
Manger la honte en négro-culture : une analyse ethno-anthropologique des anti-nourritures des rites *tso*, *ndongo* et *ngii* chez les Beti-Bulu du Cameroun

**Eating the Shame in Negro-Culture : an Ethno-
Anthropological Analysis of Anti-foods in the
Tso, *Ndongo* and *Ngii* Rites of the Beti-Bulu of
Cameroon**

PAUL ULRICH OTYE ELOM
Université de Maroua

In negro-african societies, table companionship usually marks the end of the ritual. However, situations occur when food is consumed at other moments of the rite. This is often, in fact, an “anti-food”, because the ingredients this meal is made of are out-of-the-ordinary gastronomic ingredients. As we will show, such a practice is part of the *tso*, *ndongo* and *ngii* rites of the Beti-Bulu of the Central and Southern Cameroon. During these rituals, the performers are compelled to eat a repulsive meal, whose consumption, however, is really necessary for the success of the therapeutic operation. An endosemic approach to these practices – in other terms, a scientific study based on an analysis of this ethnic group – will help us make full sense of these ritualistic meals. What we are attempting to demonstrate in this article is that, besides satisfying the organoleptic needs of the body, the act of eating fulfills a social, ritualistic, therapeutic – to put it briefly – a holistic role.

Keywords : *rite; shame; ritual meal; anti-food; feeding; therapy; ethno-analysis.*

En contexte négro-culturel, le rite a le plus souvent une fonction cathartique, ayant pour principale fin l'expulsion d'un malheur ou d'une malédiction dans le groupe. Or, il convient de noter que la survenue d'événements négatifs est une honte pour la communauté qui conçoit qu'elle a transgressé un certain nombre d'interdits. Lesdits bris d'interdits, selon la loi d'empathie sociale régissant généralement les sociétés négro-africaines, affectent d'ailleurs le continuum social même lorsque c'est un seul individu qui les a commis ou qui les subit. Aussi, en enlevant le malheur dans le groupe, les rituels y enlèvent aussi la honte, l'opprobre, le déshonneur ressentis par ce dernier et lui permet de retrouver la paix. Pourtant, comme dans les initiations, la pratique rituelle rabaisse, humilie souvent l'individu publiquement avant de le réhabiliter, voire de l'honorer. Dans les rites *tso*, *ndongo* et *ngii* qui fourniront la substance de nos analyse et interprétation, on assiste à des aveux publics, des scènes de nudité, l'effroi des participants ; en somme, des séquences qui dévalorisent. Mais ce qui nous a le plus marqué, est la mastication dans ces rites, de repas répugnants animalisant pratiquement ceux qui les prennent.

2 AIC

Ces repas permettent, en toile de fond, à l'individu de comprendre la gravité de l'acte interdit qui a été commis, en lui proposant d'assimiler le goût de cette anti-nourriture aux méfaits dont il est accusé. En nous appuyant sur des données ethnographiques, nous allons montrer dans cet article que ces repas rituels ont pour but de faire ressentir à la communauté, dans son for intérieur, la honte causée par l'acte interdit.

I. Une présentation synoptique des rites *tso*, *ndongo* et *ngii*

La tradition ethno-anthropologique veut qu'avant de donner des explications sur un phénomène, de procéder à sa description plus ou moins minutieuse. On parle ainsi d'ethnographier un fait social. Nous intéressant surtout aux anti-nourritures des rites, nous ferons ici une brève description du déroulement des séquences rituelles, en insistant sur les ingrédients des repas rituels.

I.1. Le rite *tso*

Le rite *tso* est un rite qu'on retrouve principalement dans les unités ethniques beti comme les Ewondo, les Eton, les Manguissa. Il est organisé en cas de *malemort* ou *mort* où il y a eu versement de sang, et en cas d'inceste. Le *nsem tso* ou péché lié au *tso* se caractérise par un certain nombre de maladies particulières comme les demangeaisons des membres supérieurs et inférieurs, le gonflement du ventre, le crachotement du sang, la stérilité, les fausses couches et autres malheurs dans la famille de celui qui subit ce péché. Il peut être un proche de l'accidenté, être lui-même responsable dudit accident ou encore être celui qui a commis l'inceste. Un certain nombre de chercheurs ont fait la description de ce rite qui connaît néanmoins des variantes en fonction de la zone où il est pratiqué. Nous pouvons citer entre autres l'abbé Théodore Tsala (1958), Marie-Paule Bochet de The (1985), Jeanne Françoise Vincent (1976). Toutefois, la description sur laquelle nous avons choisi de nous appuyer ici est celle de Philippe Laburthe-Tolra (1975) qui a assisté au rituel *tsogo*¹ chez les Eton. Notons que le *tso*, qu'il soit pour un cas de mauvaise mort ou pour un cas d'inceste suit presque le même cheminement.

