 2014.

¹⁵⁰ S. Régulus, *Le vodou haïtien, devenir ougan ou manbo*, Yaoundé, CERDOTOLA, 2017, p. 236.

CHAPITRE VII :
DE LA PRÉÉMINENCE À LA CONSERVATION DES RITES DE
FÉCONDITÉ ET DE VIRILITÉ CHEZ LES *BATI* POUR LE
DÉVELOPPEMENT DE LA SANTÉ AU CAMEROUN

La prégnance des rites de fécondité et de virilité vient redorer le blason du riche patrimoine culturel immatériel *Bati* en se faisant montre à travers l'affirmation de la mâlité et du don de la vie en vue d'assurer le continuum de la vie. Considérant que les rites pratiqués d'antan en négroculture ont subi une régression certaine lors de l'introduction de la civilisation européenne en Afrique en général et au Cameroun en particulier, il est fort probable que le peuple *Bati* installé au Sud-Cameroun ait également connu cette phagocytose dans son mode de vie. Pareil dans son mode de croyance de façon à voir leurs coutumes être minorisées et à la limite remplacée par la nouvelle civilisation par le canal de la propagation de l'Évangile, de la scolarisation et de tout ce qui va avec la modernité (progrès scientifiques et techniques). Il convient donc de noter que malgré l'instauration de toutes ces politiques de régression, certains rites ont pu subsister quoique d'autres ont complètement disparu et de nos jours, n'étant plus que de vagues souvenirs qui enrichissent la mémoire collective¹. Parmi les rites ayant résisté, on peut faire mention de ceux de la fécondité et de la virilité, car ils constituent le socle du continuum de la vie à travers la procréation et l'affirmation de la masculinité. À travers cette prééminence suscite une certaine conservation pouvant éventuellement contribuer au développement de la santé de la reproduction au Cameroun. Il est de ce fait nécessaire de faire un tour d'horizon sur la place de l'*evú* et ses implications lors de la célébration des rites y afférents, l'apport des officiants (*binga be nnam* et *mingegan*) et la responsabilité des pouvoirs publics et de la communauté internationale en l'occurrence l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS) pour la valorisation de la pratique des rites de fécondité et de virilité.

I- LE RÔLE, LA PLACE ET LE RÔLE DE L'EVU LORS DE LA
CÉLÉBRATION LITURGIQUE DES RITES CHEZ LES *BATI*

Les rites dans la société traditionnelle se présentent comme une sorte de pratiques complexes dans le sens où ils incarnent à la fois les domaines religieux, médical et suranaturel qui s'associent pour donner des résultats en vue de la restauration du bien-être, de

¹ Entretien avec François Bingono Bingono, 63 ans, Anthropologue et président de l'association des sorciers du Cameroun, Yaoundé le 20 octobre 2019. avec Donatien Eloundou, 75 ans, patriarche, Okong, le 18 avril 2017 Samuel Awono Ebode, 65 ans, initié, Ebanga, le 09 août 2013.

l'épanouissement et du rétablissement de l'équilibre social dans une communauté. C'est en raison de cela que Laburthe-Tolra reconnaît l'esprit et cadre des croyances et aussi des pratiques religieuses chez les Fang-*Bəti*-Bulu, d'où ses propos en ces termes :

Il n'y a pas de mots pour dire religion, le corps des pratiques religieuses s'incarnait dans les rites : *mekeng* qui sont sans doute religieux au sens strict dans la mesure où ils se réfèrent plus ou moins implicitement à une puissance suprême ou à l'action judiciaire des ancêtres, mais ils comportent encore toujours, semble-t-il, au moins un élément de défense contre la sorcellerie (*mbgwel*) un blindage comme on dit en français local, ainsi que des pratiques divinatoires, et une orientation vers l'acquisition de contre-pouvoirs².

Il est question de faire une étude minutieuse sur la signification de l'*evú*, ses manifestations et aussi de son implication au cours des pratiques rituelles de la fécondité et de virilité chez les *Bəti*.

1- L'*evú* en question

En remettant l'*evu* en question, il est judicieux de s'attarder sur sa définition concomitamment en faisant ressortir sa nature, ses manifestations et ses implications durant une célébration rituelle.

a- Définition du mot "*evú*" et présentation de ses orientations

Quand on évoque le terme "*evú*" dans la société *Bəti*, il est bon à savoir qu'avant tout constat, c'est un mot qui découle du verbe "*vu*", qui signifie selon plusieurs chercheurs dont les études sont basées sur la culture *Bəti*, à l'instar de Laburthe-Tolra, Alexandre Nana et de Théodore Tsala, "florissant, devenir riche"³. Cela démontre que le verbe "*vú*" découlant du mot "*evú*", n'est pas en soi une source de malheur, mais plutôt la traduction d'une capacité à prospérer, mieux, à vivre dans l'opulence et avoir de la réussite dans ses entreprises⁴. À *contrario*, il s'agit là, d'un verbe d'expression de l'abondance et de la richesse tantôt sur le capital social, tantôt sur les récoltes issues des cultures. De ce qui précède, il s'avère qu'être détenteur de l'*evú* chez les *Bəti* signifiait que l'on possédait un instrument externe ou interne permettant de se hisser à une certaine hauteur dans la communauté⁵. J.C Atangana quant à lui, donne une autre définition à l'*evú*, celle de l'estomac, qui en langue *Bəti* signifie exactement la désignation soit de l'estomac humain, soit celui de l'animal, d'où la définition qu'il donne en ces termes : "Dans un sens premier, *evú* veut dire estomac, une partie du corps de l'homme ou

² Ph. Laburthe-Tolra, *Initiation et Sociétés Secrètes au Cameroun. Les mystères de la nuit*, Paris, Karthala, 1985, p.105.

³ A. Nana, *Anthropologie beti et sens chrétien de l'homme*, Paris, L'Harmattan, 2010, p.63.

⁴ I. Tabi, *Les rites bəti au Christ : essai de pastorale liturgique sur quelques rites de nos ancêtres*, éd. Saint Paul, Yaoundé, 1991, p. 25.

⁵ *Ibid.*

de l'animal. On parle alors de *evú tsit* : l'estomac de l'animal. Dans un sens second, *evú* veut dire force mystique qui permet au détenteur de faire du bien ou du mal"⁶. Il y a donc lieu de déduire avec Atangana que : "L'*evú* a une force ambivalente : force du bien et du mal, l'*evú* donne bien ou mal, l'*evú* donne d'une extraordinaire habileté"⁷. Atangana s'accorde à cette issue avec les auteurs suscités sur le fait que l'*evú* réside dans le ventre. Il va plus loin en disant que : "en général, tout homme possède l'*evú*, mais il faut que l'*evú* soit façonné, modelé pour lui donner la puissance"⁸ ; ce qui explique les différences d'orientations à lui données au cours de son éveil.

À l'analyse, il apparaît que cet instrument qu'il soit externe ou interne, connaît le revers de la médaille, qui stipule que l'*evú* dans sa nature peut, selon ses orientations avoir une capacité à nuire à autrui pour les mêmes fins de celui-ci au profit d'un tiers⁹. C'est dans cette logique que Théodore Tsala assimile l'*evú* à "une excroissance viscérale autour de laquelle on a bâti de véritables contes de fée, jusqu'à la faire habiter par un esprit doué de force surnaturelle capable d'agir indépendamment du corps qu'il habite"¹⁰. Par ailleurs, Tabi s'accordant sur la nature de l'*evú* qu'il décrit à son tour du point de vue suivant :

Physiologique et selon sa physionomie comme une excroissance viscérale capable d'abriter les génies "*Minkug*", auteur de prospérité ou de déchéance et de destruction, selon le cas. On lui prêtait une forme humaine (dent, yeux, bouche, pied, oreilles...) ¹¹.

Ceci dit, il est certain que cette entité viscérale peut agir hors du corps de son détenteur, d'où sa nature indépendance, car libre d'opérer à sa guise, sans toutefois recourir aux ordres ou ordonnances de son détenteur¹². À cet égard, il est important de signaler que l'*evú* dans ses différentes natures, reçoit plusieurs substantifs selon les différentes orientations qu'il a pu recevoir durant son activation. De ce fait, Atangana fait état des différentes natures qui y en résultent en deux catégories à savoir :

- *Evú mebugban* : *evu* de la prospérité, *evú* tourné vers le bien, le bonheur, le bien-être
- *Evú metom* ou *evu dzongo* : *evú* tourné vers le mal, *evú* enclin à la nuisance, à la méchanceté, la destruction¹³.

⁶ J. C. Atangana, *Des us et des coutumes de nos Ancêtres à l'usage des jeunes générations*, Yaoundé, Ntipress, 2010, p.100.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ I. Tabi, *Les rites beti au Christ*, p. 25.

¹⁰ Th. Tsala, *Mœurs et coutumes des Ewondo*, Etudes Camerounaises, n°56, 1958, p. 17.

¹¹ I. Tabi, *Les rites beti au Christ*, p. 26.

¹² Entretien avec Brigitte Beyala, 87 ans, *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014 ; Salomine Mengue, 34 ans, traitante, Yaoundé, le 06 février 2014 ; Marie Mengue, 66 ans, traitante, Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018.

¹³ J. C. Atangana, *Des us et des coutumes de nos Ancêtres*, p.101.

Ce sont ces deux (02) catégories d'*evú* qui permet de prendre en considération dans cette étude les différentes manifestations de cette entité viscérale, pour comprendre les différents agissements de ceux qui en sont détenteurs.

b- Origine mythique de l'*evú mana bot*¹⁴

L'*evú mana bot* (*evú* qui finit les gens) tire son origine de la tradition orale *Bəti*. *Evú* est considéré comme une force mystique, qui jadis résidait dans la forêt. Il est le symbole du "Principe de la mort d'extermination, à la suite d'une aventure imprudente d'une femme, d'une désobéissance à "*Zambá-Nkom*", Dieu Créateur¹⁵". Ce mythe est un récit qui fait intervenir quatre (04) protagonistes parmi lesquels, *Zambə Nkom*, sa femme, leur fille et *Evú*, qui vivaient à une époque où l'homme ne connaissait pas *awu* la mort, où les hommes vivaient en harmonie et sans aucune quiétude. Une époque qui fut considérée comme l'âge d'or et au cours de laquelle, *Zambə* habitait la terre des hommes¹⁶. Ce qui veut dire que les hommes étaient en parfaite collaboration avec leur Créateur, qui leur procurait de la productivité en abondance sans toutefois recourir à la souffrance extrême et quotidienne que nous connaissons de nos jours. Il suffisait pour les hommes de demander et ils recevaient ce dont ils avaient besoin¹⁷.

Dans ce mythe, Nana fait un exposé détaillé de la vie que menaient *Zambá* et son épouse. De ce fait, il le décrit de la manière suivante :

Zambá-Nkom bot avait une femme et une fille déjà grande. Tous les matins, il partait dans la forêt au loin un endroit connu de lui seul, et revenait avec du gibier frais : cochon sauvage, antilope...

Un beau jour, il dit à sa femme : "Je vais partir pour un long voyage ; en mon absence, vous obéirez strictement à deux interdits :

- 1- Si quelqu'un est plongé dans le "*nmom oyo*" (sommeil mâle), ne l'enterrez pas, attendez mon retour.
- 2- Il y a dans la forêt une bête méchante qu'on appelle "*evu*", ne la prenez pas, n'entrez pas en relation avec elle.

À peine *Zambá* fut-il parti, que sa femme curieuse, dit à sa fille : "Quelle est donc la piste que prend ton père quand il s'en va en brousse tout seul ?

"Voici dit la fille, mais c'est défendu de la suivre..."

La femme s'engage pourtant sur la piste ; elle marche longtemps, longtemps ; finalement, elle arrive au bord d'un marécage, et elle trouve là un immense tas de gibiers fraîchement tués : cochons sauvages, antilopes, etc... La femme dit tout bas : "Ah ! qu'est ce qui peut donc tuer toutes ces bêtes-là ?" une voix sort du marécage :

" C'est moi" *Evú* qui suis le chasseur de *Zambá*. C'est moi qui tue les animaux que voilà"

Pourquoi n'en manges-tu pas ?"

¹⁴ A. Nana, *Anthropologie beti*, p.59.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Entretien avec François Bingono Bingono, 63 ans, anthropologue et président de l'association des sorciers du Cameroun, Yaoundé le 20 octobre 2019. avec Donatien Eloundou, 75 ans, patriarche, Okong, le 18 avril 2017. Samuel Awono Ebode, 65 ans, initié, Ebanga, le 09 août 2013.

¹⁷ *Ibid.*

"Je n'ai que faire de la chair ; je me nourris des principes de vie ou âme (*nhebe enyin*). La femme lui dit :

"Eh bien ! je viens prendre le gibier, mais c'est bien long de venir ici : ne pouvez-vous pas venir habiter le village comme un vrai chasseur qui réside au village des hommes ?"

"Oh, femme, je veux bien, mais qui pourrais-je manger au village des hommes ? Ici dans la forêt, je me nourris de *Nhebe Enyin* (âme) des animaux"

"Qu'à cela ne tienne réplique la femme, il y a tout au village : volaille, bétail, et hommes vivants"

Evu-mana donna son accord de principe, car il avait encore une condition sine qua none à donner à la femme :

" Femme, dit *Evú-mana*, je ne puis marcher de mes pieds."

" Vient, répond la femme, on s'arrangera ; mais où êtes-vous ?

"J'arrive" répond la voix en se rapprochant du bord du marécage, et tout d'un coup : "me voici ". La femme regarde et voit comme un énorme crapaud !

"Mais comment veux-tu que je te porte ?"

"Oh, femme, reprit *Evú-mana*, vois-tu je ne suis pas un être de lumière, je vis dans les ténèbres. Alors ne t'en déplaie : accroupis toi et laisse-moi entrer dans ton ventre par où les hommes sortent quand ils naissent."

Et *Evá-mana* (principe de la mort d'extermination) entre dans le ventre de la femme par le sexe.

La femme retourna au village avec la viande d'antilope. Elle se disait "l'evu apportera désormais la viande au village même. Mais arrivée là-bas, elle entend dans son ventre la voix qui lui dit :

"Femme j'ai faim " ; elle répond :

C'est à toi de te nourrir !" ; la voix lui réplique :

"Tu m'as dit qu'on s'arrangera, quand je t'ai prévenue que j'étais difficile."

"Mais alors qu'est-ce que tu veux ?"

"De la viande."

"De la viande, quelle viande ?"

"Des chèvres, des moutons."

"Mais comment faire ?"

"Donne-moi cette chèvre qui passe sur la cour". La femme reprit :

"Je te la donne." Aussitôt, la chèvre crève sur place !

"Merci" dit l'*evú*.

Le lendemain la même scène :

"Femme j'ai faim."

La femme : "prend cette chèvre noire." La chèvre meurt instantanément. Et ainsi de suite.

Au bout d'un certain temps, il ne reste plus ni chèvre, ni mouton, et il n'est plus question, contrairement à ce qui prévoyait la femme que l'evu aille à la chasse. L'evu dit :

"Femme j'ai faim."

"Mais il n'y a plus de chèvres."

"Donne-moi des poules, alors" Tout le poulailler y passe. La voix continue :

"J'ai faim."

"Je n'ai plus rien", répond la femme.

"Je suis fatiguée de toi : retourne dans ton lac." La voix répond :

"J'y suis, j'y reste ; il ne fallait pas me prendre. Nous sommes liés pour la vie à jamais ; donne-moi ta fille ou c'est toi-même que je mange."

Prends-la donc." La fille meurt, c'est-à-dire qu'elle tombe dans le *nmom oyo*. Mais ce *nmom oyo* devient la mort, car, au bout de deux jours, le corps commence à se décomposer et à sentir mauvais. Alors la femme l'enterre.

Zambá survient sur ces entrefaites et s'adresse à la femme : "je ne reconnais plus rien dans mon village si beau autrefois ! où sont nos animaux ? Où est ma fille ?" pour toute réponse, la femme pleure. Le mari :

"Est-ce que par hasard tu n'as pas pris l'*evú* ?"

"si c'est fait maintenant."

"Et ma fille où est-elle ?"

"C'est *evu* qui l'a mangée"

"Alors montre-la moi je vais la ressusciter."

"Mais je l'ai enterrée..."

Zambá est furieux que la femme lui ait désobéi par deux fois : il s'écrie :

"Eh bien, puisque c'est ainsi, je m'en vais pour de bon ! je ne reviendrai plus jamais et je te laisse avec *evu* (mangeur de vie, auteur de la mort), et *awú* (la mort) elle-même¹⁸.

Ce récit mythique présente quelques similitudes avec celui de la genèse biblique qui, vient présenter la curiosité et la cupidité de la femme ; dans une certaine mesure les fondements de la malédiction liée à l'abstention à obéir à *Zambá-Nkom*. Ce dernier étant notamment l'incarnation de l'absolu. Aussi, il est certain que la relation jadis existante entre *Zambá* et *Evú* fut dès le départ axée sur une base scellée d'interdit entre le demandeur (*Zambá*) de gibier et le pourvoyeur (*Evú*) en contrepartie des âmes des animaux non domestiques, et donc vivant en forêt. Il devient évident de saisir la provenance de cette entité qui choisit face à la naïveté de la femme de s'installer uniquement dans les viscères humains qui sont le siège de la sagesse chez les Ekang en général et *Báti* en particulier.

Vu sous un angle spirituel, l'*evú* n'en est pas un, mais plutôt "un petit animal dont la forme physique change selon la forme, les versions du mythe [...] l'*evú* est doué d'une force mystérieuse qui "mange", c'est-à-dire tue à distance le "*Nhebe Enyin*", le principe de la respiration qui donne la vie, l'âme peut-on dire"¹⁹. Considérant avec Atangana que :

L'homme *Báti* autant que tout homme qui croit en Dieu, croit en la dualité de l'homme : être fait d'un corps et d'un esprit. Le corps est la partie visible tandis que l'esprit est la partie invisible : le physique est aux prises avec le mystique. Chez certaines personnes ces éléments vivent en symbiose, chez d'autres, l'un des éléments prend le dessus sur l'autre²⁰.

¹⁸ A. Nana, *Anthropologie beti*, pp. 60-62.

¹⁹ *Ibid.*, p. 62.

²⁰ J. C. Atangana, *Des us et coutumes de nos ancêtres*, p.100.

Au demeurant, dans une suite logique de cette étude, il convient inéluctablement après avoir présenté la nature et la provenance de l'*evú*, que on s'attarde sur ses manifestations en tant que génie²¹ d'après les données recueillies auprès des informateurs.

2- Les manifestations de l'*evú*

À titre principal et selon la tradition orale *Bəti*, la perception des manifestations de l'*evú* se fait montre à travers deux aspects : positif et négatif, d'où la considération faite par les *Bəti* qui estiment eux-mêmes que tous les hommes sont de potentiels détenteurs de cette force mystique résidant dans leurs viscères. C'est la raison pour laquelle, Atangana fait mention dans ses recherches concernant ce domaine que :

Evu veut dire force mystique qui permet au détenteur de faire du bien ou du mal. L'*Evu* (*evú*) a une force ambivalente : force du bien et du mal, l'*evu* donne l'impression d'une extraordinaire habileté [...] Tout homme possède l'*Evu* (*evú*), mais il faut que l'*evu* (*evú*) soit façonné, modelé pour lui donner la puissance : on parle de *Akomodo evú -Ayanglà evu* : donner la puissance à l'*evú*²².

À titre secondaire, il est plausible de constater qu'il existe de ce fait deux (02) catégories d'*evú*, dont nos informateurs ont fait part, à savoir : "*Evú mebugban* (*evú* de la prospérité et de la fécondité) et *evú metom* (*evú* de la méchanceté et de la stérilité, voire même du mal)²³." Et dont les manifestations varient selon le mode d'envoûtement. À ce titre, nombre d'informateurs ont insisté sur le fait que l'envoûtement s'effectue soit sur un enfant (contre son gré en lui extorquant des promesses)²⁴, soit sur un adulte cette fois à partir de son gré en faisant vœu d'obéissance au respect du règlement intérieur du banquet nocturne)²⁵.

a- Manifestations de l'*evu mebugban*

La réalité dans ce sillage, voudrait que l'on s'accorde en tout objectivité avec le vécu quotidien des *Bəti* à propos de ladite catégorie qui stipule que, le fait de posséder un *evú*, donne de comprendre que chaque détenteur soit capable de participer au sabbat nocturne (*mgbel* ou *mgbə*). Mais ce n'est pas vraiment le cas pour les détenteurs de cette catégorie d'*evú* ou génie, car il est certain que ceux-ci n'ont pas reçu lors de leur éveil cette puissance qui peut leur permettre d'assister audit banquet nocturne. Alors cette catégorie de détenteur est taxée de *akut*

²¹ Entretiens avec Brigitte Beyala, 87 ans, *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014 ; Salomine Mengue, 34 ans, traitante, Yaoundé, le 06 février 2014 et Marie Mengue, 66 ans, traitante (*ndjiba*), Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018.

²² J.C. Atangana, *Des us et des coutumes*, p.101.

²³ Entretiens avec Brigitte Beyala, 87 ans, *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014 ; Salomine Mengue, 34 ans, traitante, Yaoundé, le 06 février 2014 et Marie Mengue, 66 ans, traitante, Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018.

²⁴ Entretien avec Charles Bitomo, 50ans, initié, Bindalima, le 11 novembre 2018.

²⁵ Entratien avec Napoléon, 47ans, initié, Bindalima, le 11 novembre 2018.

*evú*²⁶, littéralement ceci signifie : "Un homme fou ou un vaurien. Atangana va plus loin en parlant : "D'idiot ou d'homme au ventre vide"²⁷.

En outre, il est tout autant important de savoir avec Jérôme Didier Noah Nlo, que c'est : "Celui qui n'avait pas d'*evu* et qu'on était convenu d'appeler *m'mimié* : homme de lumière, de miel : clair de lune"²⁸. C'est dire à la suite de ce dernier que celui-là dont l'*evú* n'as pas connu un éventuel éveil, ne saurait *à priori* être considéré par la majorité de ses proches comme un idiot, mais plutôt cette personne qui, au sein de cette même communauté est comme un être doté de lumière et qui concoure à la promotion du bien.

À l'analyse, il consiste à remarquer que bien qu'ayant un *evú* qui n'est pas en éveil, et dont qui ne leur sert à rien, revient à dire que le détenteur ne suscite pas d'intérêt pour la communauté. De ce fait, il ne saurait participer au banquet nocturne.

Tout compte fait, il ne s'agit pas seulement pour un détenteur de se rendre au banquet nocturne, car il est lui aussi doué à quelques exceptions prêtes de s'imaginer qu'il n'est pas utile pour la communauté. Par ailleurs, l'*evú* considéré comme un génie peut être orienté à s'occuper d'une façon positive à l'épanouissement de la communauté à laquelle il appartient. Il se garde donc de ménager positivement du bien-être de ses proches. C'est dans cette optique qu'il est possible de retrouver certaines personnes considérées comme sorciers "positifs" chez les *Bàti* s'engagent selon leur vocation à combattre ceux qui militent pour le mal²⁹. Il est donc crucial de signaler que :

Une partie de cette catégorie de personnes devient par la suite de tradipraticiens, dont la mission est de guérir les patients ou les fauteurs de méfaits commis soit par les sorciers négatifs, soit de servir de médiateurs entre les fauteurs et les Ancêtres pour l'expiation du mal qui peut être tantôt individuel, tantôt communautaire³⁰.

On remarque sous cet angle que l'*evú* orienté vers la positivité concourt largement au continuum de la vie, cette vie qui est notamment une valeur au-dessous de toute les autres et de ce fait, on insiste sur son implication au cours du choix de traitants ou de tradithérapeutes et des gardiennes des villages pour l'initiation. Il est judicieux de se rendre compte que ces derniers ne peuvent pas être désignés pour s'investir au service du bien si la nature de leur *evú* est orientée vers le

²⁶ Entretiens avec Gabriel Ebode, 66 ans, initié, Nkol-Mvanizé, le 12 mars 2017 ; Salomine Mengue, 34 ans, traitante, Yaoundé, le 06 février 2014 ; Brigitte Beyala, 87 ans, *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014

²⁷ J. C. Atangana, *Des us et des coutumes*, p.101.

²⁸ J. D. Noah Nlo "La migration des Bene et la gestion des denrées alimentaires (1887-1916)", Mémoire du Diplôme des Professeurs d'Enseignement de deuxième grade, École Normale Supérieure (ENS) de Yaoundé, 2012, p.112.

²⁹ Entretiens avec Brigitte Beyala, 87 ans, *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014 ; Salomine Mengue, 34 ans, traitante, Yaoundé, le 06 février 2014 et Marie Mengue, 66 ans, traitante (*ndjiba*), Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018.

³⁰ *Ibid.*

service du mal³¹. En tout état de cause, il est judicieux de noter que le choix comporte plusieurs critères, parmi lesquels avoir un génie orienté vers le bien. On explore en profondeur sur les critères de choix des guérisseurs et des gardiennes des traditions à la suite de notre argumentaire.

b- Manifestations de l'*evú metom*

Il est une certitude selon laquelle les *Bāti* reconnaissent les manifestations négatives de l'*evú metom* qui agit pour accroître la promiscuité à cette reconnaissance, Laburthe-Tolra s'appuie sur le fait que : "Il est une puissance négative caractéristique du sorcier (*nnem*) dans ses activités meurtrières. Concrètement, l'*evú* est un élément mobile vivant du corps de certains hommes qui leur permet d'agir (de tuer plus précisément) à distance, d'une manière mystique et cachée"³². Aussi, voit-on ce côté néfaste de l'*evú* qui se manifeste à travers la disette, la mort d'êtres humains et donc la plupart de ces dégâts sont généralement attribués au hibou (oiseau sorcier), qui se trouva un mauvais endroit au mauvais moment. Pour justifier cela, les *Bāti* tiennent un raisonnement plus ou moins limité sur une fable qui, selon la tradition orale nous renseigne à propos d'un hibou voyant tuer un homme poussa un cri. Les passants l'ayant entendu, se précipitèrent sur le lieu du crime, ne trouvant pas l'assassin qui s'était déjà enfoui avant leur arrivée, conclurent que le criminel était le hibou qui a laissé sa voix se faire entendre, d'où la considération du hibou comme un oiseau meurtrier et sorcier ; pour les Romains, le cri du hibou est le présage d'une mort prochaine. Par contre, dans la mythologie grecque, le hibou est l'interprète d'Atropos, celle des Moires qui coupe le fil de la destinée ; il est aussi le symbole de l'intelligence et de la réflexion³³.

Par ailleurs, l'*evú* est identique au *nnem* ou sorcier malfaisant, cela revient à dire qu'il lui fournit une personnalité double dans la mesure où il assure à son possesseur le principe d'ubiquité. À cet égard, il nous est parvenu dans nos différents entretiens que le sorcier grâce à ce génie peut s'il le veut s'enrichir à partir des biens des personnes de sa communauté et même hors de celle-ci. C'est dans cette logique que Laburthe-Tolra citant Mviena affirme que :

L'*evu* peut entrer dans le corps des animaux [...] Pour les entrainer à dévaster les plantations vivrières de l'homme, à entrer dans la bergerie, à s'attaquer à la personne [...] L'homme sorcier est l'homme pervers qui prend plaisir à faire le mal, à exercer sa mauvaise volonté et à semer la destruction³⁴.

³¹ Entretiens avec Brigitte Beyala, 87 ans, *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014 ; Salomine Mengue, 34 ans, traitante, Yaoundé, le 06 février 2014 et Marie Mengue, 66 ans, traitante (*ndjiba*), Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018.

³² Laburthe-Tolra, *Initiation et sociétés secrètes*, pp. 61-78.

³³ <https://fr.m.wikipedia.org>. Consulté le 19 février 2018 à 13h 10min.

³⁴ Laburthe-Tolra, *Initiation et sociétés secrètes*, p. 76.

Allant dans la même suite, Tesmann renchérit en présentant l'*evú* agissant :

Par la sorcellerie comme cette force qui peut introduire dans le corps de sa victime des morceaux de ferrailles ou des vers qui la paralysent ou la mangent toute vive. Il peut atteindre les plantations et le bétail, provoquer un ouragan dévastateur, empoisonner la nourriture, menacer toute l'organisation technique de l'homme. Mais on lui attribuera en particulier tout ce qui cause la stérilité, tout ce qui entrave la reproduction en distrait la fonction sexuelle³⁵.

Au demeurant, on peut saisir l'ampleur des dégâts susceptibles d'être causés par de l'*evú* lorsqu'il est orienté dans le sens du mal, et par là, on est à même de penser à travers ce que fournit Tesmann comme information. Par-dessus tout constat, il résulte que cette catégorie d'*evú* qui d'ailleurs est à l'origine "des couches de nuit et des avortements, alors il paraît que les victimes de ces avortements peuvent être soit la détentrice elle-même, soit une personne autre qu'elle, les forfaits ici étant liés éventuellement aux vœux de promesses et d'obéissances établis dès l'initiation"³⁶. Dans la Région du Mbam et Kim, plus précisément chez les Oki et les Kombé, on peut retenir les similitudes qui existent dans plusieurs cas d'envoûtements où le principe de dissuasion intervient lors de l'éveil et du façonnement de l'*evú* qui dès la naissance pour faire de cet Être dans le futur un homme accompli pour tout action bonne, et n'ayant rien reçu de tel. Alors, un sorcier malfaiteur décide d'éveiller et de façonner dans les activités anti-sociales en obtenant une pléthore de promesses malsaines allant à la propre destruction du futur sorcier. C'est un *le mengbôtô* ou *evú aka'a* mieux encore l'*evú* des promesses³⁷. À la suite de ces promesses, la détentrice ou le détenteur a un nombre limité d'enfants à mettre au monde (qui meurent à un certain âge ou ne voient jamais le jour, des mort-nés, un nombre de conjoint(e)s lorsqu'il s'agit d'un totem qui entrave la fécondité de par sa nature³⁸.

Au demeurant, le sorcier peut tout bonnement dans son service du mal, atteindre ses victimes à distance par le truchement de la puissance de l'*evú*, d'après la tradition orale sur laquelle s'appuie A. Nana et plusieurs de nos informateurs. Parce que l'*evú* est essentiellement une puissance meurtrière. Mais elle est contradictoire dans ses modes de d'agir. Il peut arriver que l'*evú* fasse une bonne chose, d'où le fait que :

L'*evu* tue à distance certes, c'est encore lui qui donne la richesse matérielle, la puissance de commandement, la victoire dans la guerre. C'est aussi l'*evu* qui permet de découvrir par voie occulte

³⁵ Laburthe-Tolra, *Initiation et sociétés secrètes*, p. 76.

³⁶ Entretiens avec Jeanne Messina, initié, 48 ans, Bindalima, le 10 décembre 2016 ; Babilace Tsala, 78 ans, initié, Fébé, le 09 septembre 2013 et Théodore Fomo Biloa, 66 ans, initié, Nkol-Ngonn le 06 décembre 2013.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Entretiens avec Brigitte Beyala, 87 ans, *minga nam*, Essong, le 09 août 2014 ; Donatien Eloundou, 75 ans, patriarche, Okong, le 18 avril 2017 ; Samuel Awana Ebode, 65 ans, initié, Ebanga, le 09 août 2013 et Gabriel Ebode, 66 ans, initié, Nkol-Mvanizé, le 12 mars 2017.

tous les plans machiavéliques³⁹ de l'ennemi ! C'est avec l'*evu* que le sorcier tue les gens à distance, mais aussi contradictoirement grâce à l'*evu* qu'on peut protéger la vie⁴⁰.

Il est tout de même important de savoir que quoique l'*evú* puisse permettre de s'enrichir au détriment des autres dans la communauté *Bəti*, nous ramène à conclure que tous ces biens sont suspects et ne sont pas toujours source de bonheur. Alors comme l'affirme une maxime populaire : "Un bien mal acquis ne profite jamais". L'*evú* devient dans sa nature bienfaisante un génie indispensable pour la pratique des rites de fécondité et de virilité chez les *Bəti*.

3- Pour une implication de l'*evú* au cours des célébrations des rites de fécondité et de virilité chez les *Bəti*

L'implication du génie *evú* se fait montre au quotidien *Bəti* dans la mesure où ce dernier recourt en permanence à la liturgie de la pléthore de rites qui fait partie intégrante de sa civilisation. Quoique le terme civilisation ici ne soit pas le reflet de celle-là connue au siècle de lumières comme étant l'opposé de la barbarie, et encore moins cette civilisation qui, dès le XIX^e siècle est perçu pour nombre de penseurs et chercheurs européocentristes comme un concept de minimisation des modes vie chez certains peuples considérés évidemment comme inférieurs. Mais plutôt cette civilisation qui trouve ses fondements sur les caractéristiques focalisées dans les domaines techniques, intellectuels, politiques et moraux. Dans le contexte qui sied au vécu quotidien des *Bəti*.

À cet effet, il convient malgré tout de traiter de la civilisation comme étant le moyen pour les hommes de s'élever au-dessus de la condition animale. Cette considération se base sur la perception de la civilisation qui selon Zeus, fournit aux hommes la pudeur et la justice, c'est-à-dire la possibilité de prendre en compte les autres membres de la société et de régler les différends de manière pacifique et ordonnée⁴¹. C'est dans cette logique les hommes parviennent à construire et à préserver la vie ; cette vie qui constitue une véritable quête quotidienne chez les humains en général et chez les *Bəti* en particulier, d'où la nécessité de recourir à la liturgie de la multitude de rites qui les accompagnent du bain au berceau jusqu'à l'adultesse. Pour étayer son propos dans ce sens, Tabi met en exergue les facteurs peur et crainte au risque de la perdre, et affirme que :

C'est dans le climat de peur, de crainte et d'épouvante dans lequel baignent constamment le *Bəti* face aux diverses contrariétés, maux et malheurs qui l'assaillent chaque jour et donc il a une expérience

³⁹ Dire que l'*evu* est capable de découvrir les pièges et même du poison finement dilué dans un plat, revient tout simplement à déduire que le détenteur de ce génie voit avec quatre (04) yeux, donc deux (02) normaux et les deux (02) appartenant à son génie. C'est la raison pour laquelle, il peut en cas d'accident grave être épargné et s'en sortir sain et sauf.

⁴⁰ A. Nana, *Anthropologie beti*, p. 65.

⁴¹ <https://www.histoire-pour-tous.fr>. Consulté le 12 mars 2019 à 18h 50min.

quotidienne, il se sent dans un besoin de paix, de bonheur et de prospérité. Il recourt alors à des rites de protection, de garantie et de sécurisation capables de neutraliser les forces de destruction de sa vie et lui procurer paix et prospérité⁴².

