

UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I

THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

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

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

DÉPARTEMENT D'ANTHROPOLOGIE

POSTGRADUATE SCHOOL FOR THE
SOCIAL AND EDUCATIONAL
SCIENCES

DOCTORAL RESEARCH UNIT FOR
SOCIAL SCIENCES

DEPARTMENT OF ANTHROPOLOGY



**//Nyôré// « Esprit des Ancêtres » et thérapie du
//m'baka'â// « malédiction » chez les Sanaga du
Mbam et Kim Cameroun : approche
anthropologique**

Mémoire présenté et soutenu publiquement le 26 Janvier 2023, en vue
de l'obtention du Diplôme de Master en Anthropologie

Spécialisation : Anthropologie culturelle

Par

Albertine Alexis MBENA MBARGA

Licenciée en Anthropologie



MEMBRES DU JURY

Président : Antoine SOCPA (Pr.) Université de Yaoundé I
Rapporteur : MBONJI EDJENGUELE (Pr.) Université de Yaoundé I
Examineur : Paul ABOUNA (MC) Université de Yaoundé I

Année académique 2022-2023

À

mes parents

MBENA NDOMO

Bernadette ASSANGA OTOMO Epse MBENA

**SOMMAIRE**

DÉDICACE

SOMMAIRE

REMERCIEMENTS

THANKS

LISTE DES ABRÉVIATIONS, ACRONYMES SIGLES,

RÉSUMÉ

ABSTRACT

INTRODUCTION

CHAPITRE I : CADRE PHYSIQUE ET HUMAIN

*CHAPITRE II : ÉTAT DU DÉBAT, CADRE THÉORIQUE ET
CONCEPTUEL*

CHAPITRE III : //NYÔRÉ// ET MYTHOLOGIE

*CHAPITRE IV : RITES DU //NYÔRÉ// ET //M'BAKA'Â// : DIVINATION,
PURIFICATION*

CHAPITRE V : ESQUISSE D'INTERPRÉTATION ANTHROPOLOGIQUE

CONCLUSION

SOURCES

ANNEXES

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS

L'effectivité de notre travail de recherche a nécessité plusieurs contributions auxquelles il incombe de témoigner notre reconnaissance.

Nous pensons d'abord à notre directeur, professeur Mbonji Edjenguèlè de manière tripartite. Primo, en tant que Directeur de notre Mémoire, pour sa disponibilité et ses conseils. Secundo, pour ses services en qualité d'ancien Chef du Département d'Anthropologie à l'UYI. Et tertio pour la mise à disposition de ses nombreux travaux scientifiques.

Nous remercions ensuite tous nos enseignants qui ont concouru à l'édification de notre goût pour la recherche. Nous pensons ainsi au Chef de Département, le Professeur Pascal Kum Awah, aux Professeurs Antoine Socpa, Luc Mebenga Tamba, Pierre François Edongo Ntede, Paul Abouna, Deli Tize, Afu Isaiah ; aux Docteurs David Nkweti, Célestin Ngoura, Antang Yamo, Séraphin Balla, Exodus Tikere Mofor, Evans Kah, Alexandre Ndjalla et Assangoua ; à Mesdames Marguérite Essoh, Germaine Nga Eloundou, Antoinette Marcelle Ewolo Ngha.

Notre reconnaissance est également adressée à tous nos informateurs qui ont procuré les informations utilisées dans ce travail. Nous tenons aussi à remercier nos aînés et camarades académiques pour le soutien et les encouragements permanents.

Il nous revient aussi de dire merci à Ndomo Mbena, Mbena Messina dont l'aide financière, matérielle et morale a été irremplaçable et indispensable pour la réalisation de ce travail. Il s'agit de Mbena, Ngon, Assanga, Gatté, Isnar Ludovic et la famille Mbong, Mbataka, Etaba Angoni Desire.

Enfin, nos remerciements vont à ceux qui n'ont ménagé aucun effort pour l'élaboration de ce Mémoire. Nous leur disons Merci.

THANKS

The effectiveness of our research work has required several contributions to which it is incumbent upon us to express our gratitude.

We extend our gratitude to Professor Mbonji Edjenguèlè in a tripartite manner. First, as Director of our Thesis, for his availability and advice. Secondly, for his services as Former Head of the Department of Anthropology at the UYI. And thirdly for the provision of its many judicious scientific works.

We then thank all our teachers who have contributed to building our taste for research. We think of the new head of Department Professor Pascal Kum Awah, Professors Antoine Socpa, Luc Mebenga Tamba, Pierre François Edongo Ntede, Paul Abouna, Deli Tize, Afu Asaiah. Doctors David Nkweti, Célestin Ngoura, Marguérite Essoh, and Antang Yamo; Germaine Nga Eloundou, Antoinette Marcelle Ewolo Ngah, Balla, Tikere Mofor Exodus, Kah Evans, Alexandre Ndjalla and Assahngoua.

Our deep gratitude is also addressed to all our respondents who provided the information used in this work. We would also like to thank our elders and fellow academics for the ongoing support and encouragement.

It is also up to us to say thank you to our parents, brothers (Ndomo Mbena) and sisters (Mbena Messina) whose financial, material and moral assistance has been irreplaceable and indispensable for the realization of this work. These are Mbena, Ngong, Assanga, Gatté, Isnar Ludovic and the Mbong family, Mbataka, Etaba Angoni Desire.

Finally, our thanks go to those who spared no effort in the elaboration of this dissertation. We say to them and will say thank you again.

LISTE DES ABRÉVIATIONS, ACRONYMES ET SIGLES

➤ Liste des Abréviations

Cl.	:	Centilitre
Dr.	:	Docteur
l.	:	Litre
Pr.	:	Professeur
t.	:	Tonne
ANT.	:	Anthropologie

➤ Liste des Acronymes

CERDOTOLA	:	Centre International de Recherche et de Documentation sur les Traditions Orales et les Langues Africaines
FALSH	:	Faculté des Arts, Lettres et Sciences humaines
MINAC	:	Ministère des Arts et de la Culture
PUF	:	Presses Universitaires de France
UCAC	:	Université Catholique d'Afrique Centrale
UNESCO	:	United Nations for Educational, Scientific and Cultural Organization
DEUC	:	Diagnostic de l'Espace Urbain Communal
DPNV	:	Diagnostic Participatif Niveau Village.

Liste des Sigles

AGLC	:	Alphabet général des langues camerounaises
IFC	:	Institut Français Cameroun

CCU	:	Centre Catholique Universitaire
C.N	:	Commune de Ntui
CNPBM	:	Comité National pour la Promotion du Bilinguisme et du Multiculturalisme
C.P.P.S.A	:	Cercle Philo-Psycho-Socio-Anthropo
ONG	:	Organisation non gouvernementale
OSP	:	Objectif secondaire premier
PCD	:	Plan Communal de Développement
PCN	:	Plan Communal de Ntui
RGP	:	Recensement Général de la Population
UYI	:	Université de Yaoundé I.

LISTE DES CARTES, PHOTOS ET DES TABLEAUX

➤ Liste des Cartes

Carte 1 : carte de Ntui _____	20
Carte 2 : Carte du Mbam et Kim _____	21
Carte 3 : Carte des ressources naturelles _____	25

➤ Liste des Photos

Photo 1 : Image de petits piments de fantôme _____	83
Photo 2: Produit cuit _____	83
Photo 3: Poivre de guinée _____	84
Photo 4: Kola ibenu _____	84
Photo 5: Sel Gemme ngonon ra vaki _____	85
Photo 6: Sel ordinaire ou sel de mer _____	85
Photo 7: Vin de palme embouteillé _____	86
Photo 8: Eléments rituels de guérison _____	94
Photo 9: l'insigne indiquant l'identité du vivant _____	95
Photo 10: Port du poulet par le chef de famille _____	96
Photo 11: Ingrédients _____	96
Photo 12: Balai du traitant _____	97
Photo 13: Pierre à écraser les ingrédients (neuve) _____	97
Photo 14 : Huile de palmiste noire _____	98
Photo 15 : sel gemme du village _____	98
Photo 16: Ingrédients intervenant dans la cérémonie _____	99
Photo 17: Gros piment _____	99
Photo 18: Liane représentation le nombre de familles _____	100

Photo 19: 'Inhalation du produit par consommation _____	101
Photo 20: Mélange du remede huile rouge poulet _____	101
Photo 21: mbiti ra mbire _____	102
Photo 22: Femme port le poulet _____	103
Photo 23: Consommation du remède _____	103
Photo 24 : Interpretation des cauris au cours d une lancee _____	109
Photo 25: Planche du volet ou iserie (banbou) _____	111
Photo 26: Lavage des mains _____	112

➤ **Liste des Tableaux**

Tableau 2: Espèces ligneuses _____	23
Tableau 3: Quelques espèces fauniques rencontrées à Ntui _____	24
Tableau 4: Répartition de la population _____	27
Tableau 5: Organigramme de la société ossananga _____	71
Tableau 6 : Fonctions rituelles _____	121

RÉSUMÉ

Le présent travail est intitulé : //Nyôré// « Esprit des Ancêtres » et Thérapie du //m'baka'â// « malédiction » chez les Sanaga du Mbam et Kim Cameroun : approche anthropologique. Il s'agit de procéder à un descriptif minutieux d'un rite de rencontre et d'échanges entre les morts et les vivants dans les communautés ossananga, qui est supposé procurer du bien-être aux humains. Le rite est entendu comme rescousse des vivants lorsqu'ils sont confrontés à des difficultés vitales, il y a des tribulations telles que des maladies, l'infertilité, la mort prématurée qui perdurent. L'appréhension de cette situation trouble s'est faite par sa prise en charge dans le champ de l'anthropologie culturelle, plus précisément dans le domaine du religieux. L'interpellation est celle de la relation entre le //Nyôré// et le //m'baka'â//. La question principale de recherche est : *Quel est le rapport entre le //Nyôré// et le //m'baka'â// dans les sociocultures du Mbam et Kim ?* Cette question a suscité une hypothèse : *Le rapport entre le //Nyôré// et le //m'baka'â// est que, le //Nyôré// est un rite de restauration de la force vitale de l'être humain dans les sociocultures du Mbam et Kim.* Des objectifs ont été élaborés pour mieux cerner ce sujet et le principal est de :

Déterminer le rapport entre le //Nyôré// et les rites dans les sociocultures du Mbam et Kim. Pour la collecte des données primaires et secondaires puis de leur analyse, nous avons eu recours à la méthode qualitative avec ses techniques et outils. L'interprétation a nécessité un cadre théorique construit à partir des principes de plein-de-puissance, le principe de la permanence de vie et de force, le principe du multi symbolisme et de certaines théories telle que le fonctionnalisme et de quelques principes de l'épistémologie africaine.

Au terme de cette investigation, il en résulte que le //Nyôré// est un rite de communication et de communion entre les morts et les vivants. Il permet de résoudre les problèmes que les hopitaux n'arrivent pas à trouver solution. Il est multifonctionnel, avec une origine mythique et des fondements pluriels. Le //Nyôré// est un fait social total perçu comme macrocosme, ayant pour mésocosme le groupe familial ou clanique, dont le microcosme serait l'individu singulier. C'est donc un esprit d'échange, de réconciliation, de rassurance, de purification et d'entraide entre morts et vivants dans les sociocultures du Mbam et Kim.

Mots-clés : //Nyôré//, thérapie, //m'baka'â//, divination, purification.

ABSTRACT

The present work is entitled: //Nyôré// « esprit des ancêtres » et thérapie du //m'baka'â// « malédiction » chez les Sanaga du Mbam et Kim Cameroun : approche anthropologique. It is a question of proceeding to a meticulous description of a rite of encounter and exchanges between the dead and the living in the Ossananga communities, which is supposed to provide well-being to human beings. The rite is understood as a rescue of the living when they are faced with vital difficulties, there are tribulations such as diseases, infertility, premature death that persist. The apprehension of this troubled situation was made by its management in the field of Cultural Anthropology more precisely in the field of religion. The question is that of the relationship between the //Nyôré// and the //m'baka'â//. The main research question is: What is the relationship between //Nyôré// and the //m'baka'â// in mbam sociocultures? This question has given rise to a hypothesis that is: The relationship between the //Nyôré// and the //m'baka'â// is that, the //Nyôré// is a rite of restoration of the vital force of the human being in the sociocultures of the mbam. Objectives have been developed to better understand this topic and the main one is to:

Determine the relationship between the //Nyôré// and the rites in the sociocultures of the Mbam. For the collection of primary and secondary data and their analysis, we used the qualitative method with its techniques and tools. Interpretation required a theoretical framework built on the basis of principles and certain theories such as the functionalist and some principles of African epistemology.

At the end of this investigation, it follows that the //Nyôré// is a rite of communication and communion between the dead and the living. It is multifunctional, with a mythical origin and plural foundations. The //Nyôré// is a total social fact perceived as macrocosm, having as mesocosm the family or clan group, whose microcosm would be the singular individual. So, it's a spirit; which allows ; exchange, reconciliation, reassurance, purification and mutual aid between the dead and the living in the sociocultures of the Mbam.

Keywords: //Nyôré//; therapy, //m'baka'â//, divination, purification.

INTRODUCTION

Chaque communauté humaine trouve des solutions aux problèmes auxquels elle fait face. Toutes les cultures africaines ont des manières de résoudre leurs difficultés, pour assurer le bien-être de l'homme. Les institutions traditionnelles ont pour but d'enseigner et veiller au respect des normes et valeurs communautaires sans lesquelles l'harmonie sociale ne saurait être. Le contrôle social se fait pour le maintien de l'ordre cosmique, perpétuant ainsi la force vitale de l'humain. Le //Nyôré// est un esprit que les groupes familiaux du Mbam et kim (Centre Cameroun) invoquent pour communier et communiquer avec eux afin de bénéficier du bien-être. Cet esprit existe depuis toujours dans les sociocultures du Mbam et kim il devient important de l'étudier de manière particulière. Cette étude inscrite en Anthropologie culturelle a pour objectif global d'effectuer une recherche sur le //Nyôré//, pour l'inscrire dans le corpus. Afin de revêtir un caractère scientifique, la présente recherche va se soumettre à la méthodologie anthropologique, suivant ses concepts, ses outils et techniques de collecte, d'analyse et d'interprétation.

1- CONTEXTE

Aucune société ne s'est développée en rompant ou en se désolidarisant de sa culture ou de ses traditions. Les pays dits « développés » se sont au contraire inspirés de leurs différentes cultures pour asseoir leurs savoirs et savoir-faire au profit des communautés humaines. De nos jours cela se fait ressentir bien que le terme de « mondialisation » résonne ça et là. Chaque société se veut particulière en gardant ce qu'elle considère comme sacré. De ce fait, il n'est pas répréhensible qu'une communauté protège ses acquis traditionnels et tout ce qu'elle possède.

Le terme sacré dérive du latin *sacra* qui veut dire extra sociale, ce qui est destiné à être traité avec respect. Dans toutes les sociocultures, les êtres humains ont des éléments de leurs traditions qu'ils considèrent comme sacrés. Chez les peuples bantou, il y a une kyrielle de rites parmi lesquels les rites de naissance, de veuvage et d'initiation. Les Ossananga ont dans leur panoplie de coutumes, certains rites qui doivent être effectués dans des lieux dits « profanes » c'est-à-dire fréquentés ou fréquentables par tous (carrefour, rivière, fleuve, montagne, cours des maisons...). Dans les sociocultures du Mbam et kim, il y a divers lieux sacrés où les rites se pratiquent, des forêts sacrées où se déroulent les rites, les espaces communs, qui feront l'objet de notre travail.

L'on ne peut concevoir un peuple sans sa culture. Il est nécessaire pour chaque communauté de sauvegarder, voire protéger ses valeurs culturelles. Dans cet ordre d'idées, l'Organisation des Nations Unies pour l'Éducation, la Science et la Culture (UNESCO), une

ONG internationale, œuvre pour la protection des cultures à travers la mondialisation qui met à mal le respect des traditions de diverses sociétés.

Dans le même sillage que l'UNESCO, le gouvernement camerounais, a bien voulu sauvegarder cette diversité culturelle existante au Cameroun. Par décret du 27 janvier 2021, le Président a mis sur pied un Comité National pour la Promotion du Bilinguisme et du Multiculturalisme dans le pays (CNPBM). Ce comité, en étroite collaboration avec le Ministère des Arts et de la Culture (MINAC), devra recenser toutes les communautés camerounaises dans l'observance de leurs différentes traditions et devra les encourager pour les contenir dans les archives du Musée national.

2- JUSTIFICATION DU CHOIX DU SUJET

Les motivations du choix du sujet se meuvent sous deux angles : les raisons personnelles et les raisons scientifiques.

2-1 Raisons personnelles de la recherche

La motivation personnelle de cette recherche est le fait d'être ressortissante du département du Mbam et kim. L'attachement aux traditions de la région résulte de ce qu'issue d'une chefferie, l'observance et le respect des traditions est incontournable. L'ancrage dans ces traditions au quotidien nous afflige lorsque nous voyons le socle de nos valeurs et normes être bafoué par des obédiences religieuses venues d'ailleurs et confrontées aux civilisations importées.

2-2 Raisons scientifiques

La prise en charge de ce sujet se justifie par deux raisons scientifiques :

- ce sujet s'inscrit dans une branche de l'anthropologie qu'est l'anthropologie de la religion. Elle traite des phénomènes rituels, les manières de penser du *//Nyôré//* et de la *thérapie* chez les Ossanaga du Mbam et Kim ;
- une claire appréhension des sociocultures du Mbam et Kim s'avère impossible si l'on ne prend pas en considération les rites qu'on pratique.

3- PROBLÈME

Dans les sociocultures du Mbam et kim, il existe un moyen de restauration du bien-être humain et de l'ordre social à travers la convocation des esprits et la communion avec les vivants, cela dans un lieu précis, ou un espace ouvert au public. Pour rétablir l'harmonie familiale, clanique ou sociale et absoudre le désordre social, les communautés du Mbam et Kim ont

institué certains rites pour résoudre les maux qui minent les vivants. Il s'agit des rites pour la confession, la purification, divination, mais aussi pour des échanges et des sacrifices. Quand les membres d'une famille ou d'un clan font face à des difficultés vitales, ils ont pour recours le //Nyôré// afin de communiquer avec les esprits des Ancêtres et résoudre les problèmes communautaires et individuels. Cela s'est observé dans les chefferies bantou où, les chefs de village organisaient des rites dans les *forêts sacrées, les espaces sacrés ou dans une cour*, ou encore dans une cour de maison pour bénir les individus, les jeunes femmes obtenant la fécondité ; les enfants, l'intelligence ; les malades retrouvent la santé ; les hommes, la virilité, la force et la prospérité ; les personnes âgées la longévité. A cet effet, l'on se demande si un recours aux sources ne serait pas la voie à suivre, le //Nyôré// faisant partie de ces sources. Des témoignages issus des informateurs laissent de croire que cet esprit est d'une efficacité indiscutable. Après la disparition brutale et continue des membres de la famille de Rita, en quête de guérison de ce mal qui emporte sa famille, la solution viendra dans le //Nyôré// du lignage du clan. Nous avons l'exemple de la famille de Rita qui a convoqué le *m'baka'â* à Nachtigal, département du Mbam et Kim.

Au contact de la culture occidentale, les communautés du Mbam et Kim abandonnent progressivement le //Nyôré// pour épouser les nouvelles institutions de la mondialisation. Ainsi, pour recouvrer la santé, elles se rendent dans des hôpitaux, pour rendre les sols fertiles elles utilisent les engrais ; pour se confesser, se purifier et obtenir des bénédictions, les individus se rendent dans des églises chrétiennes et des mosquées. Cependant, depuis plusieurs décennies, on observe une recrudescence d'abandon de ce rite par des groupes familiaux dans le Mbam et Kim, pourtant l'usage des solutions nouvelles de cette acculturation s'avère infructueuse. Malgré l'existence de ces alternatives, on assiste à la résurgence des grands maux tels que l'infertilité humaine et du sol, des maladies, l'échec, des morts prématurées, de la sécheresse, etc. l'utilisation des engrais ne pallie pas l'infertilité du sol ou l'absence des pluies ; malgré la fréquentation des hôpitaux il y a des maladies qui restent non diagnostiquées ; bien que l'on prie à longueur de journée dans les églises et mosquées il reste des situations d'échec et autres problèmes vitaux qui perdurent. Ainsi, l'on s'interroge sur ce phénomène qui existe dans notre quotidien, malgré la modernisation des meilleurs hôpitaux. La communauté ossananga a toujours recours aux questions relatives à la malédiction.

4- PROBLÉMATIQUE

Dans la plupart des communautés humaines, il y a une place réservée aux morts qui de leur vivant ont marqué leurs sociétés, par des exploits ou de la bonne conduite selon les lois

morales et sociétale. Ces morts sont considérés comme des mentors ou des modèles à suivre. On leur adresse des doléances et leur offre des sacrifices pour susciter leur générosité.

Selon Bigaro Diop (1960), « *les morts ne sont pas morts.* » pour lui, la mort n'est pas une décadence dans les religions africaines, car elle est considérée comme une fin, mais une fin indiquant un nouveau commencement. Les morts ne sont pas tous des Ancêtres et c'est à Pacere F. Titinga (1993) rapporte que : « *la mort ne transforme pas automatiquement un parent en Ancêtre.* » les Ancêtres sont un lien entre les vivants et le super naturel, ils sont à même de procurer la santé, la paix, la fécondité, la prospérité, etc. c'est sans doute pour cette raison qu'ils sont sollicités. Seulement, pour bénéficier de leur grâce, il s'avère nécessaire d'observer les normes et valeurs traditionnelles laissées par eux, ayant pour référentiel la loi morale.

Chaque peuple a sa manière propre d'honorer ses morts, de leur présenter des prières, leur obtenir des sacrifices et offrandes. En retour, ces morts veillent au bien-être des leurs.

Mbonji Edjenguèlè (2006) indique que l'Ancêtre est « *l'incarnation de la vertu vitale* ». Dans les sociocultures du Mbam et Kim, il y a une place, un espace voire un local qui est réservé aux Ancêtres. Depuis toujours, quand les individus sont confrontés à certaines réalités vitales, ils font appel au //Nyôré//, pour échanger avec les Ancêtres et obtenir d'eux des solutions à leurs problèmes.

De là, naît un sentiment religieux que l'ethnologue Marcel Griaule (1948) définit comme un « *système de relations entre le monde visible des hommes et le monde invisible régi par un créateur et des puissances qui, sous des noms divers et tout en étant des manifestations de ce Dieu unique, sont spécialisées dans des fonctions de toutes sortes.* » Cependant, il est constaté depuis quelques décennies un abandon progressif de cet esprit et l'utilisation des solutions alternatives proposées par la mondialisation. Toutefois, il y a une recrudescence des exactions qui entravent le bien-être des individus malgré l'usage de ces solutions modernes.

Ainsi, la persistance de certains maux tels que l'infertilité du sol, les morts prématurées, les échecs de toutes sortes, les maladies et autres calamités permet que l'on s'interroge sur les causes de ces tribulations en tournant le regard vers la tradition.

Pour notre préoccupation, nous nous proposons de cerner ce qu'est le //Nyôré// dans le but de comprendre et expliquer son origine, sa fonction et les représentations que l'on a de cet esprit dans les sociocultures du Mbam et Kim afin d'appréhender son impact sur le bien-être de l'humain. Ainsi, il nous revient de « *formuler les principaux repères théoriques de la recherche*

; la question qui structure finalement le travail, les concepts et les idées générales qui inspireront notre analyse », pour reprendre Luc Van Campenhoudt et Raymond Quivy (1995 :85). Pour ce faire nous inscrivons ce travail dans le champ de l'anthropologie culturelle, avec son approche méthodologie incluant un ensemble de méthodes, de techniques et d'outils. Pour donner sens et signification aux informations de terrain, nous construirons un cadre théorique à partir des principes, quelques théories de l'épistémologie positiviste et de quelques principes de l'épistémologie africaine, fonctionnalisme et le culturalisme.

5- QUESTIONS DE RECHERCHE

Les questions formulées dans le cadre de cette recherche sont présentées en deux types :

- une question principale
- deux questions secondaires.

5-1. Question principale de recherche

QP : Quels sont les fondements culturels qui sous-tendent l'existence du //Nyôré// ?

5-2. Questions secondaires de recherche

QS1 : Qu'est-ce que le //nyoré// ?

QS2 : Comment organise-t-on le //Nyôré// ?

QS3 : Quel est le rapport entre le //Nyôré// et la résolution des problèmes de santé dans les sociocultures du Mbam et Kim ?

De ces questions ci-dessus formulées, il en résulte quelques hypothèses de recherche.

L'hypothèse selon Raymond Quivy et Luc Van Campenhoudt (1995 : 119) est « *une proposition de réponse, une réponse provisoire* » à une question posée. Ainsi, dans une perspective de prévision, nous pouvons formuler des réponses ci-dessous.

6- HYPOTHESES DE RECHERCHE

Les hypothèses conçues comme réponses provisoires suivent l'ordonnancement des questions sus élaborées.

6-1 Hypothèse principale de recherche

Le rapport entre le //Nyôré// et la thérapie est que, le //Nyôré// est un esprit de restauration de la force vitale de l'homme dans les sociocultures du Mbam et kim.

6-2 Hypothèses secondaires de la recherche

HS1 : Le //Nyôré// s'établit suivant un ensemble ordonné de rites à l'usage de plusieurs ingrédients du règne animal, végétal et minéral, associés à la parole.

HS2 : Les raisons de l'existence du //Nyôré// sont traditionnelles incluant son origine, ses causes, ses manifestations et ses fonctions, visant le maintien de l'ordre cosmique.

HS3 : La représentation que l'on a du //Nyôré// est endocentrique. Suivant les traditions endogènes, il est un moyen de communication et de communion entre les morts et les vivants.

7. OBJECTIFS DE RECHERCHE

L'objectif s'entend comme étant le but concret du devoir que nous effectuons. Ces objectifs sont aussi de deux types. Ils ont été ordonnancés suivant le modèle des questions et des hypothèses de recherche.

7.1. Objectif premier de la recherche

OP : Déterminer le rapport entre le //Nyôré// et la thérapie dans les sociocultures du Mbam.

7.2. Objectifs secondaires de la recherche

OS1 : Présenter le processus de réalisation du //Nyôré//.

OS2 : Ressortir l'origine, les causes, les manifestations et les fonctions du //Nyôré// dans les sociocultures du Mbam et Kim.

OS3 : Identifier et expliquer les moyens matériels et immatériels relevant de la culture et utilisé par le //Nyôré// pour aider un individu ou une communauté.

Pour la bonne appréhension de notre préoccupation il est nécessaire de concevoir une ligne de conduite du travail selon une méthodologie précise.

8. MÉTHODOLOGIE DE LA RECHERCHE

La méthodologie s'entend comme la science de la méthode comprenant des moyens, techniques et outils utilisés pour parvenir à un travail de recherche. C'est l'étude des méthodes et des outils nécessaires à la mise en œuvre de la recherche. Notre méthodologie s'articule autour des méthodes : de collecte des données ; d'analyse et d'interprétation, focus group, les interview.

8.1. Recherche documentaire

C'est une recherche qui se fait au travers des documents. Il est question de trouver un certain nombre important de documentation relative à notre sujet. A ce niveau, le nombre et la qualité de documents vont définir l'originalité de notre recherche. En effet, l'étude documentaire est l'ensemble des écrits portés dans un support physique mettant en accord les divergences et convergences d'idées des différents auteurs. Par ailleurs, la documentation quant à elle, renvoie à tout ce qui, dans une dimension disciplinaire ou non, peut nous donner les informations sur une question donnée. Ainsi, elle peut être exhaustive ou non, tout dépend du sujet à aborder. Dès lors que l'on fait une recherche documentaire orientée et significative, il paraît important de présenter d'une part l'ensemble des documents qui ont participé à la rédaction de ce travail, et d'autre part, la quintessence des informations recueillies dans lesdits documents. Au-delà de la présentation des données documentaires, intéressons-nous à la structuration du cadre spatio-temporel relatif à la recherche documentaire.

8.1.1. Coordonnées spatiales

Pour reproduire ce travail, nous avons fait utiliser la bibliothèque de la Faculté des Arts Lettres et Sciences Humaines (FALSH), au Cercle Philo-Psycho-Socio Anthropologie (CPPSA), au Faculté des Arts, et lettres et sciences humaines (FALSH) de l'Université de Yaoundé I, au Centre international de Recherche et de Documentation sur les Traditions et les Langues Africaines (CERDOTOLA), au bibliothèque du ministère de la recherche scientifique et de l'innovation de Yaoundé (MINRESI), aux Secrétariat de la Sous-Préfecture de l'Arrondissement de *Ntui*, moteurs de recherche (Google Scholar et Google Chrome), ainsi qu'aux réseaux sociaux tels Facebook, Whatsapp et Gmail. Ces sources nous ont fourni des informations importantes qui nous ont édifiés sur les rites traditionnels, et locaux. Aussi, nous ont fourni une littérature sur les sanaga en générale et en particulier, dans le domaine traditionnel au Cameroun.

8.1.2. Coordonnées temporelles

La réalisation de ce mémoire dans le cadre documentaire, nous a pris un certain nombre de temps. De ce fait, notre recherche documentaire s'est effectuée suivant une période de six (06) mois, allant du 01 octobre 2020 au mars 2021. Il faut préciser que cette répartition a connu des différentes orientations à la recherche de terrain. Ce découpage temporel, a tenté de répondre à nos multiples préoccupations.

8.1.3. Fiche bibliographique

La fiche bibliographique est un ensemble de documents exploités dans la production d'un travail académique ou universitaire. Dans le cadre de cette recherche, l'élaboration de ce travail a donné sur exploitation de plusieurs de documents constitués des ouvrages généraux, des ouvrages spécifiques, des articles, des mémoires, des thèses, de dictionnaires, des sites internet et de la webographie.

8.1.4. Fiches de lecture

C'est une forme d'exploitation des documents. Elle consiste à ressortir les éléments de sens qui favorisent la compréhension d'un document. A cet effet, nous avons eu à constituer plusieurs fiches de lecture selon la structure ci-après: le thème, la thèse défendue, le problème étudié, les références appropriées, les résultats obtenus. La réalisation de cette fiche de lecture nous a conduits à élaborer une revue de littérature.

8.2. Recherche de terrain

Dans cette rubrique, il convient de toucher de près la réalité des rites en contexte ossananga Il est question de mobiliser un arsenal méthodologique adapté à la science anthropologique et conduisant à la quête d'un ensemble d'éléments qui entour les rites de purification. Pour ce faire, une contextualisation spatio-temporelle sera adoptée.

8.2.1. Coordonnées spatiales

Une recherche étendue sur l'ensemble de la région du Centre au Cameroun serait trop vaste dans le cadre d'un Mémoire de Master. Ainsi, nous avons choisi dans un cadre restreint, l'Arrondissement de Ntui, qui est une circonscription administrative du Département du Mbam et Kim comme zone d'investigation. Ce choix est intéressant à bien des égards. L'Arrondissement de Ntui se situe en effet au carrefour de rencontres et d'interactions entre plusieurs cultures: la culture africaine dite traditionnelle, la culture chrétienne et enfin l'influence de la culture occidentale avec la colonisation. De plus, l'Arrondissement de Ntui est doté d'une pluralité de villages et donc de clans, et constitue en son sein l'unité territoriale qui abrite le siège des institutions notamment: la Sous-Préfecture, la Gendarmerie, la Mairie, le Tribunal Coutumier. A cet effet, les villages tels: Nachtigal, Betamba, Nguette, ont porté le choix de nos sites. Ceci au vu de la qualité et quantité signifiante en termes de cibles et d'éléments rituels divers dans cette localités, pouvant contribuer à l'exercice du m'baka'â. Le choix de Ntui quant à lui, se justifie au regard de sa prédominance dans ledit Arrondissement.

8.2.2. Coordonnées temporelles

Notre terrain dans la zone de Ntui a connu deux grandes périodes. La première période a porté sur une pré-enquête d'un mois (01) mois, effectuée en une phase allant du 2 octobre 2020 au 4 novembre 2020, dans l'ambition de saisir la présence et la disponibilité du contenu nécessaire pour cette recherche à savoir les informateurs, les éléments d'analyse ou données par rapport au sujet, l'accessibilité du terrain. Bref, dans le but d'évaluer sa faisabilité. La deuxième période a consisté au terrain proprement dit, et a couvert la période du 4 Octobre 2021 à celle du 5 Mars 2022. Elle s'est déroulée en douze (12) mois suivant cinq (05) phases selon qu'il suit: la première phase va du 02 octobre 2020 au 04 novembre 2020, la deuxième s'étend du 20 octobre 2021 au 06 mars 2022, la troisième couvre l'intervalle du 03 au 19 mai 2021, la quatrième du 27 juillet 2021 au 2 septembre 2021, et la cinquième le 2 février 2022 question de prendre part à une cérémonie du *m'baka'a* prestée par un traitant en Assemblée Générale. Précisons que cette période d'investigation a connu des entrecoupes occasionnées par des séances de séminaires, et au profit des transcriptions et de la recherche documentaire.

8.2.3. Population d'enquête / échantillon

La méthode par laquelle l'échantillon de recherche a été conçu est l'échantillonnage en boule de neige encore appelé « *snow ball sampling* ». Cette méthode permet d'obtenir le maximum d'informateurs possible, par des indications d'autres répondants par les interviewés. Cela permet de collecter les informations de manière holistique dans la communauté, à travers l'échantillon conventionnel.

Il s'agit d'un groupe de personnes répondant à un certain nombre de critères: ethnies, âge, sexe, statut. Bref, présentant un certain profil recherché en vue de ressortir la représentativité dans les résultats. Ainsi, notre recherche est portée dans la région du Centre, le département de Ntui, où nous trouverons une population multiethnique et venant des horizons divers. Ici se regroupent les peuples peules, grassfields, bantous parmi lesquels les ossananga. Toutefois, dans le cadre de notre recherche, nous aurons besoin d'une vingtaine d'informateurs clés dont, les initiés des différentes formes de la tradition ossananga tels: ahéhéna ; yená, mótó ójó a enámo, les personnes âgées, les quelques chefs des villages ; y compris certaines victimes et le reste de la population, qui constitueront l'ensemble de notre cible.

8.2.4. Critères d'inclusion

Il s'agit de limiter les possibilités des informateurs à participer à la recherche pour des résultats plus objectifs et satisfaisants. Ainsi, il faut :

- Être membre des micros groupes bantou dérivés des *ossananga*,
- Être originaire du Mbam et résident dans l'arrondissement de *Ntui*, Ngoro,
- Être un patriarche ou un, *moto ójó a enámó*,
- Être un initié exerçant dans le domaine de la tradition,
- Être indirectement ou directement victime de ces pratiques,

8.2.5. Critères d'exclusion

Ils renseignent sur des dispositions dis qualificatives des informateurs dans notre travail universitaire.

Ne pas être un descendant du peuple *ossananga*, ne pas être originaire du mbam ni résident à *Ntui*,

8.3. Types de données

Pour mieux appréhender ces informations et les matérialiser, nous avons fait recours à l'exploitation des données conceptuelles, mathématiques qualitatives et iconographiques constituées respectivement des acteurs, des procédures, des photos et des cartes de l'Arrondissement.

8.3.1. Collecte des données

Il convient de présenter la démarche, les techniques et les outils qui nous ont permis de recueillir des informations servant de données, auprès des individus qui constituaient la population de notre étude. Ainsi, une méthode a été retenue, trois procédés et plusieurs outils matériels et de collecte sont avérés opérationnels dans le cadre de cette recherche.

8.3.2. Méthode de collecte

Du grec *méta* et *hodos*, signifiant «chemin» et du latin *methodus*: poursuite; la méthode est selon MBONJI EDJENGUELE. (2005: 11): « la voie à suivre par l'esprit humain pour décrire ou élaborer un discours cohérent atteindre la vérité de l'objet à analyser ». Elle consiste en l'ensemble des techniques à mettre en exergue pour collecter les données dans l'optique de saisir une réalité existante. Il existe les méthodes qualitatives et les méthodes quantitatives.

Dans le cadre de notre travail, nous mobiliserons la méthode qualitative, capable de rendre les rites.

Pour vérifier nos hypothèses, nous avons eu recours à la méthode qualitative dans son essence. Qui implique une immersion du chercheur dans la société d'étude pour y résider, observer les faits et prendre une part active aux activités du quotidien. Cette immersion peut durer ou non, tout dépend de la nature du sujet et de l'ampleur du problème de recherche. Toute recherche commence par une observation, c'est ainsi que, pendant notre investigation, nous mobiliserons les méthodes qualitatives et celles de l'observation. La méthode qualitative, nous servira à relever la qualité et la pertinence des informations sur les mécanismes expressifs de la justice traditionnelle dans l'univers culturel Basa'a.

8.3.3. Techniques de collecte

Du grec *techneir*, qui signifie procédé. La technique est l'ensemble des procédés. Ainsi, les techniques de collecte que nous mobiliserons sont du registre qualitatif. Elles sont entre autres: l'observation, les entretiens, et les récits de vies.

8.3.3.1. Observation

Du latin *observare* dont la correspondance française est «observer», l'observation consiste à donner un regard attentif ou minutieux sur une réalité sociale afin de la maîtriser. Toutefois, il existe plusieurs types d'observation, dont certaines nous ont semblé pertinentes dans le cadre de cette recherche. En ce qui concerne l'observation, elle permettra d'avoir un regard sur les comportements des individus, relatifs aux pratiques de la thérapie du M'BAKA'Â chez les ossananga du mbam Cameroun et ces pratiques en elles-mêmes.

8.3.3.2. Observation directe

Encore connue sous l'appellation d'observation active, l'observation directe est un mode d'observation qui implique un contact direct du chercheur avec la réalité qu'il étudie. Elle consiste à observer de près ou de loin une réalité, afin de saisir son sens. Elle se fait avec un guide d'observation, elle permettra de noter les faits observables sur les divers aspects majeurs de notre recherche. Au travers de notre observation directe, nous pourrions nous rapprocher des activités qui tournent autour du m baka'â chez les ossananga du Cameroun, les intégrer et mieux les analyser. Il s'agit pour nous de mettre à contribution nos sens pour cerner ce que font les acteurs en jeu. Nous parlerons dès lors de ce que nous avons vu, de ce que nous aurons vécu,

de ce que nous aurons ressenti. Cette modalité d'observation nous permettra de comprendre le déroulement des différents rites et leur manifestation.

8.3.3.3. Observation indirecte

C'est une technique qui consiste à observer une situation, un phénomène d'une manière distante et passive, sans toutefois s'imprégner dans la communauté d'étude. Ici, le chercheur reste distant de l'objet d'étude, ce qui défavorise le rapprochement, le contact et par conséquent l'appréhension profonde du sujet d'étude. Cette technique limite les significations originelles des phénomènes et prête à des préjugés. Elle permet d'entrer en connaissance des informations parfois très évidentes, mais, moins détaillées et sans fondement originel. Par ailleurs, elle a l'avantage d'entrer en possession des informations fermées de façon prompt et directe.

8.3.3.4. Entretiens

Technique qualitative, les entretiens s'imposent particulièrement dans les recherches de motivations qui déterminent les pratiques des acteurs. Les entretiens sont des procédés de collecte des données qui se fondent sur les discours des informateurs comme éléments fondamentaux de production des données. C'est un tête-à-tête, un rapport oral entre deux personnes dont l'une donne des informations à l'autre. Ces entretiens qui conduiront vers des détenteurs des savoirs et savoir-faire afin de saisir la profondeur des phénomènes. Ils nous mèneront vers des informateurs pour des explications plus éclairées sur des faits observés. Nous aurons à cet effet, des entretiens formels ou individuels approfondis avec chacun de nos informateurs; des entretiens semis dirigés, et des discussions de groupes afin de saisir de bout en bout, l'expression de la thérapie dans sa globalité et sa spécificité dans une perception plus ample et éclairée.

8.3.3.5. Entretien formel ou structuré

C'est un échange programmé et organisé entre le chercheur et son ou ses informateurs. Il se tient à l'aide d'un guide d'entretien standardisé de questions formulées d'avance, au lieu et aux heures indiquées par des informateurs ou ressources, et disposé dans un certain ordre que le chercheur doit respecter et dont l'enquêté est appelé d'y répondre selon ses choix logiques d'énumération. Au cours de celui-ci, une chronologie et une canalisation doivent l'orienter. Sa mobilisation contribuera dans une certaine mesure d'entrer en possession des éléments structurants du système thérapeutique du *m'baka'â* dans le Mbam, ainsi que de leur signification originelle.

8.3.3.6. Entretien informel ou semi directif

C'est un échange non organisé (absence de canalisation, de chronologie et de formulation stricte) entre deux personnes dont l'une donne des informations à l'autre. Elle se fait avec des informateurs individuels et des personnalités ressources. Cette technique nous a permis de collecter les données diverses auprès des personnes ressources. L'objectif ici est d'obtenir de chaque catégorie de personnes, un éclairage particulier du phénomène Nyôré et m'baka'â. Le but de ce type d'entretien est de recourir à des motivations qui concourent aux traitant de pratiquée dans le mbam.

8.3.3.7. Récits de vies ou biographies

Ce sont des histoires qui retracent la vie d'un individu, vie qui a été entachée de problèmes et qui a vu l'intervention des mécanismes du *Nyôré* et du *m'baka'â*. Ces récits renseignent sur la représentation et le vécu du *Nyôré* et du *m'baka'â* par rapport aux victimes, ainsi que sur la nature des sanctions. Il s'agit en brève de la mise en évidence des expériences qu'on a de la manifestation du *m'baka'â* chez les sanaga. L'intérêt de cette technique consistera à recueillir des informations relatives au *Nyôré* et à la thérapie du *m'baka'â*, une sanction parmi tant d'autres. Lesquelles informations sont orientées sur le contexte de la sanction, les raisons de cette sanction, la cohabitation avec la sanction, et l'appréciation de celle-ci.

8.4. Outils de collecte

Les outils de collecte des données sont des instruments méthodologiques, matériels et informatiques, qui servent pour la réalisation d'une recherche. De ce fait, nous aurons dans le cadre de notre recherche à mobiliser des outils d'ordre qualitatif pour la collecte de nos données. En ce qui concerne les outils méthodologiques, nous aurons un guide d'observation qui nous renseignera sur les aspects majeurs sur lesquels devront porter notre attention. Le guide d'entretien individuel approfondi et orienté qui comporte tous les sujets sur lesquels nous devons de façon individuelle échanger avec les informateurs. Un guide de discussion de groupe qui contient tous les thèmes sur lesquels nous débattons lors de nos discussions avec les informateurs. Les outils matériels nécessaires et mobilisés sont: des stylos à bille, des blocs notes, et ceux informatiques utilisés au cours de notre recherche sont: le magnétophone, l'appareil photo, un ordinateur et un smartphone en cas de relais.

8.5. Analyse des données

La gestion des données constitue l'ensemble des dispositions et opérations qui garantissent la fiabilité des données collectées. Cette gestion doit assurer et garantir la sécurisation de toutes les données. Pour y parvenir, nous avons mis à notre portée un journal de terrain daté, qui est le cahier dans lequel nous avons consigné chacune de nos activités (observations et entretiens) journalières menées. Nous avons veillé à son actualisation en le datant et signant chaque soir. Nous eûmes également à notre disposition un magnétophone pour recueillir les « bavardages » pendant les entretiens, un appareil photo pour enregistrer les données iconographiques. Chacun de ces outils sont d'une confidentialité personnelle et considérable.

L'analyse désigne l'exercice par lequel l'on décompose un tout en ses éléments constitutifs. MBONJI EDJENGUELE (2005: 65) définit l'analyse partant de son étymologie du grec *analysis* ou du latin *analuein* qui signifie résoudre; «*l'analyse est aussi découverte du sens réel, symbolique ou latent pour la mise en interrelation adéquate des morceaux d'un texte* ». Alors, les propos recueillis auprès des acteurs sociaux n'expliquent aucunement le phénomène étudié, le travail du chercheur est donc d'en faire des éléments d'explications. A ce titre, tout travail scientifique accorde une place de choix au traitement des données car, cette opération permet de sélectionner les entretiens et les observations les plus importants afin de les systématiser. Ainsi, pour parvenir à une analyse des données recueillies, nous avons opté pour une analyse du contenu, des données mathématiques qualitatives et celles iconographiques, qui nous ont permis d'interpréter le contenu du discours des acteurs, des chiffres et des images relatifs au phénomène du Nyôré.

8.5.1. Analyse des données orales

Le contenu du discours est analysé au moyen de l'analyse de contenu. C'est une technique qui permet d'examiner le verbatim afin d'en dégager les informations essentielles qui y sont contenues et qui se rapportent au sujet de l'étude. D'après R. MUCCHIELLI (1991: 126), l'analyse du contenu est «*un examen objectif exhaustif, méthodique et si possible quantitatif d'un texte; ce qu'il en contient de significatif, par rapport aux objectifs de la recherche*». C'est une technique qui consiste pour le chercheur à mettre en évidence par des procédures objectives et systématiques, des informations contenues dans un texte ou dans un message.

8.5.2. Analyse des données mathématiques qualitatives

D'entrée, les données mathématiques qualitatives «*sont des lieux de sédimentation de la culture, elles peuvent être des chiffres, des symboles*»¹. C'est l'ensemble des chiffres et symboles qui font sens avec les réalités des cultures en rapport. Alors, analyser les données mathématiques qualitatives revient à les mettre en cohérence ou à ressortir leur sens avec les éléments de la culture qu'elles représentent. Dans le cadre de cette recherche, l'analyse des données mathématiques consistera à donner du sens à des chiffres présents dans le processus de la thérapie du *M'baka'â* chez les sanaga du mbam Cameroun.

8.5.3. Analyse des données iconographiques

Les données iconographiques sont des images, des dessins, des figures relatives à un sujet d'étude. Analyser les données iconographiques revient à donner à ces images, une signification qui rend compte d'une pratique quelconque inscrite dans un domaine précis ou qui renvoie à une idée mise en lumière. C'est une technique qui consiste à montrer, à donner du sens face à une image. Pour ce faire, il est nécessaire de tenir compte des différentes formes que peuvent prendre ces données, à savoir leur forme, spécifique, et différentielle de l'objet à analyser.

8.6. Interprétation des données

L'interprétation est l'explication du phénomène étudié au moyen de la grille théorique disponible et adaptée à la discipline qui abrite le sujet de recherche. C'est au cours de cette phase que le chercheur produit le sens. Le verbe interpréter vient, d'après MBONJI (2005: 66) du latin «*interpretare*», qui veut dire «*traduire ; expliquer ; donner du sens*».