Retenons in limine que le rite est demandé par celui qui en subit les conséquences du *tso*. On fait ainsi appel à un *tsig tso* ou officiant du rite *tso* chargé de conduire la cérémonie. Ce dernier peut être secondé par un ou deux autres officiants. La veillée du rite est généralement récréative, car il s'agit de détendre l'atmosphère. Le jour du rite, dans la matinée, généralement entre huit heures et neuf heures, on souffle dans la corne du céphalophe *okpen* pour marquer le début de la cérémonie. L'assistance, notons-le, est généralement constituée en majorité de femmes. Puis, tout le monde se met en ligne avec en têtes de proue le demandeur du rite et sa famille, tenant à la main des feuilles de palmier, suivent ses frères et sœurs et leurs enfants, et enfin, ceux venus d'une autre contrée.

„La colonne se constitue donc la tête vers la maison, la queue se trouvant vers l'ouest, le tout à quelque distance du « lien de culte », constitué d'un auvent entouré de palmes (en face de la maison) auprès duquel se trouvent disposés des fauteuils pour les prêtres, la botte aux écorces (nkéwé bilé), les pierres qui serviront de meules pour broyer ces écorces et des marmites pleines d'eau. Au poteau de l'auvent, devant les meules, est attachée une chèvre à sacrifier...” (Laburthe-Tolra, 1975 : 530).

On souffle dans la corne une deuxième fois pour chasser les esprits maléfiques, puis commencent les procédures de divination. On jette par terre deux aubergines et deux carapaces de tortue, afin de déterminer s'il y a la sorcellerie dans le village. Après vérification, on s'applique à détecter les coupables dans l'assistance. Aussi, chacun est-il soumis à une ordalie. Après examination de tout le monde, on prépare l'étape des confessions publiques. Cette étape consiste pour chacun de son propre chef à confesser des péchés susceptibles d'avoir amené le malheur dans le village. Après cela, le demandeur du rite confesse lui-même ses péchés qui seront jugés graves ou moins graves pour expliquer les malheurs provoqués par le *tso*. Après lui, survient généralement

¹Les Ewondo disent *tso* et les Eton *tsogo*.

une autre vague de confessions.

Une fois les confessions terminées, on écrase les écorces, on prend une poudre se trouvant sur une feuille de bananier, on la met dans une bassine, puis on mélange avec de l'eau, du vin de palme et d'autres ingrédients. On détache la chèvre et on la tue « selon la coutume usitée dans les rites, qui consiste à fendre la poitrine à la machette sous la patte avant droite et à rejoindre le cou au-dessus de la patte avant gauche » (Laburthe-Tolra, 1975 : 534). Notons que dans plusieurs rituels du *tso*, la chèvre est remplacée par un chien de couleur noire. On arrache le foie et le cœur de l'animal et on abandonne les restes ; puis, on découpe les parties ôtées en petits morceaux. Après avoir mélangé ces morceaux avec d'autres ingrédients du *tso*, on distribue la bouillie obtenue à l'assistance. On paiera ensuite l'officiant, et le rite prendra fin avec : des recommandations des officiants, l'enterrement d'un certain nombre d'éléments, le sacrifice d'un poulet, ce qui donne lieu à des prédictions. Le lendemain du rituel, on va jeter la souillure du *tso* dans une rivière, laquelle il est interdit pendant un certain temps de pratiquer des activités halieutiques.

Notons que lorsque le rite est pratiqué pour des cas d'inceste, on demande parfois aux coupables de piétiner la chèvre ou le chien et, lorsqu'on tue l'animal, on verse son sang sur eux.

Pour revenir au repas du *tso* qui nous intéresse, notons qu'il est composé entre autres d'éléments suivants : la viande de chèvre ou de chien, des morceaux de mille-pattes, d'un crapaud, d'un lézard, des excréments humains et des écorces et feuilles connues des seuls officiants. C'est donc ce repas qui va servir à l'analyse que nous ambitionnons de faire.

