



HAL
open science

Conceptions et comportements des Fang face aux questions de fécondité et de stérilité: regard anthropologique sur une société patrilinéaire du Gabon

Béatrice Akare Biyoghe

► **To cite this version:**

Béatrice Akare Biyoghe. Conceptions et comportements des Fang face aux questions de fécondité et de stérilité: regard anthropologique sur une société patrilinéaire du Gabon. Anthropologie sociale et ethnologie. Université Paul Verlaine - Metz, 2010. Français. NNT : 2010METZ002L . tel-01749201

HAL Id: tel-01749201

<https://hal.univ-lorraine.fr/tel-01749201>

Submitted on 29 Mar 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>

ECOLE DOCTORALE

Perspectives Interculturelles : Ecrits, Médias, Espaces et Sociétés

Doctorat nouveau régime

Ethnologie - Anthropologie

Thèse présentée par

AKARE BIYOGHE Béatrice

Titre :

Conceptions et Comportements des *fang* face aux questions de fécondité et de stérilité, Regard anthropologique sur une société patrilineaire du Gabon

Sous la direction du :

Pr. Ould Cheikh Abdel

Et du

Pr. Mayer Raymond

Soutenue le 08 Mars 2010

Jury :

Ould Cheikh Abdel : professeur d’Ethnologie, université Paul Verlaine, Metz

Mayer Raymond : professeur d’Anthropologie, université Lumière Lyon 2

Trépos Jean-Yves : professeur de Sociologie, université Paul Verlaine, Metz

Tonda Joseph : professeur de sociologie, université Omar Bongo, Libreville

Decourt Nadine : maitre de conférences/HDR, littératures orales, université

Lumière Lyon 2



« Alors que la légende hébraïque du péché originel accusait Eve, tentée par Satan, d'avoir tenté à son tour son époux Adam, le Coran leur a attribué, à tous deux, égalité de faute. Mais, malgré cette attitude identique des deux sexes devant les tentations de Satan, le Dieu du Coran a frappé la femme d'infériorité ». Infériorité s'amointrissant avec la fécondité et s'alourdissant avec la stérilité.

Fahmy, 1913.

DÉDICACES

A

Hélène,

Benoît

Et

Jalna,

Un trio sans lequel aucun effort n'eût été déployé.

Puisse Dieu entendre les murmures de votre cœur.

REMERCIEMENTS

Tout d'abord, je tiens à exprimer ma profonde gratitude à messieurs Abdel Ould Cheikh et Raymond Mayer, qui ont accepté d'encadrer cette recherche doctorale et qui ont suivi son évolution avec une grande et généreuse disponibilité. Les exigences et la rigueur scientifique qu'ils consacrent à la recherche mais aussi l'intérêt qu'ils vouent à de nombreux domaines m'ont permis de mener à terme ce travail. Leurs orientations ont été judicieuses, tout en me laissant une marge de manœuvre.

Mes remerciements vont également à l'endroit de mes informateurs qui m'ont permis de disposer des données originales sans lesquelles ce travail n'aurait pas abouti.

Je remercie, très sincèrement, tous les membres du jury qui, malgré leurs nombreuses occupations, ont bien voulu examiner ce modeste travail.

Je tiens vivement à remercier Simplicie-Désiré Mamboula pour ses conseils avisés, ses encouragements et sa disponibilité d'écoute.

Enfin merci à mes parents et à mes amis qui m'ont apporté tout au long de ce parcours, souvent éprouvant, un appui moral et matériel inestimable.

Que chacun trouve ici l'expression de mon humble reconnaissance.

Sommaire

Introduction générale.....	8
Approche théorique	13
Problématique et construction des hypothèses.....	18
Méthodologie et déroulement des enquêtes.....	27
Sommaire descriptif Première partie : La compensation matrimoniale.....	32
Introduction première partie.....	35
Chapitre I : Présentation du peuple <i>fang</i>.....	37
Section 1 : Situation géographique et linguistique.....	37
Origine et localisation des <i>fang</i>	38
Section 2 : Les systèmes de parenté et de croyance.....	43
Le système de parenté	43
Le système de croyances	52
Chapitre II : La compensation matrimoniale ou dot	54
Section 1 : Histoire et rôles.....	54
Dot et filiation.....	62
Section 2 : La compensation matrimoniale et ses composants	71
Le rituel de paiement de la compensation.....	71
Les échanges.....	85
Chapitre III : <i>Aluk</i> ou Le mariage <i>fang</i>.....	92
Section 1 : Evolution et changements.....	93

Section 2 : Les différentes formes de mariage	108
Conclusion première partie	120
Sommaire descriptif deuxième partie : La fécondité	122
Introduction deuxième partie	125
Chapitre I : La dimension du sacré	126
Section 1 : La conception et le sacré	127
Les croyances : l’homme et sa conception de l’univers.....	128
Section 2 : Les rites de fécondité (prières- sacrifices- bénédictions)	136
Le sacrifice ou rite sacrificiel.....	144
CHAPITRE II : Fécondité et statut social	152
Section 1 : La naissance physique d’un enfant (avant -pendant -après).....	153
Section 2 : La naissance sociale (des parents)	171
Le rôle de femme dans la société	172
Les bienfaits de la maternité.....	186
Chapitre III : Rôle et place de l’enfant dans la société	191
Section 1 : Le don du nom	192
Nom et personnalité.....	193
L’attribution du nom chez les <i>fang</i>	195
Section 2 : L’importance de l’enfant	206
L’apport matériel de l’enfant.....	207
L’enfant dans l’interaction du couple.....	213
Conclusion deuxième partie	222

Sommaire descriptif troisième partie : La stérilité.....	223
Introduction troisième partie.....	226
Chapitre I : Origine et causes endogènes de la stérilité.....	228
Définition des termes.....	229
Section 1 : L'origine de la stérilité en Afrique centrale.....	231
Implications démographiques d'une telle prévalence.....	239
Section 2 : les causes endogènes de la stérilité.....	246
Les causes socioculturelles	246
Les causes métaphysiques	254
Chapitre II : Traitements et autres thérapies contre la stérilité.....	271
Section 1 : Les traitements traditionnels.....	272
Les remèdes populaires	276
Les traitements spécifiques.....	282
Section 2 : Autres thérapies	297
La polygamie.....	298
Le don et le placement familial des enfants.....	303
La prière et la délivrance.....	306
L'alternance des trois thérapies pratiquées par les femmes stériles.....	310
Chapitre III : La stérilité, une affaire de femme	317
Section 1 : La femme stérile dans la société Africaine et <i>fang</i>.....	318
Les implications de la stérilité.....	321
Section 2 : Le devenir de ces femmes (le regard des autres).....	324
Confrontation du couple à la stérilité: des complications aux ruptures matrimoniales.....	324
Des vies marquées par la nécessité de prouver sa fécondité.....	331
La perception des Nouvelles Technologies Reproductives.....	334
Conclusion troisième partie.....	337
Conclusion générale.....	338

Références documentaires	342
Sources écrites.....	342
Sources orales.....	350
Sources iconographiques.....	350
Index des auteurs	351
Annexes	354
Les guides d'entretien.....	355
Les entretiens.....	359
Glossaire des termes <i>fang</i>	374
Tableaux résumant les statuts et situations thérapeutiques des enquêtées	377

Introduction générale

Cette thèse ambitionne d'approcher une société patrilinéaire du Gabon –la société fang–, à partir des questions et des solutions sociales que celle-ci apporte à la problématique de la fécondité/stérilité. Le couple fécondité/stérilité qui nous apparaît comme les deux faces d'une même problématique est, dans notre entendement, un véritable opérateur logique des grands enjeux qui parcourent, mieux, structurent toute société et en fondent son tissu social, voire son organisation politique. Dans cette perspective, il n'est pas étonnant que les sociétés occidentales, elles-mêmes, tiennent le « taux de natalité » comme l'un des indicateurs principaux non seulement de leur survie ultime mais aussi de leur équilibre démographique et économique.

Vue dans cette perspective, l'analyse des formes culturelles particulières de la question de la fécondité chez les *Fang* du Gabon sera moins une manière monographique de nous replier sur un exemple restreint que celle de nous attacher à un approfondissement significatif d'un exemple culturel, en vue de sa confrontation interculturelle avec d'autres sociétés, et donc de tendre à l'élaboration d'une modélisation destinée à éclairer, à travers l'examen de ses diverses composantes, toute forme culturelle d'intérêt à cette question et toute modalité de sa résolution sociale, aussi bien au niveau étatique qu'au niveau ethnique.

Dans le cas spécifique des *fang*, il est vrai que l'infléchissement patrilinéaire du système de descendance commande que nous évaluions à sa juste mesure l'articulation du « Masculin/féminin » suivant le titre du célèbre ouvrage de Françoise Héritier, par ailleurs auteure d'un article plus ancien et qui intéresse directement notre sujet, car intitulé « *Fécondité et stérilité : la traduction de ces notions dans le champ idéologique au stade préscientifique* ». Précisément, dans la société *fang*, ce sujet est essentiellement configuré sur un versant féminin, et cela n'est pas sans importance pour la compréhension paradoxale de la société globalement placée sous le signe de la prééminence masculine.

Aujourd'hui, la littérature anthropologique foisonne d'ouvrages retraçant les étapes qui rythment la vie des hommes et des femmes dans diverses sociétés. En Afrique, après les recherches sur les modes de vie, les rites, qui passent parfois par la circoncision et l'excision, le mariage et la maternité inaugurent la phase de mère-épouse par des rôles nourriciers, éducateurs et conjugaux. A ces fonctions correspondent de nouveaux statuts, un resserrement des sphères d'évolution, une certaine gestion du temps quotidien, mensuel et annuel, rythmé par l'arrivée, l'entretien et l'éducation des enfants, et par les activités domestiques et rémunératrices qui assurent non seulement un complément au revenu masculin, mais constituent surtout la base d'une capitalisation humaine.

La « vraie femme » est évaluée non seulement sur sa capacité à procréer, mais aussi sur la façon dont elle élève et façonne ses enfants. Elle accède, avec le mariage de ses enfants, puis la naissance des petits-enfants, à un autre stade statutaire : celui de belle-mère, grand-mère, de sage et de conseillère. L'arrivée des belles-filles lui permet de déléguer les charges et attributs féminins, et d'endosser une responsabilité plus large, comme par exemple devenir matrone. Laburthe Tolra note, à cet effet, que « Chez les *Béti*¹, les rituels féminins sont exécutés par des femmes accomplies, c'est-à-dire celles qui ont prouvé leur sexualité et leur fécondité, ont de l'expérience, de l'initiative et ont été initiées à plusieurs rites ».²

La construction et l'acquisition de l'identité féminine et de genre s'articulent autour de l'expérimentation de la maternité, de même que la reconnaissance sociale qu'inspirent les femmes dites « accomplies », les « mères ». La fécondité met donc en jeu le processus de maturation du statut féminin ou mieux de celui de « femme ». Comme le note Françoise Héritier, dans l'article susmentionné, « ce qui donne à la jeune fille le statut de femme, ce n'est pas la perte de la virginité ni le mariage ni même la maternité, c'est la conception. »³ Même si, chez les *fang*, la conception seule ne suffit pas pour avoir le statut de femme « accomplie ». Il faut être *hyperféconde* et avoir plusieurs enfants en vie.

¹ *Fang* du Cameroun

² Laburthe Tolra, Philippe ; *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun. Essai sur la religion beti*, Paris, Karthala, 1982, 437 p.

³ Héritier Françoise, *Fécondité et stérilité : la traduction de ces notions dans le champ idéologique au stade préscientifique*, dans *le Fait féminin*, Paris, Fayard, 1978, p.392.

Il est clair que la femme stérile n'a pas de place dans ce système sociétal, ni dans le processus de reconnaissance sociale qui en découle. La femme sans enfant ne remplit aucun des rôles attendus, tant par et pour son mari et sa belle-famille que par et pour sa propre famille ; elle peut donc difficilement compter sur un soutien familial. Quand ce soutien est possible, il faut encore qu'elle supporte les railleries ou les critiques de cet entourage et de la société sur sa sous-fécondité ; ce qui engendre manifestement souvent des frustrations et une souffrance à vie. Dans ce contexte, *la stérilité constitue un handicap social majeur, surtout pour les femmes*. Car la stérilité du fait de l'homme, indépendante de l'impuissance, n'est pas encore reconnue. En effet, au-delà de la vie quotidienne et de la reconnaissance sociale, ne pas avoir de descendance, c'est être condamné à l'impossibilité de devenir ancêtre et donc à disparaître à tout jamais : à mourir doublement, c'est-à-dire ici sans espoir de « résurrection », pour emprunter une terminologie religieuse. Cela a également été vérifié par Françoise Héritier chez les *Samo* de Haute-Volta, où « La femme stérile n'est pas considérée comme une vraie femme, elle reste une jeune fille immature, et sera inhumée dans le cimetière des enfants, sans que les griots, les grands tambours qu'on n'utilise que pour honorer les femmes fécondes, tapent pour elle lors de ses funérailles. Il n'y aura pas derrière elle, dans son lignage d'accueil, de fille ni de petite-fille par le fils ou la fille pour entendre les réclamations de son double en peine. Elle sera en ce monde comme si elle n'avait pas vécu. »⁴

La stérilité qui, d'un point de vue clinique, relève d'une incapacité biologique imputable à une maladie, est ici perçue comme une privation, une malédiction, voire une punition à expier. Chez les *fang*, la stérilité est d'abord une maladie surnaturelle, mystique avant d'être génétique ou anatomique. Comme le dit Raymond Mayer, « Nombre de maladies sont conçues comme le résultat d'actes pervers commis par des membres de sa propre famille. »⁵ Cette façon de représenter la maladie va nous renvoyer au champ des causes endogènes parmi lesquelles celles culturelle et surnaturelle de la stérilité, et plus généralement, de la maladie.