9. POPULATION CIBLE

La population cible concernée par le présent travail de notre travail de recherche est toute la communauté du département du Mbam et Kim. Cette population contient des villages et des centres urbains. Il s'agissait d'interroger les individus de genre masculin et de genre féminin, dont l'intervalle d'âge est de 40 ans au moins. Il a été question de collecter les informations auprès de ceux qui observent régulièrement la tradition (les devins, les chefs de familles, les membres de familles) et toutes personnes ayant déjà entendues parler du //Nyôré//.

¹ Note du cours du Pr. ABOUNA 02 décembre 2019, sur les paradigmes d'intelligibilité, modèle d'analyse et cadre théorique.

9.1. Méthode d'échantillonnage

La méthode par laquelle l'échantillon de recherche a été conçu est l'échantillonnage en boule de neige encore appelé « *snow ball sampling* ». Cette méthode permet d'obtenir le maximum d'informateurs possible, par des indications d'autres répondants par les interviewés. Cela permet de collecter les informations de manière holistique dans la communauté, à travers l'échantillon conventionnel.

9.2 Délimitation du champ de recherche

Le travail de terrain a été effectué à Biapongo, Bafia, Ntui, Ombessa et Mbangassina.

Ce sont des individus de ces localités qui ont été soumis aux interviews et à l'observation participante. Les interviews ont eu lieu à Bafia, Biapongo et à Ntui tandis que l'observation a été effectuée à Nachtigal.

10. CONSIDÉRATIONS ÉTHIQUES

La recherche a imposé une prise au sérieux de l'éthique de recherche, assurant les informateurs ne voulant point être identifiés par leurs anonymats, sur le respect de leurs confidentialités et vies privées. Il en est aussi de l'élaboration d'un consentement d'information, permettant aux informateurs d'être avertis sur le sujet de recherche et ses objectifs. Il nous a fallu cette considération éthique pour permettre aux interviewés de donner leur accord avant tout entretien.

11. INTÉRÊT DE LA RECHERCHE

Cette recherche qui s'inscrit dans le domaine de l'anthropologie culturelle obtient un plus dans le corpus du religieux, particulièrement aux rites. Son apport est à la fois scientifique et pratique.

L'intérêt scientifique de notre recherche est sa contribution à la compréhension du //Nyôré// dans les sociocultures du Mbam et Kim, qui jusqu'ici, n'a été l'objet d'aucune étude.

L'intérêt pratique de ce travail est celui d'aviser les communautés du Mbam et Kim à un recours aux sources, car la quête perpétuelle des solutions aux problèmes spirituelles dans les églises et mosquées s'avère tant de fois infructueuse. Si les solutions conçues ailleurs pour des problèmes d'ailleurs sont utilisées dans ces communautés, il n'y aura pas toujours une satisfaction dans la résolution des problèmes. Chaque société ayant élaborée des réponses voire des solutions à ses différentes préoccupations, devrait nécessairement les utiliser car elles

satisfont les besoins locaux. Vu l'abandon de ces lieux sacrés par de nombreuses familles de nos jours, il n'est plus lieu de s'interroger sur la nature des morts prématurés, de l'infertilité du sol et autres calamités qui minent les communautés du Mbam depuis plusieurs années. De ce fait, l'interpellation des sociocultures du Mbam par l'élaboration de ce travail de recherche sur le //Nyôré// permettra à tous et à chacun de trouver des réponses aux problèmes qui ne cessent de croître dans les familles et dans toute la communauté.

12. LIMITES DE LA RECHERCHE

Le présent travail domicilié dans le cadre de l'ethnologie des rites n'a pas pu traiter l'évolution du //Nyôré// dans les communautés du Mbam et Kim. Aussi ne peut-on dire avec quiétude que toutes les communautés ou les villages ont été couverts lors des observations ou des entretiens. Enfin, bien que les traditions ossananga soient plus ou moins semblables d'une ethnie à une autre, il n'est pas à généraliser cette conception du séjour des esprits dans toutes les communautés bantou, car il pourrait exister quelques points de dissemblance d'une aire à une autre.

13. DIFFICULTÉS

Au cours de ce travail de recherche, nous avons rencontré des difficultés de plusieurs natures. D'abord sur le plan financier et ensuite sur le plan géographique, sur le sanitaire, avec l'avènement de la Covid-19 qui a entraîné la fermeture systématique des bibliothèques.

Cette recherche a été aussi soumise à des réalités climatiques. Il y a eu des intempéries, entravant de temps à autre le cours de la recherche. Parfois, des pluies tout au long des journées au cours desquelles nous avions des rendez-vous d'entretien avec des informateurs entravaient la recherche. Sans oublier les coupures intempestives d'énergie électrique.

14. PLAN DU TRAVAIL

Le plan mis en exergue concerne la schématisation du processus d'élaboration de ce travail de recherche. Il comporte cinq (05) chapitres.

En prélude, l'investigation consiste à la présentation du site de recherche. Il s'agit précisément de circonscrire le milieu d'étude dans le domaine de la géographie physique c'est-à-dire le relief, le climat, la végétation, la flore et la faune, etc. Ensuite la présentation du cadre humain impliquant l'organisation sociopolitique, l'économie et la religion. L'objectif de ce chapitre premier est de présenter les rapports existants entre le //Nyôré// et les sociocultures du Mbam et Kim selon leur cadre physique et humain.

En second lieu, il s'agira de présenter la littérature existante ayant trait au sujet de recherche. L'ambition de ce deuxième chapitre est de dévoiler l'état de la question de manière thématique, afin d'indiquer ce qui a déjà été dit en rapport au présent travail. À la suite de cette présentation, il y aura la critique de cette revue à travers une précision de ses limites et l'originalité de cette recherche. Enfin, il y aura une construction d'un cadre théorique et la définition des concepts devant servir à l'analyse et l'interprétation.

Le chapitre trois intéresse à la présentation du //Nyôré// et sa mythologie dans la socioculture ossananga. Dans ce chapitre nous présentons la mythologie du nyoré et son rite proprement dit.

Le chapitre quatre de cet exercice consiste à présenter les rites du //Nyôré// et du mbaka à: purification, divination. Ce chapitre montre le lien qui existe entre nyore et la thérapie du mbaka a.il renseigne sur l ensemble des éléments naturels permettant de détruire la malédiction.

Enfin, il s'agira au chapitre cinq de décomposer ces données et de leur conférer sens et signification. Cette partie sera celle de l'essai d'analyse et d'interprétation suivant le cadre théorique préétabli. Ce n'est qu'après cette étape que l'on procèdera à une conclusion générale.

CHAPITRE I : CADRE PHYSIQUE ET HUMAIN

Le présent chapitre s'intitule cadre physique et humain. Rendu à ce niveau, nous présentons notre milieu de recherche sous un double plan : physique et humain. Le travail comporte trois grandes parties, à savoir : le cadre physique, le cadre humain et la relation que ces variables ont avec notre sujet de recherche.

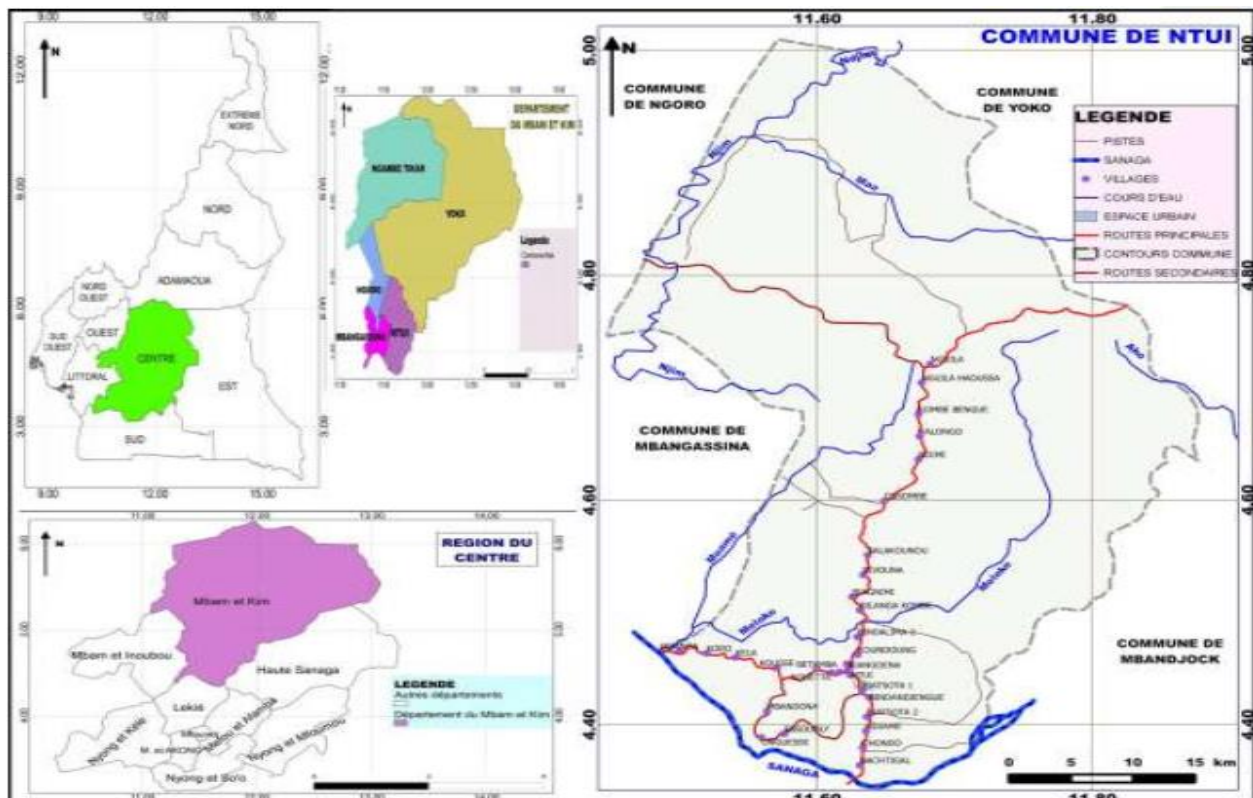
1- LE CADRE PHYSIQUE

Cette rubrique, est consacrée à la localisation géographique de Ntui, son relief, son sol, sa végétation et sa faune.

1.1. Localisation géographique

La ville de Ntui est située dans le département de Mbam et Kim, région du Centre et à 100km de Yaoundé. Elle a une superficie de 1650km². Elle est limitée au Nord par la commune de Yoko (département du Mbam et Kim) distante de 176km, au Sud par la commune de Batchenga (département de la Lékié), à l'Ouest par la commune de Sa'a du département de la Lékié (37km) et à l'Est et au Nord est par la Sanaga. Cette commune s'étend entre 4°20'0" et 5°10' latitude Nord et à 11°10' et 11°80' longitude Est avec une population estimée d'après les résultats du dernier recensement de la population à 20 000 habitants et compte 27 villages avec trois chefferies de 2^{ème} degré (RGP, 2013).

Carte 1 : Localisation de Ntui



Ntui est une ville représentative du grand Mbam et kim ; ainsi, nous allons présenter les différents peuples qui s'y trouvent sur la carte suivante :

LOCALISATION DES DIFFÉRENTS PEUPLES DU MBAM ET KIM ET LEURS ENVIRONS

Carte 2 : Carte du Mbam et Kim



LEGENDE

1- Nyamongo

- Ngorno
- Nyatsota
- Bafia
- Bialanguen
- Nyamanga II
- Badissa
- Egano I
- Boura I
- Boura II
- Mbangassina

2- Talba

- * Biakoa
- * Tchamango
- * Endingue
- * Mbanga
- * Koro
- * Kela
- * Koussé

3- Bilanga-Kombe

- * Koundoung
- * Ntoui
- * Biatsota I
- * Biatsota II
- * Ndjama
- * Ehando
- * Nachtigal

Emblèmes :

- * **Bleu :** Cours d'eau
- * **Point noir :** Principaux villages
- * **Point rouge :** Village Tuki
- * **Jaune :** Routes principales

Source : Commune de Ntui, en octobre 2021.

1.2. Le relief

Il est moyennement accidenté et varié (présence des plaines, des collines et des vallées) avec des pentes comprises relativement faible l'altitude moyenne étant de 600m, c'est dû à sa proximité au fleuve Sanaga.

Source : C.N

1.3. Le climat

Le climat de Ntui est soumis à celui subéquatorial de type guinéen classique, à deux saisons de pluies qui correspondent aux saisons de culture et deux saisons sèches. La température moyenne de la région oscille autour de 26° C avec une amplitude thermique variant entre 8 et 13° C. les précipitations annuelles se situent le plus souvent à 1400mm de pluie, en moyenne par an ; la grande saison sèche va de mi-novembre à mi-mars, la petite saison de pluies va de mi-mars à mi-juin, la petite saison sèche de mi-juin à mi-août et la grande saison de pluie de mi-août à mi-novembre. Il n'en demeure de production agricole et animale.

Source : C.N

1.4. Le sol

Dans cette région on rencontre des sols arables remarquablement bons et possédants un drainage satisfaisant. Ce sont des sols avec une capacité d'échange cationique faible, un pouvoir ficateur de 05 assez élevé et celui de k₂O moyen élevé, un potentiel ou une vitesse de minéralisation faible. Deux principaux types de sols se rencontrent dans cette localité à savoir les sols ferralitiques et les sols hydromorphes

Source : C.N

1.4.1. Les Sols ferralitiques

Ces sols sont caractérisés par une texture sable argileuse. Ils sont pauvres en éléments nutritifs, acide fragiles et caractérisés par de fortes colorations jaune ou jaune claire. Sous le couvert forestier, ces sols sont quelquefois argileux, poreux, très et riches en humus. Ils sont reconnus très sous le couvert forestier. Cependant, cette fertilité est assez précaire. Ces sols se prêtent surtout aux cultures pérennes (cacao, fruitiers, palmier) et aux cultures vivrières.

Source : C.N

1.4.2. Les Sols hydromorphes

Les sols hydromorphes se rencontrent essentiellement dans les zones marécageuses et aux abords des cours d'eau du village. L'exploitation de ces sols est difficile en temps pluvieux à

cause de leur engorgement. En saison sèche par contre, l'utilisation de ces sols est moins contraignante avec la baisse de la nappe phréatique. La pratique des cultures de contre saison est alors possible.

Source : C.N

1.5. L'Hydrographie

Cette commune de Ntui est arrosée par la Sanaga et le Mbam, un fleuve très poissonneux à un débit permanent caractérisé par ses chutes et ses rapides. La commune dispose également d'un réseau dense de cours d'eau dont les importants sont *Ossonbo*, *Obagne*, *Meloko*, *Mpiem*, ayant un cours intarissable. La présence de berges marécageuses à Ntui ossonbo et au quartier *To'o* offre des potentialités pour le développement des activités halieutiques. La présence de ces cours d'eau présente une potentialité capitalisable dans la cadre de la poursuite et le développement des activités touristiques, halieutiques voire hydroélectrique.

Source : C.N

1.5.1. La Flore

La commune de Ntui est située dans une zone de la forêt équatoriale.

La flore dans son ensemble y est également très riche en formations forestières avec des essences variées. Les principales espèces ligneuses sont autres représentées dans le tableau 1 ci-après :

Tableau 1 : Espèces ligneuses

N°	Espèces	Nom scientifique	Usage
1	L'iroko	Milicia excelsa	Pharmacopée, Bois de chauffage
2	Le fraké	Terminalia Supperba	Bois de service
3	Le sapelli	Entandrophragma cylindrique	Menuiserie, pharमतopée
4	Le bilinga	Nauclea diderrichui	Bois d'œuvre, pharमतopée
5	Le bitter cola	Kola ocuminata	Alimentation
6	Le djangsang	Ricinodendron heudoletie	Alimentation
7	Le sipo	Entandrophragma candoli	Alimentation
8	Le framire	Terminalia ivoriensis	Alimentation
9	L eyong	Sterculia oblonga	Alimentation
10	Le noisetier	Kola acuminata	Alimantaire

Source : Synthèse du diagnostic participatif niveau village, Septembre 2021.

Les espèces menacées :

Les ressources forestières ont une base génétique, plus large que celle des plantes cultivables au cultivées. Elles sont cependant beaucoup plus vulnérables car constamment menacées par les facteurs anthropiques (prévisibles) et les facteurs naturels (imprévisibles). Le fort taux de croissance de la population humaine accroît la pression sur les ressources naturelles sur toutes les ressources forestières. Les plus grands facteurs de cette déforestation sont l'agriculture itinérante sur brulis, la coupe des bois de chauffage et d'exploitation.

1.5.2. La Faune

Ntui abrite une faune sauvage très diversifiée mais peu abondante. Les informations recueillies auprès des populations et des sectoriels en charge révèlent que cette faune est localisée à la fois dans les forêts galeries et dans les savanes péri forestières.

Quelques-unes des espèces caractéristiques sont présentées dans le tableau 2 :

Tableau 2 : Quelques espèces fauniques rencontrées à Ntui

N°	Noms communs	Noms scientifiques	Classe de protection
Mammifères			
1	Chevrotin aquatique	Hyemoshus aquaticus	A
2	Hippopotame	Hippopotamus amphibus	A
3	Perroquet vert	Poicephalus crassus	A
4	Oie sauvage	Anatida spp	B
5	Pintades	Numida sp	C
Reptiles			
8	Tortue terrestre	Kiniscispp	C
9	Varan du nil	Varanus nicolicus	C
10	Viper du gabon	Bitis gabonensis	C

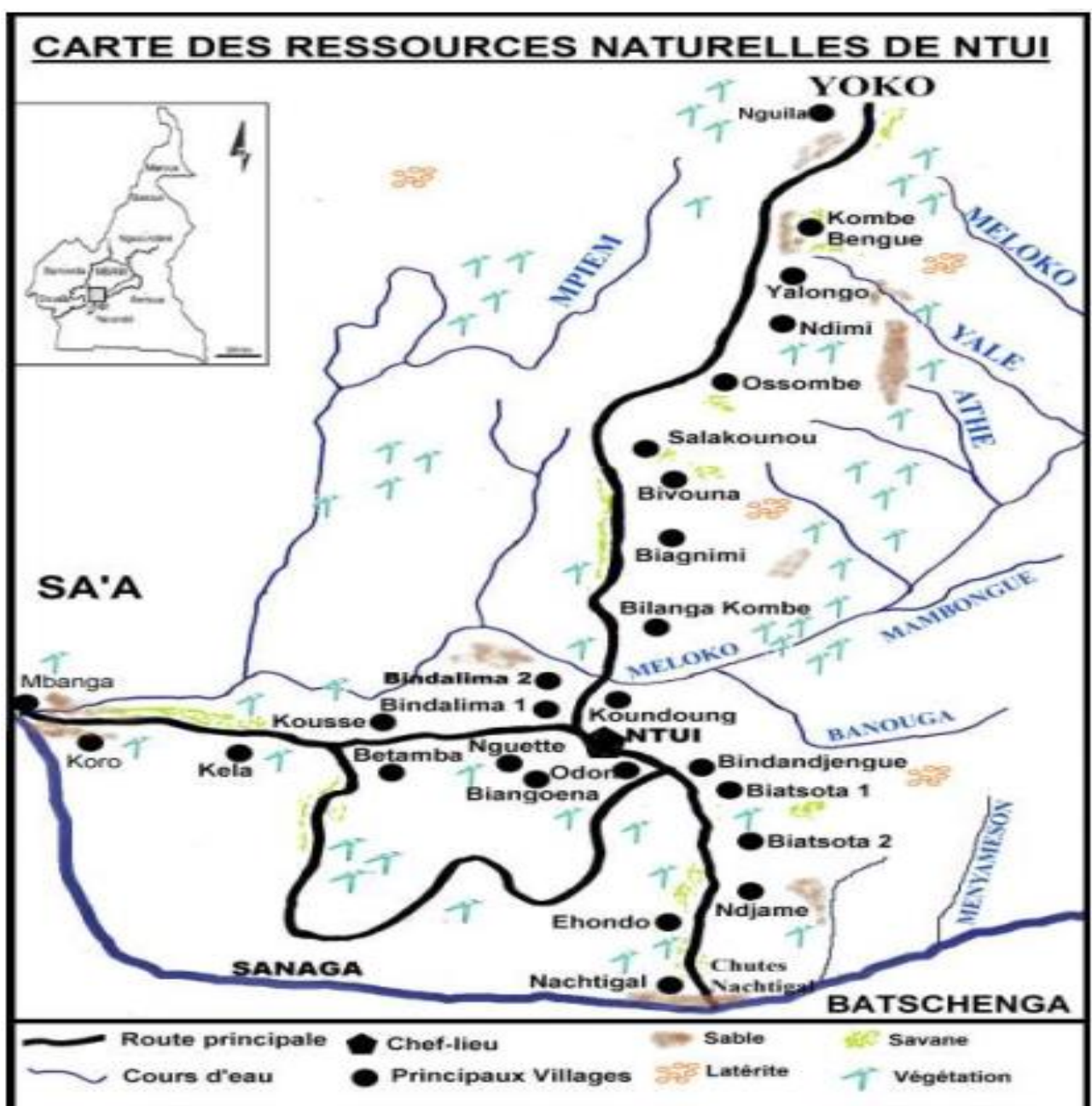
Source : Synthèse du diagnostic participatif niveau village

Il ressort de ce tableau 3 qu'au moins 08 espèces fauniques se rencontrent au sein de la commune de Ntui de ces 02 espèces, trois sont des espèces intégralement protégées au Cameroun (classe A), une partiellement protégée (classe B) et 2 appartiennent à la classe de protection C.

1.6. Le cadre humain

Comme son nom l'indique, dans cette partie, nous avons présenté les éléments relatifs à la culture mbamoise comme l'histoire, l'organisation politique, l'économie, l'agriculture.

Carte 3 : De la localité de Ntui



Source : Localisation de la commune de Ntui, octobre 2021.

1.6.1. L'Histoire

L'appellation Ossananga prend son origine au temps de la colonisation allemande. Lors de leur passage avec l'explorateur Allemand Gustave Natchigal et un homme qu'il croisa sur les bords du fleuve Mbam. Les deux hommes ne parlaient déjà pas la même langue, et lorsque l'explorateur a voulu connaître son nom, celui-ci donna une réponse en Tuki qui n'avait certainement aucun rapport avec toute la question posée. Il répondit tout même en disant : « Ossa â » (rivière) et « nangé z ci » (village), ce qui signifie littéralement : « voici le fleuve, et voici la maison ». Au moment de prendre les notes, Gustave Natchigal va commettre l'erreur d'écrire « ossaâ-nanga » au lieu de « Ossa à wa nangà » qui veut dire la rivière de la maison ou du village. Cette expression va connaître une série de changements d'abord avec l'admission du «WA» qui va donner Ossaà-nangà qui veut dire rivière de la maison, puis il y aura « ossà ananga » qui va donner « sà ananga » et enfin sous l'ère de la colonisation française on adoptera le mot « Sanaga ». Il signifie « ceux qui habitent le long du fleuve Sanaga et au Mbam et Kim son affluent ». Entretien de bernadette le 9 /09/2021.

Ossa : rivière

Nanga : village

Les Ossananga sont un peuple Bantou qui a vécu pendant longtemps au sudan du Sud avant de venir s'installer définitivement au Centre. Une décolonisation forcée par Ousmane Dan Fodio qui voulait en faire des pratiquants de l'islam.

Les Ossananga sont un peuple de bantou qui serait originaire du Sudan, plus précisément du Sud. Aujourd'hui ils vivent dans la région du Centre dans le département du Mbam et Kim. Dans les localités de Ngoro, Mbangassina, Ntui, Yoko. Ils sont souvent confondus aux Ewondo et aux Bafia. Leur histoire comme est similaire à celle de la plupart des peuples qui vivent au-delà du pays des crevettes. D'après les récits historiques, les Ossananga auraient été contraints de quitter leur terre d'origine à la suite des conquêtes menées par Ousmane Dan Fodio, personnage emblématique dans l'histoire de l'Afrique. Ce dernier dans son objectif d'enrôler par la force toutes les tribus animistes dans l'islam, lance une attaque contre les Ossananga. Dans un premier temps, l'actuelle région de l'Adamaoua, plus précisément à Tibati. Puis, ils vont se retrouver dans, les forêts équatoriales du Centre.

Selon d'autres sources, les Ossananga feraient partie d'un sous-groupe beti qu'on surnomme les Waoki. C'est un peuple qui s'identifie par une langue qu'on appelle tuki. Ils vivaient sur l'autre rive du fleuve Sanaga et son affluent Mbam. Lors que Ousmane Dan Fodio arrive dans le centre. Sud, il lance une attaque contre tous les peuples qu'ils croisent. Les Waki

auront la vie sauve grâce au légendaire serpent géant qu'on surnommait Ngan-Madza, qui sortit des eaux et les aida à traverser le fleuve Sanaga. Cette époque est la même que celle concernant les Beti puisqu'au cours de cette traversée, le serpent avait transporté sur son dos, presque toutes les populations vivant au bord de la Sanaga qui cherchaient à fuir les guerriers peuls. C'est ainsi qu'après cette traversée, les Ossananga vont se retrouver du côté du centre et un peu plus vers l'Est.

1.6.2. La Population

La population Ossananga compte 20000 habitants, dont 10702 hommes et 9298 femmes (53,51% hommes contre 46,49% des femmes R G P). Celle-ci est assez cosmopolite de par sa diversité culturelle on y retrouve également des Allochtones qui sont constitués des Sanaga (Mvele, Tsinga, Batchenga, Kombé, Ngoro), Vule, Baveuk, on y retrouve également des allochtones venus des différentes régions du pays à l'instar des Bamiléké, Bamoun, Haoussa, Yambassa, Bororos, etc. Le plus souvent on les retrouve en communauté c'est pourquoi on entendra par exemple parler du quartier Haoussa au lieu de Bindalima 1 qui est le nom d'origine de ce village.

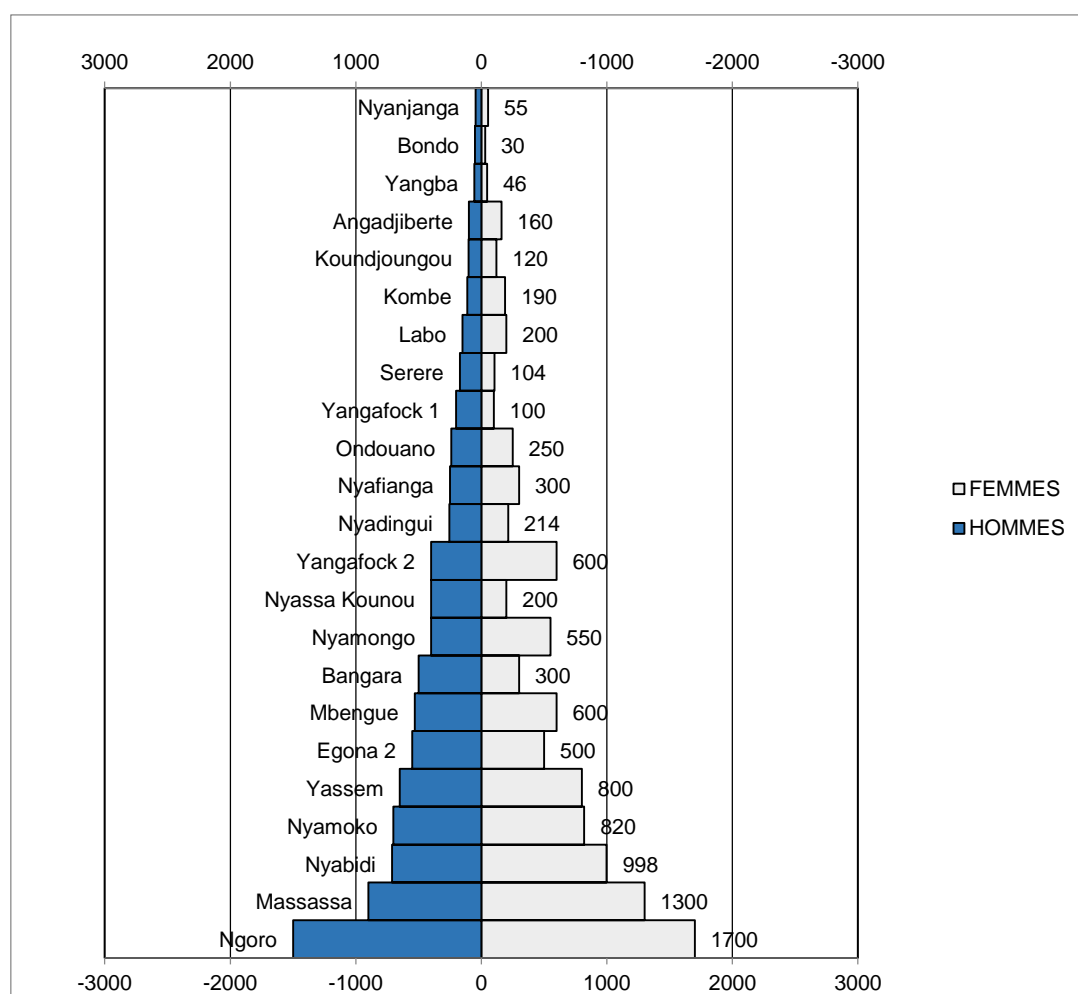
Tableau 3 : Répartition de la population

N°	Village	Population				
		Hommes	Femmes	Jeunes 0 à 8 ans	Jeunes 0 à 5 ans	Total
1	Bétamba	420	596	106	102	1016
2	Biagnimi	65	36	40	32	176
3	Biangoena	750	600	115	105	1350
4	Biatsota 1	850	900	500	450	1750
5	Biatsota 2	150	100	50	40	250
6	Bilanga Kombe	168	106	36	29	339
7	Bindalima 1	275	425	450	900	2050
8	Bindalima 2	60	130	10	30	230
9	Bidandjengue	150	270	100	80	600
10	Bivouna	294	564	959	614	2431
11	Ehondo	175	175	250	100	700
12	Kela	247	285	116	57	705
13	Kombe bengue	1193	983	145	69	2390
14	Koro	40	43	20	52	155
15	Koundoung	53	77	17	11	158
16	Kousse	109	236	54	93	492

17	Mbanga	191	521	60	105	876
18	Nachtigal	375	325	100	150	950
19	Ndjame	375	275	100	50	800
20	Ndimi	765	985	42	28	1800
21	Nguette	941	1041	123	95	2200
22	Nguila	9445	842	235	185	2207
23	Ntui	6000	7000	2100	1200	13000
24	Odon	113	210	78	68	342
25	Ossombe	1583	2383	129	105	4200
26	Salakounou	24	126	120	80	450
27	Yalongo	217	387	38	32	652
TOTAL		19 741	22 485	7084	4813	19 741

Source : chiffres issus des différents diagnostics (DPNV, DEUC).

Figure 1 : Diagramme de repartition des populations par village



Source : PCD de Ntui 20/09/2013.

L'élaboration de cette pyramide des âges est basée sur les rapports de masculinité de 2010 du 3ème RGC, les variations de la structure par sexe de la population sont en rapport avec les sélectifs des migrations internes qui affectent, de façon différentielle, les hommes et les femmes.

1.7. La Mobilité de la population

Dans l'espace géographique de la commune de Ntui pour des raisons diverses on assiste à une mobilité de la population qui peut se distinguer de deux ou plusieurs catégories : la mobilité ponctuelle et la mobilité saisonnière.

1.7.1. La mobilité ponctuelle

Elle concerne particulièrement les commerçants et autres artisans qui quittent leur domicile le matin pour les centres commerciaux afin de vendre leurs produits, et parfois se déplacent en fonction des jours de marché des différentes localités et ne rentrent que le soir. Les agriculteurs quittent le matin leur domiciles, se rendent dans leurs plantations et ne rentrent qu'en fin d'après-midi. Certains des artisans (tailleurs, forgerons, fondeurs, tisserands) qui n'ont pas d'ateliers se déplacent le matin vers les centres artisanaux et ne regagnent leurs domiciles que le soir, les éleveurs bororos sortent de leurs campements le matin avec les troupeaux de bœufs à la recherche des pâturages pour ne revenir que le soir. Les fonctionnaires et autres agents de services publics vaquent à leurs bureaux le matin et ne rentrent qu'à la fin de la journée.

1.7.2. La mobilité saisonnière

Chaque année, à la rentrée des pluies (mi-mars) les commerçants et les autres abandonnent non entièrement leurs activités et vont aux périphéries pour cultiver la terre et entretenir leurs plantations. Pendant la période de récolte (juillet) le même phénomène est observable mais les marchés sont achalandés en divers produits vivriers et maraîchers. Les éleveurs des bovins pendant la saison sèche quittent la savane pour les bas-fonds, à la recherche de pâturage. Les moyens utilisés pour se déplacer dans l'espace géographique de la commune de Ntui sont entre autres : la marche à pied, les motocyclettes, les véhicules de transport public et les véhicules personnels pour les plus nantis.

1.8. Les activités économiques

Ntui est une ville à fort potentiel économique. Ses activités économiques reposent pour l'essentiel sur le commerce, l'exploitation des ressources naturelles telles que la cueillette et l'artisanat, la pêche, la transformation des produits agricoles régionaux (huile de palme, bois).

De nombreux produits carrière (gravier, sables, gravillon) qu'on retrouve le long des berges de la Sanaga et des principaux cours d'eau qui coulent à travers l'étendue communale, ainsi que du sable provenant de la sédimentation des roches.

1.8.1. L'agriculture

L'agriculture est la principale activité des populations de la commune. Elle est marquée par les cultures vivrières (caco 2500t, manioc 15t, macabo 8t, arachide 2t, banane-plantain 25t, maïs 10t, palmier à huile 1000l etc.) et les cultures de rente (caco et café). Dans les villages, l'agriculture apparaît comme le seul secteur productif important. Aussi, cette agriculture repose en grande partie sur la production des vivres pour la consommation des ménages et la commercialisation aux revendeurs communément appelée « bayamsalam ». Les hommes cultivent les produits de rentes qui constituent une véritable source de revenus.

Source : PCN 9/2021

1.8.2. L'agriculture de rente

C'est une agriculture destinée à la commercialisation. Elle est basée sur la culture de Cacao. Les plantations sont de taille moyenne, allant à 25 hectares, avec une production cacaoyère moyenne de 7,5t par hectare.

1.8.3. La pêche et chasse

Des produits halieutiques occupent une place de choix dans l'approvisionnement des ménages en protéines installés Ndji et à Nachligal. Il s'agit d'une pêche artisanale pratiquée surtout dans le fleuve Sanaga, et les cours d'eau que compte la commune (Meloko, Mpiem, Athè). Les techniques de pêche utilisées comprennent le filet, la pirogue traditionnelle, la ligne. Les espèces de poissons de barquées sont queue rouge, les carpes et le capitaine d'eau douce. Cependant, on signale l'utilisation des ichtyo toxiques pour capturer le poisson.

1.8.4. L'élevage

En matière d'élevage, les populations pratiquent quotidiennement l'élevage traditionnel de la volaille, et des petits ruminants. L'élevage du porc est très peu pratiqué et est du ressort des allogènes. Il faut cependant noter que, quelques personnes d'intéressent de plus en plus à l'élevage moderne de la volaille et à la pisciculture. L'élevage du gros bétail est assez présent avec la présence d'une savane qui offre de nombreux pâturages.

1.8.5. La chasse

Les formations végétales (forêt et savane) rencontrées dans la commune abritent une faune cynégétique très diversifiée, mais peu abondante. Cette faune continue à jouer un rôle très important dans l'approvisionnement des populations locales en protéines animales et contribue de façon efficace aux revenus de certains ménages. Ici, la chasse constitue à la fois un moyen de capture ou d'abattage des animaux et un moyen de protection des cultures. Cette activité est exclusivement pratiquée par les hommes et les jeunes garçons. Les principales caractéristiques de cette chasse restent sa permanence, sa non sélectivité et le gaspillage des ressources occasionnées surtout par le piégeage. Cette activité concerne une frange de la population malgré les contrôles des gardes-chasse.

1.8.6. L'artisanat

Cette activité est pratiquée par les jeunes, les femmes et quelques vieilles personnes. La plupart des objets sont fait en matériaux locaux : rotins, bambou, bois, feuilles de palmiers, etc. Les objets fabriqués ici sont les paniers, les hottes et les mortiers.

1.8.7. Le commerce

Le commerce est l'œuvre des petits commerçants (épiceries, ventes à emporter). Il est orienté vers la vente des produits de première nécessité, les produits de premières nécessités, les produits agricoles, et de chasse. Il existe un marché communal au centre de la ville. Dans la commune, il existe plusieurs organisations qui favorisent l'écoulement des produits de vente.

1.8.8. L'exploitation des produits de carrière : sable, latérite et pierre

Le sable constitue l'une des richesses naturelles de la commune. Son exploitation est une activité par excellence des jeunes très lucrative dans la localité. Elle est effectuée aux berges de la Sanaga avec un matériel rudimentaire (pirogues, pelles et seaux) au profit d'un exploitant étranger qui le transporte avec des camions Benne à Yaoundé où il est revendu. Toutefois, l'exploitation de sable reste encore très limitée en rapport à la très faible demande de l'inaccessibilité des moyens de transport (camions Benne).

L'existence des produits de carrière (latérite, gravillon et pierre) rencontrés de part et d'autre, est également un secteur d'activités qui, bien organisées pourraient contribuer efficacement à la résorption du taux de chômage dans la commune.

1.9. La collecte des produits forestiers non ligneux

On note tout de même l'existence de quelques produits forestiers non ligneux tels que le kola, le geysen, le voacanga africana, etc. exploités dans la savane. Dans les zones de bas-fonds marécageux, il se passe une exploitation des produits forestiers non ligneux notamment les raphias avec la carpe de bambous, la cueillette de vin, le ramassage des raisins et des hannetons. La pratique de ces activités contribue pour les habitants une source génératrice de revenus.

1.10. L'organisation politique et organisation sociale

Présentation de la composition de la communauté Sanaga dans son ensemble.

1.10.1. L'organisation politique

L'organisation politique des « Ossananga » de Ntui s'est vue attribuer une connotation péjorative dans la plupart des travaux portant sur les sociétés Beti du Cameroun. Ainsi, on peut retrouver les termes comme : société acéphale, société sans gouvernement, sans État, sans écriture, société histoire. C'est donc dire qu'on calquait la description des sociétés africaines sur le modèle européen. Ce qui est contraire aux prescriptions de l'anthropologie. Pourtant, comme le remarque George Balandier, repris par R. Mballa (1990 :44) Ewolo NGAH (2003 :24) et Yvette Clemence Molo (2006 :30) : « le pouvoir politique est inhérent à toute société ; il assure le respect des règles qui la fondent : il la défend contre ses imperfections ; il limite en son sein les effets de la compétition entre les individus et les groupes (...) je prends forme et se renforce sous la pression des dangers extérieurs, réels ou supposés ».

Les formes d'autorités institutionnalisées se réfèrent non pas au contrôle territorial mais aux inégalités des statuts sociobiologiques. La politique de ce fait renvoie ici aux « phénomènes concernant le gouvernement des sociétés humaines, que l'État soit ou ne soit pas nettement constitué » (R. Mballa Owono 1990 :44) par conséquent, nous parlerons de l'organisation politique traditionnelle chez les « Ossananga » de Ntui qui s'étend à l'ensemble de la société Beti à trois niveaux : au niveau de la famille, les communautés et les chefferies.

Au niveau de la famille, on note tout d'abord les termes « ONOMTOH/MOTOH » qui signifient littéralement « homme ». Il est considéré comme le chef de la famille. Il a pour rôle de garder la famille, protéger les siens dans le respect des coutumes léguées par les ancêtres. Son pouvoir ne parvient pas de sa position dans la famille en vertu du principe de maturité, de la grandeur. Le chef de famille peut être l'ainé ou le cadet comme nos frères des Grass fields.

Cependant, l'autorité familiale chez les ossananga respect un ensemble de principe à savoir être de sexe masculin sobre et pacifique, être légitime issu d'un mariage civique et religieux et enfin se marier et engendrer une progéniture.

S'agissant de la communauté, nous avons retenu lors de nos entretiens que les terres « Yandjeya Batoh/ Yandjo Ya Onotoh » signifient la maison des hommes qui dans l'endosémie des Ossananga est constitué des clans auxquelles s'ajoutent les familles alliées. Les chefs, appelés « Nkukuma » sont ceux qui incarnent le pouvoir dans ces communautés et sont accompagnés dans leur fonction par des notables avec qui, ils règlent les litiges et démêlés de la communauté.

Quant à la chefferie, l'organisation politique des Ossananga est assurée par deux cantons avec les pouvoirs de commandement entre le chef supérieur, les chefs de 2^{ème} et 3^e degré. La chefferie chez les Ossananga est donc perçue comme une institution politique née de la colonisation allemande au Cameroun, administration qui procédera par la suite à des regroupements géographiques et ethnique. Elle créa des chefferies supérieures : sa majesté Ambedja (Canton Mvele) fut le chef supérieur des Ossananga à cette époque. Les Ossananga sont une tribu de l'arrondissement de Ntui, de Mbangassina, de Ngoro coiffé par les Cantons Mvele et Batchenga dans lesquelles nous retrouvons ces chefs et des notables. Ces chefferies exercent toutes les mêmes fonctions qui sont celle de rendre un jugement juste et favorable, gérer les litiges et assurer la bonne marche institutionnelle de l'arrondissement de Ntui.

Source : C.N

1.10.2. L'organisation sociale

L'organisation sociale se définit comme étant un mode de relation et de fonctionnement régissant les individus en société, dont l'étude cherche à expliquer comment plusieurs individus peuvent constituer une société. Le plus souvent, l'organisation sociale dépend étroitement du système de parenté. Il en ressort de nos entretiens semi structuré avec les membres de ces groupes autochtones que les principaux groupes sociaux (autochtones) sont constitués sur la base de clan et de lignages.

Toutefois, l'organisation sociale des autochtones de Ntui est fondée sur le lien de sang car, les membres d'une même famille ou d'un même clan se réclament d'être des descendants d'un même ancêtre éponyme. Ainsi donc, les membres de ces communautés sont solidaires les uns les autres et vice versa parce qu'ils partagent la même culture. Le profond sentiment communautaire se traduit par l'appartenance à de même culture dans sa totalité et diversité, et

aussi par la manière dont ils partagent et expliquent leurs joies et peines. Ils parlent aussi la même langue et obéissent à l'autorité morale des anciens. L'individu au sein de la communauté bénéficie de toute la protection du groupe en cas de danger et conflit permanent. L'organisation sociale des autochtones de Ntui se définit en deux dimensions familiales telles que : la famille élargie et la famille primaire. La famille primaire est la cellule de base de ces communautés.

Source : C.N

1.10.3. Les sociétés secrètes

Les sociétés secrètes sont l'ensemble des groupes d'individus ayant pour la plupart un rang de notabilité, qui siègent en secret dans le village pour des fins bénéfiques, aux membres et au village entier. Ce sont les gardiens du village et des traditions ancestrales. Chaque village a en son sein des sociétés secrètes et l'on peut noter le */Itufia/* ou le */Nuffui/* qui sont les ordres les plus élevés dans les sociocultures du Mbam et Kim de nos jours. Réservées aux notables et aux Chefs traditionnels, ces sociétés secrètes se chargent de protéger le village contre l'envahissement des ennemis invisibles et visibles, d'assurer les funérailles des notables et des chefs et l'intronisation de leurs successeurs.

1.10.3. La religion

Autrefois, ce peuple croyait en l'existence d'un dieu tutélaire *//Nyôré//* ou Esprit et ce, par l'intermédiaire de plusieurs initiés. Ce Dieu était le représentant des ancêtres. Aujourd'hui, deux à plusieurs religions se côtoient quotidiennement : l'Islam et le Christianisme. Le Christianisme composé de Catholiques, Protestants, sans oublier la prolifération d'autres chapelles) l'instar des témoins de Jéhovah, les adeptes de la vraie Eglise de Dieu... Ces religions remplacent l'animisme et le Nwet-nkwele (Aboubakar Njiasse Nyoya 1981). Plusieurs religions en majorité d'obédience chrétienne sont pratiquées au sein de la communauté. Il s'agit notamment du catholicisme, protestantisme et pentecôtisme. L'islam y est également pratiqué.

Le père la mère et les enfants. Elle peut être monogamique ou polygamique. La famille étendue est un ensemble de familles primaires. Elle est étendue aux grands parents, aux cousins, aux tantes, aux oncles et aux petits-fils. C'est cette famille étendue qui prévaut ici.

La terre est la propriété collective de la famille étendue ou du clan. Le clan dans nos communautés d'étude est le résultat de l'accroissement très accentué des familles. Dans notre cas précis, on y retrouve plusieurs clans : les « Mbapessé », les « Bahoun » ; les « bétamba » ; les « biondjo » ; les « ngoro » ; les « tsinga » pour ne citer que ceux-là. À la tête de chaque clan, on a naturellement un patriarche et un chef qui est « Nkukuma » qui très souvent est le doyen,

l'héritier du trône, le plus apte et capable de sauvegarder les us et coutumes du clan, même si très souvent ces derniers sont nommés par le pouvoir exécutif. La chefferie patriarcale ici reste symbolique en ce sens que le patriarche est le prêtre en ce qui concerne les croyances et pratiques traditionnelles ; il est aidé par les notables dans ces communautés sont résolus au niveau de la famille. Les notables animent les confréries parce qu'on a dans chaque famille du clan des membres d'un ou de plusieurs clans.

Les communautés autochtones de l'arrondissement de Ntui se définissent par leurs coutumes et mode d'agir et de penser qui prêtent souvent à des clichés. C'est une réalité qui se vérifie non seulement au Cameroun, mais dans beaucoup d'autres pays d'Afrique noire. La classification courante, à base souvent essentiellement linguistique permet de les reconnaître ; les peuples autochtones de Ntui représentent l'une des centaines d'ethnies que compte le Cameroun. Ici, la filiation est patriarcale ; les enfants et leurs descendants portent les noms de leurs pères. Parfois, ces noms ou patronymes sont empruntés à d'autres familles étendues ou à certains amis et connaissances ; la filiation étant le lien qui unit un enfant à son père ou à sa mère, c'est plutôt la filiation patrilinéaire qui est légitime en ce sens que la parenté paternelle est privilégiée.

L'observation directe nous a permis de constater que dans les communautés de l'arrondissement de Ntui, la richesse ne s'accorde plus au nombre d'enfants et la vente des espaces fonciers comme par le passé. On a un nouveau mode de richesse qui s'inscrit en droite ligne avec le développement de nouvelles valeurs dont le passage d'une logique de groupes à une vision individualiste et le développement des modèles familiaux en fonction des contraintes économiques. Ce qui favorise chez ces communautés l'adoption des comportements plus dépendants des normes de la société.