I.2. La description du rite *ndongo*

Chez les Bulu, lorsqu'un individu est un voleur ou passe du temps à faire du mal aux autres, des malheurs et des maladies graves sont susceptibles de survenir dans sa vie, provoqués par la colère des ancêtres ou des sorciers. Pour le purifier, on pratique un rite expiatoire dénommé *ndongo*. Voici la description qu'en font Serge Yanes et Moïse Eyinga Essam :

« Le criminel remet au féticheur un coq et une tortue. Le sorcier tue la tortue avec une lance rougie au feu ; on prépare la tortue et le coq dans un pot en terre cuite, on y ajoute d'autres ingrédients. Le féticheur et son patient mangent ce repas. Après, le féticheur bande les yeux du malfaiteur pendant 2 ou 3 jours. Entre temps, on prépare les viscères des deux animaux, mélangés à d'autres produits animaux et végétaux. Le dernier jour, on lui débände les yeux, il confesse tous ses forfaits pendant que le féticheur asperge sur tout le corps le mélange des viscères. Puis on lui tatoue le cou de deux traits, le malfaiteur est purifié » (1987 : 311).

Une fois de plus, nous mettrons en exergue le repas consommé lors de ce rite.

I.3. Le *ngii* chez les Bulu

Il est rare en contexte négro-culturel, d'observer un rite où n'intervient pas une situation alimentaire. Nous avons ainsi choisi de décrire en profondeur le rite *ngii*. Ce rite a été évoqué par Eya'a Medou Martin, un de nos informateurs. Cependant, nous l'avons également retrouvé dans le *Dictionnaire Boulou-Français Français-Boulou* (1987 : 323) de Serge Yanes et Moïse Eyinga Essam qui en font une ethnographie remarquable. Il faut noter que ce rite n'est presque plus pratiqué depuis l'arrivée du colonisateur et pourrait être considéré aujourd'hui comme un atavisme culturel ; cependant, Eya'a Medou a fait comprendre qu'il est possible encore de le retrouver dans certaines régions du pays bulu.

Le rite *ngii* est un rite nocturne qui se pratique en cas de grave malheur dans le village. Ce rite intervient notamment lorsque le village est assailli par les mauvais esprits, c'est-à-dire lorsqu'on se rend compte qu'il y a plusieurs morts à des intervalles réguliers dans le village, en cas d'épidémie par exemple. Le rite se pratique également lorsqu'un *nnome ngii*, chef suprême de la cérémonie ou l'un des ses proches collaborateurs, *mvone ngii* meurt. Les *mvone ngii* sont des individus initiés au rite *ngii*. Le rite intervient aussi à la mort d'un *nkɛpwangos*, membre non initié au *ngii*, mais à qui l'on a confié tous les secrets du rite à cause de sa force physique redoutable. Enfin, on pratique le rite lorsqu'un individu jugé très important pour la société (il peut s'agir du chef de village, du

4 AIC

patriarche ou d'un notable) souffre d'une maladie incurable, une maladie que ni les médecins, ni les tradimédecins n'ont pu traiter. Ce dernier cas est la raison pour laquelle nous l'évoquons ici, bien que nous eussions pu en parler dans le prochain chapitre, comme rite permettant de soigner tout le village, toute la communauté. Selon Yanes et Eyinga Essam dont nous avons choisi la description, les *mvone ngii* ne doivent jamais livrer les secrets du rite aux profanes. Ils sont ainsi surveillés par des agents secrets appelés *omo'o*, désignés par le *nnome ngii*.

La cérémonie se déroule ainsi en deux phases : une préparatoire et une pratique.

La phase préparatoire dure pratiquement une semaine. Pendant celle-ci, on construit un grand hangar en feuilles de palmier¹: l'*ésame ngii*, dans lequel se dérouleront les danses. Dans un coin du hangar spécialement aménagé pour cela, on entasse tous les éléments nécessaires à la cérémonie. À dix mètres environ de l'*ésame ngii*, on creuse une grande fosse d'environ un mètre et demi de profondeur, un mètre de largeur et deux mètres de longueur, c'est l'*ébé bekon* ou fosse des fantômes. C'est dans ce trou que doivent se cacher, sans être vus, quelques *mvone ngii* qui joueront le rôle des revenants *bekon* et sont tous munis de sagaies en bois. Après qu'ils se soient installés dans cette fosse, on la recouvre avec des écorces minces pouvant être facilement transpercées par les sagaies en bois. Ces écorces sont posées sur des rondins de bois solides, et le tout est entouré d'une barricade avec une entrée très étroite. Ensuite, on aménage un coin de la forêt dans lequel on fraye un chemin étroit et très sinueux. Ce chemin s'appelle *zene bémomoto* ou *zene bibibi* (au singulier : *émomoto* et *ébibi*), comprenons le chemin des monstres. Sur ce chemin, il est prévu d'y poster un *mvone ngii* ou un *nkpwangos*, masqué et habillé de façon à faire peur ; on comprend tout de suite qu'il joue le rôle d'*ébibi*. Ce « monstre » de circonstance a pour rôle de terroriser les candidats à l'initiation appelés *bibis* (sing. *ébibi*) et les candidats à la purification appelés *beyem* (sing. *nnem*). Il le fait en poussant des cris terribles et en les soumettant à des bastonnades.