Face à cette situation de constante bataille que mènent les hommes au quotidien, il est une certitude qu'à partir des constats faits sur la résurgence de la liturgie des forces du mal. Il devient impératif de recourir à l'opposé qui est de ce fait, l'invocation de la liturgie du bien. Cette dernière quant à elle assure une garantie de la paix, de la protection, de la prospérité et de la préservation de la vie, voire, un développement efficient grâce à l'équilibre établie par l'ordre cosmique *Bati* ; car, il est une évidence qui se base sur l'origine mythique de l'*evú* et qui met en exergue "l'homme, masculin et féminin constituant le lien et le lieu des interférences des forces du bien et du mal, de la vie et de la mort. Il est bénéficiaire et victime"⁴³.

En principe, une telle interférence stipule dans une communauté l'existence de deux dimensions sociales qui voudrait que l'on puisse se rendre compte réellement d'une dimension invisible où le mal et le bien se discute l'hégémonie pour pouvoir s'affirmer dans la dimension visible qui subit les faits de cette bataille. Alors, l'*evú* se manifeste soit négativement, soit positivement selon son façonnement, son activation et son orientation à travers son détenteur.

Concernant les manifestations néfastes de l'*evú* sur la fécondité et la virilité, il a été révélé par nombre de nos informateurs que :

L'*evu* peut d'une certaine façon de faire usage de sa force mystique pour affecter et même détruire son semblable, en lui inoculant la maladie. Dans le but de voir la mort triompher sur la vie, cette maladie peut à partir des couches de nuit rendre les hommes *eyel* ou asthénies et affecter les *mynkol mibon* chez les femmes⁴⁴.

Il est nécessaire de retenir que, lors des séances de divination et de la condensation des énergies en vue d'établir un contact direct entre les officiants et les mânes, et selon le respect de l'espace et du temps, consistant à découvrir les causes du mal et implorer le recouvrement de la santé de la reproduction et la virilité à partir de l'*evú*. Puisque le détenteur de ce génie a la faculté de voir en dehors de ses yeux ordinaires, il peut quand cela est nécessaire, utiliser les yeux mystiques que lui offre son *evú*. C'est à partir de ces yeux qu'il peut selon sa charge mystique faire face aux affres des sorciers négatifs ont révélé certains officiants. " car si votre charge mystique n'est pas capable d'affronter les *evú* opposés au vôtre, il n'est pas judicieux de s'essayer dans certaines pratiques rituelles"⁴⁵. Allant dans la même lancée, un traitant rétorque que : "Si votre ventre est vide, il vaut mieux ne pas prétendre être en mesure de s'opposer aux

⁴² I. Tabi, *La théologie des rites*, p. 36.

⁴³ *Ibid.*, p. 39.

⁴⁴ Entretien avec Marie Evengue, 85 ans, traitante, Nkol-Mvanizé, le 15 juillet 2013.

⁴⁵ Entretien avec Salomine Mengue, 34 ans, traitante, Yaoundé, le 06 février 2014.

forces du mal"⁴⁶. Toutefois, lorsque le mal après un diagnostic est confirmé comme étant mystique, il incombe de ce fait que le traitement se pratique *via* des rites et aussi, cela est rendu possible si et seulement si, le traitant est également doué d'un *evú*, qui l'aide dans cette tâche. Ceci lui permet éventuellement de contrôler l'évolution de la cure en fonction du degré du mal à soigner⁴⁷. Il devient donc impérieux de reconnaître que dans la tâche ardue de la présence de l'*evú* est indispensable.

À titre exceptionnel, il convient de noter que lors de l'initiation des gardiennes des traditions des villages ou *binga be nnam* chez les *Bəti*, tout comme chez les Mpiemo de l'Est Cameroun, de la République Centrafricaine et du Congo Démocratique, qui lors de l'élévation de ces femmes au rang de gardienne de tradition reçoivent ce génie⁴⁸. C'est le principe de la spiritualité culturelle durant les célébrations liturgiques des rites dans les différentes aires culturelles.

D'une manière générale, on s'aperçoit qu'en négroculture, il y a lieu d'y impliquer le génie *evú*, compte tenu du protocole rituel, les appellations faisant notamment la différence selon que l'on se trouve chez les *Bəti* ou non. Il apparaît dès lors, une situation de réciprocité entre l'initié et le traitant qui le détient, permettant ainsi d'établir une certaine liaison entre les plantes, hommes, les Ancêtres et Dieu.

Il convient de comprendre que l'*evú* en s'impliquant dans les célébrations liturgiques des rites de fécondité et de virilité chez les *Bəti*, concourt ici à l'établissement de l'équilibre social, permet aux officiants d'avoir une parfaite connaissance et maîtrise des plantes et des différents savoirs-faire y afférents, grâce à leur transmission. Parlant de transmission, Samuel Régulus entend par là que : "Une transmission ne repose pas toujours par la parole ni par le dialogue entre les générations ; toutefois, des signes peuvent être observés et appréhendés dans la façon d'être de chaque individu"⁴⁹. C'est dire que c'est le génie qui est actif en chacun, qui lui permet d'exceller dans les savoirs-faire endogènes de chaque peuple, qui laisse penser que tel traitant maîtrise le protocole de soins palliatifs efficaces⁵⁰. Il y a lieu de se baser un tant soit peu sur le respect des interdits relatifs aux rites par l'officiant, car selon ce qui a été fait mention

⁴⁶ Entretien avec Jacques Touyé, 63 ans, guérisseur, Manoyoï, le 02 octobre 2018.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Entretien avec Elvis Ngove, 33 ans, étudiant, Bertoua, le 06 octobre 2018.

⁴⁹ S. Régulus, *Le vodou haïtien : devenir ougan ou manbo*, Yaoundé, éd CERDOTOLA, 2017, p.136.

⁵⁰ Entretiens avec François Bingono Bingono, 63 ans, Anthropologue et président de l'association des sorciers du Cameroun, Yaoundé le 20 octobre 2019. avec Donatien Eloundou, 75 ans, patriarche, Okong, le 18 avril 2017 Samuel Awono Ebode, 65 ans, initié, Ebanga, le 09 août 2013.

au chapitre III de cette étude, les interdits constituent le socle de la vie communautaire et leur transgression engendre de sévères représailles vis-à-vis des Ancêtres.

Ainsi, le respect scrupuleux des interdits est gage du maintien de l'alliance sans faille jadis établie entre l'humain et sa cosmogonie. Cette dernière lui accordant des bienfaits.

II- LES OFFICIANTS DES RITES ET LEURS ATTRIBUTS

Les officiants des rites sont ces personnes auxquelles les malades ont le plus recours soit en milieux ruraux, soit en milieux urbains lorsque les hôpitaux semblent ne pas être à la hauteur de leur mal ou encore lorsque ces derniers sont onéreux en termes de frais d'examens, d'achat des médicaments comprimés-injections et même de l'obtention d'un rendez-vous avec des médecins spécialistes. " Pour le négro-africain en général, lutter contre la maladie n'est pas lutter contre la mort. Celle-ci n'est pas l'opposition, le contraire ou l'antidote de la vie. Elle n'en est qu'une forme d'être au monde"⁵¹. La maladie peut dans une certaine mesure émaner des forces du mal, qui amène les officiants dans la typologie et la variabilité de leur formation à subvenir aux attentes des patients. Ceci est rendu possible grâce : " Au rebouteur chiropracteur qui remet en place les pieds et les bras cassés, à la vieille femme spécialiste des maladies des enfants, au généraliste qui détecte rapidement et soigne les maladies génitales et à l'homme qui libère tous ceux qui sont manipulés durant leur sommeil ou dans la journée"⁵².

1- Contribution des gardiennes des traditions ou *binga be nnam* en faveur de la conservation des rites

La conservation des rites chez les *Bəti* constitue leur marque d'identité culturelle, c'est la raison pour laquelle, il importe de confier leur pratique, du moins pour les rites ayant résisté à la colonisation à une caste de femmes. Ces dernières sont en fait les gardiennes de des traditions, car leur existence dans la société *Bəti* ne date pas d'aujourd'hui. Contrairement aux auteurs qui estiment que la société *Bəti* était jadis une société acéphale, sans organisation particulière. Au cours des enquêtes sur le terrain dans le cadre de la collecte des sources orales, on a eu l'opportunité de rencontrer ces gardiennes des traditions encore appelées *binga be nnam*. Qui sont-elles en réalité, toutes les femmes *Bəti* peuvent-elle devenir *binga be nnam*, comment se matérialise leur rôle dans la conservation des rite *Bəti* ?

⁵¹ Anonyme, *Chemins de la christologie africaine*, Paris, Desclée, n°25, 1986, p. 176.

⁵² *Ibid.*, p. 181.

a- *Binga be nnam* et leurs attributs

Binga est le pluriel de *minga* qui signifie femme en langue ati chez les *Bəti*. *Nnam* désigne village ou pays toujours dans la même langue. Dans le contexte qui correspond à notre étude, on prend *nnam* dans l'espace géographique désignant le village. Il a été révélé que dans la société traditionnelle *Bəti*, les femmes avaient leur administration composée exclusivement de femmes⁵³. C'est dire que dans chaque village *Bəti*, une organisation administration constituée de deux administrateurs, dont une pour les hommes et l'autre pour les femmes ayant à leur tête un administrateur. On note que ces deux administrations étaient indépendantes. C'est une organisation sociale qui confère aux femmes une certaine autonomie dans la gestion quotidienne de la vie des membres de la communauté d'un village donné. Puisqu'il s'agit de l'organisation sociale des femmes *Bəti*, il est judicieux de savoir que chaque village *Bəti* connaissait ce type d'organisation, qui existe depuis l'époque des *tik mvambe*, dont depuis des temps immémoriaux et bien avant la période coloniale. Il s'agit tout simplement de cette caste de femmes désignée par l'identifiant de *binga be nnam*. Comment sont-elles désignées dans un village, combien peut-on en rencontrer dans un village ?

Généralement, les *binga be nnam* sont des femmes mariées dans un village chez les *Bəti*, tandis que chez les Bulu, elles sont tant bien que mal choisies parmi les femmes ne s'étant jamais mariées dans un village qui est le leur. Juste un éclairci pour lever l'équivoque, et déclarer que leur mode de désignation n'est pas le même chez tous les Ékang. Comme on l'a mentionné au chapitre II de cette étude, la femme jouit d'un statut social qui lui confère le rôle économique. Alors, on focalise dans ce rôle qui lui incombe, on est en point de comprendre la délicate place qu'elle puisse occuper dans la protection du village. En effet, il serait inconcevable de produire et de ne pas prendre soin de ladite production. C'est la raison pour laquelle certaines femmes sont choisies pour veiller à la bonne marche de leur quotidien.

Par ailleurs, remarquons que ce type d'administration n'existe plus chez tous les *Bəti*, les quelques-unes qui existent se retrouvent pour la plupart dans les départements de la Lékié et la Haute-Sanaga n'oublions pas leur existence chez les Basaa. Cependant, il existe un certain nombre de critères pour en devenir une *minga nnam*. Pour ce faire, les femmes choisies pour faire office de *minga nnam*, il faut être mature en âge (à partir de 40 ans d'âge), aussi en réflexion et en esprit (un esprit éveillé et ouvert) ; être serviable et généreuse ; être dynamique et avoir une éloquence dans la parole, c'est-à-dire maîtriser l'art oratoire et le tout est couronné

⁵³ Entretiens avec Antoine Nkolo, 73 ans, initié ; Pantaléon Mama, 70 ans, initié et Mélanie Akogo, 64 ans, cultivatrice, Etock, le 14 juillet 2014.

par la possession d'un *evú meboughban* ou entité viscérale de prospérité, le cas contraire il n'y a pas éligibilité⁵⁴. Certes, toute personne est détenteur d'un *evú* non éveillé au départ, mais dans ce cas, il est question de l'activer chez ces femmes, c'est-à-dire qu'il faut mettre en éveil ce génie endormi en elles⁵⁵. Cette activation est un signe de vigilance qu'elles acquièrent durant le rituel de l'élévation au rang de *binga be nnam*. C'est ce génie activé et orienté dans le sens de procurer la prospérité et santé, on assiste ici à un transfert spirituel, qui permet aux *binga be nnam* de communiquer avec les mânes des Ancêtres ascendants du village auquel elles parviennent comme épouses et faisant elles-mêmes partie intégrante⁵⁶.

Eu égard à ce qui précède, dans un village le nombre de *binga be nnam* peut aller d'une à trois. Le nombre traduit la capacité et charge mystique de ces femmes. Certaines informatrices révèlent qu'un village qui a une seule *minga nnam*, est un village donc la charge archétypale peut être conservée et surveillée par cette dernière à qui les attributs fondamentaux du village sont remis⁵⁷. D'autres villages peuvent en avoir au plus trois (03) *binga be nnam* parmi lesquelles les attributs fondamentaux sont partagés en trois parts selon le poids mystique du génie activé en chacune d'elles⁵⁸. Concernant de ce fait, les attributs à remettre aux *binga be nnam* par leurs prédécesseurs plus âgées, fatiguées et convaincues de leur retour imminent au pays des *bekon* ou Ancêtres. Les *binga be nnam* procèdent par plusieurs séances d'initiation sur une longue durée et concluent par la transmission définitive des attributs, puis la présentation de la *minga nnam* ou des *binga be nnam* à tout le village au cours d'une festivité marquant la fin de l'initiation. En principe, les attributs dont il est question ici sont : le balai ou *kak nnam*, la marmite de terre cuite et la pièce d'argent ou *ntet nnam*⁵⁹.

- Le balai ou *kak nnam* symbolise à priori l'unicité du village, alors chacune des brindilles attachées ensemble représentent individuellement les membres de la communauté du village ne peuvent être brisées et une personne étrangère ne peut les briser. Mais s'ils venaient à se séparer par négligence, le risque encouru ici est leur décrépitude, voire leur déchéance et leur anéantissement par les forces du mal. Jean Chevalier et Alain Gheerbrant présentent le balai comme : " Humble instrument ménager en apparence, le balai n'en est pas moins signe et symbole de puissance sacrée. [...] Il s'agit de débarrasser le sol de tous les éléments venus le

⁵⁴ Entretiens avec Antoine Nkolo, 73 ans, initié ; Pantaléon Mama, 70 ans, initié et Mélanie Akogo, 64 ans, cultivatrice, Etock, le 14 juillet 2014.

⁵⁵ Entretien avec Bibiane Mimboé, 73 ans, *minga nnam*, cultivatrice Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018.

⁵⁶ Entretien avec Adèle Bikie, 64 ans, *minga nnam*, Nkol-Ngonn, le 01^{er} septembre 2018.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*

souiller de l'extérieur et cela ne peut être fait que par des mains pures"⁶⁰ ; d'où le rôle protecteur que joue le balai dans la mesure où il fait fuir les esprits malveillants au même titre qu'il fait fuir la poussière.

- Une marmite de terre cuite ou *mvié nnam*

La marmite représente le récipient dans lequel se trouve un ensemble d'ingrédients indiqués pour apporter des solutions aux problèmes de la communauté. Ces ingrédients sont entre autres, des écorces, des herbes pour soigner et pour remédier aux mauvais sorts, toujours à l'intérieur de ladite marmite, se trouve des objets dont la connaissance n'a pas été révélée sous prétexte de secrets réservés uniquement aux initiés. À l'issue des différentes enquêtes, notre curiosité s'est basée sur ladite marmite, pourquoi choisir une marmite de terre cuite issue de la poterie ? La réponse est sans doute parce que les *Bəti* ont l'art de la poterie probablement en souvenance de leur séjour durant leur parcours migratoire. Une telle migration les conduisit à se sédentariser dans la Région actuelle de l'Adamaoua avant d'être pourchassés par les conquérants musulmans. Aussi, peut-on déduire que le choix porté sur l'élément terre, est dû au fait que la terre est assimilée à la mère, est symbole de fécondité et de régénération.

- Une pièce d'argent ou *ntet nnam*, elle représente la prospérité financière du village. Blanc et lumineux, l'argent est également symbole de pureté. Il est la lumière pure, de toute espèce de pureté. Il est la lumière pure, telle qu'elle est reçue et rendue par la transparence du cristal, dans la limpidité de l'eau, les reflets du miroir, l'éclat du diamant ; il ressemble à la netteté de conscience, à la pureté d'intention, à la franchise, à la droiture d'action ; il appelle à la fidélité qui s'ensuit⁶¹.

La pièce d'argent que reçoivent les *binga be nnam* est signe de la sagesse divine selon la symbolique chrétienne de l'argent⁶² et signe de prospérité financière du village⁶³

b- Leur rôle dans la conservation des traditions *Bəti*

Contrairement à certains travaux qui nous révèlent que la femme dans la société *Bəti* était réduite au rang d'Être inférieur, voire, esclave, et donc d'Être sans parole lors de leur mariage durant la fin du XIXe et le début du XXe siècle⁶⁴, on se rend compte dans cette étude que, contrairement à ces clichés infériorisant la femme *Bəti*, elle occupe une place de choix au sein de la communauté qui est sienne. À titre illustratif, pour être *minga nnam*, sont les épouses de *benya boto*, c'est-à-dire ces hommes-là qui ont une certaine notoriété dans le village à

⁶⁰ J. Chevalier et A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombre*, Paris, Robert Laffont/Jupiter, 1982, p. 98.

⁶¹ *Ibid.*, p. 74.

⁶² *Ibid.*

⁶³ Entretien avec Adèle Bikié, 64 ans, *minga nnam*, Nkol-Ngonn, le 01^{er} septembre 2018 et Bibiane Mimboé, 73 ans, *minga nnam*, Nkol-Ngonn, le 01^{er} août 2018.

⁶⁴ Jeanne Françoise Vincent, *Tradition et transition, entretien avec les femmes Bəti du Sud-Cameroun*, Paris, éd. Berger Levrault, 1979, p. 12.

protéger, et qui ont la maturité dans la raison. Ces femmes sont détentrices de sagesse et de moult connaissances du village. Alors elles sont investies d'un rôle capital dans la protection du village, c'est dire qu'elles sont capables de faire face à toutes les attaques exogènes pouvant causer disette, infertilité du sol pour l'agriculture, malchance empêchant la jeunesse de connaître l'épanouissement et la prospérité au sens large du terme.

Elles sont chargées d'organiser des célébrations rituelles parmi lesquelles : le *mbabi* (Eton-Mangissa) ou l'*esié* (Ewondo et assimilés), le *nvienglanà* (Eton-Mangissa) qui sont des rites expiatoires, des ablutions rituelles, des maladies infantiles, car cela relève de leur domaine de prédilection. À cet effet, il s'agit des *biwarne* ou *biwarane* effectués sur les tous petits enfants âgés de 09 mois à 07 ans et aussi sur les adultes dont la maladie a véritablement sévi et donc le traitement nécessite une phase d'ablutions rituelles. Ces *biwarane* sont différents de l'*esob nyol* qui est aussi une sorte de bain rituel consistant à expier la malchance ou la malédiction respectivement sur le pénitent et le fauteur. La différence entre ces deux types de bains rituels est perceptible au niveau de la composition des herbes médicinales⁶⁵.

En principe, pour les *biwarane* des enfants, on observe également une autre particularité, qui voudrait établir encore une distinction entre ces bains rituels devant être administrés aux jumeaux et non-jumeaux. Puisque dans toutes les cultures et les mythologies, les jumeaux "témoignent d'un intérêt particulier pour le phénomène des jumeaux [...] Ils expriment à la fois une intervention de l'au-delà et de la dualité de tout Être ou le dualisme de ses tendances, spirituelles et matérielles, diurnes et nocturnes"⁶⁶. C'est en raison de cela que la composition médicinale des *biwarane* demande un peu plus d'herbes que ceux des non-jumeaux, qui eux par contre peuvent en bénéficier et pas le contraire pour les jumeaux⁶⁷.

⁶⁵ Entretiens avec Brigitte Beyala, 87 ans, *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014 ; Berthe Ewolo, 110 ans, *minga nnam*, Nkolo-Ngonn, le 04 août 2013 et 85 ans, *minga nnam*, Ekali II, le 13 juillet 2019.

⁶⁶ J. Chevalier et A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, p. 546.

⁶⁷ Entretiens avec Brigitte Beyala, 87 ans, *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014 ; Berthe Ewolo, 110 ans, *minga nnam*, Nkolo-Ngonn, le 04 août 2013 et Elisabeth Eyenga, 85 ans, *minga nnam*, Ekali II, le 13 juillet 2019.

Photo 56 : une séance de *biwarane* ou ablution en Côte d'Ivoire



Source : *Bulletin d'information de la Médecine Traditionnelle/MINSANTE/N°001/Août 2020*, p. 28.

Étant des acteurs de la médecine traditionnelle, les *binga be nnam* sont autant responsables des villages dont elles assurent la protection sur le plan mystique, du fait qu'elles sont des personnages spécialisés "dans la crypto-communication et dont la science de l'invisible permet de "savoir "ce qui se passe de nuit comme de jour"⁶⁸. Ce qui revient à penser qu'elles ont la potentialité de procéder par la divination avant d'organiser la célébration liturgique d'un rite correspondant au mal à repousser très moins de leur communauté. Dès lors que le mal est diagnostiqué, il leur revient d'entamer et de clôturer le rite adéquat, puisque la clôture libère symboliquement des souillures mortifères apportées par le décès, pour restaurer la fécondité et la réussite sociale des familles désemparées ou touchées par la disette⁶⁹. Il s'agit dans ce cas, de la mixité du rite qui est à la fois thérapeutique et en temps à vocation sociale.

2- Le rôle du *ngengan* dans la célébration des rites

Le *ngengan* est celui-là qui possède des capacités à apporter des palliatifs aux maladies des personnes nécessitant une solution à leurs différents problèmes de santé en l'occurrence la santé de la reproduction. Chez les *Bati* et partout ailleurs, il existe des personnes ayant cette capacité. Ladite capacité pouvant être innée ou acquise par transmission, donc d'un parent à un proche. Ils ont un rôle déterminant dans le rétablissement de l'équilibre social, caron note que, lorsqu'il y a un tel déséquilibre, c'est la société qui se désagrège, situation conduisant

⁶⁸ Mbonji Edjenguèlè, *Santé, maladies et médecine africaine. Plaidoyer pour l'autre tradipratique*, Yaoundé, Les PUY, 2009, p. 254.

⁶⁹ Entretiens avec Brigitte Beyala, 87 ans, *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014 ; Berthe Ewolo, 110 ans, *minga nnam*, Nkolo-Ngonn, le 04 août 2013 ; Elisabeth Eyenga, 85 ans, *minga nnam*, Ekali II, le 13 juillet 2019.

évidemment à la destruction et au respect même de l'ordre de la transcendance, d'où la nécessité d'un *ngengan* chez les *Bəti*.

a- Critères de choix pour devenir *ngengan*

En sa qualité de prêtre-médecin⁷⁰ ou tradithérapeute, mieux encore, il faut tout de même garder à l'esprit le mot *ngengan* dérive de *ngan*, qui signifie littéralement pouvoir invisible, au sens large, dans le panorama des techniques qui permettent de faire face à la pathologie au quotidien⁷¹. C'est dans un tel contexte que les travaux Wognon sur *les Basaa du Cameroun* présentent le médecin- devin ou *ngengan* comme ce thérapeute qui doit avoir :

- Un *evú* lui permettant de voir dans le passé et le présent du patient ou du pénitent lors de l'établissement du diagnostic qui n'est autre que le *ngam*⁷², une technique divinatoire, car comme on l'a mentionné plus haut, il y a lieu de voir les implications de l'*evú* dans son mode opératoire. "Certains prêtres médecins naissent avec cette entité viscérale déjà activée, donc inné, et d'autres pas"⁷³. Il apparaît ici une unanimité entre les différents traitants qu'ils soient originaires du Nord-Cameroun ou même du Sud-Cameroun, voire, du reste de la civilisation négro-africaine. C'est ce que démontre Mbonji Edjengélè en ces termes :

Dans le registre de la connaissance initiatique, d'autres sociocultures portent un grand intérêt à l'araignée mygale créditée d'une connaissance tout autant profonde que socialement pratique, utilitaire [...] L'araignée mygale, *Ngame* chez les Bamoun, *Ngam* chez les Tikar, Bamiléké, *Bəti-Bulu*, *Dibobe la Ngambi* chez les Sawa-duala, habite un trou à l'écart de la communauté, à la lisière de la concession⁷⁴.

C'est donc à partir de l'*evú* que le *ngengan* parvient à établir une communication avec le milieu cosmogonique, car selon Jacques Fame Ndong, la rotondité cosmogonique qui en découle lors de la divination : "va au-delà d'une fonction diacritique pour signifier la maîtrise des secrets et du monde invisible"⁷⁵. Il s'agit ici de reconnaître avec Mbonji que :

La divination par la mygale s'analyse également comme crypto-communication si l'on tient compte des incontournables épreuves par lesquelles passe le candidat à sa maîtrise, épreuve qui déterminent et jalonne la pratique de cette modalité d'accès au sens caché des événements. À l'instar des adeptes d'autres types de communication sacrée⁷⁶.

⁷⁰ E. Wognon, *Les Basaa du Cameroun, monographie historique d'après la tradition orale*, Burkina, L'Harmattan, 2010, p.152.

⁷¹ N. Monteillet, *Le pluralisme thérapeutique au Cameroun*, Paris, Karthala, 2005, p.143.

⁷² *Ngam* divination par l'araignée mygale, c'est une technique divinatoire que l'on retrouve dans l'aire culturelle Ekang et dans d'autres aires culturelles, à l'instar des Régions du Septentrion et de l'Ouest-Cameroun.

⁷³ Entretiens avec Jacques Touyé, 63 ans, Manoyoï, le 02 octobre 2018 ; Ibrahima, 55 ans, guérisseur, Yaoundé, le 10 février 2019 ; Brigitte Beyala, 87 ans, *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014.

⁷⁴ Mbonji Edjenguèlè, *Santé, maladies et médecine africaine*, p. 231.

⁷⁵ J. Fame Ndong, *Le merveilleux champ des phonons et des photons. Essai sur les fondements scientifiques de la communication africaine*. Yaoundé, SOPECAM, 2007, p. 116. Cf. Mbonji Edjenguèlè, *Santé, maladies et médecine africaine*, p. 230.

⁷⁶ Mbonji Edjenguèlè, *Santé, maladies et médecine africaine*, p. 233.

- La phase initiatique occupe une place de choix pour les thérapeutes. Elle consiste en une transmission des connaissances. Il ne suffit pas pour lui de posséder une capacité de vision incomparablement supérieure à celle d'un sphinx. Mais d'avoir une parfaite maîtrise des phénomènes paranormaux.

b- Le rôle du *ngengan*

Le *ngengan* est l'un des principaux acteurs de la MTA par son rôle et c'est grâce à ses connaissances endogènes acquises dans ledit domaine, qu'il met à profit pour redonner la santé ou *mvoè* et rétablir l'équilibre social ; c'est-à-dire qu'il possède le don de la guérison. La notion de guérison en elle-même nous situe à un croisement direct entre l'anthropologie médicale et l'anthropologie religieuse, qui s'adressent d'une manière ou d'une autre à la souffrance et au salut⁷⁷. C'est donc à partir d'une telle considération que "la démarche du tradithérapeute est sous-tendue par la psychologie bantoue, une psychologie qui marque toute société traditionnelle"⁷⁸, car sa maîtrise pour les herbes et les écorces d'arbre dont il se sert, se retrouve dans la forêt. C'est la raison pour laquelle Mvone-Ndong estime que : "Les plantes sont recouvertes d'un tissu ontologique"⁷⁹. Pour ce faire, il doit avoir besoin des paroles, créant de fait, une synergie entre les génies de la forêt, son génie à lui et l'état d'âme des malades.

C'est relativement à ce fait qu'il se doit de faire une supplication *à priori* pour rentrer en possession des plantes indispensables au traitement à administrer, car l'éventualité voudrait que cette supplication passe en fait par des intercesseurs, qui ne sont autres que les Ancêtres. On peut remarquer que le guérisseur procède tout d'abord par décliner son identifiant pour avoir une sorte d'autorisation *via* la prière émise par ce dernier en ces termes : "Moi fils d'homme et de Dieu, je m'appelle.... Si tu dors, pardonne-moi. Je ne suis pas venu te chercher pour te gaspiller. Mais pour que tu ailles m'aider à soigner un malade à la maison. Je t'en supplie"⁸⁰.

Il en ressort de ce qui précède que la tradispirituelle est indispensable, bien que les plantes médicinales soient à la portée de tous, mais le détail de la communication effectuée entre le guérisseur et la végétation demeure mystérieux dans l'optique où la conjugaison des

⁷⁷ M.C. Bourdon, "Le médecin est-il un guérisseur ?", Mémoire présenté et soutenu en vue de l'obtention du grade de maître ès science en anthropologie, Université de Montréal, 2007, p. 52.

⁷⁸ S.-P. E. Mvone-Ndong, *La médecine traditionnelle. Approche éthique et épistémologique de la médecine au Gabon*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 104.

⁷⁹ *Ibid.*

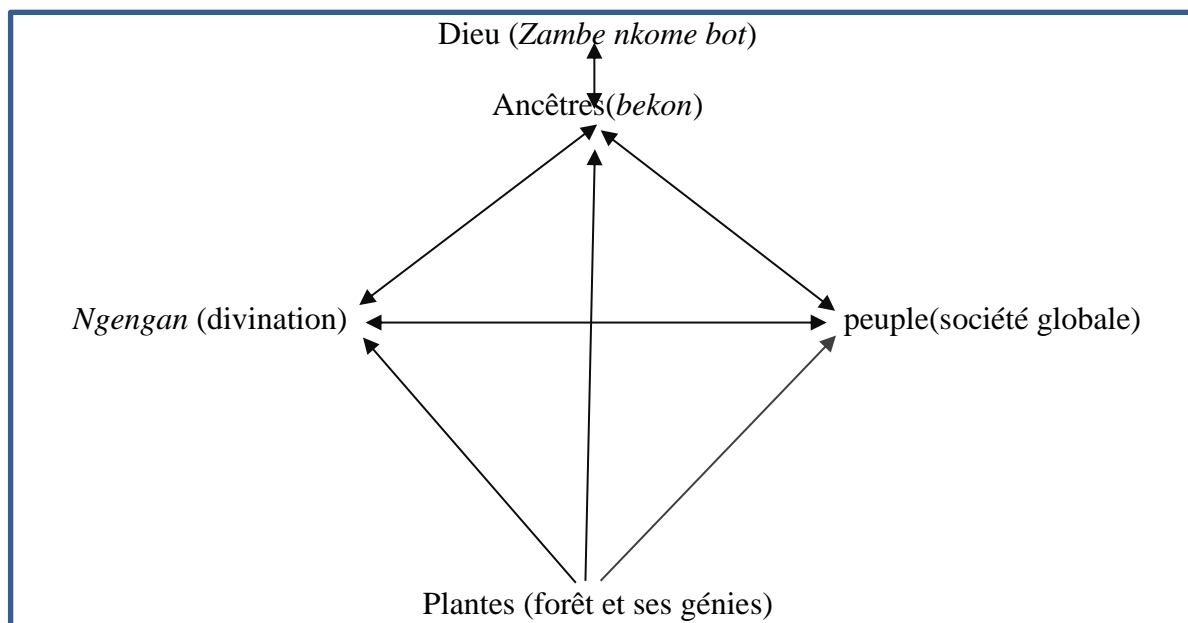
⁸⁰ *Ibid.*

énergies entre en jeu et s'entremêlent afin d'assurer une guérison efficace, d'où la mise en exergue de l'aspect religieux des rites⁸¹.

En effet, une telle procédure fait montre de la place capitale qu'occupe la parole dans la liturgie des rites, et à Léopold Sedar Senghor d'identifier la parole à l'Homme, d'où sa définition de la parole qui est : essentiellement par la matière vibratoire, sonore, elle est, comme l'Homme lui-même, comme l'Être constitué de quatre éléments – eau, air, terre, feu-auxquels s'ajoute l'huile. C'est ce dernier élément qui lui donne son charme⁸².

Cependant, la parole du *ngegan* lui confère le statut de médiateur, partant notamment de la cueillette à l'utilisation des plantes et d'écorces médicinales entre le monde des vivants et celui des Ancêtres et Dieu, qui sont interconnectés, d'où sa mélodie, l'eau, provoquant le rythme⁸³. Par rythme, il s'agit de l'interrelation qui s'établit entre eux. Relativement à ce qui précède, on se permet d'établir le tableau de l'interaction entre les plantes, la société globale que représente le *ngegan* et le monde invisible :

Figure 9 : l'interaction établie entre le règne végétal, la société globale et Dieu chez les *Bati*



Il est judicieux de savoir que les guérisseurs ou *ngegan* sont effectivement détenteurs d'un savoir de bonne facture contribuant au développement de la santé et au recouvrement de l'équilibre. En principe, "la guérison s'inscrit toujours dans un contexte de croyance et de

⁸¹ S-P. E. Mvone-Ndong, *La médecine traditionnelle*, pp.104-105.

⁸² L.S. Senghor, *Liberté, Négritude et civilisation de l'universel*, Paris, Seuil, 1966, p. 371. cf. S-P. E. Mvone-Ndong, *La médecine traditionnelle*, pp.104-105.

⁸³ *Ibid.*

significations partagées entre le guérisseur et son patient⁸⁴ ; car, la volonté de guérison joue un rôle capital, caractérisant éventuellement l'élément essentiel dont la réussite passe par la foi, qui résulte de la psychologie du malade. C'est dans cette logique que Bourdon fait état d'autres notions qui apparaissent de manière récurrente dans la littérature sur la guérison, à savoir : "le thème du don, celui de la transformation, ainsi que celui du pouvoir"⁸⁵. La guérison bien qu'étant considérée comme un effet placebo par la biomédecine, est pour le guérisseur, cette magie qui "permet de faire l'expérience d'un sentiment retrouvé d'intégrité physique et mentale, d'équilibre et de plénitude"⁸⁶.

Relativement à ce qui précède, on se rend compte que la guérison est un élément universel qui restaure l'Homme dans son espace et dans le temps en plénitude, d'où la prise en compte du *ngengan* ou guérisseur- magicien en tant que : "Un homme bon ; il a le souci de santé de tout homme ; il est l'homme initié à la maîtrise des forces invisibles et néfastes de la nature, surtout celles utilisées par les sorciers⁸⁷. Aucune maladie selon les croyances *Bəti*, n'échappe à sa science médicale occulte"⁸⁸. C'est dans cette logique le sorcier dont "la principale fonction est de jeter des sorts sur les gens auxquels, pour une raison quelconque, il voulait du mal. Il appelait sur eux la malédiction"⁸⁹, par malédiction dans le contexte qui sied à notre thèse, nous mettons en exergue les difficultés liées à la fécondité et à la virilité en socioculture *Bəti* qui émane de l'action maléfique des sorciers. Et pour révoquer de tels sorts, il est de la responsabilité des *ngengan* de mettre à profit leurs compétences *via* les remèdes ou médicaments tantôt pour les maux visibles tantôt pour les maux invisibles. Il peut de ce fait y avoir des interventions des pouvoirs invisibles ou non. Fort de cela, Nana révèle que : "Le sorcier et le *ngengan* appartiennent à la catégorie des personnages légendaires et mystérieux dotés de pouvoirs occultes inimaginables"⁹⁰.