Les maladies d'interprétation surnaturelle, mystique, telle la stérilité, apparaissent comme plus dangereuses que celles dites « naturelles ». Bien que la limite entre le naturel

⁴ Héritier Françoise, *Fécondité et stérilité : la traduction de ces notions dans le champ idéologique au stade préscientifique*, in *le Fait féminin*, Paris, Fayard, 1978, p.393.

⁵ Mayer Raymond, *Histoire de la famille gabonaise*, Libreville, Centre culturel français, 1992, p.51.

et le surnaturel soit très souvent rompue. Chaque fois qu'une maladie dite naturelle persiste, on passe du naturel au mystique. Pour conjurer son sort, « qui est celui de procréer », la femme est tenue, dès son plus jeune âge, à respecter divers interdits. Celles qui, malgré toutes les précautions prises, sont frappées de la stérilité, totale ou secondaire, se lancent dans une quête perpétuelle de guérison et se soumettent à diverses pratiques.

Contexte géographique

C'est au 15^{ème} siècle que les navigateurs découvrent les côtes de ce qui allait devenir le Gabon. Il se situe sur la façade atlantique de l'Afrique, au sud du Golfe de Guinée. Le Gabon est à cheval sur l'Equateur, avec une superficie de 267 667 km². Au nord, ses frontières touchent la Guinée Equatoriale et le Cameroun. De l'est jusqu'à la côte, la frontière est continue avec le Congo (Brazzaville). Long de près de 800 km, le littoral offre un relief bas et monotone sur une large bande de 30 à 200 km. L'intérieur est surtout couvert des plateaux au milieu desquels se distinguent des massifs importants, notamment les Monts de Cristal au nord, le Massif Du Chaillu et le Massif du Mayombe au sud. Le climat est équatorial, chaud et humide. On y repère une grande saison des pluies de mi-février à mi-juin, une grande saison sèche de mi-juin à mi-septembre, une petite saison des pluies de mi-septembre à mi-décembre, et une petite saison sèche de mi-décembre à mi-février. La pluviométrie dépasse 3 mètres par an à Libreville, elle augmente à mesure qu'on remonte vers le littoral nord, dépassant 4 mètres à Cocobeach. En bordure côtière, l'humidité constante s'associe à une chaleur très élevée, la moyenne annuelle de Libreville est de 25,9°C, rendant l'atmosphère éprouvante. Sur la côte, les variations diurnes sont à peine marquées. Seule la brise marine apporte un peu de fraîcheur. Dans l'intérieur, et à mesure que les reliefs apparaissent, les températures nocturnes sont beaucoup plus basses, elles adoucissent le climat.

Carte 1 : Le Gabon



Source: <http://www.libs.uga.edu/mainref/africa.html#Maps>

Contexte géolinguistique

Aujourd'hui, le Gabon compte environ 1,5 million d'habitants issus des onze grands groupes ethnolinguistiques : *Fang, Myénè*, dont les *Mpongwe, Benga ; Punu, Nzébi, Vili, Kota, Kande, Saké, Mbama*, Pygmées, et un dernier ensemble dispersé où figurent les *Kélé*. 42% de la population habite l'agglomération de Libreville (capitale politique du pays), 8% celle de Port-Gentil (capitale économique), et 22% dans les sept autres chefs-lieux de province. Le reste est principalement réparti le long des grands axes de communication.

Approche théorique

Les concepts de fécondité et de stérilité ont retenu l'attention de quelques spécialistes, dans des domaines divers. Ces concepts ont été étudiés par quelques anthropologues, sociologues, démographes, psychologues et médecins ; qui ont eu à réfléchir directement ou indirectement sur ces deux notions. Dans notre étude, nous avons à faire une analyse théorique de chacun des trois concepts étudiés et ce pour une meilleure clarté.

Il faut souligner qu'il ne nous a pas été facile d'accumuler la documentation nécessaire à l'élaboration de ce travail. Les bibliothèques de Metz ne disposant pas assez d'ouvrages sur ces sujets et dans le champ de travail que nous avons défini, nous avons été, dans la mesure du possible, obligée de commander et d'emprunter ailleurs. Les coutumes variant d'une société à une autre, il n'est donc pas évident de trouver de la documentation pour chaque spécificité. Il y a aussi le fait que la majorité des études réalisées sur des sociétés « exotiques », ne l'ont été que dans le cadre national et surtout universitaire. Elles n'ont donc pas fait l'objet d'une vaste publication.

Pour la question du mariage, nous nous sommes intéressée à ceux qui l'ont abordée sous l'aspect traditionnel. D'après nos lectures à ce jour, nous avons constaté que le

mariage était lié à l'étude de la parenté. Ce qui fait que dans plusieurs ouvrages traitant de la parenté, nous avons pu avoir deux ou trois chapitres sur le mariage. C'est le cas de Christian Ghasarian qui, dans *Introduction à l'étude de la parenté*, analyse les enjeux du mariage et note quelques types de mariage. De même, Robert Deliège, dans *Anthropologie de la parenté*, nous décrit l'histoire du mariage et aborde le statut des femmes en analysant quelques cas africains. Nous pouvons citer enfin Françoise Héritier qui, dans *L'exercice de la parenté*, explique le fonctionnement des systèmes semi-complexes d'alliance des *Samo* et le passage aux structures complexes d'alliance.

Nous pouvons également noter l'apport des auteurs classiques comme Durkheim qui, dans son désir d'éduquer, va s'intéresser à la question de la prohibition de l'inceste et, par ricochet, à l'exogamie et au mariage. Lévi-Strauss, dans ses multiples recherches sur la parenté, insiste sur les échanges de femmes et les règles matrimoniales. Malinowski, quant à lui, dans *Trois essais de la vie sociale dans les sociétés primitives*, décrit le mariage dans la société trobriandaise. De son côté, Radcliffe-Brown met l'accent sur la nature sociale de la parenté, soulignant de ce fait son importance par alliance. Il sera suivi, dans cette perspective, par Rivers et son étude de la filiation chez les *Nuers*. Toujours chez les *Nuers*, Evans-Pritchard décrit les modes de vie et des institutions.

Pour ce qui est des auteurs contemporains, il y a Andrée Michel, qui traite du mariage et de la famille dans un cadre sociologique actuel, en mettant l'accent sur la place de la femme dans la famille. Louis Dumont, dans *Introduction à deux théories*, fait le lien entre la parenté et le mariage. Toujours sur le mariage, Pierre Métails dans son étude des sociétés mélanésiennes, dégage les représentations affectives et religieuses qui président à l'organisation des mariages et à l'élaboration des parentés; Lise Vincent Doucet-Bon qui, dans son ouvrage, *Mariage dans les civilisations anciennes*, dresse l'inventaire des Pratiques matrimoniales d'une quinzaine de civilisations, etc. Le mariage et la parenté ayant fait l'objet de plusieurs recherches, nous ne pouvons dresser une liste exhaustive.

En ce qui concerne l'analyse des déterminants de la fécondité en Afrique, nous avons été confrontée au manque de données, surtout celles analysées sous l'aspect anthropologique et sociologique. Les quelques écrits anthropologiques dont nous disposons étant ceux de Pierre Erny. Cet auteur a longtemps travaillé sur la petite enfance en Afrique. Dans *Les premiers pas dans la vie de l'enfant d'Afrique noire*, nous avons pu voir le processus de socialisation de l'enfant, de la conception jusqu'à l'enfance ; dans

L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique noire, Pierre Erny décrit l'importance de l'enfant dans son rôle d'intermédiaire entre le monde des vivants et celui des morts ; mais aussi les avantages d'une mère. Cette thématique de la prime enfance est reprise par Lise Bertoli, avec son ouvrage *Venir au monde, les rites d'enfance sur les cinq continents* ; et par Doris Bonnet et Laurence Pourchez dans, *Du soin au rite de l'enfance* et Laurence Pourchez dans, *Grossesse, naissance et petite enfance en société créole*. Les articles en ligne nous ont permis de combler, quelque peu, ce manque d'informations sur l'aspect anthropologique de la fécondité.

Il faut dire que l'analyse de la fécondité en Afrique est beaucoup plus l'apanage des démographes. Il y a, pour cela, les études de Patrice Vimard et de Benjamin Zanou. Ces auteurs sont beaucoup plus tournés vers le rapport entre la population et le développement et militent pour une transition démographique par l'intégration des politiques de population et des plannings familiaux. Le psychologue Julien Mbambi porte un éclairage sur les dynamiques sociales et les systèmes symboliques des femmes au Congo Brazzaville. Ce qui nous a permis de saisir le poids culturel et la domination masculine sur le choix de fécondité des femmes et l'échec des campagnes de planification des naissances. Quant à la démographe Thérèse Locoh, elle nous renseigne sur la fécondité et la famille en traitant de l'impact de la dynamique des populations sur la nuptialité et les déterminants en matière de fécondité dans l'Afrique de l'Ouest. Laurent Assogba a, lui, traité, dans sa thèse, de la décision de la fécondité pour le statut ou par le statut. Cette thèse nous a permis de voir combien le statut de la femme dépendait de son rôle de reproductrice. Aussi, la thèse de Oumar Doumbouya titrée, *La nouvelle place des femmes en Guinée*, rend compte des mesures prises pour assurer l'équité entre hommes et femmes. Nous avons pu voir les actions menées par les femmes pour se défaire de la domination masculine.

Autant nous disposons d'assez de données sur la parenté et le mariage, un peu moins sur la fécondité, autant elles sont quasi inexistantes sur la stérilité. La littérature anthropologique porte peu d'intérêt au problème d'*hypofécondité* dans la zone de l'Afrique centrale dont fait partie le Gabon. La faible démographie du Gabon, avec une population d'environ 1500000 pour une densité de 4,48 habitants au km², trouve son explication, entre autres, dans les événements historico-sociologiques (guerres tribales, esclavage et travaux forcés), au climat (le Gabon est recouvert à près de 80 % par la forêt

équatoriale dense, milieu humide et insalubre favorisant la prolifération des maladies endémiques comme le paludisme, qui sont à l'origine d'une importante mortalité notamment infantile et de la stérilité.

L'anthropologue Anne Retel-Laurentin, s'est intéressée à la zone de faible fécondité dont fait partie le Gabon. Elle a, dans son ouvrage, *Infécondité en Afrique noire*, décrit une vaste région de sous-peuplement localisée entre le Nigéria et les grands lacs. L'auteure établit un rapport entre infécondité et maladies vénériennes orientant ainsi ses recherches vers une origine vénérienne de l'infécondité et expliquant la stérilité par des facteurs sociaux et psychologiques. L'aspect biologique de la stérilité, sous un angle culturel, a été abordé par Françoise Héritier dans *Le fait féminin*. Dans son article, « *Fécondité et stérilité* », l'auteure fait ressortir l'importance physiologique et met en relief l'importance de l'équilibre du chaud (homme) et du froid (femme). Elle souligne également l'importance d'une compatibilité magico-religieuse entre les conjoints dans la conception.

Les informations tirées des lectures, bien qu'incomplètes, nous ont été d'un grand appui. Ces écrits nous paraissent incomplets dans la mesure où ils traitent du sujet dans des sociétés différentes et sur divers aspects fondamentaux que dans celle que nous étudions. La quasi totalité des recherches est faite dans des sociétés qui, premièrement, sont de filiation matrilineaire ; dans lesquelles le lien de parenté est transmis par les femmes ; secondement, dans celles dont les règles sont plutôt celles de l'endogamie, c'est-à-dire que les groupes à l'intérieur desquels on doit se marier sont définis, avec des mariages préférentiels entre cousins croisés et où les échanges de femmes se font de manière directe. Tous ces critères ne correspondent pas à notre société d'étude.

Outre le fait susmentionné, il y a aussi celui de l'analyse des concepts. Au Gabon, la fécondité n'est abordée que dans le cadre du recensement et de la transition démographique, en omettant le poids culturel. De même pour la stérilité, les spécialistes de la santé publique au Gabon désignent les maladies sexuellement transmissibles (chlamydias, syphilis, gonococcie), le paludisme, les avortements, mais aussi les radiations d'uranium (c'est le cas dans la province du Haut-Ogooué), comme étant les principales causes de stérilité. Les études réalisées au CIRMF (Centre International de Recherches Médicales de Franceville) dont l'objectif est, entre autres, de lutter contre la stérilité des Gabonaises, ne prennent pas en compte les aspects culturels.

L'autre limite que nous pouvons formuler est que les études importantes datent de la première moitié du 20^{ème} siècle et sont donc anciennes. Elles ont été faites à une époque où les sociétés étudiées n'avaient pas encore subi l'influence extérieure, ou l'avaient très peu subie. C'était à une époque où la modernité ne touchait qu'une petite minorité. Ce qui n'est plus le cas aujourd'hui où tout le monde adopte les changements, synonymes, pour lui, d'une nouvelle vie meilleure. C'est en tenant compte de ces changements que nous allons revisiter les coutumes matrimoniales, analyser les déterminants culturels de la fécondité et décrire les comportements face à la stérilité.

Ces différentes limites nous ont aidée à la construction d'une problématique innovante permettant de répondre au problème sous une approche anthropologique et donc culturelle et endogène.