Par ailleurs, on peut résumer que les communautés autochtones de Ntui sont organisées sur la base d'un lignage, du clan ou de la tribu qui sont des valeurs morales aussi autour des valeurs sociopolitiques dont les sages faisant offices d'autorité. À la tête des communautés de chaque village, on y retrouve des chefs de premier, deuxième et troisième degré qui sont aussi sous l'autorité d'un chef de canton appelé chef supérieur. Ces communautés constituent des groupes de solidarité qui vont jusqu'à protéger un de ses membres lorsqu'il est fautif ou face à une agression ou une menace étrangère.

Dans le même son de cloche, il y a d'autres repères et valeurs culturelles qui définissent les autochtones de Ntui, le collectivisme, le partage et la vie communautaire sont des points de reconnaissances de ceux-ci. Il est presque impossible de voir un vieux (sexagénaire) marcher

ou être assis sans son chasse-mouche (Onganjo) qui, à l'origine, était utilisé lors des séances rituelles ou le bien devrait dominer el mal.

Selon J.R.A. Ayee (2006) concernant la décentralisation et les chefferies au Ghana, l'évocation de la chefferie nous semble très importante ici dans la mesure où la décentralisation fait appelle à une gouvernance et un développement de proximité qui en principe devrait concerner les populations à la base. Il en ressort de nos entretiens que les chefferies de l'arrondissement de Ntui avaient été officiellement institutionnalisées dans le cadre de la représentation des communautés autochtones à l'époque coloniale.

Les chefs traditionnels devenaient ainsi des auxiliaires du pouvoir colonial. Nos informateurs affirment aussi qu'à l'accession du Cameroun à l'indépendance, l'administration camerounaise s'appuiera également sur les chefferies ainsi que les autochtones pour conserver la maîtrise du territoire, la sauvegarde de nos us et coutumes en s'assurant de la loyauté de ceux-ci. Cela s'illustre bien par le fait que les chefferies des villages de l'arrondissement de Ntui sont catégorisées en degré selon leur taille et leur hiérarchie. On a à titre d'illustration les chefferies de premier degré qui couvrent au moins deux chefferies du troisième degré. Enfin, on a la chefferie de troisième degré qui correspond à un village en milieu rural ou quartier, en milieu urbain. Notre étude a tenu compte de toutes les chefferies de l'arrondissement de Ntui appartenant à chaque groupe autochtone.

1.10.4. Le rapport entre les cadres physiques et humains et le sujet de recherche

Cette partie est d'une importance capitale pour notre travail, elle met en relief les liens qui existent entre la divination, la purification et les cadres physique et humain dans la pratique du rituel appelé //m'baka'â// chez les Ossananga. Elle est subdivisée en deux parties constituant ainsi qu'il ait rapport entre le sujet de recherche et le cadre physique, rapport entre le sujet de recherche et le cadre humain.

1.10.5. Le rapport entre le sujet de recherche et le cadre physique

Le cadre physique mentionné pour cette étude insiste sur les éléments de géographie en rapport avec notre sujet. Les caractéristiques géographiques décrivent le lieu où le milieu dans lequel notre recherche a été effectué. En effet, la recherche ne pouvait qu'être liée à un espace géographique bien déterminé. La description de la localité de Mbam en général et en particulier la zone de Ntui permet à chaque lecteur de savoir où se trouve la population cible ou la population étudiée (les Ossananga) dans le cadre du présent travail, le relief quant à lui met en

exergue les différentes formes géographiques que nous rencontrons dans cette espace. Les éléments du relief servent de source d'inspiration pour la pratique du rituel appelé *m'baka â* chez les Ossananga. La végétation et la faune qui constituent l'ensemble des plantes et des animaux d'une région sont liés à notre sujet dans la mesure où, les Ossananga ou les peuples ossananga prélèvent les écorces d'arbres et utilisent certains animaux dans l'organisation du rituel Baka â. Ils sont également des éléments symboliques que nous retrouvons dans les chefferies, les maisons ou en bordure des fleuves.

Au terme de cette partie, les éléments du cadre physique se rapportent à l'identification de notre site de recherche d'une part et peuvent constituer d'autre part certaines des sources d'inspiration pouvant montrer le système de purification de propitiation dans la pratique du rituel du //m'baka'â//.

1.10.6. Le rapport entre le cadre humain et l'objet d'étude

Le cadre humain de cette étude a mis un accent sur l'origine des peuples Ossananga, l'organisation politique de la subdivision, l'action, le temps, l'agriculture et la religion. Tous ces éléments ont un rapport étroit avec notre sujet de recherche pour plusieurs raisons :

Ils sont des constituants culturels de la population. Chez les peuples Ossananga et nous renseignent sur leur mode de vie globale. La langue est un élément indispensable pour tout phénomène culturel.

Elle ne sert pas seulement à parler, elle est également signe et symbole doué de sens qui se transcrivent dans les pratiques de purification, de propitiation chez les Ossananga

La végétation et la faune qui constituent respectivement l'ensemble des plantes et des animaux d'une région sont liés à notre sujet dans la mesure.

**CHAPITRE II : ÉTAT DU DÉBAT, CADRE
THÉORIQUE ET CONCEPTUEL**

Dans le présent chapitre, nous avons recensé les écrits scientifiques ayant un rapport direct ou indirect avec notre sujet de recherche. Il est divisé en trois grandes parties. Nous présenterons l'état de la question dont le contenu est consacré essentiellement au débat scientifique autour des différentes productions écrites en lien avec notre sujet suivra le cadre théorique qui présente les éléments théoriques convoqués pour expliquer nos données de terrain. Enfin, le cadre conceptuel consacré à la clarification des termes clés à notre sujet.

2.1. LA REVUE DE LA LITTERATURE

La revue de la littérature peut se définir comme une activité permettant au chercheur de prendre connaissance des travaux et recherches déjà effectués. Ainsi il établit les bases connues, afin de s'en inspirer pour définir un cadre de recherche complémentaire pour percevoir certaines erreurs méthodologiques identifiées dans les travaux précédents. La réalisation de ce chapitre a mobilisé plusieurs ouvrages et articles. La méthode choisie pour la rédaction de la revue est celle par thème. Les concepts qui gouvernent cette revue documentaire sont : divination, pratique, devin, santé, purification, thérapie.

Il s'agira en effet de présenter donc les productions scientifiques existantes sur les problématiques de la thérapie, divination, purification, rite, rituel, mort. De manière générale et plus particulière en Afrique au Cameroun et chez les Ossananga.

2.1.1. La typologie des rites

Marcel Mauss (1912 :147) a effectué une distinction de deux sortes de rites, les rites positifs et les rites négatifs.

Les rites positifs sont ceux qui procurent le bien être aux divinités, et à la communauté ou l'individu. Pour Marcel Mauss, les rites positifs incluent la prière, l'offrande et le sacrifice. La prière est un rite positif du fait que, celui qui la formule détient un souhait qu'il entend présenter aux divinités afin d'obtenir les effets escomptés. L'offrande est de sa part un acte de donation qui indique la volonté du donateur aux Ancêtres ou Mânes et de bénéficier de leur force vitale. Le sacrifice quant à lui est un rite de réparation, de restauration, et de restitution.

En outre, les rites négatifs sont ceux que l'on effectue à la suite d'une souillure qui affecte négativement l'individu. Les tabous sexuels par exemple sont l'ensemble des interdits sacralisés liés au sexe. Leur transgression est récompensée d'une punition et mérite une compensation. L'ascèse est aussi classée parmi ces rites dits négatifs par Marcel Mauss. Pour lui, le fait de privation est un acte négatif, de torture du corps.

Emile Durkheim (1980 :146) effectue pour sa part une typologie des rites en trois catégories : les rites d'expiation, les rites de purification et les rites de protection. Les rites d'expiation sont des rites qui permettent au sujet de se débarrasser du joug qu'il porte et qui le baignent dans l'échec, la maladie, le désarroi. Il s'agit pour l'individu pluriel ou singulier qui accomplit ce rite d'expier les souillures qu'il arbore du fait d'une transgression, d'un manquement etc. Les rites de purification sont ceux qui libèrent de l'impureté. Il s'agit ici des rites qui sont effectués dans le but de se purifier, de se revitaliser et de se restaurer. Les rites de protection sont des rites que l'on effectue dans le but de se protéger contre les mauvais esprits. Ces rites ont pour but de construire une armure invisible protégeant ainsi les individus qui l'accomplissent ou pour qui ils sont accomplis.

Arold Van Gennep (1969 :148) dans une étude des rites a établi une stratification, un ordre structuré des rites de passage ou d'initiation. Ils comportent en effet trois grandes étapes que sont la séparation, la marginalisation et la résurrection. La séparation ou désagrégation est la rupture avec le monde profane, c'est une mort symbolique. Il s'agit pour l'individu de quitter la vie sociale en se séparant ainsi de sa vie antérieure, de son statut social pour se soumettre à une suite logique de traitements qui le conduiront à l'acquisition de nouvelles connaissances, changeant ainsi son statut social. Les rites observés dans ce cadre sont taxés de préliminaires, car ils préparent l'individu à affronter d'autres. La liminalité ou marginalisation est effectuée dans un lieu sacré et l'on forme l'individu à un nouveau mode de vie. Ici la pratique de l'ascèse est récurrente. Il s'agit dans ce stage de soumettre l'individu à un ensemble d'exercices structurés lui permettant de maîtriser les fondamentales de la vie future dont il est censé mener après. La résurrection est l'étape de sortie, de l'accomplissement. Elle concerne un ensemble de rites post linéaires observés dans le but de permettre une réagrégation de l'individu dans la société. C'est une résurrection symbolique qui réintroduit l'individu dans la société avec un statut différent et supérieur à l'ancien. Dans ses travaux, Mircea Eliade (1965) fait un rapprochement entre les rites d'initiation aux rites de passage. Tout sujet dès sa naissance subit un ensemble de rites qui l'intègre dans la communauté à laquelle il appartiendra. Plusieurs faits relevant du religieux sont parsemés des rites. Le mariage est pour elle un rite de passage en ce sens que l'on passe d'un statut à un autre, d'une vie (seule) à une autre (famille).

2.1.1.1. Le rite ou *enama*

Le rite renvoie aux règles et aux cérémonies qui ont cours dans une institution à caractère sacré ou non. Le mot latin « ritus » qui signifie ordre prescrit, désigne aussi bien des cérémonies, des pratiques liées à des croyances qui se rattachent au sacré que de simples habitudes sociales,

les us et les coutumes c'est-à-dire des manières d'agir se reproduisant avec certaines invariabilités. Ainsi Jean Cazeneuve (1971 : 13) apporte la précision selon laquelle le rite est différent des autres coutumes par le caractère particulier de son efficacité, mais aussi par la répétition, qui loin d'être un élément caractéristique est parfois la vertu principale. Le rite peut donc se définir comme un ensemble d'actes répétitifs et codifiés, souvent solennel, d'ordre verbal, gestuel et post à forte charge symbolique, fondé sur la croyance en force agissante d'être ou de puissances sacrées, avec lesquels l'homme tente de communiquer, en vue d'obtenir un effet déterminé. Il est social et diffère suivant les objectifs visés par la tradition.

2.1.1.2. Le rituel ou *vihiniye*

Concernant le rituel, nous dirons que la marge est difficile à établir entre le rite et le rituel car deux notions pourraient aller de pair. Toutefois, le rituel serait la mise en commun de plusieurs dans le cadre d'une structure qui se situe largement au-dessus du rite. En d'autres termes, il s'agit du processus par lequel les rites sont dans ce paragraphe, nous allons expliciter, respectivement sa définition, origine, sa signification, ses causes, sa typologie et présenter dans les détails des différents rites réalisés pendant une mort.

2.1.2. L'origine de la mort :

Il existe plusieurs formes de mort telles que : la mort tolérée ; la mauvaise mort.

2.1.2.1. L'approche définitionnelle de la mort

Les définitions de la mort sont multiples. Selon Le Petit Larousse illustre (2005), la mort est la « *cessation définitive de la vie* ». À cette définition littérale, s'ajoute les critères uniques de constat de la mort que sont l'arrêt de la respiration et de la circulation sanguine, la perte de sensibilité, refroidissement progressif du corps et rigidité cadavérique. À l'encontre de cette définition et critères s'oppose une autre qui cette fois, prend en compte les valeurs africaines.

En effet, les négro-africains en général définissent la mort non pas comme une cessation complète et définitive de la vie, mais plutôt comme la dissociation des composantes spirituelles et matérielles du corps humain. Louis Vincent Thomas (1975 :246) définit la mort négro-africaine comme la « *séparation des constituants du moi suivie d'une destruction immédiate ou progressive totale ou partielle de certains éléments tandis que les autres sont promus à un nouveau destin [...] en ce sens on a pu y voir un passage, une mutation, un changement d'état ou de statut* ».

Cette approche définitionnelle rejoint celle des Ossananga du Cameroun... en effet, loin d'être un anéantissement total, la mort chez les Sanaga se présente comme une étape transitoire qui conduit l'homme vers une autre vie. Grâce à la mort, l'homme peut passer de sa fin temporelle à la félicité éternelle. Pour y parvenir, il doit trouver au cours de son existence un terrain d'affirmation de soi qui lui permette de savoir exactement qui il est, qui il doit être afin d'être satisfait de sa destinée après la mort.

Le deuxième constituant est la personne toute entière en tant qu'être doué de vie. Il est considéré comme cri, on utilise l'expression (*Dieu lui a donné le souffle*). Ce souffle symbolise la vie qui accompagnera, il est donc le principe d'animation du corps et se pose comme une évidence, un fait indubitable.

Enfin, le troisième constituant est défini comme le double qui permet à l'homme de se manifester selon une multitude de formes telles que la bilocation, la croyance, la métamorphose, c'est également le double de la personne non seulement doué de mobilité et susceptible d'agir à distance, mais aussi partie de la personne douée de mobilité et susceptible d'agir à distance, mais aussi partie de la personne douée d'intelligence de la conscience, car il intervient dans la tête du savoir de l'homme. L'ombre dont il est ici question n'est pas l'image silhouette, l'ombre portée, l'ombre image, intermittente dont l'apparition et la disparition dépendent de la lumière. C'est l'ombre interne, ce signifié abstrait auquel envoie l'ombre matériel.

Au vue de ce qui précède, un constat se dégage : la mort n'est pas une fin, elle semble plutôt être le début d'un long processus ponctué de rite qui conduira au défunt vers l'au-delà. La mort qui n'est pas à nier d'autant puisqu'on ne nie pas une réalité qui est considérée par les Ossananga comme une renaissance par la séparation de l'enfant de la mère (accouchement). L'enterrement du placenta et l'initiation qui est une mort symbolique.

2.1.2.2. L'origine de la mort chez les ossananga

Dans la majorité des sociétés africaines, l'avènement de la mort trouve sa justification dans la tradition orale. À cet effet, il existe une diversité de mythe sur l'origine de la mort qui met en scène dans la majorité des cas les animaux. Il y a un thème mythique commun à un grand nombre de sociétés négro africaines qui rapporte que l'origine de la mort réside dans « *message marqué* » comporte d'une part un aspect sur la mortalité et d'autre part sur l'immortalité. C'est le premier parvenu à destination qui décide une fois par toute la destinée humaine.

2.1.2.3. La typologie de la mort chez les ossananga

Dans l'univers culturel Sanaga, il existe une typologie de la mort. Elle est tributaire d'un ensemble de facteurs qui permet de classer les décès. On distingue ainsi la bonne mort ou tolérée et la mauvaise mort.

2.1.2.4. La mort tolérée

Plusieurs expressions sont utilisées par les sociologues, anthropologues, historiens et thanalogues pour désigner ce type de mort. Ils font mention de la « *bonne mort* » de « *mort acceptée* » ; de « *mort naturelle* ».

Au cours de nos recherches, nous avons constatés que ces expressions ne répondaient que partiellement à la véritable conception Sanaga de la mort. Ceci d'autant plus que quel que soit la manière avec laquelle un Sanaga meurt le lieu et les circonstances de décès, la mort n'est jamais acceptée. Bonne ou naturelle, elle est toujours traumatisante et crée toujours une rupture que la semaine du deuil et les rites qui les constituent permettent de réparer. Nous reparlerons dans notre analyse que la « *mort tolérée* » qui, selon nous répond mieux aux réalités thanalogiques locales.

La mort tolérée est celle qui revient selon les normes établies par la société. Ces normes font référence au lieu, au temps et aux circonstances du décès. Selon les informations elle survient dans le village, parmi les siens, afin de permettre la bonne tenue de tous les rites.

La mort tolérée est l'apanage des personnes âgées, la vieillesse étant considérée comme une vertu car, un homme âgé se caractérise par des qualités intrinsèques qui font de lui un modèle dans la communauté. Parmi les qualités reconnues aux personnes âgées, nous pouvons citer entre autres la solidarité, l'écoute, la patience, la justice, le discernement ainsi que la capacité de procréation, la vieillesse, âge de la sagesse, marque ainsi l'apogée de l'existence terrestre et augure d'une bonne mort résultant d'une vie de vertu. À ce propos J. Pouillon (1997 :93) déclare « *la mort d'une personne âgée est normale et on ne s'inquiète pas* ». Soulignons à toute fin utile que lorsqu'une personne âgée décède dans des circonstances tragiques, sa mort devient une mauvaise mort car, dans la culture Ossananga, une personne âgée appelle la mort et décède en paix. Louis Vincent Thomas et René Luneau (1977 :29) allant dans le même sens affirment : « *mourir sans souffrance, dans la paix (paix sociale) ; paix de l'esprit (sérénité et réussite) sans accident (noyade, foudroiement, signe de la colère des dieux ou*

l'action maléfique d'un sorcier, ni maladie infamante comme hydropisie ; sans rancœur ni rancune ».

2.1.2.5. La mauvaise mort

La mauvaise mort répond aux critères d'âge et de circonstance. Les mauvais morts sont ceux qui ont été surpris par la mort. Nous faisons allusion ici aux accidentés aux foudroyés et aux noyés. C'est pour cette raison que la mort violente est considérée dans cette tradition comme le juste châtement d'une violence exercée par celui qui l'a subi. Sont également classés dans cette catégorie les enfants, les adolescents, les hommes en âges de se marier, les adultes célibataires ou morts dans le mariage sans enfant, les mauvais morts subissent des traitements particuliers qui visent à purifier les vivants et à empêcher qu'une telle tragédie ne se répète dans la famille pour qu'ils ne souillent pas leur présence les mânes d'autres défunts, leurs cadavres et leurs mémoires subissent une série de rites allant de la manipulation du cadavre à la privation d'obsèques traditionnelles.

Dans leur conception de la mort, les ossananga considèrent que la mauvaise mort est le résultat d'une existence non conforme au respect de la tradition. Ces cas de mauvaise mort ont des causes multiples dont les plus courantes sont : la manifestation de la colère, le feed-back d'un sort. Lorsqu'un cas de mauvaise mort survient, on fait appel à un devin pour révéler la cause du décès. Il convient de souligner pour conclure, cette observation de Louis Vincent Thomas (1968 :14).

« D'un point de vue normatif, le noir distingue avec netteté » :

- La bonne mort : celle qui s'accomplit selon les normes traditionnelles (de lieu, de temps, de manière, sans provoquer l'intervention dangereuse, parce que terriblement contagieuse, du numineux, elle peut être naturelle ou rituelle

- La mauvaise mort qui révélatrice du courroux des puissances religieuses essentiellement anomiques dispensatrice d'impureté, est tout particulièrement redoutée. C'est le cas des morts subites et violentes (foudroiement, noyade) ; horribles (cas des pendus) insolites ou anormales (mort de la femme enceinte de la parturiente, de l'initié pendant la période de retraite).

2.1.3. Le système de parenté

Les Mbamois en général et les sociocultures du Mbam en particulier sont fondés sur le système patrilinéaire. Ici, la parenté se transmet par les hommes qui prennent des femmes en mariage en versant la dote à leurs familles. La résidence de mariage est virilocale ; c'est le type

de résidence où l'épouse rejoint son époux vivant dans sa famille paternelle. L'avunculat y est aussi observé et permet au neveu utérin de bénéficier de quelques privilèges auprès de ces oncles maternels. Il est à préciser que l'exogamie, une règle ou pratique qui prohibe à une personne de prendre pour conjoint(e) un membre de son propre groupe y est prescrit. « *Le groupe exogamique peut être le lignage, le clan, la communauté locale, la phatrie etc.* » Angulu Onwuejeogwu (1975 : 284). La prohibition de l'inceste est selon Claude Lévi-Strauss (1950) « universelle ». Pour lui, « *la famille nucléaire n'est pas l'atome élémentaire du social. C'est la théorie de l'alliance fondée sur l'échange des femmes qui est fondatrice elle-même basée sur la prohibition de l'inceste.* » C'est une règle, une particularité qui indique les partenaires prohibés. Ainsi, l'atome de parenté avise l'individu sur les partenaires permis et ceux interdits. Cependant si Lévi-Strauss laisse le libre choix des partenaires hors du groupe parental à l'individu, il n'en est pas le cas dans les sociocultures du Mbam Le choix du conjoint ou de la conjointe n'est pas une affaire individuelle, elle est familiale. Les trois différentes structures (*élémentaires, complexes et semi-complexes*) que pose l'auteur sont également observables dans le Mbam. Il existe des règles qui prescrivent les conjoints possibles et qui proscrivent les catégories d'individus à ne point épouser. Le choix du conjoint est dicté par les obligations parentales. Les structures complexes quant à elles sont des cycles d'alliance ouverts. Elles laissent le libre choix à Ego, tout en lui posant la règle de l'exogamie.

2.1.4. La mort, le rite et la religion

Les anthropologues ont depuis longtemps privilégié l'Afrique comme champ d'investigation, désireux d'observer les relations entre les membres de la communauté d'une part et entre l'homme et le cosmos d'autre part. Ainsi, plusieurs études ont été menées dans le cadre de la mort, de la religion et des rites, l'on ne pourrait énumérer tous les ouvrages qui traitent de ces questions, néanmoins, nous avons pu rassembler quelques-uns y afférents.

Hubert Deschamps (1965 : 17) s'intéresse à la mort, il présente le sens de la mort dans certaines sociétés africaines, les relations qui existent entre les vivants et les morts ainsi que la place des offrandes dans la vie des vivants. Cet auteur insiste également sur l'influence de la mort dans le comportement des vivants. Ce que Léopold DATCHOUA (1992) ne manque pas de souligner dans son mémoire intitulé « *l'impact des pratiques funéraires sur le développement des institutions sociales : le cas des bamilékés de l'ouest Cameroun à la lumière de l'Égypte pharaonique* ». Ce mémoire est intéressant dans la mesure où il établit un lien entre les pratiques funéraires de l'Égypte ancienne et celles des bamilékés de l'ouest dont les croyances s'apparentent.

John Mbili (1972) se penche beaucoup plus sur les religions africaines. Pour lui chaque peuple a son système religieux composé d'un ensemble de croyances et de pratique d'où la nécessité de parler des religions africaines. Selon lui, ces religions se matérialisent par des rites, des sacrifices ou des cultes des ancêtres. Les ancêtres détiennent donc une place importante dans les systèmes religieux africains. À ce sujet, Claude Rivière (1995) : (31), les considère comme « *des interlocuteurs ou tuteurs privilégiés qu'il convient de vénérer en tant que régénérateurs du lignage et garants de l'ordre qu'ils ont contribué à constituer* ».

En outre récrivant la société traditionnelle, Dieudonné WATIO (1994) de façon sacerdotale, reste très critique vis-à-vis de l'évangélisation occidentale en Afrique en ce sens que la société Ngyemba, comme toute société africaine est religieusement croyante et culturellement nantie. Il dresse un réquisitoire contre l'évangélisation qui selon lui, est responsable de la mauvaise interprétation des religions africaines, voire complice de la conquête de l'Afrique au profit de la civilisation occidentale. Étant donné que le culte des ancêtres devait être la pierre d'achoppement à l'évangélisation celle-ci a bien voulu l'effacer définitivement en la substituant à son propre modèle religieux.

Luc Mbenga Tamba quant à lui a fait une analyse des rites pratiques pendant les funérailles. Il montre que l'homme n'est plus au centre du monde, encore moins la créature la plus précieuse, hautement socialisée. Il arrive à la conclusion selon laquelle chez les bété aujourd'hui, l'homme semble exploiter la mort en faisant étalage de sa richesse lors des obsèques pour renforcer ses positions dans la vie.

La partie précédente a été l'occasion pour nous de faire état de la question sur notre sujet, place à présent à la définition des cadres théorique et conceptuel.

Le sujet que nous traitons se situe dans la perspective de l'anthropologie culturelle. En raison du fait social total, « l'anthropologie » d'un travail se reconnaît aussi par sa globalité. Il sera donc allié à notre étude plusieurs autres disciplines telles l'Ethnolinguistique, l'écologie, l'alimentation, l'économie et le développement. Qui sont : le culturalisme, le fonctionnalisme, le symbolisme culturelle.

C'est par l'approche « *emic* », le regard de l'intérieur que nous posons cette étude comme une contribution à l'anthropologie médicale. Notre ambition y est de montrer que les rites religieux et médicaux d'une culture peuvent répondre à des besoins de santé.

2.2. LE CADRE THÉORIQUE

L'expression cadre théorique est composé de deux mots qui sont cadre et théorie. Le premier renvoie à une délimitation, une construction faite par un individu ou un homme ; un cadre est réalisé et fabriqué généralement pour qu'on y introduise quelque chose par exemple un diplôme dans le cas d'un cadre photo, une image, une porte, une fenêtre ou toute autre chose en fonction de ce qui est planifié par l'architecte.

Le second est « *une construction d'idées et de concepts ayant l'ambition de rendre raison du réel de manière cohérente, que cette cohérence soit le fait d'une vision d'ensemble ou d'un paradigme au principe unificateur* ».

Le cadre théorique renvoie de ce fait à : un construit et non un prêt à penser. Permettant au chercheur d'intégrer son problème dans les occupations d'une spécialité [...] c'est ce qu'un chercheur a trouvé dans une théorie, une spécialisation ou plusieurs qu'il formule dans ses propres mots et qui lui servira de clé de compréhension des données d'un problème. (Mbonji Edjenguèlè Op cit. 15-16).

Le cadre théorique est une fabrication à partir des éléments théoriques existant, le nôtre est constitué des éléments issus de plusieurs théories qui sont le fonctionnalisme, les principes d'épistémologie africaine et l'ethnanalyse.

2.2.1. Le fonctionnalisme

Le fonctionnalisme est la théorie qui nous a semblé nécessaire pour expliquer le phénomène étudié. Cette théorie a été aussi utilisée par Bronislaw Malinowski et Radcliffe-Brown pour expliquer le fonctionnement des sociétés qu'ils étudiaient. Ces auteurs sont partis du postulat selon lequel chaque élément de ces sociétés représente une partie indispensable d'une totalité organique et y remplit une fonction vitale. Cette théorie est sous-tendue par trois questions fondamentales : pourquoi tel élément existe ? En quoi il est nécessaire à l'ensemble ? À quels besoins répond-t-il ? Ces questions trouveront à coup sûr des réponses plus ou moins suffisantes tout au long de cette étude. Mais cette approche théorique va faire l'objet d'une révision par Robert King Merton (1950). Il qualifie ce fonctionnalisme d'absolu. Il atténue ainsi le postulat de l'unité fonctionnelle, qui impliquerait que chaque élément soit fonctionnel à la fois pour la société tout entière et pour chacune de ces parties, alors qu'un élément peut être fonctionnel pour certains secteurs de la société et pour d'autres (*en particulier dans les sociétés complexes*). Il révisé aussi le postulat du fonctionnalisme universel suivant lequel tout élément

du système remplit une fonction, en notant que certains peuvent n'en remplir aucune et d'autres, être même dysfonctionnels, c'est-à-dire gêner ou empêcher l'adaptation du système. Enfin, il assouplit le postulat de la nécessité selon lequel tout élément du système est indispensable au tout et il remarque qu'il existe des substituts fonctionnels, en ce sens que les différentes fonctions peuvent être remplies alternativement ou successivement par des éléments très différents soit dans le temps, soit d'une société à l'autre. Ayant déjà enrichi l'analyse fonctionnelle de « *dysfonction* » et de « *substitut fonctionnel* » Merton introduit une distinction entre fonctions manifestes, dont les conséquences sont comprises et déséquilibres expliquant les changements et fonctions latentes, dont les conséquences ne sont ni comprises ni voulues. La fonction réelle d'un élément peut ne pas être sa fonction apparente, manifeste et perçue par les acteurs sociaux. Les différentes fonctions peuvent être remplies alternativement ou successivement par des éléments très différents, soit dans le temps, soit d'une société à l'autre. Ainsi, certains éléments seront analysés comme de pures survivances, après disparition ou transformation de la fonction qu'ils assuraient. Cette théorie reconnaît aussi des limites.

2.2.1.1. La notion de « fonction »

La théorie de type fonctionnaliste a pour terme fondamental la notion de « fonction ». ce mot a un sens analogue à celui qu'il a en biologie où il désigne la contribution qu'apporte un élément à l'organisme dont il fait partie, le rôle qu'il joue dans le maintien de la vie de cet organisme. L'analyse fonctionnelle des phénomènes sociaux est celle qui est expliquée par le rôle, la fonction qu'il assure dans l'ensemble social auxquels ils appartiennent. Les théories explicatives de type fonctionnalistes expliquent donc les phénomènes étudiés à partir des fonctions qui sont les leurs.

2.2.1.2. La fonction du rite

L'historien Fustel de Coulanges (1864) nous montre déjà un aperçu de la fonctionnalité primaire du rite. En effet pour ce dernier, en essayant d'expliquer la naissance des premières sociétés humaines, il parvient à cette conclusion selon laquelle grâce aux rites, les hommes avaient l'occasion de se réunir afin de commémorer leur passé commun, de maintenir les liens établis entre eux, de régénérer le groupe en incorporant les jeunes qui prenaient la place laissée vide par les défunts. D'autres pratiques visaient enfin à expier des fautes commises. Cet auteur montre que le caractère normatif des rites a été forgé après constat de leur efficacité. Pour Durkheim (1912 :432) ; c'est la socialité, c'est-à-dire la soumission à la norme, au précepte rituel liant l'individu au groupe qui rend le rite efficace. En d'autres termes, l'exécution des

rites est un impératif auquel on ne peut se soustraire parce que les rites sont à la fois des produits, des instruments, des véhicules et des symboles de la société.

Malinowski (1926) voit dans les rites, des réducteurs de risques dans le cas d'entreprises incertaines. À cet effet, le rite sert à résoudre l'angoisse existentialiste. En effet, l'angoisse pour le primitif mesure la distance entre la nature et la culture entre la règle et l'instinct véritable. Ainsi, tout ce qui peut menacer l'ordre à l'instar de l'insolite du devenir, de l'anormal qui appartient au symbole de l'irréductible condition humaine doit donc être repoussée par un acte symbolique. C'est l'observation de Cazeneuve (1971 :33) qui situe la genèse des rites dans les sociétés humaines « *C'est ainsi que les rites ont pu naître du désir de préserver contre toute atteinte l'idéal d'une vie entièrement régie par des règles ; d'une vie sans imprévu et sans angoisse ; bref d'une condition humaine bien stabilisée, bien définie qui ne poserait plus de problèmes* ». Ce rite apporte au sein du groupe ou de la communauté une forme de sécurité, c'est-à-dire l'expression libératoire des tensions par une catharsis.

Hun (cité par Rivière 1995 :60) analysant les rapports entre les Indiens et les Métis du Mexique note à cet effet que le ritualisme agit :

Permettent de les comprendre et de les expliquer. L'évolutionnisme explique par l'évolution les étapes successives et favorables aux changements du phénomène étudié. L'analyse diffusionniste rend compte à des phénomènes à partir de leur foyer de diffusion. Les exemples de théories évoquées ne signifient pas qu'il n'y a plus d'autres théories en dehors d'elles, bien au contraire, c'est de l'analyse fonctionnaliste que nous nous servons le plus dans cette étude ; le choix d'une théorie quelconque est susceptible de retentir sur l'ensemble du processus de recherche, en orientant par exemple la construction des hypothèses et en dirigeant l'observation. Pour rendre compte du phénomène étudié nous avons opté pour l'analyse fonctionnaliste. Cette théorie contient la notion qu'il convient d'explicitier.

Directement comme mécanisme de défense au sens psychologique en réduisant chez les participants l'anxiété quant aux résultats d'une confrontation ; comme un cadre comportemental neutre de contrôle social et d'évacuation des hostilités en les minant éventuellement ; comme un mécanisme de maintien du statu quo car les rituels et les cérémonies servent de modèle de comportement normatif de conduite légitimés, de guide dans les stratégies d'interaction.

2.2.1.3. Les limites du fonctionnalisme

L'application de l'analyse théorique n'est pas sans difficultés. Cette théorie a subi des réactions de la part des autres théoriciens qui proposaient l'expliquer la fonction des éléments par rapport à la structure de la société. L'utilisation de la théorie fonctionnaliste est devenue

très courante en anthropologie, mais on lui reproche d'être plus descriptive qu'explicative, de limiter l'étude à certains aspects seulement de la réalité et donc d'être incomplète. C'est dans cette perspective que les détracteurs citent souvent les mots de Emile Durkheim notant que « faire voir à quoi un fait est utile n'est pas expliquer comment il est né, comment il est ce qu'il est. » On a souvent reproché à cette théorie d'impliquer une orientation idéologique conservatrice, car elle explique pourquoi les choses subsistent, mais ne dit jamais pourquoi elle change. Bien plus, dans le cadre de notre étude, l'application de cette théorie a buté sur certains faits qui revendiquaient avec raison la théorie évolutionniste pour se faire comprendre. Le symbolisme aurait pu éclairer nos explications pour certains éléments du phénomène étudié.

2.2.2. Les principes de l'épistémologie africaine

Les principes de l'épistémologie africaine sont nombreux. Nous les avons extraits des cours d'ANT 241 intitulés *Epistémologie des Sciences Humaines et Connaissances Scientifique : Paradigmes positivistes et Subjectivistes*, des 09 et 20 novembre 2017, puis du 09 janvier 2018 dispensés par le professeur Mbonji Edjenguèlè à l'université de Yaoundé I. Ces principes sont issus de son ouvrage intitulé : *l'ethno-perspective ou la méthode du discours de l'ethno-Anthropologue culturelle*, paru aux éditions de la presse universitaire de Yaoundé, en 2005. Dans cette myriade de principes africains nous prélèverons quelques-uns pour l'explication de notre sujet de recherche. L'explication du //Nyôré// en tant que noumène ne peut être mieux effectuée qu'à l'usage de ces principes. Il est net que l'épistémologie positiviste se sait limitée voire de moindre efficacité ou même incapable de clarifier le côté numéral du //Nyôré//.

2.2.2.1. Le multi symbolisme

Cette règle enseigne qu'une réalité représente symboliquement plusieurs choses. Le multi symbolisme pose qu'il y a une pluralité de symboles en chaque élément ou item culturel. Autrement dit, un même fait social peut symboliser plusieurs autres réalités selon les contextes. Par exemple, l'eau peut symboliser la vie, en même temps la mort, et pour les chrétiens catholiques le baptême, la purification.

Ce principe est d'une importance capitale pour la détermination des différents éléments que symbolise le //Nyôré//. Morts qui se produisent brutalement par un accident, ou inceste.

2.2.2.2. Le principe de plein-de-puissance

Encore appelé principe de pléni-potentialité, il se rapporte à celui suivant lequel il y a de la toute-puissance partout mais de manière circonstancielle, situationnelle périodique et cyclique.

Il aide dans ce travail à mieux comprendre et expliquer l'agir des esprits et le pouvoir de la parole dans le //Nyôré// et la thérapie.

2.2.2.3. L'être soi et l'être autrui

Ce principe soutient l'idée qu'étant soi même, on peut jouer le rôle des autres personnages. On peut être une personne unique et jouer aussi le rôle destiné à une autre personne différente. C'est dire que la plurifonctionnalité réside en toute chose, et chacune des fonctions n'est que contextuelle. Face à une situation quelconque, un objet ou un être peut jouer le rôle qui ne lui est pas destiné au départ. L'on peut donc être soi même et en même temps être autrui. Ce principe aidera à mettre en exergue le rôle que joue le chef de famille ou le successeur.

2.2.2.4. La permanence de vie et de force

Il met l'accent sur la continuité de la vie. L'enseignement qui en ressort est que, la vie ne finit pas, elle peut changer de modalité. C'est ce que confirme Lavoisier lorsqu'il affirme que : « *rien ne se perd, rien ne se crée, tout se transforme* ». De ce fait, la mort n'est aucunement une suppression, ni un terme de la vie, mais bien plus qu'une continuité.

Ce principe sera utilisé pour mieux présenter la continuité de la vie des ancêtres dans les sociocultures ossananga et le déploiement de leur force dans le quotidien du commun des mortels.

2.2.2.5. L'absence - présence

Ce principe enseigne que, une réalité peut arborer plusieurs modalités d'existence. En d'autres termes, le principe d'existence peut être continu ou discontinu, actualisé ou potentialisé. La potentialisation, la mise en latence ne signifie pas la disparition, l'annihilation ou la néantisation mais plutôt une mise entre parenthèses de l'existence qui se prolonge ou se manifeste ailleurs ou à d'autres circonstances.

Dans le cadre de cette recherche, le dit principe permet d'élucider la participation des morts au cours des rituels qui se font dans leur résidence sacré.

2.2.2.6. La représentation sociale

La représentation est ce par quoi un objet est présent à l'esprit. C'est l'action de rendre sensible quelque chose au moyen d'une figure, d'un symbole ou d'un signe. En psychologie, c'est une perception, une image mentale, dont le contenu se rapporte à un objet, à une situation, à une scène du monde dans lequel vit le sujet. Le sujet peut être un individu ou un groupe social.

De ces définitions, quelques mots clés permettent une claire compréhension de la notion de représentation. On peut retenir les mots : sujet, objet, signe, perception, image et figure. Il est à noter que l'objet peut être réel ou imaginaire existant ou mythique.

Pour Godelet (1998), la représentation est une forme de connaissance que la société reconnaît et partage, ayant une visée pratique et concourante à la construction d'une réalité commune à un ensemble social. Jean Claude Abric rapporte que, la représentation sociale est une vision fonctionnelle du monde qui permet à un individu ou à un groupe de donner sens à ses propres conduites, de comprendre la réalité à travers son propre système de référence, donc de s'y adapter et de s'y définir une place. Dans le dictionnaire d'Anthropologie et d'Ethnologie de Bonté-Izard (1991, 626-627) l'expression système de représentation désigne de manière générale « *les ensembles d'idées et de valeurs propres à une société.* » C'est ce qui est appelé images mentales par les psychologues. Deux processus permettent aux représentations de se constituer ; ce sont l'objectivation et l'ancrage. L'objectivation consiste à regrouper et agencer les images et les idées autour d'un sujet et l'ancrage concerne l'enracinement de ces schémas dans les mentalités collectives.

2.2.3. L'ethnanalyse

Encore appelée ethno-perspective, cette théorie se veut une méthode du discours ethnologique et anthropologique. Ce corps explicatif des phénomènes sociaux a été élaboré par Mbonji Edjenguèlè (2005) et indique que la compréhension des faits, des pratiques, des comportements, des réalités sociales et sociétales doivent se faire sous l'égide d'une analyse suivant la trilogie contextualité, holisticité et endosémie.

La contextualité est le fait pour le chercheur de « *domicilier les éléments à étudier, les institutions à analyser dans la socioculture qui les génère.* » de ce fait, tout fait social doit être décomposé en ses éléments constitutifs et s'expliquer dans les contextes socioculturels et spacio-temporel dans lesquels il est produit. C'est dans le contexte auquel les faits sociaux sont élaborés que se trouvent le sens, la signification et l'interprétation juste de ces phénomènes observés.

L'holisticité encore nommé globalité est la deuxième composante de ce triptyque. C'est un procédé qui permet la conception et la définition ethnographique de la culture comme totalité, comprenant l'ensemble des institutions sociales en tant qu'elles sont interdépendantes et interconnectées, d'où l'affirmation de Mbonji Edjenguélé (2005, 92) : « *C'est donc un ensemble contenant l'histoire d'origine d'un peuple, son système de parenté, de mariage, ses croyances, ...son traitement des maladies et de la mort, ses idées sur l'au-delà etc.* »

L'endosémie culturelle se définit comme la propriété pour une structure d'avoir un sens à l'intérieure de sa construction à travers l'ordonnancement et l'agencement structurée des ses éléments culturels constitutifs, dont la fonctionnalité et la pertinence procure sens et signification individuel et collectif. Il est donc à comprendre que les individus donnent eux même sens et signification aux solutions qu'ils élaborent pour répondre à leurs besoins. On ne peut de ce fait appréhender le sens et la signification des éléments culturels d'une communauté que si l'on se réfère au contexte dans lequel ils sont conçus.

Cette méthode nous est d'une nécessité irréversible du fait qu'elle nous permettra de comprendre le *nyorel* à travers le sens et la signification que lui confèrent les communautés du Ndé, c'est-à-dire de mieux appréhender ce lieu sacré selon le contexte, dans lequel il est établi. Ce principe résume l'ethnométhodologie Harold Garfinkel, ce courant de pensée qui enseigne que les individus d'une société agissent consciemment et donnent un sens et une signification à leurs actions. Ils ne sont pas des « *Monsieur Jourdain* » ou des « *idiots culturels* ». Ils élaborent des méthodes de communauté que l'on appelle ethnométhodes. Elles permettent de résoudre leur problème de vie et de les interpréter. L'on a pour postulat majeur dans cette théorie la demande de « *traiter les faits sociaux comme des choses.* » Cela nous permettra donc de comprendre le fond.

2.3. LE CADRE CONCEPTUEL

Selon Pierrette Mongere (1979 : 24) le concept organise la réalité étudiée au-delà des formes concrètes et multiples que ces phénomènes peuvent revêtir. Il crée un langage commun entre nous et les lecteurs « *le concept suppose un degré de précision et de clarification supérieur à la « notion » qui désigne une image mentale assez floue* ». Les concepts sont des mots d'utilisation courante.

Pratiques : ce mot vient du latin « *praticus* » et signifie ce qui concerne l'action, la transformation de la réalité extérieure par la volonté humaine. Dans le contexte de notre étude,

le mot pratique c'est l'ensemble des opérations liées à des manières de faire qui sont habituelles et propres à un individu ou un groupe.

Divinatoire ou *yena* en latin « *divination* » veut dire deviner. La divination c'est l'art ou faculté de découvrir des réalités ou des évènements cachés, présents, passés ou futurs par un moyen autre que ceux auxquels nous sommes habitués. Dans le cas d'espèces, c'est la capacité acquise ou transmise permettant de connaître la vérité. Cette technique permet à l'homme de ne pas se fier à ses idées propres, mais de prendre en considération le point de vue de Dieu, considéré comme le plus sage.

Enámó terme utilisé dans la langue locale de l'univers d'étude pour désigner une personne qui prétend découvrir ce qui est caché, prédire l'avenir par les moyens qui ne relèvent pas d'une connaissance naturelle ou ordinaire. Ce terme est générique et s'applique aux personnes des deux sexes.

Médecine traditionnelle : ensemble des moyens matériels (*les produits végétaux, animaux et minéraux*) et immatériels (*la parole, les rites, la prière, les cérémonies et l'invocation*) que les personnes initiées utilisent pour guérir les maux du corps et de l'esprit. Le concept a évolué, aujourd'hui on parle plus de médecine alternative parce qu'elle fait bon ménage avec la modernité : comment reconnaître les devins.

Le rituel est donc la mise en commun de plusieurs rites dans le cadre d'une structure se situant largement au-dessus du rite, c'est-à-dire le processus par lequel les rites sont mis en place. C'est un ensemble de moyens magiques et religieux par lesquels l'homme essaie d'influencer les forces et les êtres surnaturels.

2.3.1. La purification

C'est un acte qui consiste à rendre pur ce qui a été souillé. L'impureté engendre une perte de la force vitale de l'être humain, causée par la rupture de l'interdit. La souillure produit une force néfaste qui affecte l'individu pris au singulier ou au pluriel. Pour Genéviève Calame Griaule (1965 : 419), « *le rôle de la purification consistera donc à laver la souillure et à combler le vide par l'apport d'un nouveau nama.* » le nama est bien entendue la force vitale. C'est dans cette même idée que Meinrad Hebga (1979 : 160) affirme : « *les prières dites pour la purification sont censées laver et nourrir en même temps le sujet concerné. Car elles contiennent en abondance l'huile et l'eau qui sont à la fois des nourritures et des liquides servants à la toilette.* » C'est dire que la purification en tant qu'acte met en amont l'utilisation

des éléments qui jouent une multifonction. Le lieu où l'espace, l'objet servant à la purification est appelé purificateur.

2.3.2. Le rite ou encore *enomá*

Le mot rite vient du latin *ritus* qui signifie ordre prescrit. Il désigne aussi bien, des cérémonies, des prescrits. Il désigne aussi bien, des cérémonies, des pratiques liées à des croyances se rattachant au sacré que de simples habitudes sociales, les us et coutumes, c'est-à-dire des manières d'agir qui se reproduisent avec une certaine invariabilité. C'est donc un cérémonial quelconque, un acte magique ayant pour objet d'orienter la force occulte vers une action ou vers des actions déterminées.

Selon la définition de Claude Rivière (1995 :128) le rite désigne un ensemble d'acte répétitif et codifié souvent solennel d'ordre verbal, gestuel et postural à forte charge symbolique, fondés sur la croyance en la force agissante d'êtres ou de puissances sacrées, avec les lesquels l'homme tente de communiquer, en vue d'obtenir un effet déterminé.

L'accent est mis, en Afrique, surtout sur le côté pratique et utilitaire du rite. Le recours des individus aux procédés rituels est de résoudre les problèmes qui menacent leur vie. Le rite peut avoir un effet fécondant ou purificateur des suites d'un mal ayant atteint un individu ou un groupe. Il protège l'individu contre les forces maléfiques. De telle manifestation font du rite « un temps fort duquel s'organise l'ensemble du déploiement cérémonial, qui peut être alors qualifié de rituel.

//Nyôré// : esprit, fantôme, ancêtre.

//m'baka'á// : c'est un rite de purification qui se déroule après une mort brutale ou tragique.

Le terme d'anthropologie symbolique est, sans conteste, particulièrement imprécis, et il est difficile de délimiter les autres ou les courants qu'il englobe. Cependant, il exprime une façon de faire l'anthropologie ainsi qu'une manière d'envisager certains problèmes et d'utiliser un type déterminé de méthodes anthropologiques. D'autres concepts sont aussi flous tels ceux de poststructuralisme, d'anthropologie interprétative, anthropologie critique, d'anthropologie sémantique, de réalisme symbolique, etc. on pourrait inscrire de nombreux auteurs, suspectés de post-modernisme ou partisans de l'esprit critique des cultural studies, dans ces champs de réflexion.