⁸⁴ M.C. Bourdon, "Le médecin est-il un guérisseur ?", p. 54.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ Le sorcier est un Être doué de pouvoirs maléfiques lui permettant de décider sur le droit de vie et de mort des membres de la communauté à laquelle il appartient, il est de ce fait, cet Être là, qui est animé d'une méchanceté gratuite, c'est la raison pour laquelle, la haine la plus implacable habite son cœur. Il prend plaisir à tuer par la manipulation habile des forces occultes dans la sorcellerie. Il a mis au point une science diabolique pour la suppression de la vie des hommes. En réalité, le sorcier n'est qu'un "symbole des énergies créatrices instinctuelles non disciplinées, non domestiquées, et qui peuvent se déployer à l'encontre des intérêts du moi, de la famille et du clan. Le sorcier qui est chargé des sombres puissances de l'inconscient, il sait comment s'en servir et s'assurer, par-là, des pouvoirs sur les autres". Cf. J. Chevalier et A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, p. 898.

⁸⁸ A. Nana, *Anthropologie beti et sens chrétien de l'homme*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 57.

⁸⁹ J. Chevalier et A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, p. 899.

⁹⁰ A. Nana, *Anthropologie beti*, p. 57.

Cependant, tous les *ngengan* n'assurent pas les mêmes rôles, tout simplement parce qu'ils sont catégorisés en fonction de leurs domaines de compétences, à ce sujet, Nana, les classe de la manière suivante :

- Le *ngengan ngam* "devin", technicien de la divination (*ngam* signifie oracle) ;
- Le *ngengan mebala* (*mebala*=remèdes, médicaments), qui soigne avec les médicaments prodigieux quant à leur efficacité thérapeutique légendaire ;
- Le *ngengan bian* ou *mebian* (pluriel de *bian*), dispensateur de *mebian* ou charme magique. C'est le plus puissant de tous, parce que sa force au dire des *Bāti*, renferme celle des deux autres *mingengan*⁹¹.

En classant les *mingengan* en trois catégories, il est plus facile de donner de la crédibilité à la célébration des rites en socioculture *Bāti*, dès lors que leurs activités évoluent selon un certain ordre thérapeutique traditionnel et contribuent sans ambages au bien-être et à l'épanouissement des patients et des fauteurs.

Ainsi, on déduit que tous n'ont pas la maîtrise des techniques divinatoires et peuvent s'en tenir uniquement à la phytothérapie juste à partir de leurs connaissances endogènes des plantes médicinales, donc des soins basés sur la pharmacopée. À côté de cette catégorisation des *mingengan*, il est crucial de savoir que la logique de la spécialisation demeure une réalité remarquable. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle nombre de nos informateurs révèlent que le système thérapeutique traditionnel voudrait que chaque *ngengan* soit expert en certaines tradipratiques, c'est-à-dire qu'un tradipraticien ne saurait être en mesure de traiter tous les maux, d'où le recours à tel ou tel pour un tel mal⁹². Dans le cas de notre travail de recherche, on a eu la latitude de rencontrer des spécialistes des problèmes de fécondité uniquement, des spécialistes des problèmes d'asthénie sexuelle exclusivement et des spécialistes des rites d'expiation. D'ailleurs, c'est grâce à une telle spécialisation qu'un recensement est possible pour la classification des tradipraticiens dont regorge le Cameroun pour une plate-forme nécessaire à l'intégration de la MTA dans le système de santé pour tous.

Concernant les problèmes liés aux troubles gynéco-obstétriques graves, un constat est fait à partir du recours ultime au *ngengan*, Monteillet nous rappelle que :

De tels troubles résistant aux cures hospitalières représentent 21% des causes de consultation de ces traitants. Nous avons vu que ces maux sont souvent du ressort des *mbembela* mais la consultation d'un *ngengan* est justifiée par leur aggravation. Les cas de stérilité, d'impuissance, d'avortement, interprétés ainsi, ont souvent suscité la consultation préalable de multiples *mbembela* ou d'hôpitaux. Dans plus du tiers de ces affections (37%), le traitement par un *ngengan* était dû à un autodiagnostic d'agression occulte⁹³.

⁹¹ A. Nana, *Anthropologie beti*, p. 71.

⁹² Entretiens avec Jacques Touyé, 63 ans, Manoyoï, le 02 octobre 2018 ; Ibrahima, 55 ans, guérisseur, Yaoundé, le 10 février 2019 ; Brigitte Beyala, 87 ans, *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014.

⁹³ N. Monteillet, *Le pluralisme thérapeutique*, p. 146.

Cependant, le traitant face à de tels maux procèdent généralement par des sacrifices d'animaux qui constituent une sorte de scelle entre les vivants et les Ancêtres, et la conclusion *via* un repas communionnel est ainsi un impératif, car c'est un élément de renforcement des liens entre le monde visible et celui dit invisible. À l'analyse, on se rend compte de l'indispensabilité des *mingengan* selon leurs types et leurs différentes spécialisations qui leur confèrent de l'importance et de la crédibilité. Ils sont donc des personnages clés à la résurgence des rites de fécondité et de virilité, et pourquoi pas de l'ensemble de rites qui font partie intégrante de la médecine alternative. Ils constituent avec les *binga be nnam*, les principaux acteurs de la promotion et de la survivance des rites en socioculture *Bəti*, compte de la considération de la médecine traditionnelle en tant que : "l'Africain considère l'art de préparer les remèdes et les dons de guérir comme provenant directement des divinités tutélaires"⁹⁴. C'est à cela que la dénomination de prêtre-médecin est conférée au *ngengan*, car il assure la liaison entre les deux mondes, voilà pourquoi : " la médecine traditionnelle est un don précieux"⁹⁵.

3- L'analyse des lieux et de l'usage des objets au cours de la célébration des rites de fécondité et de virilité

Il est d'une importance capitale que d'établir une analyse subséquente à propos des différents lieux et de l'usage des objets au cours de la célébration liturgique des rites de fécondité et de virilité en socioculture *Bəti*. À cet effet, il nous est possible à partir de là, de cerner la quintessence même des fondements spirituels desdits rites mis sur pied par les Anciens *Bəti* et les différentes mutations observées au cours du temps à travers bien sûr le temps. Et ce n'est qu'à partir d'une telle analyse que nous pouvons faire saillir la symbolique de ces différents lieux et objets entrant en jeu pour redonner la fécondité et la virilité.

a- Les lieux des rites de fécondité et de virilité

- La forêt

La pratique des rites de fécondité et de virilité en socioculture *Bəti* et le sens qu'elle donne aux maux liés à leur disfonctionnement laissent entrevoir un certain fondement de la MTA sur un système ésotérique cosmique. Ce qui attire l'attention sur les lieux de déroulement des rites dont la forêt fait partie.

⁹⁴ A. Nana, *Anthropologie beti*, p. 356.

⁹⁵ *Ibid.*

La forêt est le lieu par excellence de la collecte des médicaments, aussi elle "demeure encore aujourd'hui le lieu de tous les mystères, l'endroit où le rationnel et l'irrationnel se rencontrent"⁹⁶. La forêt dans certains villages *Bəti* est le lieu où les Ancêtres résident, dans le village Etock dans l'arrondissement d'Evodoula, département de la Lékié, ladite forêt est nommée *élig*, c'est-à-dire la demeure sacrée. À cet effet, nombre de nos informateurs nous ont révélé que : "C'est à l'*élig* que l'Ancêtres fondateur du village et tous les autres Ascendants y habitent et qu'il est interdit de s'y retrouver après 07 heures du soir. Cependant, la présence effective de ces ascendants se fait ressentir par les bruits d'assiettes, de marmites"⁹⁷. C'est donc dans cette logique que Birago Diop situe la continuité d'une vie après la mort dans plusieurs lieux à l'instar de la forêt des Ancêtres et il stipule de ce fait que :

Ceux qui sont mort ne sont jamais partis :
 Ils sont dans le Sein de la femme,
 Ils sont dans l'enfant qui vagit,
 Et dans le Tison qui s'enflamme.
 Les Morts ne sont pas sous la Terre :
 Ils sont dans le Feu qui s'éteint,
 Ils sont dans les Herbes qui pleurent,
 Ils sont dans le Rocher qui geint,
 Ils sont dans la Forêt, ils sont dans la demeure,
 Les Morts ne sont pas morts⁹⁸.

Dans cet extrait, Birago Diop reconnaît l'omniprésence perpétuelle des morts en allant jusqu'à penser que ces derniers sont au milieu des vivants et bien plus, au milieu de ce qui peut être considéré comme leur demeure, en leur conférant par la suite une certaine dimension sacrée. La forêt dans ce contexte en diverses régions, notamment chez les Celtes, constituait un véritable sanctuaire à l'état de nature⁹⁹. Le sanctuaire dans ce contexte signifie le lieu des secrets, où lieu préservé renfermant un trésor essentiel¹⁰⁰.

La forêt apparaît comme le lieu où résident la plupart de ses génies, car la forêt en elle-même regorge un ensemble d'énergies plus ou moins favorables à assurer le bien-être et l'épanouissement des peuples qui partagent cet environnement. C'est donc le haut lieu par excellence des rites initiatiques au *mbock* chez les Basaa. Les initiés et les candidats doivent y passer 03 à 09 jours et c'est durant cette phase que les Ancêtres décident de leur élévation ou

⁹⁶ S.P. E. Mvone-Ndong, *La médecine traditionnelle*, p.167.

⁹⁷ Entretiens avec Evariste Mama, 74 ans cultivateur ; Ferdinand Mama Onana, 74 ans, cultivateur ; Nestor Ombede Elouna, 62 ans, fonctionnaire retraité, Etock, le 19 juin 2018.

⁹⁸ Birago Diop, *Les contes d'Amadou Koumba*, Paris Présence Africaine, 1961, p. 23.

⁹⁹ J. Chevalier et A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, p. 455.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 842.

non au rang de *mbombock*. Il s'avère qu'en cas de refus certains candidats y trouvent la mort et le cas contraire, d'autres en sortent victorieux en acquérant le *mbock*¹⁰¹.

À cet effet, pour l'analyste moderne, par son obscurité et son enracinement profond, la forêt symbolise l'inconscient¹⁰² par le fait, c'est le lieu idéal pour le changement du sexe du nouveau-né. Alors, il nous a été révélé que lorsqu'une famille connaissait une abondante naissance de filles sans aucune naissance de garçon, il était tout à fait possible pour les parents de procéder au changement de sexe du nouveau-né par l'aval d'un *ngengan* et les parents du bébé s'en allaient en forêt pour quelques temps pour effectuer ledit changement *via* le rite *nviènglana*¹⁰³. Il ne s'agit pas d'effectuer une ablation de l'organe sexuel du nouveau-né, mais plutôt d'une transmutation ésotérique qui s'opère à la suite de la célébration pendant des jours du rite adéquat dans la forêt et dès lors que le changement de sexe a lieu, les parents peuvent retourner au village en joie.

On remarque que ledit rite a lieu dès les premiers instants de la nativité et non pas des semaines plus tard, tout simplement parce que la communauté n'est pas au courant du sexe que porte l'enfant à sa naissance, elle ne doit être informée probablement qu'après. Il s'agit donc d'un secret de polichinelle. En plus, il se trouve qu'il y a mort d'un sexe au profit de la survie d'un autre. Lorsqu'on s'en tient à la physiologie du vagin, on peut apercevoir le clitoris, qui est le symbole de l'élément masculin de la femme¹⁰⁴. C'est donc par ce clitoris que la transmutation ésotérique peut s'opérer, ce d'autant plus que le clitoris contient l'âme mâle de la femme et que le pénis qui le substitue, contient l'âme féminine au niveau du prépuce¹⁰⁵. Cependant, c'est lors de la circoncision que l'ablation du prépuce que la confirmation de la virilité se fait montre en effet. Il n'a pas été décrit le protocole du déroulement d'un tel rite dans la forêt, puisque les secrets y afférents demeurent l'apanage des initiés en l'occurrence des *ngengan*.

- La salive et le rite *evà meté* des *Bāti*

La salive intervient en socioculture *Bāti* pendant le rite *evà meté*, qui est un rite de bénédiction, il exige lors de sa pratique l'usage de la salive, d'où son appellation *evà* qui signifie enlèvement ou enlever, *meté* ou la salive. Donc, enlever par la salive le malheur ou la

¹⁰¹ Entretien avec Barthélemie Badjeck, 64 ans, traitant, Nkongarak, le 10 juillet 2017 ; Jaques Touye, 63 ans, traitant, Manoyoï, le 2018.

¹⁰² J. Chevalier et A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, p. 455.

¹⁰³ Entretien avec Jean Sylvestre Zinga, 45 ans, enseignant, Ekalli II, le 22 juin 2018.

¹⁰⁴ J. Chevalier et A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, p. 262.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 264.

malchance. Il n'est pas question dans ce passage d'insister sur les différentes étapes du déroulement de ce rite, mais plutôt de porter l'attention sur la présence de la salive qui intervient pour l'expiation du mal sur les individus qui en nécessitent.

En principe, la salive est présente dans plusieurs rites à travers le monde et chaque civilisation lui donne une signification particulière. On peut se rendre compte des ressemblances de part et d'autre, et aussi de légères particularités. D'ores et déjà, il est crucial de savoir que "La salive se présente comme une sécrétion douée d'un pouvoir magique et surnaturel à double effet : elle unit ou elle dissout, elle guérit ou elle corrompt, elle adoucit ou elle insulte"¹⁰⁶.

Alors, dans cas de l'*evà metè*, la salive guérit de l'infécondité et de l'asthénie sexuelle, cette salive associée évidemment aux herbes et écorces de nos forêts, et par-dessus tout à la parole, diffuse tout une autre charge mystique importante au rite en question, donnant lieu à son efficacité avérée. La place que la parole occupe ici est déterminante aussi bien que la salive, puis que les deux (02) éléments vont ensemble, ainsi on observe que :

En Afrique, à côté de la parole ordinaire [...], existent d'autres types de paroles, efficaces et rituelles, souvent désignés de manière spécifique : ce type de paroles qui engagent plus étroitement et souvent marqué par des expressions comportant des termes de parties du corps selon le jeu métonymique¹⁰⁷.

Cependant, ce qui semble d'autant vrai lorsque la parole à son tour peut engendrer soit la bénédiction, soit la malédiction ; car la parole de bénédiction ou de malédiction en négroculture est prise très au sérieux, quoiqu'elle ne le soit véritablement plus dans certaines civilisations telles que celles de l'Occident. Tout simplement dire que l'Africain reste ancré malgré les dynamismes de l'évolution dans le temps et dans l'espace, ce dernier ne s'en détache guère. À ce propos Jacques Fédry rétorque que : "ces paroles fortes sont normalement prononcées par un aîné à l'égard d'un plus jeune comme s'il fallait être en amont sur le courant de la vie pour pouvoir légitimement bénir ou maudire"¹⁰⁸.

D'ailleurs ce n'est qu'à la suite d'une malédiction qu'elle soit connue ou non que la bénédiction par *evà meté* a lieu d'intervenir, dans le cas échéant, le plus souvent les aînés d'une famille s'en charge, ou encore celui (l'aîné) qui a prononcé cette malédiction prend charge de convoquer la famille entière pour révoquer la malédiction en ces termes chez les *Bàti* du Sud-Cameroun en ces termes :

¹⁰⁶ J. Chevalier et A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, p. 842.

¹⁰⁷ J. Fédry, *L'homme c'est la parole. Pour une anthropologie de la parole en Afrique*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2014, p.32.

¹⁰⁸ J. Fédry, *L'homme c'est la parole*, p. 34.

Mon enfant, je regrette d'avoir dit des paroles de malédiction dans ta vie, qui ont sans nul doute entravé ta fécondité, tes études, ta réussite, etc. Je révoque en ce jour solennel et devant toute la famille ce mauvais sort, et à partir de cet instant reçois ces bénédictions qui t'ouvrent les portes de la fécondité et de la réussite. Je le dis car je le pense vraiment¹⁰⁹.

Une autre formulation de bénédiction chez les *Bati* est celle qu'effectue la mère à son enfant ayant désobéi et pour cela " Elle mâchait de l'herbe *avé* qu'elle crachait d'abord à terre : "tous les malheurs qui pouvaient t'accabler je les crache !". Ensuite elle crache le jus de l'herbe sur son enfant"¹¹⁰, pour radier le mal. Un autre informateur ayant bénéficié dudit rite nous révèle qu'à la suite du refus d'effectuer une commission que lui avait exigé son oncle au village, ce dernier la maudit et dit qu'en aucun des cas, elle ne réussira pas à son examen de fin d'année. Ainsi dit, ainsi fut, en effet, cette année-là, elle n'obtint pas son examen et son père décida de convoquer toute la famille autour d'un repas communionnel, il demanda à son frère de révoquer les paroles de malédiction à l'endroit de sa fille. Par la suite, ledit oncle accepta de le faire très tôt le matin du jour de l'examen,

Il demanda donc à mon père d'aller cueillir l'herbe *nong* qu'il mâcha avant de s'être brosser les dents et crache tout d'abord à terre et avant de cracher le reste sur mon visage, il dit " ma fille, je me libère de la colère que je ressentais envers toi et je révoque de ce fait, les paroles de malédiction que j'ai eu à prononcer en ta défaveur, je te souhaite la réussite, vas et ramène cet examen". Ce fut une année couronnée de succès¹¹¹.

À la vérité, la salive associée aux paroles de bénédiction sont des éléments capables de libérer la personne maudite et ceci est rendu possible non seulement par la charge mystique que contiennent la salive et les herbes, mais surtout sur le pouvoir de la parole et des liens de parenté et de consanguinité préexistant entre les membres d'une famille, d'où la réflexion de Fédry qui estime que :

On ne jure que sur le lien. Voici le mécanisme du serment : il est fondé sur un rapport homologique entre deux liens, le lien qui est créé par le serment en tant qu'acte de parole et un lien qui existe déjà dans ce sur quoi on jure, que ce lien préexiste au temps du serment, tels les liens de parenté ou les liens religieux qui unissent le jureur aux dieux, ou que ce lien ait été engendré par un acte spécifique, sacrifice, libation ou autre, effectué dans le temps du serment¹¹².

Alors, il en résulte que le lien entre la bouche et la parole, surtout la parole performative, s'exprime par la salive quand nous savons d'après ce qui précède que l'aspersion de la salive est signe de bénédiction fréquente en Afrique.

¹⁰⁹ Entretien avec Jules Ongué, 43 ans, patient ; Armelle Ngono Ngodo, 35 ans, patiente et Joséphine Ngono Ebodé, 62 ans, patiente, Yaoundé, le 03 avril 2018.

¹¹⁰ J. Fédry, *L'homme c'est la parole*, p. 44.

¹¹¹ Entretien avec Joséphine Ngono Ebode, 62 ans, patiente Yaoundé, le 03 avril 2018.

¹¹² J. Fédry, *L'homme c'est la parole*, p. 36.

- La présence du vin dans les rites de fécondité et de virilité

La présence du vin est remarquable durant la célébration liturgique des rites de fécondité et de virilité chez les *Bəti* du Sud-Cameroun. Qu'est qui explique de ce fait une telle présence ? Cette interrogation peut dans une certaine logique, pousser les observateurs exogènes à penser que le peuple *Bəti* est accro au vin à telle enseigne qu'il ne saurait s'en séparer, même pendant la célébration des rites ayant trait à la fécondité et à la virilité. La réponse à cette interrogation est pourtant toute simple, car le vin est et demeure un élément aussi important que d'autres pour la réussite de tels rites¹¹³.

En effet, le vin est bien plus qu'un élément dont les *Bəti* s'en servent pour redonner vie et qui dit vie, voit directement cette volonté de faire face au mal qui menace en fait le *mvoè*. "Le vin est symbole de la vie cachée, de la jeunesse triomphe et jeunesse"¹¹⁴. Contrairement à la couleur rouge du vin qui symbolise la couleur du sang, celui utilisé pour les rites de fécondité en l'occurrence l'*esob ndjiba*, est de couleur blanche reflet de la pureté., en ramenant de la matité à la brillance et donc de l'aboutissement de la vie. Il s'agit ici du vin de palme extrait du palmier à huile.

Par ailleurs, le vin de palme est considéré comme un vin sacré chez les *Bəti*, car "l'archétype du vin se trouve dans le monde céleste"¹¹⁵, l'archétype du tronc de palmier étant composé d'eau à l'intérieur et son feuillage est formé des esprits de lumière vue la constitution de ses rameaux. Le vin dans les rites assure une fonction revitalisante de par sa teneur en eau, l'eau étant par-là une source de fécondité.

- La rivière

La rivière à *priori*, est le chemin que suit l'eau. La rivière est le lit d'un cours d'eau où les eaux se rassemblent et se renouvellent en s'écoulant et en allant sans retour¹¹⁶. C'est dans une perspective de la transmutation par purification pour l'obtention d'une créature nouvelle que les *mingengan* administrent des bains de purification à leurs patients dans une rivière dans les villages *Bəti*. C'est la raison pour laquelle les rites comportent généralement comme élément

¹¹³ Entretiens avec Jacques Touyé, 63 ans, Manoyoï, le 02 octobre 2018 et Brigitte Beyala, 87 ans, *minga nam*, Essong, le 09 août 2014

¹¹⁴ J. Chevalier et A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, p. 1014.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 1013.

¹¹⁶ I. Tsala, *La théologie des rites beti. Essai d'explication religieuse des rites beti et ses implications socio-culturelles*, Yaoundé, AMA-CENC, p. 10.

de fertilité et de fécondité et tout élément de pureté et de purification et donc de transformation et de changement de vie et de comportement de la personne¹¹⁷.

À cet effet, la rivière se situe au centre de la transformation de la personne dès lors qu'elle rassemble tout d'abord dans son lit les fautes, les malheurs et le mal qui freinent d'une façon ou d'une autre la fertilité et la fécondité avant de les emporter et puis renouveler ses eaux. À *fortiori*, il ne s'agit pas seulement du renouvellement des eaux, surtout du renouvellement de la personne revêtue de nombreuses prédispositions de fertilité et de fécondité.

Cependant il y a des possibilités qui peuvent amener le *ngengan* à ne pas aller à la rivière directement avec le demandeur du rite de purification *ésob nyol*, alors il peut de ce fait juste aller l'y puiser pour traiter le patient à domicile, la photo n°10 au chapitre IV de notre thèse illustre bien ce type d'ablution faite dans un récipient contenant en effet de l'eau de la rivière formant une mixture thérapeutique.

En plus, on constate que l'action est la même, donc celle de faire les ablutions, mais une différence se fait montre dans la mesure où dans ce deuxième cas de figure, la rivière n'y est pas présente, mais plutôt juste un récipient qui laisse par cette action la mixture obtenue par l'eau de rivière rentrer en contact avec la terre. C'est la terre qui joue dans ce cas, le rôle du réceptacle de tous les maux dont le demandeur du rite cherche à s'en débarrasser. Il est une évidence que lors de la célébration d'un tel rite, la présence des Ancêtres demeure capitale dans la mesure où le *ngengan* fait appel à eux avant toute action et pendant la célébration liturgique rituelle contribuant à restaurer l'épanouissement personnel du demandeur et de l'équilibre social de toute la communauté.

- La place de la cour du domicile du chef

Concernant l'utilité de la cour du chef lors des rites, nous disons que ce lieu est sacré, car le pouvoir du chef émane de Dieu, et c'est en se figeant sur la tradition orale que Joseph Célestin Atangana affirme que : *edzòe yā sò abə Zambá*, ce qui signifie littéralement : "Tout pouvoir vient de Dieu"¹¹⁸.

Le chef ou *ndzòe* est *de facto*, cette personne qui est investie par l'ensemble des *Zomeloa*¹¹⁹ de ce pouvoir qu'il arrache des mains de celui qui le lui donne. Comme pour dire

¹¹⁷ I. Tsala, *La théologie des rites beti. Essai d'explication religieuse des rites beti et ses implications socio-culturelles*, Yaoundé, AMA-CENC, p.11.

¹¹⁸ J. C. Atangana, *Des us et coutumes de nos Ancêtres. A l'usage des jeunes générations*, Yaoundé, Ntipress, 2017, p. 51.

¹¹⁹ Le *Zomeloa* était dans la société beti traditionnelle, le héraut donc le rôle était essentiel au rite *so'o*. Il est devenu par la suite un homme réputé et doté d'une autorité personnelle considérable et auquel on est soumis ; c'est un

que ce pouvoir qui vient de Dieu et qui se transmet par les mains des hommes, ne se prend pas par douceur, mais plutôt par une action brutale afin d'assurer la paix, la stabilité et la cohésion sociale entre les membres vivant dans un même village chez les *Bəti*. Sa cour appartient à tous ses administrés, c'est donc dans cette logique que celle-ci est mise à la disposition des *binga be nnam* pour la célébration de la prière communautaire *mbabi*.

De plus, ladite cour est par là le lieu de rassemblement du village. Elle est dans d'autres circonstances une cour d'équité où se résout un certain nombre de litiges ou *mədzo*, étant donné qu'elle est témoin de la transmission du pouvoir ou *edzòe* du *ndzòe*, c'est par conséquent le haut lieu de communication entre le monde continu et le monde discontinu, donc la communication entre les vivants et le sacré et où l'interaction entre ces deux mondes est rendue possible.

À la vérité, nous pouvons de ce fait dire que la cour du chef est apparentée à un cénacle par excellence de la célébration liturgique des rites de fécondité ; d'où sa symbolique en tant que lieu de rassemblement gage de la préservation de l'unité des membres de la communauté.

b- La présence des bêtes sacrificielles pendant la liturgie des rites de fécondité et de virilité *Bəti*

- La chèvre

La chèvre est l'un des animaux les plus prisés pour la circonstance liée au rite de fécondité et surtout au rite *mvienglanà*. Ce choix porté sur la chèvre s'explique par le fait que chez les *Bəti* cet animal est détenteur d'un cœur similaire au cœur humain¹²⁰. Dans nombre de sacrifices rituels en négroculture, la chèvre y intervient et pour cela son rôle est de purifier les demandeurs de rites. C'est dans cette logique que le sacrifice de cet animal revêt une importance capitale. En effet, la chèvre de par sa morphologie et sa charge mystique "symbolise de la nourrice et de l'initiatrice, tant au sens physique qu'au sens mystique des termes. Mais sa connotation capricieuse impliquerait aussi la gratuité des dons imprévisibles de la divinité"¹²¹. Ceci dit, l'acquisition des dons à lieu lors de la consommation de certaines parties crues de la chèvre.

homme unique, puissant, charismatique dans une région dont il détient le bâtonnier. Cf. J. C. Atangana, *Des us et coutumes de nos Ancêtres*, p. 54. De nos jours, le *Zomeloa* est le garant des us et coutumes, par le fait de sa maîtrise parfaite de l'ensemble des codes et des différentes lois que dispose les interdits sociaux qui font parties évidemment de code éthique *bəti*.

¹²⁰ Entretien avec Brigitte Beyala, 87 ans, *minga nnam*, Essong, le 09 août 2014.

¹²¹J. Chevalier et A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, p. 238.

Contrairement à certaines pratiques rituelles qui voudraient que le sang de la chèvre immolée soit enduite sur le corps du demandeur de rite, chez les *Bəti*, ce n'est pas le cas, puis que c'est plutôt sa chair qui est consommée après cuisson par les membres de la famille et même des personnes étrangères à ladite famille, qui se partagent ce repas rituel.

- La volaille : le coq et la poule

La volaille n'est pas en reste lors de la célébration liturgique des rites de fécondité et de virilité en socioculture *Bəti* du Sud-Cameroun, c'est ce qui explique en effet, le sacrifice du coq juste après le rite de la circoncision ou *akəl*. Le coq représente la puissance de par sa forme qui est l'expression même de la virilité. À bien observer, il y a une ressemblance entre un pénis en érection et un coq debout et prêt à chanter.

Cependant, il est loisible de se rendre compte que la circoncision marque une nouvelle naissance dans la mesure où l'ablation du prépuce est justement le signe répété de la section du cordon ombilicale pratiquée à la naissance de l'enfant¹²². Elle symbolise de ce fait, la marque d'une nouvelle vie, donc de l'accès à une nouvelle phase de la vie comme on l'a mentionné au deuxième chapitre de notre travail de recherche. Ainsi, le sacrifice du coq vient symboliser par-là, "la lumière naissante [...] L'intégration des forces chthoniennes au niveau d'une vie personnelle, où l'esprit et la matière tendent à s'équilibrer dans une unité harmonieuse"¹²³. Non seulement le coq représente l'emblème de la fierté, mais par-dessus tout, il est l'incarnation de la vertu de courage.

À cet effet, le coq revêt au nouveau circoncis le courage et la virilité lorsque le rite de la circoncision a été réussi sans dommage au niveau de la vaine caverneuse, d'où l'expression de la fierté même qui s'en dégage.

Concernant la poule, elle est la représentation même de la fécondité accrue, à partir de la considération du nombre important de d'œufs qu'elle peut pondre. Elle remplace très souvent la chèvre dans le cas de la célébration liturgique du rite *nvienglanà*. Par conséquent pour obtenir les dons dont elle est détentrice, il revient aux demandeurs dudit rite plument la poule vivante en méditant sur d'éventuelles recouvrement de la fertilité et de la fécondité¹²⁴.

¹²² J. Chevalier et A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, p. 238.

¹²³ Chevalier et A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, p 282.

¹²⁴ Entretiens avec Adèle Bikié, 64 ans, *minga nam*, Nkol-Ngonn, le 01^{er} septembre 2018 ; Berthe Ewolo, 110 ans, *minga nam*, Nkol-Ngonn, le 04 août 2013 et Elisabeth Eyenga, 85 ans, *minga nam*, Ekali II, le 13 juillet 2019

Alors, dans une des enquêtes sur le terrain, on a pu s'apercevoir que cette technique de plumage n'est pas du tout évidente. La poule est à contrario cet animal dont la destination est de renforcer les nombreux rites initiatiques qui ont lieu dans le bassin du Congo, elle participe de manière efficiente à la sanation, car son sacrifice resserre les liens entre les vivants et les Ancêtres. Ce qui est rendu possible dans la mesure où le plumage se déroule sur les feuilles de bananier par terre et le repas est également servi et mangé sur les mêmes feuilles. Dans ce cas, les demandeurs du rite sont eux-mêmes assis par terre pour l'occasion.

III- DE LA RESPONSABILITÉ DE LA COMMUNAUTÉ INTERNATIONALE ET DES POUVOIRS PUBLICS DANS LE PROCESSUS DE LA REVALORISATION DESDITS RITES

La revalorisation des rites de fécondité et de virilité qui constituent une partie de la MTA, passe par l'action des praticiens et aussi par celle des décideurs internationaux et nationaux. Il est certes vrai que la médecine moderne a connu une certaine adhésion de la population grâce à sa relative efficacité. Mais à côté de cette dernière, nous notons que la MTA elle aussi, n'a pas pu s'éteindre malgré la forte répression qu'elle a connue durant la période d'occupation occidentale. La MTA a donc pu survivre face à cette phagocytose et aujourd'hui encore, elle se démarque par sa spécificité qui réside tant sur la phytothérapie, la tradipratique, que sur la tradispirituelle, voire, médecine ancestrale. En s'attardant sur l'ensemble des mécanismes mis sur pied par la Communauté Internationale et les Pouvoirs Publics, on se permet dans ce travail de recherche, de mettre en exergue la matérialisation de cette volonté pour la pérennisation de ce riche patrimoine immatériel dont dispose l'Afrique en général et le Cameroun en particulier.

1- La responsabilité de la Communauté Internationale en vue de la promotion de la MTA

Lorsqu'on implique la Communauté Internationale dans le cadre de la promotion de la MTA, on prend en considération l'action de l'OMS qui, depuis un certain nombre d'années s'investit pour assurer de nombreux progrès issus de la MTA¹²⁵ et à celle de l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA) et de l'Union Africaine (UA)¹²⁶ et d'autres partenaires pour le développement de la médecine traditionnelle ou ancestrale.

¹²⁵ Extrait du discours audio du représentant de la Directrice régionale de l'OMS/AFRO pour l'Afrique, Yaoundé é, le 31 août 2020.

¹²⁶ Mbonji Edjenguelé, *Santé, maladie et médecine africaine*, pp. 127-135.

a- Pour une ouverture de la MTA à l'échelle internationale prônée par l'OMS

En effet, l'OMS reconnaît que la médecine traditionnelle est utilisée depuis des siècles en Afrique, car la médecine traditionnelle était un système de santé le plus dominant dans ce continent, d'où la reconnaissance de l'OMS qui encourage la recherche dans ce domaine, avec notamment au développement en santé. Alors, il y a lieu de se rendre compte de la collaboration entre la biomédecine et la médecine traditionnelle¹²⁷.

À cet effet, l'OMS n'a cessé depuis la conférence d'Alma-Ata en 1978 où ladite organisation préconisait globalement une autre solution aux problèmes sanitaires des pays notamment l'Afrique¹²⁸. Cette solution a été prise par l'OMS notamment à cause de la prise de conscience de ladite organisation à propos des insuffisances de la médecine moderne et de l'insuffisance à l'accès des médicaments essentiels et le faible pouvoir d'achat de la population africaines en général et camerounaise en particulier, ce qui confère aux guérisseurs une certaine notoriété quand nous prenons de ce fait en compte toute ces insuffisances. Ce fut également au cours de ladite conférence que moult changements furent effectués notamment dans la dénomination des praticiens de la médecine traditionnelle.

À cet égard, la Déclaration d'Alma-Ata est souvent considérée comme instance de reconnaissance officielle de la médecine traditionnelle dans le système de santé du monde¹²⁹, et partant de cette reconnaissance qui tire sa quintessence du constat fait par Mbonji que, on affirme avec lui que :

Dans ce contexte, les tradipraticiens mieux que les autres praticiens ont toujours considéré l'individu malade dans son contexte : dans sa famille, son clan, son milieu du travail. En bref, le Médecin traditionnel considère son malade guéri lorsqu'il est en équilibre avec son propre milieu (corps), son milieu socioculturel (famille, son milieu de travail), son milieu géographique (environnement physique). Il est guéri quand il est accepté de son environnement physique, biologique, familial, économique et socioculturel¹³⁰.