Problématique et construction des hypothèses

C'est à l'intérieur du groupe ethnique *fang* que nous avons mené notre recherche qui s'articule autour des questions du mariage, de la procréation et de la stérilité. Dans la société que nous avons choisi d'étudier, les femmes sont tenues pour le *bien* le plus nécessaire à la survie du groupe. Sans reproductrices, il n'y a plus d'avenir. C'est donc la femme, dans son rôle de génitrice, qui donne de la valeur et de la considération à l'homme. C'est ainsi que dans la société *fang*, comme dans la quasi totalité des sociétés africaines, ce qui est important dans le mariage n'est ni la satisfaction des besoins physiologiques ni ceux de l'interaction, mais la possession légitime d'une descendance. ***Dans ces sociétés où l'enfant occupe une place primordiale et devient de ce fait la raison de la survie ou non d'un couple, la femme stérile, privée du seul principe naturel pouvant la valoriser, se trouve diminuée.***

Dans la société *fang*, où la fécondité détermine les statuts des individus et permet la construction identitaire de la personne, *les femmes stériles se sous-estiment et sont sous-estimées, humiliées et marginalisées*. Les souffrances qu'elles endurent, les humiliations auxquelles elles sont assujetties et le désespoir dans lequel elles sont plongées les poussent à tout essayer, pour sortir d'une situation, pouvant parfois conduire à une « mort physique ». Après plusieurs tentatives infructueuses et diverses thérapies pour concevoir, la femme pour qui la stérilité a été prouvée est, soit renvoyée dans sa famille, soit contrainte d'accepter une coépouse ayant pour rôle de combler son manque et de rendre le mari riche et heureux.

Les femmes *fang* ne sont pas celles qui souffrent le plus de la stérilité au Gabon, le choix de notre terrain d'enquête et d'observation est fondé sur le fait que dans ce pays, les *Fang*, contrairement à la majorité des groupes ethniques, sont de filiation patrilinéaire. Cette appartenance à une filiation patrilinéaire augmente chez l'homme *fang*, plus que chez d'autres, *le désir d'avoir des enfants*. Contrairement aux sociétés matrilineaires où le mariage ne confère qu'un droit exclusif sur la sexualité de la femme, sur son travail et sur celui de sa descendance ; les *Fang* ont en plus la possibilité d'intégrer les femmes et leurs progénitures dans leurs propres groupes lignagers ; un droit légitime sur les enfants, même

s'ils n'en sont pas géniteurs, droit conféré par le paiement d'une dot. Il y a donc une pression lignagère et clanique sur le *fang* pour assurer la continuité du groupe.

La matrilinearité donne à la production des filles par les femmes une dimension structurelle dans la continuité du groupe qui est fondatrice de l'identité individuelle et de l'identité sociale tant pour les hommes que pour les femmes. Dans les sociétés dites matrilineaires, « malgré la présence assez générale d'un pouvoir masculin en matière d'autorité politique, et territoriale pour la défense du groupe, la domination masculine peut être moins forte en sociétés non seulement matrilineaires mais aussi matrilocales. »⁶ En effet, l'articulation entre résidence, filiation, héritage et territorialité est complexe et spécifique à chaque société. Chez les *nzébi* du Gabon, matrilineaires, mais viri et/ou patrilocales, étudiés par Florence Bikoma, la seule maternité des femmes n'est pas suffisante pour la construction identitaire ; « les phases décisives de la vie des femmes sont ritualisées. Le grand rite d'initiation des filles, le *Lissimbou*, est distinct dans le temps et dans sa nature de tout événement « naturel » de la vie des femmes. »⁷ Ainsi, chez les *fang*, pensons-nous, c'est d'abord la modification physique imposé par la maternité, ensuite la reconnaissance sociale qui déterminent le statut des femmes, alors que chez les *nzébi*, c'est beaucoup plus la socialisation à partir des rites, tel que le *Lissimbou*, qui transforme la fille en femme.

« Le fait de devenir mère n'est pas en sociétés matrilineaires/matrilocales, comme en sociétés patrilinéaires/virilocales, une expérience individuelle « réussie » par la femme, et qui améliore « relativement » sa position d'étrangère dans la famille de son mari et qui, s'il est polygyne, entraînera une compétition entre femmes pour améliorer chacune sa position en étant la meilleure productrice d'enfants. » En société matrilineaire, selon Nicole Claude Mathieu, « l'expérience nécessaire entraîne une identité sexuée qu'on pourrait appeler personnelle-collective marquée par l'idée d'une permanence temporelle et même intemporelle qui prend une dimension, sinon cosmique, du moins métaphysique, et qui est accentuée en cas de matrilocalité par la permanence spatiale du regroupement des mères, sœurs et filles. »⁸

⁶ Claude Mathieu, Nicole, *Une maison sans fille est une maison morte*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2007, p. 3.

⁷ Bikoma, Florence, *Socialisation de la femme accomplie Mukaas wadya mako ma bya chez les ndzébi du Gabon*, thèse de doctorat, université Paul Valéry de Montpellier, 2004, 223 p.

⁸ Claude Mathieu, Nicole, *Une maison sans fille est une maison morte*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2007, p.18.

Or, chez les *fang*, nous sommes dans une société que nous pouvons qualifier de société à « clientèle », pour faire nôtre cette terminologie de Maurice Godelier.⁹ Et pour cause : *le souci du fang est d'accumuler les richesses et les biens, richesses et biens dont la femme et les enfants font indiscutablement partie, et qui permettent d'acquérir le pouvoir et la renommée.* Ce qui précède nous amène à poser notre problématique : ***l'assujettissement, voire le conditionnement de la femme au rôle de génitrice*** ; problématique qui suscite en nous diverses interrogations énoncées ci-dessous :

- Comment sont perçues les femmes stériles dans la société *fang* ?
- Pourquoi, malgré les changements et les mutations sociales, les conditions de vie difficiles, l'enfant reste toujours autant désiré? Autrement dit, quels sont les déterminants de la fécondité ? Quelle est l'importance de l'enfant ?
 - Quelle place peut avoir la femme stérile dans une société où tout se construit *par* et *pour* l'enfant ?
 - Le fait d'être stérile fait-il perdre à la femme sa féminité ?
 - Pourquoi la stérilité est-elle toujours attribuée aux femmes ?
 - Comment la femme stérile est-elle perçue dans la société *fang*, pro-nataliste ? Que fait-elle et que peut-elle faire pour se sortir de cette situation qui la met à l'écart de la société ? Comment se faire une place? Comment se valoriser et comment la valoriser ?
- Quels sont les parcours matrimoniaux et thérapeutiques de ces femmes qui ne rentrent pas dans « la norme » ?

A ces principales questions nous pouvons adjoindre celles subsidiaires :

- Quel est le rôle du mariage et de la compensation matrimoniale dans la société *fang* ?
 - Dans quelle mesure les transformations sociales et économiques affectent ou ont affecté les coutumes matrimoniales ?
 - Quels sont les avantages d'être mère ?
 - Comment la femme, quelle qu'elle soit, peut contribuer au développement de la société ?

⁹ Les sociétés à clientèle sont définies par Maurice Godelier comme des sociétés où chacun cherche à accumuler le plus grand nombre des richesses pour devenir un grand-homme. *La production des grands hommes*, pouvoir et domination masculine chez les baruya de Nouvelle-Guinée, Paris, Flammarion, 2003, 387p.

Suite à la problématique énoncée et aux interrogations qu'elle suscite, nous pouvons construire nos hypothèses: les sociétés africaines en général et celle *fang* en particulier perdent petit à petit leurs référents culturels. Cela nous amène à formuler l'hypothèse que les variations économiques de la société *fang* déterminent désormais ses pratiques et ses usages sur les coutumes matrimoniales. L'évolution sociale et économique affecte l'institution matrimoniale *fang*. Mais, malgré les contraintes, difficultés et variations corporelles qu'engendre une maternité, la fécondité des femmes, en tant qu'idéologie du mariage, reste le critère primordial des parcours matrimoniaux et de vie. La possession de la descendance et la perpétuation de la lignée restent primordiales dans la formation et la durée des unions.

Il ressort donc que *le Fang ne se marie pas par amour, mais par nécessité sociale* et que *la femme n'est reconnue comme une personne à part entière que si elle a prouvé sa fécondité. La femme n'a de valeur qu'après avoir donné la vie et ainsi prouvé sa féminité.*

Pour répondre à ces interrogations et vérifier nos hypothèses de départ, nous avons effectué des enquêtes de terrain au cours desquelles nous nous sommes entretenue avec des femmes et surtout celles stériles, les tradipraticiens et les gynécologues. Ce qui nous a permis d'évaluer le niveau de souffrance de ces femmes et de « peser » le poids de l'enfant dans la société *fang*. Nous nous sommes également entretenue avec quelques hommes, pour avoir un avis partagé. Nos entretiens ont été beaucoup plus orientés vers *l'importance de la descendance et les différents statuts de l'enfant ; les causes endogènes de la stérilité et ses conséquences sur le couple et les parcours de vie des victimes ; les rites de fécondité et les solutions à la stérilité.*

L'objet et le champ de l'étude

L'objet de l'étude

En rapport à notre étude qui porte sur les rapports compensation matrimoniale/descendance; femme/ fécondité/stérilité, nous nous intéresserons à la place de la femme, en général, et à celle stérile, en particulier, dans la société *fang*. Dans cette étude, nous nous proposons de jeter un regard anthropologique aux principaux marqueurs identitaires du peuple *fang* du nord Gabon, à savoir *la compensation matrimoniale et la possession d'une descendance*. Car, malgré l'évolution sociale et les changements qu'elle entraîne dans les zones urbaines et rurales de la province du *Woleu-Ntem*, la pratique de la dot perdue et le désir d'enfant ne décroît pas. Nous étudions donc ici un objet dans un autre, à savoir la *femme* (stérile) dans *la société fang*. Cela est quelque peu difficile car l'étude de l'un des objets implique forcément celle de l'autre.

Le champ de l'étude

Notre étude s'inscrit premièrement dans le cadre institutionnel et secondement dans celui du genre. Selon Andrée Michel, le cadre institutionnel a été l'un des premiers utilisés pour l'étude du mariage et de la famille, et nous ajouterions de la parenté. Dans cette approche, « l'institution du mariage et de la famille est située dans la société globale, considérée comme un organisme, un système maintenu par les parties qui le composent. Elle insiste sur la recherche descriptive, historique et comparative.»¹⁰ Cette approche traite, comme nous le faisons dans cette étude, de l'institution matrimoniale par le biais de la dot et des changements qui l'ont affectée au cours des décennies.

Quant au problème du genre, il apparaît dans la mise en doute de l'identité de la femme stérile et dans les interrogations sur son rôle et sa place dans la société *fang*. Car comme le souligne Irène Théry, « l'identité de genre est ressentie ; elle commence avec le sentiment d'appartenance à un sexe ou à l'autre, et se complexifie au cours du développement. Quant au rôle de genre, il est manifeste : c'est le comportement manifeste

¹⁰ Michel Andrée, *Sociologie de la famille et du mariage*, Paris, PUF, 3^{ème} édition, 1986, p.23.

que l'on révèle à la société, le rôle que l'on joue, en particulier avec d'autres personnes, pour établir sa position avec elles, dans la mesure où, en ce qui concerne le genre, leur appréciation et la sienne sont en jeu. »¹¹ Analyser comment les sexes « s'arrangent »¹² nous conduit à interroger les place et rôle attribués à chacun-e dans les mondes sociaux traversés au quotidien. « Le genre possède, au moins potentiellement, les moyens de déplacer le regard des rôles de sexe vers la construction même de sexes ». ¹³ On pourra ainsi montrer que le rôle de génitrice attribué à la femme n'est pas le seul qui puisse lui permettre de se faire une place et d'avoir un statut complet.

Les barrières entre les champs n'étant pas fixes, les deux cadres suscités font bien sûr partie de l'anthropologie sociale et culturelle. Les champs se chevauchent tout comme les objets. Selon l'orientation que l'on donne à une étude, elle peut passer d'un champ à un autre. Jean François Baré le confirme lorsqu'il dit : « Toute discipline semble en effet se fonder sur un centre dont la circonférence est paradoxalement évanescence si bien que les limites en partie arbitraires évoluent avec l'évolution même de la science » .¹⁴

L'anthropologie sociale est ainsi liée à l'anthropologie culturelle car un fait social ou une institution sociale, ancienne ou contemporaine, est toujours étudiée dans une culture donnée. En général, l'objet d'une anthropologie sociale est l'analyse des organisations, des institutions sociales et les fonctions qu'elles remplissent dans les sociétés.

¹¹ Théry, Irène, *La distinction des sexes, une nouvelle approche de l'égalité*, Paris, Odile Jacob, 2007, p.366.

¹² Goffman Erving, *L'arrangement des sexes*, Paris, La Dispute, 2002, article internet.

¹³ Delphy Christine, *L'ennemi principal, tome1, économie politique du patriarcat*, Paris, Syllepse, 2009, 31p, p.276.

¹⁴ Baré Jean François, *Les applications de l'anthropologie*, Paris, Karthala, 1995, pp. 115-119.

Intérêt et limite de l'étude

Objectifs et intérêts

Les objectifs de notre étude sont aussi variés que le sujet semble complexe et touche à plusieurs domaines. A terme, notre recherche peut atteindre plusieurs objectifs et avoir des retombées dans des domaines et secteurs divers. En tant qu'étude anthropologique, le premier objectif est assurément de décrire et de faire connaître les spécificités culturelles d'un peuple. Ce travail permettra ainsi une connaissance approfondie de la société *fang* et gabonaise, du rôle de la femme dans ces milieux. Nous voudrions, par cette étude, *décrire la souffrance des femmes infécondes dans une société pro-nataliste ; les aider à s'accepter et à se faire accepter ; à se dire qu'elles sont des femmes au même titre que celles qui ont donné la vie.*

Décrire les coutumes matrimoniales telles qu'elles se pratiquaient par le passé et telles qu'elles se pratiquent aujourd'hui, permet de mettre en exergue les rôles joués par la compensation matrimoniale. Par ce processus, nous comptons relever les changements survenus au fil du temps du fait du contact des populations et des mutations.