Chaque soir, pendant les veillées qui précèdent le début de la cérémonie proprement dite, le patriarche ou doyen du village *mie jale* ou *mie nlame* rappelle à tous ses concitoyens les principaux interdits de la période du *ngii*, entre autres : ne jamais sortir pendant la nuit, ne jamais pratiquer la sorcellerie, ne jamais fréquenter tel coin de la forêt, au risque de subir la colère des ancêtres. Pendant ce temps, on prend soin de désigner les *bibis* et les *beyem*. Les *bibis* sont les membres du village qui se sont volontairement portés comme candidats au titre de *mvone ngii*, tandis que les *beyem* sont ceux qui portent les esprits maléfiques qui causent la mort des membres du village ou ont provoqué la maladie incurable chez l'individu qu'on veut soigner. Toutefois, notons que tous les *beyem* ne sont pas maléfiques. C'est donc par eux que les mauvais esprits sont passés pour atteindre leurs proches sans qu'eux-mêmes le sachent. Chaque *bibis* et chaque *beyem* se doivent d'apporter au *nnome ngii* et à ses prosélytes une sorte de salaire appelée *meti'is* (le plus souvent, le *meti'is* est un salaire ou des dons qu'on fait à un individu pour le remercier d'un service ; par exemple, quand il vient aider un de ses proches à défricher son champ ou à construire sa maison). Le *meti'is* est composé de chèvres, de moutons, de poulets, de sel et des objets ayant une valeur marchande assez importante.

La phase pratique ne comprend que les initiés (*nnome ngii*, *mvone ngii*, *nkpwangos*), les *bibis* et les *beyem*. Elle comporte plusieurs épreuves, dont trois principales. La première épreuve commence par une grande danse animée par des chants lugubres, effrayants avec, par intervalles réguliers, des imitations des ululements des hiboux derrière la case. Rappelons que chez les Beti-Bulu, le hibou, oiseau nocturne, est considéré comme un oiseau de malheur, auquel se transforment souvent les sorciers pour mener leurs actions maléfiques. Pendant cette épreuve, on conduit les candidats vers l'*ébé bekon* dans laquelle se trouve des *mvone ngii* ; cette fosse est faiblement illuminée par un lampion. Le *nnome ngii* et le *mvone ngii* entrent dans la barricade et se mettent à danser ensemble tout en invoquant les ancêtres, puis, après un bout de temps, ils sortent. Tour à tour, cha-

¹Il faut noter qu'en contexte fang-beti-bulu, les feuilles de palmier sont un signe d'honneur et de gloire. Elles ont également le pouvoir de chasser les mauvais esprits et d'apporter la paix au milieu des membres de la société. Aussi, lorsqu'une fille est enceinte et se rend à un endroit où il y a beaucoup de monde, un deuil par exemple, on lui demandera d'attacher une nervure de feuille de palmier autour du gros orteil dans le but de protéger son bébé des mauvais esprits qui peuvent lui vouloir du mal. Dans son ethnologie des soirées dansantes des jeunes en pays bulu, NGONO Edwige Lydie (2008) mentionne d'ailleurs ce rôle des feuilles de palmier que les jeunes utilisent pour la construction du hangar où se déroulera la fête.