Une inquiétude se développe en Espagne, dans la lignée de ces auteurs et de ces courants, cautionnée par un grand nombre d'anthropologues dont les ouvrages et les questionnements constituent son objet. Les questionnements de l'anthropologie symbolique, avec les orientations propres à chaque auteur, voient le jour en Espagne au cours des années quatre-vingt dans des ouvrages comme ceux de C. Lison-Tolosana (1983) et José Antonio Fernandez (1988). Sur le terrain de la méthodologie, on tend à rejeter le mimétisme excessif existant entre questionnements de l'anthropologie et ceux des sciences de la nature. Il est donc naturel que le travail de l'anthropologue soit défini comme étant un art de l'interprétation. On accepte cependant l'utilité et la pertinence de certaines méthodologies dites de « médiation ». Ce concept, qu'a développé Ricoeur, P. à partir de la distinction que faisait E. Benveniste entre sémiotique, se trouve ici réinterprété.

Le monde antérieur herméneutique existentiel d'interprétation doit être complété par une autre dimension exégétique d'ordre sémiologique. La sémiotique de la parole et du signe, la sémantique et leur référence à un monde réel, concret, vital, de l'activité humaine, la réflexion cadres objectifs et leur reconstruction herméneutique, constituent les modes de compréhension, d'explication et d'interprétation culturels qui font de l'anthropologie ce qu'elle est (Lison-Tolosana, op.cit. :139). Le schéma de base de la médiation, qui permet la conjugaison, dans l'art herméneutique, d'une méthodologie possédant une certaine saveur scientifique, sera la phrase et du rite.

De ce fait, on envisage de dépasser les distinctions grossières emic-etic dans une considération éminemment dynamique. On sait ainsi que l'anthropologie part d'un background de connaissances qui constitue sa capacité initiale de compréhension et de dialogue. Plus qu'un ensemble de présupposés scientifiques communs, il s'agit d'un langage flexible et dynamique qui nous permet de nous comprendre, de discuter, de créer des malentendus et de dialoguer.

Le travail de terrain et l'ethnographie revêtent, dans l'anthropologie symbolique, une place centrale. L'obsession empirique est une expression courante parmi les chercheurs les plus représentatifs de la discipline. Il s'agit, bien entendu, d'un type d'empirisme caractéristique, différentiel, qui confère à la parole entendue un relief extraordinaire et qui met en lumière, lors de l'observation, l'action expressive et l'attention pour les phénomènes générateurs d'activité signifiante, à travers leur usage. Il s'agit, par conséquent, d'un travail de terrain dans lequel l'expérience de vie, l'empathie avec le sujet étudié et la recherche du sens sont

extraordinairement valorisées. Les membres qui composent le groupe étudié sont traités essentiellement comme des sujets et occupent une place capitale dans le processus de recherche.

Un autre aspect doit être souligné : celui de l'intérêt pour l'épistémologie.

L'anthropologue symbolique part généralement d'une connaissance approfondie de la gnoséologie contemporaine et il est conscient, à chaque instant, de la nécessité d'être averti contre l'écueil du réalisme ingénu sur lequel butent si souvent de nombreux chercheurs des sciences sociales et historiques. Le dialogue avec les sujets-objets d'étude devient aux yeux des anthropologues une leçon continuelle d'épistémologie et d'ontologie culturelle. Les différents thèmes qui sont abordés par intermédiaire de concepts clés et de symboles basiques sont découverts au cours du travail de terrain. Le dire et le faire des acteurs, souvent retranscrits dans le texte de l'anthropologue, impliquent constamment la construction de nouvelles catégories qui se constituent en références théoriques. Il s'agit d'extraire les leçons d'épistémologie de la façon dont les interlocuteurs comprennent leur perception de la réalité.

Certains anthropologues ont considéré avec raison leur discipline comme ethnologie comparée. Sur la base de ces présupposés, l'anthropologue symbolique est profondément intéressé, au cours du travail de terrain, par l'élaboration d'une ontologie culturelle appropriée. Sa base épistémologique et son sens fortement critique l'mènent à la rechercher un nouveau relief de la réalité susceptibles de dépasser, dès le premier instant, l'ingénuité de nos catégories, les stéréotypes vulgaires et les tentations d'une conception réifiante du monde.

Le point de vue de l'anthropologie symbolique est un point de vue sémiotique dans le sens où elle considère la culture comme un système d'artéfacts dont la face physique est conventionnellement associée à la face signifiante et que cet usage de signes conventionnels est le résultat d'actions assumées par les sujets qui s'engagent à titre d'agents sociaux dans des activités humaines. Le signe apparaît comme moyen par lequel ils maintiennent le couplage structural, soit entre eux, soit avec leur environnement socio-culturel en ajustant, coordonnant leurs comportements en cours d'événements interactifs. Hors de cette sphère d'activités humaines, il ne peut y avoir de sens culturel.

Le signe-action ainsi défini doit être approprié à l'objectif communicatif d'une interaction qui se déroule dans un domaine de pratiques sociales, cet objectif étant ancré dans les dispositions d'habitude des membres d'un groupe qui en usent. Dans cette perspective, le signe en tant que médium culturel s'identifie à ce qu'on fait coopérativement en y recourant et par-là

en faisant perdurer le couplage structural spécifique à une zone culturelle. C'est dans le signe que le savoir culturel se conserve et évolue d'une génération à une autre sur le mode de temporalité différent du temps physique. Bien que l'anthropologue symbolique ne renonce pas à l'existence d'universaux culturels, la diversité des langues et des cultures humaines le porte à un certain relativisme.

2.3.3. La définition du terme « Ancêtre »

Étymologiquement, le vocable ancêtre est issu du mot latin «*antecessor* » qui signifie « prédécesseur ». *Antecessor* dérive du verbe *antecedere* qui veut dire « marcher avant ».

L'Ancêtre serait ainsi un être qui précède d'autres. Dans chaque communauté humaine, il y a toujours de la reconnaissance à quelques êtres que l'on considère comme étant des mentors. Le prédécesseur peut être un fondateur ou un modèle. Si l'on se réfère aux dire de Mbonji Edjenguèlè dans *Morts et vivants en négro-cultures, culte ou entraide ?* (2006:14), on retiendra que « *les morts africains ne sont pas tous des Ancêtres* ». Dans les traditions africaines, le statut d'Ancêtre est réservé à une catégorie d'individus. Les ossananga du Centre Cameroun ne sont point ignorants de cette réalité. Il reste à préciser qui peut revêtir le statut d'Ancêtre, des lieux où l'on peut retrouver des Ancêtres et le rôle que les Ancêtres jouent dans les communautés humaines.

2.3.3.1. Les critères et exigences du statut d'Ancêtre

Tout être humain qui revêt le statut d'Ancêtre passe au crible de plusieurs exigences. Ces obligations sont en quelques sortes les canaux par lesquels l'on accède au rang suprême post mortem dans les traditions africaines. Selon Meinrad Hebga dans *Sorcellerie chimère dangereuse ... ?* (1979 : 28), « *quand un homme est mort il ne devient pas une âme séparée comme le disent les Européens mais change de nom et donc de statut personnel et il est désormais un Mâne et entre dans la catégorie des Ancêtres.* » De cette affirmation se dévoile le premier critère de l'accession au statut d'Ancêtre qui n'est rien d'autre que la mort de l'être humain. Le non-dit de cette assertion est que, pour être Ancêtre, il faut mourir au préalable.

La mort que l'on invoque ici est l'arrêt de la vie physique ou du moins du corps humain. Le sous-entendu de l'affirmation de Meinrad Hebga est que l'on ne peut être que mort pour appartenir à la catégorie des Ancêtres. S'il faut mourir pour être Ancêtre, il est clair qu'aucun être humain ne peut revêtir ce statut de son vivant. C'est dire que la cessation de la vie physique est le premier canal par lequel on peut passer pour appartenir à la famille des Ancêtres.

Bien que la mort soit un critère phare d'acquisition du statut d'Ancêtre, il n'en demeure pas le seul ou encore le plus nécessaire. Ce critère qui se veut en même temps une exigence ne suffit pas à lui seul pour qu'un individu soit considéré comme étant un Ancêtre. Il est accompagné de plusieurs autres qui le suivent et le complètent. Les autres critères pour l'accession à l'ancestralité sont pluriels et évoluent selon l'espace et le temps. Pour Mbonji

Edjenguèlè (2006) L'Ancêtre est « *l'incarnation de l'ancienneté dans la connaissance.* »

L'ancienneté se concilie à deux éléments que sont l'expérience et le savoir. L'expérience est le résultat d'une longue observation et expérimentation qui aboutit incontestablement à l'accession au savoir. Une claire compréhension de cette affirmation laisse entrevoir que plus l'on est vieux plus on a de l'expérience et cela conduit indubitablement à la connaissance. Il n'est pas superfétatoire de penser que l'ancienneté dans la connaissance caractérise les Ancêtres. Dans la suite de ses propos, Mbonji indique que l'Ancêtre est aussi « *l'incarnation de la vertu vitale* ». Cette deuxième exigence met en relief le domaine de la moralité existentielle. C'est dire que l'être vertueux est exalté du fait de sa conduite exceptionnelle de son vivant. Cette conduite où le bon sens a prédominé est récompensée par l'attribution d'un statut particulier à l'être, celui d'Ancêtre.

2.3.3.2. La catégorisation des Ancêtres

Le terme Ancêtre qui désigne le statut que revêt un individu trépassé se décline en de catégories différentes. Il nous est nécessaire de préciser que la catégorisation des Ancêtres à effectuer n'est pas une mise en relief d'une stratification ou d'un classement sur une échelle de valeurs, mais plutôt une différenciation, une précision typologique ou une clarification explicite des différents types d'Ancêtres que l'on peut retrouver dans les traditions Africaines.

Il existe dans les traditions négro-africaines plusieurs sortes d'Ancêtres. Il y a :

- **L'ancêtre fondateur**

C'est celui qui a pour la première fois permis la création de la communauté. Ainsi, l'Ancêtre peut être le fondateur d'une communauté. Cela est vérifiable dans plusieurs sociétés Africaines. Quelques auteurs tels que Claude Rivière parlent de L'Ancêtre éponyme. En effet, pour avoir créé la communauté, le nom du fondateur est attribué au groupe comme élément identitaire, permettant ainsi de géolocaliser les individus qui se réclament de cette communauté.

Succinctement, l'on retiendra que le statut d'Ancêtre revêtu post mortem c'est-à-dire après la mort de l'être humain est le résultat ou la récompense des exploits, de la vie vertueuse voire

de la démarcation comportementale de l'être vivant ante mortem. Il peut être appelé Ancêtre éponyme, c'est-à-dire que les membres de la communauté s'identifient à travers le nom de cet Ancêtre. Autrement dit, le nom du groupe proviendra du nom du fondateur de ladite communauté.

- **Ancêtre éponyme**

Mbonji Edjenguèlè et Paul Abouna (2018), abordant les noms propres en négro-culture à partir de ceux construits dans la socioculture Beti, montrent que les noms propres sont des éléments du langage, en ceci qu'ils s'affirment au singulier comme au pluriel, ils sont substantifs, verbes, adverbes, adjectifs, éléments mathématiques singularisés et pluralisés ; ils expriment la permanence car le nom est « une manière de conservation de certains messages ». Par ailleurs, ils ressortent un lien entre le nom propre et l'espace du fait que le deuxième porte le nom des ancêtres éponymes du patriclan ou du matriclan qui ont occupés l'espace à une période donnée. Et présentant le nom comme moyen d'apprivoisement du non humain et de l'universalisation de l'humain.

Par ailleurs, le nom « Mbangassina » vient de la mauvaise prononciation du mot magasin par les grands cultivateurs de café qui s'y trouvaient avec les colons. Ce nom est dû à la concentration massive des magasins dans ces lieux, vu la difficulté des cultivateurs locaux à prononcer « magasin », ils ont nommé le lieu à partir du type de construction qui y était majoritaire.

- **L'ancêtre de lignage**

C'est un Ancêtre qui a fondé une famille qui par la suite s'est étendue à un niveau plus large dénommé lignée. Il peut s'étendre jusqu'au niveau du clan. Il y a un sentiment de fraternité entre les membres du groupe qui s'identifient à l'Ancêtre. Ce sont des groupes de familles apparentés. Dans sa définition du terme « clan », Jacques Lombard (1998, 59) fait une élucidation. Il le définit comme étant un «*Groupe de descendance formé de plusieurs lignages et au sein duquel tous les membres se disent apparentés à partir d'un ancêtre unique.* »

2.3.3.3. Le rôles des Ancêtres

Les Ancêtres sont des êtres multifonctionnels dans les cultures africaines. Les rôles joués par les Ancêtres sont les mêmes dans toutes les sociétés Africaines donc aussi dans les sociocultures du Mbam et kim. Selon Claude Rivière (1998 : 130)

2.3.3.4. La parole dans les cultures africaines

La parole est par définition selon le dictionnaire Larousse, l'ensemble des expressions orales extériorisées par la voix. C'est la faculté de parler. Elle est le fondement de toute communication voire de toute culture et se perçoit de plusieurs manières selon chaque société et suivant des contextes différents. Le travail qui suivra dans cette partie est celui d'élucider les écrits sur la parole en Afrique en présentant ses origines, ses différentes catégories et son pouvoir.

2.3.3.5. Les origines de la parole

La parole est le fondement de l'univers dans la plupart des cosmogonies. Elle est non seulement un moyen, mais aussi et surtout une condition pour la création du cosmos. Sans elle rien ne se fait. C'est pour cette raison que la précision se fait dans tout discours fondateur que Dieu à travers elle a façonné tout l'univers.

Marcel Griaule (1966) présente la parole comme l'élément fondateur de la société. Dans ses études chez les Dogon, il constate que ceux-ci pensent que Dieu est comme le créateur du monde et premier usager du verbe pour la réalisation de son œuvre. Leur culture se fonde sur le verbe provenant de Dieu dénommé *Amma*. Les Dogons ont organisé la parole en trois ordres suivant son utilisation par *Amma*. Il y a la première parole qui provient de l'accouplement de Dieu et son épouse la Terre, la deuxième parole qui constitue le tissage et la troisième parole qui est celle du travail de la terre, les activités agricoles, la culture du grenier et l'organisation sociale. La parole est aussi le fondement de la culture en Afrique en ce sens que, toute culture commence par la communication et une bonne communication ne peut s'effectuer sans l'usage de la parole.

Les études de Geneviève Calame-Griaule (1977) révèlent que la parole est liée à celui qui la possède. Elle fait le constat que chez les Dogon, le verbe est fait d'un corps, de huit graines de vitalité, de huit principes que l'on nomme *âme*. Elle pose que, la formation de la parole passe par huit organes que sont : le cerveau, les clavicules, le foie, le cœur, les poumons, le pancréas, la rate et le larynx.

2.3.3.6. La catégorisation de la parole

De toutes évidences, la parole est utilisée de diverses manières au quotidien. L'usage de la parole est le propre des humains et on appréhende de différentes façons son utilisation. La parole peut être un acte, une affirmation, un engagement ou encore un enseignement. C'est un élément issu du corps, qui s'extériorise par le son pour traduire nos idées, nos pensées, nos

opinions et notre état d'âme. Selon Marcel Griaule (1952), les Dogon du Mali ont structuré la parole suivant quatre types : le *giri so* « *parole de face* », c'est celle-là qui est utilisée pour des discussions et des explications sur les objets matériels et le monde invisible ; le *benne so* « *parole côté* » qui obtiennent des renseignements sur des rites ; le *bolo so* « *parole de derrière* » qui explique tout phénomène et le *so dayi* « *parole claire* » qui sert à obtenir ou transmettre des connaissances. Gèneviève Calame-Griaule (1977) indique que, pour les Dogon, il existe d'un côté l'ensemble des êtres qui possède la parole et de l'autre côté des êtres qui n'en possèdent pas. Ceux qui la possèdent sont des hommes et femmes matures, ils utilisent 48 sortes de paroles. Ceux qui ne la possèdent guère sont des enfants.

Mayi Matip (1983 :106) au cours de ses travaux chez les Bassâ au Cameroun constate que la parole est scindée en deux catégories dans cet univers culturel. Il y a d'une part la *parole ouïe* et la *parole vue*. La *parole ouïe* est une parole entendue à travers l'organe de sens qu'est l'oreille. Elle comprend les éléments du langage phonétique et le son vocal. La *parole vue* quant à elle est transmise par les signes, les artefacts et les icônes. C'est dans la même perspective que Dika Akwa dans la préface de l'ouvrage de Mayi Matip précise la *parole vue* comme émanant des esprits et cette parole peut aussi être considérée comme une *parole sentie*. Elle n'est pas le propre du vulgaire, il faut être initié pour l'utiliser ou la comprendre. C'est donc une parole cryptée.

2.3.3.7. La paroles de pouvoir

Ce sont l'ensemble des expressions orales douées de pouvoir, destinées aux initiés, aux autorités et majestés. Ces paroles sont dites soit pour bénir ou pour maudire, soit pour guérir ou pour ensorceler, soit pour mettre la paix ou pour susciter le conflit. Les paroles de pouvoirs ont une utilisation limitée et restreinte. Mbonji Edjenguèlè *in pouvoirs de la parole et paroles de pouvoir dans les rituels de guérissage négro-africain, du laboratoire de ressources orales N° 24 Editions CEIBA (Page 19)* indique que, les paroles de pouvoir sont : « *des paroles spécialisées douées d'efficacité médicale que l'on rencontre dans les rites thérapeutiques africains* ». Il met en relief le rôle de la parole dans la médecine africaine. Son constat est que, les paroles prononcées lors des rites thérapeutiques en Afrique ne sont pas que de simples accompagnements ou décor cérémoniels, il y a une valeur indubitable à la parole omniprésente dans la médecine négro-africaine. Ainsi, le pouvoir réside en la parole lors des thérapies en ce qu'elle « *ponctue d'efficacité toutes les démarches médicales [...]* ». La parole fait donc parti des « *materia medicae* » dans la médecine traditionnelle négro-africaine. C'est dire avec l'auteur (page 21) que, la parole « *n'est pas un simple catalyseur d'autres remèdes, mais aussi*

et surtout une médication en soi. » les paroles de pouvoirs sont permanentes dans les processus de transmission des savoirs et savoir-faire thérapeutiques en Afrique, elles sont aussi usitées pour légitimer le pouvoir du tradipraticien ou du guérisseur qui spécifie la provenance de son acquis, avant d'être convoquées sur les ingrédients que peuvent être l'eau, les feuilles, les racines, les écorces ; les urines, les selles, la sueur, les cheveux, provenant des animaux, des humains ou des oiseaux utilisés pour la thérapie en négro-culture. Mbonji Edjenguèlè indique l'ordre d'utilisation des paroles de pouvoir lors des rites thérapeutiques en Afrique. Il affirme que :

Après les paroles rappelant la genèse du pouvoir du guérisseur, après celles de consécration des plantes et autres ingrédients, vient une série de paroles tout aussi significatives qui se prononcent pendant les soins et dont la fonction est de situer l'action thérapeutique résolument aux antipodes de celles du sorcier.

2.3.3.8. Le pouvoir de la parole

La parole est d'un pouvoir incommensurable dans les aires culturelles africaines. Mbonji Edjenguèlè (*idem*) précise que : « *par pouvoir de la parole, il faut entendre la capacité de la parole à agir sur les êtres et les choses* ». Complétant cette définition (page 26), l'auteur enseigne que :

Cette expression qualifie des paroles douées de pouvoir sacré, capables de produire des effets physiques positifs ou négatifs ; ou encore des paroles formant l'armature d'un rituel n'associant d'autres ingrédients que comme analogon, symbole du but à atteindre, prétexte ou élément de décor.

Meinrad Hebga (1979 : 31) pense que « *l'une des armes les plus redoutables de la sorcellerie c'est la parole.* » c'est dire qu'à travers la parole l'on peut atteindre autrui que ce soit en bien ou en mal. L'auteur complète ses propos en ces termes : « *la parole est douée d'une force mystérieuse ; elle réjouit, reconforte, enthousiasme, ou au contraire blesse, déprime, abat.* » de cette affirmation, on peut comprendre que la parole est productrice des effets, qui peuvent affecter positivement ou négativement celui envers qui elle est prononcée.

L'imprécation entendue comme un souhait funeste vouant une personne ou une chose aux puissances du mal se fait au moyen de la parole. Il en ressort ainsi que la parole est objet et moyen de bénédiction et de malédiction. La parole étant libératrice, purificatrice, pacifiante, réconciliatrice dévoile son pouvoir. Elle réconcilie non seulement les hommes entre eux, mais aussi les hommes avec Dieu et les Ancêtres dans les sociétés négro-africaines comme le précise Meinrad Hebga.

2.3.4. Résumé de quelques connaissances sur l'art divinatoire

La pratique divinatoire est un phénomène d'essence culturelle et humaine. Cet art existe dans les cultures différentes, mais se distingue dans ses manières de faire. Pour les peuples Dobu par exemple, la divination se fait à travers de l'eau contenue dans un bocal. On l'appelle encore hydeomenise. Chez les Mossi du Burkina Faso, elle se pratique à l'aide d'un miroir. Les moto ójó à enámó de ossananga sont inspirés directement par Dieu. Il pratique surtout la divination spontanée la divination instrumentale n'est qu'une force secondaire une pratique semblable a été relevée par Ibrahim Saw dans le contexte culturel du Tchad. Cet auteur parle de la mantique inspirée et instrumentale pour rendre compte des pratiques divinatoires de son peuple. Quel inventaire pouvons-nous faire sur les pratiques divinatoires aujourd'hui ?

2.3.5. L'analyse documentaire

R.F. Fortune, 1972 dans son ouvrage sur les peuples insulaires de Dobu dans le pacifique, présente les deux qualités principales qu'un bon travail fonctionnaliste réclame, à savoir une analyse précise de l'organisation sociale et une communication directe avec l'individu vivant. Il nous donne le sentiment de la vie communautaire, nous permet de revivre les passions, les craintes et les croyances traditionnelles profondes. Au cours de cette étude, il a oublié un important commentaire sur les méthodes divinatoires des Dubuans. Il raconte que ces peuples pratiquent la divination avec de l'eau dans un bol, le devin jette un charme et « l'eau n'est plus l'eau ». Au fond de l'entaille, il voit l'esprit de sorcière qui a dérobé l'esprit de son malade et le garde dissimulé.

Parlant de la médecine traditionnelle, Marc Lamare (1975) déplore les jugements que les explorateurs ont mis sur la médecine traditionnelle en Afrique. Par contre, il montre chez les bamoun quatre types de divination en usage dans sa culture : « ngame » consultation par l'araignée, l'interprétation des cauris, l'emploi des cornes d'antilopes et la consultation par le « kukue ». Le « kukue » est un fruit à la dimension d'une moyenne de couleur verdâtre. Les populations recourent à ces types de divination en cas de maladie et mort. En effet, dans la culture mbamoise « *les concepts relatifs à la maladie et à la mort sont empreints de superstitions, ce qui explique que la magie, la sorcellerie et le fétichisme sont un support de la médecine traditionnelle* » (p.45)

Travaillant dans le contexte culturel négro africain et au Tchad en particulier, Ibrahim Sow (1978 :10) parle plutôt de la mantique en lieu et place de la divination. Dans ce contexte, les concepts de divination et de mantique désignent la même réalité. Il définit la mantique

comme un système de pensée qui cherche à rendre cohérente et systématique les lois naturelles. Ce système est garanti par une parole vraie Dieu-ancêtre. On peut donc distinguer deux types de mantique : la mantique inspirée et la mantique déductive. Le premier comprend toutes les techniques de possession tandis que le second s'appuie sur un support matériel. C'est par la théorie structuraliste qu'il définit les différentes sociétés africaines et en distingue trois disposées de la façon suivante. Le méso cosmos qui est le lieu de l'inculture. C'est ici que se produisent les heurts et malheurs de l'homme : *« il est l'espace au sein duquel se structurent les désirs, craintes, angoisses (sic) espoirs de réussite dans les aléas de la quotidienneté, où il est à la fois réservoir et creuset imaginaire collectif pour les créations culturelles présentes et futures.*

Eric de Rosny (1981) entre dans les réalités culturelles du peuple Duala à travers sa médecine traditionnelle. Et comme si cela ne suffisait pas, il bouscule son attention sur les peuples bamiléké de la chefferie de Bamendjou où il va à la rencontre du « Khamsi ». Il fait une description de ce personnage, l'observe dans sa quotidienneté et au moment de son initiation. En parcourant cette œuvre, on relève aisément les rôles politiques, sociaux, juridiques et sanitaires qui sont plus évoqués que développés. Le type de divination qui frappe matériel. Il décrit le mécanisme de cette divination en ces mots :

« D'un commun accord, ils s'en remettent à la divination. Le mécanisme est simple Jean Fotsing accueille une feuille de gam, l'arbre de voyance, dans le bosquet sacré. Il la coupe en deux. À chacun des deux morceaux il attribue dans son fort intérieur une possibilité... ».

Pour cet auteur, le Khamsi est un « notable de Dieu » chargé d'exercer la divination. C'est un être humain-homme ou femme-saisi par Dieu ayant essentiellement pour fonction de parler, de dire la vérité que lui souffle.

En 1981, Pradelles de Latour avait rédigé un article sur l'écriture de l'araignée divinatrice. Il s'emploie à la description et aux significations des objets divinatoires selon l'emplacement, leurs rapports aux tracés. Seuls moyens pouvant permettre la lecture et l'interprétation aisées des connaissances divines. En 1983, il rédige un autre intitulé divination et persécution à Bangoua c'est ici qu'il élucide les circonstances ayant concourues à l'interdiction de la pratique de la divination des manyi-nsi de Bangoua par le chef du village.

Marc Augé et Claudine Herzlich (1984) abordent d'autres auteurs sur une analyse empirique de la représentation d'autres auteurs sur une analyse empirique de la représentation

de la maladie et de la santé. Elles s'expriment en un langage qui n'est pas celui du corps, mais celui du rapport de l'individu à la société. Pour eux, les maladies sont considérées comme résultant d'un comportement de déviance de la part des individus. En plus, ils relèvent une distinction et un individu. En plus, ils relèvent une distinction et une interprétation locale de la maladie. Dans les sociétés lignagères et les sociétés industrielles, la maladie n'a pas la même cause. Les interprétations peuvent même varier selon la discipline qui l'étudie. Pour ces ethnologues, il s'agit de sortir du schéma que tend à leur imposer une tradition fondée sur l'opposition radicale de la pensée magique et de la pensée rationnelle.

2.3.5.1. Les limites des connaissances sur les activités divinatoires

À la fin de ce recensement sur l'art divinatoire, il est évident que ce phénomène avait été évoqué par nos devanciers, la même chose pour les acteurs principaux de cette pratique que sont *le moto ojo a énamo* s'est intéressée à eux dans le cadre d'une étude sur les maladies mentales. Pradelles de Latour, à partir d'une division « etic » a consacré son ouvrage sur l'aspect instrumental de cet art divinatoire.

Le rite a très souvent été assimilé au domaine du sacré. Ainsi, pour Durkheim (1985 : 25) ; les rites sont les règles de conduite qui prescrivent à l'homme comment il doit se comporter avec les sacrées. Pour nous Mauss (1939 :192) il faut diviser les rites en deux catégories : les rites positifs et les rites négatifs. Jean Cazeneuve (1969 : 28-29) s'en inspire largement pour nous présenter sa typologie des rites ; il distingue à cet effet :

- les rites de contrôle : constitués des interdictions et des recettes plus ou moins magiques pour agir sur les phénomènes naturels. Ils se présentent généralement comme les comportements (positifs ou négatifs) mélangés à la vie actuelle. Ici, on trouve les sujets tabous et les pratiques magiques ;

- *les rites commémoratifs (qui consistent à recréer une atmosphère sacrée en jouant les mythes au cours de cérémonies complexes et spectaculaires ou les rites de deuil (qui se réfèrent en sens inverse aux mondes mythiques parce qu'ils servent à transformer les morts en ancêtres).* Ceux-ci établissent un lien (*dans un sens ou dans l'autre*) entre la vie active et le monde mythique des ancêtres et des divinités. Ici, les rituels sont commémoratifs. Il s'agit d'insérer dans les temps historiques les modèles mythologiques qui se situent hors du temps dans une sorte d'éternité qui est celle du monde sacré des ancêtres.

- Claude Rivière (1995 :10-12) pour sa part nous impose in *distinguo* entre rite et cérémonie, pour lui, la cérémonie qui tire la même racine étymologique que liturgie signifiait à Athènes, un service public Couteux, rendu en faveur du peuple par les classes les plus riches de la cité. La cérémonie, au 13eme siècle se réfère à la solennité de la célébration du culte religieux, le culte étant l'ensemble de rites. Au 20eme siècle est cérémonie, toute forme de solennité accordée à un évènement ou un acte important de la vie sociale. En fait pour les « ritualistes actuels » (Goffman (1974), Rivière (1995) ; Ségalan (1998), Pâquet (2004) ; dans la modernité, la religion oriente de moins en moins les activités. De plus en plus de secteurs de la vie sociale développent des formes de fascination à l'égard de certains objets, idéaux, personnages ou phénomènes considérés plus ou moins comme chargé d'une force sacrée ; c'est-à-dire cette force fascinante et terrifiante. Claude Rivière (1995 :16) citant Rudolf lui donne les propriétés suivantes :

- Les peuples lui attribuent des contenus divers : génies, Dieu ; Auguste, voleurs métaphysiques, puissances supérieures mythifiées appartenant au domaine de l'indicible, inatteignable et informulable de l'impératif catégorique de l'inquestionnable institué, de l'arbitraire postulé, mais reportant en réalité dans l'invisible les raisons de l'ordre social et cosmique. À ce titre, l'auteur estime que les objets, les symboles les comportements et les idées qui font partie des rites profanés sont au même que ceux des rites religieux et peuvent avoir un aussi fort impact affectif et mobilisateur. Le rite renvoie donc désormais aux actes stéréotypés, symboliques et répétitifs du domaine séculier (rite du sport, de la parade) aussi bien que du domaine religieux ou ecclésial.

2.3.6. L'origine des rites

Le rite peut être classé en fonction de plusieurs critères et selon les perspectives adoptées par divers auteurs. Ainsi, en se servant de la fréquence temporelle des rites, certains ethnologues ont préféré la dichotomie des rites de la vie quotidienne (de récolte de la pêche, la chasse) et rites commémoratifs se référant à des modèles méthodologiques ou à des temps forts de l'histoire du groupe. Selon Claude Rivière (1994 :14).

Pour l'école sociologique française, le rite religieux suppose l'intervention d'une puissance sacrée sollicitée comme telle, tandis que le rite magique agit de manière automatique par la maîtrise qu'a un acteur d'une certaine force immanente à un objet ou à une parole Mauss (1939) pour l'occasion distingue les rites positifs d'action participante, des rites négatifs. Durkheim (1985) y ajoute les rites piaculaires d'expiation et de purification qui visent à se

libérer d'une impureté contagieuse. Van Gennep (1969) pour sa part, en prenant la dichotomie individu-groupe, focalise son attention sur les passages culturels dans l'espace et dans le temps discerne trois phases successives dans ses rites de passage marquant les temps forts de la vie individuelle et collective : séparation, marge, réintégration. En ce sens il faut étudier pour cet auteur, le rite en fonction de son utilité sociale. Le rite paraît ici efficace non parce qu'il exprime et signifie, mais parce qu'il opère lui-même un changement de manière réelle et non symbolique. On peut également distinguer les rites d'inversion (*inceste royal, transgression temporairement permise des normes*) et des rites de conversion, pour transcender le désordre ou vouer un fidèle à une puissance sacrée. Victor Turner (1972) quant à lui oppose les rites d'application lors de la survenance d'un malheureux rite lifes crisis qui marquent régulièrement les étapes de la vie. Dans la même lancée, Pierre Bourdieu (1980 :58) évoque les rites comme acte d'institution affirme que :

"Parler de rite d'institution, c'est indiquer tout rite tend à consacrer ou à légitimer, c'est-à-dire à faire méconnaître en tant qu'arbitraire et reconnaître en tant que légitime naturelle, une limite arbitraire ou ce qui revient au même à opérer solennellement, c'est-à-dire de manière licite et extraordinaire, une transgression des limites de l'ordre social et d'ordre mental qu'il s'agit de sauvegarder à tout prix". Comme la distinction entre les sexes s'agissant des rituels de mariage. En marquant solennellement le passage d'une ligne qui instaure une division fondamentale de l'ordre social, le rite attire l'attention de l'observateur vers le passage (*d'où l'expression rite de passage*) ; alors que l'important est la ligne.

**CHAPITRE III: //NYÔRÉ// ET
MYTHOLOGIE**

Nous avons gardé les deux premiers chapitres de notre travail à la présentation du contexte de l'étude, à la revue de la littérature et au cadre théorique et conceptuel. Le présent chapitre se propose d'étudier le //Nyôré// et mythologie, ainsi que les principaux acteurs : nous allons associer la réalité sociale aux contributions intellectuelles faisant ressortir les traits dominants des phénomènes en tenant compte des perceptions subjectives.

3.1. LA PRESENTATION DE QUELQUES RECITS SUR LE //NYORE//

Il existe plusieurs types et formes de récit qui tournent autour du //Nyôré//.

En Afrique entière, la naissance de jumeaux est considérée comme un événement extraordinaire où se manifeste une intervention surnaturelle. D'où les jumeaux sont doués de pouvoir suprême. L'arrivée des jumeaux est toujours un événement remarquable auquel se rattachent certaines traditions et certaines pratiques. Les Ossananga ne font pas exception à la règle puisque les rites, danses et festin accompagnent obligatoirement de telles naissances. Nous allons passer en revue les attitudes des Ossananga face aux jumeaux et le traitement qu'ils leur réservent. Nous commencerons par les comportements et rites qui suivent la naissance des jumeaux et en suite nous parlerons de leur destin social.

3.2. La mythologie du //Nyôré// face à la naissance des jumeaux

Une tradition ossananga veut que le père des jumeaux annonce la nouvelle à la famille d'origine de son épouse. Normalement c'est le père qui annonce la bonne nouvelle à la famille de l'épouse ou à défaut, il doit envoyer un représentant. L'annonce d'une naissance de jumeaux ne s'arrête pas à ce niveau car à son tour le père de la mère des jumeaux se doit d'aller annoncer dans sa belle famille, celle d'origine se sa femme.

Généralement, c'est le père qui donne le nom à l'enfant. Le nom que l'on donne à l'enfant est choisi dans l'intention de communiquer un message. Son contenu est lié à une ambiance psychologique ainsi qu'à un monde symbolique.

Il est très facile de reconnaître un jumeau dans la communauté ossananga. Car il ne porte que le nom spécifique qui leur est attribué. Ainsi, nous avons les noms des garçons.

Le premier né est Dime, le deuxième nom est *Njo*

Cas d'une fille et garçon

Premier né fille *Bera*

Deuxième garçon *Njo*

Les noms des filles jumelles sont les suivants :

Première est *Bera*

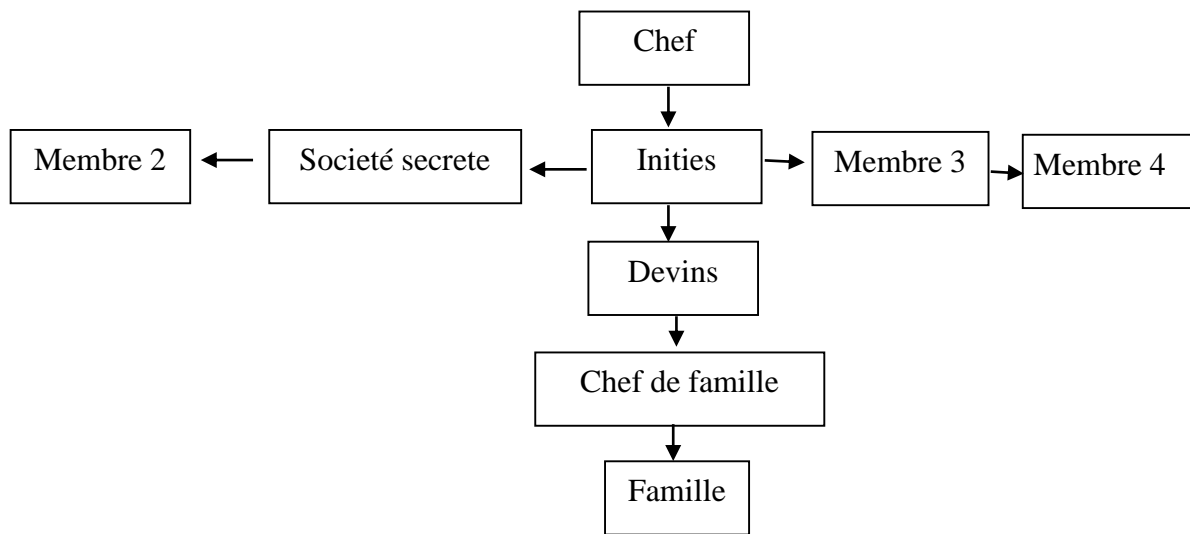
Deuxième né est *Parssa*

Cas où c'est le garçon et fille

Premier garçon *Dime*

Deuxième fille *Passa*

Tableau 4: Organigramme de la société ossananga



Source : Albertine Mbena Mbarga, Novembre 2021.

La société ossananga est une société hiérarchisée à la tête de laquelle se trouve le chef supérieur, héritier légitime de son père et qui préside l'assemblée des notables du village.

Dès la naissance de jumeaux, les parents sont immédiatement anoblis et entrent dans l'assemblée des notables du village. À partir de ce moment, ils sont respectés et écoutés.

3.3. Les pouvoirs attribués aux jumeaux

En Afrique noire et dans les peuples à religions primitives, la naissance des jumeaux reste un évènement extraordinaire et leurs opinions sur ces êtres sont diverses et même opposées.

Pour les Ossananga précisément, les jumeaux sont des êtres mystérieux, porteurs de bonheur ou de malheur pour la famille ; les parents et parfois même la tribu tout entière leur attribuent un certain nombre de pouvoir bénéfique ou maléfique (thérapeutiques).

3.4. Le pouvoir thérapeutique

Un jumeau a ce pouvoir de baisser la température de l'un des membres de sa famille au cas où il a déjà l'âge du raisonnement seul ou agir seul. Il peut effectuer le rite.

- Le rite obligatoire qu'on effectue après la naissance des jumeaux est *Ibassa*.

Parmi les différents rites qui surviennent lors d'une naissance de jumeaux, certains sont obligatoires et méritent qu'on s'attarde dessus. Les principaux :

- La danse des jumeaux ou *ivoisá*

- Cérémonie de purification tout comme celle survenant après un inceste ou un crime afin d'éviter de fâcheuses retombées.

3.5. La danse des jumeaux ou *ivoisá*

Des principaux buts ou objectifs de la danse des jumeaux c'est la joie, l'allégresse que l'on ressent après une telle naissance. Un autre objectif sera l'éloignement des esprits maléfiques qui mettra fin à leur vie. Ces esprits s'écartent au son des tam-tams, des tambours, des claquements des mains, etc. Ils aiment bien le son des cloches jouées par leur mère pour les berces afin de les endormir ou leur calmer les pleurs. Cette cérémonie a lieu une semaine après la naissance des nouveaux née c'est à dire cinq jours après la naissance. Pourquoi cinq jours après la naissance des nouveaux nées ? C'est juste un rappel que nous sommes poussières, car le chiffre cinq renvoie aux cinquièmes jours des funérailles ; durant ce rite les esprits des jumeaux sont séparés pour éviter que les bêtises de l'autre entraînent le second.

Durant le déroulement de la cérémonie, les foules de personnes viennent de partout pour assister à cette cérémonie. Il s'agit de la famille lointaine de l'épouse, des amis et du clan. Ces personnes viennent par groupes ou par village, avec des provisions et des cadeaux pour les jumeaux. Le long du chemin, ils chantent des "melodies propres aux jumeaux".

Arrivé aux abords des lieux de festivités, le chef de groupe s'arrête. C'est celui qui est le plus souvent le doyen du groupe se met à s'exclamer et son nom est Koukou.

Un représentant du père des jumeaux vient les accueillir en répondant...

Le groupe, imitant de pas de danse, se dirige vers le lieu qui leur est indiqué.

Différents groupes arrivent à tour de rôle et le même scénario recommence. Lorsque tous groupes sont représentés durant la cérémonie, les festivités peuvent commencer. Mais avant de décrire la danse proprement dite, il serait intéressant de parler de l'orchestre, des parures que l'on porte en vue de la danse.

- L'orchestre ou encore *vivómba ambásá*

L'orchestre comprend généralement plusieurs musiciens spécialisés dans l'un ou l'autre instrument de musique.

Pour les mesures de garde fourre. Cet effectif est doublé afin que puisse réaliser par les musiciens.

Les principaux instruments de musique employés sont :

- Deux paires de double cloches *émáyga*

- Un tambour vertical en ou *vowora*

- Un tam-tam ou *támba*

Au cas où il n'y a pas de tambour, on utilise une vieille caisse. Ces différents instruments sont joués par des spécialistes. Il peut arriver que les musiciens jouent plus leurs instruments. Le tam-tam et le tambour, à leur tour, donnent le rythme de la danse, et l'animation afin d'inviter l'assistance à prendre part à la danse.

Sachant que les festivités vont mettre long, on prévoit des sièges pour les musiciens. Mais pour la plupart du temps ils sont généralement debout ; comme tous les musiciens ce sont d'excellents danseurs. Cette cérémonie commence très tard dans la nuit aux environs de neuf heures du soir pour finir à cinq heures du matin. Neuf heures du soir parce que les animaux domestiques sont endormis. Le village est calme, c'est cette heure où les esprits sortent dans la nuit et rentrent au petit matin à cinq heures, heure où les esprits sont déjà rentrés dans leur monde. Le chiffre neuf (09) renvoie aux neuf écorces utilisées pour le rite où les neuf plantes utilisées. Durant le déroulement du rite, la mère porte un pagne tissé avec les feuilles ou les jeunes feuilles de palme qui lui arrive au niveau du genou. Durant ce rite la mère a le torse nu, elle a deux traits sur chaque joue qui montrent ou symbolisent les jumeaux, deux traits sur le front et deux autres sur le menton. Elle tient dans une main deux roseaux et dans l'autre une queue de cheval. Ainsi lorsqu'elle ira donner à manger aux esprits, qu'ils ne la confondent pas avec un mort ou un esprit. Lorsqu'elle leur donnera à manger c'est pour éviter qu'ils la prennent et l'amènent avec eux.

Durant cette cérémonie de réjouissance, la mère apporte dans une marmite en poterie à trois pieds une grande quantité de nourriture qu'elle laisse derrière la maison sans éclairage et puis elle retournera trouver les autres au lieu de réjouissance. Dans cette nourriture on retrouvera des morceaux de poisson et de viande très pimentés, avec la jeune tête fraîche de vin de palme.

Le nom du féticheur qui s'occupe du bon déroulement de la cérémonie est *Inanga*. Dans cette confrérie, on y retrouve plusieurs membres tels que les *Ibiana* qui sont chargés des naissances ou de l'accouchement.

3.6. Les Nubuta : *ITUMBYE OU LAVAGE*

Itufia sont les spécialistes des lavages et de la purification des personnes ou des hommes.

Nuffui sont chargés de mettre la paix et l'harmonie entre les deux mondes. *Entretien du 9 /09 /2021 Adomo Mbangassina.*

On savait que la mère des jumeaux attendait deux nés par une consultation effectuée par sa mère à elle chez un *Ibana* qui se fait très tôt le matin soit très tard dans la soirée. Lors de cette consultation la mère de la fille vient avec un *Itsutsuma* qui est un franc symbolique et sacrifice qu'elle jette au sol par le déroulement de la consultation au cas où la mère n'a rien, elle peut "wôta", c'est-à-dire substituer par un cauris, un bambou, une petite pierre que plus tard, elle reviendra remplacer par une pièce. Le fait de jeter la pièce au sol, c'est porter ses maux à la terre.

3.7. Le devin ou *ibiana*

La consultation chez le devin guérisseur (*Ibiana*) tient une place importante dans la vie des *Ossananga*. Certaines personnes ne veulent rien entreprendre sans prendre conseil auprès des devins. Principalement ceux qui fondent la divination avec l'araigné-gama. Le devin est appelé *moto ójó a emano*.

Dans la norme, c'est le chef de famille qui se rend chez le devin. Guérisseur pour lui parler ou lui demandé de parler avec les esprits.

3.8. Le conte en langue Tuki et en français

Présentation des contes en langue locale et en français.

3.8.1. La version en langue Tuki

Nkaná : Ngwande rá inómáná njenge

Moto a ma rii ebérááná anaá inómáná njenge. A ma byáná ngwande íní (4) : idinjí mbé (ogóná wa mwaná) pasó olríuru na mbóowó.

isí éyé. isyé wawó a ma wó tómá anaá va endá gora mbongá mbóro ra osaá. ká a ma wó yééré osawo rá ocahana osaá matéyá naá káráará, owunde o wó hwá tévééré anaá : moto ka vété (ka sɔngɔɔ) na ombwene ójó naá edɔngɔ mwané; embwene éié mbóro ro osaá e á mó na anjama, e á mó na asute (e ta bááná vakótó). Na wenga ówó anaá isyé wawó a mána ajara nawó, kó vá ma vátwénáná vibya, obárévana.

Vá ma caká osaá dǎngǎrǎǎ naá wenda, ondo húmé naá edǎngǎ éye vá ma endá ǎǎwǎ hǎrǎ mbínó ye ambáána ci. Vá ma ǎngǎǎ ombéré naá yanje yá ikúkúnú mesingo.

naáté yá mbínó ra wutúú mwáné, ogónó wa ngwande (idiǎi mbé) a ma hatééná. oványómbiye, ondo vété na ombwene rá ikúkúnú mesingo, virené vyaá ka jembe.

iheesi naibeesi, vá ma hatyána, ovásówáána, obáréyana na ondo gora ówó mbasa ra mbongá, o tómbána owǎrǎ pé ra weta.

Vá húmé naá kǎngǎ ra osaá, vá ma geréména ocakana umwesíi umwesíi, na osawo ójó isyé a ma wó tévére naá umgúté : pasó naá wusó a ma vaa osawo:

pasóó ngwande ra inomána njenge tiindíǎ

ngo ma endá mbóró ka vété na ombwene tiindíǎ

Embvene éjé mbóró e á mó na anjama tiindíǎ

Embvene éjé mbóró e á mó ma asuté tiindíǎ

A ma caká osaá na osawó óómójó naá ungúté, matéyá naá, aá káraára rá engoró.

Iriúúrí o táréena na osawo:

Iriúúrí ó ó ngwande ra inomána njenge tiindíǎ

ngo ma endá mbóró ka vété na ombwene tiindíǎ

Embvene éjé mbóró e á mó na anjama ttiindíǎ

Embvene éjé mbóró e á mó ma asuté iindíǎ

Iriúúrí hónó a caká osaá na osawo rá tévére naá umgúté, matéyá ombára naá káraára rá engoró.