Cette thèse est une démonstration de solutions endogènes aux problèmes engendrés par la stérilité. Les retombés pourront être une sorte de sensibilisation ; sensibilisation d'abord de la femme elle-même qui devra comprendre que l'enfant n'est pas la condition *sine qua non* pour être heureuse, qu'il y a d'autres moyens qui puissent permettre son épanouissement. Ce n'est pas parce qu'on n'a pas connu de maternité que l'on est *moins femme* que les autres ; sensibilisation ensuite de la gent masculine, qui doit d'abord voir la femme comme une compagne, mettre en avant le rôle premier de la femme dans un couple, celui d'une compagne et de la soutenir dans toute épreuve. Eviter de mettre la femme sous pression et de la faire chanter sachant qu'elle n'est pas responsable de sa situation et qu'elle en souffre déjà assez.

S'accepter et se faire accepter, d'abord par l'époux et ensuite par la société, aidera la femme à alléger sa souffrance.

Pour le développement des pays du sud, il est nécessaire que l'on se débarrasse des stéréotypes du genre : la femme n'a pour mission que la procréation. Reconnaître l'autre

pour ce qu'il est et non pour ce qu'il a, c'est déjà une façon d'accepter chacun avec ses différences et, accepter l'autre tel qu'il est, c'est aspirer aux changements positifs.

L'autre raison pour laquelle nous nous intéressons à ce sujet est le peu d'intérêt qui lui est accordé par les ethnologues. Les quelques études sur la fécondité et la stérilité sont celles démographiques. Le fait de traiter de la fécondité de façon généralisée en Afrique a entraîné l'oubli d'une zone de sous-fécondité qui touche environ quatre pays d'Afrique centrale, dont le Gabon. Nous voulons ainsi démontrer que dans une Afrique définie comme hyper-féconde et surpeuplée, il y a bien une zone d'hypo-fécondité dans laquelle pourtant l'enfant compte énormément.

Les limites de l'étude

L'étude de l'impact des transformations sociales et économiques sur les mœurs traditionnelles naît de notre souci de relever les principaux changements survenus dans les pratiques matrimoniales, marqueur identitaire de la société *fang*. Les changements perpétuels auxquels sont confrontées les sociétés contemporaines et auxquels aucune n'échappe, absorbent, au fil du temps, les marqueurs identitaires qui caractérisent chacune d'elles. Face à ces sociétés transformées, dans lesquelles les normes externes prennent le dessus, les référents de base disparaissent, les seuls référents étant ceux d'autres sociétés dont les usagers ne connaissent pas les significations. Cela donne l'impression de vivre dans une société *importée*. Le fait de travailler sur un objet chevauchant entre l'ancien et le contemporain rend l'objet quelque peu insaisissable et l'analyse difficile.

Quant à la fécondité et la stérilité, la première difficulté à laquelle nous avons été confrontée est la réticence ; autant les hommes reconnaissent qu'il leur sera difficile de finir leur vie avec une femme stérile, autant les femmes ont du mal à assumer leur stérilité. La stérilité est vécue comme une malédiction, quelque chose de honteux ; les femmes qui en sont victimes croient avoir fait quelque chose de mal et culpabilisent. Il n'est donc pas facile d'obtenir un récit de vie d'une femme stérile, c'est quelque chose que l'on cherche à taire, dont on ne parle pas, même dans son environnement proche. Il a fallu être patiente et magnanime pour collecter des données. Le désir de garder sa stérilité secrète est d'autant plus fort qu'il n'existe pas au Gabon une association regroupant les femmes stériles, alors

qu'il en existe un bon nombre comme : celle des veuves, des orphelins, des filles mères, etc. Il a donc fallu passer par des connaissances pour se faire accepter. Ce culte du secret, fait apparaître une difficulté fondamentale qui est celle de décrire l'abstrait. Comment décrire, comment démontrer la souffrance d'une personne ?

Une autre difficulté est liée au fait que la stérilité est soupçonnée chez certaines femmes dès l'âge de 25 ans. Or la femme a la possibilité de concevoir jusqu'à sa ménopause qui survient autour de 45 ans, ce qui rend difficile l'évaluation du taux de stérilité. Scientifiquement, la stérilité totale ou définitive chez une femme ne peut être déclarée que lorsqu'elle est ménopausée, ce qui n'est pas le cas dans la société *fang* et dans bien d'autres. On craint donc que celles qui se considèrent comme stériles au moment de l'enquête ne le soient plus quelques années plus tard et inversement.

Méthodologie et déroulement des enquêtes

De la conception de notre thème de recherche à l'analyse des données, nous avons suivi une démarche précise. Comme toute recherche scientifique, la recherche en anthropologie obéit à une méthode très souvent adaptée à la situation de l'enquête et aux types de matériaux en présence.

Pour cette étude, nous avons commencé par des lectures exploratoires. Nous avons, du mieux que nous avons pu, consulté des ouvrages, des d'articles, des thèses et des mémoires. Ces lectures nous ont permis d'avoir une connaissance large sur le sujet, de circonscrire au mieux notre sujet et d'éviter de reproduire certaines erreurs.

Pour la collecte des données, nécessaires à la construction de notre corpus et l'illustration des propos, nous avons opté pour les entretiens semi-directifs. L'entretien a constitué pour nous une situation de rencontre et d'échange, et non pas un simple recueil d'informations. L'entretien, en tant que fait de parole, s'inscrit dans une démarche spécifique avec un mode de questionnement où l'on s'abstient de poser des questions fixées à l'avance. Il nous a permis d'accéder à des données significatives, reflétant les conceptions personnelles des informateurs/interlocuteurs.

L'entretien nous a conduite à aller à la rencontre des personnes concernées par notre objet étude, à obtenir leur consentement, faire appel à leur point de vue, leurs commentaires, leurs réflexions, leurs constatations, leurs opinions et leurs interrogations ; ce qui renvoie à une observation participante.

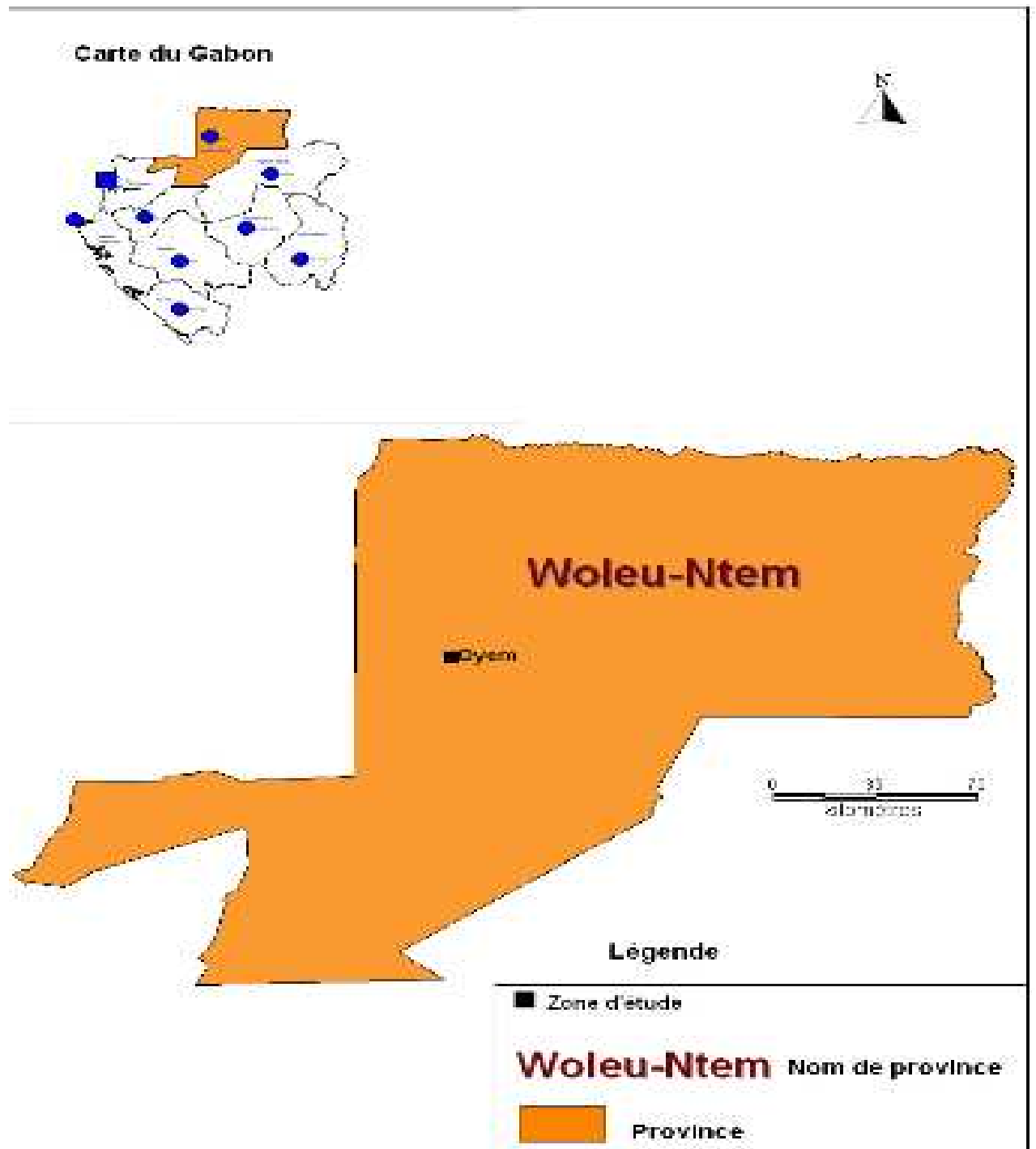
L'observation participante qui, autant que les entretiens, reste une méthode importante à une recherche anthropologique, recèle de nombreux indices révélateurs : des non-dits, des expressions du visage, un style de formulation, l'influence du milieu. Elle nous a permis de capter la dimension affective du récit. Nous avons pu relever, grâce à elle, des manifestations de transfert dans le comportement défensif ou hésitant qui consiste à éviter d'aborder un aspect sensible, dans les intonations, les rires, les silences, et les formulations verbales. Elle permet de trouver des réponses à certaines questions sans avoir à les poser, surtout pour ce qui est de la compensation matrimoniale.

Le déroulement des enquêtes

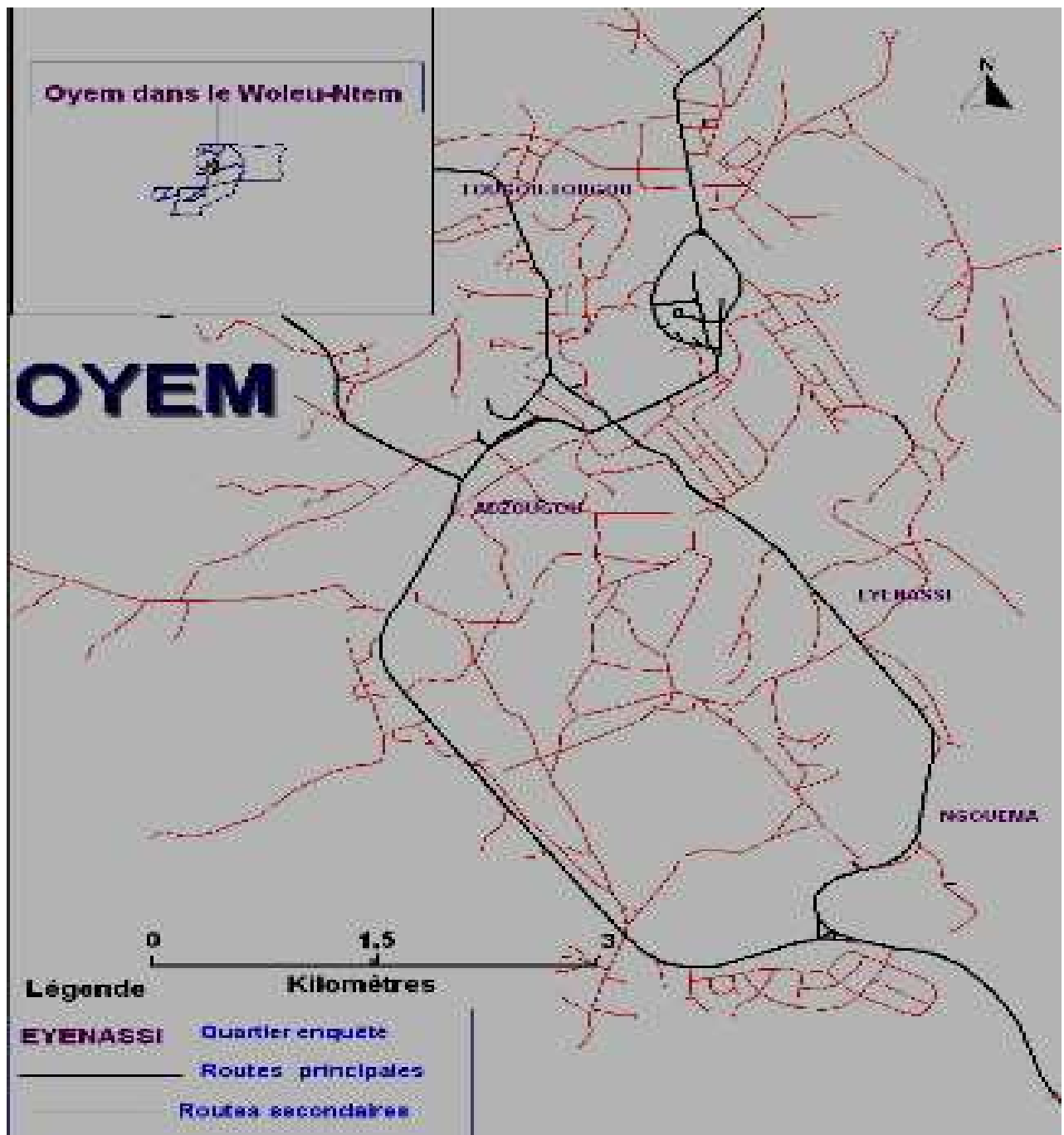
C'est dans la province du *Woleu-Ntem*, et plus précisément dans la ville d'Oyem, que nous avons réalisé la majorité de nos entretiens (cf. cartes 2 et 3). Nous avons également eu quelques entretiens à Libreville. La plupart des entretiens se sont déroulés aux domiciles des enquêtées. Ce qui ne fut pas facile, car il fallait rester discrète et attendre que nous fussions seule avec l'interlocutrice pour commencer la discussion. Il nous arrivait donc de reprendre rendez-vous avec la même personne plus d'une fois, pour espérer un moment propice. Parfois, nous proposons de nous rencontrer dans un endroit neutre (dans un bar), ou dans un autre quartier, pour éviter d'être interrompues. Le dialogue n'était pas toujours facile ; il fallait user des stratégies pour mettre l'interlocutrice en confiance. C'était encore plus difficile avec les personnes que nous ne connaissions pas au préalable, bien qu'ayant été présentée par un intermédiaire, la réticence persistait. La réticence fut décuplée chez des jeunes femmes, encore sous thérapie, car il est conseillé de taire toute entreprise ou initiative thérapeutique, pour éviter que des esprits malveillants la rendent inefficace. La réticence était encore plus manifeste lorsque nous demandions d'enregistrer, elles comprenaient alors que nous allions garder quelque chose d'elles et que « ce n'était pas des paroles en l'air. » Ce qui n'était pas le cas des femmes de plus de 45 ans. En effet, ayant perdu tout espoir et ne craignant plus les « mauvais esprits », elles se livraient plus facilement. Cela leur faisait du bien, pensons-nous, de dire leurs souffrances : était-ce un exutoire ? Une catharsis ? Nous ne le saurions. Notons simplement, et nous les en remercions, leur totale ouverture.