À ce sujet, la conférence d'Alma-Ata se place dans un cadre de développement et d'institutionnalisation de la médecine traditionnelle en tenant compte de la place cruciale qu'occupent les guérisseurs et les accoucheuses y compris les *binga be nnam*, c'est la raison pour laquelle les ces acteurs bénéficient d'un statut particulier dans le système de santé, et c'est fort de cela que : "La médecine traditionnelle fut associée aux soins de santé primaire, obligée

¹²⁷ Extrait du discours audio du représentant de la Directrice régionale de l'OMS/AFRO pour l'Afrique, Yaoundé é, le 31 août 2020.

¹²⁸ R. Abondo Ngono, "Cartographie de la médecine traditionnelle au Cameroun : cas de la Région du Centre", in *Les acteurs de la médecine traditionnelle au Cameroun*, Ethnopharmacologia, n°53, 2015, p. 57.

¹²⁹ Mbonji Edjenguèlè, *Santé, maladie et médecine africaine*, p.127.

¹³⁰ *Ibid.*

de changer de nom pour devenir tradipratique, tandis que les guérisseurs devenaient tradipraticiens ou tradithérapeutes pour se conformer aux attentes de l'OMS"¹³¹.

En effet, c'est dans la logique précédente que la direction régionale de l'OMS/AFRO a entrepris d'établir une sorte de collaboration entre les praticiens de la biomédecine et ceux de la médecine traditionnelle. On remarque de ce fait, le fort engouement de la médecine traditionnelle, qui passe évidemment par "la culture à grande échelle de plantes médicinales s'intensifie également tout comme la production locale des médicaments à base de plantes"¹³². Une telle politique vise donc à développer le secteur de la médecine traditionnelle, d'où l'existence :

D'un vaste courant d'opinion dans les pays développés qui, en dépit de la sophistication technique de la médecine moderne dite allopathique, milite pour la valorisation des approches thérapeutiques alternatives comme la médecine traditionnelle. Ce courant semble s'être inspiré entre autres des pratiques en Chine et en Inde¹³³.

Fort de ce qui précède, Mbonji attire l'attention sur une réflexion aboutissant au fait que : "La médecine traditionnelle s'assimilait à la prestation des soins complets, c'est-à-dire promotionnels, préventifs, curatifs et réadaptatifs [...] Elle pratique l'information et l'éducation à la santé mieux que le personnel de la médecine hospitalière"¹³⁴. Suite donc à cette réflexion, il en découle que :

Le thérapeute ou guérisseur traditionnel, mieux que le professionnel de la Médecine dite moderne accompagne ses prescriptions d'une information qui amène le patient à accepter et à participer au traitement. Contrairement au médecin qui après avoir examiné son malade remet une ordonnance souvent difficile à lire, le tradipraticien ne prend congé de son malade qu'après lui avoir expliqué minutieusement le traitement. Parfois il compose avec lui le médicament. La prise du produit est très fréquemment assortie du comportement à adopter pour l'efficacité du traitement¹³⁵.

À priori, on se rend compte de l'implication de l'OMS en vue de la valorisation de la médecine traditionnelle, lui confère un droit de regard sur les modes opératoires de cette dernière par l'entremise de ses différents acteurs. Suit à cela, l'OMS a dès lors, entrepris un certain nombre d'enquêtes visant notamment à régler la pratique de cette dernière. Alors, dans cette optique, une enquête fut effectuée en 1999 au bureau régional de l'OMS pour l'Afrique et conduite auprès de trente pays sur l'utilisation, l'accessibilité et le rôle du tradipraticien, la formulation d'une politique sur la médecine, la promotion

¹³¹ Mbonji Edjenguèlè, *Santé, maladie et médecine africaine*, p.127.

¹³² Extrait du discours audio du représentant de la Directrice régionale de l'OMS/AFRO pour l'Afrique, JMTA, Yaoundé, le 31 août 2020.

¹³³ R. Abondo Ngono, "Cartographie des acteurs de la médecine au Cameroun", p. 58.

¹³⁴ Mbonji Edjenguèlè, *Santé, maladie et médecine africaine*, p. 126.

¹³⁵ *Ibid.*

de la recherche y relative, ses capacités, sa production locale des médicaments traditionnel¹³⁶.
De facto, il en découle plusieurs statistiques de cette enquête et se présentent ainsi qu'il suit :

30 pays qui ont participé à l'enquête ont indiqué qu'ils disposent d'une législation pour l'exercice pour la médecine traditionnelle. Un organe national de gestion et de coordination des activités de la médecine traditionnelle existe dans 17 de 30 pays (57%). Vingt-deux pays (73%) ont indiqué des associations des tradipraticiens ont été créées, et dix pays (33%) ont indiqué qu'un répertoire existe. Au niveau des pays, 20 pays (67% des 30 ont répondu au questionnaire de 1999) ont indiqué qu'ils sont des institutions qui mènent la recherche sur la médecine traditionnelle¹³⁷.

Il apparaît notamment qu'à partir de cette enquête une sorte de volonté de l'implémentation d'une législation visant à réglementer les secteurs de la médecine traditionnelle. Il est une évidence selon laquelle l'OMS/AFRO doit encore s'investir avec les acteurs de ladite médecine, dans la mesure où la médecine traditionnelle ne se pratique pas seulement dans son aspect physique, car comme on l'a évoqué plus haut, elle inclut cet aspect spirituel qui constitue son fondement même. Sans toutefois remettre en cause cette enquête, nous nous penchons sur cette stratégie pour mettre en exergue son côté beaucoup plus religieux, d'après la célébration des rites de fécondité et de virilité. Lesquels requièrent une attention particulière et aussi de la grande partie de ses praticiens qui sont très rarement impliqués dans la prise de décisions relatives à leur profession.

Il est une certitude qu'au Cameroun, il existe des avancées dans le domaine de la médecine traditionnelle depuis la création de l'Institut de Recherches Médicales et d'Études en Plantes Médicinales (IMPM) en 1979¹³⁸. La création d'un tel Institut promeut la pharmacopée traditionnelle et le développement de la médecine traditionnelle à travers l'analyse des plantes issues de la biodiversité camerounaise.

Néanmoins, il convient de faire mention de l'accent mis sur les méthodologies de recherche et d'évaluation sur la médecine traditionnelle instaurées par l'OMS en avril 2000¹³⁹. Aussi, le 31 août de la même année au Burkina-Fasso, le comité régional de l'OMS pour l'Afrique a adopté une stratégie régionale pour la promotion du rôle de la médecine traditionnelle dans le système de santé. Cette a pour but de favoriser l'atteinte de l'objectif " Santé pour tous dans la Région africaine de l'OMS" par le biais de l'optimisation du recours aux médicaments traditionnels¹⁴⁰.

¹³⁶ OMS-bureau régional de l'OMS pour l'Afrique, "Médecine traditionnelle. Notre culture, notre avenir", *in observatoire de la santé en Afrique*, Brazzaville Vol. 4, n°1, janvier-juin, 2003, p. 5.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ R. Abondo Ngono, "Cartographie des acteurs de la médecine au Cameroun", p. 58.

¹³⁹ Mbonji Edjenguelé, *Santé, maladie et médecine africaine*, p. 128.

¹⁴⁰ *Ibid.*

Par ailleurs, il est important de préciser que l'exercice de la médecine traditionnelle n'est pas souvent réglementé dans plusieurs cas et la collaboration entre cette dernière et la médecine dite moderne paraît difficile. Pourtant une collaboration entre les deux types de médecines constitue une richesse immuable pour les populations et contribue par là une voie d'émergence des pays africains, en l'occurrence le Cameroun. Il y a lieu de savoir que le Cameroun a connu des avancées dans ce sens, car il a jadis existé une direction de la médecine traditionnelle à l'Hôpital Central de Yaoundé fonctionnelle jusque dans les années 1980¹⁴¹.

Ainsi, durant les deux décennies de la MTA, l'OMS considère "La médecine traditionnelle comme une industrie prometteuse que les pays africains peuvent exploiter plus et exporter à l'international"¹⁴². En effet, depuis 2019, on se rend compte de l'accélération de des recherches sur le remèdes pour un traitement de la covid-19, d'où l'OMS et le Centre Africain de Contrôle et de prévention des Maladies CTC Africa ont apporté leur contribution à ce processus en élaborant un protocole principale devant agir des essais cliniques de médicaments issus de la pharmacopée traditionnelle utilisés pour le traitement du covid-19, avec la création d'un comité consultatif régional regroupant des experts de tout le continent afin de superviser l'étude sur la covid-19 organique et sur d'autres remèdes potentiels. Ces deux décennies mettent donc en évidence la MTA. Il y a donc eu des acquis durant ces deux décennies de la MTA et parmi lesquelson enregistre :

40 pays se sont désormais dotés de politiques sur les médicaments issus de la pharmacopée traditionnelle contre seulement 08 en 2000 ; dans 24 pays des établissements universitaires ont inclus des cours sur la médecine traditionnelle dans les programme de formation en pharmacie et en médecine ; aujourd'hui, il existe plus de 34 Instituts de recherche dédiés aux médicaments issus de la pharmacopée traditionnelle africaine. Près de 90 autorisations de mise sur le marché ont été délivrés dans les pays pour les médicaments à base de plantes et plus de 40 médicaments issus de la pharmacopée figurent sur les listes nationales des médicaments essentiels¹⁴³.

Au demeurant, on pense que ces accomplissements attestent des progrès considérables réalisés et l'effectivité de la réglementation et la promotion de la médecine traditionnelle qui passe éventuellement par la production locale des médicaments à base des plantes aromatiques et thérapeutiques qu'on voit sur la photo 57.

¹⁴¹B. Logmo, "Communication spécifique sur l'apport de la Médecine Traditionnelle Africaine et sa pharmacopée à la médecine moderne", Actes du Colloque organisé sur : l'identité culturelle nationale dans le cadre de la Semaine Nationale de la culture, des 13-20 mai 1985, p. 1.

¹⁴² Extrait du discours audio du représentant de la Directrice régionale de l'OMS/AFRO pour l'Afrique, JMTA, Yaoundé, le 31 août 2020.

¹⁴³ *Ibid.*

Photo 57 : des médicaments bruts aux phytomédicaments ou médicaments améliorés



Source : clichés, A. M. Ekani Zinga, Yaoundé, le 31 août 2020.

b- L'institutionnalisation de la MTA de l'OUA à l'UA

L'institutionnalisation de la MTA trouve son fondement du désir de reconnaissance de cette dernière et aussi de la prise en compte de sa pratique millénaire constituant de ce fait, une source potentielle de rétablissement de l'équilibre social et du bien-être grâce à son efficacité avérée¹⁴⁴. Ce qui revient dans un certain sens à penser que la médecine traditionnelle nécessite une véritable reconsidération, constituant en quelque sorte l'identité africaine, quoiqu'il existe dans l'ensemble des divergences dans sa pratique. La divergence ici, donne lieu de constater que dans la plupart des pays africains, nombre de rites sont célébrés de la même manière avec un protocole quasiment similaire, mais ayant une dénomination différente et une désignation différente des Ancêtres d'un peuple à un autre.

Par ailleurs, la célébration liturgique des rites est significative dans la mesure où la charte culturelle de l'Afrique à l'initiative de l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA)

¹⁴⁴ Entretien avec François Bingono Bingono, 63 ans, anthropologue et président de l'association des sorciers du Cameroun, Yaoundé le 20 octobre 2019. avec Donatien Eloundou, 75 ans, patriarche, Okong, le 18 avril 2017. Samuel Awono Ebode, 65 ans, initié, Ebanga, le 09 août 2013.

promeut la conservation du patrimoine culturel du continent. De ce fait, le but final est de renforcer la personnalité de la personne africaine par une réappropriation salutaire de sa mémoire¹⁴⁵. C'est donc dans une logique de renaissance que ladite charte stipule que : " Toute communauté humaine est régie par des règles et des principes fondés sur la tradition, la langue, le mode de vie et de pensée, ensemble de son génie et de sa propre personnalité"¹⁴⁶, et convaincu que : "Toute culture émane d'un peuple et que toute politique culturelle africaine doit nécessairement permettre au peuple de s'épanouir pour plus de responsabilité vis-à-vis du développement de son patrimoine culturel"¹⁴⁷. Ceci dit, on déduit que c'est à partir d'une telle conviction que l'OUA a institutionnalisé les JMTA.

En effet, depuis sa création en 1963, l'OUA n'a pas cessé de mettre en œuvre la recherche en matière de médecine traditionnelle. Ce fut une véritable conviction pour cette organisation panafricaine de créer une Commission de recherche scientifique sur la médecine traditionnelle afin de la développer. Suite à cela, un symposium fut organisé en 1968¹⁴⁸, dans le but de l'appropriation d'un patrimoine certaine de ladite médecine, d'où l'existence d'une quête perpétuelle de sa continuité dans la promotion de la politique sanitaire des pays membres de l'OUA.

En tout état de cause, la préoccupation de l'OUA pour la recherche et le développement de la médecine traditionnelle concourt en son intégration effective dans le système de santé national de chaque État-membre, en vue d'améliorer les conditions sanitaires des populations. À travers d'une telle intégration, il est judicieux de savoir que, c'est suite au constat fait dans le sens de sa considération selon le peuple africain, pour qui, "la médecine ne peut être qu'une détermination culturelle"¹⁴⁹. Et partant de cette appréhension, Mvone Ndong cite C. Delhez en préconisant que : " La dimension spirituelle et divine de l'homme, cette zone secrète est discrète, proche et intime, humble et pourtant vitale, qui fait que chaque Être est une personne unique"¹⁵⁰.

Rendu à ce stade, il faut faire attention à ne pas amputer ce qui donne lieu de fondement à la médecine traditionnelle, qui n'est entre autres que son pan de religiosité et de spiritualité lorsque les instances internationales et les recommandations de l'OUA cherchent à tous les prix qu'elle s'arrime à la donne internationale.

¹⁴⁵ Texte de la conférence publique, *Les vendredis du CERAP*, 21 MARS 2007, Abidjan, p. 3.

¹⁴⁶ OUA, Charte culturelle de l'Afrique, p. 1.

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ Mbonji Edjenguèlè, *Santé, maladie et médecine africaine*, p. 133.

¹⁴⁹ S-P. E. Mvone Ndong, *La médecine tradition*, p. 151.

¹⁵⁰ C. Delhez, "L'évangélisation au risque des médias", in *Mission de l'Église*, supplément, n°140, p. 41. Cf. S-P. E. Mvone Ndong, *La médecine tradition*, p. 153.

De plus, la tenue de la conférence des Chefs d'État et de Gouvernement de l'Union Africaine (UA) qui a approuvé le Plan d'Action de la médecine africaine traditionnelle et donné son aval à l'OMS pour l'institution d'une journée de la médecine africaine¹⁵¹, donne lieu à une commémoration tous les ans comme d'après la mention faite plus haut. C'est sous cet angle que la toute première commémoration a statué sur le thème : "Médecine traditionnelle : notre avenir", ce fut la toute première à être adoptée¹⁵².

En effet, il est tout autant capital d'insister sur la tenue le 31 août 2007 à Brazzaville d'une réunion des Ministres de la Santé de la Région africaine de l'OMS, à l'occasion à la fois de la 57^{ème} session du Comité régional de l'Afrique et de la 5^{ème} édition de la JMTA, prirent un engagement celui de la "Déclaration sur la médecine traditionnelle"¹⁵³. Cette déclaration avait pour visée l'intensification des efforts pour traduire la stratégie régionale en politiques et plans nationaux, pour renforcer l'implication de la MTA dans les systèmes de santé, de recenser les pratiques de la tradipratique qui sont efficaces et sans danger et pour promouvoir la conservation des plantes médicinales et la collaboration effective à l'échelle régionale¹⁵⁴.

Cependant, la MTA requiert une grande attention dans la mesure où, plus de 80 % de la population africaine recourt à sa pharmacopée. C'est la raison pour laquelle, le *ngengan* joue un rôle déterminant. À cet effet, lors de la 6^{ème} JMTA, le thème retenu fut : " Le rôle des tradipraticiens dans les soins de santé primaire". Cette attention est portée sur le rôle que le praticien de la médecine traditionnelle du fait qu'il est un acteur potentiel qui participe très activement aux JMTA.

Ainsi, sans toutefois faire une sorte d'énumération de toutes les JMTA commémorées sur deux décennies il est capital de se rendre à l'évidence que de nombreux progrès sont réalisés dans le cadre notamment de l'aménagement institutionnel et de la recherche à l'homologation des médicaments améliorés issus de la médecine traditionnelle. Ce qui se fait montre à travers le thème choisi à la 18^{ème} session des JMTA donc le thème retenu était : " Deux décennies de médecine traditionnelle africaine (2001-2020) : progrès réalisés dans le pays". Lors de la célébration de ladite journée se déroulant du 27 au 31 août 2020, plusieurs activités furent organisées parmi lesquelles, une foire d'exposition des phytomédicaments (nombreux produits pour les problèmes de fécondité et de virilité etc.), démonstration, ateliers de formation etc.

¹⁵¹ UA, Charte de la Renaissance Culturelle Africaine, p. 15.

¹⁵² Mbonji Edjenguèlè, *Santé, maladie et médecine africaine*, p. 130.

¹⁵³ *Ibid.*, p.132.

¹⁵⁴ *Ibid.*

malgré tous ces efforts d'intégration de la médecine traditionnelle, il existe une politique antinataliste véhiculée par le Protocole de Maputo.

c- La politique antinataliste du protocole de Maputo : un frein pour le développement démographique en Afrique

Le Protocole relatif aux droits de la femme africaine dit Protocole de Maputo, tire ses origines de l'article 66 de la Charte africaine des droits de l'Homme et des peuples qui prévoit l'adoption de protocoles ou accords particuliers en cas de besoin. C'est donc au terme de sa 31^{ème} session ordinaire à Addis-Abeba (Ethiopie) en juin 1995, à la conférence des chefs d'État et de Gouvernement que va être entérinée la recommandation de la Commission africaine des droits de l'Homme et des peuples d'élaborer un Protocole sur les droits de la femme en Afrique¹⁵⁵. Ce Protocole comporte en tout 32 articles, qui placent la femme au cœur des questions chargées de promouvoir la fécondation de celle-ci, de son éducation, du maintien de la paix et de la sécurité¹⁵⁶.

Bien que ce Protocole dispose de plusieurs articles en faveur de la femme, il est bien loin d'être accepté par une partie de la Communauté Internationale. Parce qu'il vient polariser beaucoup de controverses dans le sens que certains sont pour la ratification de celui-ci et d'autres ne veulent pas l'entendre. C'est dans ce sens que se sont formés deux camps d'opinions divergentes, donnant d'un côté, les partisans dudit Protocole et de l'autre, les opposants radicaux.

À cet effet, la principale cause faisant l'objet d'une telle critique est sans doute la dépénalisation de l'avortement que prône l'article 14. Cet article s'appuie sur la logique selon laquelle : " En cas d'agression sexuelle, de viol, d'inceste et lorsque la grossesse met en danger la vie de la mère ou du fœtus, cette doit s'en débarrasser "¹⁵⁷. Cet article met en exergue de façon très claire la dépénalisation de l'avortement, car il présente l'aspect préventif qu'il incarne et donc sa ratification ne devait pas entraver aux pays signataires la ratification de ce Protocole.

Cette situation évoque l'établissement d'une légalisation totale de l'avortement. L'interprétation typique faite par les juristes internationaux cadre avec l'énoncé de l'article 14 dudit Protocole, qui évoque le souci du " Droit à la santé et au contrôle des fonctions de

¹⁵⁵ "Protocole de Maputo "in www.aidh.org. Consulté le 10 mars 2013 à 12h 20 min.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ *Ibid.*

reproduction "¹⁵⁸. Cet article réclame une certaine légalisation de ce qui serait en effet l'avortement libre en Afrique.

Le langage du Protocole de Maputo servirait à légaliser n'importe quel avortement pour toutes les femmes enceintes même au neuvième mois de grossesse sous quelque prétexte que ce soit ; et donc toutes les restrictions efficaces de l'avortement seraient abolies par ce Protocole. Il peut s'avérer qu'il ait de la part de ces derniers une interprétation qui cadre avec une certaine politique nataliste, qui voit leurs intérêts menacés et donnant lieu à la promotion d'une politique antinataliste.

Par ailleurs, ne s'accordant pas à l'idée de l'encouragement de l'avortement, que prône le Protocole de Maputo, des mesures ont été prises pour ne pas tolérer cette pratique. À cet effet, il est question d'œuvrer pour l'introduction des plusieurs méthodes contraceptives proposées et formulées par l'assistance de la Fédération Internationale du Planning Familial (IPPF), demandant explicitement que toutes les méthodes contraceptives, y incluant la pilule, soient fournies par les Gouvernements¹⁵⁹. Toujours dans la même lancée, ledit traité exige la permission de tuer non seulement les enfants à naître conçus par viol ou par inceste, mais aussi lorsque la grossesse met en danger la santé morale de la mère.

Eu égard au contenu de l'article 14 du Protocole de Maputo, il est judicieux de savoir que cet article ne fait l'objet d'unanimité. Car les avis sont controversés, d'où la critique émise par le Vatican et ses dirigeants, pour qui, il convient de dévoiler la forme que revêt ce danger aujourd'hui pour l'Afrique.

Suite à cette critique, Benoît XVI a prononcé une allocution d'une importance capitale, le vendredi 20 mars 2009 au palais présidentiel de Luanda (Angola). En s'adressant à l'ensemble du corps diplomatique et plus idéalement à toutes les Nations africaines en les termes suivants :

Je dois également mentionner un autre grave sujet de préoccupation : les politiques de ceux qui, dans l'illusion de faire progresser l'édifice social, en menaçant les fondements mêmes. Combien est amère l'ironie de ceux qui promeuvent l'avortement au rang de soins de santé des mamans ! Combien est déconcertante la thèse de ceux qui prétendent que la suppression de la vie serait une question de santé de reproduction¹⁶⁰.

Il est clair que dès son élection le Pape Benoît XVI a suivi de très près le dossier grâce aux Évêques africains. Et le 09 janvier 2006, lors de conférence épiscopale de l'Ouganda est

¹⁵⁸ Protocole de Maputo "in www.aidh.org. Consulté le 10 mars 2013 à 12h 20 min.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ " Le Protocole de Maputo : Benoit XVI défend l'Afrique à naître ", [http : //www.Libertépolitique. Com](http://www.Libertépolitique.com). Consulté 13 mai 2013 à 15h 45min.

née de la pensée des uns et des autres l'idée de dénoncer le caractère subversif de ce document en ces termes :

Jamais dans l'histoire un protocole n'est allé si loin ! Nous croyons fermement que les peuples d'Afrique n'ont aucun désir de voir ce Protocole introduit dans leurs lois. Les situations de forte détresse mentionnées dans ce texte (viol, agression sexuelle, inceste) ne peuvent créer un droit de supprimer une vie innocente. Ceci s'applique encore moins dans les cas mal définis d'un danger pour la santé mentale ou physique de la mère. En fait, ceci est une porte ouverte à l'avortement libre¹⁶¹.

Toutefois, le Protocole de Maputo dans son article 14 présente les droits des femmes, exigeant qu'elles soient protégées dans les domaines de la santé sexuelle et reproductive, ce Protocole exclut les droits du couple, de la famille et de la société (civile, traditionnelle, culturelle et religieuse) et prend précisément part à la promotion des droits des femmes en soins de santé. Cet avis fait montre notamment du fait de l'autorisation d'avorter et le choix de toutes les méthodes contraceptives élaborées pour les femmes. Ce qui est parfaitement incompatible avec les enseignements de l'Église Catholique, sa tradition et ses pratiques¹⁶².

En outre, l'Église catholique affirme sans interruption depuis le premier siècle que provoquer un avortement est une grave faute morale¹⁶³. Le livre de l'Exode nous renseigne davantage à propos¹⁶⁴, il y est mentionné à cet effet, dix commandements parmi lesquels le cinquième proscrie le meurtre. Cette proscription rejoint les interdits *B'ati* qui insistent sur la dignité de la personne humaine. À la lumière de ce qui précède, il est plausible de constater que le meurtre et l'infanticide sont des crimes abominables pour la plupart des cultures africaines, sociétés traditionnelles et religieuses.

Quoique les dirigeants catholiques se soient vivement opposés à cet article 14 du Protocole, Gustave Kamga déplore l'attitude d'une telle critique sur cet article venant d'éminentes personnalités. Il est important de préciser que cet article a pour titre : " Droit à la santé et au contrôle des fonctions de reproduction ", car selon ce dernier, " L'avortement médicalisé en cas d'agression sexuelle [...] est tout à fait normal si nous défendons les droits

¹⁶¹ " Le Protocole de Maputo : Benoit XVI défend l'Afrique à naître ", <http://www.Libertépolitique.com>. Consulté 13 mai 2013 à 15h 45min.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ Le problème de l'avortement provoqué et de son éventuelle libéralisation légale est devenu un peu partout le thème de discussions passionnées. Ces débats seraient moins graves s'il ne s'agissait de la vie humaine, valeur primordiale qu'il est nécessaire de protéger et de promouvoir. Chacun le comprend, même si plusieurs cherchent des raisons pour faire servir à ce but contre toute évidence, même l'avortement. On ne peut en effet manquer de s'étonner de voir grandir à la fois la protestation sans menaces contre la peine de mort, contre toute forme de guerre, et la revendication de rendre libre l'avortement, soit entièrement, soit sur des indications de plus en plus élargies. L'Église a trop conscience qu'il appartient à sa vocation de défendre l'homme contre tout ce qui pourrait le dissoudre ou le rabaisser pour se taire sur un tel sujet : puisque le Fils de Dieu s'est fait homme, il n'y a pas d'homme qui ne soit son frère en humanité et ne soit appelé à devenir chrétien, à recevoir de lui le salut. Cf. Jean Paul II, *Dignitatis personae*, n°34, p. 01.

¹⁶⁴ La Bible Louis second, livre de l'Exode, chapitre 20 : 2 à 17.

de la femme ; une maternité ne doit pas être imposée à la femme ¹⁶⁵. Pour André Marie Kengne : " ce qui est normal c'est la vie et non la capacité de déclarer qu'un enfant ne mérite pas de vivre parce qu'il a été conçu dans de mauvaises conditions. Le rapport sexuel peut être mauvais, cela ne rend pas l'enfant mauvais ¹⁶⁶. Selon lui, l'Afrique a besoin de redécouvrir ses valeurs où l'enfant est un bien précieux tant pour la cellule familiale que pour la société traditionnelle africaine.

Christ Smith, un député Américain, en visite au Nigeria, dans la même logique a porté des réserves à propos de l'article 14 dudit Protocole. Selon le Daily Champion de Lagos du 26 février 2007, Smith a déclaré que :

La vie d'innombrables Africains a été perdue ou blessée par les guerres, les crimes, les famines et les maladies. L'avortement légal ou illégal menace la destruction de la prochaine génération d'enfants Africains [...], c'est faux de prétendre que l'avortement sera sans risque si c'est légal. L'avortement n'est jamais sans risque pour l'enfant et peut causer des blessures physiques, émotionnelles et psychologiques pour la femme si c'est légal ou illégal¹⁶⁷.

Partant de cette analyse, il nous est possible de voir l'ampleur de la considération que ce dernier porte à l'égard de la promotion certaine de la reproduction et surtout de la place que la femme occupe dans une politique nataliste. Il est tout de même clair que la croissance démographique par le fait la reproduction soit mise au premier rang social peu importe le secteur de la médecine auquel on a à faire, pourvu qu'il puisse fournir des résultats fiables et efficaces.

2- L'action des autorités camerounaises pour le développement de la médecine traditionnelle

Traiter de l'action des autorités camerounaises dans le processus de développement de la médecine traditionnelle, revient à faire un tour d'horizon sur les différents moyens mis en jeu pour un accompagnement susceptible de lui accorder une place capitale dans le secteur de la médecine, pour la santé pour tous au Cameroun. De nombreux efforts allant notamment dans ce sens sont remarquables depuis plus de deux (02) décennies concourant évidemment à sa valorisation, qui passe de l'institutionnalisation de la MTA, à l'homologation et aux subventions octroyées par le Ministère de la Santé Publique (MINSANTE) au Cameroun.

Relativement à l'institutionnalisation de la médecine traditionnelle, les autorités camerounaises ont un rôle déterminant à jouer dans la promotion de cette dernière, dans la mesure où elle est confrontée à de multiples problèmes liés à la formation insuffisante des

¹⁶⁵ "Le Protocole de Maputo : Benoit XVI", p.7.

¹⁶⁶ *Ibid.*

¹⁶⁷ "Les dirigeants Catholiques et Africains s'opposent au Protocole de Maputo " in <http://leprotocolede.maputo.org/index.html>, consulté le 10 mars 2013 à 16 h 50min.

praticiens, et aussi à l'intrusion des charlatans véreux sans toutefois oublier le souci de la transmission qui constitue un réel problème dans ce domaine de la santé. La principale préoccupation repose sur la transmission des connaissances ésotériques de la MTA, lorsqu'on reconnaît que ladite médecine est constituée à la fois d'une panoplie de rites de diverses fonctions et regorgeant tout autant trois aspects : le religieux, l'ésotérique et la thérapeutique. Il devient à cet effet, une nécessité de lui donner un statut réglementant son exercice pour le bien-être de la population.

De plus, l'engagement du gouvernement camerounais à promouvoir la médecine traditionnelle remonte éventuellement en 1976 avec la création de l'IMPM mentionné plus haut, avec notamment de nombreux aménagements institutionnels visant également à promouvoir ladite médecine. C'est dans la même logique que la loi cadre de 1996 évoque clairement la nécessité d'une étroite collaboration entre trois (03) sous-secteurs existant dans ce domaine au Cameroun et parmi lesquels nous avons : le sous-secteur public, le sous-secteur privé et le sous-secteur traditionnel¹⁶⁸.

La volonté politique n'étant pas timide comme le déclare le Dr. Manaouda Malachie, Ministre de la Santé Publique au Cameroun, revient sur l'engagement des pouvoirs publics lors des JMTA le 31 août 2020, en se focalisant sur le nouvel organigramme MINSANTE de 2002. Il évoque la création au sein de la sous-direction de soins de santé primaire un service des prestations socio-sanitaire traditionnelles chargé de suivi des activités y afférentes au développement de la collaboration avec les tradipraticiens de la santé¹⁶⁹. Toujours en référence de cet organigramme, il y a une modification de ce dernier par le décret portant réorganisation du Ministère de la Santé Publique au mois d'avril 2013, qui crée cette fois un service chargé du développement de la médecine traditionnelle au sein de la même sous-direction¹⁷⁰.

Au regard de ce qui précède, il y a lieu de se rendre à l'évidence de cet ensemble de mesures mises sur pied par le pouvoir public pour promouvoir le développement de la médecine traditionnelle et par là la reconsidération de la célébration des rites en général et des rites de fécondité et de virilité en particulier dès lors qu'il existe un sous-secteur traditionnel qui tient compte des activités de la médecine traditionnelle au sein du Ministère de la Santé Publique camerounais.

¹⁶⁸ Extrait du discours audio du Dr. Manaouda Malachie Ministre de la Santé Publique du Cameroun lors de la clôture de la 20^{ème} journée de la MTA sous le thème : "Deux décennies de Médecine Traditionnelle Africaine (2001-2020) : les progrès réalisés dans les pays". Du 27-31 août 2020 au Musée National de Yaoundé.

¹⁶⁹ *Ibid.*

¹⁷⁰ *Ibid.*

C'est dans cette logique que Mme Victorine Beyene¹⁷¹, Représentante des tradipraticiens, s'est proposée de soumettre à l'État un projet de loi, en vue d'assainir leur profession. Par ailleurs, les tradipraticiens sont aujourd'hui confrontés aux conséquences de la déforestation, du changement climatique et de l'urbanisation sans cesse croissante, cette situation vient donc provoquer la destruction des plantes médicinales. Pour pallier au problème de déforestation qui cause une perte des essences naturelles, il consiste de fait de reconsidérer les techniques de conservation des plantes médicinales, en procédant par les techniques culturelles et de séchage. Il en résulte en effet une pénurie des produits qui a un impact sur leurs activités d'où l'appel à une meilleure protection de ces plantes. À cet effet, le Dr. Ngonu de l'OMS a appelé les autorités à promouvoir la protection des espèces menacées de disparition et la culture des plantes médicinales¹⁷².

Photo 58 : Le plaidoyer du représentant des tradipraticien au Ministre de la Santé Publique, au Représentant de l'OMS et aux participants à la commémoration de la JMTA.



Source : 10^{ème} journée de la MTA <http://www.afro.who.int>. Consulté le 4 février 2014 à 10h 35min.

¹⁷¹ <http://www.mediatorre.org/afrique-centrale/actu,20110907190404>. Consulté le 4 février 2013 à 16h15min.

¹⁷² "10^{ème} journée de la MTA" <http://www.afro.who>. Consulté le 04 février 2014 à 10h 35min.

Pour mener à bien ce processus de promotion de la MTA, les journées ont été instaurées depuis 2002 par les représentants de la santé en Afrique¹⁷³. C'est ainsi que lors de la 9^{ème} journée de la MTA en 2011, qui a également mis en relief la coopération grandissante établie entre la MTA et la médecine dite moderne, à travers notamment l'institution de formation et de recherche qu'est la Faculté de Médecine et des Sciences Biomédicales de Yaoundé (FMSB)¹⁷⁴.

Des unités d'enseignement sur la médecine traditionnelle font partie du cursus de formation de cette faculté. Elles visent à permettre aux futurs médecins et pharmaciens d'acquérir des connaissances en médecine traditionnelle, à travers sa pratique et ses médicaments ; de connaître le rôle que jouent les tradipraticiens dans le système de santé et de services de développement en soins de santé primaire. Il s'agit aussi de promouvoir une attitude positive et la confiance mutuelle entre praticiens et médecins¹⁷⁵.

La commémoration le 31 août 2012, marquant la 10^{ème} journée africaine de la MTA placée sous le thème : " Journée africaine de la Médecine Traditionnelle : quel impact ? ", en axant la réflexion sur " L'homologation des médicaments issus de la Médecine Traditionnelle ", a fait l'objet d'un plaidoyer pour une homologation certaine et efficiente. (Cf. photo n°58).

¹⁷³ 2002 marque la date de la naissance de l'Union Africaine (UA). En effet, partant de la conception selon laquelle l'Afrique a des valeurs culturelles à partager et des intérêts communs à défendre, le chapitre 3 du projet feuille de route établie par le comité des experts de l'UA proposent de revenir sur les grands piliers de l'UA. Ce projet a identifié 16 secteurs stratégiques devant constituer du gouvernement de l'Union parmi lesquels celui de la santé qui fait l'objet de ce chapitre. Cf. www.africa-union.org.

¹⁷⁴ " 10^{ème} journée de la MTA " <http://www.afro.who>. Consulté le 04 février 2014 à 10h35min

¹⁷⁵ [http://www.10e-journee Africaine de la Médecine Traditionnelle. afro.who](http://www.10e-journee-africaine-de-la-medecine-traditionnelle.afro.who). Consulté le 26 avril 2013 à 10h 50min.