cur des *bibis* et des *beyem* entre dans la barricade et se met à danser, en prononçant des incantations pour invoquer un de ses ancêtres. Il leur est interdit d'arrêter de danser et de sortir de la barricade tant qu'une voix venant du « fond de la terre » ne leur en a pas encore donné l'autorisation. Pendant qu'ils dansent, les *mvone ngii* qui sont dans la fosse leur piquent les plantes des pieds avec les sagaies en bois, en poussant des cris horribles et féroces. Le novice, pris de panique, s'écroule ; pendant qu'il se trouve au sol, on tire un de ses membres et des voix rauques lui demandent de raconter tous les péchés qu'il a commis dans la vie. Pris dans cette étreinte, le non initié, envahi d'angoisse et de panique se met, tant bien que mal, à raconter sa vie, pourvu qu'il soit délivré de ces « fantômes » qui, pendant qu'il vocifère, lui mordillent le membre emprisonné dans le trou avec les dents, le griffent avec les ongles et le piquent avec les fausses sagaies. Quand il a fini sa confession, on le libère enfin en lui intimant l'ordre de sortir.

La deuxième épreuve que Serge Yanes et Moïse Eyinga Essam appellent « l'épreuve de torture » se déroule sur le *zene bibibi*, le chemin des monstres ou des ogres. Au cours d'une autre nuit, après les danses dans l'*ésam*, chaque *bibis* et *beyem* doit parcourir en courant tout le long du sentier décrit plus haut. À chaque tournant, un *mvone ngii* ou un *nkɛpwangos*, masqué de façon à avoir un air terrible, est chargé d'apparaître soudainement devant lui et de le rouer de coups tout en poussant des cris étourdissants.

Enfin, la troisième épreuve, celle qui a le plus attiré notre attention en raison de l'étude que nous menons, est celle du repas ; ce repas rituel est appelé *awolot*. Il s'agit en réalité d'un anti-repas ou d'une anti-nourriture, comme nous l'avons vu avec les rites *tso* et *ndongo*. Dans la composition de ce repas, entrent des végétaux et des animaux (caméléon, mille-pattes, cafard etc.) n'entrant pas dans l'ordinaire culinaire et gastronomique. Mais en plus de cela, l'*awolot* contient des ossements humains réduits en poudre. Le cérémonial du rite se termine par une longue soirée gastronomique où on égorge une bonne quantité d'animaux offerts auparavant au *nnome ngii* en guise de *meti'is*. Et le matin, à l'aube, on procède à l'absolution des péchés des *beyem* (on considère que ce sont leurs fautes qui ont rendu la personne malade ou qui font intervenir des malheurs dans le village), à l'installation des *bibis* au titre de *mvone ngii* et à la purification du village ou de la personne malade.

II. Une ethnanalyse et une interprétation des rites évoqués

D'après Mbonji Edjenguèlè,

« L'ethnanalyse ou l'ethno-perspective, n'est pas la perspective de l'ethno-anthropologue, ce qui serait la projection de son moi subjectif et / ou théorique sur un réel culturel autre. Elle est spéléologie, sémiologie ou archéologie de sens à partir d'un corps culturel ; elle est structuration et élaboration par articulation totalisante. L'ethnanalyse ou l'ethno-perspective est la rencontre entre l'ethnie dotée de sens et l'ethno-anthropologue agençant et explicitant ce sens » (2005 :107).

L'interprétation, quant à elle, est l'explication que le chercheur donne au phénomène étudié à partir de son obédience scientifico-théorique.

Les repas observés dans les rites *tso*, *ndongo* et rites *ngii* se caractérisent particulièrement par leur anomalie gastronomique, mais aussi et surtout par leur répugnance, si on se réfère aux systèmes de valeurs de cette socioculture. Il s'agit donc ici de faire manger aux individus la « honte » engendrée par les malheurs de la communauté, afin que chacun prenne conscience de la gravité de la situation. Nous allons donc ici essayer d'en dégager les endo-sens.

II.1. L'anti-nourriture du rite *tso'o*

Chez les Fang-Beti-Bulu et plus particulièrement chez les Beti, le *tso'o* est un rite de purification et d'expiation. Il est le plus souvent pratiqué en cas de malemort et en cas d'inceste. Nous nous sommes surtout intéressés au deuxième cas, car ceux qui commettent l'inceste sont frappés par des malédictions qui les empêchent d'avoir une vie normale dans la société, ou mieux qui les soumet à des échecs réguliers dans tout ce qu'ils entreprennent.