La collecte d'informations chez les *nganga* n'était pas non plus aisée. En plus des humeurs de certains, il a fallu donner des présents, destinés, nous ont-ils dit, aux esprits, que nous venions perturber. Ce n'est qu'en accord avec le *nganga* que nous pouvions nous entretenir avec les patientes et prendre quelques images, celles que l'on nous autorisait, bien sûr.

Carte 2 : Localisation de la province du Woleu-Ntem



Carte 3 : Localisation des principaux quartiers de l'enquête



Source : Lagrac-UOB

Conception : Béatrice AKARE
Réalisation : Eugène EMBO, 2009

Les cartes (2 et 3) circonscrivent notre principale zone d'enquête au Gabon. La carte 2 nous présente la province du Woleu Ntem d'où sont issus les *fang* interrogés pour notre étude. La carte 3, quant à elle, représente la localisation des quartiers d'enquêtes dans la ville d'Oyem, à savoir : Tougou-tougou, Adzougou, Ngouéma et Eyénassi. C'est dans ces quartiers que nous avons interrogé la majorité de personnes.

Il faut dire que la mise en œuvre de la méthode semi-directive dans le dispositif de l'entretien de recherche est un exercice qui n'est pas sans difficultés. Car il s'agit, d'une part, de se défaire des idées préconçues pour découvrir des éléments inattendus ; et d'autre part, de ne pas suivre aveuglement le discours produit par l'enquêté, d'en apprécier la pertinence par rapport aux hypothèses construites. Dans cette quête de sens, nous devons tenir une certaine distance et laisser à l'enquêté l'essentiel de la production de son discours. Notre implication personnelle, consciente ou inconsciente, pouvant jouer un rôle important dans le sens des réponses.

Nous possédons au final trois différentes sources : sources écrites, sources orales et iconographiques. Nous avons fait une synthèse de nos lectures, ce qui nous a permis de prendre en compte les contextes socioculturel et temporel dans lesquels ces travaux ont été réalisés.

Quant aux données orales et iconographiques, originales par leur spécificité, elles nous ont permis de comprendre le fonctionnement de la société *fang*, de vérifier nos hypothèses et de faire une meilleure analyse de nos concepts.

Pour une meilleure clarté, nous avons choisi de présenter nos résultats en trois parties. La première est consacrée à la compensation matrimoniale et son rôle dans l'institution matrimoniale *fang*, en ce qu'elle est une solution à la stérilité et une articulation du rapport masculin/féminin.

La deuxième partie fait état des déterminants traditionnels de la fécondité et de l'importance de l'enfant chez les *fang*.

Dans la troisième partie enfin, nous analysons les parcours de vie des femmes stériles en partant des causes aux solutions envisagées et envisageables.

Sommaire descriptif Première partie : La compensation matrimoniale

Dans cette première partie consacrée à la compensation matrimoniale, nous présentons le peuple *fang* : son origine, sa situation géographique et linguistique, son système de parenté, d'alliance et de croyance. Cela permettra d'avoir une vue globale et de mieux comprendre la suite de l'analyse.

Chapitre I : Présentation du peuple *fang*

. Section 1 : Situation géographique et linguistique

Le peuple *fang* est un peuple que l'on retrouve aujourd'hui en Afrique centrale. On le rencontre au Cameroun, au Gabon, en Guinée-Equatoriale, au Congo, voire en République de Sao Tomé...

La structure interne *fang* est pyramidale : au sommet se situe l'ethnie (*Fang*) ; qui se subdivise en sous-groupes: *Mvaie, Ntoundou, Okak, Meke, Betsi, Nzaman, Ewondo, Bene, Fon, Eton, Manguissa, boulou*, etc...

. Section 2 : Les systèmes de parenté et de croyance

Les *Fang* se reconnaissent *d'abord* par une appartenance à un clan, *ayong* (Nkodjeign, Efak, Yendzok, etc). Au Gabon, les *Fang* sont présents dans cinq des neuf provinces que compte le pays.

Chapitre II : La compensation matrimoniale ou dot

. Section 1 : Histoire et rôles

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

. Section 2 : La compensation matrimoniale et ses composants

La remise de la dot est la principale étape du processus matrimonial. Dès que la décision est prise par le futur marié et sa famille, les familles s'entendent sur une date et se préparent chacune de son côté. La cérémonie de remise de dot est une cérémonie *d'échange* entre deux familles désireuses de sceller une alliance. Chez les *fang*, en effet, la compensation offerte par la famille de l'homme est accompagnée d'un contre-don ou contre dot de la part de celle de la femme.

Chapitre III : Aluk ou le mariage *fang*

. Section 1 : Compensation et statut de la femme

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

. Section 2 : Les différentes formes de mariage

L'organisation matrimoniale *fang* distingue quatre formes de mariage auxquelles on peut ajouter trois autres formes plutôt rares : le mariage arrangé ; le mariage par rapt simulé ou consenti ; le mariage par don ; le mariage par héritage de la veuve ou du veuf (lévirat et sororat) ; le mariage d'une femme avec une autre qui est une sorte de *polyandrie virtuelle*.

Le mariage coutumier reste un long processus qui commence par des fréquentations avant le mariage. Ce long processus s'étale normalement sur trois grandes phases après la rencontre de l'homme et de la femme. Il y a les présentations ou les fiançailles (*ndzang*), la remise de la dot (*nsua*) et l'accompagnement de l'épouse par sa famille dans sa nouvelle famille (*bilen*). Nous allons donc voir le déroulement et l'importance de chacune de ces phases qui peuvent prendre plusieurs mois voir plusieurs années.

Introduction première partie

Dans les sociétés contemporaines, le mariage est défini comme « l'union d'un homme et d'une femme devant l'autorité civile ». ¹⁵ C'est un acte d'état civil qui est enregistré par un officier d'état civil au lieu où il a été célébré et il est aussi comptabilisé au lieu du domicile conjugal. Mais la définition qui précède ne cadre qu'avec et n'explique qu'une seule forme de mariage, à savoir celui civil. Le mariage religieux et le coutumier, qui nous intéressent, étant exclus, nous allons donc partir d'une définition du mariage qui intègre l'aspect coutumier.

Le mariage coutumier est une manière traditionnelle d'unir un homme et une femme. Cette forme de mariage demeure en Afrique une règle quasi-universelle. « Pour les femmes, comme pour les hommes, la maturité sociale passe nécessairement par le mariage et la constitution d'une descendance ». ¹⁶ Bien que l'objectif soit le même, les cérémonies nuptiales sont célébrées différemment d'une société à l'autre. Les cortèges pittoresques des rites et des réjouissances varient d'un continent à l'autre, d'un pays à l'autre, d'une région à l'autre, d'une ethnie à l'autre, d'une culture à l'autre. La diversité culturelle des sociétés et par ricochet des pratiques, rend impossible l'étude de toutes ces différentes sociétés.

Chaque peuple va donc insister sur tel ou tel autre aspect du processus matrimonial, selon l'importance qu'il accorde à ce dernier. Cet aspect, dans la société *fang*, est la compensation matrimoniale que l'on désigne très souvent par « dot ». Malgré, en effet, son interdiction par le droit civil gabonais, la compensation matrimoniale perdure et fait de l'homme le chef de famille auquel les autres membres de la famille doivent obéissance. « La dot est devenue, à la longue, le fondement, le point de départ et l'aboutissement de toute l'économie *fang*. Dans la région du *Woleu-Ntem*, une partie considérable de revenus circulent d'abord sous forme de dot ». ¹⁷ Chez les *fang*, la compensation matrimoniale est donc la principale étape du processus matrimonial et constitue toujours un engagement. Dans cette société traditionaliste, la dot occupe la même place que l'officier d'état civil dans les sociétés modernes. C'est par elle que l'alliance est scellée. La compensation

¹⁵ Bonté Pierre et Izard Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 2004, p.444.

¹⁶ Adjamagbo Agnès, *Etre femme autonome dans les capitales africaines, le cas de Dakar et Lomé*, Paris, DIAL, 2003.

¹⁷ Méyé Ferdinand, cité par Balandier Georges, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire : changement sociaux au Gabon et au Congo*, Paris, PUF, 1955, P.184.

matrimoniale est d'autant plus importante qu'elle est la base de toute la juridiction matrimoniale et ce malgré son abolition par le droit moderne. Que l'on soit en milieu rural où urbain, les droits et les devoirs que confère le paiement d'une compensation matrimoniale ne sont pas contestés.

Mais cette pratique, si résistante et tenace soit-elle, subit tout de même l'influence des évolutions sociales. L'extension de l'économie monétaire a, très vite, agi sur la nature et le sens de la dot. « Léon Mba signale, dans son coutumier *pahouin*, que c'est à partir de 1922 que le numéraire a été réellement offert en dot ».¹⁸ Cela correspond, en effet, à la pleine époque d'emploi sur les chantiers forestiers. Quelques années plus tard, la dot numéraire sera accentuée par la commercialisation du café et du cacao.

Nous allons analyser la compensation matrimoniale dans ses différentes approches. Après avoir présenté le « pays *fang* », nous nous attacherons à l'étude détaillée de la dot : sa place dans la société ; le symbolisme des échanges ; son rapport à la femme.

¹⁸ Mba Léon, cité par Balandier Georges, op, cit, p.184.

Chapitre I : Présentation du peuple *fang*

Dans ce premier chapitre nous allons présenter brièvement les *fang* : leurs origines, leur langue, leur système de parenté et de croyance. Ce bref aperçu du peuple *fang* nous aidera à mieux saisir ce dont nous allons parler tout au long de ce travail.

Section 1 : Situation géographique et linguistique

Les *Fang* sont un groupe ethnolinguistique très disséminé en Afrique Centrale. «Les peuples qu'on nomme *fang* dans la littérature géographique et ethnique constituent une vaste mosaïque de communautés villageoises, implantées depuis plusieurs siècles dans une large zone de l'Afrique Equatoriale atlantique comprenant : le sud Cameroun, le nord-est du Congo, la Guinée Equatoriale continentale et presque tout le nord du Gabon». ¹⁹

Son origine soulève des débats interminables et des controverses dans les milieux scientifiques qui s'intéressent à l'histoire de ce peuple de migrants. C'est un peuple d'agriculteurs, de chasseurs et de forgerons, ce qui expliquerait partiellement aujourd'hui leur implantation forestière. Les *Fang* pratiquent également le semi-élevage (ou proto-élevage) ; Il n'y a pas de village *fang* sans la présence des moutons, cabris, porcs, poules, canards...Ils servent, encore aujourd'hui, de monnaie d'échange (survivance du troc) surtout lors des cérémonies de mariage coutumier et de retrait de deuil ; mais aussi pour honorer une personne, étrangère ou non.

¹⁹ Toscaf, *Pour l'art sacré d'Afrique*, Résidence Marx Dormoy, Villeurbanne, 2005, p.1.