Photo 59 : Le Ministre de la Santé Publique Monsieur André Mama Fouda, des Représentants de l’OMS, de la FMSB et de la médecine traditionnelle¹⁷⁶.



Source : [http://www. 10^e journée Africaine de la Médecine Traditionnelle.afro.who](http://www.10e_journee_Africaine_de_la_Medecine_Traditionnelle.afro.who). Consulté le 26 avril 2013 à 10h 50min.

Le Ministre de la Santé Publique, Monsieur André Mama Fouda, présidant lesdites cérémonies à la FMSB de Yaoundé, a souligné la place importante que l’État accorde à la MTA, importance confirmée par la participation du Gouvernement à la commémoration et surtout par les actions qu’il conduit et mène.

Il est judicieux de souligner que sur le plan scientifico-médical, les rites de fécondité et de virilité constituent un avantage qui permet d’enrichir les possibilités de traitement de la gente humaine en matière de reproduction. La pratique de ces rites est rangée dans ce qu’il y a lieu d’appeler les médecines alternatives au même titre que la médecine chinoise et indienne.

C’est dans cet échange que le Ministre de la Santé¹⁷⁷ a exhorté les tradipraticiens à choisir la voie de l’homologation pour une valeur ajoutée à la qualité de leurs produits, autant qu’à la

¹⁷⁶ [http://www.10^e journée Africaine de la Médecine Traditionnelle. afro.who](http://www.10e_journee_Africaine_de_la_Medecine_Traditionnelle.afro.who). Consulté le 26 avril 2013 à 10h 50min.

¹⁷⁷ *Ibid.*

santé des populations. Selon le Ministre, la promotion des bonnes pratiques et leurs documents sont essentiels pour une meilleure connaissance des effets de la pharmacopée traditionnelle, qui peuvent être bénéfiques, mais aussi dangereux. C'est donc à partir de ce point de vue, que l'accompagnement du Ministère en charge de la Santé Publique est garanti.

IV- RÉFLEXION VERS UNE NOUVELLE VISION DES RITES DE FÉCONDITÉ ET DE VIRILITÉ, EN VUE D'UNE REVALORISATION EFFECTIVE

Porter la réflexion vers une nouvelle vision de la pratique des rites de fécondité et de virilité en vue d'une revalorisation certaine, invite à repenser tout en statuant sur :

L'identité culturelle qui différencie et distingue un homme ou un peuple d'un autre, sous un angle dynamique. Elle consiste dans la vision du monde, dans la conception de l'homme et de son apport au monde. L'identité d'une culture c'est ce fait que sa vision du monde et les œuvres qui en découlent n'appartiennent qu'à cette culture et la rendent différente des autres¹⁷⁸.

C'est dire que l'affirmation de cette identité culturelle passe éventuellement par un effort de continuité pour une reconnaissance malgré les mutations qu'a connues la MTA, dont la mention a été faite plus haut intègre en son sein, la célébration liturgique desdits rites. Pour parvenir à une intégration effective de la médecine traditionnelle au Cameroun puis que le peuple ekang est installé dans le pays en question, il est convenable de prendre en compte les efforts des pouvoirs publics visant à normaliser ladite médecine.

1- Du Ministère de la Santé Publique au Parlement pour l'adoption du Projet de Loi visant à intégrer la MTA définitivement dans son système de santé

En principe, à partir de son approche holiste, l'évaluation de l'efficacité de la MTA fait appel à des méthodes beaucoup plus complexes, en raison de cela, elle est classée selon les pays dans les catégories tantôt de médecine alternative, tantôt de médecine parallèle et souvent de médecine douce¹⁷⁹. Il ne s'agit pas ici d'une certaine minimisation de la MTA, mais plutôt de la perception de cette dernière de par sa démarche non reproductible scientifiquement, puisqu'elle tire éventuellement ses fondements "des théories, des croyances et des pratiques spirituelles variant et grandement, influencé d'un pays à l'autre et d'une Région à une autre, par les facteurs comme la culture, l'histoire, les attitudes et la philosophie personnelle"¹⁸⁰. Partant de cette complexité, il est loisible de savoir que la résurgence de la médecine

¹⁷⁸ Texte de la conférence publique, les vendredis du CERAP, Abidjan, 21 mars 2017, CERAP, p. 3.

¹⁷⁹ *Bulletin d'information de la Médecine Traditionnelle/MINSANTE/N°001/Août 2020*, p. 4.

¹⁸⁰ *Ibid.*

traditionnelle relève notamment de l'aspect culturel d'un peuple. Et c'est en raison de cela que l'identité culturelle se fait montre. C'est à partir de ce point de vue que :

L'identité personnelle ou individuelle ne peut se construire en dehors de l'appartenance à des identités collectives parce que tout homme éprouve le besoin de s'enraciner dans la culture du groupe qui le reconnaît, c'est-à-dire l'accepte, l'estime, le valorise. Elle permet une réelle protection et une sécurité symbolique. Les identités collectives servent de références à tous ceux qui se sentent menacés dans leur intégrité ou qui cherchent à être reconnus dans ce qu'ils estiment être leur spécificité¹⁸¹.

Il s'agit de ce fait de créer une nouvelle personnalité africaine, qui libérée de sa conscience historique, est convaincue de sa capacité à créer, à innover et à faire face à l'adversité sans subir les mutations fondamentales du monde grâce à l'affirmation de la panoplie des savoirs-faire endogènes qui tirent d'ailleurs leur efficacité de la riche biodiversité dont regorge l'Afrique en général et le Cameroun en particulier.

Fort de ce constat et convaincu : "Que la diversité culturelle africaine, expression d'une même identité, est un facteur d'équilibre et de développement au service de l'intégration nationale"¹⁸² le Ministère de la Santé Publique au Cameroun s'est impliqué depuis près de 42 ans en organisant le domaine de la santé en trois (03) sous-secteurs dont nous avons fait mention plus haut. Aussi, dans les années 1980 il existait un service de la médecine traditionnelle au sein de l'Hôpital Central de Yaoundé et à la fois au sein de l'OMS comme on l'a précédemment évoqué¹⁸³.

À cet effet, la réorganisation du MINSANTÉ à partir de la loi cadre de 1996, jusqu'à l'institutionnalisation des JMTA s'active pour le développement de la médecine traditionnelle. Le déploiement de ces efforts se fait également montre *via* l'élaboration d'un plan stratégique national du développement et d'intégration de cette médecine dans le système de santé 2006-2010, qui se base sur :

- La MTA est fortement ancrée dans la culture nationale surtout les populations en zone rurale, mais aussi celles qui s'amassent dans les villes ;
- L'accès aux soins conventionnels n'est pas effectif pour la majorité de la population y compris en ville ;
- Les tradipraticiens sont bien intégrés et reconnus dans leur communauté, par conséquent, ils peuvent jouer un rôle important dans l'information sanitaire, les soins de santé primaire et en tant que premier secours ;

¹⁸¹ Texte de la conférence publique, les vendredis du CERAP, Abidjan, 21 mars 2017, CERAP, p. 3.

¹⁸² UA, Charte culturelle de l'Afrique, p. 3.

¹⁸³ B. Logmo, "Communication spécifique sur l'apport de la Médecine Traditionnelle Africaine et sa pharmacopée à la médecine moderne", Actes du Colloque organisé sur : l'identité culturelle nationale dans le cadre de la Semaine Nationale de la culture, des 13-20 mai 1985, p. 1.

- De nombreux tradipraticiens mettent régulièrement au point, à l'aide de techniques traditionnelles de nouvelles recettes originales de par leur composition et leur méthode de préparation ;
- La pharmacopée traditionnelle offre des voies pour une recherche enrichissante et exaltante, dont les résultats peuvent conduire à la mise au point de médicaments utilisables dans le traitement des pathologies majeures telles que le VIH/SIDA, la tuberculose, le paludisme, et la drépanocytose¹⁸⁴.

Eu égard à ce qui précède, nous remarquons une volonté politique pas véritablement timide, mais plutôt active pour le développement de la médecine traditionnelle qui s'intéresse au traitement non seulement de la fécondité et de la virilité, mais aussi des pathologies jugées majeures. Ce n'est pas pour dire que le problème de fécondité et de virilité n'est pas majeur. Il convient de ce fait de nous rendre compte que :

L'institutionnalisation de la médecine traditionnelle passerait d'abord par l'identification des tradipraticiens, leur organisation et leur gestion par le Conseil National des Tradipraticiens du Cameroun, et ses démembrements régionaux et du district, conformément au cadre de mise en œuvre du Plan Stratégique de 2006¹⁸⁵.

La médecine traditionnelle au Cameroun progresse graduellement grâce aux avancées observées depuis son institutionnalisation, sans toutefois négliger la présentation du Projet de Loi sur la Médecine Traditionnelle en instance depuis plusieurs années au niveau du Gouvernement, au Parlement. De plus, "la finalisation et la transmission au gouvernement du projet de loi portant organisation et exercice de cette profession au Cameroun sont des objectifs prioritaires, à court terme, qui nous permettront de poser les bases solides pour un usage rationnel de cette science"¹⁸⁶. Il est clair que le MINSANTE à partir de ce projet de loi voudrait dans une certaine mesure professionnaliser le sous-secteur de la médecine traditionnelle. Ce qui éventuellement peut être rendu possible lorsque : "L'intensification des campagnes de recensement, de sensibilisation et de formation des tradipraticiens de santé est également indispensable et urgente. Une mise en œuvre efficace de ces activités nécessite une mobilisation conséquente des ressources humaines et financières"¹⁸⁷.

Cependant, la participation à la plénière spéciale du 25 juin 2020 au Parlement, la présence du Ministre de la Santé a été remarquable par son discours où il réaffirme le

¹⁸⁴ OMS/MINSANTÉ Cameroun, Plan Stratégique National de Développement de la Médecine Traditionnelle, 2006, p.10

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ *Bulletin d'information de la Médecine Traditionnelle/MINSANTE/N°001/Août 2020*, p. 08.

¹⁸⁷ *Ibid.*

renforcement du Ministère dont il a la charge de "l'engagement à développer ce volet essentiel de notre système de soin qui rencontre encore quelques difficultés à s'épanouir"¹⁸⁸.

2- Du déploiement du Ministère de l'Enseignement Supérieur pour une formation intègre de la MTA au sein des écoles de médecine en synergie avec le MINSANTÉ

Relativement à la promotion et au développement de la recherche en médecine traditionnelle, il est crucial de reconsidérer la mise sur pied d'une la plate-forme de collaboration entre le département ministériel en charge de la Santé Publique, le Ministère de la Recherche Scientifique et de l'Innovation, le Ministère de l'Enseignement Supérieur, les tradipraticiens de la santé et le Ministère de la Culture. Une telle plate-forme vise à renforcer le sens même de l'unité nationale qui passe nécessairement par la promotion des valeurs nationales *via* le patrimoine culturel, d'où la conviction de la Charte culturelle de l'Afrique qui stipule à cet effet que : "Il est urgent que les systèmes éducatifs qui intègrent les valeurs africaines de la civilisation, afin d'assurer l'enracinement de la jeunesse dans la culture africaine et de mobiliser les forces sociales dans la perspective de l'éducation permanente"¹⁸⁹. Cette éducation concerne l'introduction dans les systèmes éducatifs qu'ils soient primaire, secondaire et supérieur tantôt des langues nationales, tantôt des savoirs-faire endogènes. On s'intéresse dans cette thèse à l'implication des Universités d'État au centre de la vulgarisation et de la promotion de la MTA *via* son introduction dans le chronogramme de formation au niveau des facultés de médecine.

En tout état de cause, l'intégration de la médecine traditionnelle au cœur des Universités se traduit de fait, par l'implication de la Faculté de Médecine des Sciences Pharmaceutiques l'Université de Douala (FMSP/UD) "depuis bientôt six (06) ans a émis un plan de recherche sur la Flore Médicinale Camerounaise à l'effet de vérifier et d'expliquer leurs usages traditionnels rapportés"¹⁹⁰. Alors, une telle indicative passe évidemment par des essais qui mettent en évidence le potentiel curatif des décoctions, des macerats et des infusions mis à la disposition des populations. Il y a lieu de prendre en compte cette initiative qui donne une lueur d'espoir pour la recherche qui est mise en place dans le but de contribuer à la valorisation des plantes médicinales camerounaises. On note que 38 Thèses sont annoncées pour l'année académique 2019-2020 à la FMSP/UD sur les études de composition chimique de

¹⁸⁸ *Bulletin d'information de la Médecine Traditionnelle/MINSANTE/N°001/Août 2020*, p. 4.

¹⁸⁹ UA, Charte culturelle de l'Afrique, p. 3.

¹⁹⁰ *Bulletin d'information de la Médecine Traditionnelle/MINSANTE/N°001/Août 2020*, p. 11.

pharmacologie *in vitro* et *in vivo* et les essais de formulation galénique des Médicaments Traditionnels Améliorés de 37 Plantes Médicinales Camerounaises récoltées dans diverses Régions du pays¹⁹¹.

Par ailleurs, nous notons le même arrimage à l'Université de Yaoundé I avec l'existence du Département de Chimie Thérapeutique et Pharmacognosie de la Faculté de Médecine et de Sciences Biomédicales et Département de Pharmacie Galénique et de Législation Pharmaceutique de ladite Faculté.

Il est une certitude selon laquelle les Universités d'État sont au centre de la valorisation de la recherche dans le domaine de la médecine traditionnelle. Mais leur implication pour la valorisation de la MTA demeure au niveau de la formation, qui se base beaucoup plus sur l'aspect tradipratique, c'est-à-dire de la médecine naturelle et non pas sur la dimension tradispirituelle. Cette dernière allie à la fois la connaissance et la maîtrise des plantes médicinales et de l'établissement de l'interaction entre le *ngengan* et les Ancêtres pour le don de la santé aux patients.

Compte tenu de cette dernière dimension de la MTA, et particulièrement pour ce qui concerne la célébration des rites, il serait éventuellement indiqué de :

- Mettre sur pied des écoles de formation en MTA, comme c'est le cas de certains pays de l'Afrique, de la Chine et de l'Inde. À cet effet, il est indispensable que le pouvoir public cherche à renforcer tout en élaborant un répertoire national des tradithérapeutes de santé en fonction de la spécialisation de chacun, afin d'assurer une meilleure formation spécialisée selon un certain type de besoins de santé des populations Camerounaises et à la limite pas africaines. Quand on sait que c'est à partir d'une telle ouverture à l'Afrique que l'unité de ce continent est possible¹⁹².

- La transmission des savoirs-faire locaux requiert une certaine prédisposition naturelle de chaque étudiant en MTA. C'est la raison pour laquelle le choix est opéré pour la réussite de l'initiation à cette formation sanitaire traditionnelle. C'est à partir de la phase initiatique que la connaissance et la maîtrise des élémentaux et des leurs symbolique sont rendues possibles.

À titre exceptionnel, il est loisible de penser que les différents lieux jugés sacrés pour la célébration liturgique des rites soient également répertoriés, parce qu'ils sont dotés d'une

¹⁹¹ Bulletin d'information de la Médecine Traditionnelle/MINSANTE/N°001/Août 2020, p. 11.

¹⁹² UA, Charte culturelle de l'Afrique, p. 3.

certaine considération patrimoniale riche et sacrée afin de permettre une pratique réglementée de ces rites dans la sphère *Bəti* en particulier et dans le reste des Régions du Cameroun en général¹⁹³. S'agissant notamment des lieux sacrés, on fait allusion aux rivières où se déroulent habituellement l'*esob nyol*, le *mviənglanà*. À côté des rivières, il y a la forêt, qui est le lieu par excellence où logent les génies de la végétation¹⁹⁴. Il est question de la protéger contre la déforestation orchestrée par l'Homme, d'où le souci majeur de la protection de l'environnement.

Il est alors important d'envisager la création des Centres de santé intégrés de la médecine traditionnelle selon le modèle chinois.

- Renforcer les capacités infrastructurelles des instituts et centres de recherches institutionnels, publics et privés et de la société civile sur les plantes médicinales et médecine traditionnelle ;
- Susciter une véritable synergie et complémentarité entre la médecine traditionnelle et la médecine conventionnelle.

En somme, partant du constat selon lequel nombre de rites ont subi une régression lors de l'introduction de la civilisation européenne au Cameroun, la socioculture *Bəti* a également connu une phagocytose dans son mode de vie. Mais cela n'a pas pu faire disparaître la célébration liturgique de tous leurs rites. C'est la raison pour laquelle nous assistons à la résurgence de certains rites *Bəti* depuis 1978 et aujourd'hui encore, il est important de souligner le rôle et la place de l'*evú* lors de la célébration liturgique des rites *Bəti* ; car les rites se présentent comme une sorte de pratiques complexes dans le sens où ils incarnent à la fois les domaines religieux, médical et surnaturel dont la visée est la restauration du bien-être et de l'équilibre social. C'est fort de ce constat qu'on met en lumière la contribution des officiants des rites et leurs attributs, sans toutefois négliger la responsabilité de la Communauté Internationale et des Pouvoirs Publics pour la révalorisation des rites en général dans le système de la Santé Publique. Ce qui permet à la fin de porter une réflexion vers une nouvelle vision des rites de fécondité et de virilité en vue d'une revalorisation effective.

¹⁹³ Entretien avec François Bingono Bingono, 63 ans, Anthropologue et président de l'association des sorciers du Cameroun, Yaoundé le 20 octobre 2019.

¹⁹⁴ Entretien avec François Bingono Bingono, 63 ans, Anthropologue et président de l'association des sorciers du Cameroun, Yaoundé le 20 octobre 2019 ; avec Donatien Eloundou, 75 ans, patriarche, Okong, le 18 avril 2017 Samuel Awono Ebode, 65 ans, initié, Ebanga, le 09 août 2013.



CONCLUSION

Le présent travail de recherche intitulé "les rites de fécondité et de virilité chez les *Bati* du Sud-Cameroun de 1840 à 2020 : approche historique", a pour objectif de réfléchir sur la prééminence, la revalorisation et les enjeux des pratiques rituelles relatives à la fécondité et à la virilité chez les *Bati* du Sud-Cameroun. Au cours de l'histoire, ces derniers ont dû faire face aux nombreux défis de la modernité et les mutations y afférentes, au rang desquels l'infertilité dans les communautés. Aussi, est-il important de s'appesantir sur la prégnance de l'infertilité au sein de nombreux couples, ce d'autant plus que la procréation occupe une place de choix dans l'univers culturel *Bati*. Malgré le caractère plus ou moins populaire de la médecine étrangère œuvrant dans la Santé de Reproduction, les Camerounais continuent à recourir à la médecine dite traditionnelle qui inclut en son sein les nombreux rites ayant trait à la fécondité et à la virilité.

À travers cette étude, on a constaté que les rites en Afrique ont longtemps été considérés par les Occidentaux comme étant des pratiques fétichistes, paganistes et barbares, donc réduits à la plus simple expression de "médecine traditionnelle" ou encore de "pharmacopée". On trouve en ces termes péjoratifs une sorte de minimisation, d'où son classement selon les pays dans les catégories tantôt de médecine alternative, tantôt de médecine parallèle et souvent de médecine douce¹. Cette minimisation est la résultante de la non perception d'une démarche scientifique de la célébration liturgique des rites, puisque ces derniers tirent leur originalité "des théories, des croyances et des pratiques spirituelles diverses. Elle est aussi grandement influencée d'un pays à un autre et d'une région à une autre, par les facteurs comme la culture, l'histoire, les attitudes et la philosophie personnelle"². C'est fort de ce constat que la célébration des rites qui se font en journée et en nocturne, c'est-à-dire sans aucune législation qui régisse son fonctionnement, ils revêtent un ensemble d'enjeux susceptibles de promouvoir l'identité culturelle des *Bati*, à travers notamment la complexité qui découle des rites.

Ainsi, la résurgence des rites en socioculture *Bati* vise à promouvoir l'identité culturelle *Bati* qui se manifeste à partir d'un point de vue qui stipule que : "l'identité personnelle ou individuelle ne peut se construire en dehors de l'appartenance à des identités collectives"³. Ceci parce que tout homme éprouve le besoin de s'enraciner dans la culture du groupe qui le reconnaît"⁴.

¹ *Bulletin d'information de la Médecine Traditionnelle/MINSANTE/N°001/Aout 2020*, p. 4.

² *Ibid.*

³ Texte de la conférence publique, les vendredis du CERAP, Abidjan, 21 mars 2017, p. 3.

⁴ *Ibid.*

Aussi, les rites célébrés depuis les temps immémoriaux constituent une sorte de thérapie par la parole. C'est une mise en commun des dieux, des hommes, des animaux, des plantes et des quatre éléments pour éradiquer le mal. Un mal issu de la transgression des interdits sociaux qui constituent le socle du maintien de l'équilibre social chez les *Bəti*. Les rites constituent le chemin de la vie parce que :

Commandés par le besoin de plénitude de la vie et de la communion avec l'au-delà et de contact avec le sacré par l'intermédiaire des Ancêtres, dans le cadre privilégié de la relation communionnelle avec le cosmos et la réponse au besoin de sacralisation ou de transformation que l'homme éprouve en face du sacré. C'est le phénomène par excellence pour procurer à l'homme un cadre consacré⁵.

Parvenu au terme de ce travail, il importe de faire le bilan de la recherche effectuée en mettant en exergue les principaux apports issus de l'exploitation minutieuse des documents écrits, des sources écrites et orales, webographiques et iconographiques. En reconnaissant toutefois l'apport des données empruntées non seulement à l'histoire, mais aussi à d'autres disciplines affinitaires telles que l'anthropologie, la sociologie, la géographie, la philosophie, l'ethnologie, la médecine et l'archéologie pour enrichir ce champ d'étude. Abondant toujours dans la même lancée, on a opté pour une méthodologie qui se veut descriptive, explicative, comparative et analytique pour cerner l'importance de la célébration des rites de fécondité et de virilité avant la période d'occupation européenne, pendant le séjour des Européens et après les indépendances au Cameroun.

Pour mener à bien cette réflexion, plusieurs courants théoriques ont apporté un certain nombre de concepts et d'idées à valeur explicative. Parmi ces différents courants, on peut souligner la théorie de l'inculturation, la théorie de la collaboration, la théorie de l'acculturation, la théorie du fonctionnalisme, la théorie des rites, la théorie de l'évolution, la théorie du développement endogène et la théorie de l'afrocentricité. À tout cela, s'ajoutent les perspectives de recherche permettant d'avoir une nouvelle vision de la prééminence des rites.

Partant de ces préalables, cette étude revêt un triple intérêt à savoir un intérêt à la fois socioculturel qui fait la spécificité des rites de fécondité et de virilité, un intérêt socio-économique à travers leur caractère moins onéreux, auquel toutes les couches sociales peuvent accéder. Selon leur mode opératoire qui met en avant le recouvrement de la santé ou *mvoè* et aussi leur sollicitation par les ethnies voisines qui y trouvent également satisfaction après une telle thérapie. À côté de ce qui précède, il en découle l'intérêt scientifique qui contribue à enrichir les travaux antérieurs. Pour cela, cet intérêt promeut la place de la pratique desdits rites

⁵ P. Mviena, *L'univers culturel et religieux du peuple bəti*, Yaoundé, Presses de l'Imprimerie Saint Paul, 1970, pp. 117-118.

dont l'objectif est de faire partie intégrante du domaine de la médecine, d'où l'invite de la Communauté Internationale et des Pouvoirs Publics à la reconnaissance et la revalorisation de celle-ci. Il est judicieux de savoir que l'envol de l'Afrique en général et du Cameroun en particulier, dépend de la conservation de son patrimoine culturel matériel et immatériel *via* le développement de tous ses savoirs-faire endogènes. C'est dans ce sillage que s'inscrit la réflexion de Kampoer Kampoer selon laquelle :

Pour ce faire, loin des recettes, programmes et gadgets brettonwoodiens, nous pensons que le développement ne saurait être une consommation béate et béante des produits et productions culturelles messianiques. Bien au contraire, il est le fruit et le propre de l'Homme Africain ; conscient de son passé et conscient de son identité qui lui permettent de songer à un éventuel développement endogène⁶.

Dans la même optique, il convient de s'accorder avec Joseph Ki-Zerbo sur la nécessité d'adopter une démarche endogène pour le véritable essor de l'Afrique dans sa globalité, notamment ses belles pratiques culturelles et par extension médicinales⁷.

À cet effet, pour mener à bien cette réflexion, sept (07) chapitres ont constitué l'ossature de cet argumentaire. Dans le chapitre premier intitulé "la présentation du peuple *Bəti* du Sud-Cameroun", on veut mettre en lumière les généralités sur le peuple *Bəti* à travers ses origines, ses différents mouvements migratoires et sa langue ancienne, son organisation sociale et son système de parenté arrimés à une croyance en un Dieu (*Ntondtobe*) et le culte voué aux Ancêtres. Pour ce faire, revenir sur leur site originel est vraiment important dans la mesure où cela a permis de déceler un certain nombre de réalités auxquelles les *Bəti* ont fait face avant, pendant et après leur parcours migratoire. C'est donc à partir d'une connaissance minutieuse de leur parcours migratoire qu'il est possible pour de cerner les réelles motivations d'un tel mouvement migratoire, constituant une trame indispensable à la reconstitution de leur histoire parsemée de mythes. Il en découle à propos que la migration des *Bəti* aurait été un facteur significatif dans la diversification des différents parlers. Ces derniers dérivant notamment d'une langue d'antan unique *ati* qui établissait la communication entre le monde continu et le monde discontinu. L'organisation sociale chez les *Bəti* est le socle d'un système linéaire plus ou moins court qui régleme l'exogamie relative en ligne féminine dans une société segmentaire. Ce type de société prône l'homogénéité culturelle dans tout l'ensemble *ekang* et où les relations

⁶ Kampoer Kampoer, "Expressions identitaires en afro-culture : autopsie du legs vestimentaire pharaonique chez les NTI du Sud-Cameroun", Thèse de Doctorat/Ph.D en Histoire, Université de Yaoundé I, 2020, p. 325.

⁷ J. Ki-Zerbo, "Le développement clé en tête", communication faite lors du colloque organisé par le Centre de Recherche pour le Développement Endogène (CRDE) à Bamako en 1989 et publié dans l'ouvrage *La natte des autres (pour un développement endogène en Afrique)*, Paris, CODESRIA/Karthala, 1992, p. 51.

lignagères conçues en termes de groupe de descendance, jouant un rôle prédominant⁸. Il est plausible de savoir que la particularité de leur système de parenté résulte en effet de l'attachement et de la parfaite connexion au sacré par le truchement des différents interdits sociaux qui régissent leur société et la célébration de divers rites par l'entremise des Ancêtres. Conscients du fait qu'ils vivent dans un monde à double dimension (monde visible et invisible), les *Bati* sont de potentielles personnes vers qui les Ancêtres apportent un soutien incommensurable juste en contrepartie d'une vénération à leur endroit lors de la célébration liturgique des rites en général et de ceux ayant trait à la fécondité et à la virilité en particulier. C'est dans cette optique que les Africains tirent de leurs Ancêtres et de Dieu qui est leur ultime source de restauration, surtout lorsqu'ils sont en contact avec les méthodes originelles issues de leur passé, ce qui leur permet de se relever en cas de chute. Chez les *Bati* croyants de ce fait en un Dieu unique (*Zambe-Nkom*) vouent également un culte aux Ancêtres, qui sont des intermédiaires entre le monde visible et le monde invisible par l'intermédiaire d'une multiplicité d'esprits qui font partie intégrante de leur cosmogonie. À travers cette situation on peut affirmer que les *Bati* n'ayant pas totalement abandonné leurs rites d'antan, pratique actuellement le syncrétisme religieux *via* la célébration liturgique des rites de fécondité et de virilité.

Concernant le chapitre II de la présente thèse qui a pour titre "la dimension sociologique de la fécondité et de la virilité chez les *Bati*", il est question de nous attarder sur la considération de la fécondité et du statut social qui offre aux femmes la virilité chez les *Bati*. Laquelle peut être considérée dans une certaine mesure comme synonyme de l'affirmation de la masculinité. L'attention se penche aussi sur les représentations sociales de la stérilité. Ceci dit, il en découle que la femme symbolise la fécondité en Afrique et que la fécondité elle-même se doit d'être le continuum de la vie à travers le don de la vie. Une vie qui se matérialise par la présence de l'enfant. Ce dernier occupe une place de choix dans sa famille du fait qu'il conforte la place du parent dans la société tout en confirmant sa maturité, d'où sa virilité qui lui confère une certaine affirmation de sa masculinité et de la mâlité à l'endroit des hommes virils de sa communauté. Il est une réalité qui impute presque toujours les causes de la stérilité uniquement à la femme. Certes plusieurs causes de la stérilité existent et relèvent des facteurs socio-culturel, métaphysique et mystique, l'on ne saurait à cet effet déclarer que ces différentes causes sont imputables uniquement à la femme. Mais c'est à partir d'un tel constat qu'advient la conclusion selon laquelle les deux genres sont confrontés aux problèmes de stérilité au quotidien. Chez les

⁸ P. Alexandre, "Proto-histoire du groupe beti-bulu-fang", in *Cahier d'études africaines*, vol. 5, n°20, Paris, 1965, p. 516.

hommes, ils connaissent une stérilité liée tantôt à la quantité du sperme, tantôt à sa qualité. Il arrive dans certains cas de stérilité que les parents désirant un enfant se fassent un projet d'enfant des laboratoires, un Être issu du terrorisme ontologique que Tsala Ambani met en exergue dans ses travaux de recherche⁹.

Le chapitre III se focalise sur "la pratique des rites de fécondité et de virilité chez les *Bəti*, entre tradition et modernité". Dans ce troisième chapitre de la présente thèse, on a mis en examen tout d'abord la dimension socioculturelle de la célébration liturgique des rites, ensuite la dynamique des rites de fécondité et de virilité vers une différence positive et enfin, les impacts de la pénétration européenne en socioculture *Bəti*. À partir de ces différentes articulations, on constate que la dimension socioculturelle de la célébration liturgique des rites de fécondité et de virilité chez les *Bəti* à travers le symbolisme qu'ils mettent en relief et dont le but est de vivre en communion avec le monde visible et le monde invisible, est rendu possible par l'institution d'un ensemble de lois ou d'interdits sociaux (sans contenu juridique). À leur tour ces derniers régissent les rapports entre les deux mondes. Il est perceptible le caractère à la fois ésotérique et exotérique des rites.

Par ailleurs, la dynamique des "savoirs endogènes", "savoirs traditionnels" ou "ancestraux" et "savoirs populaires" sont autant de termes utilisés pour désigner les réponses que les Africains ont apportées dans le temps à leurs problèmes d'adaptation dans différents milieux de vie dans tous les domaines. Ce qui renvoie à une terminologie faisant référence aux pratiques et techniques en usage avant la colonisation, cantonnant ainsi ce patrimoine dans la sphère de la tradition¹⁰. Ceci implique l'évolution de l'éthique *Bəti* face à l'évolution sociale à travers l'avènement de la modernité qui met en relief la crise morale. La postmodernité et la surmodernité faisant intrusion dans toutes les sociétés allant de déconstruction en déconstruction en détruisant les valeurs traditionnelles. L'impact de la pénétration européenne se font montre évidemment par le paternalisme indo-européen dont la mission civilisatrice imposée en Afrique suite à l'impérialisme européen. Le christianisme quant à lui, évangélisait au sein des écoles, des *sixa* qui constituent des centres d'effervescence de la civilisation européenne des jeunes qui assureraient sans doute la relève. Actuellement, l'œuvre

⁹ A. L. Tsala Mbani, *Biotechnologie et nature humaine. Vers un terrorisme ontologique ?* Paris, L'Harmattan, 2007

¹⁰ Doulaye Konaté, "Le paradigme de l'opposition tradition/modernité comme modèle d'analyse des réalités africaines", Adame Ba Konaté (dir), *Petit précis de remise à niveau sur l'histoire africaine à l'usage du président Sarkozy*, Paris, Ed. La Découverte, 2008, p. 104.

évangélisatrice ne s'est pas limitée seulement dans les structures précédemment citées, il y a eu continuité et pour cela on assiste à la mise sur pied de nombreux regroupements ecclésiaux, la multiplication des associations religieuses et des communautés ecclésiales vivantes. Ceci dit, on se rend à l'évidence qui permet de comprendre l'origine des facteurs ayant entraîné les mutations profondes dans le mode de vie des *Bəti* précoloniaux. Malgré l'existence de tous ces facteurs contribuant à l'annihilation de la célébration des rites, il y a eu la survivance des rites de fécondité et de virilité chez les *Bəti* du Sud-Cameroun.

À cet effet, le chapitre IV s'appesantit sur "les enjeux socioculturels desdits rites". Il est possible de constater ces rites sont l'un des vecteurs de développement en socioculture *Bəti*, pouvant permettre à moult patients d'obtenir en plénitude la santé (*mvoè*) pour un parfait équilibre entre les membres de la même communauté. C'est dans une visée assurant la santé de la reproduction des *Bəti* qu'on a procédé *primo* par la contextualisation du déroulement des rites y afférents, *secundo* la quête de l'équilibre et le coût de la prise en charge des patients et *tercio* de la pharmacopée et son effet placebo efficace pour les pratiques rituelles de fécondité et de virilité.

Au regard de ce qui précède, et en se pliant aux exigences méthodologiques, on a fondé la réflexion dans ce chapitre non seulement sur les sources écrites, mais plus encore sur les sources orales. Ce qui amène à déduire que la recherche d'une telle santé doublée d'un épanouissement total entraîne chez les *Bəti* est la formulation des prières communionnelles vouées au culte des Ancêtres. La prière communionnelle ayant résisté à la phagocytose de la colonisation est le *Mbabi* qui a disparu dans presque tout le groupe ethnique *Bəti* et qui actuellement se déroule encore uniquement chez les Eton et les Manguisa.¹¹ La célébration d'un tel culte nous amène à redécouvrir les différents acteurs (*mingegan et binga be nnam*) susceptibles de le diriger. La célébration des rites de fécondité et de virilité chez les *Bəti* constitue un véritable syncrétisme religieux, donnant lieu à la prise en compte des différents lieux du déroulement de ladite prière, des principes surnaturels y afférents et de leur symbolique. Ceci dit, il en ressort de ce qui précède que ces lieux sont chargés d'une force mystique particulière permettant d'établir les liens entre les *Bəti* et leur cosmogonie, d'où la quête perpétuelle de l'équilibre social. Un équilibre qui est rendu possible grâce au caractère fondamental de l'aveu avant l'établissement du diagnostic par le truchement des différents types de *ngam* (oracle) et du recours au sacrifice rituel. Tout ceci permet de savoir que la pharmacopée

¹¹ M-P de The-Bochet, "des sociétés secrètes aux associations modernes (la femme dans la dynamique de la société Béti) 1887-1966", Thèse de Doctorat de 3^{ème} cycle, Paris, Ecole des Hautes Etudes, 1970, p.36.

traditionnelle de par son effet placebo est efficace pour les pratiques rituelles de fécondité et de virilité avec une accessibilité moins onéreuse par rapport à la médecine conventionnelle. Ainsi, au sein des couples connaissant tantôt l'asthénie ou faiblesse sexuelle (homme), tantôt les infécondités (femme) recouvrent la santé grâce à ces différents rites quoique certains ont complètement disparu (circoncision ancestrale).