Mbǎǎwǎ omwáné hónó a sísé naá matéyá na osawo :

Mbǎǎwǎ ǎǎ ngwande ra inomána njenge tiindíǎ

ngo ma endá mbóró ka vété na ombwene tiindíǎ

Embvene éjé mbóró e á mó na anjama tiindíǎ

Embvene éjé mbóró e á mó ma asuté tiindíǎ

Mbǎǎwǎ a ma engá sem wa wandá amó virené vyaá, na osawo naá ungúté, omwáné hónó a ma caka osaá matéyá ombára naá káraára rá engoró.

Mayérána má na cáná béǎ naá ogónó wa mwaná, idiǎi mbé ye a né cakamó kana etǎǎ amó vasǎǎ ? Ye a né nímámó naá matéyá? Ye a né wundamó naá nímé?

Itǎǎ amó idiǎi mbé a ma rii ó cáná moká mbóró ra osaá iníi, a wǎrǎ wonotó, ovátwéna ebya yaá, osise naá motéyá na osawo naá ungúté :

Idiñi mbé é é ngwande ra inómáná njenge tiindíj

ngo ma endá mbóro ka vété na ombwene tiindíj

Embvene éjé mbóro e á mó na anjama tiindíj

Embvene éjé mbóro e á mó ma asuté tiindíj

Ará a ma maná osawo, matéyá má etá náá ná munú, vanavéné vá etá rume, omwáné hónó a ma wundé okésyé osawo :

Irata irata ka nyá irata é é

Enjɔɔ enjɔɔ ka nyá enjɔɔ é é

Idiñi mbé é é ngwande ralnómáná njenge tiindíj

ngo ma endá mbóro ka vété na ombwene tiindíj

Embvene éjé mbóro e á mó na anjama tiindíj

Embvene éjé mbóro e á mó ma asuté tiindíj

Matéyá má eta náá ná bwangó, osaá etá ringaana mbumu, ó mwáné hónó a vaáná béj osawo, vanavéné vá sómbá mgbemé :

Idiñi mbé é é ngwande ralnómáná njenge tiindíj

Pasó ó ó ngwande ralnomána njenge tiindíj

Iriúurú ngwande ralnómáná njenge tiindíj

Mbóɔwó ngwande ra inómána njenge tiindíj

ngo ma endá mbóro ka vété na ombwene tiindíj

Embvene éjé mbóro e á mó na anjama tiindíj

Embvene éjé mbóro e á mó ma asuté tiindíj

Omana ówó a ma maná osawo rá mamana óójó, idiñi mbé a ma hirána onimé naá osaá, matéyá sárááj, virena vyaá vi maté vang pé na pé na pé, ondo húmé naa edɔngɔ yáwó.

Metiúú má tómbá anáá, mbéki ra inómáná njenge ye úránó, o mo tójéna onáá; ómwáné a katamó idiñi mbé indindii naá itááné, naá témá ra osaá, a vásóó ongóná, itindikáná iji a kátamó ondo cává igini.

Inómáná njenge a ma báréyá, ondo súsé Ekaakaha, amó a géremenamó wenga.

Ekaakaha a ma bówá ngámá, o tójéna inómáná njenge motéé mwá maváro úmú a ma géreméná osɔɔɔ. Kóó Inómáná njenge a ma uré na motéé mwáné : ndásé, vijwéri, orekerá mwáná, vikperé ikú ingimé, mɔɔwó, igini, ondo eréena Ekaakaha.

Naá momaná, vá ma engá maváro, idiñi mbé a ma wundé naá esótó.

Vihóhoma

- 1) Ngwande eta gerémena odingaana (ovété) na ombwene béj amó vá mé bérúme.
- 2) Mwaná ongimé a geremenamó orii namová; mwaná wa atú a ma endá bya iháanga naá nyöre.
- 3) wa ibamba a ma ndeeré esótó yaá na esótó yá yanje yá vato.

3.8.2. La version française

Il était une fois, dans un village, un homme nommé Inomana Njengué. Un chef d'une famille de quatre filles nommées respectivement, Iding Mbé l'ainée, Passo Irourou et Mbewo la cadette. Un jour, le père Inomana Njengue décida d'envoyer ses filles en commission pour chercher les provisions et du poisson de l'autre côté d'un autre village. Pour arriver dans ce village, il fallait traverser une rivière mythique et sacrée. Avant d'y aller, le père a donné des recommandations fortes à ses filles :

- *Au courant de votre commission, restez ensemble ;*
- *Durant votre commission restez solidaires ;*
- *Durant votre commission, dans le village où vous partez, briller par votre fidélité, votre respect ;*
- *Ne cédez pas aux tentations, aux convoitises ;*
- *Ne partagez pas votre intimité avec les garçons de ce village, car les jeunes garçons de ce village sont poisseux, infidèles et surtout, ils sont des célibataires endurcis.*

Vous dormirez chez votre oncle Ikoukounou Massingo. Après avoir écouté religieusement les consignes du père, les jeunes filles prirent le chemin avec leurs corbeilles.

À l'arrivée de l'autre côté du village, elles se sont mises au travail.

Elles ont amassé beaucoup des poissons jusqu'à la tombée de la nuit. Fatiguées toutes ensemble elles sont allées chez leur oncle Ikoukounou Massingo pour y passer la nuit. Tout allait bien jusqu'ici. Mais Iding Mbé, l'ainée des sœurs qui avait rencontré un jeune garçon du village qui lui avait fait des propositions, avait une autre décision. Tard dans la nuit, pendant que ses petites sœurs dormaient profondément, elle est sortie doucement pour aller dormir chez son jeune amoureux. Elle est revenue avant le lever du jour dans une discrétion totale. Le matin les quatre sœurs étaient allées faire leur toilette pour préparer leur départ. Les trois jeunes sœurs avaient constaté que leur grande sœur Iding Mbé pissait d'une manière inhabituelle. Elles s'inquiétaient, mais Iding Mbé leur rassurait que tout allait bien. Et voici le chemin retour, il faut traverser la rivière mystérieuse et chanter le refrain du chant que leur avaient appris les parents.

iruuru a traversé la troisième

Ne cédonz jamais des la première fois vue aux sollicitations des hommes.

-N'oublions jamais de se souvenir des consignes de nos parents.

-Jeunes filles gardons nos corps saints pour notre mariage uniquement car nôtre santé

-Notre paix et celle se nos parents dépendent uniquement de notre comportement.

Passo avait traversé iruuru a son tour a repris le refrain en chantant: `

iruuru oo ngwande ra

Ne cédon's jamais des la première fois vue aux sollicitations des hommes.

-N'oublions jamais de se souvenir des consignes de nos parents.

-Jeunes filles gardons nos corps saints pour notre mariage uniquement car nôtre santé

-Notre paix et celle se nos parents dépendent uniquement de notre comportement.

mbɔɔwɔ a traversé: le tour revient à l'aînée idiŋi mbé qui devait aussi reprendre le refrain en sa faveur;

“ idiŋi mbéé ngwande ra inamana njenge tiindŋ

Ne cédon's jamais des la première fois vue aux sollicitations des hommes.

-N'oublions jamais de se souvenir des consignes de nos parents.

-Jeunes filles gardons nos corps saints pour notre mariage uniquement car nôtre santé

-Notre paix et celle se nos parents dépendent uniquement de notre comportement.

Ce refrain qui a une grande portée symbolique “j étais allée au village de l'autre coté du fleuve mystérieux, je n ai pas eu de relation intimes avec un garçon de ce village, les garçons de ce village sont poisseux, infideles et célibataire” au fure et à mesure que idiŋi mbé avançait dans le fleuve; les eaux s'agitaient plus fortement et engloutissaient progressivement idiŋi mbé dans le grands desarois de ses soeurs qui criaient de l'autre côté de la rive, celles-ci sont rentrées en pleurant allerter les parents; la triste nouvelle s'était repandu au village qui s'était aussitôt mobilisé pour retrouver idiŋi mbé; le père inomana njenge et sa suite avaient décidé à cet effet d'aller; chez le grand tradi-praticien ekaakaha; entre temps une autre nouvelle venant de la fille de maison, laissait entendre que la voix de idiŋi mbé retentissait dans les bois et qu'elle était assise sur un rocher au bord du fleuve: ekaakaha; le grand marabout du village avait déjà toutes les écorces nécessaires et autre engrédiens pour sauver la vie de la jeune idiŋi mbé, après cette mobilisation d'énergie et de force, ikaakaha le grand marabout s'était ainsi rendu au bord du fleuve, à la faveur de toutes les incantations ; la jeune fille a été sauvée des eaux et ramenée au village sous les acclamations, les chants de ralliements et toutes les comodités d'une célébration festive, oui ott jeune fille ne cedons jamais dès la première revue aux sollicitations des hommes, n'oublions jamais de se souvenir des consignes de nos parents, notre paix et celle de nos parent dépendent uniquement de notre comportement.

Les deux traversèrent l'une après l'autre en chantent la melodi quelle avaient appries des parants lsens problèmes et se retrouvent de l autre coté de la rivière. Lorsque la troisième s'avance vers le cours d'eau, elle se noie car l'eau se met à déborder du nile. Ces sœurs rentrent au village annoncées la triste nouvelle aux parents.

Passons s'était engagée la première :

Ne cédon's jamais des la première fois vue aux sollicitations des hommes.

-N'oublions jamais de se souvenir des consignes de nos parents.

*-Jeunes filles gardons nos corps saints pour notre mariage uniquement car nôtre santé
-Notre paix et celle se nos parents dépendent uniquement de notre comportement.*

La troisième mbáswá s'est engagée en chantant :

*Ne cédon's jamais des la première fois vue aux sollicitations des hommes.
-N'oublions jamais de se souvenir des consignes de nos parents.
-Jeunes filles gardons nos corps saints pour notre mariage uniquement car nôtre santé
-Notre paix et celle se nos parents dépendent uniquement de notre comportement.*

Mbáswá à traversé.

Le tour revient à l'aînée idini mbé. qui devait aussi reprendre le refrain en sa faveur.

*Ne cédon's jamais des la première fois vue aux sollicitations des hommes.
-N'oublions jamais de se souvenir des consignes de nos parents.
-Jeunes filles gardons nos corps saints pour notre mariage uniquement car nôtre santé
-Notre paix et celle se nos parents dépendent uniquement de notre comportement.*

Ce refrain qui a une grande portée symbolique : "j'étais allée au village de l'autre côté du fleuve mystérieux, je n'ai pas eu de relations intimes avec un garçon de ce village, les garçons de ce village sont poisseux, infidèles et célibataires"

Au fur et à mesure que idini Mbé avançait dans le fleuve, eaux s'agitaient plus fortement et engloutissaient progressivement idini Mbé dans le grand désarroi de ses sœurs que criaient de l'autre côté de la rive. Celles-ci sont rentrées en pleurant allerter les parents. La triste nouvelle s'était répandre au village qui s'était aussi tôt mobilisé pour retrouver idini mbé. Le père inómáná njenge et sa suite avaient décidé à cet effet d'aller. Entre temps une autre nouvelle venant de la fille de maison (ménagère) laissait entendre que la voix de idini mbé retentissait dans les bois et qu'elle était assise sur un rocher au bord du fleuve. Ekaakaha, le grand marabout du village avait déjà toutes les écorces nécessaires et autres ingrédients pour sauver la vie de la jeune idini mbé.

Après cette mobilisation d'énergies et de force, ikaakaha le grand marabout s'était ainsi rendu au bord du fleuve. À la faveur de toutes les incantations, la jeune fille a été sauvée des eaux et ramenée au village sous les acclamations, les chants de ralliements et toutes les commodités d'une célébration festive.

Oui otto jeune filles

*-Ne cédon's jamais des la première fois vue aux sollicitations des hommes.
-N'oublions jamais de se souvenir des consignes de nos parents.
-Jeunes filles gardons nos corps saints pour notre mariage uniquement car nôtre santé
-Notre paix et celle se nos parents dépendent uniquement de notre comportement.*

La portée de ce conte est qu'il faut toujours obéir aux parents, de peur de subir les conséquences.

3.9. La description du pantionnage des divinités du //Nyôré//

Chez les Ossananga, il existe une multitude de divinités mais nous allons nous intéresser au //Nyôré// ou Dieu des esprits plus précisément. Il existe deux types d'esprits du //Nyôré// qu'on utilise ou qu'on évoque, le //Nyôré// masculin et le féminin. Le plus utilisé est le masculin car il est le plus doux et plus facile à apprivoiser que celui féminin.

Le féminin est plus turbulent et parfois meurtrier parce qu'il ne respecte pas ces principes pendant le déroulement de la cérémonie, seule une initiée peut le contrôler d'une manière ou d'une autre.

3.10. Le //Nyôré//

Le //Nyôré// est une divinité culturelle chez les peuples sananga ; ils proviennent de chez les fantômes ou les esprits des morts. Ils sont ainsi nommés parce que c'est une appellation propre au groupe ossananga. Il y a des mots similaires à l'intérieur et à l'extérieur du groupe tels que :

L'intérieur du groupe Nkou et à l'extérieur du groupe est encore appelé Nkou ou Kon. Le mot //Nyôré// est segmenté en plusieurs mots : //Nyôré// ou Nyo c'est entrer, mettre dans le sol, enfuir dans le sol. Il existe plusieurs intervenants dans le rite du //Nyôré// nous allons vous les présenter.

3.11. Les acteurs et les auditeurs

Il y a plusieurs sur scène

3.11.1. Les acteurs encore appelés atéka mamba

Comme acteur nous avons seuls les personnes initiées, les guides, l'interprète, les assistants l'initié est celui-là qui organise et célèbre le rituel de la divination, il est le seul à pouvoir faire l'invocation des esprits ou du //Nyôré//, il est suivi du guide qui n'a rien de spécifique, c'est lui qui interprète dans l'assistance lorsque les personnes présentes ne comprennent pas ce que dit l'initié. Mais si on comprend les dires de l'initié, il n'est plus besoin d'interprète ni d'assistance durant le déroulement de la cérémonie. Cet initié a la faculté de parler plusieurs langues lors du déroulement de ce rite.

3.11.2. Les auditeurs vaàtsrs

Comme auditeurs nous avons les personnes parrainées à l'initiation, les non-initiés qui restent dans la maison ou la case pour bénéficier du traitement qu'effectuent les initiés aux personnes en situation malheureux ou heureux.

Cependant, il n'y a pas de tranche d'âge pour invoquer le //Nyôré//, mais il faut être initié pour les faire venir ; seul l'initié est en contact direct pour les faire venir ; seul l'initié est en contact direct avec l'esprit il aide par un guide qui vient prendre ce qu'il faut dans la communauté qui se trouve dans la maison ou la case pour aller donner à l'initié.

3.12. Le divin principal sacrificateur

L'esprit s'adresse à la communauté ossananga, il est le Dieu //Nyôré// de ce peuple ou de la communauté ; durant ce processus, il faut apprêter les ingrédients tels que le petit et gros piment, du citron, la canne, sauvage, le sel, de l'eau.

3.13. Le rite proprement dit

Il n'y a pas vraiment des conditions à remplir pour faire appel au //Nyôré//, il se fait à tout temps. On n'a pas de veillée préparatoire pour le faire venir. Il suffit de remplir les conditions que le divin ou l'initié demande pour le faire. Cette cérémonie se déroule généralement dans les espaces ouverts. Ouvert au public aussi, toute personne peut assister à la cérémonie, grand comme petit, étranger ou autochtone ; le rite n'a pas de mois, ni de jour prescrit, il se produit de jour comme de nuit. Le jour c'est en cas extrême urgence. Comme dans l'avenue de jumeaux, pour que les parents puissent poser leur problème de santé. La nuit en général ils viennent très tard entre vingt heure (20h) ou vingt une heure du soir (21 h) pour contre à cette heure du matin. Neuf heure parce que c'est à cette heure-là que les esprits sortent et le chiffre 9 renvoie fait la somme de la cérémonie des funéraire de l'homme et de la femme ; il est subdivisé en deux : 4 quatre pour la femme et 5 cinq pour l'homme, la somme donne neuf heures du soir. À cette heure-là les animaux dorment. Car seuls les animaux constatent qu'ils sont présents parmi nous. Ces chiffres montrent le nombre d'écorces utilisées pendant le déroulement de la cérémonie.

Intervalle (<i>Igiirimiya</i>)	ou	Equivalence (<i>ibanaki</i>)
18h 20h		<i>nuriri</i>
20h 22h		<i>utandará</i>
22h 00h		<i>mbîno</i>
00h 2h		<i>ndîmba</i>
02h 04h		<i>Ibîri</i>
04h 6h		<i>kùkú</i>

Soir ou la nuit (<i>wutió</i>)	Jour (<i>wuchí</i>)
06h 08h	<i>ibirichi</i>
8h 10h	<i>umbassú</i>
10h 12h	<i>ungúnupwê</i>
12h 14h	<i>ungúnamandji</i>
14h 16h	<i>ambênikussú</i>
16h 18h	<i>anenga</i>
Tang.	<i>Abéréno rô tang</i>
4	<i>igni</i>
5	<i>issánú</i>
9	<i>diamant na môchi</i>

3.14. La procédure du rite

Dans ce déroulement du fonctionnement du rite, il y a l'apport de plusieurs éléments. Nous devons apporter de la nourriture, le tabac, la cigarette pour partager avec les personnes présentes. C'est le début de la mise en place du public ou de la scène.

3.15. Les ingrédients utilisés

De l'eau fraîchement puisée qui est un élément important pour l'homogénéisation du produit ; le piment encore appelé *vasna*. Il y a intervention de cinq petits poivres appelés (*basana*) ; du sel qui symbolise la pureté, le goût. Il en existe deux : le sel ordinaire et le sel gemme ; mais c'est le sel ordinaire qui est utilisé pour purifier le remède et les individus car il est le symbole de la paix entre les esprits; amour; le citron, la canne sauvage. Lors du déroulement de la cérémonie les chants sont accompagnés des youyous, des cris de joie ou de tristesse, les chants de vénération et de glorification lancés par l'assistant ou le guide pour donner le coup d'envoi.

3.16. *Vasaa* ou *asaa*

Cette image de petit piment a une forme conique ; sur cette même image nous observons plusieurs couleurs, qui traduisent beaucoup de choses telles que : la couleur rouge le sang verse, la jaune la renaissance, le vert la nature, la forêt, les petits points vides, sont juste les décorations qui se trouvent dans un panier :



Photo 1 : petits piments de fantôme
Source : Mbena Mbarga, octobre 2021.

* Nom : **Petit piment de fantôme.**

* Langue tuki : (*vasaa kon*).

* Scientifique scientifique :
capsicum frutescens

* La **couleur Rouge** est le symbole du sang versé par le mort, elle renvoie au courage du dephim, à la force brutale de la nature.

3.17. La marmite en terre cuite avec le produit

Dans cette marmite ovale, on introduit le produit composé de plusieurs éléments tels que de l'eau fraîchement puisée, du sel gemme blanc, vasaa, jujube des jumeaux, qui réunis et écrasé ensemble donnent une couleur marron. Après avoir mélangé tout cela et après cuisson, nous obtenons cette mixture bien homogène :



* Nom : **Produit cuit.**

* Langue tuki : (*Niyá kou*).

* Scientifique scientifique :
boisson thérapeutique

* La **couleur Marron** symbolise la terre, le lien que la nature à avec la terre, lieux de résidence des dieux.

Photo 2: Produit cuit

Source : Mbena Mbarga, octobre 2021.

3.18. Le *Ndon* ou poivre de Guinée

Entré au Cameroun depuis 1950, c'est un ingrédient très présent dans les célébrations rituelles chez les Sanaga ou *Tuki*, sa présence est vraiment indispensable grâce à ces nombreuses vertus, soit il est mâché, écrasé. Il permet aussi d'attirer certaines bénédictions. Associé aux autres plantes thérapeutiques qui vont servir à la préparation du breuvage aux esprits, ce fruit guérit de nombreux maux tels que le mal de ventre, du nombril chez les adultes,

personnes âgées, et les petits enfants : associé au roi des herbes et plusieurs autres plantes, il est enveloppé dans une petite coque de couleur marron ; la graine même à l'intérieure est de couleur noire ; lorsqu'on l'introduit dans la bouche et le mâche, il est un peu piquant :



Photo 3: Poivre de Guinée

Source : Mbena Mbarga, octobre 2021.

* Nom : **Poivre de guinée.**

* Langue tuki : (*Vatsana*).

* Scientifique scientifique : **maniguette, piment d alligator ou graine de paradis**

* La couleur **marron** symbolise le lien que la nature a avec la terre et la forêt. Cette forme circulaire renvoie à l'univers.

3.19. Le kola

Elle est le symbole d'amour, de paix, d'union, d'harmonie entre les personnes présentes pendant le déroulement de la cérémonie : elle a une forme ovale, ronde, elle est recouverte d'une peau de couleur marron, soit blanche, soit jaune, celle utilisée est de couleur rouge posée sur un sac marron au sol. Considérée comme le symbole de fraternité et de respect dans la culture ossananga, la kola joue un rôle important dans de nombreuses cérémonies traditionnelles telles que la dote, le mariage et les rituels honorifiques dédiés aux morts lors de ses funérailles. Elle intervient également dans les cérémonies de veillées mortuaires et dans les rituels magico – religieux. La noix de kola est la graine d'un arbre nommé le kolatier qu'on retrouve généralement en zone tropicale. Il en existe plusieurs variétés. Dans la région du Centre, on retrouve ce que l'on caractérise de noix animal.



Photo 4: Kola ou *ibenu*

Source : Mbena Mbarga, Octobre 2021.

* Nom : **Kola.**

* Langue tuki : (*ibenu*).

* Scientifique scientifique : **Kola acuminata ou cola nitido.**

* La couleur **rouge** symbolise la force spirituelle et physique.

3.20. Le sel gemme

Ce sel a plusieurs formes telle que cylindrique, rapé, rond avec beaucoup de couleurs, blanc ; gris. Ils sont posés sur un sol carrelé de couleur marron clair qui représente la terre, il permet d'éviter les maux de ventre, mélangé avec de l'eau en petites quantités :



- * Nom : **Sel gemme.**
- * Langue tuki : ***nogono ra vaki.***
- * Scientifique scientifique : **atroum**
- * Cette couleur symbolise la pureté, la virginité

Photo 5: Sel Gemme ou *nogono ra vaki*

Source : Mbena Mbarga, octobre 2021.

Sel dans un récipient, sel qui se trouve sur un récipient jaune qui traduit la renaissance, la sécheresse, la jalousie : par contre le sel de couleur blanc est le symbole de paix, purification, santé, amour, entre les acteurs, il donne du goût au produit que nous consommons.



- * Nom : **Sel ordinaire.**
- * Langue tuki : ***ngono***
- * Scientifique scientifique : **Halite ou chlorure de sodium.**
- * Symbolise la perfection, l'innocence

Photo 6: Sel ordinaire ou sel de mer

Source : Mbena Mbarga, Octobre 2021.

Les différentes qualités de vin sont divisées en deux catégories : du vin traditionnel issu des plantes telle que le palmier à huile, le raphia, et du vin moderne issu des fabrications industrielles. On peut citer entre autres :

3.21. Du vin de palme dans un contenant de 10 (dix) litres minimum

Ce vin est offert à la population présente qui jadis l'ont aussi utilisé pour des rites traditionnels ou l'ont bu. Ce vin provenant du palmier à huile est une production locale. L'on le produit dans les sociocultures du Mbam et kim;

Il est le plus usité lors des rites traditionnels dans la pratique du rite du //Nyôré//. D'une moindre teneur en alcool, ce vin est sucré et est le plus produit dans les communautés du Mbam et kim.



* Nom : **Vin de palme.**

* Langue tuki : **nkss**

* Scientifique scientifique : **Jubaca cchilensis.**

* Symbolise l'amour, la pureté qui relie la nature à la terre.

Photo 7: Vin de palme embouteillé

Source : Mbena Mbarga, 10^e mois 2021.

3.22. La manifestation du //Nyôré// chez les Ossananga

Le //Nyôré// se manifeste sous plusieurs formes en fonction de l'état d'âme de l'individu qui invoque ou des personnes en situation d'extrême solitude ou en peine. En situation de peine, lorsqu'on a perdu un membre qui nous est cher et dont on n'arrive pas à se défaire. Les esprits des ancêtres lui parlent et le //Nyôré// lui apparaît comme un rêve pour le reconforter. Raison pour laquelle il est recommandé de pleurer ou de se lamenter à haute voix pour se libérer du mal qui nous étouffe, d'autres viennent pour te dire d'éviter de pleurer car ils viendront te chercher pour les retrouver, d'autres encore pour te menacer car pleurer les perturbe.

Les individus qui les ont invoqués généralement restent dans un espace retiré pour éviter le regard des curieux qui veulent découvrir ce qui se passe derrière la case pour éviter de le rendre malade, il risque d'être bien fouetté ou chicote, ou même de venir aveugle.

En situation de peine, lorsqu'on a perdu un membre qui nous est chère et qu'on n'arrive pas à l'oublier. Les esprits des ancêtres lui parlent et le //Nyôré// lui apparaît comme un rêve pour le réconforter. Raison pour laquelle, il est recommandé de pleurer ou de se lamenter à haute voix pour se libérer du mal qui nous étouffe. D'autres viennent pour te dire d'éviter de pleurer car ils viendront te chercher pour les retrouver et d'autres encore, pour te menacer que te pleurs les perturbent.

Il fouette ou chicote bien les curieux qui veulent découvrir ce qui se passe derrière la case ou la maison, il peut rendre la personne qui est curieuse, aveugle, les esprits du //Nyôré// jouent le rôle de réconciliateur entre les familles, les personnes, les amis, les voisins. Il guérit les familles ou les individus et les sociétés qui ont affaire à lui. Tout cela se vérifie sept jours après le déroulement de la cérémonie ; juste pour savoir si le traitement était bon ou pas. Si le traitement était bon il vous le dit, si non il vous le dit également.

3.23. Les impacts socioculturels

Il en existe plusieurs formes ; on peut citer : impact social et impact culturel.

3.23.1. L'impact social

On ressent le bienfait des esprits ou du //Nyôré// dans la communauté ossananga à travers les individus qui disent le bien qu'ils ont reçus lors d'un traitement ou d'un problème qui a été résolu il en existe plusieurs comme ça. Impact social : exemple : "x" est une femme n'accouchant que des filles. Elle avait des difficultés à concevoir un garçon par ce qu'elle n'avait pas respecté les dire de son père, qui avait dit : « Je n'aimerais pas que vous épousiez "y" par ce qu'ils ont tué mon frère à la chasse et ils ont caché ; ils l'ont enterré sans venir dire ce qui s'était passé en forêt », ainsi, toute fille qui ira là-bas ne fera que des filles. "X" alla rencontrer un devin ou un oracle qui sait convoquer le //Nyôré// et leur expliquer son problème ; ces derniers lui donnent la procédure à suivre pendant quelques jours et après être rentrée à la maison retrouver son époux, elle finit par accoucher un garçon.

3.23.2. L'impact culturel

Les Ossananga ou Sanaga se situent dans la prolongation ou la continuité des modes de socialisation et de l'univers de construction des interactions sociales qui ont précédé les périodes coloniales, malgré les différentes mutations sociopolitiques ; la brutalité coloniale a permis la pénétration du milieu par les idéologies religieuses et préceltiques ; ce fond culturel continue d'exister. La possibilité qu'il y a d'effectuer ce rituel démontre que les Ossananga

conservent un lien étroit à leur culture et que celle-ci malgré les espaces spatiotemporels continue de faire partie de leur espace vital.

3.24. La perception du Mythe //Nyôré//

Le //Nyôré// a connu un grand progrès dans la communauté car nous avons vu les guérissons indiscutables, les réconciliations inattendues. Cet esprit a permis de réorganiser toute une population entière ou une communauté entière, de traite les maladies, de punir.

3.25. Les menaces liées au rite //Nyôré//

Dans les villages sanaga, le rite des esprits ou des fantômes est en voie de disparition dans la communauté. Cela est dû à la prolifération des Églises et les nouveaux mouvements religieux et le vent des Églises de réveil qui soufflent sur le continent. Ces mouvements constituent une menace pour le rite du //Nyôré//. Elle a été diabolisée par les Églises, raison pour laquelle la population se détourne vers les Églises. La communauté ou le peuple a dégradé le rite lui-même. Cependant il existe aussi le côté négatif du //Nyôré//. C'est qu'il faut éviter d'aller raconter à tue-tête devant les gens, ce qui ne s'est pas passé là-bas. Car il risque y avoir des retombées ou des sanctions.

La seule communauté qui pratique encore ce rite est les uki dans l'arrondissement de Mbangassina dans les Cantons Kambé, Bafia (Canton Koura Ngoro (Canton Ngoro) des départements du Mbam et kim et celui du Mbam et Inoubou).

3.26. Le numéral dans la thérapie du Nyôré

Le travail d'Abouna, P., (2009) cité par Nsangou Mohamed, M. (2015) a suffisamment permis de se rendre compte de l'importance de la symbolique des chiffres dans la construction des idéocodes, dans les pratiques et la vision du monde dans le contexte negro africain. Dans la culture ossananga, notamment sur la thérapie du *nyôré*, l'usage du numéral est circonstanciel et est dû la complexité du phénomène. Comme le disait Adomo, « *lorsqu'il y a absence des ingrédients le traitement met long, au lieu de faire ça un jour normalement, on va attendre que tu regroupes peu à peu tous les éléments du traitement* » (entretien du 15-07-2021 : Ombessa).le fait que la thérapie dure une journée symbolise la puissance, symbolise le chiffre 1.

3.27. Le //nyôré// d'un crime

Ôter une vie, c'est contrevenir à la règle sociale du fait que chaque être humain joue un rôle dans la cohésion sociale, qu'importe son statut. Si l'on considère de surcroît que l'homme est important dans un groupe social ; enlève la vie est délétère. Adomo souligne à ce titre que :

« nous pouvons aussi dire que les fautes commises du vivant de nos parents, qui ont eu à assassiner des gens et cela va se répercuter sur sa descendance lorsqu'ils ne vont pas réussir dans leur vie. » (Entretien du 12-03-2022 : Mbangassina). Lorsque cet informateur a évoqué que les crimes commis par nos parents ont des conséquences sur la vie des descendants, nous avons constaté qu'un individu peut hériter des fautes causées par leurs ancêtres. Il convient de noter que ôter la vie en cas de légitime défense ne conduit pas et n'est pas condamnable par le *m'baka'â* comme nous le révèle la majorité de nos informateurs. Or, lorsqu'elle est perpétrée dans le tort, elle invite inéluctablement aux assenés par le mort.

Bien après la durée de notre entretien avec Adomo, il nous présente une autre forme de *m'baka'â* liée au crime : « lorsqu'on assassine une personne est que le sang a coulé et tu traverses ou encore quand tu traverses le sang de quelqu'un sens d'un par accident tu es contraint de faire le *m'baka'â* » (entretien du 12-03-2022 : Mbangassina). Toucher un lieu de crime constitue donc un motif pour pratiquer le *m'baka'â* au moment de la transmission de la vie à la mort. Parlant de la mort, Mbonji Edjenguèlè (2006 :142) considère que « quand un être humain meurt de manière tragique, cette mort où le sang a coulé contamine les membres de sa famille et celle de son meurtrier, qu'il s'agisse d'un homicide volontaire ou d'un homicide involontaire ».

3.28. Le //nyôré// dans la thérapie de l'inceste

Lorsqu'un cas d'inceste repéré, le chef de famille est immédiatement mis au courant pour que le traitant responsable de ces cas soit envoyé pour soigner. Comme le révèlent les textes d'Abega, S.C. (1995 :169) ; certains groupes demandent aux coupables de s'exposer nus aux quolibets de toute la communauté. Le Couple peut être libéré ensuite de sa souillure par un rituel approprié. C est dans cette même logique d'idée que Gatte tour soutient que :

Inceste qui conduit à la naissance d'un enfant fait avec son père ou son frère. Cette enfant qui va naître par une union incestueuse ne sera pas tué, mais il finira par mourir, s'il survit il sera protégé avec la suppression de ce sort là. Ça se fera par un assistant du devin ou le devin lui-même qui est reconnu (entretien du 22-5-21 : Nguette).

3.29. Le //nyôré// individuel

Cette thérapie est administrée pour les cas de malédiction provoqués par le non-respect, la violation corporelle, les dégâts dans la propriété d'autrui. Cette thérapie s'applique également à la malédiction prononcée par la mère. Ce mécanisme de résolution individuelle consiste donc à se repentir, à demander les excuses ou le pardon à la personne (vivant ou mort) qui a proféré des paroles de malheur. Comme le disait d'ailleurs Mballa Adomo (entretien du 12-11-2021

ombessa) ; « *si un parent, un passant ou une personne te maudit, si tu connais son domicile ,il faut aller demander pardon, et quand tu pars comme ça, tu es accompagné d'un parent ou pas comme ça, tu peux même lui donner un présent, la kola, le mbitacola, une tortue ou un gibier ou dans sa cours, un cadeau de toutes les façons, ça va apaiser son cœur et il va tout effacer* ». À partir de cet extrait, nous pouvons remarquer que l'offenser désactivera la malédiction en acceptant les excuses. Cette thérapie consiste à s'attirer les bénédictions comme processus de nettoyage des malheurs. Pour le cas d'une malédiction proférée par une femme, Mme Bamga (entretien du 9-1-2022 : Yaoundé), stipulait qu' en disant : « *il faut demander pardon à la mama maman excuse moi, maman pardonne moi, comme tu vois là, j'ai fait quelque chose de mauvais. Et situé demande pardon et qu'elle n'accepte pas, tu lui offres un habit neuf ou des chaussures neuf et tu lui dis maman vraiment c'était une très grande erreur, s' il te plaît pardon, qu'elle oublie tout ça* ». Il faut être humble pour que la malédiction soit résiliée c'est à dire avoir un cœur d enfant.

3.30. La thérapie du //nyôré// de la pendaison

Tout individu qui s'ôte la vie dans la culture ossananga n'a pas droit aux cérémonies funéraires, puisque « *l'homme n'a pas le droit de supprimer ce qu'il ne peut pas créer* » disait Messina (entretien du 19.4.2022 : Yaoundé). Bien qu'il y ait une littérature abondante sur l'origine et création de l'homme, se suicider est considéré comme un acte immorale parce que cet pourrait se reproduire dans la famille du pendu. « *Il est inacceptable de déplacer le corps d'un pendu* » disait Adomo (entretien du 22.09.2021 : Mbangassina). Lorsqu'on a constaté une pareille situation, on creuse un trou en dessous du pendu, on coupe la corde et la sépulture se fait sur le lieu de pendaison.

3.31. L'enfrein de la tradition dans le //nyôré//

Entre autres vertus transmises dans la culture ossananga. Le respect se présente comme étant l'une des mieux protégées. Dès que ce principe culturel, parfois individualisé et enfreint, il pourrait provoquer des conséquences. À ce propos, Etaba nous dit qu' « *il y a la purification qu'on doit faire juste après une disputes avec des grandes personnes qui parfois nous maudissent* » (entretien du 11-8-2021 Yaoundé). Les grandes personnes dont il est question dans cet extrait sont les aînés, parents et grands-parents collatéraux ou non. Ces grandes personnes offensées peuvent exprimer par moyen de la parole des propos ou des idées compromettantes qui plus tard se réaliseront. Les infractions qui entraînent le m' baka'â dans l'aire culturelle ossananga, le non respect de la tradition, le crime sont classés comme étant des impuretés.

**CHAPITRE IV : RITES DU //NYÔRÉ// ET
//M'BAKA'Â// : DIVINATION,
PURIFICATION**

Dans le Mbam et Kim, il existe plusieurs types de rite de purification, mais nous allons nous attarder sur le rite du m 'baka 'â dans la communauté ossananga. Il est le rite le plus répandu et le plus important dans la société.

4-1-Le //m'baka'â// ou « malédiction »

Le //m'baka'â// est un rite culturel propre à la communauté Ossananga qui se pratique après la mort d'un être cher d'une manière tragique, brutale, une mort involontaire, brusque scandaleuse, ou encore en cas d'inceste qui nécessite un lavage ou une purification obligatoire des membres de la famille ou de ladite communauté de la victime.

Le mot « m'baka'â » est une limitation propre au groupe ossananga ou sanaga, il est similaire à l'intérieur et à l'extérieur du groupe. La similitude interne est baka â et la similitude à l'extérieur du groupe est encore appelé *mbag* chez les Yambassa et bah chez les Bafia. Le mot //m'baka'â// vient des verbes *ubaka* et *ubaka* et à qui signifient respectivement dans la culture Ossananga aller d'un lieu d'une personne pour une autre et écarter. Donc le //m'baka'â// est le rituel de purification par excellence qui permet d'écarter la transmission, la contagion d'un malheur, une mauvaise fortune, la malchance, la malédiction d'une personne à une autre.

Mbaraka Witaka interlocuteur des //Nyôré// il existe plusieurs acteurs dans le rite du baka â nous allons vous les présenter et donner le rôle de tout un chacun.

4-2- Les acteurs et auditeur

Il en existe plusieurs.

4-2-1- Les acteurs

Comme acteur, nous avons seuls les personnes initiées qui sont appelés *atékà* mamba et un assistant qui s'appelle *mótó wa éná* et le devin appelé *mótó ójò angísó áne*.

4-2-2- Moto ójó enamo

Le devin est encore appelé l'oracle c'est lui qui est le guide et est apte à faire la consultation. Il y a plusieurs formes de consultation qui existent à l'instar de la consultation par l'eau encore appelée *hydeomensie*, car l'eau est un régulateur de temps, la consultation par le feu car le feu est un sujet qui est souvent utilisé pour rendre justice. Il est encore appelé *piromansie* et la consultation par la terre est encore appelée *géomancie* ou avec le sable le sable est un régulateur du temps, la consultation par les coquillages ou les cauris est encore appelé *zoomensie*. La consultation par les pierres encore appelée *lithothérapie* et la consultation par l'air est encore appelée *Aeromensie*. Dans toutes ces formes de consultation, seul le devin est

apte à traduire ou à lire entre les lignes ce qu'il a vu et il interprète au malade ou à l'auditoire durant cette consultation, il en ressort un certain nombre de choses que les individus devraient apporter pour la pratique du rite. Cette consultation est gratuite. Elle se déroule dans une casserole en terre battue, recouverts d'un toit tissé avec les bambous de raphia secs. Un sol dénudé, une porte en natte tissée avec les feuilles de palme à l'intérieur de la case une fenêtre qui laisse passer les rayons lumineux de la journée. La consultation se fait en tout temps et en tout moment de la journée ou de la nuit.

4.2.3. Les vaatsrs

Comme auditeurs nous avons le chef de famille de la victime, les membres de la famille de la victime, la communauté villageoise, les passants, les intrus qui en bénéficieront du rite proprement dit.

4.3. Le rite proprement dit ou le déroulement du rite

Lors de l'arrivée de l'initié et de l'assistant, le chef de famille qui a convoqué la cérémonie, offrent un tabouret ou une chaise pour qu'il puisse s'asseoir et observer la scène. La cérémonie se déroule généralement chez la personne qui a convoqué le rite, qui se produit en plein air dans la cour du concerné. Durant la discussion, chef de famille et celui qui a souhaité la cérémonie rencontre l'initié pour prendre les dernières recommandations qui optent pour la bonne marche du rite. L'orchestre parle via le des tam-tams verticaux encore appelé Vi-woro est joué pour annoncer le début des hostilités. C'est aussi pour permettre aux personnes qui veulent participer de se dépêcher de venir à la scène. C'est l'instrument de communication le plus utilisé lors de cet évènement. Après le rassemblement du peuple, chacun prend ou cherche un endroit où il va s'asseoir. Avant tout cela, les initiés et la scène mangent un repas cuisiné au lieu du rite pour accueillir le célébrant. Ce repas est généralement fade. Il est placé au milieu des deux camps constitués des initiés et les plaignants. Seul l'initié est apte à servir son à assistance ou les personnes qui l'accompagnent. Pour le repas de la cérémonie c'est la mère ou la femme de celui qui a convoqué qui sert les autres personnes qui se trouvent vers son côté. Lors du service, elle utilise la même marmite jusqu'à ce qu'elle se vide. Si tu manges dans une marmite, tu n'as plus le droit de manger dans l'autre, vice versa. Mais tu peux te servir autant de fois que tu veux dans la même marmite.

Les initiés tracent une ligne droite imaginaire qui les séparent des autres ; cela forme deux camps ; un coté réservé aux initiés et un autre aux plaignants de la communauté villageoise. Cette ligne imaginaire est ouverte des deux extrémités et personne ne la ferme avec sa chaise.

C'est pour éviter les représailles des initiés ou pour éviter de perturber le traitement. C'est aussi pour que les initiés aient tout le monde au contrôle, pour que les esprits malfaisants soient punis. Durant cette période, toute l'assemblée est libre de poser les questions dans l'ordre et de relater la chronologie de ces événements malheureux qui frappent leur famille. C'est un recensement ou une rétrospective des actions qui se sont passées ; c'est une forme de déroulement de la cérémonie. Au cas contraire, le rite sera mal fait et ces malheurs vont perdurer dans la famille et la communauté. Seul le sel permet de purifier le remède et les individus, car il est le symbole de la paix entre les esprits c'est une forme de confection publique.



Photo 8: Eléments rituels de guérison
Source : Mbena Mbarga, octobre 2021.

Sur cette image ; nous observons plusieurs plantes et écorces d'arbres posés sur un sac. Les plantes ont une coloration verte qui représente la nature, la forêt, et les écorces des arbres de forêt ; certains marron, d'autres vert. Le marron représente la terre ou le sol ; présence d'une plante en liane qui porte plusieurs nœuds cylindriques. Une autre plante de couleur verte entoure des petites épines légèrement marron et jaunâtre de loin et de près marron sont les épines, sur un sac ; on pose les remèdes de la cérémonie de couleur blanche après nettoyage et marron avant le nettoyage, elle est tirée des racines des arbres bien spécifiques. Il y a présence des petits piments dans une assiette posée en même le sol et d'huile de palme rouge et d'huile de palmiste noire qui est chacun dans sa bouteille d'un litre.

Pour le bon fonctionnement du rite, le plaignant se fait accrocher un coq sur son cou de manière horizontale vers son épaule à l'aide d'un lignage de palme qui est attachée avec les

petits nœuds. Cela représente le nombre de familles présentes dans la cérémonie et on lui met un insigne sur ses deux oreilles, et la poudre étant appliquée par l'initié-traitant. C'est en ce moment-là que tout le monde se lève pour venir mettre les insignes pour le déroulement du rite.



Photo 9: Insigne indiquant l'identité du vivant

Source : Mbena Mbarga, octobre 2021.

Il forme un long rang derrière celui qui a convoqué la cérémonie et commence à marcher ; il est accompagné de l'initié, se dirige vers la tombe du défunt et s'arrête juste devant la tombe avec les célébrants qui parlent entre les dents et personne n'écoute ce qu'il dit enfin de compte. Puis, il traverse la tombe et se dirige vers le lieu du déroulement de la cérémonie. Durant le déroulement de la scène, on se fait balayer le corps du devant vers l'arrière, de manière forte. A l'aide d'un balai fabriqué avec des feuilles ou plantes médicinales pour la circonstance, et nous effectuons tous la même chose ; venir passer près de la tombe, cela nous rappelle non seulement la grande traversée sur le dos du serpent, mais c'est l'entrée dans le monde des morts ou des esprits. Ce qui fait la différence entre eux et nous, ce sont les insignes que nous avons sur nos deux oreilles et les traits que le balai a laissé sur nous lorsqu'on chassait les nouveaux esprits. C'est aussi pour éviter d'être confondus avec eux, de peur qu'on reste dans leur monde ou qu'ils nous amènent avec eux et qu'on écoute ce qu'ils se disent avec les initiés (entretien d'ipo du 10-03-2021 Nchigal).

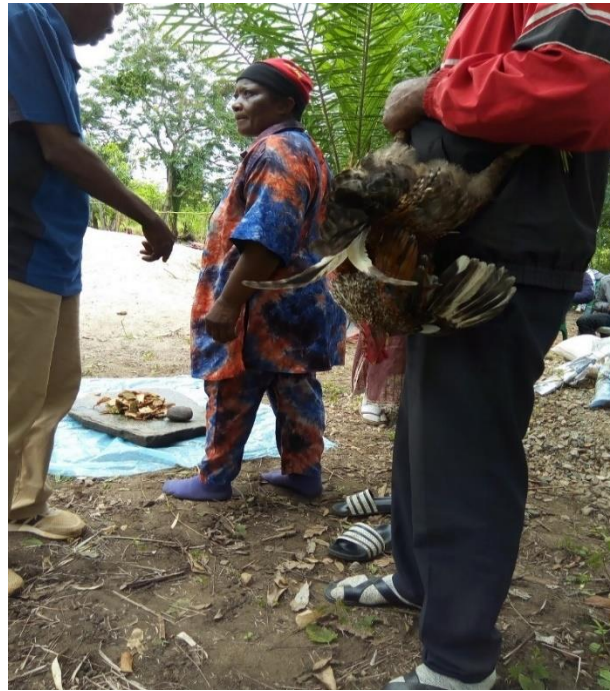


Photo 10: Port du poulet par le chef de famille

Source : Mbena Mbarga, octobre 2021.

4.4. Les ingrédients utilisés

Durant la procédure du déroulement du rite, plusieurs ingrédients entrent dans la composition du rite tels que : le sel, le kola, les plantes issues de la nature, les écorces issues de nos forêts;le tout poser sur un sac de couleur pour éviter le sable.



Photo 11: Ingrédients

Source : Mbena Mbarga, octobre 2021.

4.4.1. Le balai du traitement

Ce balai contribue au nettoyage du corps, à la purification durant le déroulement de la cérémonie. C'est un assemblage des plantes médicinales qui sont utilisées sur les personnes présentes à la cérémonie pour la purification ; à son bout il est attaché par une liane. Sur cette

image le balai a été utilisé par le traitant en plein air au vu et au su de toute la communauté présente.



Photo 12: **Balai du traitant**

Source : Mbena Mbarga, octobre 2021.

* Nom : **Balai du traitant.**

* Langue tuki : *Ongandjo*.

* Scientifique scientifique : **Le balai du sorcier fait à base de la plante Cardamome**

* La pierre neuve, sert à briser le lien qui s'est produit, afin d'enterrer dans la nouvelle vie pure. Le noir est également le symbole des dieux.