6 AIC

Pendant le rite *tso'o*, condition *sine qua non* pour que les incestueux soient purifiés et ainsi rétablis dans l'ordre social, il leur est demandé de consommer un mets fait à base de divers ingrédients, dont la plupart sont particulièrement répugnants. Nous aurons ainsi diverses écorces, des mille-pattes, des urines, des excréments, des morceaux de chien etc. Une analyse et une interprétation ethno-anthropologiques du phénomène nous permettent de voir que ces ingrédients ne sont pas choisis au hasard. L'inceste a jeté la souillure sur ceux qui l'ont commis ; pour se soigner, ils doivent donc manger des éléments qui représentent cette souillure. Seule une souillure aussi grande que celle qu'ils ont provoquée, peut de fait les délivrer de l'action des puissances qui obstruent leur vie. L'ingurgitation de ces substances répugnantes vient donc dissoudre la saleté qui était en eux auparavant.

Le choix du chien noir dont on consomme les morceaux et dont on arrose souvent le sang sur les coupables est tout autant révélateur. Il revêt une double connotation : premièrement, sa couleur est un signe de malheur, de souillure, symbolisme qui rejoint celui des autres ingrédients qui ont une nature déchetique (excréments, urines, mille-pattes...). En second lieu, sa nature ontologique en tant qu'il est chien, c'est-à-dire le « meilleur ami de l'homme », fait de sa manducation une pratique pleine de sens. Ce qu'il faut retenir est que sa consommation est censée protéger les coupables des attaques maléfiques des sorciers qui ont profité du fait qu'ils ont commis cet acte pour leur faire du mal.

Il va dès lors de soi que, l'anti-nourriture qu'on fait manger à ceux qui ont commis l'inceste est une punition. L'acte sexuel est d'ailleurs souvent considéré comme un acte alimentaire. Voilà pourquoi Séverin Cécile Abega (1996 : 410) affirme que : « ...le plaisir de table équivalait à celui du lit [...] » ; la femme devient ainsi « ...bonne à manger, tant dans le code culinaire (eau et farine) que sexuel (épouse) ». L'auteur continue, en faisant savoir que : « Les travaux de Lévi-Strauss (1964, 1967, 1968, 1971) établissent une relation entre la cuisine et l'activité sexuelle ». Gilbert Fokou, qui a travaillé chez les Ngombalé de l'Ouest-Cameroun affirme également qu' : „Ainsi l'acte sexuel ou la procréation serait une cuisson, où les ingrédients apportés par les deux partenaires, sont « cuits » au feu qu'est la femme, pour donner forme à l'enfant” (2001 : 99). Nous voyons ainsi qu'il y a des hommes et des femmes qui n'entrent pas dans le répertoire sexuel des individus. En commettant l'inceste, on copule avec l'incopulable, donc la rédemption passe nécessairement par la manducation de l'immangeable ; d'où d'ailleurs, la scatophagie qu'on observe dans cette situation prend tout son sens. Elle symbolise la manducation d'un « aliment » à l'état de déchet, la manducation d'un « aliment » qui avait déjà été consommé, résidu final de l'aliment qu'on rejette dans les lieux où on est dissimulé, dont la répugnance est plus qu'évidente et représente de ce fait l'anti-nourriture par excellence. Le repas du *tso'o* révèle ainsi le goût réel de cet acte sexuel déviant (l'acte sexuel ne devant procurer que du plaisir), afin que ceux qui l'aient commis prennent conscience de la gravité de leur faute et qu'il ne leur revienne plus jamais à l'idée de recommencer. Nous pouvons dès lors admettre avec Jean Pierre Ombolo que :

« Dans ce rite, les participants consomment à un moment donné une soupe immonde dont les ingrédients sont des substances répugnantes les unes que les autres (morceaux d'iule, de crapaud, tubercules crus...) et parmi lesquelles se trouvaient des débris d'excréments humains. Le rite répondait à trois buts principaux ; le souci d'affirmer la coresponsabilité dans la faute d'un seul, l'expiation et la conjuration des malheurs que doit infailliblement attirer sur le coupable et la communauté entière la souillure morale ainsi contractée » (2000 : 22).

Nous voyons que le *tso'o* ne touche pas seulement les coupables, mais il influence toute la communauté ; il quitte facilement de l'*anthropos*, pour le *socios*. La faute des coupables retombe ainsi sur toute la société qui organise ce rite, qui ne purifie pas que ceux qui ont commis la faute, mais aussi tous ceux avec qu'ils ont des accointances familiales.