À la suite de cette réflexion, le chapitre V intitulé "les rites de fécondité et de virilité entre crise et valeur", amène à s'intéresser aux difficultés d'une réelle affirmation des rites de fécondité et de virilité qui font désormais partie intégrante de la Médecine Traditionnelle Africaine (MTA). Sur le double plan, à savoir exotérique et ésotérique, il résulte le problème de la reconnaissance du statut des rites par les politiques de la Santé Publique. Ceci à cause de l'inexistence des cadres d'expression, du pullulement des vendeurs d'illusion dans ce domaine, dont les remèdes sont d'origine douteuse et sans posologie adéquate et rationnelle. Tout ceci favorisant la nécessité du développement des infrastructures de la MTA, qui est en soi un problème de grande envergure. La crise se situe dans la collision entre les rites *Bati* et les médecines indoeuropéennes, en l'occurrence la médecine conventionnelle, la Médecine Traditionnelle Chinoise (MTC) et la Médecine Traditionnelle Indienne (MTI). Ces deux dernières ce sont introduites au Cameroun par le biais de la *soft power*¹².

Au demeurant, il a été question tout au long de cet argumentaire de mettre en lumière le devenir des rites de fécondité et de virilité entre crise et valeur. Il s'est avéré que ces rites font face à moult facteurs qui tant bien que mal empêchent leur développement et leur affirmation en tant que médecine ancestrale susceptible de s'imposer sur la scène internationale à travers ses différents savoirs-faire endogènes. Ainsi, parmi les facteurs défavorables à son envol, on a l'inexistence des cadres adéquats de leur expression, l'inexistence plausible d'une posologie adéquate et rationnelle dans la pharmacopée traditionnelle, le problème de la reconnaissance de la MTA englobant toutes ses formes. Tous ces facteurs donnent lieu à la nécessité du développement des infrastructures en faveur de la MTA qui constitue un problème de grande envergure. Aussi, l'introduction de la médecine étrangère peut dans une certaine mesure être un frein notoire au développement de la MTA à cause de l'introduction de la médecine conventionnelle depuis la période allemande au Cameroun par le truchement des méthodes répressives. Ces dernières ont été précisément mises sur pied pour supprimer la médecine ancestrale ou la MTA. La médecine asiatique n'est pas en reste, car elle aussi gagne du terrain

¹² H. De Prince Pokam, "La médecine chinoise au Cameroun", *Perspectives chinoises*. 2011/3. Consulté le 20 avril 2019 à 9h 50min.

à travers la MTC et la MTI qui s'intéressent également à la santé de la reproduction. À côté de ce qui précède, les rituels de fécondité et de virilité font face aux progrès de la technoscience avec l'eugénisme qui vise en la déshumanisation de la dignité humaine. La Procréation Médicalement Assistée (PMA) vient s'imposer. Il s'en dégage de cette dernière technique une certaine transformation bioéthique et une mutation de l'agir, d'où la résultante des différents types de clonages. Il en découle cependant que malgré l'avènement des médecines étrangères et les difficultés endogènes apparentes la médecine ancestrale ou traditionnelle résiste grâce à la considération de la sacralité de la personne et de son identité dans la perception africaine.

Le chapitre VI dont l'axe thématique porte sur "les rites de fécondité et de virilité *Bəti* : un héritage patrimonial pour une interculturalité au Cameroun et son ouverture à l'Afrique", met en évidence le don de l'enfant, l'allaitement et les méthodes contraceptives d'antan chez les femmes *Bəti* anciennes pour un meilleur contrôle des naissances. C'est dire que l'enfant est un don sacré qui mérite de grandir en santé *via* les bains rituels et le traitement du lait maternel. Il y a donc lieu d'établir un parallélisme d'avec l'Égypte Antique et lesdits rites chez les *Bəti*. Il intervient une nécessité de l'approche interculturelle des rites de fécondité et de virilité qui nous fait savoir qu'en dehors des *Bəti*, d'autres tribus en connaissent l'existence et en ont pratiqué dans leur sphère culturelle et peuvent pour ce faire bénéficier des bienfaits qu'ils procurent ; car, "pour résoudre les problèmes d'asthénie sexuelle, décupler leur virilité et augmenter leur libido, voire la taille de leur sexe [...] Soigné de cette façon, l'homme en arrive même à éprouver que son sexe est à rallonge"¹³. À cet égard, des perspectives critiques méritent d'être faites au regard du devenir des interdits sociaux et de l'éthique, et le souci de transmission des savoirs-faire endogènes ou locaux au sein des écoles de formation en médecine.

De ce qui précède, il en découle que les rites de fécondité et de virilité constituent éventuellement un héritage patrimonial qui concourt à une interculturalité et à l'ouverture du Cameroun à l'Afrique et au reste du monde. Ceci est rendu possible de par les similitudes thérapeutiques et culturelles que l'on retrouve à travers tout le continent et des mêmes réalités quotidiennes concernant notamment le souci de procréation et de virilité observable çà et là. Le don de l'enfant étant une résultante providentielle qui se concrétise *via* la célébration liturgique des rites y afférents en cas de difficultés à accomplir l'acte procréatique. L'enfant est donc une action propice aux Hommes en relation directe avec le monde invisible, pour assurer la finitude à travers le continuum de la vie. Grâce à cet acte procréatique, le Négro-africain pense qu'il

¹³ Mbonji Edjenguèlè, *Santé, maladies et médecine africaine. Plaidoyer pour l'autre traditionnelle*, Yaoundé, Les PUY, 2009, p. 267.

continue de vivre après sa mort par le truchement de sa progéniture. Ainsi, plusieurs rites donnant lieu au don de l'enfant accompagnent la femme de sa grossesse à sa parturition et durant le temps de réclusion. Il apparaît des similitudes entre l'Égypte Antique et les *Bəti* du Sud-Cameroun. Il faut noter également la maîtrise des méthodes contraceptives par les femmes *Bəti* qui subsistent. Quant aux rites de virilité, nous avons insisté en décrivant le déroulement de la circoncision anciennement pratiquée chez les *Bəti*, qui contribue notamment à la préservation de la virilité dès l'âge de la préadolescence de par la maîtrise de l'art chirurgical et tradispirituel qui s'en suit. La résolution des problèmes liés à l'asthénie ou à l'impuissance sexuelle trouve également leur solution à partir de la transmission des savoirs et connaissances endogènes reçus par les guérisseurs-devins ou *mingegan*. En évoquant à cet effet la transmission des savoirs et connaissances endogènes, il est bon de savoir que ladite transmission peut s'effectuer soit horizontalement, soit verticalement et même obliquement selon la position que la progéniture (récepteur) et reçoit de certains membres de la société¹⁴. À cet effet, il est nécessaire que le récepteur doit avoir des prédispositions lui permettant des savoirs-faire endogènes.

Le dernier axe de réflexion se réfère au chapitre VII intitulé "de la prééminence à la conservation des rites de fécondité et de virilité chez les *Bəti* pour le développement de la santé au Cameroun". Cette dernière halte entend mettre en lumière un plaidoyer en faveur d'un développement efficient des rites de fécondité et de virilité qui en fait ne se sont pas complètement éteints malgré l'instauration des politiques de régression. Certains rites ont effectivement pu subsister, quoique d'autres ont complètement disparu actuellement, n'étant plus que de vagues souvenirs qui enrichissent la mémoire collective. Ces rites constituent le socle du continuum de la vie à travers la procréation et l'affirmation de la masculinité, voire, de la mâlité. À travers cette prééminence suscite une certaine conservation pouvant éventuellement contribuer au développement de la santé de la reproduction au Cameroun. Il est de ce fait nécessaire de faire un tour d'horizon sur la place de l'*evú* et ses implications lors de la célébration des rites y afférents, l'apport des officiants (*binga be nnam* et *mingegan*) et la responsabilité des pouvoirs publics et de la communauté internationale (OMS) pour la valorisation de la pratique des rites de fécondité et de virilité.

À partir d'un tel plaidoyer, il nous est permis de situer le rôle et la place de l'*evú* lors de la célébration liturgique des rites *Bəti* dans leur généralité. L'*evú* en tant que principe de sorcellerie, n'est pas juste une un pouvoir éveillé dans le sens du mal, mais il est également un

¹⁴ S. Régulus, *Le vodou haïtien, devenir ougan ou manbo*, Yaoundé, CERDOTOLA, 2017, p. 236.

pouvoir neutre qui permet à son possesseur de réaliser des choses dites paranormales : métamorphose, bilocation et métempychose¹⁵. Ceci est rendu possible dans la mesure où les rites dans la société traditionnelle se présentent comme une sorte de pratiques complexes dans le sens où ils incarnent à la fois le domaine religieux, médical et supranaturel qui s'associent pour donner des résultats en faveur du bien-être, de l'épanouissement et du rétablissement de l'équilibre social. Il va sans dire que tous les acteurs (*binga be nnam, mingegan*) de la médecine ancestrale sont dotés de ce pouvoir indispensable à l'établissement de la connexion entre l'Homme et sa cosmogonie *via* les Ancêtres.

Ainsi, grâce à ce pouvoir neutre, ces acteurs font le discernement dans le choix des lieux cultuels et du sacrifice si nécessaire lors de la célébration des rites de fécondité et de virilité. Cependant, on met les différents acteurs de la médecine ancestrale et leurs pouvoirs de divination et de guérison dans un but de revalorisation de ce patrimoine matériel que sont lesdits rites. À côté de ce qui vient d'être émis, on évoque d'entrée de jeu la responsabilité de la Communauté Internationale à travers l'OMS et des pouvoirs publics qui mettent sur pied un ensemble de politiques dont la visée est la promotion de l'ouverture de la MTA à l'échelle internationale, d'où son institutionnalisation depuis l'OUA à l'UA en 1973. Une telle politique donne lieu à l'instauration des Journées de la Médecine Traditionnelle Africaine, JMTA dans chaque pays membre dès 2002. Par conséquent, l'implication de l'OMS se fait montre dans ce processus de revalorisation de la MTA à travers le fait que le Cameroun est un pays membre de ladite organisation. Pour éviter qu'on subisse une fois de plus une sorte d'aliénation culturelle, il faudrait valoriser la médecine ancestrale et mettre de côté les normes culturelles d'emprunt venues de l'Europe jugées supérieures aux nôtres, de l'appréhension de Ama Mazama qui soutient à propos que : " L'Occident domine le monde par le biais d'une violence organisée. L'organisation de cette violence est très précisément prise en charge par les institutions, les lois et décrets créées et adoptées par les Blancs dans le principal but d'assurer l'hégémonie"¹⁶. C'est à cela que Mbonji Edjenguélé revient sur la prise de position de l'UNESCO à Istanbul les 16 et 17 septembre 2002 par les Ministres de la Culture des États membres sur la mise en valeur du patrimoine culturel immatériel. Au cours de cette déclaration, il s'en suit que :

Le patrimoine culturel immatériel constitue un ensemble vivant et en perpétuelle recréation de pratiques, de savoirs et de représentations, qui permet aux individus et aux communautés, à tous les échelons de

¹⁵ Ph. Laburthe-Tolra, *Initiation et Sociétés Secrètes au Cameroun. Les mystères de la nuit*, Paris, Karthala, 1985, pp. 104-105.

¹⁶ Ama Mazama, *l'Impératif Afrocentrique*, Caraïbes, Menaibuc, 2003, p. 14.

la société, d'exprimer des manières de concevoir le monde à travers des systèmes de valeurs et de repères éthiques¹⁷.

Il s'agit en effet d'une déclaration émanant une fois de plus de l'Occident qui s'implique à partir d'un certain nombre de recommandations sur la sauvegarde de la culture traditionnelle et populaire, afin de prévenir la disparition à jamais de ce que les hommes de toutes les races, sur tous les continents ont inventé depuis des millénaires¹⁸. Il convient de ce fait qu'on se penche ladite réflexion vers une nouvelle vision des rites de fécondité et de virilité, en vue d'une revalorisation effective. Ce qui vise à mettre en lumière le projet d'adoption d'une loi permettant d'intégrer la MTA définitivement dans le système de santé publique au Cameroun. Aussi, est-il important que les Ministères de l'éducation de base, secondaire et de l'Enseignement Supérieur se déploient afin qu'une formation intègre en MTA rentre dans les unités d'enseignement pour contribuer à une synergie avec le MINSANTE. Avec un tel déploiement, il est rendu possible de susciter une véritable synergie et complémentarité entre la médecine traditionnelle ou ancestrale et la médecine conventionnelle. Ceci parce que : "Convaincus des bienfaits en tant que phytothérapie, les dirigeants africains ressentent le besoin d'instaurer et de conforter une collaboration intelligente entre la médecine moderne et la médecine traditionnelle"¹⁹.

¹⁷ Mbonji Edjenguèlè, *Santé, maladies et médecine africaine*, p. 269.

¹⁸ *Ibid.*, p. 268.

¹⁹ S-P. E. Mvone-Ndong, *La médecine traditionnelle. Approche éthique et épistémologique de la médecine au Gabon*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 38.

SOURCES ET RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

I- SOURCES ORALES

N°	Nom(s) et prénom(s)	Âge	Profession ou statut	Lieu et Date de l'entretien
1.	Abdoulay Souleymanou	35ans	Vendeur ambulant (remèdes traditionnels)	Yaoundé, le 10 janvier 2018
2.	Abeng Jean Marie	33 ans	Etudiant (patient potentiel)	Yaoundé, le 17 juin 2018
3.	Akogo Mélanie	64 ans	Cultivatrice (patiente potentielle)	Etock, le 14 juillet 2014.
4.	Ambomo Pascal	24 ans	Agent commercial (remèdes traditionnels)	Yaoundé, le 11 janvier 2019
5.	Avang Gertrude	25 ans	Patiente	Yaoundé, 12 janvier 2014
6.	Avotto Ela Gistin	62 ans	Patriarche	Biboulemam, le 06 janvier 2019
7.	Awono Ebode Samuel	68 ans	Patriarche	Nkol-Mvanizé, le 12 mars 2017
8.	Awono Evengue	80 ans	Patriarche	Nkol-Zibi le 06 janvier 2014
9.	Awono Pierre	43 ans	Initié	Nkol-Mvanizé, le 10 juin 2014
10.	Baba Issoufa	32 ans	Vendeur ambulant (remèdes traditionnels)	Yaoundé, le 10 janvier 2018
11.	Badjeck Barthélemie	64 ans	Traitant	Nkongarak, le 10 juillet 2017
12.	Beyala Brigitte	87 ans	<i>minga nnam</i>	Essong, le 09 août 2014
13.	Beyama Beyama Abdon	39 ans	Enseignant chercheur	Yaoundé, le 10 octobre 2014.
14.	Beyené Françoise	43 ans	Patiente	Yaoundé, le 11 avril 2018
15.	Bikie Adèle	64 ans	<i>Minga nnam</i>	Nkol-Ngonn, le 01 ^{er} septembre 2018
16.	Bingono Bingono François	63 ans	Anthropologue et président de l'association des sorciers du Cameroun,	Yaoundé le 20 octobre 2019
17.	Bitomo Roger	50 ans	Initié	Bianemi, le 11 décembre 2016.
18.	Bomba Michel	63 ans	Enseignant (remèdes traditionnels)	Yaoundé, le 10 janvier 2018
19.	Bonguen Yvan	34 ans	Enseignant (patient potentiel)	Yaoundé, le 10 juin 2018.
20.	Boyo Sébastien	47 ans	Patient	Yaoundé, le 05 juin 2019
21.	Ebode Gabriel	63 ans	Traitant (virilité)	Nkol-Mvanizé, le 12 mars 2017
22.	Ebode Nathan	42 ans	Chauffeur (patient potentiel)	Yaoundé, le 20 mars 2017.

23.	Edika Salomon	45 ans	Administrateur civil (patient potentiel)	Yaoundé, le 10 mai 2019
24.	Ekani Michel	75 ans	Patriarche	Okong, le 18 avril 2017
25.	Ekani Michel-Archange	44 ans	Prêtre de Jésus-Christ	Zamengoué, le 03 août 2018
26.	Elono Thomas	45 ans	Patient	Efoulan-Yetiang, le 15 mars 2018
27.	Eloundou Donatien	75 ans	Patriarche	Okong, le 18 avril 2017
28.	Endjol Joseph	75 ans	Traitant	Nanga Eboko, le 04 juillet 2019
29.	Etoundi Quentin	82 ans	Initié	Konabeng, le 14 décembre 2013
30.	Etoundi Simon	85 ans	Initié	Konabeng, le 14 décembre 2013
31.	Evengue Marie	85 ans	Traitante	Nkol-Mvanizé, le 15 juillet 2013
32.	Evina Denis	46 ans	Prêtre de Jésus-Christ	Nkol-Ngonn, le 03 août 2018
33.	Ewolo Berthe	110 ans	<i>Minga nnam</i>	Nkol-Ngonn, le 04 août 2013
34.	Eyebe Antoinette	85 ans	<i>Minga nnam</i>	Ekoum-Ondong, le 15 octobre 2018
35.	Eyebe Fabien	39 ans	Traitant	Yaoundé, le 12 janvier 2019
36.	Eyenga Elisabeth	85 ans	<i>Minga nnam</i>	Ekali II, le 13 juillet 2019
37.	Fegue Nomo André	39 ans	Pharmacien	Yaoundé, le 18 juillet 2019
38.	Fomenkeu Robert	57 ans	Infirmier	Yaoundé, le 20 mars 2020
39.	Fomo Biloa Théodore	66 ans	Patriarche	Nkol-Ngonn le 06 décembre 2013
40.	Fouda Ebodé Madeleine	51 ans	Traitante	Nkol-Ngon, le 12 février 2014.
41.	Fouda Eric	40 ans	Gynécologue,	Yaoundé, le 10 janvier 2019
42.	Fouda Luc	75 ans	Patriarche	Oyom-abang, le 19 novembre 2019
43.	Fouda Norbert	70 ans	Initié	Nkol-Poblo, le 10 août 2013
44.	Fouda Serge	39 ans	Infirmier	Yaoundé, le 19 janvier 2020
45.	Ibrahima	55 ans	Guérisseur	Yaoundé, le 10 février 2019
46.	Kenmegne Joëlle	33 ans	Patiente	Yaoundé, le 12 février 2014
47.	Mama Evariste	74 ans	Cultivateur (patient potentiel)	Etock, le 19 juin 2018.
48.	Mama François	56 ans	Gynécologue	Yaoundé, le 15 janvier 2019.
49.	Mama Onana Ferdinand	74 ans	Cultivateur	Etock, le 19 juin 2018.
50.	Mama Pantaléon	70 ans	Initié	Etock, le 14 juillet 2014
51.	Mbarga Constantin	45 ans	Enseignant chercheur	Yaoundé, le 16 octobre 2019
52.	Mbarga Emmanuel	48 ans	Patient	Nkolya II, le 02 mars 2019
53.	Mbarga Simon	74 ans	Patriarche	Okong, le 18 avril 2017
54.	Mbezele Henriette	39 ans	Patiente	Yaoundé, le 12 février 2014
55.	Mengue Marie	66 ans	Traitante	Nkol-Ngonn, le 01 ^{er} août 2018

56.	Mengue Salomine	34 ans	Traitante	Yaoundé, le 06 février 2014
57.	Menyé Brice	36 ans	Commerçante (écorces et plantes médicinales)	Yaoundé, le 03 novembre 2018
58.	Messina Jeanne	48 ans	Initié	Bindalima, le 10 décembre 2016.
59.	Mfila Agrippine	62 ans	Cultivatrice	Ebebda, le 17 janvier 2018
60.	Minboe Bibiane	73 ans	<i>Minga nnam</i>	Nkol-Ngonn, le 01 ^{er} août 2018
61.	Moubitang André	26 ans	Agent commercial (remèdes traditionnels)	Yaoundé, le 11 janvier 2019
62.	Mvogo Faustin	60 ans	Enseignant(patient potentiel)	Yaoundé, le 09 Juin 2018
63.	Mvogo Marcelin	66 ans	Initié	Nkol-Mvanizé, le 12 mars 2017
64.	Mvondo Corneille		Cultivateur (patient potentiel)	Okola, le 10 septembre 2018
65.	Ndjock Jean	53 ans	Cultivateur (patient potentiel)	Nkolkougda, le 9 janvier 2014
66.	Ndzana Joséphine	34 ans	Patiente	Yaoundé, le 20 octobre 2018
67.	Ngongué Fidelié	40 ans	Patiente	Evodoula, le 09 juin 2019
68.	Ngono Benoît	61ans	Enseignant (patient potentiel)	Yaoundé, le 10 janvier 2018
69.	Ngono Clarisse	37 ans	Patiente	Yaoundé, le 20 octobre 2018
70.	Ngono Ebodé Joséphine	62 ans	Patiente	Yaoundé, le 03 avril 2018.
71.	Ngono Etémé Lucie	35 ans	Patiente	Yaoundé, 12 janvier 2014
72.	Ngono Messanga Clarisse	30 ans	Étudiante en médecine (patiente potentielle)	Yaoundé, 13 février 2014
73.	Ngono Ngodo Armelle	35 ans	Patiente	Yaoundé, le 03 avril 2018.
74.	Ngove Elvis	33 ans	Étudiant (patient potentiel)	Bertoua, le 06 octobre 2018.
75.	Njock Jean	53 ans	Initié	Nkol-Poblo, le 06 janvier 2014
76.	Nkolo Antoine	73 ans	Initié	Etock, le 14 juillet 2014
77.	Nkolo Tsala Régine	30 ans	Patiente	Yaoundé, le 12 février 2014
78.	Ntouda Ebode Vincent	58 ans	Patriarche	Voua, le 20 janvier 2014
79.	Obama Christine	40 ans	Patiente	Yaoundé, le 12 avril 2018
80.	Okali Abouna Patrick	36 ans	Agent communal (patient potentiel)	Yaoundé, le 10 juin 2018.
81.	Ombede Elouna, Nestor	62 ans	Fonctionnaire retraité (patient potentiel)	Etock, le 19 juin 2018.
82.	Ombete Marcel	55 ans	Initié	Bianemi, le 11 décembre 2016.
83.	Onana Enyégue Jean	68 ans	Patriarche	Okong, le 18 avril 2017
84.	Ondobo Nathan	90 ans	Initié	Nkol-Lekok, le 15 juillet 2013

85.	Onguéné Jules	43 ans	Patient	Yaoundé, le 03 avril 2018.
86.	Ossanga Napoléon	45 ans	Initié	Bindalima, le 10 décembre 2016
87.	Pouchinini Richard	45 ans	Fripier (patient potentiel)	Yaoundé, le 10 juin 2018.
88.	Rachelle Fotso	23 ans	Agent commercial(remèdes traditionnels)	Yaoundé, le 11 janvier 2019
89.	Sidiki Abdouraman	37 ans	Vendeur ambulant (remèdes traditionnels)	Yaoundé, le 10 janvier 2018
90.	Tiga Marie Louise	62 ans	Traitante (<i>ndjiba</i>)	Nkoabang, le 15 mars 2020
91.	Tjomb Clément	68 ans	Patriarche	Yaoundé, le 10 janvier 2018
92.	Touye Jacques	63 ans	Guérisseur	Manoyoï, le 02 octobre 2018
93.	Tsala, Babilace	78 ans	Initié	Fébé, le 09 septembre 2013
94.	Tseli Marceline	50 ans	Commerçante	Yaoundé, le 03 novembre 2018
95.	Wemba Léonce	42 ans	Infirmier	Yaoundé, 21 février 2018.
96.	Youssef Aliou	31 ans	Chauffeur (patient potentiel)	Yaoundé, le 09 mai 2019
97.	Zinga Jean Sylvestre	45 ans	Enseignant (patient potentiel)	Ekalli II, le 22 juin 2018.

II- SOURCES D'ARCHIVES

ANY. 2 AC 1761. Guérisseurs indigènes 1936. Circulaire n°42 des 08 et 24 avril 1936.

ANY. 2 AC 4111, Politique sanitaire française au Cameroun, 1917-1918.

ANY. APA10167/C. Contrôle des catéchistes-contrôle ouverture d'édifices de culte-correspondance avec les ministères –assistance médicale.

ANY. 3AC.1325, Comportements indigènes. 1936

ANY. J.O.C, n°3 du 15 novembre 1916.

ANY. 2 AC, Guérisseurs indigènes. Pratique, circulaire n°24 du 24 avril 1936.

ANY. 2 AC1971, Guérisseurs indigènes 1936.Circulaire n°22 du 14 avril 1936.

III- SOURCES ECRITES

Abouna P., *Le pouvoir de l'ethnie. Introduction à l'ethnocratie*, Paris, L'Harmattan, 2011.

Alexandre P. et Binet J., *Le groupe dit pahouin (Fang- Beti-Bulu)*, Paris, PUF, 1958.

Ama Mazama, *l'Impératif Afrocentrique*, Caraïbes, Menaibuc, 2003.

Amougou Ombga J., *La circoncision chez les Ewondo du Sud-Cameroun*, Paris, Annuaire de l'École Pratique des Hautes Etudes, 1984,

_____ *La circoncision chez les Ewondo du Sud-Cameroun*, Paris, Annuaire de l'École Pratique des Hautes Etudes, 1984.

André Martinet, *Les éléments de linguistique générale*, Paris, Armand Colin, 4^e édition, 2005

Anonyme, *Chemins de la christologie africaine*, Paris, Desclée, n°25, 1986.

Association des amis de Mgr Vieter, *Mgr Henri Vieter. Chronique de la fondation de l'Église catholique au Cameroun 1890-1903*, Tome 1, Yaoundé, éd. CENC, 2014.

Atangana J. C., *Les us et les coutumes de nos ancêtres : à l'usage des jeunes générations*, Yaoundé, Yaoundé, Ntipress, 2010.

Badji M. et Desclaux A., *Nouveaux enjeux ethniques autour du médicament en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2015.

Berry et al, *Cross-cultural, Psychology : Research and application*, New York, Cambridge university Press, 1992.

Besnier J. M., Bourg D. et al., *Une morale sans fondement. La société en quête de valeur*, Paris, Ed. Maxima, Laurent du Mesnil, 1996,

Birago Diop, *Les contes d'Amadou Koumba*, Paris Présence Africaine, 1961

_____ *Leurres et lueurs*, Paris, Présence Africaine, PUF, 3^{ème} édition, 1960.

Blumer H., *Symbolic Interactionism : Perspective and Method*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1969, et J-M. De Queiroz et M. Ziolkowski, *L'interactionnisme symbolique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1994.

Bouchaud J., *Les Portugais dans la baie de Biafra au XVIème siècle*, in *AFRICA XVI* (1946).

Bourquiaux L., in préface de Essono J.J. Marie, *L'ewondo, langue bantou du Cameroun : phonologie-morphologie-syntaxe*, Presse de l'UCAC, Yaoundé, 2000.

Bronislaw Malinowski, *the sexual life of savages in Northwestern Melanesia*, Londres, G. Routledge, 1932.

Carrel A., *L'homme cet inconnu*, Plon, Paris, 1935.

Collection Planète Vivante, *Science de la vie et de la terre*, classe de 4^{ème}, Paris, Hatier International, 2006.

Comte-Sponville A. et Ferry L., *La sagesse des modernes. Dix questions pour notre temps*, Paris, Ed. France Loisir, 1999.

Criaud J., *La geste des Spiritains, l'histoire de l'Église au Cameroun 1916-1990*, Yaoundé, publication du Centenaire, 2005

Criaud J., *La geste spiritain*, Yaoundé, Saint Paul, 1990.

Devisch R., *Le rite, source et ressources*, Bruxelles, Publication des Facultés Universitaire Saint-Luis, 1995.

Dika Akwa, *Les descendants des pharaons à travers l'Afrique*, Paris, Osiris-Africa, 1985.

- Diop C. A., *Civilisation ou barbarie*, Paris, Présence Africaine, 1981.
- Douglas M., *De la souillure*, Paris, François Maspero, 1981.
- Dugast I., *Inventaire ethnique du Sud-Cameroun*, Paris, IRCAM, 1949.
- Durkheim E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Felix Alcan, 1912.
- Ekobena J. C., *Sacrifice beti et sacrifice du Christ. Essai de compréhension à la lumière de la théologie du sacrifice*, Yaoundé, AMA-CENC, 2005.
- Eliade M., *Traité de l'Histoire des religions*, Paris, Payot, 1953.
- Fame Ndong J., *Le merveilleux champ des phonons et des photons. Essai sur les fondements scientifiques de la communication africaine*. Yaoundé, SOPECAM, 2007.
- Fédry J., *L'homme, c'est la parole. Pour une anthropologie de la parole en Afrique*, Yaoundé Presses de l'UCAC, 2014.
- Fouda Etoundi E., *La tradition beti et la pratique de ses rites*, Yaoundé, SOPECAM, 2012.
- Hampaté Bâ, *Aspects de la civilisation africaine*, Paris, Présence Africaine, 1972.
- Hebga M., *La nationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, L'Harmattan, Paris, 1998
- Jacques L., *Bourdé et Martin. Les écoles historiques*, Rennes, Annales Bretagne et des pays de l'Ouest, Vol.89, n°3, 1982.
- Kagamé A., *La philosophie bantu comparée*, Paris, Présence Africaine, 1976.
- _____, *La philosophie bantu rwandaise de l'Être*, Bruxelles, Académie Royale des Science Coloniales, Nouvelle Série, Tome XII, 1956.
- Kange Ewane F., *Le politique dans le système religieux catholique romaine en Afrique de 1815-1960*, Paris, Honoré Champion, 1976.
- Ki-Zerbo J., *Histoire Générale de l'Afrique : Méthodologie et Préhistoire africaine*, Vol. I, Paris, Présence Africaine. EDICEF, UNESCO, 1986.
- _____, *Le monde africain noir*, Paris, Hatier, 1972.
- Komla Agbetiafa, *Les ancêtres et nous. Analyse de la pensée religieuse des Bê de la commune de Lomé*, Dakar-Abidjan-Lomé, Les Nouvelles Editions Africaines, 1985.
- Kostakopoulou T., *Citizenship, Identity and Immigration in the European Union. Between Past and Future*, Norton, Manchester University Press, 2001.
- Laburthe-Tolra Ph. et Warnier J-P., *Ethnologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1993.
- Laburthe-Tolra Ph., *Initiation et Sociétés Secrètes au Cameroun. Les mystères de la nuit*, Paris, Karthala, 1985.
- Ledoux A., *De l'homme en crise à l'homme nouveau*, option santé, Québec, 2009.

- Lévi-Strauss C., *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- Luneau R., *Comprendre l'Afrique. Evangile, modernité, mangeur d'âmes*, Paris, Karthala, 2002.
- Mba Abessole P., *Aux sources de la culture fang*, Paris, L'Hamattan, 2007.
- Mbembe A., *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988.
- Mbonji Edjenguélè, *Santé, maladies et médecine africaine. Plaidoyer pour l'autre traditionnelle*, Yaoundé, Les PUY, 2009.
- Meslin M., *Histoire de la prière dans les civilisations. Les hommes parlent aux dieux*, Paris, Bayard, 2002.
- Messina J. P., *La Mission catholique de Mvolyé de 1901 à nos jours*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2001.
- Moelle Kombi J.N., *La politique étrangère du Cameroun*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- Monteillet N., *Le pluralisme thérapeutique au Cameroun. Crise hospitalière et nouvelles pratiques populaires*, Paris, Karthala, 2005.
- Mveng E., *Histoire du Cameroun*, Paris, Présence Africaine, 1963.
- _____, *L'Afrique dans l'Église, parole d'un croyant*, Paris, L'Harmattan, 1986.
- _____, *L'Afrique dans l'Eglise*, Paris, L'Harmattan, 1985.
- _____, *L'art de l'Afrique Noire*, Yaoundé, 2e éd. Clé, 1974.
- Mviena P., *L'univers culturel et religieux du peuple bété*, Yaoundé, Presses de l'Imprimerie Saint Paul, 1970.
- Mvone-Ndong S-P. E., *La médecine traditionnelle. Approche éthique et épistémologique de la médecine au Gabon*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- Nana A., *Anthropologie beti et sens chrétien de l'homme*, Paris, L'Harmattan, 2010.
- Obenga Th., *La philosophie africaine de la période pharaonique, 2780-330 avant notre ère*, Paris, L'Harmattan, 1990.
- _____, *Les peuples, migration, expansion et identité culturelles, Libreville*, L'Harmattan, Tome II, 1989.
- Ombolo J-P., *Essai sur l'histoire, les clans et les regroupements claniques des Eton du Cameroun*, Yaoundé, inédit, 1986.
- Ossama N., *L'Église du Cameroun. Schéma historique 1890-2000*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2011.
- Peeteres Marguerite A., *La mondialisation de la révolution culturelle occidentale. Concepts-clefs, mécaniques opérationnels*, Clamecy, Presses de la Nouvelle Imprimerie Laballery, 2011.

Prince Dika Akwa Nya Bonambela, *Les descendants des pharaons à travers l'Afrique*, Paris, Osiris-Africa, 1985.

Rabault H., *Une théorie fonctionnaliste de la société : autour de l'œuvre de Niklas Luhmann*, Université Paul Verlaine de Metz, ID2.

Régulus S., *Le vodou haïtien, devenir ougan ou manbo*, Yaoundé, CERDOTOLA, 2017.

Ropivia M., *Les Fang dans les Grands Lacs et la vallée du Nil*, Paris, Présence Africaine, n°120, 1981.

Rostand J., *Pensée d'un biologiste*, Paris, éd. Stock-Plus, 1878.

Senghor L.S., *Liberté, Négritude et civilisation de l'universel*, Paris, Seuil, 1966.

Soucadaux A., *Géographie du Cameroun*, Yaoundé, IPAR, 1972.

Sr. Marie-André, Wilbois Joseph, R. Randau R. et al, *La femme noire dans la société africaine*, Paris, éd. Institut Catholique, 1940.

Tabi I., *La Théorie des rites béti "Essai d'explication religieuse des rites beti et ses implications socio-culturelles"*, A.M.A CENC, Yaoundé, 1981.

_____, *Les rites béti au Christ : essai de pastorale liturgique sur quelques rites de nos ancêtres*, éd. Saint Paul, Yaoundé, 1991.