Origine et localisation des *fang*

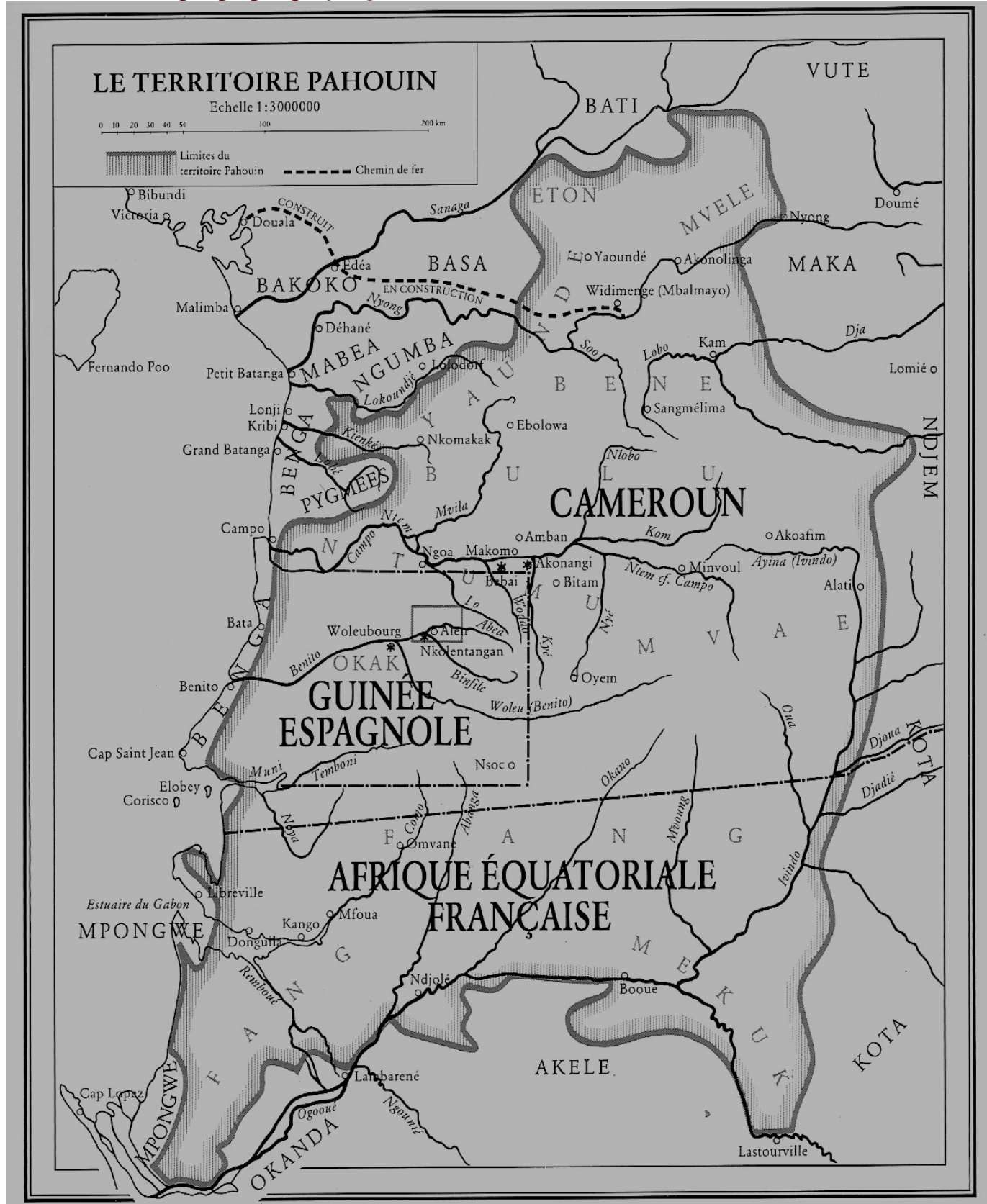
D'après les récits du *Mvet*,²⁰ nos lectures et entretiens, la migration des *fang* vers la forêt est générée par les invasions étrangères les conduisant au bagne, au refus de soumission, pour une société sans castes, puis à la disette.

Ce que nous désignons par peuple *fang* ou pays *fang*, ne doit se percevoir que d'un point de vue socio-géographique : une société homogène malgré sa diversité de parlers, qui occupe un espace géographique précis. Le peuple *fang* ou *béti* est souvent désigné sous l'appellation *pahouin*. Il faut retenir que ce terme est impropre, mais il est commode. Il n'existe, en effet, aucune désignation africaine s'appliquant à l'ensemble du groupe des populations étudiées ici. À l'occasion du mouvement de regroupement politique des tribus, des tentatives d'adoption d'un nom du groupe sont restées lettres mortes. Le congrès de Mitzi de 1947 réunissant des *Fang*, des *Boulou*, des *Ntoumou*, des *Mvaé*, des *Ewondo* et des *Fong*, prit le nom de congrès *Pahouin* ; *Ntoumou*, *Boulou*, *Mvaé* et *Fong* se refusant à être englobés dans l'appellation *fang*. A ce jour, les appellations *béti* et *fang* tendent à devenir les références et englobent de ce fait les autres.

La légende du *Mvet* et quelques historiens chercheurs (gabonais) affirment que les *fang* viennent d'Égypte et ont migré le long du Nil. Arrivés au Cameroun les plus fatigués et les moins courageux ont décidé de ne plus poursuivre la migration et de s'y installer, les plus forts et courageux ont traversé les fleuves. Les uns le fleuve *Ntem* les conduisant au Gabon ; Les autres le fleuve *Kyè* pour se retrouver en Guinée-équatoriale. Arrivés au Gabon la migration n'a pu se poursuivre, les *Fang* se sont donc dispersés dans le pays et se sont implantés dans différentes régions. Etant arrivés les derniers, ils n'ont pas eu de choix que de partager des espaces, déjà occupés totalement ou partiellement, avec d'autres ethnies. Ces occupations ne se sont pas faites pacifiquement, elles ont suscité des affrontements avec les premiers occupants.

²⁰ Le *mvét* est, comme l'avait dit Tsira Ndong Ndoutoumou, à la fois la harpe (instrument de musique), le diseur du *mvét* (l'homme qui raconte l'histoire) et la philosophie (la morale et le récit conté).

Carte 4 : L'aire géographique *fang*.



Source : carte conçue par Günter Tessmann au début du 20^{ème} siècle.

La géographie du pays *fang* ou *béti* n'a pratiquement pas changé depuis le 19^e siècle (cf. Carte ci-dessus). La densité de la population augmente sans cesse. Les villages ont gagné en taille grâce au mouvement de regroupement. On trouve le groupe *fang* (ou *béti*) sur toute la côte allant de *Kribi* (Cameroun) jusqu'à Port-Gentil (Gabon).

Habitant environ quatre des neuf provinces que compte le Gabon, les *Fang* sont aujourd'hui estimés à plus de 500000, soit environ 30 % de la population gabonaise. Ils constituent de ce fait l'ethnie majoritaire dans un pays qui en compte une soixantaine, et leur langue, qui est « parlée par 32 % de la population devient importante ». ²¹ Dans les quatre provinces qu'habitent les *Fang*, ils cohabitent et partagent le même territoire avec d'autres groupes ethniques. C'est ainsi que nous retrouverons dans la province de l'Ogooué-Ivindo les *fang* avec les *Kota*, les *Kouélé* et les *Mahongwé*. Dans les provinces de l'Estuaire et du Moyen-Ogooué nous aurons les *fang* et les *Myènè*.

La quatrième province dans laquelle nous retrouvons les *fang* est le *Woleu-Ntem*. Son nom est composé de ceux des deux fleuves qui sont dans cette région. Celle-ci s'étend, en effet, sur une superficie de 38465 km² avec une « population estimée en 2003 à 173235 habitants » ²² et a pour capitale provinciale *Oyem*. La province du *Woleu-Ntem* présente une certaine unité physique et ethnique, elle est peuplée à 99 % de *fang*, une situation géographiquement meilleure. Elle n'est environnée que de sous-groupes *fang*, avec ou sans liens de parenté. Dans cette région, les *Fang* occupent la quasi-totalité de l'espace, les pygmées occupant une petite partie de la forêt, soit 1 % de la population. Cette situation est l'une des particularités de ce lieu.

Les *Fang* partagent bien leur temps entre les cultures de subsistance destinées à la survie de la maisonnée et les cultures de rentes destinées à la vente et permettant l'accumulation des richesses et l'acquisition des biens matériels. La production et l'entretien des cultures de subsistance sont plutôt laissés aux femmes, tandis que les hommes s'occupent des cultures de rente. L'entretien de ces dernières nécessite plus de force et d'énergie, ce sont de très grandes plantations mesurées en hectares. La culture du café et du cacao reste l'exemple patent de la pratique d'une agriculture de rente dans le *Woleu-Ntem*.

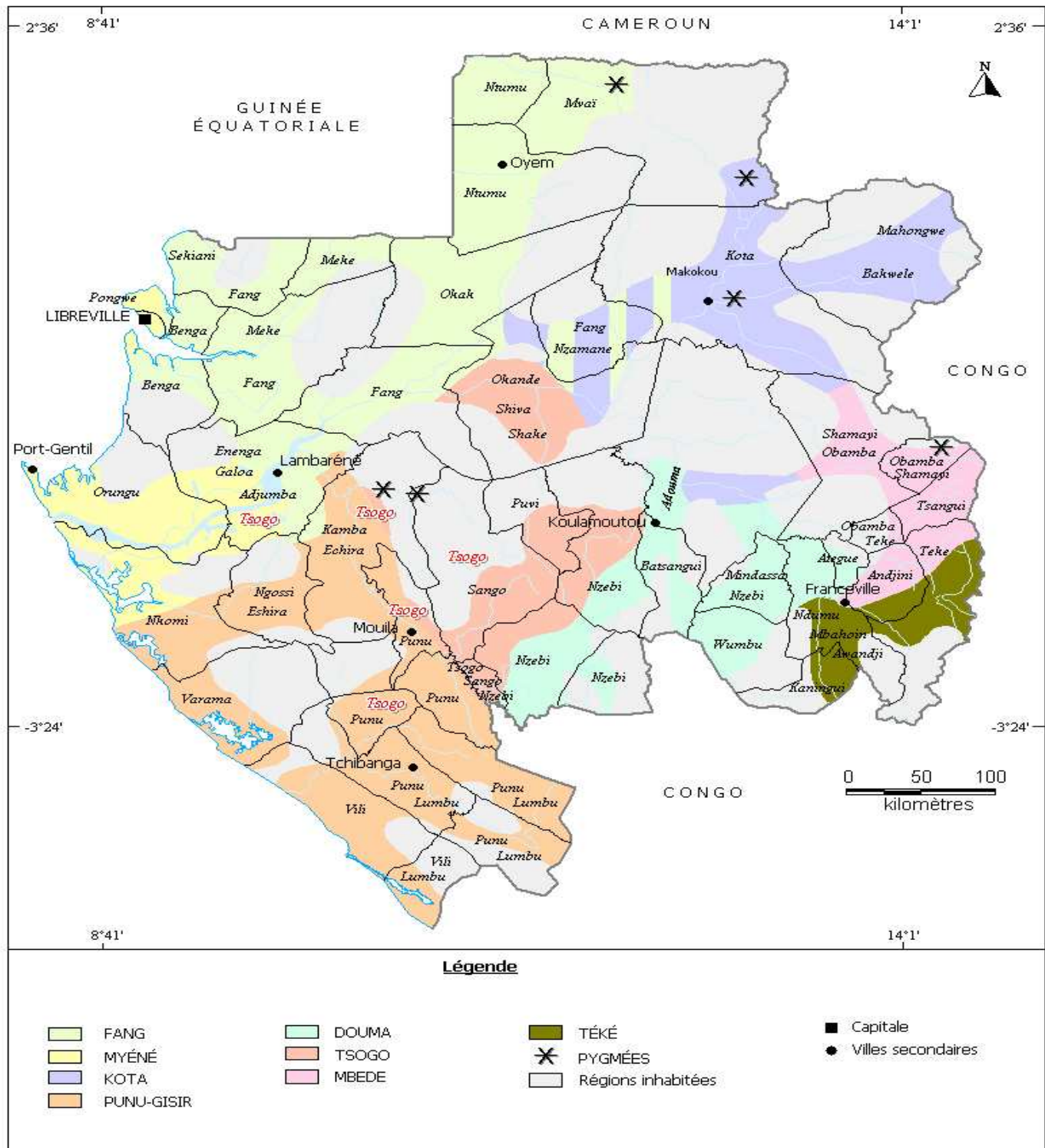
²¹ Mapangou Marthe, *Dynamique, évolution et répartition des populations*, Libreville, 2002.

²² Ministère de la planification, *Recensement gabonais de la population et de l'habitat*, Libreville, Décembre 2005.

La langue fang

Le terme *fang* désignant aussi bien l'ethnie que la langue parlée par ceux qui appartiennent à cette ethnie. Geuthrie, dans son étude des langues bantu, les a classées par groupe en tenant compte de leur ressemblance. Dans ce classement, la langue *fang* fait partie du groupe A75. La langue *fang*, comme bien d'autres, se compose de plusieurs dialectes. Au Gabon il existe six sous-groupes *fang* et d'une région à l'autre il y a des variations linguistiques. Dans la seule province du *Woleu-Ntem*, où il n'y a aucune influence d'une autre langue, les *Fang* ont cinq parlars différents. Il y a le *Ntumu* dans le département du *Woleu*, le *Atsi* dans le *Ntem*, le *Okà* dans l'*Okano*, le *Nvègn* dans le *Haut-Ntem* et les *Mekè* dans le *Haut-Komo*. Il suffit de passer d'un département à l'autre pour se rendre compte de ces variations. Le *fang* étant une langue tonale, la différence principale entre ces dialectes réside donc dans l'accent tonal, sans toutefois négliger quelques variations dans les termes servant à désigner des objets ou des animaux. Il faut noter que les locuteurs de ces différents sous-groupes n'ont pas besoin d'interprète pour communiquer. Il y a une compréhension entre les locuteurs des différents dialectes, avec quelques difficultés, bien sûr.