Une observation similaire peut se faire avec le *tso* organisé en cas de mauvaise mort, cette mort entraînant la honte et le déshonneur de la famille. On estime ainsi que la famille n'a pas pris toutes les précautions pour l'éviter ou qu'il y a des gens à l'intérieur qui l'ont forcément provoquée. Avec cet anti-repas on fait donc ressentir aux membres de la famille le goût de cette mort loin d'être enviable. Cela nous amène ainsi à comprendre qu'il y a de bonnes morts. Aussi, même si «

la vie des morts apparaît comme la vie supérieure, car il y règne une véritable vie » (Mebenga Tamba, 1990 : 56), il n'en demeure pas moins qu'il y a des morts moins honorables que d'autres. Une bonne mort est donc celle d'un homme qui a vécu assez longtemps, *id est* qui est mort de vieillesse et a accompli des actes louables de son vivant.

II.2. Le repas du rite *ndongo*

Le *ndongo* est un rite d'expiation masculin dont le but est de purifier un malfaiteur. Dans ce rite, on fait manger au malade un mets fait à base de la chair de coq et de tortue, ainsi que des viscères des deux animaux. Une interprétation de ce repas nous permet d'explicitier le sens du coq et de la tortue.

Le poulet, comme la chèvre, est un animal utilisé dans bon nombre de rites thérapeutiques. Dans le rite, c'est lui qui est chargé d'enlever le mal qui ronge le malfaiteur. On utilise ainsi le coq pour marquer la masculinité du rite. C'est le coq qui va donc prendre l'esprit maléfique qui se trouve dans le ventre du malade, esprit qui le pousse à commettre des méfaits. C'est pourquoi le malade doit le manger, afin que, par sa méta-force, il aille extirper ce mal.

Quant à la tortue, elle symbolise la sagesse qui doit désormais caractériser l'individu et l'amener à ne plus faire du mal. Dans l'univers des contes et des proverbes chez les Bulu et beaucoup d'autres communautés africaines, la tortue est reconnue pour son extrême intelligence, qui lui permet toujours de se sortir des mauvais pas, malgré son apparence nonchalante. Cette intelligence de la tortue, qui surpasse d'ailleurs celle du singe – reconnu également pour son intelligence – est notamment inspirée d'un conte qui fait intervenir les deux animaux. En voici la teneur : un jour, le singe organisa une fête et invita tous les animaux de la forêt. Dans la salle où devait se dérouler les festivités, le singe fixa, sur le mur, des crochets sur lesquels chaque invité devait suspendre son sac. Tous les animaux, en entrant, accrochaient leurs sacs, mais quand son tour arriva, Kulu posa son sac sur le sol, à l'endroit où il s'était assis. Le singe lui demanda gentiment de lui passer le sac afin de l'accrocher, mais Kulu refusa et lui répondit simplement : « mon ami, l'homme n'a pas un moment fixe pour nous faire la chasse. S'il entre ici, tout le monde prendra la fuite et personne n'aura le temps de penser à son sac ; voilà pourquoi je préfère garder le mien auprès de moi. ».

Pour donner une explication de la consommation des viscères des animaux, nous dirons que c'est la partie où se trouvent réellement leurs qualités. Rappelons à ce titre que, chez les Bulu, les qualités d'un individu se trouvent dans son ventre. De la même façon, pour mieux bénéficier de celles de ces animaux, le malade doit consommer leurs intestins, symbole du ventre. Nous pouvons également expliquer le fait qu'on bande les yeux du malfaiteur pendant son traitement. Cela représente, en réalité, son ignorance, car on estime que pendant tout le temps où il commettait ses crimes, l'individu était dans le noir, il ne savait pas ce qu'il faisait, ou bien n'en avait pas simplement conscience. Les viscères de ces animaux ne sont pas pratiquement appréciés et sont aussi des parties qui amènent le voleur à ressentir la honte qu'il a provoquée chez lui et chez ses proches par ses actions.

II.3. L'anti-nourriture du *ngii*

Le rite *ngii* chez les Bulu est en même temps un rite d'initiation et un rite de purification. Pendant ce rite, la dernière épreuve pour les candidats à l'initiation est celle du repas *avolot*. Ce repas est constitué d'animaux, de végétaux et d'autres ingrédients non comestibles comme dans le rite *tso'ò*. Mais, en plus de ces éléments, on retrouve des ossements humains moulus. Si nous faisons une interprétation de ce rite, nous dirons que les différentes épreuves ont pour but l'endurance des candidats. Et l'ultime épreuve du repas vient définitivement permettre aux candidats d'entrer dans la caste des « vrais hommes ». D'après les informations d'Eya'a Medou Martin, l'*avolot* est un plat qu'on donne au candidat pour voir s'il est capable de survivre en n'importe quelle situation. En d'autres termes, si ce dernier est, par exemple, perdu en brousse ou s'il est en guerre, il doit être capable de manger n'importe quoi pour survivre. Le rite *ngii* est aussi un rite de purification : le fait qu'il soit organisé quand il y a un malheur donne également au plat *avolot* un sens plus pro-