Talkeu Tounouga C., *La fonction symbolique de l'eau en Afrique noire : une approche culturelle de l'eau*, Paris, Présence Africaine, 2000.

Testart J., *Procréation et manipulation du vivant*, Paris, éd. France Loisir, 2000.

Thomas L.V. et Luneau R., *Les sages dépossédés*, Paris, R. Laffont, 1977.

Tsala Mbani A. L., *Le défis de la bioéthique à l'ère éconofasciste. Décryptage d'une prise en otage par des intérêts économique-idéologiques*, Paris, L'Harmattan, 2009.

_____, *Biotechnologie et nature humaine. Vers un terrorisme ontologique ?* Paris, L'Harmattan, 2007.

Vincent J. F., *Tradition et Transition. Entretiens avec les femmes Béti du Sud-Cameroun*, Yaoundé, CNRS, 1971.

Wiesel E., *Quelle mondialisation ?*, Paris, Grasset. 2002.

Wognon J. M. E., *Les Basaa du Cameroun, monographie historique d'après la tradition orale*, Burkina, L'Harmattan, 2010.

Yakana Véronique A., *Les Bafeuk et les Betsi de la rive droite de la Sanaga. Aux origines des peuples Fang et Beti*, Yaoundé, CLE, 2012.

Yana S. D., *Fécondité et famille au Cameroun : les Bamiléké et les Pahouins (Fang, Beti, Bulu)*, Inédit.

Zahan D., *Religion et spiritualité et pensées africaine*, Paris, Payot, 1970.

IV- DOCUMENTS MÉTHODOLOGIQUES

Beaud M., *Comment préparer et rédiger un mémoire de Master, une Thèse de doctorat ou tout autre travail universitaire à l'ère du Net*, Paris, La Découverte, 2006.

Mangalaza Régis E., *Concevoir et réaliser son Mémoire de Master I et Master II en science humaine et sociale*, Paris, L'Harmattan, 2013.

V- TRAVAUX ACADÉMIQUES

1- THÈSES

Amsata Sene, "Les structures anthropologiques de l'imaginaire en Afrique Noire traditionnelle", Thèse de Doctorat 3^{ème} cycle en sociologie, Université Pierre Mendès Paris, 2004.

Beyama Beyama A., "L'Église catholique chez les Bété du Cameroun et la politique de l'inculturation, 1901-2005", Thèse de Doctorat/ PhD en Histoire, Université de Yaoundé I, 2011.

Bochet De Thé M. P., "Des sociétés secrètes aux associations modernes (La femme dans la dynamique de la société bété), 1887-1966", Thèse de Doctorat 3^{ème} cycle, Université da la Sorbonne (Paris V), 1970.

De Thé Bochet M-P., "Des associations secrètes aux associations modernes (les femmes dans la dynamique de la société bété) 1887-1966", Thèse de Doctorat de 3^{ème} cycle, Université de Paris, École Pratique des Hautes Etudes, 1970.

Elouga E., "Archéologie du Cameroun Méridional : étude de la céramique des sites du Sud de la boucle de la Sanaga", Thèse de Doctorat/Ph.D en Archéologie, Université de Yaoundé I, 2001.

Kampoer Kampoer, "Expressions identitaires en afro-culture : autopsie du legs vestimentaire pharaonique chez les NTI du Sud-Cameroun", Thèse de Doctorat/Ph.D en Histoire, Université de Yaoundé I, 2020.

M-P de The-Bochet, "des sociétés secrètes aux associations modernes (la femme dans la dynamique de la société Bété) 1887-1966", Thèse de Doctorat de 3^{ème} cycle, Paris, Ecole des Hautes Etudes, 1970, p.36.

Mve Belinga J., "La médecine traditionnelle et l'évolution de la santé au Cameroun : l'aire culturelle Fang-Beti-Boulou, 1924-2003", Thèse de Doctorat/PhD en Histoire, Université de Yaoundé I, 2011.

Ngandjou Komolo G., "La médecine traditionnelle dans les chefferies bamiléké de l'Ouest-Cameroun du XVI^{ème} au XX^{ème} siècle : étude historique", Thèse de Doctorat/PhD en Histoire, Université de Yaoundé I, 2016.

Ngoa H., "Le mariage chez les Ewondo", Thèse de Doctorat de Troisième cycle en *Etude Sociologique*, Université de la Sorbonne, 1968.

Ngomsu J., "Colonisation et organisation sociale. Les chefs traditionnels du Sud-Cameroun pendant la période coloniale allemande (1884-1914)", Thèse de Doctorat de 3^{ème} cycle de l'Université de Metz, 1982.

Ngué Um E., " L'expression de l'interrogation en français parlé au Cameroun. Approche entropo-linguistique", Thèse de Doctorat en linguistique, Université de Provence (Ax-Marseille I), 2010.

Owono J. F., "Pauvreté ou paupérisation en Afrique. Une étude exégético-éthique de la pauvreté chez les Beti-Fang du Cameroun", Thèse de Doctorat, étude de la Bible en Afrique, Université de Bamberg Press 2011.

Sankaré Ousmane, "Contribution à l'étude des aspects étiologiques de l'infertilité masculine au service de cytogénétique et de biologie de la reproduction de l'INRSP", Thèse en médecine, Faculté de Médecine de Pharmacie et D'Odonto-stomacologie, Université de Bamako, 2005.

Song J. R., "Les missionnaires presbytériens au Cameroun et leurs collaborateurs Camerounais 1866-1957", Thèse de Doctorat de 3^e cycle en histoire, Université de Yaoundé, 1987.

Wang Sonne, "Les auxiliaires autochtones dans l'action sanitaire publique au Cameroun sous administration française, 1916-1945", Thèse de Doctorat de 3^{ème} cycle en Histoire, Université de Yaoundé, 1983.

2- MÉMOIRES

Amozo M. A., "Le rite *Nvienglana* dans la société Eton précoloniale : essai d'histoire sociale", Mémoire de Maîtrise en Histoire, Université I, 2004.

Bella A. E., "La dynamique des croyances dans l'évolution de la société beti du Cameroun", Mémoire de Maîtrise en Histoire, Université de Yaoundé I, 2003.

Bialo J. M., "Le syncrétisme religieux au Cameroun : l'exemple du pays Eton", Mémoire de Maîtrise en Anthropologie, Yaoundé 1987.

Bitong E., " L'égyptien *mdw ntr/medou netjer* et les *basaa banga* : deux désignations de l'écriture comme parole divine chez le Négro-africain", Mémoire de DEA en Histoire, Université de Yaoundé I, 2003.

Bourdon M. C., "Le médecin est-il un guérisseur ?", Mémoire présenté et soutenu en vue de l'obtention du grade de maître ès science en anthropologie, Université de Montréal, 2007.

Cadet X., "Inventaire des armes fang du musée d'histoire naturelle de Lille", Mémoire de DEA en Histoire-Société-Culture, Université de Lille III, 1997, p. 30.

Ebode C., "Le *ndong, maleguette africanum* dans les rituels thérapeutiques chez les Eton du Cameroun : contribution à une anthropologie de la médecine alternative". Mémoire de Mater en Anthropologie, Université Yaoundé I, 2011.

Ekani Zinga A. M., "Les rites de fécondité et de virilité chez les Eton : approche historique des origines à nos jours" Mémoire de Master en Histoire, Université de Yaoundé I, 2016.

Kanse T. M., "L'univers culturel de Beti du Centre-Cameroun face à l'action d'aliénation et de domination de l'Église catholique romaine (1901-2007)", Mémoire de Maîtrise en Histoire, Université de Yaoundé I, 2008.

Menanga M. L., "La figure de Nkoudang dans un *mvet* de Zwe Nguema", Mémoire présenté en vue de l'obtention du Diplôme de Professeur de l'Enseignement Secondaire deuxième grade (DiPES II) à l'École Normale Supérieure de Yaoundé, 2011.

Mouyougou D. B., "Déterminants de l'instabilité des couples infertiles à l'Hôpital Général de Yaoundé, Région du Centre", Master en Santé de la Reproduction, Ecole des Sciences de la Santé, 2013.

Ngono Nkolo F., "Joseph Evouna Bella : infirmier et patriarche Angok (1885-1985)", Mémoire de Maîtrise en Histoire, Université de Yaoundé I, 2009.

Nkouongan Inoussa, "Le problème de l'intégration de la médecine traditionnelle africaine dans le système de santé au Cameroun" Mémoire de Master en Santé Publique/SC, Yaoundé, 2011.

Noah Nlo J. D., "La migration des Bene et la gestion des denrées alimentaires (1887-1916)", Mémoire du Diplôme des Professeurs d'Enseignement de deuxième grade, École Normale Supérieure (ENS) de Yaoundé, 2012.

Noah Nlo J. D., "La migration des Bene et la gestion des denrées alimentaires (1887-1916)", Mémoire du Diplôme des Professeurs d'Enseignement de deuxième grade, École Normale Supérieure (ENS) de Yaoundé, 2012.

Ombolo J-P., "Les Eton du sud-Cameroun : essai de leur histoire, leurs structures sociales, leurs généalogies et d'autres traits de leur culture tribale", Mémoire de Maîtrise en Histoire, Université de Yaoundé, 1978.

Tawa Netton Prince, "Les anciennes puissances coloniales et la résolution des conflits en Afrique", Mémoire de DEA en Droit et Sciences Politiques à l'Université de Cocody, 2006.

ARTICLES ET COMMUNICATIONS

Abondo Ngono R., "Cartographie de la médecine traditionnelle au Cameroun : cas de la Région du Centre", in *Les acteurs de la médecine traditionnelle au Cameroun*, Ethnopharmacologia, n°53, 2015, pp. 56-63.

Alexandre P., "Proto-histoire du groupe beti-bulu-fang", in *Cahier d'études africaines*, vol. 5, n°20, Paris, 1965, p. 516.

Anonyme, "Santé face aux droits de l'homme, à l'éthique et aux normes", publiée par le Conseil de l'Europe, réseaux européens de coopération scientifique, 1996, pp.

Balandier G., "Changements sociaux chez les Fang", in *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, PUF, Paris, 1963, p. 235.

Beat Songue P., "Communication et maîtrise de la fécondité : un mariage de raison", *Repports from Union of African Population Studies*, UEPA, n° 38, 1999 n°38, p.15.

Bela C. B., "L'aire culturelle Fang-Beti-Bulu", in *Les civilisations du Cameroun. Histoire, art, architecture et société traditionnelles*, Dschang, éd. La route des chefferies, 2012, p.66.

Cahier des Religions Africaines, Vol. 2, n°3, 1968.

De Beker E., "Transmission, loyautés et maltraitance à enfants", in *La psychiatrie de l'enfant*, Paris, Presses Universitaire de France, Vol.51, 2008, pp. 43- 72.

Doulaye Konaté, "Le paradigme de l'opposition tradition/modernité comme modèle d'analyse des réalités africaines", in Adame Ba Konaté(dir), *Petit précis de remise à niveau sur l'histoire africaine à l'usage du président Sarkozy*, Paris, Ed. La Découverte, 2008.

Fouda V. S., "Le peuple Ékang, ou comment être Beti ?", Québec, Inédit, 2007, pp. 6.

Gomsu J., "Problématique de la collaboration : les chefs traditionnels du Sud-Cameroun dans l'administration coloniale allemande" in *L'Afrique et l'Allemagne de la colonisation à la coopération 1884-1986 : cas du Cameroun*, n°1, Yaoundé, Africavenir, 1986, pp.

Heritier. F, "Stérilité, aridité, sècheresse : quelques invariants de la pensée symbolique" *Histoire, sociologie de la maladie*, Paris, éd des Archives Contemporaines, 2004.

Housman M., "Les structures de l'alliance chez les Beti ", in Héritier- Augé et Coupet-Rouier, *Les complexités de l'alliance. Les systèmes semi complexé, archives contemporaines*, Paris, éd des Archives Contemporaines 1990, p. 130.

J. Ki-Zerbo, "Le développement clé en tête", communication faite lors du colloque organisé par le Centre de Recherche pour le Développement Endogène (CRDE) à Bamako en 1989 et publié dans l'ouvrage *La natte des autres (pour un développement endogène en Afrique)*, Paris, CODESRIA/Karthala, 1992.

Jacques L., "Bourdé et Martin. Les écoles historiques", Rennes, *Annales Bretagne et des pays de l'Ouest*, Vol.89, n°3, 1982, p. 413.

Kobangue L. et Mozouloua D., "La décennie de la médecine traditionnelle, progrès et perspectives", Conférence-débat de la 8^{ème} Journée Africaine de la Médecine Traditionnelle, Ministère de la Santé Publique Centrafricaine, 2011, pp. 1-5.

Logmo B., "Communication spécifique sur l'apport de la Médecine Traditionnelle Africaine et sa pharmacopée à la médecine moderne", Actes du Colloque organisé sur : l'identité culturelle nationale dans le cadre de la Semaine Nationale de la culture, des 13-20 mai 1985, pp.

Mveng E., "Y a-t-il une identité culturelle camerounaise ?" Communication lors du Colloque International organisé par le Ministère de l'information et de la culture, Semaine Nationale de la culture, Yaoundé 1985, pp.1.

Ngumu P. C., "Identité culturelle camerounaise et l'art musical", communication lors du colloque international organisé par le Ministère de l'information et de la culture, Semaine Nationale de la culture, Yaoundé 1985, pp.

Pierre Alexandre, "Proto-histoire du groupe beti-bulu-fang : essai de synthèse provisoire", in, *Cahier D'études Africaines*, vol.5, n°20, 1965, p, 513.

Organisation Mondiale de la Santé, "cinquante-sixième assemblée mondiale de la santé", 24 avril 2003,

OMS/MINSANTÉ Cameroun, Plan Stratégique National de Développement de la Médecine Traditionnelle, 2006.

OMS-bureau régional de l'OMS pour l'Afrique, "Médecine traditionnelle. Notre culture, notre avenir", in *observatoire de la santé en Afrique*, Brazzaville Vol. 4, n°1, janvier-juin, 2003

Ottinto P., "Le tromba (Madagascar)", in *L'homme*, Paris, Revue Française d'anthropologie, 1965, pp. 84-93.

Perrault G., "Les fang du pays Yaoundé Noirs et Blancs au Cameroun". *Cahiers d'Outre-mer*, N°8, 2^{ème} année, octobre – décembre 1949, p. 31.

Revue des sciences humaines n°73, juin 1997.

Somé M., "Les cultures africaines à l'épreuve de la colonisation", in *Afrika Zamani*, n° 9 &10, 2001-2002, p. 43.

Testart A., "La question de l'évolutionnisme dans l'anthropologie sociale", in *Revue française de sociologie*, Paris, Sciences Po University Press, Vol. 33, N° 2, 1992, pp. 155-187.

Texte de la conférence publique, *Les vendredis du CERAP*, Abidjan, 21 MARS 2007.

Trilles H., "Au sujet de la langue des Fang et de ses lointaines origines", in *Revue Anthropologique*, Tome 45, 1935, pp. 106-125.

UA, Charte culturelle de l'Afrique.

UA, Charte de la Renaissance Culturelle Africaine.

Wandji C., "Résistance à la colonisation française en Afrique noire (1871-1914)", in *Africa development : A Quarterly Journal of CODESRIA*, Vol.18, 1993.

VI- USUELS

Bulletin d'information de la médecine traditionnelle/MINSANTE/N°001/Août 2020.

OMS-bureau régional de l'OMS pour l'Afrique, "Médecine traditionnelle. Notre culture, notre avenir", in *observatoire de la santé en Afrique*, Brazzaville Vol. 4, n°1, janvier-juin, 2003

Extrait du discours audio du représentant de la Directrice régionale de l’OMS/AFRO pour l’Afrique, JMTA, Yaoundé, le 31 août 2020

La Nouvelle Encyclopédie, Corpus 8, Paris, 2002.

Dictionnaire de l’Encyclopaedia Universalis France en ligne. Consulté le 13 mars 2019 à 7h 20min

Dictionnaire Larousse Médical en ligne. Consulté le 13 mars 2019 à 8h05min

Dictionnaire de l’Encyclopaedia Universalis France en ligne. Consulté le 13 mars 2019 à 7h 20min

Dictionnaire de français en ligne. Consulté le 13 mars 2019 à 8h20min

P-M. Quitard, *Dictionnaire et etymologique et anecdotique des proverbes*, Geneve, StatkineReprints, 1968.

Dictionnaire Petit Larousse illustré, Paris, Cedex, 1989.

Bible Louis second.

La Bible de Jérusalem.

La Bible TOB.

Chevalier J. et Gheerbrant A., *Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, normes*, Paris, Robert Lafront/Juiter, 1982.

Galley S., *Dictionnaire fang-français*, Ch-Neuchatel, Henri Messeiller, 1964

Organisation Mondiale de la Santé, cinquante-sixième assemblée mondiale de la santé, 24 avril 2003.

OMS, Présentation de l’infertilité, Serono.

Atlas linguistique du Cameroun – inventaire des langues. Tome 1 édition du CERDOTOLA, Yaoundé, 2012.

Manuel of the Commission on œcuménical Mission and Relations of the United Presbyterian Church in USA, New York, revised, 1969.

Bulletin de correspondance hellénique, Vol. 59, 2003.

Cameroun Vision 2035, document de travail, Ministère de l’Economie, de la Planification et de l’Aménagement du Territoire, 2009.

Document Stratégique de la Croissance et de l’Emploi. Cadre de référence de l’action gouvernementale pour la période 2010-2020.

Plan d’Action de la Conférence du Caire : "Les programmes de santé de la reproduction devraient offrir la plus vaste gamme possible de services sans aucun recours à la contrainte", 1994.

Rapport de la quatrième conférence mondiale sur les femmes, organisée par les Nations Unies, s’est tenue du 04 au 15 septembre 1995 à Pékin, en Chine.

Mythologie égyptienne-Horus, Osiris, Isis, documentaire diffusé sur Dailymotion le 18 décembre 2017.

OMS/MINSANTÉ Cameroun, Plan Stratégique National de Développement de la Médecine Traditionnelle, 2006

SOURCES WEBOGRAPHIQUES

" Au cameroun une clinique contre l'infertilité et ses stigmates", Lefigaro.fr/international/. Consulté le 06 janvier 2020 à 10h15 min.

" Le feu symbole puissant qui joue un role clé dans l'histoire de l'humanité", <http://www.anguillesosroche.com/histoire>. Consulté le 28 juin 2020 à 16h 15min.

" Le Protocole de Maputo : Benoit XVI défend l'Afrique à naître ", <http://www.Libertépolitique.Com>. Consulté 13 mai 2013 à 15h 45min.

"10^{ème} journée de la MTA"<http://www.afro.who>. Consulté le 04 février 2014 à 10h 35min.

"Au Cameroun, une clinique contre l'infertilité et ses stigmates Lefigaro.fr/. Consulté le 06 janvier 2020 à 10h15min.

"Démographie de l'Afrique", <https://www.atlas-mag.net>. Consulté le 19 novembre 2019 à 7h30min.

"Ecole catholique au Cameroun" <http://www.mahuzier.ifrance.com./mahuzier.camhist.htm>. Consulté le 20 janvier 2019 à 09h 30 min.

"Ecole catholique au Cameroun"<http://www.mahuzier.ifrance.com./mahuzier.camhist.htm>. Consulté le 20 janvier 2019 à 09h 30 min.

"Elément air qu'est ce c'est ? ", Cocooningcenter.com. Consulté le le 10 novembre 2019 à 7h35min.

"Fertilité stérilité masculine", chapitre V.1997, <http://www.jta.com> . Consulté, le 21 mai 2018 à 10 h 30 min.

"Géographie de l'Afrique", <https://fr.m.wikipedia.org>. Consulté le 19 novembre 2019 à 7h50min.

"Histoire et légendes : Charles Atangana, l'interprète devenu chef supérieur des Ewondo", <https://www.aulecth.com>. Consulté le 30 mai 2020 à 14h30min.

"Hopitaux chinois au Cameroun", <https://www.cairn.info/revue-mouvements-2019-2page-133.htm>. Consulté le 10 mai 2020.

"La fécondation in vitro"<https://www.futura-science.com>. Consulté le 06 janvier 2020 à 10h45min.

"La population africaine" <https://www.populationdata.net>. Consulté le 19 novembre 2019 à 7h35min.

"Le darwinisme"// <https://fr.m.wikipedia.org>. Consulté le 20 avril 2020 à 10h20min.

"Le réchauffement climatique" <http://www.wiki.com>. Consulté le 20 mars 2013 à 10 h10min.

"Les dirigeants Catholiques et Africains s'opposent au Protocole de Maputo " in <http://leprotocolede.maputo.org/index.html>, consulté le 10 mars 2013 à 16 h 50min.

"Protocole de Maputo "in www.aidh.org. Consulté le 10 mars 2013 à 12h20 min.

"Relations diplomatique Cameroun-Inde", <https://actucameroun.com>. Consulté le 25 avril 2019 à 10h 20min.

"SociététraditionnelleEwondo:rites,mythes,mystères"<http://www.culturevive.cam/betifang/html>. Consulté le 11mars 2019 à 08h 10 min.

"Soins médicaux en Inde et à Yaoundé", <https://cm.loozap.com/1401737.html>. Consulté le 25 avril 2019 à 10h 45min.

"Soins médicaux en Inde et à Yaoundé", <https://cm.loozap.com/1401737.html>. Consulté le 25 avril 2019 à 10h 45min.

"Visibilite indienne Cameroun ", <https://journalintegration.com/>. Consulté le 25 avril 2019 à 10h 25min.

10^{ème} journée de la MTA"<http://www.afro.who.org>. Consulté le 04 fevrier 2014 à10h35min

Ancet P., *Virilité et fécondité des hommes handicapés*, <http://www.cairn.info/revue-champ-2011-1-page-39htm>, p. 3. Consulté le 12 mars 2018, à 10h 20 min.

Atlas de l'Afrique pdf, Perspective.usherbrooke.ca. Consulté le 18 mai 2020 à 19h15 min.

B. Sajaloli, "Génies de l'eau et protection des zones humides en pays dogon(Mali)"<http://geoconfluences.ens-lyon.fr/informations-scientifiques/dossiers-thematiques/fait-religieux-et-construction-de-lespace/corpus-documentaire>. Consulté le 18 juin 2016 à 11h 10min.

Citations/Jean Bodin/il n'est de richesse que d'homme, <http://www.citation-celebre.com> Consulté le 19 juin 2018 à 11h20min.

Cocooningcenter.com/element-air-quest-ce-cest/. Consulté le le 10 novembre 2019 à 7h35min.

Constitution de l'OMS : ses principes. Sur organisation mondiale de la santé. Consulté le 15 décembre 2019 à 10h 20min.

Contraintes socioculturelles et besoin d'informations sur la santé de la reproduction des jeunes et des hommes au Cameroun.<http://www.fao.org>. Consulté le 12 mars 2020 à 10h50min.

De Prince Pokam H., "La médecine chinoise au Cameroun". *Perspectives chinoises*. 2011/3. Consulté le 20 avril 2019 à 9h 50min.

Dictionnaire de français en ligne. Consulté le 22 mars 2020 à 16 h 45min.

Epoque moderne, <https://fr.m.wikipedia.org/wiki>, consulté, le 12 mai 2019 à 10h 15 min.

Extrait de vidéogramme d'une opération chirurgicale du Dr. Nicolas Barry, chirurgien urologue, hôpital Cochin/AP-HP. Bonjour docteur, You tube. Consulté le 06 janvier 2020 à 10h 30 min.

Extrait de vidéogramme d'une opération chirurgicale du Dr. Nicolas Barry, chirurgien urologue, hôpital Cochin/AP-HP. Bonjour docteur, You tube. Consulté le 06 janvier 2020 à 10h 30 min.

F. Wassouni, "La présence chinoise au Cameroun et son influence sur les pratique de soin au Cameroun", http://Coll_Amades.hypotheses_2009. Consulté le 31 octobre 2018 à 18h50min.

Histoire et légendes : Charles Atangana, l'interprète devenu chef supérieur des Ewondo" <https://www.aulecth.com>

<https://fr.m.wikipedia.org>. Consulté le 13 mars 2019 à 7h 35min.

J. Bouchaud, "Les Portugais dans la baie de Biafra au XVIème siècle", in *AFRICA XVI*, Vol. 16, 1946, pp. 218-220. (217-227)

Jiang Chung-lian, "La Chine et le pétrole de l'Afrique", www.geopolitis.net/GEO%20ENERGIE/CHINE%20PETROLE%20AFRIQUE. Consulté le 31 octobre 2018 à 18h10min.

Kobangue, Conférence-débat de la 8^{ème} journée africaine de la médecine traditionnelle. Bangui, 31 août 2010.

Protocole de Maputo "in www.aidh.org. Consulté le 10 mars 2013 à 12h 20 min.

[These.univ-lyon2.fr/document/get part.phd?id=lyon2.2006](http://These.univ-lyon2.fr/document/get_part.phd?id=lyon2.2006). Consulté le 16 avril 2020 à 20h30min.

UNESCO, la culture et le développement, www.unesco.org/new/fr/culture/themes. Consulté le 18 janvier 2019 à 15h30min.

INDEX

A

ablution, 123, 166, 179, 272, 304, 316
air, 41, 118, 121, 144, 166, 167, 171, 211, 218, 252, 254, 307, 367, 368
akèl, 82, 94, 118, 249, 250, 251, 252, 318
aken, 6, 80, 90, 133
Allemand, 161, 204
ancêtres, 12, 13, 54, 60, 66, 67, 69, 70, 72, 73, 78, 85, 91, 94, 97, 157, 180, 202, 234, 238, 255, 260, 276, 277, 280, 283, 287, 357, 358, 360
asthénie, 4, 7, 23, 92, 93, 100, 101, 155, 180, 181, 249, 257, 259, 260, 261, 265, 272, 285, 309, 313, 348, 349, 350
aveu, 6, 91, 163, 171, 172, 174, 185, 258, 260, 275, 347
ayang, 182, 241, 258, 259, 260, 261, 262
ayurveda, 217, 218, 219

B

Basaa, 157, 158, 300, 305, 311, 360
bénédiction, 120, 162, 312, 313, 314
Bəti, xi, xii, 2, 3, 4, 5, 6, 9, 10, 13, 14, 15, 17, 18, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 56, 57, 59, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 90, 91, 97, 98, 99, 100, 108, 110, 111, 112, 113, 115, 117, 118, 120, 121, 125, 126, 128, 129, 132, 134, 141, 143, 145, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 161, 162, 164, 165, 166, 167, 169, 173, 174, 177, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 202, 203, 204, 205, 232, 233, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 251, 255, 256, 257, 258, 263, 267, 273, 274, 275, 277, 278, 279, 280, 285, 287, 291, 292, 293, 294, 296, 298, 299, 300, 302, 304, 305, 307, 309, 310, 312,

313, 314, 315, 317, 318, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 349, 350

bien-être, 41, 66, 71, 111, 112, 114, 118, 127, 132, 134, 136, 155, 156, 176, 231, 266, 275, 286, 288, 293, 309, 311, 324, 331, 351
binga be nnam, 3, 10, 24, 27, 31, 78, 159, 165, 196, 286, 298, 299, 300, 301, 302, 304, 310, 317, 320, 347, 350, 351
biomédecine, 2, 19, 20, 190, 200, 208, 211, 308, 320, 321
bitter cola, 85, 86
biwarane, 303, 304
breuvage, 165, 166, 168, 202, 271, 272, 274
brousse, 142, 143, 184, 258, 277, 289
bulbe, 262
Bulu, 4, 15, 18, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 44, 51, 60, 61, 77, 88, 127, 184, 287, 300, 305, 356, 360, 364

C

catéchiste, 145, 148, 149
célébration, iv, xi, 2, 3, 4, 5, 6, 9, 10, 12, 13, 17, 21, 23, 24, 25, 28, 31, 37, 43, 49, 53, 59, 64, 69, 71, 73, 78, 81, 110, 117, 118, 120, 121, 141, 143, 154, 155, 158, 162, 163, 167, 168, 169, 170, 171, 176, 178, 179, 181, 182, 183, 186, 196, 199, 202, 234, 243, 249, 257, 260, 261, 263, 266, 273, 276, 278, 280, 282, 284, 286, 287, 304, 309, 310, 312, 315, 316, 317, 318, 322, 324, 326, 331, 335, 339, 340, 342, 343, 345, 346, 347, 349, 350, 351
chèvre, 62, 97, 162, 176, 276, 277, 290, 317, 318
christianisme, xi, 11, 29, 140, 141, 145, 153, 154, 158, 162, 199, 249, 346
cimetière, 166, 204
circoncis, 95, 249, 252, 254, 255, 256, 318
circuncision, 17, 82, 94, 118, 119, 129, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 256, 257, 285, 312, 318, 348, 350, 356, 357

civilisation, 11, 12, 21, 30, 50, 53, 56, 72, 79, 80, 89, 98, 144, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 176, 203, 211, 225, 243, 286, 296, 305, 307, 313, 338, 340, 346, 358, 360

communauté, 6, 7, 17, 19, 22, 23, 24, 28, 32, 34, 50, 64, 69, 71, 74, 75, 76, 77, 80, 83, 84, 89, 90, 91, 94, 100, 109, 111, 118, 119, 128, 130, 131, 133, 135, 139, 155, 158, 162, 166, 171, 172, 179, 232, 234, 240, 249, 260, 266, 275, 277, 279, 281, 282, 283, 286, 287, 293, 294, 296, 297, 300, 301, 302, 304, 305, 308, 312, 316, 317, 319, 325, 336, 340, 344, 347, 350, 351

communication, 12, 13, 26, 32, 50, 51, 53, 135, 171, 178, 234, 305, 306, 317, 344, 358, 364, 365

confession, 122, 172, 275

connaissance, 4, 16, 33, 35, 49, 64, 128, 161, 195, 196, 206, 232, 243, 282, 298, 302, 305, 335, 339, 344

contemporain, 6, 16, 231

continuum, 28, 31, 75, 78, 80, 81, 112, 115, 233, 237, 244, 285, 286, 293, 345, 349, 350

contraceptifs, 219, 220, 244, 248

coq, 251, 276, 277, 318

coquille, 244, 247, 248, 249

Cosmocrator, 67

cosmogonie, 11, 13, 41, 73, 124, 127, 131, 153, 155, 185, 212, 299, 345, 347, 351

crise morale, 132, 135, 136, 346

croyance, 20, 30, 61, 66, 67, 70, 71, 72, 73, 74, 184, 286, 307, 344

crypto-communication, 180, 304, 305

crypto-médecine, 19

culture, xi, 2, 4, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 17, 28, 32, 33, 34, 35, 36, 41, 43, 59, 61, 64, 73, 93, 113, 119, 130, 131, 132, 136, 138, 139, 140, 154, 158, 171, 176, 177, 191, 198, 199, 203, 206, 207, 225, 228, 233, 234, 244, 283, 287, 321, 322, 323,

325, 332, 335, 336, 338, 342, 344, 352, 359, 361, 363, 364, 365, 369

D

divinité, 175, 177, 242, 317

don, 28, 30, 75, 78, 79, 81, 98, 110, 111, 112, 115, 136, 176, 184, 223, 237, 238, 239, 241, 242, 244, 247, 251, 284, 286, 306, 308, 310, 339, 345, 349

dzal, 59, 62, 109

E

eau, 15, 36, 41, 47, 48, 88, 118, 121, 160, 165, 166, 167, 169, 170, 171, 176, 177, 178, 179, 211, 218, 242, 244, 248, 263, 276, 302, 307, 315, 316, 360, 368

École, vi, 5, 18, 51, 182, 249, 281, 293, 356, 357, 361, 363

écorces, 82, 85, 86, 88, 159, 163, 165, 166, 168, 175, 192, 194, 196, 197, 243, 252, 260, 263, 264, 271, 277, 302, 306, 307, 313, 355

Egypte Antique, 30

ekang, 4, 37

endogène, 12, 30, 48, 198, 199, 211, 282, 344, 364

enfants, 34, 35, 45, 57, 58, 59, 63, 64, 75, 77, 78, 79, 84, 86, 91, 96, 97, 100, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 142, 150, 163, 165, 167, 174, 224, 227, 229, 255, 267, 283, 295, 299, 303, 328, 330, 364

escargot, 244, 247, 248, 249

esob nyol, 173, 199, 274, 275, 277, 303, 340

essences naturelles, 160

ethnomédecine, 199

etock, 271

Eton, 11, 15, 34, 35, 38, 39, 48, 51, 52, 55, 58, 60, 67, 68, 84, 85, 88, 91, 92, 94, 97, 118, 119, 122, 130, 158, 173, 175, 176, 184, 199, 203, 204, 252, 253, 258, 262,

267, 270, 276, 278, 303, 347, 359, 362, 363
 éventail de lois, 29, 67, 117, 125, 129, 279
evu, 20, 96, 97, 110, 174, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 301, 305, 340, 350
 Ewondo, 23, 34, 51, 52, 55, 65, 66, 71, 88, 145, 146, 167, 203, 249, 250, 252, 288, 303, 356, 357, 361, 367, 369
eyel, 257, 258, 263, 264, 297

F

famille, v, 5, 7, 17, 28, 52, 53, 57, 59, 61, 63, 64, 65, 70, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 89, 91, 98, 108, 109, 110, 111, 115, 119, 122, 128, 135, 136, 145, 147, 150, 152, 166, 173, 174, 175, 223, 227, 243, 252, 257, 267, 268, 275, 281, 282, 283, 308, 312, 313, 314, 318, 320, 329, 345, 360
 Fang, 4, 15, 17, 18, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 48, 50, 51, 53, 55, 58, 60, 61, 66, 67, 70, 76, 77, 88, 127, 187, 188, 206, 287, 356, 360, 361, 362, 363, 364, 365
 fécondité, xi, 2, 4, 6, 7, 9, 12, 21, 22, 23, 24, 25, 28, 29, 30, 33, 43, 49, 59, 63, 64, 72, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 89, 91, 92, 94, 97, 98, 99, 108, 111, 112, 115, 117, 122, 130, 143, 154, 155, 156, 166, 167, 169, 174, 181, 182, 183, 184, 186, 190, 196, 219, 225, 234, 235, 237, 238, 241, 243, 249, 262, 265, 267, 268, 271, 273, 277, 278, 280, 284, 286, 287, 292, 295, 296, 297, 298, 302, 304, 308, 309, 310, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 322, 326, 331, 334, 335, 337, 340, 342, 343, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 362, 364, 368
 femmes, 5, 7, 17, 18, 30, 57, 59, 70, 76, 77, 78, 83, 84, 88, 91, 96, 97, 98, 99, 100, 110, 111, 139, 145, 148, 159, 163, 165, 168, 191, 193, 202, 219, 220, 221, 226, 227, 228, 237, 238, 243, 244, 245,