Carte 5 : carte ethnique du Gabon



Source : Atlas du Gabon, 2004

Conception : Béatrice AKARE
Réalisation : Eugène EMBO, 2009

Section 2 : Les systèmes de parenté et de croyance

Les principes de fonctionnement et les structures sociales des sociétés traditionnelles ne peuvent être véritablement compris sans se référer à la parenté. Dans la société *fang*, l'organisation de la parenté coïncide avec l'organisation sociale. « Dans toutes les sociétés humaines, les individus reçoivent les premiers éléments de leur statut et de leur identité sociale par la parenté. Une personne sans parents n'a pas de position sociale. Cette position, qui implique un ensemble de droits et de devoirs, s'inscrit dans un système de relations ». ²³

Le système de parenté

Le système de parenté, selon Radcliffe-Brown, désigne « l'ensemble formel ou structuré des usages sociaux qu'on observe dans le comportement réciproque des personnes apparentées ». ²⁴ Ainsi, l'étude des systèmes de parenté passe par une définition claire de la parenté. En général, la parenté désigne le lien entre des personnes ayant un ancêtre commun. Chez les *fang*, à quel moment peut-on parler de parenté ? Dans la société *fang*, la relation de consanguinité reste la relation élémentaire de la parenté. On est parent par les liens du sang. Mais la relation sociale occupe également une place importante du fait que l'on devient automatiquement parent par les liens du mariage et aussi par une affinité qui peut naître d'une longue cohabitation. On observe donc de nombreuses prohibitions qui ne relèvent pas de la parenté consanguine : on peut parfois interdire une relation sexuelle entre le frère d'égo et sa belle-sœur, entre une femme et le beau-père ou le bel-oncle de sa sœur, entre des enfants élevés sous le même toit. Françoise Héritier observe également ce deuxième type de relations qu'elle appelle «inceste du deuxième type chez les *Samo* de Haute volta; en principe, continue-t-elle, quand un mariage a eu lieu entre deux lignages, un second mariage devient impossible pendant

²³ Ghasarian Christian, *Introduction à l'étude de la parenté*, Paris, Seuil, 1996, p.11.

²⁴ Radcliffe-Brown, cité par Dumont Louis, *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Paris, EHESS, 1972, p.18.

plusieurs générations. Françoise Héritier explique cela par : « une impossibilité de faire se toucher charnellement ce qui se touche déjà naturellement ».²⁵ Cela explique bien le fait que le mariage ne soit pas seulement une alliance entre deux individus, mais entre deux familles ou deux lignages. Dès l'instant du mariage, les deux familles ne formeront plus qu'une seule. La même rigueur s'impose aux relations d'affinité. Le fait que deux familles soient proches pendant une longue période, qu'elles s'échangent des plats quotidiennement, s'assistent et s'entraident mutuellement, amène les membres de ces deux familles à se considérer automatiquement comme parents. Il ne peut donc plus y avoir mariage entre leurs membres respectifs. Cette parenté sociale prend parfois le dessus sur celle biologique. Les *Fang* l'expliquent bien par un adage qui dit que « l'enfant n'appartient pas au géniteur, mais à celui qui prend soin de lui. » Ce qui compte, c'est la reconnaissance sociale qu'on acquiert.

La relation de consanguinité s'exprime à l'intérieur de différentes structures. La première au sein de laquelle l'individu se trouve immédiatement inscrit n'est autre que le lignage. Dans le village, les lignages se caractérisent par des regroupements plus restreints. Le lignage est le résultat de la fragmentation du clan. Il est composé d'individus qui se réclament d'un même ancêtre anthropomorphe et historique. Ce groupe patrilocal, a souvent au niveau du village, son quartier et sa maison commune particulière ou corps de garde, qui rassemble sous l'autorité de l'aîné, la descendance de ce dernier, ses frères et leur descendance, celle de ses oncles paternels ; il y aura, en plus, des individus qui lui sont attachés par des liens d'alliance, d'adoption ou d'amitié. On peut ainsi imaginer dans un village, le nombre de lignages qui le constituent à partir du nombre de corps de garde existants. Comme les clans, les lignages également se trouvent dispersés dans plusieurs villages. Les membres d'un même lignage ont la généalogie comme référent. Elle permet de mesurer le degré de parenté, de savoir si la parenté est proche ou éloignée. Connaître sa généalogie est donc une chose importante chez le *Fang*.

Au dessus du lignage se trouve le clan. Ce terme clan est réservé aux groupements constitués à partir de lignées remontant à un ancêtre commun historique. Le plus vaste groupement, selon Balandier, est la tribu dont l'origine n'est ni située, ni datée, mais

²⁵ Héritier Françoise, *L'exercice de la parenté*, Paris, seuil, 1981, P.86.

simplement légendaire, dont l'éparpillement s'est effectué sur la quasi-totalité du pays *fang*.²⁶ Il existe donc, chez les *fang*, une multitude de clans, dispersés sur le territoire qu'ils occupent. On retrouvera le même clan dans plusieurs villages, proches ou éloignés. Les groupements issus des lignées qui les constituent peuvent alors être séparés par des distances importantes à l'intérieur et à l'extérieur d'un pays (au Gabon et en Guinée-équatoriale par exemple).

Dans la région du *Woleu-Ntem*, les villages sont généralement formés d'un seul clan, ce qui impose une exogamie stricte et incontestable.

La parenté consanguine qui s'exerce dans les deux structures citées plus haut est basée sur un système de filiation précis. Les *Fang* sont de filiation agnatique, c'est-à-dire qu'elle se transmet par les hommes. Nous sommes donc dans une société patrilinéaire où les chefs sont les pères. Les « enfants »²⁷ appartiennent automatiquement au clan du « père », qui dispose de tous les droits. Ici, la relation entre père et fils est affaire de droit et d'intérêt strictement réglementés ; Quant à celle entre l'oncle maternel et le neveu utérin, affranchie en quelque sorte de cet aspect, elle est caractérisée par des attitudes plus libres où l'affection prend la place de l'obligation et de l'intérêt. Le père reste donc un être que l'on craint.

On peut ainsi noter une attitude asymétrique entre le fils et le père, car le respect ne s'exerce que dans un sens, c'est-à-dire du fils vers le père. Cette attitude met une certaine distance entre le père et le fils, ce qui permet au premier de maintenir son autorité sur le second. Car si les deux se rapprochent plus, il s'installera une certaine affection qui sera comme un frein à l'autorité et au pouvoir du père. C'est une attitude que l'on doit adopter à l'égard de toutes les personnes que l'on situe dans la même tranche d'âge que ses parents. Françoise Héritier pense, à ce propos d'ailleurs, que dans les sociétés qui correspondent au modèle archaïque dominant, « la paternité, dont la plénitude est partagée entre hommes, est incompatible avec des démonstrations affectives ».²⁸ Ne pas se montrer affectif se présente alors comme l'élément important et fondateur du statut masculin.

La non démonstration d'affection du père est compensée par celle plantureuse des grands parents avec lesquels on a une attitude de plaisanterie. Avec eux, sans nul doute,

²⁶ Balandier Georges, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF, p.110.

²⁷ L'enfant ici n'est pas seulement celui dont on est géniteur, mais celui dont on est juridiquement et socialement responsable. De même que pour le père, il est surtout celui dont on est sous l'autorité.

²⁸ Héritier Françoise, *Masculin/Féminin II, Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob, 2002, p.386.

on peut s'exprimer librement, sans avoir à craindre une quelconque punition ou malédiction. « Il y a, en effet, traditionnellement, au Gabon des attitudes conventionnelles entre personnes apparentées. Il y a des parents que l'on respecte et d'autres que l'on plaisante, dont on se moque gentiment, avec lesquels on a une relation empreinte de liberté ».²⁹

Le système de mariage pratiqué ici est celui exogamique. Les clans *fang* sont exogames, ce qui veut dire que les mariages se font à l'extérieur du clan. Le mariage est interdit non seulement entre consanguins proches mais dans tout le clan du père et même dans celui de la mère, bien que des souplesses soient parfois accordées. Le réseau d'intermariage s'étend nécessairement entre unités claniques différentes. Tout mariage est par conséquent une relation vécue entre clans différents. L'exogamie est prise ici comme une expression sociale élargie de la prohibition de l'inceste.

Pour ce qui est des systèmes de résidence, les *Fang* sont patri et virilocaux car la femme quitte son clan, sa famille et va vivre chez l'homme. Le clan et le village de l'homme deviendront ses nouvelles références. Tout ce qu'elle produira sera pour sa nouvelle famille. Les *Fang* correspondent à ce que Lévi-Strauss a désigné par système de parenté harmonique, car le système de filiation coïncide avec celui de la résidence : patrilinéaire-patrilocale.

Le pouvoir

L'indépendance des villages *fang* a souvent été mal perçue par certains étrangers. Il n'existait aucun lien politique entre les différents villages. Metegue N'Nah³⁰ note avec justesse que l'autonomie des villages n'interdit pas l'existence de liens. Ces liens solides et pérennes sont tissés sur les relations familiales que les Occidentaux cernent rarement. Le village *fang* (*dzè*), était organisé autour de la famille étendue, du lignage ou du clan qui sont des valeurs morales et aussi autour des valeurs sociopolitiques où les sages faisaient office d'autorité.

²⁹ Mayer Raymond, *Histoire de la famille gabonaise*, Libreville, 2002, LUTO, p.155.

³⁰ Metegue N'Nah, Nicolas, *L'implantation coloniale au Gabon, résistance d'un peuple*, tome 1, Paris, l'Harmattan, 1981, 119p.

La société *fang* ancienne ne disposait pas d'une véritable hiérarchie mais plutôt d'un ensemble de prééminences soumises au contrôle de tous. Balandier tente d'expliquer cet état de choses en mettant en cause la psychologie même du *fang* ; « esprit anarchiste, c'est-à-dire, le refus de toute subordination à une autorité quelconque, naturelle ou de source étrangère ». ³¹

« Le village était organisé autour de toutes ces valeurs. Le pouvoir était exercé par les sages parmi lesquels un seul portait la parole, par exemple, lorsqu'il faut punir un acte d'infidélité commis par une femme ou un étranger, un cas de vol, de viol, de transgression des interdits, etc. Une forme de gérontocratie exprimée par le pouvoir du corps de garde (*abè*), où les jeunes hommes robustes faisaient office de soldats (cf. Photo ci-dessous). C'est dans cet espace masculin que les jeunes garçons acquièrent une grande part de leur éducation. C'est là que l'autorité de l'aîné (*Ntol* ou *Ntoó*) du lignage s'exprime, car, dans cet espace, seuls les aînés ont le dernier mot. C'est une règle inviolable sous peine d'excuses publiques assorties de dédommagement ». ³²

Autrefois, un peu moins aujourd'hui, l'homme n'existait que par le groupe. Toute la gent masculine d'un lignage mangeait exclusivement au corps de garde. Cette communion était nécessaire, car c'était le moment propice de se dire des vérités en toute fraternité. Il en est de même pour les enfants d'un même père (cas de famille restreinte), ou ceux dont les pères sont frères (cas de famille nombreuse), ainsi que les femmes d'une même famille ou d'un même mari.

³¹ Balandier Georges, op, cit, p.186.

³² Laburthe-Tolra Philippe, *Les seigneurs de la forêt - Essai sur le passé historique, l'organisation sociale et les normes éthiques des anciens Béti du Cameroun*, Paris, Harmattan, 2009, 492p.

Photo 1 : jeune guerrier *fang* du 19ème siècle



Source: Laborthe Tolra

«Lors du premier congrès *fang* tenu à Mitzic,³³ du 26 au 28 février 1947, le projet d'établissement et de reconnaissance administrative des chefs est repoussé. L'un des chefs affirme que cela provoquera des guerres ; l'autre dit ceci : des chefs, il n'en manque pas, il y en a autant que de corps de garde ».³⁴

Aujourd'hui dans le *Woleu-Ntem*, on rencontre un pouvoir décentralisé. On trouve donc deux formes de pouvoir : d'un côté, le pouvoir traditionnel de l'autre, celui étatique. Le pouvoir étatique est légué à un individu nommé par l'administration étatique. Le détenteur de ce pouvoir exerce plutôt une autorité de commandement et est placé comme intermédiaire dans la hiérarchie qui descend du gouvernement jusqu'au village ou au quartier. Au haut de la hiérarchie, on a le gouverneur de province, secondé par les préfets et les sous-préfets, lesquels sont succédés par les chefs des cantons et des regroupements. Ces différents chefs sont des intermédiaires dans la hiérarchie qui descend du gouvernement jusqu'au village. Au bas de la hiérarchie, le chef de village doit transmettre des ordres à une population et veiller à leur exécution. Il est aidé en cela par la possibilité de recourir à une police et, s'il est obéi, c'est essentiellement du fait de la contrainte qu'il peut commander les villageois. Dès que les affaires à traiter sortent du cadre administratif, le pouvoir de commandement n'intervient plus. On entre dans un cadre traditionnel.