8 AIC

fond. En effet, ce plat par le fait qu'il soit immangeable, représente le malheur qui s'est abattu dans la communauté. En le consommant, les candidats au rite ingurgitent les malédictions du village. Le fait qu'ils aient subi toutes les autres épreuves, donc qu'ils soient désormais purifiés, leur permet donc d'annihiler le mal qui est venu bouleverser le continuum social.

Comme nous l'avons vu avec l'anti-nourriture du rite *tso'o*, l'anti-nourriture du rite *ngji* donne la sensation gustative du malheur, de la malédiction, de la honte. La présence des ossements comme ingrédient principale est loin d'être fortuite. Les os sont ceux des morts, donc des ancêtres, qui ont le devoir de protéger les vivants des attaques invisibles. La manducation de ces ossements est ainsi une forme symbolique de cannibalisme ou mieux d'endo-cannibalisme. En mangeant les os de leurs ancêtres, les candidats mangent tout bonnement leurs ancêtres, ce qui, par le principe de la consubstantialité, les transforment en ces derniers, qui deviennent donc véritablement ceux qui emportent le mal avec eux. Les ossements sont aussi l'expression de la solidité, de l'endurance, de la force.

Le présent article avait pour ambition de montrer que l'observation de certains rites de purification dans les sociocultures négro-africaines donne souvent lieu à la manducation de repas caractérisés par la présence d'ingrédients immangeables en situation normale. Ces ingrédients permettent ainsi de mieux saisir l'ampleur du mal, en orchestrant ce que nous pouvons appeler un désordre alimentaire, subsumant en réalité le désordre causé par les mauvais actes de certains membres de la communauté. Il s'agit donc pour ces derniers de ressentir le plus intimement possible la honte causée par leurs actions, afin de mieux appréhender la gravité de la situation. Le *tso*, le *ndongo* et le *ngji* sont donc trois rituels qui permettent de faire cette observation.

BIBLIOGRAPHIE :

ABEGA, Séverin-Cecile, « La Mère dévorante chez les Mafa », in Alain FROMENT et al. (eds.), *Bien manger et bien vivre. Anthropologie alimentaire et développement en Afrique intertropicale : du biologique social*, Paris : L'Harmattan, 1996, pp. 407-424.

BOCHET de THE, Marie-Paule, « Rites et associations traditionnelles chez les femmes beti (Sud-Cameroun) », in Jean-Claude BARBIER, *Femmes du Cameroun : mères pacifiques, femmes rebelles*, Paris : Karthala, 1985, pp. 245-275.

FOKOU, Gilbert, *Les Pratiques religieuses de l'Ouest-Cameroun : contribution à une ethnologie des cultes du terroir bamileké*. Mémoire de Maîtrise : Université de Yaoundé I, 2001.

LABURTHE-TOLRA, Philippe, « Un Tsogo chez les Eton », in *Cahiers d'Études Africaines*, 1975, pp. 524-540.

MBONJI EDJENGUELE, *L'Ethnoperspective ou la méthode du discours de l'ethno-anthropologie culturelle*, Yaoundé : Presses Universitaires de Yaoundé, 2005.

MEBENGA TAMBA, Luc, *Les Funérailles chez les Ewondo*, Thèse de Doctorat 3ème cycle en anthropologie : Université de Yaoundé I, 1995.

OMBOLO, Jean-Pierre, *Quand l'homme mangeait de l'homme*, Yaoundé : Presses Universitaires d'Afrique, 2000.

VINCENT, Jeanne Françoise, *Traditions et transitions. Entretiens avec des femmes beti du Sud-Cameroun*. Paris : Orstom / Berger-Levrault, 1976.

TSALA, Théodore, « Mœurs et coutumes des Ewondo », in *Études Camerounaises*, n°56, 1958, pp. 8-112.

YANES, Serge ; Moïse EYINGA ESSAM, *Dictionnaire Boulou-français français-boulou avec grammaire*, Sangmelima : Éditions P. Monti, 1987.