246, 247, 248, 250, 251, 257, 274, 281, 285, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 328, 329, 345, 349, 350, 360, 361, 366
 fertilité, 21, 49, 98, 107, 108, 112, 117, 219, 226, 248, 279, 316, 318
 fétichistes, xi, 21, 24, 206, 342
 feu, 22, 118, 160, 162, 163, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 203, 211, 218, 263, 307, 367
 fleuve, 36, 39, 41, 42
 forêt, 15, 34, 36, 39, 41, 43, 44, 47, 50, 87, 88, 158, 168, 174, 244, 250, 252, 258, 265, 289, 290, 291, 306, 307, 310, 311, 312, 340
 français, 6, 7, 26, 48, 50, 54, 96, 114, 150, 204, 221, 225, 249, 287, 362, 366, 369

G

graines, 263, 264
 grenouille, 36, 241, 242, 243
 grossesse, 7, 8, 36, 78, 80, 81, 220, 221, 226, 228, 237, 239, 240, 241, 242, 247, 249, 285, 327, 328, 350

H

hédonisme, 135, 136
 hommes, xi, 7, 17, 23, 28, 44, 50, 57, 59, 62, 63, 69, 70, 75, 76, 80, 82, 83, 85, 87, 89, 91, 96, 98, 101, 111, 112, 115, 119, 129, 131, 132, 142, 148, 153, 155, 157, 158, 165, 167, 168, 170, 172, 191, 219, 221, 222, 224, 228, 234, 238, 245, 246, 248, 257, 258, 259, 260, 289, 290, 292, 294, 296, 297, 298, 300, 302, 308, 317, 343, 345, 352, 359, 368
 hôpitaux, 30, 105, 181, 183, 184, 186, 188, 194, 203, 208, 209, 210, 216, 299, 309

I

impuissance, 7, 8, 100, 222, 259, 260, 285, 309, 350
in vitro, 113, 229, 339, 367

indigène, 147, 180, 205
 individualisme, 135, 136, 154, 279
 infertilité, 4, 8, 65, 93, 100, 105, 106, 107,
 108, 183, 184, 219, 226, 227, 228, 229,
 236, 248, 303, 342, 362, 366, 367

K

kola, 85, 175, 269

L

liturgie, 69, 296, 297, 307, 317
 liturgique, iv, xi, 3, 4, 5, 12, 13, 21, 23, 24,
 25, 28, 43, 59, 64, 70, 71, 73, 78, 110,
 117, 119, 120, 121, 141, 143, 154, 158,
 162, 169, 170, 178, 181, 182, 183, 186,
 196, 199, 202, 234, 257, 261, 263, 266,
 276, 284, 287, 304, 310, 315, 316, 317,
 318, 324, 335, 339, 340, 342, 345, 346,
 349, 350, 360

M

mal, 5, 13, 20, 55, 71, 80, 92, 94, 96, 97,
 98, 100, 102, 119, 123, 126, 129, 133,
 134, 135, 142, 149, 155, 160, 166, 168,
 169, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 181,
 184, 218, 235, 255, 258, 261, 266, 268,
 273, 277, 288, 292, 293, 294, 295, 296,
 297, 299, 300, 301, 304, 308, 309, 313,
 314, 315, 316, 329, 343, 348, 350
 maladie, 19, 89, 131, 133, 156, 173, 174,
 175, 181, 193, 198, 217, 228, 266, 267,
 297, 299, 303, 308, 319, 320, 321, 322,
 325, 326, 364
 malédiction, 128, 275, 291, 303, 308, 313,
 314
 mâlité, xi, 7, 22, 62, 84, 111, 221, 286,
 345, 350
 mânes, 10, 41, 71, 95, 162, 164, 176, 177,
 196, 258, 260, 297, 301
 marmite, 161, 162, 203, 262, 272, 273,
 277, 301, 302

masculinité, xi, 7, 17, 22, 24, 28, 31, 75,
 82, 240, 286, 345, 350
 matrones, 3, 159, 162, 163
mbabi, 69, 156, 158, 159, 160, 162, 163,
 171, 180, 199, 303, 317
 médecine, xi, 2, 3, 5, 8, 10, 13, 15, 16, 18,
 19, 20, 21, 22, 23, 24, 30, 31, 93, 107,
 131, 175, 180, 181, 182, 183, 185, 186,
 188, 190, 191, 193, 194, 195, 196, 197,
 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205,
 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213,
 214, 216, 217, 219, 220, 235, 237, 245,
 262, 268, 278, 281, 282, 283, 304, 305,
 306, 307, 310, 311, 319, 320, 321, 322,
 323, 324, 325, 326, 330, 331, 333, 334,
 335, 336, 337, 338, 339, 340, 342, 343,
 344, 348, 349, 351, 352, 355, 359, 361,
 362, 363, 364, 365, 368, 369
 médecine traditionnelle, 2, 5, 8, 13, 16, 18,
 19, 20, 23, 24, 175, 180, 181, 182, 183,
 190, 191, 193, 194, 195, 196, 197, 198,
 199, 200, 204, 205, 206, 207, 208, 210,
 211, 214, 217, 268, 281, 282, 304, 306,
 307, 310, 311, 319, 320, 321, 322, 323,
 324, 325, 326, 330, 331, 333, 334, 335,
 336, 337, 338, 339, 340, 342, 352, 359,
 361, 363, 364, 365, 369
memvendé, 125
 mets, 134, 160, 161, 162, 263
mingegan, 285, 286, 347, 350, 351
minkuk, 162, 174, 176
 missionnaires, 18, 24, 51, 53, 63, 67, 68,
 69, 74, 84, 140, 141, 142, 143, 144, 145,
 148, 150, 254, 362
mixture, 88, 165, 166, 168, 170, 202, 243,
 260, 271, 316
 modernité, 4, 21, 22, 29, 31, 58, 64, 65, 69,
 72, 88, 110, 116, 117, 132, 135, 137,
 138, 139, 154, 158, 199, 219, 237, 278,
 286, 342, 346, 359, 364
 monde continu, 26, 137, 167, 168, 317
 monde discontinu, 53, 121, 137, 162, 166,
 167, 168, 317

monde invisible, 68, 71, 73, 117, 121, 123, 158, 161, 237, 285, 305, 307, 345, 346, 349

monde visible, 10, 41, 68, 71, 73, 117, 121, 128, 154, 164, 177, 276, 310, 345, 346

mondialisation, 5, 114, 115, 138, 202, 208, 220, 221, 223, 279, 280, 359, 360

MTA, vii, xi, xii, 2, 3, 4, 8, 15, 16, 19, 21, 22, 24, 29, 31, 178, 181, 186, 187, 190, 191, 193, 194, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 211, 218, 235, 278, 306, 309, 310, 319, 320, 323, 324, 326, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 338, 339, 348, 351, 352, 367, 368

MTC, vii, 19, 30, 186, 202, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 235, 348, 349

MTI, vii, 186, 202, 217, 219, 235, 348, 349

mystique, 29, 75, 81, 120, 160, 161, 172, 185, 239, 258, 282, 288, 289, 291, 292, 294, 297, 301, 304, 313, 314, 317, 345, 347

N

natte, 12, 167, 168, 344, 364

ndjiba, 91, 92, 96, 99, 158, 159, 160, 163, 165, 172, 173, 181, 191, 202, 241, 243, 244, 245, 246, 247, 249, 255, 265, 266, 267, 268, 270, 271, 272, 273, 274, 277, 278, 292, 293, 294, 315, 356

négroculture, 7, 30, 72, 75, 102, 108, 111, 127, 132, 137, 154, 158, 169, 184, 206, 223, 281, 286, 298, 317

ngam, 174, 180, 185, 305, 309, 347

ngengan, 3, 18, 20, 24, 241, 281, 304, 305, 306, 308, 309, 310, 312, 316, 326, 339

nsem, 80, 89, 91, 128, 245, 275

Ntondobe, 63, 74, 125, 130, 345

ntsong mbié, 272, 273

Nvienglana, 122, 176, 362

O

officiant, 95, 97, 170, 175, 250, 251, 253, 260, 298

offrande, 176

ordre conçu, 131

ordre cosmique, 72, 73, 118, 153, 157, 158, 297

ordre juridique, 29, 67, 117, 125

ordre vécu, 131

OUA, vii, 15, 24, 200, 319, 324, 325, 351

P

Pallotins, 18, 51, 53, 140, 142, 143, 145, 146, 148, 149, 150

paranormal, 120

parole, 6, 26, 27, 73, 78, 85, 95, 97, 119, 134, 143, 164, 172, 177, 196, 203, 266, 275, 276, 298, 300, 302, 307, 313, 314, 343, 358, 359, 362

paternalisme, 29, 117, 140, 150, 151, 152, 153, 346

patriarce, 17, 34, 38, 40, 41, 44, 45, 58, 59, 60, 61, 71, 74, 75, 85, 86, 88, 90, 94, 95, 120, 123, 127, 129, 134, 152, 155, 156, 160, 161, 162, 166, 229, 241, 250, 252, 253, 254, 255, 257, 261, 273, 286, 289, 295, 298, 324, 340, 363

patrimoine, iv, xi, 5, 8, 31, 32, 132, 137, 198, 235, 278, 281, 286, 319, 325, 338, 344, 346, 351

pénis, 7, 97, 100, 102, 193, 220, 251, 312, 318

pharmacie, 323

pharmacopée, 22, 29, 167, 178, 183, 185, 186, 191, 194, 195, 198, 201, 210, 235, 243, 268, 309, 322, 323, 326, 335, 336, 337, 342, 347, 348, 364

plaidoyer, 6, 19, 20, 31, 193, 332, 333, 350

plantes, 60, 76, 159, 165, 178, 179, 189, 192, 194, 196, 197, 200, 241, 268, 298, 306, 307, 309, 321, 322, 323, 326, 332, 338, 339, 340, 343, 355

poivre de Guinée, 86, 241, 258, 262, 268, 270, 277
 prêtre, 60, 162, 305, 310
 prière, 66, 68, 69, 70, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 167, 168, 171, 177, 180, 184, 186, 239, 306, 317, 347, 359
 primitive, 94
 procréation, xi, 4, 30, 31, 77, 78, 79, 93, 109, 112, 113, 121, 161, 163, 186, 223, 225, 229, 231, 268, 284, 286, 342, 349, 350

R

réceptacle, 49, 112, 316
 religieux, 4, 10, 11, 17, 18, 41, 56, 69, 70, 74, 120, 121, 132, 144, 145, 148, 172, 175, 180, 181, 184, 196, 199, 202, 203, 250, 261, 276, 277, 286, 287, 307, 314, 322, 331, 340, 343, 345, 347, 351, 358, 359, 362, 368
repas communionnel, 6, 160, 165, 177, 180, 277, 310, 314
 reproduction, 2, 5, 6, 8, 22, 23, 31, 57, 93, 96, 107, 108, 112, 119, 140, 155, 162, 173, 178, 194, 202, 220, 223, 225, 229, 230, 233, 235, 246, 248, 266, 267, 275, 280, 281, 286, 295, 297, 304, 328, 329, 330, 334, 347, 349, 350, 362, 366, 368
 rites, iv, xi, xii, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 29, 30, 31, 33, 39, 43, 49, 50, 53, 55, 56, 59, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 78, 79, 82, 89, 90, 91, 92, 94, 97, 110, 111, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 128, 130, 133, 137, 140, 141, 143, 150, 154, 155, 157, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 196, 199, 202, 203, 206, 234, 235, 237, 238, 239, 240, 241, 244, 245, 249, 258, 261, 263, 265, 266, 268, 271, 272, 273, 274, 275, 278, 280, 282, 284, 286, 287, 288, 296, 297, 298, 299, 303, 304, 307,

309, 310, 311, 313, 315, 316, 317, 318, 319, 322, 324, 331, 334, 335, 339, 340, 342, 343, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 358, 360, 362, 368
 rituel, 29, 72, 119, 160, 166, 170, 171, 175, 177, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 241, 254, 259, 262, 263, 265, 272, 275, 276, 277, 298, 301, 303, 318, 347
 rivière, 36, 91, 97, 166, 315, 316

S

sacrifice, 6, 13, 29, 91, 122, 128, 129, 162, 171, 175, 176, 177, 180, 185, 274, 276, 277, 314, 317, 318, 319, 347, 351, 358
säi mbock, 179
 saline, 312, 313, 314
 santé, xi, 2, 5, 8, 11, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 27, 29, 30, 31, 60, 71, 93, 98, 108, 113, 155, 156, 158, 173, 178, 180, 181, 182, 184, 186, 187, 188, 189, 191, 192, 193, 194, 195, 198, 200, 205, 206, 207, 208, 209, 213, 214, 217, 220, 225, 228, 229, 235, 237, 245, 246, 248, 255, 263, 265, 267, 268, 277, 280, 286, 297, 301, 304, 306, 307, 308, 309, 320, 321, 322, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 333, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 343, 347, 349, 350, 352, 358, 361, 363, 365, 366, 368
 savane, 15, 40, 158
 savoirs-faire, xi, 3, 18, 22, 30, 117, 128, 137, 167, 180, 196, 211, 235, 237, 243, 244, 278, 281, 283, 285, 298, 336, 338, 339, 344, 348, 349, 350
 science, 89, 120, 195, 217, 224, 229, 239, 282, 304, 306, 308, 337, 361, 362, 367
sixa, 141, 145, 146, 147, 150, 346
 sociétés traditionnelles, 117, 137, 329
 socioculture, xi, 7, 11, 14, 21, 24, 26, 29, 53, 64, 75, 77, 84, 89, 95, 96, 98, 108, 110, 111, 112, 114, 115, 127, 129, 140, 145, 155, 184, 249, 281, 308, 309, 310, 312, 318, 340, 342, 346, 347

soft power, 30, 186, 212, 213, 214, 348
 solidarité, 28, 32, 57, 58, 62, 63, 74, 119,
 131, 133, 134, 136, 154, 155, 238, 240,
 279
 spermatozoïdes, 93, 99, 101, 104, 105,
 106, 107, 221, 227, 229
 sperme, 93, 99, 104, 105, 107, 227, 228,
 346
 Spiritains, 18, 53, 140, 145, 146, 148, 149,
 150, 357
 stérilité, 8, 29, 75, 78, 89, 92, 95, 96, 97,
 98, 99, 100, 101, 104, 105, 106, 107,
 108, 115, 159, 173, 181, 192, 221, 227,
 228, 231, 267, 274, 292, 295, 309, 345,
 367
 Sud-Cameroun, xi, 2, 3, 4, 5, 14, 15, 17,
 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 30, 31, 32,
 35, 43, 47, 50, 55, 57, 84, 90, 95, 111,
 115, 117, 141, 142, 146, 166, 173, 202,
 207, 240, 241, 246, 248, 249, 278, 285,
 286, 302, 305, 313, 315, 318, 342, 344,
 347, 350, 356, 357, 358, 360, 361, 362,
 364
 surnaturelle, 288

T

tabou, 56, 90, 127, 128, 165
 technoscience, 139, 235, 349
 terre, 30, 72, 75, 78, 79, 84, 92, 108, 110,
 115, 118, 167, 168, 169, 170, 171, 174,
 186, 211, 212, 213, 218, 220, 221, 222,
 240, 247, 254, 262, 272, 273, 289, 301,
 302, 307, 314, 316, 319, 357
 thérapie, 18, 19, 260, 271, 343
 tradipratique, 2, 13, 19, 28, 29, 131, 193,
 304, 319, 321, 326, 339, 349, 359
 tradipratitiens, 182
 tradispirituel, 28, 29, 285, 350
 tradition, 10, 27, 29, 32, 34, 37, 40, 56, 63,
 74, 77, 79, 80, 84, 85, 115, 116, 132,
 133, 137, 148, 154, 156, 157, 158, 162,
 166, 171, 175, 181, 238, 240, 279, 289,

292, 294, 295, 298, 302, 305, 316, 325,
 329, 346, 358, 360, 364
 transmission, 3, 22, 30, 50, 166, 167, 196,
 237, 250, 263, 278, 281, 282, 283, 284,
 285, 298, 301, 304, 306, 317, 331, 337,
 339, 349, 350
 transmutation, 13, 71, 121, 169, 202, 250,
 251, 261, 277, 312, 315

U

UA, vii, 16, 24, 319, 324, 326, 333, 336,
 338, 339, 351, 365

V

vagin, 88, 94, 97, 99, 220, 312
 valeur, 9, 12, 63, 66, 82, 129, 132, 133,
 141, 152, 155, 202, 223, 235, 243, 259,
 262, 278, 279, 281, 293, 329, 334, 343,
 348, 351, 357
 vie, 6, 7, 8, 10, 11, 17, 22, 28, 30, 36, 39,
 41, 42, 43, 49, 57, 60, 61, 62, 63, 64, 68,
 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80,
 81, 83, 90, 92, 94, 95, 98, 108, 109, 110,
 111, 112, 113, 115, 117, 119, 120, 125,
 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134,
 137, 139, 140, 145, 150, 151, 155, 156,
 158, 162, 164, 167, 168, 169, 171, 172,
 173, 175, 184, 191, 202, 203, 206, 217,
 220, 221, 222, 223, 225, 228, 229, 230,
 231, 233, 237, 238, 239, 240, 242, 243,
 244, 246, 248, 251, 253, 257, 261, 267,
 276, 278, 279, 280, 285, 286, 289, 290,
 291, 293, 296, 297, 299, 300, 308, 311,
 313, 314, 315, 316, 318, 325, 327, 328,
 329, 330, 340, 343, 345, 346, 349, 350,
 357, 358
 village., 59, 78, 160, 300, 302, 303, 317
 vin de palme, 85, 87, 88, 202, 268, 271,
 274, 277, 315
 virilité, xi, 2, 4, 7, 9, 12, 17, 21, 22, 23, 24,
 25, 28, 29, 30, 33, 43, 59, 63, 64, 75, 82,
 83, 84, 85, 86, 87, 88, 91, 92, 94, 95, 97,

98, 109, 111, 115, 117, 119, 120, 122,
129, 130, 154, 155, 181, 182, 183, 184,
186, 190, 192, 194, 219, 222, 235, 237,
239, 249, 250, 253, 255, 257, 258, 259,
260, 261, 263, 264, 273, 278, 280, 284,
286, 287, 296, 297, 298, 308, 310, 312,
315, 317, 318, 319, 322, 326, 331, 334,

335, 337, 340, 342, 343, 345, 346, 347,
348, 349, 350, 351, 352, 353, 362

Z

Zambe, 67, 81, 121, 158, 164, 166, 307,
345
Zomlo'o, 166



ANNEXES

TABLE DE MATIÈRES

SOMMAIRE	i
AVERTISSEMENT	iii
DÉDICACE.....	iv
REMERCIEMENTS	v
LISTE DES CYCLES, ABRÉVIATIONS ET ACRONYMES.....	vi
LISTE DES PHOTOS	viii
LISTE DES ILLUSTRATIONS	x
III-CARTES	x
RÉSUMÉ.....	xi
ABSTRACT	xii
INTRODUCTION.....	1
I- DÉFINITION DU CONTEXTE HISTORIQUE	2
II- RAISONS DU CHOIX DU SUJET	4
III- DÉFINITION DES CONCEPTS ET CADRE THÉORIQUE.....	6
1- Définition des concepts	6
2- Cadre théorique	9
IV- DÉFINITION DU CADRE SPATIAL	14
V- DÉFINITION DU CADRE CHRONOLOGIQUE	15
VI- REVUE CRITIQUE DE LA LITTERATURE.....	16
VI- PROBLÉMATIQUE	21
VII- INTÉRÊT ET OBJECTIF DE L'ÉTUDE	23
1- Intérêt de l'étude.....	23
2- Objectif de l'étude	24
VIII- MÉTHODOLOGIE	25
IX- DIFFICULTÉS RENCONTRÉES	27
X- ORGANISATION DU TRAVAIL	28

CHAPITRE I : LA PRÉSENTATION DU PEUPLE <i>BƏTI</i> ET SON SYSTÈME DE CROYANCES.....	32
I- LES GÉNÉRALITÉS SUR LE PEUPLE <i>BƏTI</i>	32
1- L'origine des <i>Bəti</i>	32
2- Les mouvements migratoires et mutations linguistiques <i>Bəti</i>	39
3- La langue <i>ati</i> : héritage d'une pluralité linguistique.....	50
II- L'ORGANISATION SOCIALE CHEZ LES <i>BƏTI</i> ET LEUR SYSTÈME DE PARENTÉ	53
1- L' <i>ayon</i> : tribu ou clan et sous-clan	54
a- L' <i>ayon</i> ou tribu	54
b- L' <i>ayon</i> ou clan et sous-clan	56
2-Le <i>Mvog</i> , <i>Mvôk</i> ou lignage	59
3- Le <i>tin nda bot</i> ou la famille nucléaire	63
4- Le système de parenté <i>Bəti</i>	64
III- DE LA CROYANCE EN <i>NTODOBE</i> OU DIEU CRÉATEUR AU CULTE DES ANCÊTRES CHEZ LES <i>BƏTI</i>	66
1- Les fondements de la religion négro-africaine	66
2- Les croyances <i>Bəti</i> vouées au culte des Ancêtres.....	70
CHAPITRE II : LA DIMENSION SOCIOLOGIQUE DE LA FÉCONDITÉ ET DE LA VIRILITÉ CHEZ LES <i>BƏTI</i>	75
I- LA FÉCONDITÉ ET LE STATUT SOCIAL.....	75
1- La femme dans la société <i>Bəti</i>	75
2- La femme <i>Bəti</i> dans son rôle économique.....	76
3- La fécondité : un continuum pour la célébration de la vie	78
II- LA VIRILITÉ CHEZ LES <i>BƏTI</i> : UNE AFFIRMATION DE LA MASCULINITÉ	82
1- Regard sociologique envers les hommes virils	82
2- La virilité : un facteur de notoriété et de respectabilité chez les <i>Bəti</i>	83
3- L'utilisation de certains aphrodisiaques par les hommes <i>Bəti</i> pour la préservation de leur virilité	85
III- LES REPRÉSENTATIONS SOCIALES DE LA STÉRILITÉ	89
1- Les causes socioculturelles de la stérilité chez les <i>Bəti</i>	89
a- L'inceste et ses effets néfastes sur la fécondité chez les <i>Bəti</i>	89
b- La consommation de l'alcool, du tabac et de la drogue, un réel problème d'envergure sur la virilité	92

c-	L'usage de techniques abortives fréquentes en milieu jeune	93
d-	La circoncision ou <i>akèl</i> mal effectuée	94
2-	Les causes métaphysiques et mystiques	95
a-	L'aboutissement des causes métaphysiques de la stérilité genrée.....	95
b-	Les causes mystiques ou de sorcellerie de la stérilité en socioculture <i>Bàti</i>	96
3-	La stérilité : le genre en question	98
a-	La stérilité féminine.....	98
b-	La stérilité masculine.....	100
4-	La place de l'enfant en socioculture <i>Bàti</i>	108
a-	L'enfant comme symbole de richesse chez les <i>Bàti</i>	108
b-	L'enfant : individu assurant la relève des parents âgés	111
c-	Enfant des laboratoires : un Être issu du terrorisme ontologique.....	113

CHAPITRE III : LA PRATIQUE DES RITES DE FÉCONDITÉ ET DE VIRILITÉ CHEZ LES *BÀTI*, ENTRE TRADITION ET MODERNITÉ

I-	LA DIMENSION SOCIOCULTURELLE DE LA CÉLÉBRATION LITURGIQUE DES RITES.....	117
1-	La signification des rites de fécondité et de virilité	117
2-	L'institution de l'ordre juridique disposant d'un large éventail de lois qui régissent la société <i>Bàti</i>	125
a-	Les lois de la vie ou <i>məmvendé m'enyien</i>	125
b-	Les interdits sociaux ou <i>biki bi nnam</i>	127
II-	UNE DYNAMIQUE DES RITES DE FÉCONDITÉ ET DE VIRILITÉ VERS LA DIFFÉRENCE POSITIVE.....	132
1-	L'éthique <i>Bàti</i> face à l'évolution sociale.....	132
a-	Fondement de l'éthique <i>Bàti</i>	132
b-	La crise morale depuis la modernité.....	135
2-	La modernité et la postmodernité : vecteurs de mutations sociales avérées en négroculture.....	137
a-	La modernité et les mutations sociétales ambiantes.....	137
b-	La postmodernité et la recrudescence de la déconstruction sociale	138
c-	Les effets de la surmodernité dans une société en pleine mutation.....	139
III-	LES IMPACTS DE LA PÉNÉTRATION EUROPÉENNE EN SOCIOCULTURE <i>BÀTI</i>	140
1-	Du christianisme occidental au paternalisme	140

- 2- Du paternalisme indo-européen à la minorisation des traditions culturelles *Bàti*..... 150

CHAPITRE IV : LES ENJEUX SOCIOCULTURELS DES RITES DE FÉCONDITÉ ET DE VIRILITÉ..... 155

I- LE CONTEXTE DU DÉROULEMENT DES RITES DE FÉCONDITÉ ET DE VIRILITÉ..... 155

- 1- La recherche du *mvoè* (santé)..... 156
- a- La Santé et la prière 156
- b- Le *mbabi*, un exemple de prière communionnelle chez les *Bàti* 158
- 2- Les lieux du déroulement des prières rituelles, des principes surnaturels y afférents et leur symbolique 166

II- ENTRE LA QUÊTE DE L'ÉQUILIBRE ET LE COÛT DE LA PRISE EN CHARGE AVANT ET APRÈS L'OCCUPATION EUROPÉENNE..... 171

- 1- L'aveu et son caractère fondamental en début d'une célébration rituel en négro-culture..... 171
- 2- L'établissement du diagnostic 172
- 3- Le sacrifice rituel..... 175

III- DE L'IMPORTANCE DE LA PHARMACOPÉE ET SON EFFET PLACEBO EFFICACE POUR LES PRATIQUES RITUELLES DE FÉCONDITÉ ET DE VIRILITÉ POUR UNE ACCESSIBILITÉ MOINS ONÉREUSE 178

- 1- Son potentiel efficacité avérée 178
- 2- La fiabilité des résultats obtenus après ledit traitement 181
- 3- Une accessibilité économique 182

CHAPITRE V : LES RITES DE FÉCONDITÉ ET DE VIRILITÉ 186

ENTRE CRISE ET VALEUR..... 186

I- DIFFICULTÉS D'UNE RÉELLE AFFIRMATION SUR LE DOUBLE PLAN NATIONAL ET INTERNATIONAL 187

- 1- L'inexistence des cadres adéquats d'expression de la MTA..... 187
- a- Les institutions de Breton Woods et leur impact négatif dans le vécu africain..... 187
- b- Le pullulement des Organisations Non Gouvernementales (ONG) de la médecine africaine..... 188
- c- Prolifération des pro-pharmacies de médecine traditionnelle et des vendeurs d'illusions ambulants des produits issus de la MTA 191
- 2- L'inexistence plausible d'une posologie adéquate et rationnelle dans la pharmacopée traditionnelle 194

3-	Les problèmes de la reconnaissance du statut de la MTA par les politiques de la santé publique	198
4-	La nécessité du développement des infrastructures de la MTA : un problème de grande envergure	200
5-	Les problèmes liés aux changements climatiques	201
II-	COLLISION ENTRE RITES <i>BETI</i> ET MÉDECINE INDO-EUROPEENNE	202
1-	Introduction de la médecine conventionnelle durant la période européenne	203
a-	L'introduction de la médecine conventionnelle durant les périodes allemande et française au Cameroun.....	203
b-	Les méthodes répressives mises sur pied pour l'annihilation de la médecine traditionnelle	206
2-	Implantation fulgurante des centres de santé de la médecine traditionnelle chinoise. 207	
a-	Contexte historique de la coopération bilatérale sino-camerounaise	208
b-	La MTC, une médecine acculturée servie à l'Afrique.....	211
c-	La MTC : de la stratégie de la <i>soft power</i> pour la conquête de la "terre promise" ..	212
3-	La présence des vendeurs ambulants Indiens dans nos rues	215
a-	La naissance des relations Cameroun- Inde	215
b-	Assistance médicale indienne au Cameroun	216
4-	Les effets dévastateurs de ces médecines venant d'ailleurs, en vue de pallier aux problèmes de virilité et de contrôle des naissances	219
III-	LES RITUELS DE FÉCONDITÉ ET DE VIRILITÉ FACE AUX NOUVEAUX DÉFIS DE LA BIOTECHNOLOGIE	223
1-	L'eugénisme et la déshumanisation de la dignité humaine.....	223
2-	La Procréation Médicalement Assistée (PMA).....	225
a-	Les transformations bioéthiques et les mutations de l'agir	225
b-	Clonage et types de clonages	230
3-	La sacralité de la personne et son identité dans la conception africaine	231
a-	La sacralité de la personne.....	231
b-	L'identité de la personne dans la conception africaine.....	233
CHAPITRE VI : LES RITES DE FÉCONDITÉ ET DE VIRILITÉ <i>BETI</i> : UN HÉRITAGE PATRIMONIAL POUR UNE INTERCULTURALITÉ CERTAINE AU CAMEROUN ET SON OUVERTURE À L'AFRIQUE		
237		
I-	DU DON DE L'ENFANT À L'ALLAITEMENT DURANT LE TEMPS DE RÉCLUSION	237
1-	Les rites donnant lieu au don de l'enfant	238

2-	La grossesse et ses signes annonciateurs.....	240
3-	L'allaitement et la contraception.....	243
a-	L'allaitement.....	243
4-	Les méthodes contraceptives chez les Anciens <i>Bəti</i> pour l'espacement et le contrôle des naissances avant la période coloniale allemande.....	244
a-	La période de réclusion observée par la parturiente après la naissance.....	245
b-	la conservation de la serviette hygiénique ou de la garniture dans une boîte fermée.	246
c-	la fixation de la garniture au pied du lit conjugal	246
d-	Conservation d'une portion de garniture dans une coquille d'escargot	247
II-	LES RITES DE FÉCONDITÉ ET DE VIRILITÉ CHEZ LES <i>BƏTI</i> : UNE NÉCESSITÉ DE L'APPROCHE INTERCULTURELLE	249
1-	Le rite de la circoncision ou <i>akəl</i> et de l'asthénie ou <i>éyel</i>	249
a-	Le rite de la circoncision ou <i>akəl</i> et les interdits y afférents	249
b-	Phase pratique du rite d' <i>akəl</i>	250
c-	Interdits anté et post rituel	254
2-	Le rite thérapeutique de l'asthénie ou faiblesse sexuelle ou d' <i>eyəl</i>	257
a-	Les différents types d'asthénies ou faiblesses sexuelles	257
b-	Les différentes méthodes curatives de <i>l'eyəl</i>	257
3-	Le déroulement du rite de fécondité de l' <i>esob ndjiba</i>	265
a-	La présentation du rite de fécondité de l' <i>esob ndjiba</i>	265
b-	L'établissement du diagnostic	266
c-	Déroulement du rite du <i>ndjiba</i>	268
III-	QUELQUES MODES PRÉVENTIFS EFFECTUÉS AU QUOTIDIEN	273
1-	L'usage de l' <i>eyam e ndjiba</i>	273
2-	Le déroulement rite d' <i>esob nyol</i>	274
a-	La phase <i>anté</i> rituelle	275
b-	La célébration proprement dite	276
c-	La conclusion de l' <i>esob nyol</i>	277
IV-	LES PERSPECTIVES CRITIQUES DE L'ÉVOLUTION DES PRATIQUES RITUELLES DE FÉCONDITÉ ET DE VIRILITÉ <i>BƏTI</i>	278
1-	Le devenir des interdits sociaux et de l'éthique <i>Bəti</i>	278
2-	Le souci de transmission des savoirs-faire locaux au sein des écoles de médecine....	281

CHAPITRE VII : DE LA PRÉÉMINENCE À LA CONSERVATION DES RITES DE FÉCONDITÉ ET DE VIRILITÉ CHEZ LES *BƏTI* POUR LE DÉVELOPPEMENT DE LA SANTÉ AU CAMEROUN 286

I-	LE RÔLE, LA PLACE ET LE RÔLE DE L'EVU LORS DE LA CÉLÉBRATION LITURGIQUE DES RITES CHEZ LES <i>BƏTI</i>	286
1-	L'evú en question	287
a-	Définition du mot "evú" et présentation de ses orientations.....	287
b-	Origine mythique de l'evú <i>mana bot</i>	289
2-	Les manifestations de l'evú	292
a-	Manifestations de l'evú <i>mebugban</i>	292
b-	Manifestations de l'evú <i>metom</i>	294
3-	Pour une implication de l'evú au cours des célébrations des rites de fécondité et de virilité chez les <i>Bəti</i>	296
II-	LES OFFICIANTS DES RITES ET LEURS ATTRIBUTS	299
1-	Contribution des gardiennes des traditions ou <i>binga be nnam</i> en faveur de la conservation des rites.....	299
a-	<i>Binga be nnam</i> et leurs attributs	300
b-	Leur rôle dans la conservation des traditions <i>Bəti</i>	302
2-	Le rôle du <i>ngengan</i> dans la célébration des rites	304
a-	Critères de choix pour devenir <i>ngengan</i>	305
b-	Le rôle du <i>ngengan</i>	306
3-	L'analyse des lieux et de l'usage des objets au cours de la célébration des rites de fécondité et de virilité	310
a-	Les lieux des rites de fécondité et de virilité	310
b-	La présence des bêtes sacrificielles pendant la liturgie des rites de fécondité et de virilité <i>Bəti</i>	317
III-	DE LA RESPONSABILITÉ DE LA COMMUNAUTÉ INTERNATIONALE ET DES POUVOIRS PUBLICS DANS LE PROCESSUS DE LA REVALORISATION DESDITS RITES.....	319
1-	La responsabilité de la Communauté Internationale en vue de la promotion de la MTA	319
a-	Pour une ouverture de la MTA à l'échelle internationale prônée par l'OMS	320
b-	L'institutionnalisation de la MTA de l'OUA à l'UA	324
c-	La politique antinataliste du protocole de Maputo : un frein pour le développement démographique en Afrique.....	327

2- L'action des autorités camerounaises pour le développement de la médecine traditionnelle.....	330
IV- RÉFLEXION VERS UNE NOUVELLE VISION DES RITES DE FÉCONDITÉ ET DE VIRILITÉ, EN VUE D'UNE REVALORISATION EFFECTIVE.....	335
1- Du Ministère de la Santé Publique au Parlement pour l'adoption du Projet de Loi visant à intégrer la MTA définitivement dans son système de santé	335
2- Du déploiement du Ministère de l'Enseignement Supérieur pour une formation intègre de la MTA au sein des écoles de médecine en synergie avec le MINSANTÉ.....	338
CONCLUSION	341
SOURCES ET RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES	353
INDEX	370
ANNEXES	379
TABLE DE MATIÈRES.....	435