4.4.2. La pierre à écraser encore appelée *itaane*

C'est une pierre qui n'a jamais été utilisée, c'est-à-dire qu'on n'en a jamais fait usage ; elle est installée dans la cour. C'est sur cette pierre que nous allons écraser ou piler les éléments ou le produit qui interviendront dans le rite. Cette pierre est utilisée une seule fois, juste pour ladite cérémonie puis nous la déposons sur la tombe de la victime.



* Nom : **Pierre à écraser les ingrédients (neuve).**

* Langue tuki : *Itááne*.

* Scientifique scientifique : **Pierre taillée, provenant d'une roche métamorphique.**

* Symbolise la dureté du travail. La pierre neuve, sert à briser le lien qui sait produit, afin enterrer dans la nouvelle vie pure.

Photo 13: **Pierre à écraser les ingrédients (neuve)**

Source : Mbena Mbarga, octobre 2021.

Tous les ingrédients utilisés sont tirés de la nature qui nous entoure ; et on note le sel, le kola, huile rouge et huile de palmiste noire, une machette, un poulet, un balai en feuille. Cette huile de palmiste esst utilisée pour rendre le mélange homogène.



Photo 14 : Huile de palmiste noire

Source : Mbena Mbarga, octobre 2021.

* Nom : **Huile de palmiste noire.**

* Langue tuki : *Mánjánga.*

* Scientifique scientifique :

* Le noir est le symbole des dieux.

4.4.3. Le sel ou ngonon

Il en existe deux formes ou types de sel: le sel ordinaire et le sel gemme. Le sel gemme qui se fabrique avec la cendre du bois que nos mamans utilisent pour faire la cuisine et le sel de mer qui a vu son apparition avec l'avènement de la colonisation. Le sel gemme est utilisé pour donner du goût au remède, pour éviter les maux de ventre, vu que c'est la composition de plusieurs écorces et feuilles qui est utilisée. Une autre fonction du sel gemme dans la production du traitement du remède est de donner du goût au produit, et permet d'en éviter le rejet. Le sel est aussi utilisé pour la purification du corps.



Photo 15 : Sel gemme du village

Source : Mbena Mbarga, octobre 2021.

* Nom : **Sel Gemme du village.**

* Langue tuki : *nogoro ra ikemerí*

* Scientifique scientifique : **Natron**

* La couleur marron symbolise la terre, le lien que la nature à avec la terre, lieux de résidence des dieux.

4.4.4. Poudre des écorces des arbres sur une pierre

L'obtention de cette poudre est due au passage du moulage de plusieurs femmes et jeunes filles qui ont pilé les écorces en plein air devant toute la communauté et devant le contrôle du devin.



Photo 16: Ingrédients intervenant dans la cérémonie

Source : Mbena Mbarga, octobre 2021

Des petits pigments rouges sont utilisés pour chasser les mauvais esprits qui empêchent la bonne marche du rite. Ils empêchent les actions de la nuit et permettent d'améliorer le goût du remède, il est encore utilisé dans les repas de la maison pour parfumer le repas. Le rouge renvoie au sang versé le vert à la nature et le jaune à la renaissance au feu. Généralement on utilise le piment frais pour les esprits frais ; pour le bon fonctionnement du traitement.



Photo 17: Gros piments

Source : Mbena Mbarga, octobre 2021.

* Nom : **Gros piments.**

* Langue tuki : *Vasaa*.

* Scientifique scientifique : **capsicum, salanacée.**

* Le jaune symbolise la spiritualité, la richesse, la vie, l'éternité, la joie.

* Le rouge symbolise la force supra humaine de la vie, l'unification de tous les peuples du mbam ayant un même ancêtre.

4.4.5. La liane : élément représentatif des familles

Elle est fabriquée avec les feuilles de raphia qui permettent tant d'attacher le poulet et met en relief avec les esprits de nos ancêtres ou du mort. Cette liane a quatre boules dessus qui représentent le nombre de familles concernées ou affectées ou encore ceux qui ont convoqué ladite cérémonie.



* Nom : **Liane.**

* Langue tuki : *nkśks ra ibiné.*

* Scientifique scientifique : **Raphia.**

* Cette couleur verte symbolise la nature, le lieu où les dieux resident ou encore l'espoir, la régénération, la croissance, la jeunesse.

Photo 18: Liane représentant le nombre de familles

Source : Mbena Mbarga, octobre 2021.

4.4.6. L'inhalation du produit

Elle est fabriquée avec du raphia, permet d'attacher le poulet et nous met en relief avec les esprits de nos ancêtres. Son vin permet de produire un autre remède qui sera utilisé pour la composition d'un autre remède pendant le rite. C'est le plus souvent les premières gouttes du vin fraîchement cueillie qui sont utilisées pour cette procédure. Ce vin est mélangé avec les écorces que nous avons râpées pour donner un mélange homogène, et que nous allons utiliser pour déboucher les racines ou les voies nasales nous permettant de mieux respirer, de stopper les écoulements nasals. C'est un médicament que nous inhalons durant le rite. C'est l'assistant de l'initié qui mélange ce produit et c'est l'initié qui nous l'applique avec une feuille de bananier qui lui servira d'entonnoir pour l'introduction du produit. Il chasse les maux de tête et réveille homme (le rend virile). Tout cela se déroule en plein air devant l'assemblée de la population qui nous observe. Ainsi, nous passons, chacun à son tour, nous assoir sur cette chaise. Tout cela avec un assistant qui porte le contenu du produit dans l'assiette alcoolisée. (Entretien de ipo du 10-03-2021 Ntui)



Photo 19 : Inhalation du produit par consommation

Source : Mbena Mbarga, octobre 2021.

4.4.7. Le mélange du remède avec l'huile rouge et le poulet

Mélange du produit avec les deux mains et à même le sol. Avec toujours le poulet accroché au cou de manière horizontale tout en marmonnant des paroles qui vous viennent du plus profond du cœur. Cela sur les recommandations du devin qui verse l'huile rouge. Seules les personnes qui ont convoqué la cérémonie portent du poulet.



Photo 19: Mélange du remede huile rouge -poulet

Source : Mbena Mbarga, octobre 2021.

4.4.8. Le mélange du remède ou Itss

Le mélange du produit se passe sur la pierre à écraser, ce mélange homogène est fait uniquement par les filles, et les femmes de la famille du défunt et de la communauté villageoise, des étrangers qui ont subi aussi ce phénomène chez eux. Lorsque le mélange se produit, on utilise de l'huile rouge encore appelée huile de noix de palme rouge, appelée en langue *mbitira mbiré*. Cette huile nous permet d'avoir une texture homogène du remède qui se fait écraser sur

la pierre et l'huile de palmiste noire encore appelé *manjanga*. On utilise plus souvent les huiles fabriquées de manière artisanale ou traditionnelle, c'est pour en mieux conserver les vertus. L'huile rouge permet aussi de stopper les réactions d'allergiques que les différents membres du groupe peuvent avoir lorsqu'ils vont consommer le met au produit qui a été préparé pour eux. Pour certains, il va extraire le poison qui se trouvait dans l'organisme. Elle est encore utilisée à la maison pour la cuisson de nos mets traditionnels tels que les feuilles de manioc ou encore le sanga, le eru, que nous consommons tous les jours.



Photo 20: *mbiti ra mbire*

Source : Mbena Mbarga, octobre 2021.

* Nom : **Huile de palme.**

* Langue tuki : *mbiti ra mbire*.

* Scientifique scientifique : **arecaceoe / Eloeis guineensis**

* Le jaune symbolise la spiritualité, la richesse, la vie, l'éternité, la joie.

* Le rouge symbolise la force supra humaine de la vie, l'unification de tous les peuples du mbam ayant un même ancêtre.

4.4.9. Les animaux utilisés

Plusieurs animaux sont utilisés en fonction du rite qui intervient ou encore selon la situation ou la gravite problème. Comme animaux nous avons *mbwiny*, *etomba*, *iteti*. Dans ce cas nous utilisons *iteti* pour l'homme encore appelé le coq ou la poule pour la femme. Cette pratique est encore appelée anthropophine. Le mouton ou la chèvre, c'est en cas d'inceste entre deux membres de la famille ; ils tueront ce mouton en plein jour, très tôt le matin ; heures auxquelles les esprits rentrent dans leur monde et emportent cette saleté. Cela a lieu le jour du marché.



Photo 21: Femme portant le poulet

Source : Mbena Mbarga, octobre 2021.

* Nom : **le Coq.**

* Langue tuki : *etomba, iteti.*

* Scientifique scientifique :

Volaile/coq doré

* Il symbolise le lien entre le mort et le vivant. Il intervient également dans les thérapies liées aux fractures.

4.4.10. La consommation du remède

Dans les civilisations africaines, la parole est primordiale et est indéniable dans sa relation avec l'être suprême. Jean Pliya montre la force de la parole dans le cadre négro-africain. Pour lui, il faut connaître sa langue pour que le verbe soit efficace, tant que pour la bénédiction que pour la malédiction. La parole a un impact et domine sur la maladie, les aliments naturels, les hommes. L'efficacité de la parole provient de la foi que l'on accorde au Vœux. Les paroles auriculaires sont celles qui viennent des oracles ou celles qui leur sont adressées. Elles sont réservées aux initiés, elles sont distribuées en ce sens que le traitant peut les prononcer et demander aux passants de les répéter ; elles sont aussi interdites dans les plaisanteries des personnes non initiées parce qu'elles servent à invoquer les esprits. Mais lors des cérémonies des Yenation, ils peuvent chanter eux-mêmes ces chants sans crainte. Dans la divination MBONJI EDJENGUELE (2001 :83) écrit que *la parole est d'abord centrée ensuite, elle est vue et dès lors se diffuse à partir des symboles des masques, des signes divinatoires, des rêves et surtout la double-vue.*



Photo 22: Consommation du remède

Source : Mbena Mbarga, octobre 2021.

4.5. Le devin et ses patients

Répartition des patients par tranches d'âges et par sexe au moment de l'enquête :

Le graphique sur la proportion des patients par âges et par sexes montre une encoche chez les hommes par rapport aux femmes. Dans la tranche de (10-20 ans) constituée des enfants et des adolescents, ils y sont conduits ou accompagnés par un parent pour des raisons de santé et de scolarisation. Tranche de (20-30 ans) y va pour vérifier aussi les accords du traitement, la tranche de (31-40 ans) pour l'acquisition des pouvoirs, le maintien ou l'élévation du rang social. La proportion de (41-50 ans) pour les problèmes de santé, dans les tranches de (51-60 ans) les gens maîtrisent eux-mêmes les recettes pouvant subvenir à leurs problèmes et n'y vont plus assez, c'est aussi pour cette raison que la tranche (61-70 ans) est vide cette dernière tranche peut s'expliquer aussi par le fait que les proches des autres tranches d'âge peuvent aller chez les devins pour leur compte. À côté de toutes ces interprétations, on peut aussi évoquer le manque de moyens financiers qui motivent les gens à recourir aux soins des devins. Ce manque se justifie par la violation de certains interdits liés aux us et coutumes du milieu ou abandonnant certaines pratiques qui les mettent en désaccord avec les ancêtres dans ce milieu ou la croyance au culte des ancêtres est fortement pratiqué. Son abandon pourrait causer des torts aux individus et freiner leur cohésion sociale. Beaucoup d'autres ont dit que leur recours est dû à la connaissance des maladies qui peuvent se soigner efficacement que dans le secteur traditionnel. Certains patients estiment qu'il est important de faire un pronostic chez les devins avant de se soumettre à une opération chirurgicale de la médecine moderne.

4.5.1. L'appartenance professionnelle

Quant à l'appartenance professionnelle, on retrouve toutes les catégories socioprofessionnelles : les fonctionnaires, les personnes exerçant dans le secteur parapublic, ceux exerçant une profession libérale parmi lesquels les chômeurs, les élèves. Selon notre étude, on relève donc 10% de fonctionnaires, 30% de personnes exerçant une profession libérale et 60% de sans emploi parmi lesquels les chômeurs et les élèves, c'est que la réussite sociale, le statut social ne leur a pas souri et ils sont restés surplace malgré eux. Les élèves recourent à nos thérapeutes parce que ceux-ci ont la capacité de dégager les forces maléfiques qui empêcheraient le succès.

4.5.2. L'héritage ou tíyó

Dans cet univers culturel de l'étude, on devient devin par l'héritage. Lorsqu'un parent a été devin dans la famille, une personne va hériter de cette activité. C'est-à-dire en réalité que

les ancêtres se chargent eux-mêmes du recyclage des devins. Tous les devins retenus dans notre étude reconnaissent avoir au moins un ancêtre devin. La transmission de l'héritage dans cette perspective est indifférenciée.

4.5.3. La révélation ou yenéya

Un individu a des révélations d'un ancêtre du lignage qui lui donne des informations, des messages à travers les rêves. Brusquement, son comportement change et l'oriente vers la nature. Il lui sera montré des plantes médicinales pouvant répondre aux besoins thérapeutiques. Parlant de la révélation, Marcel Mauss (1997 : 33) affirme : « *il y'a révélation toutes les fois que le magicien croit se trouver en relation avec un ou des esprits qui se mettent à son service et dont il reçoit sa doctrine.* »

4.5.4. L'inspiration

L'inspiration se développe à partir du moment où un individu éprouve un grand attachement envers la nature. Il montre un intérêt à la cueillette des plantes, des herbes qu'il donne gratuitement aux gens en leur donnant leurs particularités curatives. Il sait l'inspiré que telle herbe peut guérir telle maladie. Il y'a en lui, des sensations, des pulses sur le corps qui guident ses interprétations. En dehors des herbes et des écorces d'arbres, il peut aussi choisir une eau, une pierre, une terre qui peut rendre service. Pendant son sommeil, les ancêtres ou les esprits lui rendent compte de leur utilisation de cet objet. À un moment donné, il monte son sanctuaire par inspiration et dès lors, il s'oriente vers une personne qui va l'initier.

4.5.5. L'initiation ou iníniye

L'inspiration est la condition qui donne accès à l'initiation du devin chez les Sanaga. Autrement dit, l'inspiré doit se faire initier, de même, tout initié est inspiré, c'est une loi de la tradition. Il existe deux formes d'initiations : l'initiation collective et l'initiation individuelle. Dans le premier cas ; l'initié est assisté d'un ou de plusieurs initiateurs, dans le second cas, l'individu travaille seul. En tout, l'objectif ou la finalité de toute initiation est l'acquisition des connaissances.

4.6. Les signes diacritiques des *moto ójó a enamo*

IL existe dans la culture Ossananga un ensemble de signes ; de critères qui permettent de reconnaître un *moto ojo anamo*. En plus des signes naturels, d'autres sont liés à la *tiyo*, à l'inspiration et à la révélation. Ces personnes viennent de manière différente sur terre se comparer aux autres.

4.6.1. Les signes naturels

Les signes naturels qui différencient un devin dès sa naissance, dès le constat des signes ci-après, les parents identifient que cet enfant a une nature différente des autres. Chez les Ossananga, le moment de la naissance est très sacré. La venue d'un enfant dans une famille, une communauté ou une société attire les gens, les amis, les proches. On imagine que les mains de la mère seulement ne peuvent pas tenir l'enfant, mais regarder ou observer s'il n'a pas une autre nature, par exemple, savoir s'il est né avec les pieds et les mains fermes, une dent à la boucle dès sa naissance. On dira de lui qu'il est un esprit ou un fantôme qui s'oppose à l'enfant normal.

4.6.2. Les jumeaux

Les devins sont recrutés souvent parmi les jumeaux dès leur naissance ; dans la tradition ossananga en général, les jumeaux sont des êtres détenteurs de dons qui les prédisposent à la communication avec le monde surnaturel. La naissance des jumeaux dans une famille symbolise la sécurité, un très bon pressage pour la communauté.

4.6.3. La naissance

À la naissance, certains enfants arrivent du ventre de leur mère de façon inattendu. Un enfant qui sort par les pieds au lieu de la tête est chargé d'une mission. Ce genre d'accouchement attire l'attention des proches et crée les suspens au sein des accoucheurs. C'est là où la tradition trouve une explication aisée c'est parmi ce genre de naissance qu'on recrute les enfants qui viennent au monde avec un don.

4.6.4. La formation dentaire

La formation naturelle dentaire chez certaines personnes révèle leur nature. Les enfants dont la poussée dentaire commence par la mâchoire supérieure, on s'imagine qu'ils sont différents des autres. De manière générale, ils se caractérisent par une sorte de violence, ils n'ont peur de personnes, ils sont très têtus. Dès leur enfance, ils parlent les choses qui dépassent les plus âgés et échappent à la compréhension des parents. Selon les *Tuki*, les connaissances de ces types d'enfant viennent de l'invisible. Par contre dans la tradition BETI, les rites sont organisés en faveur de ce genre d'enfant pour que la poussée dentaire ne commence pas par la mâchoire supérieure dans cette famille.

4.6.5. Le patronyme

Les noms de famille que portent certaines personnes déterminent leur nature particulière, donner le nom de famille à un enfant chez les *Tuki* n'est pas un fait du hasard. L'attribution du

nom mérite une concertation entre les parents. Ainsi, un enfant qui porte le nom de « koure » est un devin. Ce nom se traduit en français par le fantôme qui possède le pouvoir. Nous avons rencontré sur le terrain les femmes et les hommes qui portent ce nom et à partir duquel les parents lui disaient qu'il sera un jour devin.

Le rite de purification du //m'baka'â// est un rite qui se transmet de père en fils lors d'une initiation qui se déroule lentement ou progressivement durant une très longue période.

Définition du rite propitiatoire : ceux-ci ont pour but d'obtenir la faveur ou le pardon de la divinité et d'attirer la fécondité sous diverses formes.

Etongona enomá

Les rites de protection : c'est un rite anti-sorcier utilisant particulièrement les ossements des ancêtres.

Enoma etongena

Rites de passage auxquels sont associés les rites d'initiation. Ils concourent à la transition d'un état social à un autre.

4.7. Les rites de divination

Il existe plusieurs formes ou type de divination

4.7.1. La divination ou *Yera*

Engager une réflexion sur la divination dans les cultures humaines peut apparaître en réalité comme un épiphénomène. L'homme, sujet pensant, aurait pu se servir de sa raison pour comprendre, expliquer tout ce qui lui arrive. Puisqu'il est nanti d'une faculté de discernement. Mais pour mieux comprendre le recours de celui-ci à la divination, il faut se dire que le sujet ne vit pas exclusivement au présent, il est un être capable de réminiscence. C'est pour cette raison et bien d'autres que la pratique des arts divinatoires constitue pour l'homme un phénomène de grande envergure. D'où viennent les informations de la divination ? Cette question trouve sa réponse dans la théorie de Tim Maroney. Cet auteur commence par définir la divination comme « *the production of information by magical, occult or supernatural means* ».

En effet, l'une des réponses est celle qui postule que les informations de la divination viennent des portions inconscientes de l'esprit humain. Il s'agit des parties de l'esprit qui sont actives mais non apparentes à la conscience, parties parlantes de l'esprit. L'homme est conscient de certains désirs qui l'animent, mais pas de leur motivation. La liberté de l'homme

n'est pas absolue, il y'a des déterminismes de toutes formes, il y'a surtout la présence de l'inconscience qui est considérée comme une autre instance du moi. Donc, à l'activité consciente de l'homme, il faut ajouter une autre activité inconsciente, la quelle à bien des égards influents toute la vie du sujet. C'est donc accéder à cette autre dimension que l'homme recourt à la divination.

La théorie de Tim Maroney s'oppose à l'explication que nous avons de nos analyses. À moins que nous évoquions l'hypothèse selon laquelle les ancêtres peuvent charger d'informations la conscience et le subconscient des élus. Si les informations de la divination venaient directement de l'homme, il n'aurait plus besoin de recourir aux esprits ou aux ancêtres. À cet égard, la théorie de Tim Maroney est sujette à caution. Il faudrait peut-être se fier aux connaissances ancestrales léguées aux "*indigènes*". La divination se présente sous plusieurs formes.

4.7.2- Les formes de divination

Dans notre étude, plusieurs formes de divination ont été identifiés: la divination artificielle et la divination spontanée. La divination artificielle ou obtenue par l'art divinatoire est celle où l'inspiration s'appuie sur divers supports matériels ou par interprétation des signes. La divination spontanée ou due à la nature se fait par communication directe avec les divinités, soit résulté d'une intuition. Quels sont les instruments de la divination ?

4.7.3- Les instruments de divination

Les matojo à enamo utilisent généralement plusieurs instruments comme support matériel dans la pratique de leur art. Ces instruments leurs proviennent des sanctuaires d'où relèvent ces divinités. Ainsi, on utilise ceux qu'ils auraient trouvés dans son sanctuaire ou sur son chemin. Au fil du temps, il peut donc être inspiré par un objet et se l'approprié. Les plus courants sont :

4.7.4. Les cauris

Les cauris ou vidori ; sont des petits coquillages qui ont un rôle important dans les habitudes culturelles des divers peuples. Ces instruments à caractère magique ou culturels : pièces de monnaie ancienne, petite barre, fétiches, cornes gris-gris, étaient assortis de cauris chez le guérisseur ou le sorcier. Ces objets et ces instruments se rencontrent chez les peuples du Mbam et Kim, là où la religion traditionnelle est encore vivace. Dans chaque famille ossananga, surtout dans la vie, des femmes pratiquent la divination par les cauris. Cet usage devient presque un passe temps chez les femmes désœuvrées mais toujours avec un fond divinatoire au-delà de cette orientation se livrant plus à une activité ludique et distrayante. Les

différents éléments et bien d'autre, nous amènent à entrevoir les interprétations des cauris au cours d'une lancée.

D'entrée de jeu, et sur le plan symbolique, les cauris sont fréquemment mis en relation avec le genre ainsi, il existe les cauris masculins (2) et les cauris féminins (1).

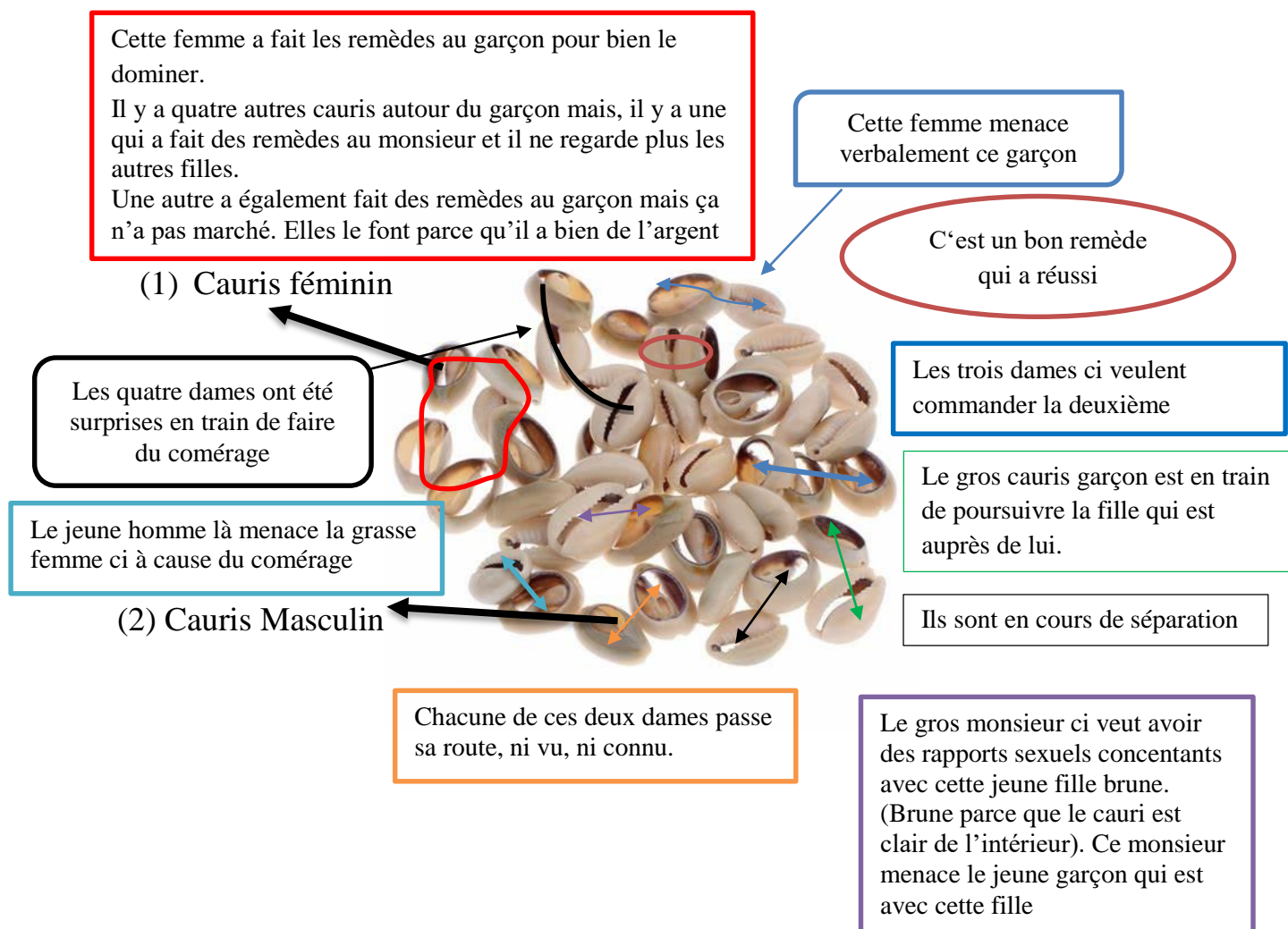


Photo 23 : Interprétation des cauris au cours d'une lancée

Source: Mbena Mbarga, octobre 2021.

La tête d'un cauri est la partie pointue tandis que l'arrière est la partie la plus arrondie des coquillages incarnent les symboles qui unissent les vivants au monde des ancêtres, c'est-à-dire des morts. Dans la pratique de la divination, on ne peut utiliser les coquillages troués, sinon, ils ne respirent pas ce qui signifie que qu'on perce une ouverture dans la face bombée pour faire apparaître la spirale interne du coquillage. Ce sera la face féminine, ouverte du cauris

.L'autre cote, l'ouverture naturelle du coquillage, constitue la face masculine ou fermée. Nous avons trouvé des devins utilisant dans leur pratique. Par exemple, le chiffre 2 marque la dualité, l'opposition, le bien et le mal. Le chiffre 9 par contre annonce l'indécision et le changement. (Entretien d'Inna le 09/07/2021 Yaoundé)

On jette les cauris au sol avant de les interpréter. Lors d'une, si tous les cauris sont sur la face ouverte ou fermée, on arrête le jeu, ils ne « parleront » pas. On n'interprète pas tous les cauris, on s'intéresse aux coquillages situés du consultant, assis en face de l'interprète.

Pendant notre séjour dans l'environnement des socio-cultures ossananga, nous n'avons pas manqué de rencontrer un moto *ójà a enamó* qui font usage des cauris comme moyen de divination. C'est presque le même processus de divination. Après avoir identifié le nom du patient ainsi que ses origines patrilinéaire et matrilinéaire, c'est le tireur de cauris qui jetait les cauris par terre sur une surface plane et les différentes dispositions de ces derniers lui permettront d'en faire une interprétation.

4.7.5. Le volet ou *iserie*

Cet instrument est constitué ou forme par une charrière sur laquelle pivotent deux volets pliants. Il est fabriqué à l'aide de lamelles découpées dans les rachis de la palme de raphia. Ces lamelles sont reliées entre elles par trois fils torsadés. En cas de recours, le devin lui donne des alternatives en faisant osciller les deux volets de gauche à droite à l'immobilisation, il interprète ; s'ils sont ouverts, la réponse est affirmative, et fermés, elle est négative, les devins font recours au volet lorsqu'ils vont travailler. A partir du résultat du volet, le devin peut remettre son travail à une date ultérieure. Cela arrive souvent lorsqu'il est allé en déplacement dans un milieu qu'il ne maîtrise pas les jours des sacrifices.

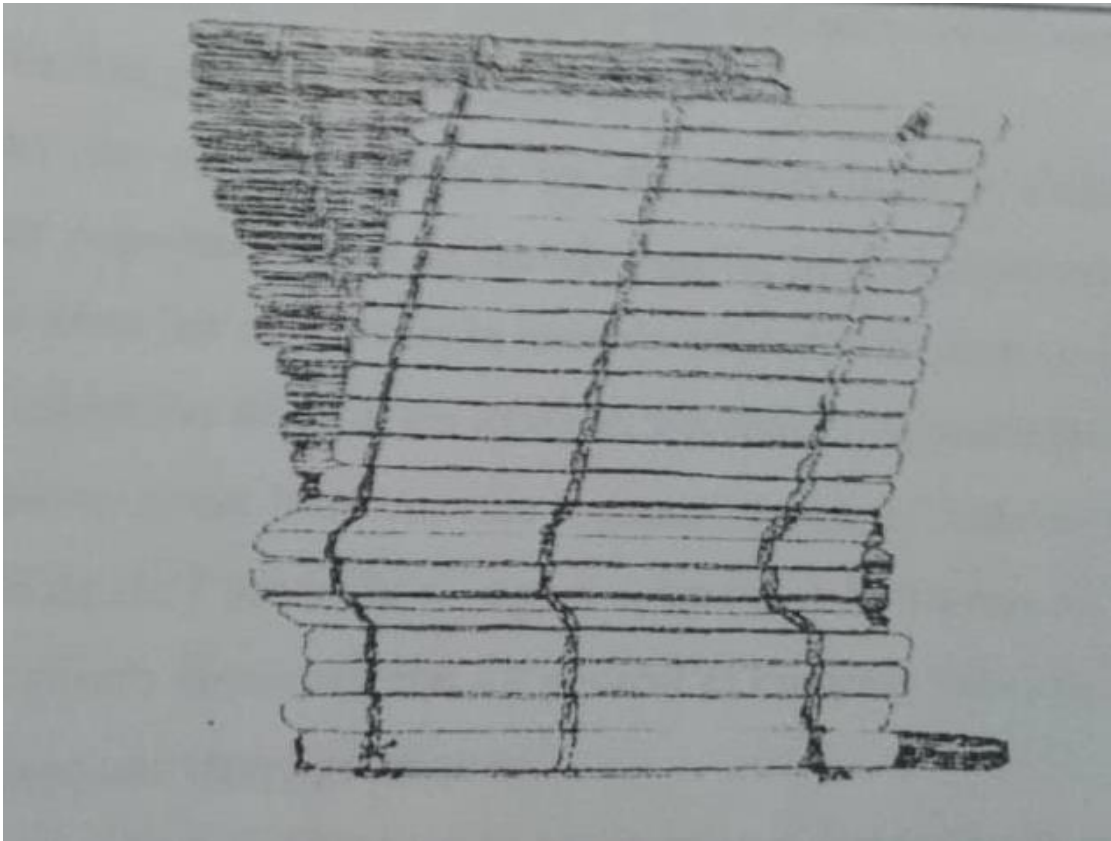


Photo 24: Planche du volet ou *iserie*

Source : Google, octobre 2021.

4.7.6. Les méthodes thérapeutiques

"Les *moto ójó a enamo*" Ossananga exercent une dimension thérapeutique de la divination qui mérite d'être examinée. Nous allons mettre en relief les moyens matériels et immatériels mis en jeu par les *motos ójó enama* en vue de pallier les maux du corps et de l'esprit des personnes qui sollicitent leurs aides.

4.7.7. Le lavage et la purification expert

Après cette mise au point, qu'elle est l'idée ou la représentation du monde que se font les Ossananga, adeptes de la médecine traditionnelle, qu'elle est la place de Dieu dans leurs pratiques. Selon les Ossananga, le monde est créé par un être suprême qui se trouve au-dessus de tous les être créés et d'esprits. Mais ce grand esprit pas très éloigné des réalités de la terre, donc pratiquement inaccessible. D'où la nécessité de recourir à des actions bénéfiques, protectrices et immédiates. Ces esprits meurent les eaux, les arbres ainsi que les hommes et animaux .En effet, les peuples africains accordent une grande considération au milieu naturel dont les éléments eau, air, feu, terre sont divinisées. Il est de même pour certaines maladies

redoutables qui ont été divinisées et fait l'objet d'un culte organisé pour les aurures. Dans un traitement par lavage ou purification, l'eau constitue l'élément fondamental cette eau, parce qu'elle est sacralisée, prend la dénomination de l'eau de la magie. Elle débarrasse de la malchance.



Photo 25: Lavage des mains

Source : Mbena Mbarga, octobre 2021.

4.7.8. Les plantes médicinales ou ihuhu

L'homme, dès son origine a toujours utilisé les plantes aussi bien pour se nourrir que pour se soigner. C'est bien plus tard qu'il mettra en jeu les méthodes, les principes actifs des plantes. La découverte des propriétés nouvelles, les formes nouvelles d'utilisation pratique lui permettant de répondre aux besoins qu'il éprouve d'une foule de choses. Les ossananga identifient deux types de plantes naturelles, les plantes curatives et les plantes nocives. Les premières servent à soigner. Une plante peut avoir plusieurs fonctions curatives selon l'utilisation de ces racines, ses feuilles, ou ses écorces, les fruits ou les graines de ses fruits. Les plantes sont utilisées lors des méditations pour accélérer la voyance et capter plus facilement ou rapidement les messages qui viennent du monde invisible. Dans la classification des plantes curatives il existe des plantes dites sacrées en raison de leur puissance. Les plantes particulières, car un rituel précède toujours leur cueillette. Les plantes qui proviennent des rêves divinatoires. Les plantes médicinales peuvent subir des transformations en vue d'une longue conservation et de leur consommation. Elles sont léguées aux individus par les ancêtres à travers les rêves. C'est la même chose pour leur mode d'emploi et les maladies qu'elles traitent. Ces plantes sont consommées sous formes de breuvage. C'est toujours à l'aide des plantes qu'un *moto ójó a*

enamo purifie le cadre de son travail en chassant les mauvais esprits par des incantations. La consommation de certaines plantes permet au praticien de localiser d'autres.

4.7.9. Les rites ou enoma

Selon Claude rivièrè (1995,128). *Le terme rite désigne" l'ensemble des acteurs répétitifs et codifiés souvent solennel, d'ordre verbal, gestuels et postural à forte charge symbolique fondé sur la croyance et la force agissant d'êtres ou de puissances sacrées avec lesquels l'homme tente de communiquer, en vue d'obtenir un effet déterminé".*

En étudiant, cette citation nous constatons que les rites constituent l'essentiel des pratiques thérapeutiques des moto ójó a enama. Ces rites sont fréquents et on a une finalité médicale. Ils permettent d'intégrer les phénomènes, de légitimer les pouvoirs .Ils peuvent aussi jouer le rôle d'orientation morale, d'échanges religieux et ludiques. Marcel Mauss (1997) propos deux types de rites : le rite magique, et religieux et médical adressé à une divinité curative.

De tous les types de rites, nous insisterons sur les rites aux raisons de l'impact de la parole dans les relations de l'homme avec l'être suprême et avec les autres hommes. La parole occupe une place très importante dans les soins en thérapie africaine. Mais ils convient de noter en passant que les Sanaga n'ont pas fabriqué un terme dans les langues locale pour désigner le enamo, on reconnaît un rite par le genre de l'acte et de l'action à accomplir.

4.7.10. Les paroles oraculaires

Dans les civilisations africaines, la parole est primordiale et est indéniable dans sa relation avec l'être suprême. Jean Pliya montre la force de la parole dans le cadre négro-africain. Pour lui, il faut connaître sa langue pour que le verbe soit efficace tant que pour la bénédiction que pour la malédiction. La parole a un impact et domine sur la maladie, les aliments naturels, les hommes. L'efficacité de la parole provient de la foi que l'on accorde au Vœux. Les paroles auriculaires sont celles qui viennent des oracles ou celles qui leur sont adressées. Elles sont réservées aux initiés elles sont distribuées en ce sens que le traitant peut les prononcer et demander au passant de les répéter elles sont aussi interdites dans les plaisanteries des personnes non initiées parce qu'elles servent à invoquer les esprits. Mais lors des cérémonies des Yenation, ils peuvent chanter eux-mêmes ces chants sans crainte. Dans la divination MBONJI EDJENGUELE (2001 :83) écrit que "*la parole est d'abord centrée ensuite, elle est vue et dès lors se diffuse à partir des symboles des masques, des signes divinatoires, des rêves et surtout la double-vue".*

4.7.11. La représentation des devins par tranches d'âge et par sexes au moment de l'enquête

Selon le graphique sur la répartition des devins par âge et par sexe, on note une large proportion des femmes par rapport, aux hommes. La majorité des gens trouvée dans cette tranche d'âges étaient encore en initiation. Ils ne peuvent exercer qu'à partir de 21 ans, lorsqu'ils ont atteint la maturation dans les pratiques divinatoires. Entre (21-30 ans), les jeunes gens quittent le village pour des raisons académiques et conjugales et s'installent en ville où ils apprennent un métier ; ils sont plus représentés. Les proportions (30-40) et (41-50) sont plus importantes. Elles résultent des divorces, des séparations et du veuvage. Les tranches de (51-60 ans) et (61-70) traduisent la faiblesse de la population adulte. Ces deux dernières tranches sont beaucoup sollicitées par les prestataires en raison de leur expérience dans la profession. Cette méthode rejoint l'adage selon lequel « *il y a que les vieilles marmites qui font les bonnes sauces* ». Sans mettre en doute les données du graphique, une autre explication pour justifier la forte représentation des femmes dans ce secteur d'activité. Depuis très longtemps, la femme a joué au sein de la famille le rôle de protectrice, actrice principale de la procréation, elle est plus proche des enfants que l'homme, elle est la première à être au courant de l'état de la famille.

4.7.12. La fiabilité du rite de divination

Notre recherche nous permet de montrer que le rite de divination existe depuis longtemps et a servi de support aux populations depuis très longtemps elle a résisté à la colonisation. La divination révèle une importance capitale dans la vie de cette communication. Elle a été influencée par la médecine moderne sur la fréquence des patients au recours à la divination. La pratique de la divination est vue par les patients une technique standardisée et une catégorie de possibilité qui permet de situer avec précision les causes et à leurs problèmes. On comprend donc que la divination établit non seulement le lien avec les comportements qui provoquent les malheurs, mais aussi qui l'itinéraire thérapeutiques à suivre. Quand un membre de la famille a enfreint une loi, ou posé un acte déshonorant, le //Nyôré// se manifeste à travers n'importe quel membre de la famille. Ainsi, le chef de famille, cherche à savoir d'où le mal vient, raison pour laquelle il a recours à l'origine à la divination.

4.7.13. Les causes de la divination

Au vu de données collectées, on donne plusieurs raisons qui motivent les clients à la divination. Parmi celle-ci, on peut donner les raisons d'ordre personnel, familiale. À tout moment, on veut prévenir ou empêcher les déterminismes extérieurs. Par la divination, on

recherche des fins favorables pour le bien-être du groupe social puisque la divination résout les problèmes à la transgression des interdits. Ainsi, les raisons spécifiques pour lesquelles on a besoin de la divination varient, mais dans la plupart des cas, c'est toujours une personne qui est à l'origine ou un ancêtre.

4.7.14. La divination aujourd'hui

La divination contribue considérablement à l'accroissement du taux de natalité au Cameroun. Elle réduit et continue de réduire le taux de mortalité dans le milieu. Le taux de mortalité a beaucoup baissé et les adultes mouraient plutôt, en emportant avec eux leur connaissance qu'ils auront pu transmettre à leur progéniture le niveau de vie des devins, aussi modeste que cela puisse paraître contribue au maintien de la pratique divinatoire qui donne à son tour espoir aux patients.

La fréquence des individus à la pratique de divination dépend du statut socioéconomique et du revenu de tout un chacun. La divination a permis à une petite poignée de personnes à riposter à des nombreux fléaux. Avons-nous vraiment tout expliqué sur la divination.

Il en existe plusieurs formes on peut citer : impact social et impact culturel

Impact sociale : exemple : c'est une femme qui avait fait que de filles, elle avait un problème de conception de garçon par ce qu'elle n'avait pas respecté les dire de son père qui avait dit, « *Je n'aimerai pas que vous épouse y par ce qu'ils ont tué mon frère à la chasse et ils ont cachés, l'ont enterré sa venir dire ce qui c'était passé en forêt, tout fille qui ira là-bas ne fera que des filles* ».

X alla rencontrer un devin ou un oracle qui convoqué le //Nyôré// et les expliquer son problème et lui donne la procédure à suivre pendant quelques jours et après rentrée à la maison trouver son Épouse, et quelque temps après vient au monde un garçon fort et beau au monde.Ok

4.7.15. Les pratiques rituelles

Les devins disposent des procédés, des manières de faire qui concourent à la réalisation de leurs Pratiques. Nous pouvons relever les techniques d'interprétation et les techniques thérapeutiques.

4.7.16. Les techniques d'interprétation

Les devins ont mis sur pied les stratégies très élaborées de divination permettant d'entrer en contact avec les divinités et les ancêtres. Au Bénin, Jean Pliya relève que presque toutes les familles possèdent leurs propres techniques pour entrer en contact avec leurs morts.

4.7.17. La voyance

La voyance est une discipline naturelle et surnaturelle que possèdent certains individus. Cette capacité leur permet de voir les choses passées, présentes, futures ou lointaines. La voyance provient d'une structure. Elle favorise l'accès à la connaissance des phénomènes invisibles ou difficilement identifiables. Par exemple la voyance est importante pour entrer dans le monde de l'eau, d'identifier, de connaître et comprendre les hommes sorciers dans la société. A travers la voyance, on identifie les ennemis, en ce moment là, on peut contrecarrer ses actions. De nos jours, les voyants suscitent toujours un grand engouement. Raison pourquoi laquelle les gens font encore recours à eux, quelle que soit leurs conditions sociales, leur âge et leur sexe. C'est à cause de leurs difficultés que les hommes rencontrent les voyants au quotidien. Pour effectuer une voyance, on n'a pas besoin des grands supports.

4.7.18. Les formes de sanctuaires liés à la divination

Dans le contexte de notre étude, nous avons entendus par sanctuaires un lieu inviolable où sont domiciliés les esprits des ancêtres. Les Ossananga distingués plusieurs forment de sanctuaires ayant des fonctions convergentes et divergentes. Il y a des sanctuaires claniques et internes. Les sanctuaires sont indispensables pour la guérison, les soins, la communication avec les ancêtres. Nous allons présenter quelques caractéristiques et fonctions d'un sanctuaire.

4.7.19. Les sanctuaires claniques

Les chefferies ossananga comptent plusieurs sanctuaires claniques. Ces sanctuaires sont l'apanage de des descendants du clan. On s'adresse aux ancêtres du clan ou de la famille pour les problèmes d'ordre général qui concerne la famille ou le clan : nous avons les épidémies, les maladies telles que le covid 19, la mort massives et régulières des jeunes. Ce sont les milieux où le devin prend refuge en cas d'attaque des esprits malfaisants, Lorsque l'on a besoin de force.

4.7.20. L'anthropologie symbolique

Elle exprime une technique de faire l'anthropologie ainsi qu'une manière d'envisager certains problèmes et utiliser une forme déterminée de méthodes anthropologiques.

4.7.21. Lieux de certaines purifications des malheurs

Ces endroits sont considérés comme des lieux maudits, malsains. En d'autres mots, il existe des lieux dans lesquels les ethnothérapeutes pratiquent la purification des malheurs et d'autres maladies atypiques, insurgées à la thérapie dont le processus de guérison est entravé par la sorcellerie ou encore celle qui malgré les multiples démarches hospitalières et ethnomedicales restent incurables. À côté de celles-là, s'ajoutent les échecs immérités, les

afflictions inexplicables et les échecs quotidiens qui marquent la vie exigeant des rituels complexes tels que les lavages pour expier le mal – être ainsi que leurs chronicités. Comme le soutiennent les ethnothérapeutes convoqués à ce propos, ces calamités malédictions et négativités sont rompues et laissées dans ces lieux. Comme le disait Bessala « *passer sur les remèdes qu'on a lavés au carrefour est une forme de malédiction* » (entretien du 12-6-22 : Yaoundé). Cela dit, la première personne à traverser un lieu où un lavage contre la malédiction a été effectué portera ces malheurs éjectés.

4.7.22. La thérapie du *m'baka'â*

Quand la thérapie individuelle n'est plus possible, intervient donc celle qui est reconnue : le lavage. Rappelons qu'il s'agit du *m'baka'â* provoquée par les informations, les problèmes provoqués par les ancêtres, le suicide et celle transmises par la traversée des lieux de purification des malheurs. Pour mieux comprendre cette logique, nous avons dû procéder à l'observation participante, ce qui a aussi permis d'hériter de ce savoir.

**CHAPITRE V: ESQUISSE
D'INTERPRÉTATION ANTHROPOLOGIQUE**

Dans le présent chapitre, il s'agira de procéder à l'analyse et à l'interprétation des données recueillies sur le terrain d'étude. Et de donner les significations, les fonctions du rite chez les ossananga et la symbolique des éléments constituant le rite. Autrement dit, nous procédons à l'analyse anthropologique des informations collectées.

5.1. La fonction sociologique du rite

Le rite est un acte symbolique qui appartient à l'ensemble d'une communauté. À ce niveau les Sanaga en ont connu une pléthore dont regroupés les principaux en trois catégories à savoir : les rites d'initiation et, de divination et, de purification. Tout compte fait, à travers ces trois catégories de rites observées chez les Sanaga il est important de reconnaître que dans leurs différentes pratiques tous les vœux émis concourent à la recherche et à l'établissement de l'équilibre et de la cohésion sociale. À cet effet, de nombreux travaux de recherche ont été effectués sur les différents rites pratiqués dans la société ossananga en général du Cameroun et en particulier, pour spécifier la fonction sociologique des rites dans les sociétés dites primitives. Le rite étant donc considéré d'après L.V. Thomas comme :

Un ensemble complexe de technique qui permet à l'être humain par le biais de certaines épreuves bienfaisantes d'orienter celui-ci vers ses responsabilités et de spécifier son statut et de ses rôles. Il permet au sujet qui le subit d'accéder aux formes les plus hautes de la spiritualité créatrice C'est dans ce sens que P. Mviena écrit :

Le rite est une réalité religieuse, un moyen supra-humain de la relation communionnelle qui marque non seulement la condition de l'homme et sa situation profane, mais aussi la nature et la réalité du sacré, seul garant de la vie humaine. Autrement dit, le rite est la réponse au besoin intime de sacralisation que l'homme éprouve face au sacré.

Il apparaît que chaque activité humaine est accompagnée d'un rite de jour comme de nuit et il en a été le cas chez les ossananga et par conséquent ayant un quotidien lié au rite en permanence, c'est un élément indissociable entre l'Homme et son passé et ou entre l'Homme et les éléments de la nature qui l'entourent. Les éléments dont il est question dans ce contexte sont entre autre : l'air, l'eau, la terre et le feu, tous jouant le rôle de la phagocytose dans la protection de l'être humain. 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 épanouissement des Hommes dans la société précoloniale en général et ossananga en particulier.

Le rite est un cérémonial, désignant un ensemble d'usages réglés par la coutume ou par la loi sociale. Un 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 concernée.

Il est évident que où la vie des *ossananga* se résume en une pratique trouvant les aboutissants dans le sens de la religiosité ; sorte de religion dans laquelle ce dernier expose ses volontés où ses vœux de rétablissement de son équilibre social, voire de guérison complète du mal dont il est victime issue de son fait ou non, d'un mal proche ou lointain. Bref, la célébration liturgique du rite se traduit par son mode de traitement tant physique que spirituel. Le rite devient une réponse à un découpage entre le monde discontinu (*celui de tous les Jours*) et continu (*celui d'origine, d'autrefois*), ce découpage selon les anthropologues.

À l'instar de Lévi-Strauss, est la réponse à une anxiété logique innée à la rationalité humaine. 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 fait d'ailleurs allusion Lévi-Strauss 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 sociale. Suite au rite, l'individu se trouve transformé alors que fut effectué un passage d'où le rite de passage entre le stade de l'avant à celui de l'après, pour signifier le cas de la pratique

Considérant moins la forme du rite, l'Homme cherche ainsi à établir à perpétuité un lien très étroit entre le monde des vivants et celui des morts, ce qui pourrait dans un certain nombre de cas ramener l'Homme à son état originel où il était en parfaite communion avec la nature, c'est la raison pour laquelle l'individu qui subit un quelconque rite dans la majeure partie des cas est toujours nu, que le rite se pratique dans l'eau ou à l'air libre. Puisqu'il s'agit d'établir un état de communion, il nous est nécessaire de rebondir sur la fonction sociologique des rites chez les Sanaga que nous illustrons d'ailleurs de ce fait par un tableau qui permet d'inventorier lesdits rites et leur signification.

Tableau 5 : Fonctions rituelles

Désignation du rite	Fonction du rite
Rite de passage	Suppression de l'endogynée originel
Rite d'intégration en confrérie	Rites uniquement réservés aux hommes plus particulièrement aux grands initiés .Rite de protecteur contre les maléfices.
	Rite d'initiation au culte des ancêtres en vue de se protéger des envoutements et des maléfices des sorciers.
	Appel des bénédictions du monde invisible.
	Rite de protection des individus et du village
	Rite exclusivement féminin dont le but était de protéger les femmes contre les maléfices
	Rite mixte protégeant le (s) initié (e) contre l'empoisonnement.
	Bain rituel du nouveau-né
Rite d'initiation masculin	
Rite de purification	Rite purificateur : rémission de toutes les souillures
	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
	Rite de guérison et de réconciliation.
	Rite de purification du corps
	Rite de bénédiction.
	Rite pour soigner l'herpès génital
	Rite de purification de la souillure contractée par mort tragique d'un parent
Rite funéraire	Danse rituelle qui célèbre la victoire de la vie sur la mort.
	Rite de veuvage
	Rite d'affranchissement du veuvage : C'est un rite mixte de déroulant au lendemain du décès d'un conjoint
Rite de divination	Rite de divination par coquillage
	Rite de divination par l'air
	Rite de divination par l'eau
	Rite de divination par le feu
	Rite de divination par le vent
	Rite de divination par le sable
	Rite de divination par la pierre

Source : Mbena Mbarga, Mai 2022.

La dynamique historique des croyances dans l'évolution de la société Ossananga du Cameroun les rites demeurent donc des éléments ont intégré solidement dans la religion car ils tiennent une place importante dans les pratiques religieuses. Ils constituent l'aspect le plus visible et le plus présent des activités religieuses d'un groupe.

C'est dire par extension que les rites font partie intégrale de la religion ou même peuvent être considérés comme étant en quelque sorte la religion tous simplement parce que, au cours de la célébration d'un rite l'officiant implore l'absolution des fautes commises par le patient avec une prière via l'interception des mânes. Il est clair que l'initié soit tout le temps en train d'implorer l'accord des grâces ou des bienfaits d'un Être qui soit au-dessus de lui, ceci est rendu possible par le canal des ancêtres chez les ossananga.

Les ancêtres qui sont invoqués sont ceux que les vivants connaissent, autrement dit, le vivant s'adresse directement à son ancêtre. Le rite qui s'adresserait aux Êtres imaginaires ne saurait pas être efficace pour la communauté sans l'intercession de ces derniers car, *"C'est dans le souci d'avoir la médiation des Êtres et d'être protégé, dit !'Abbé Léon Messi, nos ancêtres semblent avoir fait cette alliance en .suivant les règnes de la nature. C'était là leur manière de faire la conquête du Cosmos, non pour le dominer, mais pour s'allier et se concilier tous les êtres"*. Le rôle du rite est de rendre une croyance authentique et d'entretenir à travers une manipulation des Êtres surnaturels. Le rite établit une forme de dialogue entre l'homme et le sacré. Le rite se présente comme une activité très formalisée possédant ses propres codes et dont les actions s'articulent autour des symboles fortement marqués et dont l'initié est le seul à maîtriser parce qu'ayant acquis les connaissances adéquates dans le domaine des rites y afférents.

À cet effet, il paraît judicieux de présenter les différents rites pratiqués chez les ossananga en fonction des objectifs, puis que le monde traditionnel des Mbamois auquel appartient bien évidemment les, jait si riche en rites à telle enseigne que *"ces rites soient une forme de recours au sacré pour obtenir du bonheur ou demander pardon aux esprits pour les fautes commises"*. C'est dans ce sens que nous pouvons distinguer entre autres les rites de propitiation, les rites de passage, les rites d'initiation, les rites de purification. Les rites médicaux, les rites funéraires, les rites de séparation qui font partie intégrante du quotidien nous avons retenu comme élément du cadre théorique le concept d'enculturation qui nous a permis de comprendre comment le processus d'intériorisation des normes et des valeurs à Foumban oriente les comportements des deux sexes vis-à-vis des productions artistiques. Pour le faire, il a été important d'analyser les institutions primaires et secondaires.

5.2. Les significations du rite

L'on pratique beaucoup plus le rite par peur. L'on entretient avec l'univers des morts une altitude de crainte, la peur du châtement. A ce monde on accorde beaucoup d'autorité ou pouvoir et en général on voit en lui une autorité de dévastation. Il faut donc éviter d'avoir une

quelconque dette avec ce monde. Le rite prend alors l'allure d'une dette qu'il faut payer pour éviter les représailles. Le mort attend alors qu'on lui organise cette cérémonie et celui qui ne participe pas peut subir un juste châtement. Il faut donc organiser le rite pour éviter cette chaîne de malheur.

Or organiser un rite, c'est attester qu'il y'a un mal qui a frappé la communauté. Il y'a dans cette pratique une haute valeur positive qui malheureusement est méconnue. Nous avons questionné dans le cadre de ce travail, un grand nombre de personnes parmi lesquelles certaines qui venaient d'organiser cette cérémonie. Très peu nous ont donné le sens véritable. Tous les autres ont dit ont répondu en disant que organiser le rite juste parce que la tradition l'exige et que ceux qui ne les réalisent pas sont victimes de malheurs. (Entretien du 10/10/2022 Ntui)

5.3. Les fonctions du rite

Selon le fonctionnalisme, tout trait culturel dans une société remplit une ou plusieurs fonctions or, les informations recueillies sur le terrain nous révèlent que le rite remplit plusieurs fonctions qui s'articulent autour du sacré (religieux) et du social. Ces fonctions sont classées en deux groupes à savoir les fonctions principales et les fonctions secondaires.

5.3.1. Les fonctions religieuses du rite

Le rite, bien qu'étant un rite au cours duquel la consommation alimentaire prédomine reste avant tout une cérémonie essentiellement religieuse et l'une de ses fonctions est de faciliter les liens qui existent entre les vivants et les morts.

5.3.2. L'harmonisation des relations entre les vivants et les morts

L'univers religieux ossananga est constitué de deux dimensions : l'au-delà, lieu de résidence des ancêtres et ici-bas, lieu de résidence des vivants. La communication entre les deux mondes est réciproque car les ancêtres peuvent agir sur le monde des vivants en assurant comme le déclare Jean Verdette (1988 :6) « *la cohésion du groupe, la fertilité des épouses et des chants, et les bonnes relations avec le monde des esprits* ». À cet effet, il y a interaction entre les deux mondes, les ancêtres détiennent des pouvoirs supra humains qui leur permettent de défendre la société contre les forces négatives. Mais ils sont aussi capables de nuire à leur descendant si le comportement de ces derniers à leurs égards n'est pas honorable. Ainsi l'état des relations entre les deux mondes dépend en partie de l'organisation du rite. En cas de non organisation de la cérémonie, sa descendance est victime de malédiction. Ainsi, Parce que les proches du défunt ou de l'accidenté n'ont pas pratiqué le rite, ils deviennent facilement les victimes des échecs des sorcelleries parce qu'ils n'ont pas pratiqués le rite de protection des ancêtres. C'est dans la même logique que Justin Foumena (1985 :93) une œuvre malgré son absence physique, dire

toute notre gratitude pour tout ce qu'il a mis en action et pour toutes ses œuvres qu'il a faites pour nous. Le rite est donc le moment propice pour la communauté de faire ou de montrer leur appartenance par rapport à l'occident et lui dire qu'ils sont fiers. Il faut par ailleurs préciser d'après l'un de nos informateurs notamment le nommé Albert (95) que dans la communauté ossananga, c'est cette cérémonie qui constituait au défunt.

5.3.3. La fonction de protection

Selon nos informateurs, le rite permet d'apporter à la famille une protection contre les mauvais sorts. En effet, les données recueillies sur le terrain révèlent qu'en cas de non organisation de la cérémonie pour les occidentaux. Sa descendance est victime d'une malédiction qui les suit. Ce rite les permet de couper le lien des occidents ou le mauvais sort. C'est pour profiter des bénédictions et de protections des ancêtres.

Au regard donc de ce qui précède, nous convenons que le rite joue un rôle très important dans l'univers culturel ossananga. En complémentaire avec la théorie fonctionnaliste, le partage et le déroulement du rite traduit un moment de communion, d'amour et de solidarité.

5.3.4. Le rite un moment de communion, amour et de solidarité

L'observation du déroulement du rite nous a renseignés sur le degré de solidarité qui existe entre les membres de la communauté ossananga. Ceci implique que l'homme ne se définit que par rapport à la communion, union aux présents, aux vivants et aux morts. Cet esprit de solidarité se manifeste à travers les différents rites sociaux religieux qui jalonnent la vie de l'individu. Parmi ces rites, se trouvent en bonne place les rites de divination parce qu'en cas de décès d'un membre du groupe, toute la communauté se sent concernée. Tous les membres du village se sentent ainsi tenus d'assister aux rites de purification afin que l'histoire ne se répète pas. Le rite de purification offre donc aux populations l'occasion de manifester leur solidarité. En définitif, lors du décès d'un membre de ce groupe, toute la communauté est impliquée. Le rite de purification offre ou donne aux populations l'occasion de manifester leur solidarité. Par ailleurs, la consommation du met du rite est un moment de communion pour les ossananga. C'est un moment ou une occasion qui réunit la famille, la lignée et les membres de la communauté. En clair, des conflits ou les problèmes qui peuvent exister entre eux, la présence de ceux-ci est une affirmation d'appartenance au même groupe et aux mêmes valeurs. Ils transmettent ainsi ce comportement de génération en génération à la consolider. Ce rite est important car il développe la sociabilité, resserre les liens de parenté et d'alliance bref assure la cohésion sociale.

5.3.5. Le rite un fait social total

Le rite permet de comprendre la société sanaga dans son ensemble, puisqu'il lui donne un regard global. Il représente la société à plusieurs escaliers ou niveaux. D'abord au niveau de la parenté, seuls les membres directs de la famille sont autorisés à rentrer dans la zone de la cérémonie en premier lieu. Selon la hiérarchie sociale, c'est le chef de famille qui préside ou qui fait l'ouverture de la cérémonie. Qu'il soit adulte ou pas, il suffit qu'il ait vécu dans le respect des normes sociales et de la tradition. Au niveau économique, la cérémonie s'accomplit selon les moyens dont dispose la famille pour le déroulement de ladite cérémonie. Au niveau magico-religieux, la cérémonie comporte des exigences ainsi que des sanctions y afférentes, au niveau alimentaire, il nous permet de comprendre que la patate qui est confectionnée pour la consommation est accompagnée du vin de raphia ou de palme sont les aliments sacrés chez les ossananga, et que le rite et la nourriture forment une union parfaite qui se réalise dans les relations humaines.

5.3.6. La mort et son implication socio-culturelle

Chez les ossananga du centre Cameroun, la vie ne pourrait être vue sans une contribution plus ou moins participative des morts. En effet, la mort n'est pas la fin de la vie, il se tisse un lien d'intercommunication et d'échange entre le monde visible et invisible. Les Sanaga nourrissent et parlent avec leurs morts. Ils soumettent aux morts à travers les rites et les sacrifices leurs problèmes, leurs soucis et leurs attentes de la vie car pour eux, les morts peuvent comprendre et résoudre les différentes difficultés qu'ils rencontrent. Un écrivain déclare que : « *les morts sont les véritables garants des coutumes, veillant sur la conduite de leurs descendants suivant que les rites et les lois ou non observés* ».

De même, les liens qu'il y'a entre les morts et les vivants ne sont pas toujours harmonieux. Les morts ici réagissent en fonction des rapports qui les unissent aux vivants. Si ces rapports sont au beau fixe, la relation reste pacifique et la famille du défunt ne souffre d'aucun malheur. Si par contre lesdits liens sont conflictuels, les hommes subissent la colère des morts. Dans ce cas, il revient donc aux vivants de faire le nécessaire afin que la paix et la prospérité demeurent parmi eux.

5.3.7. Le lien entre le monde des vivants et celui des morts dans le rite

Louis Vincent Thomas anthropologue (1976 :369) pour la majorité des négro-africains, la mort ne semble pas constituer « *la négation de la vie, mais plutôt une mutation* » c'est ce qu'explique qu'il y ait la croyance en une interaction entre le monde des vivants et des morts. Dans la société traditionnelle Sanaga, les morts ne sont pas morts, ils continuent à exister sous

la forme des forces « *spirituelles* » et sont en interaction avec les vivants. Ils sont connus comme membre à part entière de la famille. C'est pourquoi les *ossananga* enterrent à proximité des maisons afin de garder cette communion familiale. Pour les négro-africains donc il y'a pas de frontière entre le monde visible, celui des vivants et le monde invisible, celui des défunts et des esprits. Tous deux sont interaction permanente. Dans la croyance négro-africaine : « *les morts ne sont pas mort* », ils sont bien et bel vivant et à partir du monde où ils sont, ils continuent à s'intéresser sur la terre et il est possible pour les vivants de les contacter afin qu'ils intercèdent auprès de Dieu en leur faveur en vue de les soutenir ou de les aider à résoudre un problème particulier auquel ils font face. L'intercession des ancêtres se fait plus facilement s'ils ont connu ceux qui les sollicitent ; ils intercèdent avec d'autant plus d'efficacité s'ils ont aimé et continuent d'aimer ceux qui ont recourus à leur médiation. On voit, observe clairement ou nettement que la mort pour le négro-africain est perçue comme un changement d'état et de statut. Le corps pour lui ne disparaît pas vers le néant il change d'état sur le plan social, la personne ne disparaît pas elle change de statut et devient ancêtre.

5.4. L'usage de la parole

Pour Louis Vincent Thomas et René Luneau (1969 :17) pensent que :

« La civilisation africaine procède avant tout du verbe, qu'il soit parole, rythme ou symbole. Le langage en Afrique noire n'est pas seulement instrument de communication, il est l'expression par excellence, de l'être force, déclencheur des puissances rivales et principe de leur cohésion (...) la parole en Afrique est créatrice et fondatrice. Elle est une manipulation des forces. C'est la raison pour laquelle on ne donne pas la parole à tout le monde »

La science a également prouvé que le son est une onde et donc une force. La parole ne véhicule pas qu'une idée, mais elle porte en même temps les ondes de force dont l'objectif est d'accomplir cette idée. La parole est ainsi pouvoir de création et de la transformation. Et c'est ici qu'il faut positionner le pouvoir de la prière négro-africaine. Les incantations, les chants sacrés... À cet effet, ces auteurs (1969 :14) déclarent :

« En humanisant, ou plutôt en harmonisant la nature, système d'intentions et de signes, il affirme ainsi l'amorce de son pouvoir. Et il a une telle foi dans la puissance de son verbe qu'il n'entreprendra aucune action efficace, le but principal de l'éducation et surtout de l'initiation n'est donc pas seulement de provoquer l'habileté manuelle, mais surtout d'apprendre les paroles rituelles (...) de créer une chaîne gestuelle ou verbale efficace, c'est-à-dire qui sache provoquer la renaissance des forces adéquates ».

La parole est le meilleur transport de la pensée sous les forces des formules sacrées. Elle est présente dans tous les actes de la vie religieuse. Elle ouvre, accompagne et clôt les offrandes

et les sacrifices. Dans le cas du rite par exemple, la parole joue un rôle déterminant. Aussi avant et durant la cérémonie. Les paroles prononcées participent du pouvoir magico-religieux du rite. Elles ont une puissance susceptible d'obtenir les résultats escomptés. Autrement dit, la culture Sanaga comme d'autres cultures africaines est caractérisée par l'oralité et les *ossananga* intègrent la parole dans leurs expressions culturelles, rituelles et sacrificielles parce que la parole est aussi un moyen de communication entre les vivants et les morts. Elle établit la communication, le dialogue entre le monde des ancêtres et celui des vivants. C'est d'ailleurs ce qui explique son ouvrage lors de cette cérémonie, en fait, la parole n'est qu'une expression de la langue.

5.5. La langue

À travers cette étude, nous constatons l'importance de la langue dans la compréhension des visions du monde et les points de vue des sociétés. La langue est celle de la réalité de par les termes utilisés pour exprimer les notions et les concepts d'un peuple. En effet, tous les rites pratiqués lors des cérémonies se font en langue et les mots utilisés sont des significations qui ne peuvent être comprises que si l'on maîtrise les codes communicationnels du groupe. La langue joue donc un rôle important dans la culture et la communauté. Pour mieux comprendre la conception du monde des *ossananga*, l'étranger aura besoin d'étudier la langue, car la vision du monde influence sur l'expression.

5.6. Le statut d'ancêtre dans le rite

Les auteurs qui ont parlé de l'ancestralité dans les traditions négro-africaines en général s'accordent à dire que dans la tradition, ce sont les vivants qui donnent au défunt accès au rang d'ancêtre. Cette acquisition s'accompagne grâce à son intégrité physique, psychologique et morale. Ce sont des conditions nécessaires pour atteindre le rang d'ancêtre. C'est celui qui a mené une vie honnête et droite en conformité envers les modèles sociaux de la morale dans son milieu de vie et qui quitte paisiblement cette vie rassasiée de ses jours, laissant derrière lui des enfants à même de réaliser des rites exigés pour son ascension à l'ancestralité. L'ancestralité est la sagesse de vie d'une personne. L'ancêtre n'est donc pas n'importe qui, c'est une grande figure du groupe éthique, qui par ses manières exemplaires, acquiert du respect aux yeux des autres.

En regard de ce qui précède le rite est une cérémonie fondamentale qui établit une relation directe entre les vivants. Pour le démontrer, il incomberait de mettre en évidence les différentes significations du rite, ses fonctions et la symbolique des aliments constitutifs du rite qui

interpellent en permanence le Sanaga dans ses expressions culturelles quotidiennes ceci est d'autant plus vrai, au regard de la menace imminente de la mort qui conditionne l'action du Sanaga. Ce dernier n'a donc pas le choix puisqu'il ne peut appréhender la mort qu'à travers ses explications sociales et culturelles qui sont considérables. Dans cette même perspective, la parole aussi joue un rôle non négligeable. En effet son caractère performatif et son pouvoir reconnu font d'elle un tremplin pour la cérémonie du rite. Ceci parce qu'elle permet de communiquer avec les ancêtres et en même temps, révèle le fond de la cérémonie tout comme la langue révèle la vision globale du monde.

5.7. LE //Nyôré// SOUS LE PRISME DES PRINCIPES DE L'ÉPISTEMOLOGIE AFRICAINE

Il n'est pas du tout bon de soumettre les cultures africaines à la démarche du positivisme pour une claire explication. Mais il reste des points saillants non élucidés de notre sujet de travail, dont les théories de l'épistémologie positiviste ne pourraient rendre raison du réel. Important est de faire recours à quelques principes de la pensée africaine pour l'explication et la compréhension de certains éléments. Ce que nous nous proposons de présenter dans notre suite n'est donc pas faribole.

5.7.1. Le multi symbolisme du //Nyôré//

Le //Nyôré// est un esprit qui symbolise une multitude de réalités sociales. A lui seul, on peut attribuer plusieurs fonctions au su de son usage.

5.7.1.1. Le //Nyôré// comme rendez-vous

En premier le //Nyôré// est un rendez-vous. La rencontre entre les vivants et les esprits des Ancêtres se fait dans ce rite, pour échanger les opinions, les doléances, les prescriptions et les engagements. C'est un rite de retrouvailles entre morts et vivants dans les sociocultures des Ossananga.

Il n'en demeure pas moins que les vivants puissent pour des raisons multiples, pratiquer ce rite. Il n'est donc pas maladroit de dire que ce rite représente de prime à bord un rendez-vous entre les morts et les vivants dans les sociocultures des ossananga.

En outre, le //Nyôré// est un rite de purification entre les morts et les vivants dans le Mbam et kim d'après. Claude Rivière (1998:130) avait en raison de soutenir que: « *en Afrique, ils sont invoqués dans toutes les grandes circonstances de la vie, reçoivent des offrandes pour les*

inciter à agir ou pour les apaiser quand un malheur survient. Le lignage attend d'eux richesse, santé et paix. »

5.7.1.2. Le //Nyôré// comme confessionnal

L'exigence première de tout rite que ce soit d'ouverture, de purification, passe par une confession. Les esprits des ancêtres s'érigent en gardiens des normes et valeurs traditionnelles. Si les vivants ont le libre choix sur les comportements qu'ils posent, ou sur leur observance ou non de la tradition à eux légués par les Ancêtres, il revient aux prédécesseurs ; aux morts d'arbitrer et de sanctionner ce choix. Les vivants ont une liberté partielle dans les sociocultures du Mbam, dans le domaine spirituel. Tout ce qui souille l'esprit est réprimandé par les morts qui ne cherchent qu'à aider les vivants (*leurs descendants*) à mener une vie vertueuse leur permettant d'entrer sans reproche dans le monde invisible au moment de leur trépas. L'aveu des fautes commises épargne les vivants de la colère divine et celle des Ancêtres.

Comme pour tout acte de confession, celui que l'on effectue avant le déroulement subit une absolution. Ce sont le //Nyôré// qui, eux-mêmes, indiquent à travers les ritualistes (*surtout le devin*), le rite réparateur des péchés avoués. Indiqué comme absolution, la prescription n'est pas effectuée *hic e tunc*. Il s'agit pour l'individu ou le groupe familial de reconnaître et accepter les fautes commises et de s'engager à observer ces ordonnances obtenues des morts. L'expiation peccatoresque qui se fait dans le //m'baka'â// a pour soubassement et l'absolution.

L'on peut s'apercevoir du pouvoir de la parole qui peut condamner ou libérer l'être humain de ses péchés. Le fait que les vivants soient libérés de leurs péchés pendant le déroulement du rite, à travers l'aveu est une preuve irréfutable du pouvoir de la parole. Lorsque la confession n'est pas entachée de mensonge, après la pratique du Baka a, ou du rite de purification.

5.7.1.3. Le //m'baka'â// comme purification

L'objet ou le lieu servant à la purification est appelé purificateur. Dans les sociocultures du Mbam, les endroits favorables pour la purification sont les cours des maisons, les cours d'eaux, les forêts sacrés ou les lieux sacrés. Quand un individu ou une famille se sent attaquer des forces du mal, quand la souillure a finalement rompu le lien entre le cosmos et l'être, il est nécessaire de se ressourcer, afin de restaurer la force vitale qui s'est détachée de l'humain. Il y a des rites de purifications pour certaines maladies spirituelles telles que nfaa dont le parle Mbonji Edjenguèlè (2009). Ces rites ne sont pas obligatoirement observés dans les lieux sacrés. Mais ils n'sont pas pour autant aisés de se passer de ce rôle majeur que joue ledit rite dans les communautés des ossananga. La particularité du //Nyôré// en tant qu'esprit de purification est

que, l'esprit qui intervient est aussi utilisé pour la divination. Ainsi, la purification complète de l'être humain se concrétise par cette double fonction de cet esprit issu des ancêtres. L'utilisation de cet esprit des Ancêtres pour la composition du repas qu'on va consommer durant la cérémonie. Et l'on ne peut se plaindre de gaspiller cette nourriture sous peine d'être sanctionné par les morts. C'est de cette nourriture que l'on se purifie. En même temps elle est utile pour la bénédiction. L'assertion latine « *mens sana in corpore sano* » signifiant « *un esprit sain pour un corps sain* » dévoile l'enjeu de tout rite de purification.

5.7.2. Le //Nyôré// au crible du principe de permanence de vie et de force

L'action Ancestrale dans le quotidien des vivants est une invite à la compréhension de ce que, la mort ne saurait être une fin, un terme de la vie, mais une continuité dans un état second. L'être mort continue la vie sous une autre modalité et ne perd point la force agissante qui réside en lui. Les actes que posent les Ancêtres sont une preuve palpable de cette permanence de vie et de force.

Les multiples manifestations des Ancêtres dans la vie des vivants sont des indicateurs de la continuation de la vie et de la force des décédés. La vie des morts est sentie et ressentie à travers leurs actes. Les signes précurseurs de l'existence du //Nyôré// dans une famille, les maladies et toutes sortes de tribulations causées par les Ancêtres sont une preuve latente de cette permanence de vie. La preuve manifeste quant à elle se situe lors des confessions du groupe familial dans l'ambassade sacrée des Ancêtres. Les interprétations des signaux qu'émettent les animaux (*cabri pour la famille, poule ou coq pour l'individu singulier*) par le tradipraticien donne de comprendre l'existence réel des morts dans l'univers visible. Tout ce qu'ils disent contient de la vérité. L'exemple que nous avons vécu lors de l'observation à Biapongo témoigne à suffisance ce fait. Les Ancêtres ont exprimé leur mécontentement dû au fait qu'un homme de la famille avait commis un meurtre dans la maison de son père, cela a été aussi approuvé des membres de la famille. L'acquiescement des vivants sur ces vérités montrait alors que les morts peuvent entendre et voir ce qui se dit et ce fait dans le monde visible, tout en donnant leur avis ou leur jugement. Les actes des Ancêtres se font ressentir par, les incestueux, les meurtriers et autres sont des signes de leur vie dans le même biotope que leurs descendants. Les Ancêtres vivent donc à la fois dans l'univers visible et dans l'univers invisible.

5.7.2.1. La contextualité socioculturelle

Parlant de contexte socioculturel, l'invite du chercheur est de procéder à une synchronie du contexte circonstanciel qui porte le fait culturel à étudier. Il s'agit précisément d'intégrer les acteurs sociaux et leur déploiement comportemental et institutionnel, dans leurs différents rôles. Ce sont les valeurs de l' « en groupe » pour reprendre les termes de Mbonji Edjenguèlè, qui font surfaces dans ce travail. Il est Nécessaire donc de passer le *Inyorel* au crible de cette contextualité. Il s'agit de répondre aux questions : qui fait quoi ? Comment le fait-on ? Où et quand est ce que l'action est faite ?

Le *Inyôréll* dans son ensemble que ce soit lors de son déroulement ou pendant d'autres rites qui s'y font, est le réceptacle de plusieurs acteurs que l'on peut scinder en deux catégories : les acteurs visibles et les acteurs invisibles. Qu'il y ait cette différence catégorielle, il n'est pas.

5.7.3. L'usage des éléments végétaux et minéraux et le principe de plein de puissance

Toutes les cérémonies qui se déroulent dans le *Im'baka'âll* nécessitent l'usage des éléments végétaux et minéraux. Les écorces que l'on utilise pendant la cérémonie ont un rôle précis qu'ils jouent. Selon le renseignement du devin, il y en a qui combattent les esprits malsains et malins morts ou vivants qui trouvent en la cérémonie une occasion pour se faire des proies. Il y a des écorces et des aliments tels que le poivre de guinée, l'huile de palme, le kola et le piment (*végétaux*) ainsi que le sel gemme, la pierre à écraser (*minéraux*), qui ont pour finalité la purification. Cela indique qu'il existe une pléni-potentialité en chaque élément de la nature. En même temps que l'on offre des dons aux Ancêtres, on se protège aussi de ceux et celles qui pourraient être de mauvaise foi voulant nuire aux individus. C'est le *moto ójó a enámó* (*devin ou traitant*) qui est le garant de cette protection. En outre, la composition de ces aliments pour le repas des Ancêtres leur permet de se revitaliser et de se rappeler ce que jadis ils eurent consommés. C'est dans l'optique de sauvegarder les aliments traditionnels que l'on procède à ces dons composés des éléments mets et aliments culturels locaux. On n'ira pas par exemple donner une *Manyan* à la place du vin de palme dans le *Im'baka'âll*, car les Ancêtres n'ont pas été habitués de cette boisson, et il n'est donc pas reconnu par la culture ossananga.

5.7.4. L'absence-présence dans le //m'baka'â//

La manifestation de l'existence des Ancêtres dans les sociocultures ossananga se fait par le biais du //nyôré//. A travers diverses méthodes et moyens, ils donnent à leurs descendants de connaître leur existence. Les maladies causées par eux, les phénomènes peu normaux qu'ils laissent entrevoir, les diverses tribulations dont ils sont la cause témoignent sans aucun doute de leur présence sur la terre, dans l'air, dans le feu, dans l'eau etc. cela donne de comprendre que les morts continuent de partager l'espace physique des vivants, et ce biotope n'est pas que convoité et habité par les Ancêtres, ils y posent aussi des actes tant bénéfiques que maléfiques pour les êtres qui sont encore vivants. L'on peut aussi appréhender la continuation de vie des Ancêtres dans le monde réel par les rites qui se déroulent dans le //m'baka'â//.

L'appel des Ancêtres par le *moto ójó a enámó* (devin) montre que les Ancêtres ne cessent point de vivre malgré leur absence corporelle. La vie n'est pas que physique dans les traditions africaines comme dans bon nombres de religions. Meinrad Hebga (1979) abonde dans le même sens lorsqu'il dit que la mort n'est pas associée au néant, la mort n'est pas jugée comme une décadence dans les religions africaines, car elle est considérée comme une fin bien sûr, mais une fin qui indique un nouveau commencement. L'existence d'un langage des morts même s'il est codé donne de croire à leur continuité de vie. Le « *refrain* » de Mbonji Edjenguélé (2005) du début jusqu'à la dernière découverte de son ouvrage intitulée *Morts et vivants en négro- cultures : culte ou entraide ?* Est clairement édifiant sur la continuité de vie des morts. Il dit en effet : « *en Afrique, les morts sont convoqués et invoqués* » Grosso modo, l'on peut avoir pour preuve de l'existence des Ancêtres dans le monde visible leurs actions, leur langage et leurs exigences.

5.7.5. L'ethnanalyse du //nyôre// et la thérapie du //m'baka'â//

Le principe de contextualité enseigne que, pour qu'une réalité culturelle soit mieux comprise par l'ethno-anthropologue, il est nécessaire de la concevoir suivant les contextes spatiotemporel et socioculturel dans lequel il est produit. L'ethnométhodologie se rallie à ce principe en posant qu'il n'existe pas des « *monsieur Jourdain* » subissant juste la culture ou ignorant la portée des comportements qu'ils présentent. A contrario, il est noté que les êtres humains de toutes communautés confondus sont conscients de leurs actes et donnent sens et signification à leurs manières de penser, d'agir et de sentir, soit à leurs modes de vie dans leur espace vital. La contextualité évoque en premier deux éléments que sont l'espace et le temps utilisés pour produire tout item culturel. Il n'est pas possible pour le chercheur de bien saisir

une réalité culturelle s'il ne se soumet à la sociocentralité que propose Mbonji Edjenguèlè. C'est en fait « *l'impartition d'un fait social à son milieu d'occurrence* » qui reste le gage d'une nette appréhension des phénomènes culturels. Le concept philosophique *Nosce te ipsum* « *connais-toi toi-même* » n'épargne aucune société sous le soleil. Il incombe aux groupes sociaux de se définir eux-mêmes en maîtrisant leur mode de vie. De ce fait, les communautés du Mbam et Kim ne sont pas ignorantes de leurs comportements, encore moins de la tradition. Elles ont instaurées ce rite dans un milieu qui est leur en choisissant le moment auquel l'on produit des rites.

Le //Nyôré// est produit dans l'aire culturelle Ossananga, selon les modalités spacio-temporelles et socioculturelles. L'exemple cité de Mbonji Edjenguèlè (2005 : 90) ne se démarque point de cette clarification : « *la vie culturelme des Dogons, des falèses d'Ebandiagara du Mali ne peut s'expliquer de manière satisfaisante dans la référence de leurs environnements naturels dont la référence est indubitable sur les cosmologies à étangement et leur cosmogonie du Dieu de l'eau.*

5.7.5.1. L'endosémie du //Nyôré// et la thérapie du //m'baka'â//

L'endosémie culturelle enseigne que le sens et la signification de tout item culturel se trouve à l'intérieur de la communauté étudiée. Il est aussi nécessaire pour l'ethno-anthropologue de rallier les autres faits sociaux porteurs de sens au fait étudié pour sa claire conception. Le sens inhérent des faits sociaux se trouvent au sein des communautés que l'on étudie. Chaque peuple se fait une idée propre de son mode de vie. Cette exigence dont plusieurs ethno-anthropologues à l'instar de Jacqueline Roumeguère-Eberhardt (1982) et John Beattie (1972) ont observé et prescrit évite au chercheur d'être un *Doctus cum libro* c'est-à-dire un savant avec un livre, mais de s'imprégner du sens, du contenu culturel. Le rite du //m'baka'â// est pour tout individu ossananga, une rencontre entre les morts et les vivants, un lieu de dialogue et de communion, de confession, de purification et de bénédiction et surtout de revitalisation. C'est le moyen par lequel les Ancêtres manifestent leurs présences aux vivants et les ramènent à l'ordre. Les vivants se sentent plus proches de leurs aïeux à travers ce rite.

5.7.5.2. L'holisticité du //Nyôré// et thérapie du //m'baka'â//

L'holisme mbonjien est un mélange, puis un tri de la notion maussienne du « *fait social total* » et du fait social « *réverbère* ». Le fait social total s'entend comme un fait qui ne peut se concevoir sans les autres de la même société. L'idée maussienne indiquée par Mbonji

L'holisme mbonjien est un mélange, puis un tri de la notion maussienne du « *fait social total* » et du fait social « réverbère ». Le fait social total s'entend comme un fait qui ne peut se concevoir sans les autres de la même société. L'idée maussienne indiquée par Mbonji Edjenguélé (2005, 93) est que, « *chaque fait social s'éclaire de sa mise en rapport avec le reste de la totalité institutionnelle qu'il contient en miniature et qui détient sur lui, l'influence parce qu'il en est une partie constitutive et contributive.* » quand au fait social « réverbère », il renvoie au reflet qu'a tout item culturel sur les autres formants avec lui l'ensemble du système social. « *Le fait social réverbère est tout fait portant les autres en écho [...]* » précise Mbonji Edjenguélé à la suite de son propos. La substance de ce deuxième principe du triptyque mbonjien est l'interdépendance et l'interrelation de tout l'ensemble des institutions sociales. On ne peut concevoir un fait social isolément, si on le dissocie au grand ensemble, il perd son sens et n'est plus la même chose sans l'un ou l'autre des faits sociaux qui la forment et la structurent.

CONCLUSION

Ce Mémoire en anthropologie culturelle, s'inscrivant dans le domaine rituel a eu pour objet le //Nyôré// dans les sociocultures du Mbam et Kim, un ensemble de communautés d'un des départements de la région du Centre Cameroun. Le sujet de la recherche a été formulé comme suit : //Nyôré// « esprit des ancêtres » et thérapie du //m'baka'â// « malédiction » chez les ossananga du Mbam et Kim Cameroun : approche anthropologique. Le problème de recherche a été la désappropriation du //Nyôré// à travers les rites dans les communautés du Mbam et Kim. Ce problème posé a généré une interpellation sur la relation entre le //Nyôré// et la thérapie dans les *communautés* du Mbam et Kim, suscitant plusieurs questions dont une principale, et d'autres secondaires. La question principale de recherche était : *Quel est le rapport entre le //Nyôré// et la résolution des problèmes de santé dans les sociocultures du Mbam et Kim ?* Les interrogations secondaires selon l'ordonnancement ont été : 1- *comment organise t-on un //Nyôré//?* 2- *Quelles sont les raisons qui sous-tendent l'existence du //Nyôré// dans les sociocultures du Mbam et Kim ?* Ces questions ont suscité des propositions de réponses appelées hypothèses. L'hypothèse principale de recherche a été ainsi formulée: *Le rapport entre le //Nyôré// et la thérapie est un esprit, restauration de la force vitale de l'être humain dans les sociocultures du Mbam et Kim.* Les réponses provisoires secondaires ont été formulées comme suit : 1- *Le //Nyôré// s'établit suivant un ensemble ordonné de rites à l'usage de plusieurs ingrédients du règne animal, végétal et minéraux associés à la parole.* 2- *Les raisons de l'existence du //Nyôré// sont traditionnelles incluant son origine, mythologie, ses fondements, ses manifestations et ses fonctions, visant le maintien de l'ordre cosmique. La représentation sociale du //Nyôré// est endosémique ; suivant les traditions endogènes, il est un moyen de communication et de communion entre les morts et les vivants.* Sur des questions de recherche et des hypothèses sus évoquées, des objectifs de recherche ont été fixés. À cet effet, le principal objectif était celui de *Déterminer le rapport entre le //Nyôré// et la thérapie du //m'baka'â// dans la socioculture du Mbam et Kim.* Concernant les objectifs secondaires, il était question de : 1- *Présenter le processus de conception du //Nyôré//.* 2- *Ressortir la mythologie, les fondements, les manifestations, cause, origine, et les fonctions du //Nyôré// dans les sociocultures du Mbam et Kim.* Il a été envisagé de faire cette étude suivant une méthodologie précise.

Ce travail de recherche est constitué d'une partie introductive, de six (05) chapitres, qui constituent l'argumentaire. L'introduction de cette investigation situe de manière holistique le sujet, en indiquant le contexte, les différentes justifications du sujet, l'interpellation de la recherche et les différentes méthodes de qui sont usités pour parvenir aux objectifs de départ.

Pour mener à bien ce travail de recherche, l'on a fait recours à la méthode qualitative. Cette méthode permet de recueillir des données de nature qualitative, et de les analyser.

L'investigation a commencé par la recherche documentaire dans cinq bibliothèques différentes, à savoir la bibliothèque personnelle, celle de la FALSH, et celle du CCU la bibliothèque de L'IFC. Ce premier exercice a eu lieu du 7 octobre 2020 au 20 janvier 2021. Il a été question de s'investir à la collecte des données existantes à travers les documents disponibles.

Constituées d'ouvrages, d'articles, de mémoires, de thèses, de dictionnaires et autres articles scientifiques, l'ensemble des références a évité de mener une recherche sur ce qui a déjà été fait, en permettant de présenter la contribution de cette investigation dans le champ de l'anthropologie.

Le premier axe de ce travail est la présentation du site de la recherche. L'on a effectué ce travail dans certaines communautés du département du Mbam et Kim. Ce premier chapitre indique le cadre physique et le cadre humain des sociocultures dudit département et leur rapport avec le //Nyôré//. Le constat est que les êtres humains utilisent leur environnement et les éléments contenus dans la faune et la flore pour répondre à leur besoin culturel. Le génie socioculturel permet l'adaptation des vivants dans leur socioculture.

Le second chapitre concerne la revue documentaire. La revue de la littérature s'est effectuée par l'élaboration des fiches de lecture, qui nous ont permis de regrouper et de présenter les données secondaires en thèmes. La présentation thématique des données écrites a suscité la précision de la nécessité de ce travail et la critique élaborée a permis de dévoiler la spécificité de notre investigation. Elle a été axée sur la notion de divination, la religion, la mort, le sacré, les rites, purification, la parole et la clarification conceptuelle. C'est après ce travail que la recherche de terrain s'est avérée nécessaire pour la collecte des données primaires. La collecte de terrain a été effectuée pendant un an, allant d'octobre 2020 à janvier 2021. Elle a été précédée de la confection et la préparation des outils et matériaux de recherche.

Avant la descente sur le terrain de la recherche, il a fallu que l'on détermine les sites de collecte suivant le principe de représentativité. L'idée émise pour ce fait était de parvenir à interroger au moins dix informateurs clés dans chacun des arrondissements du département. La détermination des critères de qualités des informateurs a été préalable ; il s'agissait d'interroger des informateurs ancrés dans la tradition, des répondants qui dans le passé observaient la

tradition et qui de nos jours ne l'observent plus, et enfin les informateurs ayant entendu parler du //Nyôré//. L'échantillonnage que l'on a obtenu a été l'échantillonnage en boule de neige, connue sous l'appellation anglo-saxon de : « *snow ball sampling* ». La seconde étape était celle de la conception des techniques et outils de collecte de données. Les techniques utilisées ont été les suivantes : l'entretien et l'observation participante. L'entretien semistrukturé a permis de collecter les données verbales, plus précisément des informations sur l'origine, les fondements et manifestation du //Nyôré//, et la *therapie du m baka a* aussi pour avoir une nette appréhension de la fonction du //Nyôré// et de ce qu'il représente dans les sociocultures du Mbam.

L'observation participante a permis de collecter les données sur le processus de réalisation du //Nyôré// cela est présenté dans le chapitre quatre de ce travail. Les outils de collecte étaient : l'appareil photo numérique pour la prise des photos, le dictaphone téléphonique pour l'enregistrement des données verbales, des stylos et des papiers format pour écrire, des cahiers de notes, un guide d'entretien et un guide d'observation comme canevas des entretiens et de l'observation participante. Pour l'assurance des informateurs de la confidentialité des vies privées, il a été important de concevoir un document de considération éthique indiquant le consentement d'information. Ce document indiquait la liberté d'expression des informateurs sans l'usage d'une force coercitive, en les renseignant sur le sujet de recherche, ses objectifs et sa finalité. C'est avec ces techniques et outils que la collecte des données primaires s'est avérée effective. La recherche de terrain a été faite dans les localités telles que: Bafia, Biapongo, Mbangassina, et Ombessa pour les raisons précisées. Sur le terrain, les données collectées étaient beaucoup de nature plus verbale. Ces données primaires ont été collectées par écrit, par des enregistrements audios et par des photos. Ce sont ces données qui ont été soumises à l'analyse et l'interprétation, suivant les paradigmes positiviste et subjectiviste qui ont été nécessaires pour la construction du cadre théorique.

Le cadre théorique de cette recherche a été élaboré après la collecte des données primaires. Cela évitait ainsi de devoir de forcer les données à obéir à une explication selon des théories prédéterminées pouvant être inappropriées. Quelques théories du fonctionnalisme, culturalisme et certains principes de l'épistémologie africaine ont été sélectionnées après la collecte des données primaires. Ces théories et principes nous ont permis d'effectuer l'analyse et l'interprétation dans les cinq chapitres. Il s'agissait de la théorie culturaliste, du fonctionnalisme pour les théories du multisymbolisme, de l'être soi et être autrui, de la pleine force et puissance et de l'absence présence pour ce qui est des principes de l'épistémologie

africaine extrait des cours d'ANT 241 du Professeur Mbonji Edjenguèlè. En outre une proposition de principe de subrogation qui a été émise, pour un essai d'analyse de quelques rituels dans le //Nyôré//. Le modèle d'analyse invoqué a été le modèle naturaliste, servant à la décomposition des données de manière diachronique. Selon les données collectées, l'on a utilisé l'analyse de contenu et l'analyse iconographique ont été utilisées. L'interprétation quant à elle a été une interprétation factuelle.

Les données collectées sur le terrain informaient sur la mythologie du //Nyôré//, ses manifestations, ses caractéristiques, son rôle et le sens que les individus lui confèrent dans les communautés du Mbam et Kim. Cela a été élaboré de manière détaillée dans le chapitre quatre, intitulé les rites du //Nyôré// : divination, purification. L'observation participante à Nachtigal a permis de collecter des images expliquant la cérémonie d'ouverture du siège sacré des Ancêtres. Ces données ainsi collectées ont mis en exergue des résultats précis aux termes de l'essai d'analyse et d'interprétation.

Le siège sacré des Ancêtres conditionne d'emblée le bien-être des hommes dans les sociocultures du Mbam et Kim, en ce sens que leurs comportements sont sanctionnés par les Ancêtres.

En guise de récompense de la bonne conduite de l'humain par le respect des valeurs et normes traditionnelles, le //Nyôré// comble de biens les individus qui sont irréprochables. Le lincement des morts conduit l'humain à un état de mal-être devant être compris comme un rappel à l'ordre ou une interpellation sur la dépréciation des agissements vis-à-vis de la tradition. Les esprits tancent les vivants lorsqu'il y a un appel de la démarcation entre les actes qu'ils posent et les normes traditionnelles.

Il existe un rapport de causalité entre le //Nyôré// et le bien-être des individus dans le Mbam. Ce rapport se déploie en deux modalités que sont la dépendance et le conditionnement. Le bien-être de l'homme dépend non seulement de son comportement, des actes qu'il pose, mais aussi du jugement des Ancêtres. Les Ancêtres sont les premiers garants de la tradition et pourvoyeurs du bien-être aux humains. Ainsi, le bien-être de l'homme dépend du rapport qu'il entretient avec ses Ancêtres. En outre, ce bien-être est conditionné par les Ancêtres une fois de plus. Ils exigent de l'individu le respect des normes et valeurs traditionnelles pour acquérir l'aisance matérielle et spirituelle.

Les résultats de l'investigation menée ont été les suivants :

Le //Nyôré// est un esprit utilisé pour pratiquer le rite de purification et de divination autour de la pratique du //m'baka'â// dans les sociocultures du Mbam et kim qui réunit les morts et les vivants pour une intercommunication et pour une communion. Il existe une pluralité de signes à travers lesquels ils manifestent leurs présences aux vivants ; ces révélations se font par des phénomènes paranormaux, par le phénomène onirique et par la voyance. Un ensemble de rites est effectué pour la convocation et l'invocation du //Nyôré// devant désormais résider dans le lieu où se déroule la cérémonie du //m'baka'â//. Il est à noter que cette confirmation est partielle puisque ce ne sont pas les vivants qui choisissent les ingrédients qui doivent intervenir. Le //Nyôré// est celui qui le fait, et lorsque les membres de leurs familles sont prêts, ils y vont et les appellent alors pour leurs offrir des dons, des sacrifices et afin d'eux obtenir des doléances et recevoir d'eux purification et bénédiction.

S'il est vrai que les morts ne sont pas morts, il est d'autant plus vrai qu'ils séjournent dans le monde des vivants. Cette continuité de vie a des fondements divers, les Ancêtres sont des premiers garants de la tradition, ils ne tolèrent point qu'elle soit bafouée.

Leur présence dans l'univers visible a un but précis, assurer la perpétuation de la tradition.

La liturgie de la parole consiste à l'appel des Ancêtres, les confessions individuelles et de groupe, la purification et la bénédiction, tandis que celle de la communion concerne le partage de la nourriture et du vin entre les morts et vivants. Les Ancêtres à travers leur rigorisme rappellent aux vivants la personnalité modale de groupe que promeut la tradition. Tout écart de comportement est réprimandé par des lancinements des morts, et y est révélé. L'aveu est le seul moyen par lequel on apaise la colère des Ancêtres. Il s'agit pour tout individu coupable de dire la vérité, de reconnaître ses fautes et d'en demander pardon. L'absolution est donnée par les Ancêtres à travers le devin. L'engagement du confessé est une garantie pour les Ancêtres.

Ici, le pouvoir de la parole est à l'œuvre, en ce que la parole qu'on y prononce est dotée de pouvoir, il y a des paroles réservées à une catégorie de personnes.

En somme, l'on constate que le //Nyôré// est un esprit traditionnel. Il est multi-symbolique, et trouve sens et signification de manière contextuelle et circonstancielle. Autrement dit, les diverses réalités que représente le //Nyôré// obtiennent chacune un sens et renvoient à une signification. Une kyrielle de rites s'y observe, et cela assure la liaison possible entre les Ancêtres et les vivants. Les Ancêtres aident les vivants à vivre dans l'aisance sans reproche, pour être à même d'entrer librement au village des morts le moment venu. Quant aux vivants,

ils permettent aux morts de se sustenter du fruit de leurs travaux, et de leurs obtenir santé, prospérité, paix, longévité, etc. Ces résultats sont le terme de ce travail qui, en tant qu'œuvre humaine ne peut se réclamer parfaite.

En Afrique et dans l'univers ossananga, ces différentes recherches ont permis de relever des insuffisances tant sur le plan des rites qui y sont observés. Cela a permis d'ailleurs de réorienter notre étude en faisant sortir son originalité. En ce qui concerne la recherche de terrain, il était primordial de s'intégrer dans la région du Centre Cameroun en se familiarisant avec les différentes composantes des villages qui structurent la zone d'implantation afin d'avoir un maximum d'informations sur le retour aux rites de purification et de divination. À cet effet, notre échantillon a inclus une catégorie d'informateurs, à savoir les habitants des villages visités, cela dans le souci de vérifier nos hypothèses de recherche. La collecte des données sur le terrain s'est faite à partir des techniques et des outils de la recherche qualitative, à savoir : l'observation directe, les entretiens approfondis et individuels, le focus group et les récits de vie, le téléphone portable, le guide d'entretien et la grille d'observation. Les grilles de lecture utilisées sont : le fonctionnalisme, le symbolisme culturel, le culturalisme. Cette démarche méthodologique nous a permis d'obtenir les résultats suivants :

À la suite de notre enquête, les résultats montrent que le rite, outre ses différentes fonctions chez les ossananga. En effet, il est une réalité dense en signification. Parmi celles-ci, il y a au premier chef la reconnaissance. Dans son profond, le rite est une cérémonie organisée pour rendre hommage à des personnages qui ont marqué une famille, une communauté. C'est un acte de reconnaissance envers des personnes qui ont œuvré à faire des vivants ce qu'ils sont.

La deuxième partie du rite est la réappropriation des valeurs positives. Le rite est la relecture d'une vie, la reconnaissance et l'appropriation d'un héritage. Organiser cette cérémonie c'est relire tout le positif de la vie du mort, c'est se rappeler tous les sacrifices, toute la peine qu'il s'est donné sur la terre pour mener une vie digne. C'est se réapproprier chacune de ses paroles de sagesse, chacun de ses conseils, chacune de ses remarques et ses réprimandes, de ses mises en garde. C'est donc se remettre à l'écoute de celui dont nous nous souvenons.

S'agissant des fonctions, nous en distinguons deux types : religieux et culturel. Sur le plan religieux le rite facilite le passage vers l'au-delà, harmonise les relations entre les vivants et les morts. Il constitue également un moment de communion et de communication entre vivants et les morts. Sur le plan social, cette cérémonie permet la réconciliation entre les membres de la famille, le soulagement de la douleur engendrée par le décès et la rupture de la

période du deuil. Les autres résultats qui ressortent de nos recherches révèlent que l'attitude et l'importance que la communauté de cette culture accordent au rite n'a pas fondamentalement changé en dépit des évolutions survenues au sein de leur culture matérielle, mais les convictions et pratiques liées à ce rite restent constantes. S'agissant des éléments consommés pendant cette cérémonie, le met de pistache est considéré comme un symbole de prestige dans la mesure où son offre est un élément qui marque le degré de valeur, de considération, de respect que la société accorde aux membres influents compte tenu de leurs positions sociales. Les résultats révèlent en outre qu'aucune autre boisson ne peut remplacer le vin de palme dans une quelconque cérémonie compte tenu de son caractère sacré et de la grande valeur socioculturelle que les individus lui accordent. Par ailleurs les éléments qui constituent l'essentiel d'un rite, ce vin de palme, la kola, le sel, possèdent de nombreuses vertus et sont utilisés dans le traitement et la prévention de plusieurs maladies.

Pour finir, nous constatons que le modernisme a fait apparaître des éléments nouveaux dans la pratique de ce rite. Nous n'allons pas condamner cela, mais faire appel aux chefs traditionnels afin qu'ils procèdent à une codification écrite de cet élément important de la culture. Il ne faudrait pas qu'il disparaisse avec le temps, raison pour laquelle nous devons lutter pour sa valorisation, sa promotion et sa pérennisation.

Il y a des éléments inexplorés que l'on pourrait noter, car de divers questionnements se posent tels que : quelles sont les dynamiques qu'a déjà connues le //Nyôré// ? Quels sont les points de ressemblances et de dissemblances entre le //Nyôré// et le *fantome* ? Ces questions inexplorées pourraient trouver des réponses grâce aux travaux ultérieurs pour la continuité de l'enrichissement du corpus de notre thématique et révéler les réalités inavouées au cours de cette recherche sur le //Nyôré//. Ainsi, nous pensons que les rites effectués avec le //Nyôré// chez les *ossananga* sont d'une importance capitale ; ils devraient être sauvegardés par les garants de la tradition d'abord et surtout par chaque groupe familial, pour un recours aux sources lorsqu'ils font face à des difficultés vitales.

SOURCES

I- BIBLIOGRAPHIE

SOURCES ÉCRITES

1. OUVRAGES GÉNÉRAUX

- | | | |
|---|------|--|
| ABOUNA P. | 2009 | <i>Introduction à l'Anthropologie numérateur dans les cultures négro-africaine.</i> |
| ABOUNA P. | 2020 | <i>Peuples du Cameroun : Anthropologie d'une fraternité méconnue</i> , France, Édition. Connaissances et savoir. |
| ABOUNA, P. | 2011 | <i>Le Pouvoir de l'ethnie, introduction à l'ethnocratie</i> , Paris, L'Harmattan. |
| AUGE M. et
HERZLICH,
Claudine | 1984 | <i>Sciences sociales et santé</i> , Volume II, Numéro 2 juin. |
| BEATTIE, J. | 1972 | <i>Introduction à l'Anthropologie sociale</i> , Paris, Pavot. |
| BENVENISTE, E. | 1969 | <i>Le Vocabulaire des institutions européennes</i> , Tome 1, Paris, Minuit. |
| BOURDIEU Pierre, | 1980 | <i>Le sens pratique</i> . Question de la sociologie. Édition de minuit. |
| BRONISLAW
MALINOWSKI et
RADCLIFFE-
BROWN | 1926 | <i>Les Argonautes du pacifique occidental</i> , Paris Gallimard. |
| CALAME-GRIAULE,
G. | 1965 | <i>Ethnologie et langage</i> , Paris, Gallimard |
| CAZENEUVE, J. | 1971 | <i>Sociologie du rite</i> , Paris PUF. |
| | 1969 | <i>Sociologie du tiers-monde, les pouvoirs de la télévision</i> , Paris, Editions Anthropos. |
| | 1988 | <i>Les Cultures de développement en Afrique</i> , Yaoundé Ed. Osiris Afrika. |
| CLISON-
TOLOSANA, | 1983 | <i>Anthropologia social y herméutica .fondo de Cultural economisons</i> , 1 a édition Madrid. |

- CALAME GRIAULE, G.** 1965 *Ethnologie et langage*, Paris, Gallimard.
- DESCHAMPS Hubert,** 1965 *Les religions de l'Afrique Noire*. Collection : « que sais-je ? », numéro 632, Puf.
- DURKHEIM, E.** 1980 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Puf. 1^{er} édition 1912.
- DURKHEIM, E.** 1912 *Les Formes élémentaires de la vie religieuse : système tonique en Australie*, Puf.
- GRIAULE Marcel,** 1965 *Le Sacré et le profane*, Edition Française, Gallimard Collection
- ELIADE Mercea,** 1965 *Dieu, entretien avec Ongotom Mèli*, Paris, Fayart.
- HEBGA Meinrad,** 1968 *Le Concept de métamorphose d'hommes*, Rennes Maltigr.
- HEBGA Meinrad,** 1973 *Croyance et guérison*, Ouvrage collectif, Yaoundé, Edition Clé...
- HEBGA Meinrad,** 1979 *Sorcellerie, chimère dangereuse*, Abidjan, Inades.
- LAMARE Marc,** 1975 *La médecine Bamoun*. Paris édition. Lamaro.
- LEVI-STRAUSS, C.** 1950 *Classe et stratification sociale en Afrique*, Paris, Mouton.
- LOMBARD, J.** 1998 *Anthropologie visuelle 4*, Edition de l'école des hautes études en sciences sociales, Paris.
- MBILI John,** 1972 *Religions et philosophie africaine*, Etudes des documents africains, Yaoundé, Editions CLE.
- MBONJI EDJENGUELE,** 2001 *Science des sciences humaine. L'anthropologie au péril des cultures ?* Yaoundé, Editions Etoile et MIC.
- MBONJI EDJENGUELE,** 2000 *Les Cultures-vérité : le soi et l'autre ethnologie d'une relation exclusion*, Yaoundé Ed. Etoile.

- MBONJI EDJENGUELE et ABOUNA P.,** 2018 *Onomastique en négroculture : dits et non dits.* Connaissances et savoirs.
- MAUSS, M.** 1912 *Manuel d'ethnographie*, Paris, PUF.
- MAUSS, M.** 1939 Lucien Lévy Bruhl (1857-1938), *Annales de l'université de Paris*, numéro 14.
- RIVIERE, C.** 1995 *Introduction à l'anthropologie*, Hachette, Paris, 153p.
- 1997 *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Amand Collin
- 1977 *Archives des sciences sociales des religions les sages déposséder.* Université magique d'Afrique Noire
- ONWUEJEOGWU, M. Angulu** 1975 / 1992 *The social anthropology of Africa : an introduction.* 22 Editions published
- POUILLON, J.** 1997 *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspero.
- THOMAS Louis Vincent et LUNEAU René** 1985 *La Terre africaine et ses religions*, Paris, L'Harmattan.
- TOLOSANA Lisón, C.** 1983 *Brujeria estructural social y simbolisme en Galicia : (antropologia cultural de Galicia,* Madrid : Akal.
- VAN GENNEP, A.** 1981 *Les rites de passage*, Paris, Mouton.
- WITHERSPOON Turner, V.** 1972 *Les tambours d'affliction analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie : traduction Marie-Claire Giraud langue d'origine : Anglais* Gallimard.

2. OUVRAGES SPÉCIFIQUES

- ABEGA S.C. & MEBENGA TAMBA L.** 1995, *Contes d'initiation sexuelle*, Yaoundé, Edition Clé.
- Bourdieu, P.** 1980 *Gallimard sociologie du rite*, Paris, PUF.

- Bryant, John,** 1969 *Santé publique et développement tendances actuelle*, Paris, éd, inter-nationales.
- Camille, Tarot,** 2008 *Le Symbolique et la sacrée théorie de la religion*, Paris 2008 Editions la découverte (M.A.U.S.S).
- Cazeneuve, J.** 1971 *Sociologie du rite*, paris, PUF.
- Durkheim, E.** 1985 *Les Formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie*, Paris, PUF, 7^e édition (1912).
- Durkheim, Emile,** 1967 *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, 23^e édition Quadrige, PUF.
- Durkheim, Emille,** 1968 *Les Formes élémentaires de la vie religieuses*, Paris 5^e édition, PUF.
- Eric de Rosny,** 1981 *Les Yeux de machère, sur les pas de la nuit en pays Douala (Cameroun)*, Paris Plon, coll « terre des hommes ».
- Forture R. F.** 1972, *Sorciers Dobu, anthropologie sociale des insulaires de Dobu dans le pacifique*, Paris François Maspero.
- Fustel de Coulange, D.** 1864 *La Cité antique*, Paris.
- Goffman, E.** 1973 *Lamise en scène de la vie quotidienne T1 la présentation de la loi, T2 les relations en public.*
- Laburthe-Tolra, P.** 1985 *Initiation et sociétés secrètes au Cameroun. Essai sur la religion beti*, Paris, Karthala.
- Louis Vincent,** 1976 *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot.
- Malinowski, B.** 1926 *Les Orgonautes du pacifique occidental*, Paris Gallimard.
- Mauss, M.** 1912 *Manuel d'ethnographie*, Paris, PUF.
- Mayi Matip,** 1983 *L'Univers de la parole*, Yaoundé, Editions CLE.

- Mbonji Edjenguèlè,** 2009 *Santé, maladies et médecine africaine. Plaidoyer pour l'autre tradipratique.* Yaoundé, PUY.
- 2005 *L'Ethno-perspective ou la méthode du discours de l'ethno-anthropologie culturelle,* Yaoundé, PUY.
- 1988 *Les Cultures de développement en Afrique,* Yaoundé, Ed. OSIRIS Afrika
- 2000 *Les Cultures-vérité : le soi et l'autre. Ethnologie d'une relation exclusion.* Yaoundé, Ed. Etoile.
- 2001 *La Science des sciences humaines : l'anthropologie du périe des cultures ?* Yaoundé, éditions Etoile.
- Mongbet Lamare,** 1975 *La Médecine bamoun,* Paris, Ed lamoro Marc.
- Ralph, Linton,** 1977 *Les Fondements culturels de la personnalité,* Paris Dunod.
- Rivière, C.** 1995 *Les rites profabe,* Paris, PUF.
- Rongere, Pierrette,** 1979 *Méthodes des sciences sociales,* Toulouse : 3^e éditions Dalloz.
- Segalen, M.** 1998 *Rite et rituels contemporains,* Paris Nathan.
- Sow, Ibrahim,** 1978 *Les Structures anthropologiques de la folie en Afrique noire,* Paris, PUF.
- Turner, U. W.** 1990 *Le phénomène rituel, structure et contre-structure,* Paris, PUF.
- Van Gennep, A.** 1969 *Les rites de passage,* Paris, Mouton.
- Wenburger Jean-Jacques,** 1981 *Le Sacré,* Paris, PUF.

3. ARTICLES SCIENTIFIQUES

- | | | |
|----------------------------------|-------|--|
| Comte, | 1950 | « Du culte de la mort au culte de l'esprit », in <i>France</i> , Paris, n°243. |
| Goffman, E. | 1974 | « Les rites d'interaction, Paris éditions Minuit », collection le sens commun. |
| Griaule, M. | 1952 | « Le savoir des dogon » in <i>Journal de la société des africainistes</i> , T.xxll fasc 1 et 2. |
| Hebga, P.M. | 1998 | « Rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux et conception pluraliste du composé humain (DAPP) », Paris, l'Harmattan. |
| José Antonio Fernandez | 1988 | « After 11 years of professional experience in different companier, Carbajal began his career in at Femsa ». |
| Levi-Strauss, C. | 1950 | « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » in : Marcel Mauss, <i>Sociologie et Anthropologie</i> , Paris, Presse Universitaire de France. |
| Parquet, A. | 2004 | « Un regard anthrologique sur le rituel de la salle obscure » in cahier du gerse N°5. |
| Roumeguère-Eberhardt, J. | 1982 | « Signe du début » de Zimbabwe : facettes d'une sociologie de la connaissance, Editions Publisud. |
| Thomas Louis Vincent | 1968, | « Cinq essais sur la mort africaine », Dakar, Université de Dakar, publication de la Faculté des lettres et sciences humaines. |
| Thomas, L.V. | 1968 | « Cinq essais sur lamort africaine », Dakar, université de Dakar, publications de la faculté des lettres et sciences humaines. |
| Thomas, Louis Vincent, | 1975, | « Anthropologie de la mort » in <i>Communication et langage</i> , Numéro 26 |
| YIWA MBAKOUAKO Française, | 2014, | « Le Repas rituel « tstambomtata » pendant le deuil chez les Kide de l'ouest Cameroun : contribution à une anthropologie des rites ». |

4. DICTIONNAIRES ET OUVRAGES METHODOLOGIQUES

BONTE Pierre et IZARD Michel, 1991, Dictionnaire d'ethnologie et d'Anthropologie, Puf.

BALANDIER G. & Maquet Jacques, (S.A) *Dictionnaire de civilisation africaine*, Paris, Rue de seine.

Le Petit LAROUSSE Illustré, (2005), Editions Collectif, Lacroix, Christian.

KING MERTON Robert, 1950, Continuités in social research : studies in the scope and method of "the American soldier", Première publication. 4^e édition in language.

MUCCHIELLI Alex, 1991, *Dictionnaire méthodes qualitative en sciences humaines et Sociales*, Arnand colin.

5. MEMOIRES ET THESES

ABOUNA Paul, 2007, « Le pouvoir et le sacré chez les tikar contribution à l'étude des significations diagenétiques en négro-culture ». Université de Yaoundé 1, Département d'histoire.

BENVERISTE, E. 1969, « Le Vocabulaire des institutions européennes », T1, Paris, Minuit

ESSAMA OWONA, B. H. 2014, « La Morgue à yaoundé contribution à une analyse anthropologique du rituel funéraire en milieu urbain », 1971, Sociologie du rite, Paris Puf.

**Cazeneuve J.
EBODEC** 2004, « La Pratique du VIBA chez les Eton : Essai d'anthropologie médicale » ; mémoire de maîtrise en anthropologie à l'université de Yaoundé I

DATCHOUA Léopold 1992, « Impact des pratiques funéraires sur le développement des institutions sociales : le cas des bamilékés de l'Ouest-Cameroun à la lumière de l'Egypte Pharaonique », Mémoire de Maîtrise en histoire, Université de Yaoundé I.

Denis-Richard Blackburn 1947, « L'homme, le clan et l'animal domestique : aperçu des relations entre l'homme, les animaux domestiques et leur environnement dans les hautes terres et les îles d'Ecosse du Néolithique à la fin du 18^e siècle.

- ESSI M-J.** 2007, « Sida et sorcellerie chez les Boulu de la Mvilla dans le Sud Cameroun » ; thèse de doctorat en anthropologie médicale à l'université de Yaoundé I
- GATTE EMBOLO** 1982, « Les Rites purificateurs et expiatoires en Afrique noire : le cas du « Mbaka » chez les Sanaga ». Mémoire de Maîtrise de en sociologie à l'université de Yaoundé I.
- MBONJI EDJENGUELE,** 1993, L'Africain, entre la médecine traditionnelle et la médecine moderne : une exigence de la méta médicalité, in maladies, médecines et sociétés – Approches historiques pour le présent, Paris l'Harmattan.
- MINAKOU Dimitri,** 2021, « //Mbrə// « Séjour sacré des ancêtres » dans les sociocultures du Nde (Ouest-Cameroun) : contribution à une ethnologie des lieux sacrés chez les Bangangté », Mémoire de Master en Anthropologie, FALSH, Université de Yaoundé I.
- POUILLON, J.** 1997, « Fétiches sans fétichisme », Paris, Maspero.
- RIVIERE Claude,** 1994, « Terre et les îles d'Ecosse du hémolytique à la fin du 18^e siècle », Sciences biologiques et fondamentales appliquées, Psychologie soutenu en 1994.
- NGO MINKA, S. D.** 2014, Le « Nga'a Nyo'o » ou « fusil de la bouche » dans l'univers culturel Basa ; le cas des Ndog Bessol dans la région du centre Cameroun, Mémoire de Master, Falsh, Université de Yaoundé I.
- SOCPA Antoine,** 1995, « Les « Pharmacies de la rue » dans l'espace médical urbain. Emergence et déterminants des stratégies informelles d'accès au médicament à Douala-Yaoundé » : Thèse doctorat/Ph.D
- WATIO Dieudonnée,** 1994, « Le culte des ancêtres chez les Ngyemba (ouest-Cameroun) et ses incidences pastorales Bamenda unique printers ».

6. WEBOGRAPHIE

Google/image, consulté le 14 janvier 2021 à 12h20. www.cameroon_triline.fr

Google/map-commune-de-ntui, consulté le 20 Juin 2021 à 8h10.
Html_mapcarta.cm/cameroun

Google/scholar-ouvrages-d'anthropologie-medicale, consulté le 26 avril 2021 à 17h05.
Horizon.documentation/ird.fr

II- SOURCES ORALES

Liste des informateurs

N°	Noms et Prénoms	Agés	Sexes	Qualités	Religions	Lieux et dates de l'entretien
1.	AMBATO OBOT	65	M	Fonctionnaire	Catholique	Nguette, Février 2022
2.	ASSANGA ATOMO Bernadette Epse MBENA	57	F	Magasinière d'alimentation	Catholique	Ombessa, Décembre 2021
3.	ASSANGA BOUTOU Renom	46	M	Instituteur	Protestant	Ntui, Mai 2022.
4.	BALOMO BENG Philomène Epse BOSSOKO	45	F	Professeur de lycée	Catholique	Nachtigal, Août 2021.
5.	BESSALA	42	M	ATTACHÉ DE RECHERCHE	Catholique	Yaoundé, Janvier 2021.
6.	Dr. ETABA ANGONI Désiré	50	M	Enseignant chargé des cours – ISH, Université de Douala	Catholique	Yaoundé, 2021-2022
7.	GATTE EMBOLO	67	M	Retraité	Catholique	Yaoundé, Août 2021.
8.	GATTE TOUE Gareacha	59	M	Agriculteur	Protestant	Nachtigal et Nguette, Octobre 2021.
9.	Marie Thérèse Epse NGON	62	F	Institutrice	Pentécotiste	Yaoundé, janvier 2022.
10.	MBALLA ADOMO BARATE	50	M	Traitant	Animiste	Mbangassina, Ombessa, Yaoundé, Octobre 2021 à Mars 2022
11.	MBATAKA	45	M	Écrivain	Catholique	Bafia, Février 2021.
12.	MBENA NDOMO	67	M	Retraité	Catholique	Ntui, Avril 2021.
13.	Mme BONG Rose IDA	64	F	Couturière	Catholique	Mbangassina, Novembre 2021.
14.	NTSOHE	49	M	Professeur	Catholique	Entretien téléphonique (Bertoua), Mai 2021.
15.	OKALIA Pierre Ledoux	60	M	Interprète	Catholique	Entretien téléphonique, Avril 2021.
16.	OKOUNOU AMBOURIA MBOUSSA	89	M	Instituteur	Catholique	Bafia, Février 2022.

17.	PROSPERE	80	M	Paysan	Catholique	Bafia, Février 2022.
18.	IPO TOUE	55	M	Mecanicien	Catholique	Ntui, Aout 2022
19.	Inna	38	F	menagère	Musulma ne	Yaoundé, février 2022

ANNEXES

ANNEXE N°1: AUTORISATION DE RECHERCHE

UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I
THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

FACULTE DES ARTS, LETTRES ET
SCIENCES HUMAINES



FACULTY OF ARTS, LETTERS
AND SOCIAL SCIENCES

DEPARTEMENT D'ANTHROPOLOGIE

DEPARTMENT OF ANTHROPOLOGY

22 DEC 2020

Yaoundé, le

AUTORISATION DE RECHERCHE

Je soussigné, Professeur **Pascal KUM AWAH**, Chef du Département d'Anthropologie de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Yaoundé I, atteste que l'étudiant **MBENA MBARGA Albertine Alexis**, Matricule **16A370** est inscrit en Master dans ledit département. Il mène ses travaux universitaires sur le thème : *«Nyoré : pratique divinatoire et propitiatoire chez les sanagas du mbam Cameroun : étude anthropologie.»* sous la direction du Pr Mbonji Edjenguèlè.

A cet effet, je vous saurais gré des efforts que vous voudriez bien faire afin de fournir à l'intéressé toute information en mesure de l'aider.

En foi de quoi la présente autorisation de recherche lui est délivrée pour servir et valoir ce que de droit.

Le Chef de Département

ANNEXE N°2 : AUTORISATION DE L'AUTORITE DE LA ZONE D'ETUDE

REPUBLIQUE DU CAMEROUN
Paix-Travail-Patrie

REGION DU CENTRE

DEPARTEMENT DU MBAM ET KIM

ARRONDISSEMENT DE NTUI

SOUS-PREFECTURE DE NTUI

SECRETARIAT PARTICULIER

REPUBLIC OF CAMROON
Peace-Work-Fatherland

CENTRE REGION

MBAM AND KIM DIVISION

NTUI SUB-DIVISION

SUB-DIVISIONAL OFFICE NTUI

PRIVATE SECRETARIAT

MESSAGE PORTE

DE : SOUS-PREFET ----- NTUI
A MM : LES CHEFS DE 3^{ème} DEGRE ----- NTUI
-NACHTIGAL
-NGUETTE

N° SA MP/J11.01/SP DU 27.10.2021

TEXTE : DANS CADRE TRAVAUX RECHERCHE DANS ARRONDISSEMENT DE NTUI STOP HONNEUR VOUS INFORMER STOP ETUDIANTE EN MASTER DE LA FACULTE DES ARTS, LETTRES ET SCIENCES HUMAINES FILIERE ANTHROPOLOGIE STOP UNIVERSITE DE YAOUNDE I STOP MBENA MBARGA ALBERTINE ALEXIS STOP MENERA ETUDE DE RECHERCHE DES TRAVAUX SUR NYORE : *PRATIQUE DIVINATOIRE ET PROPITIATOIRE CHEZ LES SANAGAS DU MBAM CAMEROUN : ETUDE ANTHROPOLOGIE* STOP PERIODE OCTOBRE 2021 –FEVRIER 2022 STOP BIEN VOULOIR PRENDRE TOUTES DISPOSITIONS UTILES POUR REUSSITE DITE RECHERCHE STOP URGENCE ET IMPORTANCE HAUTEMENT SIGNALEES STOP ET FIN./.

-YACOUBA-



Essongue Touma Sandrine
Secrétaire d'Administration
Breveté de l'ENAM

ANNEXE N°3 : GUIDE D'ENTRETIEN

UNIVERSITE DE YAOUNDE I THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

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

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



POSTGRADUATE SCHOOL FOR
THE SOCIAL AND
EDUCATIONAL SCIENCES

DOCTORAL RESEARCH UNIT
FOR SOCIAL SCIENCES

Madame/mademoiselle/monsieur, je vous salue.

Je suis Mbena Alexis, étudiante au département d'anthropologie niveau 5 à l'université de Yaoundé 1. Je viens auprès de vous dans le cadre d'une étude sur nos pratiques traditionnelles, parce que mal connues elles ont été appréhendées voir sataniser pour tant celle-ci ont contribué, contribuent et devraient toujours contribuer au bien-être individuelle et collectif. il est question dans mes recherches de les identifier et de les présenter afin qu'elle soit mieux connues et pour une meilleure compréhension et réappropriation. Dans le cadre de mes travaux de master, j'ai choisi pour thème de recherche //Nyôré// esprit des ancêtres et thérapie du //m'baka'â// chez les Sanaga du Mbam et Kim Cameroun : approche anthropologique, et je voudrais autant que possible que vous me donniez des éclaircissements dessus permettant.

- Identification
Nom et prénom
Téléphone
- Sexe : féminin, masculin
- Âge : 35-44 ans, 45 -54 ans, 55-64 ans, 64ans et +
- Situation professionnelle :
Agriculture
Agent privé
Agent public
- Retrait
- Autre
- Zone de résidence : urbaine, rurale, semi rurale.

Guide d'entretien

- Définition du //Nyôré//
- La provenance du //Nyôré// chez les Sanaga
- Appellation du //Nyôré//
- Rapport entre les mots similaires à l'intérieur et à l'extérieur du groupe
- La segmentaire
- Les mots similaires qui sont en rapport avec le //Nyôré// à l'intérieur et à l'extérieur du groupe
- Les raisons qui peuvent amener à appeler //Nyôré//
- Auteurs du //Nyôré//

Déroulement d'un rituel qui intègre //Nyôré//

- Le rite du //Nyôré//,

Quels sont les différentes personnes qui y participent

- Auteurs
- Les rôles des acteurs qui interviennent dans le rite //Nyôré//
- La tranche d'âge qui intervient dans le rite //Nyôré//
- Les fonctions de chacun
- Auditeurs

Parmi les acteurs ci – dessus, quels est le rôle de chacun d'eux

- **Les ingrédients qui peuvent être utilisés lors d'un rituel où //Nyôré//**

Où //Nyôré// intervient

Chante du //Nyôré//

Prière du //Nyôré//

Incantation ou invocation du //Nyôré//

Les instruments qui interviennent dans le //Nyôré//

Le devin

Le Dieu sacré du //Nyôré//

Chants

Les types de chants entonnés lors d'une séance du rite //Nyôré//

Manifestation du //Nyôré// chez les Sanaga

Impacts social

Impact culturel

- **Perception du rite //Nyôré//**

LE GUIDE D'entretien des prestataires

- Expérience du devin
- Processus d'initiation du devin
- Le rôle du devin dans la société
- Ancêtre divinatoire
- Origine des colliers
- Le nom du sanctuaire en langue
- Types de problèmes
- Processus de soins
- Prix de la consultation
- Prix du traitement ou les conditions
- Les conditions de l'initiation
- La durée de l'initiation

Signification

Guide d'entretien des clients

- Connaissance d'un devin dans la localité
- Identification d'un devin
- Consulter un devin
- Objet de consultation
- Anecdote sur les devins
- Abondance des devins chez les Ossananga

- Objet des consultations
- Présence d'un devin dans la famille
- Sollicitation du devin
- Assister à la mort d'un devin
- Différence entre un devin et un ritualiste
- Existence d'une association des devins
- Observation du temple sacré du devin

Merci pour votre collaboration !!!

ANNEXE N°4 : VOCABULAIRE EN LANGUE UKI ET EN FRANÇAIS

Les mots français	Traductions
Rite	<i>yá edɔngɔ</i>
Révélation	<i>ndemó</i>
Purification	<i>Itumbye</i>
Protection	<i>ehéndá yá nótó ; ovákúmbye</i>
Passage	<i>Pé</i>
Pierre	<i>Itááne</i>
Plante médicinale	<i>Ihuhú</i>
Nom du malade	<i>Ebéráá</i>
Coquillage	<i>iwónónvé, vitéké</i>
Lavage	<i>Itumbye</i>
Vent	<i>Pungi</i>
Volet	<i>Iseri</i>
Sable	<i>umbúmú ; ncécere</i>
Sel gemme	<i>ngono ra vahí, nogono ra ikemerí</i>
Sel ordinaire	<i>Ngono</i>
Rituel	<i>Vihíníye</i>
Revelation	<i>yenéya ; ndemó</i>
Rite	<i>enoná yá edɔngɔ</i>
Pierre	<i>Itááne</i>
Paix	<i>dóngɔrɔ́óh</i>
Plante médicinale	<i>erɔ́ ; ihuhú</i>
Nom du malade	<i>ébérááná yá enó</i>
Matango	<i>nkɔ́</i>
Mélange du remède	<i>itɔ́</i>
Ligne du palmier	<i>nkɔ́kɔ́ ra ibíré</i>
Instrument	<i>wandá</i>
Initiation	<i>ahéhéna ; ihíníye</i>
Héritage	<i>Tíyó</i>
Huile de palmiste	<i>Mánjánga</i>

Huile rouge	<i>mbiti ra mbíré ; mbiti éjé boótoto</i>
Divination	<i>yená</i>
Eau	<i>Mateyá</i>
Devin	<i>moto ójó a enámó ; moto ójó angísó áné</i>
Consultation par le feu	<i>icécýé na ijiye</i>
Consultation	<i>icécýé ; ipyerye</i>
Kola	<i>Ibenú</i>
Couris	<i>vídɔrɔ</i>
Bambou	<i>ihunjú ; vihunjú au etre</i>
Assistant du devin	<i>moto wa éná</i>
Auditeurs	<i>vaátɔrɔ</i>
Acteurs	<i>atéká mamba</i>

Source : *Centre International de Recherche et de Documentation sur les traditions et Langues Africaines.*

TABLE DES MATIÈRES

DÉDICACE	i
SOMMAIRE	ii
REMERCIEMENTS.....	iii
THANKS.....	iv
LISTE DES ABRÉVIATIONS, ACRONYMES ET SIGLES.....	v
<input type="checkbox"/> Liste des Abréviations.....	v
<input type="checkbox"/> Liste des Acronymes	v
Liste des Sigles.....	v
LISTE DES CARTES, PHOTOS ET DES TABLEAUX.....	vii
<input type="checkbox"/> Liste des Cartes	vii
<input type="checkbox"/> Liste des Photos	vii
<input type="checkbox"/> Liste des Tableaux.....	viii
RÉSUMÉ.....	ix
ABSTRACT.....	x
INTRODUCTION.....	1
1- CONTEXTE	1
2- JUSTIFICATION DU CHOIX DU SUJET.....	2
2-1 Raisons personnelles de la recherche	2
2-2 Raisons scientifiques	2
3- PROBLÈME	2
4- PROBLÉMATIQUE.....	3
5- QUESTIONS DE RECHERCHE	5
5-1. Question principale de recherche.....	5
5-2. Questions secondaires de recherche	5
6- HYPOTHESES DE RECHERCHE.....	5
6-1 Hypothèse principale de recherche	5
6-2 Hypothèses secondaires de la recherche.....	6
7. OBJECTIFS DE RECHERCHE	6
7.1. Objectif premier de la recherche.....	6
7.2. Objectifs secondaires de la recherche	6

8. MÉTHODOLOGIE DE LA RECHERCHE	6
8.1. Recherche documentaire	7
8.2. Recherche de terrain	8
8.3. Types de données	10
8.4. Outils de collecte.....	13
8.5. Analyse des données	14
8.6. Interprétation des données	15
9. POPULATION CIBLE	15
9.1. Méthode d'échantillonnage.....	16
9.2 Délimitation du champ de recherche	16
10. CONSIDÉRATIONS ÉTHIQUES.....	16
11. INTÉRÊT DE LA RECHERCHE.....	16
12. LIMITES DE LA RECHERCHE.....	17
13. DIFFICULTÉS	17
14. PLAN DU TRAVAIL	17
CHAPITRE I : CADRE PHYSIQUE ET HUMAIN.....	19
1- LE CADRE PHYSIQUE	20
1.1. Localisation géographique	20
1.2. Le relief.....	22
1.3. Le climat	22
1.4. Le sol.....	22
1.4.1. Les Sols ferrallitiques	22
1.4.2. Les Sols hydromorphes.....	22
1.5. L'Hydrographie.....	23
1.5.1. La Flore.....	23
1.5.2. La Faune	24
1.6. Le cadre humain.....	25
1.6.1. L'Histoire.....	26
1.6.2. La Population.....	27
1.7. La Mobilité de la population	29
1.7.1. La mobilité ponctuelle	29
1.7.2. La mobilité saisonnière.....	29
1.8. Les activités économiques.....	29
1.8.1. L'agriculture	30
1.8.2. L'agriculture de rente	30
1.8.3. La pêche et chasse	30
1.8.4. L'élevage	30
1.8.5. La chasse.....	31
1.8.6. L'artisanat.....	31
1.8.7. Le commerce	31
1.8.8. L'exploitation des produits de carrière : sable, latérite et pierre.....	31

1.9. La collecte des produits forestiers non ligneux	32
1.10. L'organisation politique et organisation sociale	32
1.10.1. L'organisation politique	32
1.10.2. L'organisation sociale	33
1.10.3. Les sociétés secrètes	34
1.10.3. La religion	34
1.10.4. Le rapport entre les cadres physiques et humains et le sujet de recherche	36
1.10.5. Le rapport entre le sujet de recherche et le cadre physique	36
1.10.6. Le rapport entre le cadre humain et l'objet d'étude	37

CHAPITRE II : ÉTAT DU DÉBAT, CADRE THÉORIQUE ET

CONCEPTUEL.....38

2.1. LA REVUE DE LA LITTERATURE	39
2.1.1. La typologie des rites	39
2.1.1.1. Le rite ou enama.....	40
2.1.1.2. Le rituel ou vihiniye.....	41
2.1.2. L'origine de la mort :	41
2.1.2.1. L'approche définitionnelle de la mort.....	41
2.1.2.2. L'origine de la mort chez les ossananga	42
2.1.2.3. La typologie de la mort chez les ossananga.....	43
2.1.2.4. La mort tolérée.....	43
2.1.2.5. La mauvaise mort.....	44
2.1.3. Le système de parenté.....	44
2.1.4. La mort, le rite et la religion	45
2.2. LE CADRE THÉORIQUE.....	47
2.2.1. Le fonctionnalisme.....	47
2.2.1.1. La notion de « fonction »	48
2.2.1.2. La fonction du rite.....	48
2.2.1.3. Les limites du fonctionnalisme	49
2.2.2. Les principes de l'épistémologie africaine.....	50
2.2.2.1. Le multi symbolisme.....	50
2.2.2.2. Le principe de plein-de-puissance.....	51
2.2.2.3. L'être soi et l'être autrui	51
2.2.2.4. La permanence de vie et de force.....	51
2.2.2.5. L'absence - présence	51
2.2.2.6. La représentation sociale.....	52
2.2.3. L'ethnanalyse	52
2.3. LE CADRE CONCEPTUEL	53
2.3.1. La purification.....	54
2.3.2. Le rite ou encore enomá.....	55
2.3.3. La définition du terme « Ancêtre »	58
2.3.3.1. Les critères et exigences du statut d'Ancêtre	58
2.3.3.2. La catégorisation des Ancêtres	59
2.3.3.3. Le rôles des Ancêtres	60
2.3.3.4. La parole dans les cultures africaines.....	61
2.3.3.5. Les origines de la parole	61

2.3.3.6. La catégorisation de la parole	61
2.3.3.7. La paroles de pouvoir.....	62
2.3.3.8. Le pouvoir de la parole	63
2.3.4. Résumé de quelques connaissances sur l'art divinatoire	64
2.3.5. L'analyse documentaire	64
2.3.5.1. Les limites des connaissances sur les activités divinatoires.....	66
2.3.6. L'origine des rites	67

CHAPITRE III: //NYÔRÉ// ET MYTHOLOGIE 69

3.1. LA PRESENTATION DE QUELQUES RECITS SUR LE //NYORE//.....	70
3.2. La mythologie du //Nyôré// face à la naissance des jumeaux	70
3.3. Les pouvoirs attribués aux jumeaux.....	71
3.4. Le pouvoir thérapeutique	72
3.5. La danse des jumeaux ou ivoisá.....	72
3.6. Les Nubuta : ITUMBYE OU LAVAGE.....	74
3.7. Le devin ou ibiana	74
3.8. Le conte en langue Tuki et en français.....	74
3.8.1. La version en langue Tuki.....	74
3.8.2. La version française	77
3.9. La description du pantionnage des divinités du //Nyôré//	80
3.10. Le //Nyôré//	80
3.11. Les acteurs et les auditeurs.....	80
3.11.1. Les acteurs encore appelés atéka mamba.....	80
3.11.2. Les auditeurs vaàtsrs	80
3.12. Le divin principal sacrificateur	81
3.13. Le rite proprement dit.....	81
3.14. La procédure du rite	82
3.15. Les ingrédients utilisés	82
3.16. Vasaa ou asaa	82
3.17. La marmite en terre cuite avec le produit.....	83
3.18. Le Ndon ou poivre de Guinée	83
3.19. La kola.....	84
3.20. Le sel gemme	85
3.21. Du vin de palme dans un contenant de 10 (dix) litres minimum	86
3.22. La manifestation du //Nyôré// chez les Ossananga	86
3.23. Les impacts socioculturels	87

3.23.1. L'impact social.....	87
3.23.2. L'impact culturel.....	87
3.24. La perception du Mythe //Nyôré//	88
3.25. Les menaces liées au rite //Nyôré//	88
3.26. Le numéral dans la thérapie du Nyôré	88
3.27. Le //nyôré// d'un crime.....	88
3.28. Le //nyôré// dans la thérapie de l'inceste.....	89
3.29. Le //nyôré// individuel.....	89
3.30. La thérapie du //nyôré// de la pendaison	90
3.31. L'enfrein de la tradition dans le //nyôré//.....	90

CHAPITRE IV : RITES DU //NYÔRÉ// ET //M'BAKA'Â// :

DIVINATION, PURIFICATION..... 91

4-1-Le //m'baka'â// ou « malédiction ».....	92
4-2- Les acteurs et auditeur	92
4-2-1- Les acteurs	92
4-2-2- Moto ójó enamo	92
4.2.3. Les vaatsrs.....	93
4.3. Le rite proprement dit ou le déroulement du rite	93
4.4. Les ingrédients utilisés	96
4.4.1. Le balai du traitement	96
4.4.2. La pierre à écraser encore appelée itaane.....	97
4.4.3. Le sel ou ngonon.....	98
4.4.4. Poudre des écorces des arbres sur une pierre	98
4.4.6. L'inhalation du produit	100
4.4.7. Le mélange du remède avec l'huile rouge et le poulet.....	101
4.4.8. Le mélange du remède ou Itss.....	101
4.4.9. Les animaux utilisés.....	102
4.4.10. La consommation du remède	103
4.5. Le devin et ses patients.....	104
4.5.1. L'appartenance professionnelle	104
4.5.2. L'héritage ou tíyó.....	104
4.5.3. La révélation ou yenéya	105
4.5.4. L'inspiration.....	105
4.5.5. L'initiation ou iníniye	105
4.6. Les signes diacritiques des moto ójó a enamo	105
4.6.1. Les signes naturels	106
4.6.2. Les jumeaux	106
4.6.3. La naissance	106
4.6.4. La formation dentaire.....	106
4.6.5. Le patronyme	106

4.7. Les rites de divination	107
4.7.1. La divination ou Yera	107
4.7.2- Les formes de divination	108
4.7.3- Les instruments de divination.....	108
4.7.4. Les cauris	108
4.7.5. Le volet ou iserie.....	110
4.7.6. Les méthodes thérapeutiques	111
4.7.7. Le lavage et la purification expert.....	111
4.7.8. Les plantes médicinales ou ihuhu	112
4.7.9. Les rites ou enoma	113
4.7.10. Les paroles oraculaires.....	113
4.7.11. La représentation des devins par tranches d'âge et par sexes au moment de l'enquête.....	114
4.7.12. La fiabilité du rite de divination.....	114
4.7.13. Les causes de la divination.....	114
4.7.14. La divination aujourd'hui.....	115
4.7.15. Les pratiques rituelles	115
4.7.16. Les techniques d'interprétation.....	115
4.7.17. La voyance	116
4.7.18. Les formes de sanctuaires liés à la divination.....	116
4.7.19. Les sanctuaires claniques.....	116
4.7.20. L'anthropologie symbolique	116
4.7.21. Lieux de certaines purifications des malheurs	116
4.7.22. La thérapie du m'baka'â	117

CHAPITRE V: ESQUISSE D'INTERPRÉTATION

ANTHROPOLOGIQUE	118
5.1. La fonction sociologique du rite.....	119
5.2. Les significations du rite	122
5.3. Les fonctions du rite	123
5.3.1. Les fonctions religieuses du rite.....	123
5.3.2. L'harmonisation des relations entre les vivants et les morts.....	123
5.3.3. La fonction de protection	124
5.3.4. Le rite un moment de communion, amour et de solidarité.....	124
5.3.5. Le rite un fait social total	125
5.3.6. La mort et son implication socio-culturelle	125
5.3.7. Le lien entre le monde des vivants et celui des morts dans le rite	125
5.4. L'usage de la parole	126
5.5. La langue	127
5.6. Le statut d'ancêtre dans le rite	127
5.7. LE //Nyôré// SOUS LE PRISME DES PRINCIPES DE L'ÉPISTEMOLOGIE AFRICAINNE.....	128
5.7.1. Le multi symbolisme du //Nyôré//.....	128
5.7.1.1. Le //Nyôré// comme rendez-vous.....	128
5.7.1.2. Le //Nyôré// comme confessionnal	129

5.7.1.3. Le //m'baka'â// comme purification	129
5.7.2. Le //Nyôré// au crible du principe de permanence de vie et de force	130
5.7.2.1. La contextualité socioculturelle	131
5.7.3. L'usage des éléments végétaux et minéraux et le principe de plein de puissance.....	131
5.7.4. L'absence-présence dans le //m'baka'â//	132
5.7.5. L'ethnanalyse du //nyôre// et la thérapie du //m'baka'â//	132
5.7.5.1. L'endosémie du //Nyôré// et la thérapie du //m'baka'â//	133
5.7.5.2. L'holisticité du //Nyôré// et thérapie du //m'baka'â//	133

CONCLUSION..... 135

SOURCES..... 143

I- BIBLIOGRAPHIE	144
1. OUVRAGES GÉNÉRAUX	144
2. OUVRAGES SPÉCIFIQUES	146
3. ARTICLES SCIENTIFIQUES	149
4. DICTIONNAIRES ET OUVRAGES METHODOLOGIQUES	150
5. MEMOIRES ET THESES	150
6. WEBOGRAPHIE.....	151
II- SOURCES ORALES	152

ANNEXES..... xi

ANNEXE N°1: AUTORISATION DE RECHERCHE	xii
ANNEXE N°2 : AUTORISATION DE L'AUTORITE DE LA ZONNE D'ETUDE	xiii
ANNEXE N°3 : GUIDE D'ENTRETIEN	154
ANNEXE N°4 : VOCABULAIRE EN LANGUE UKI ET EN FRANÇAIS	158

TABLE DES MATIÈRES..... 160