Le pouvoir traditionnel, quant à lui, est un pouvoir de décision. C'est un pouvoir transmis à un chef à l'unanimité par le conseil des sages. Il s'exerce à l'intérieur des institutions sociales traditionnelles que sont les clans, les lignages et les familles. Au sommet de la hiérarchie traditionnelle, on trouve le chef de lignage. Il est choisi parmi les notables ayant un âge plus avancé et une connaissance approfondie des coutumes et traditions locales ; mais également en considération de son comportement, de sa bravoure et de son courage. Son pouvoir est à vie. Son autorité se mesure par le caractère coercitif et irrévocable de ses décisions et sanctions, souvent prises de façon collégiale avec les chefferies villageoises et familiales. Il est suivi par les chefs de famille. « Au niveau traditionnel, l'autorité qui s'exerce est celle de prestige, car la fonction première du chef est de représenter son groupe. L'autorité du chef se gagne par le mérite personnel ».³⁵ Le chef traditionnel doit donc faire ses preuves à l'intérieur comme à l'extérieur du groupe et ce, par l'usage de la parole. Ce qui signifie que le chef doit être un bon orateur pour

³³ Chef-lieu du département de l'Okano, un des cinq que compte la province du Woleu-Ntem.

³⁴ Procès-verbal du congrès pahouin de 1947, cité par Balandier, op, cit, p.198.

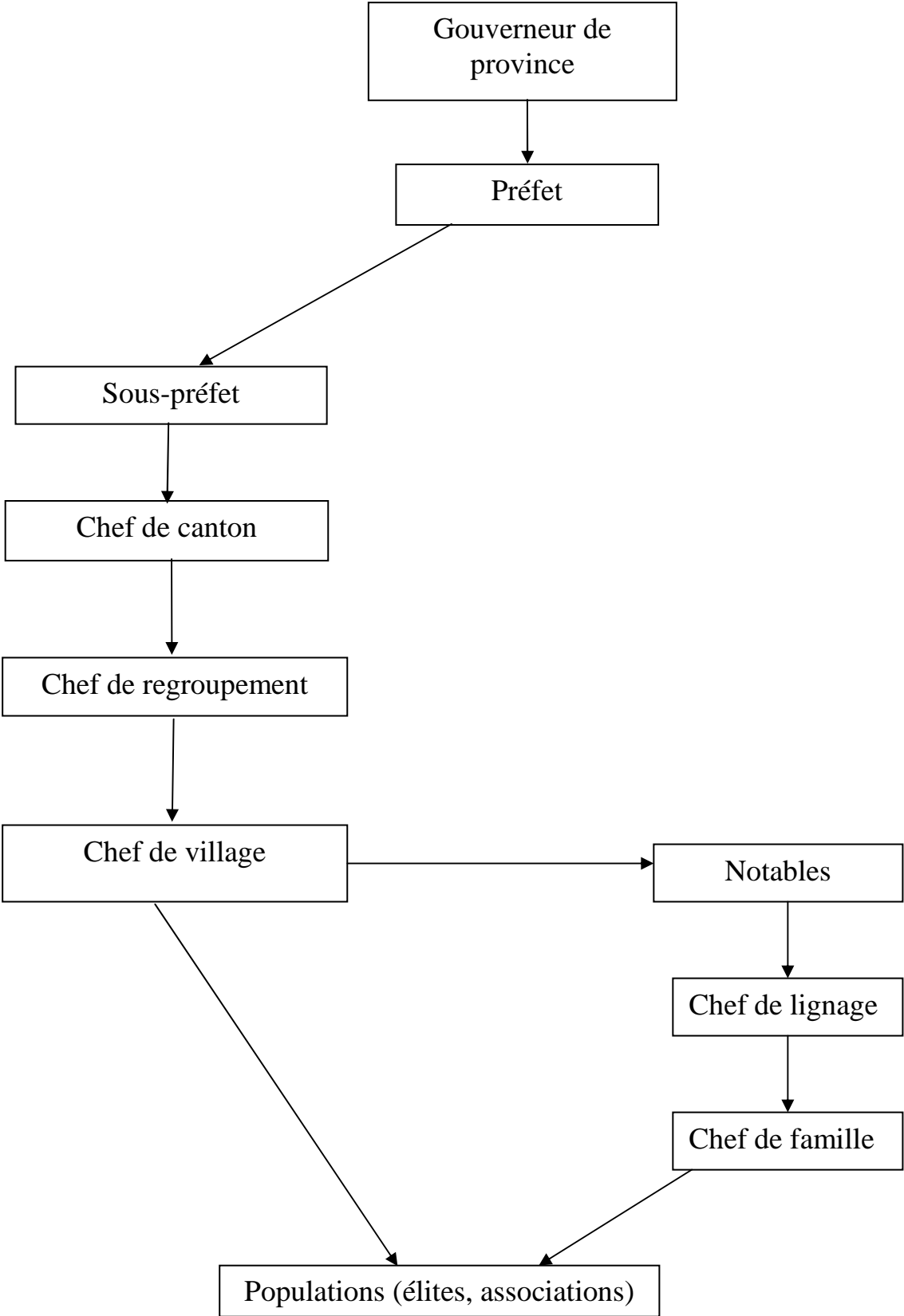
³⁵ Travaux et documents, *Nature et formes de pouvoir dans les sociétés dites acéphales*, ORSTOM, 1982, p.75.

toujours sortir sa communauté des situations difficiles sans qu'il n'y ait recourt à la violence. « Le chef traditionnel joue aussi un rôle déterminant dans les prises de décision sur les ressources forestières ». ³⁶ En effet, la gestion du foncier et du forestier, des ressources du terroir lignager ou villageois et leurs modes d'usage dans ces espaces relèvent de l'unique autorité du chef de lignage ; ce chef devait son charisme à des pratiques rituelles qui lui conféraient un caractère sacré important pour asseoir sa prééminence. Le pouvoir du chef traditionnel *fang* repose sur un lignage plus ou moins étendu et cela nous amène à parler des rites et croyances *fang*.

Dans le diagramme ci-dessous nous allons hiérarchiser les deux formes de pouvoir que l'on retrouve dans la communauté *fang*.

³⁶ Mogba Zéphirin, *Etude des systèmes locaux de gestion des ressources forestières*, Carpe, 1999, p.10.

Diagramme actuel d'une institution sociale au pouvoir décentralisé



Le système de croyances

« L'ensemble des peuples *fang* pratiquaient un culte des ancêtres lignagers, le *byéri*, afin de pouvoir à la fois se protéger des défunts et requérir leur aide dans la vie quotidienne. Ce culte familial à caractère intime ne monopolise pas l'univers religieux des *fang*, puisqu'il coexiste avec d'autres croyances et rituels à caractère plus collectif ». ³⁷ Le culte des ancêtres ou culte des morts occupait une place primordiale dans la société *fang*. Pour ces cérémonies, le sculpteur *fang* confectionnait un reliquaire à l'intérieur duquel étaient placés les restes des morts, ainsi que des poudres magiques dans des cornes de gazelle (cf. photo ci-dessous).

Photo 2 : statuette *biéré fang*



Appelées « *biéré* », ces boîtes reliquaires en écorce étaient surmontées d'une statuette anthropomorphe ou d'une tête d'homme sculptée dans un bâton.

Les rites sont l'objet d'une demande de bénédiction qui accompagne tous les gestes faits pour la vie du lignage. Ils sont exécutés sur les reliques de l'ancêtre géniteur car telle est la prescription à laquelle tout chef de famille gardien des reliques ancestrales doit se soumettre pour protéger et promouvoir sa descendance.

Les cultes des ancêtres étaient visibles en de nombreuses occasions : au cours des naissances ; des cérémonies marquant les décès, pour connaître les causes de la mort; lors des rites de guérison ; pour conjurer la stérilité et obtenir la fécondité des hommes et des femmes ; au cours des rites qui précédaient l'entrée en guerre. Ces liens privilégiés avec

³⁷ Toscaf, *Pour l'art sacré d'Afrique*, op, cit, p.3.

les ancêtres ne concernaient pas uniquement les grands moments de la vie dans la communauté. La vie quotidienne était aussi comprise dans cette relation, à la veille ou au retour d'un voyage, avant de boire, avant d'entrer dans une maison, des formules récitées établissaient à tout moment le contact et la protection des ancêtres. Ces pratiques traditionnelles ont presque totalement disparu avec l'arrivée du christianisme et en particulier du catholicisme.

Actuellement un seul culte résiste et prend de plus en plus de l'ampleur : c'est le culte initiatique appelé *Bwiti*, qui aujourd'hui se répand dans tout le Gabon. « L'initiation comporte entre autre la consommation à haute dose des écorces pilées d'une plante hallucinogène que l'on nomme *Eboga* ou *Iboga*. Elle permet d'accéder à la vision du monde des figures ancestrales et divines, et à la connaissance des secrets de la vie et de la mort ». ³⁸

L'activité cérémonielle rituelle, *Ngozé*, se compose de nombreux rites exécutés par les anciens initiés (*Nima*) et de danses nocturnes accompagnées de chants, le tout aux rythmes des tam-tams et de la musique sacrée de la harpe (*Ngoma*). Le symbolisme de ces nuits évoque la dramaturgie de la naissance du monde et de l'Homme. Le culte vise, comme pour ceux cités plus haut, à renouer le lien avec les dieux et les ancêtres, source de toute fécondité et de toute richesse. L'enseignement initiatique et le travail rituel font appel à une hiérarchie très élaborée des rôles et des statuts au sein des diverses branches.

Nous avons vu que ces pratiques permettent à l'homme d'acquérir le prestige, le mérite et la reconnaissance dans la société. Mais ces critères sont abstraits et se limitent à des domaines précis. L'homme va donc, par le mariage, prendre une femme, preuve concrète pour asseoir reconnaissance et respect. Ce qui nous conduit dans le deuxième chapitre de notre travail, qui traite de compensation matrimoniale.

³⁸ Mary André, *Le syncrétisme des fang du Gabon* in *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayard Culture, 1997, p.11.

Chapitre II : La compensation matrimoniale ou dot

Dans ce chapitre, il sera question d'analyser les rôles que jouent de la compensation matrimoniale dans la société *fang* ; de décrire le rituel d'une cérémonie de paiement de dot en essayant d'analyser les échanges qui s'y font.

Section 1 : Histoire et rôles

Histoire de la compensation matrimoniale

La compensation matrimoniale représente les biens, en numéraire ou en objets, que le gendre donne à sa belle-famille pour s'acquérir leur fille. Elle fait partie des marqueurs culturels du peuple *fang*. Chez les *fang*, patrilineaires, la compensation a connu au cours du temps quelques variations. La grande transformation se note au début du 19^{ème} siècle avec la traite négrière et l'introduction des marchandises importées. Avant cette date, la compensation était constituée essentiellement d'objets en fer : sagaies, couteaux, pipes et haches. « Ces objets étaient fabriqués dans des forges *fang* où était fabriquée aussi la monnaie traditionnelle ». ³⁹ Au Gabon, les *Fang* ont une idée précise d'une monnaie traditionnelle que certaines personnes riches possédaient en d'énormes quantités, dans d'immenses coffres en bois. « Cette Monnaie était en forme de triangle, constituée de tiges de fer forgées, assemblées par paquets de dix, cent ou mille, souvent thésaurisés pour constituer des dots. C'est pourquoi la dot, qui était payée à l'aide de cette monnaie, s'appelle, en *fang*, *nsua bikiè*, terme qui signifie littéralement morceaux de fer forgés et qui connote aussi plusieurs réalités juridiques. Jusqu'en 1918-1920, la dot est composée essentiellement de cette monnaie symbolique et de marchandises à valeur éminente ». ⁴⁰

³⁹ Metegue Nicolas, *Economie et société dans la première moitié du XIXème siècle*, Paris, l'Harmattan, 1979, 97p, p.44.

⁴⁰ Metegue Nicolas, *Economie et société dans la première moitié du XIXème siècle*, op, cit, p.45.

Avec le développement accru de la traite, les marchandises d'importation se substituent à ces objets symboliques. « L'explorateur Du Chaillu, vers 1860, constate une convoitise toujours constante des denrées importées ».⁴¹

L'extension de l'économie monétaire a, très vite, agi sur la nature et le sens de la compensation matrimoniale. Le boom économique dû, dès 1920, à l'exploitation intensive de l'okoumé, a, en libérant brutalement une quantité importante de numéraire, accéléré le rythme de ces transformations. « Cependant, le règlement de la dot effectué pour une part toujours croissante en argent a, tout comme l'obligation de l'impôt, lancé le plus grand nombre d'individus dans le circuit de l'économie coloniale ».⁴² Le cours de la dot moyenne a donc subi des hausses excessives aux années de prospérité du commerce du bois d'okoumé. Léon Mba signale, dans son Coutumier *pahouin*, que « c'est à partir de 1922 que le numéraire a été réellement offert en dot. » Date qui correspond à la pleine époque d'emploi sur les chantiers forestiers. Pour lui, « la part du numéraire s'est sans cesse accrue, jusqu'à représenter 75 % environ de la dot totale ; les marchandises apportées en plus ayant surtout un caractère symbolique ou le sens de cadeaux ajoutés à la dot »⁴³. Cette évolution peut être considérée, d'abord, comme le souci de maintenir en équivalence de la femme, richesse par excellence, les biens les plus précieux dont disposait la société *fang*. Dans ces conditions, la polygamie apparaît comme le signe d'une réussite exceptionnelle. Ce qui explique le prestige de l'homme riche, dit, en *fang*, *nkukuma*, c'est-à-dire celui qui possède plus largement femmes et biens.

« Dès 1938, une autre source de revenu entre en jeu. La commercialisation du café et du cacao améliore très rapidement le niveau de vie des habitants de la région du *Woleu-Ntem*. Lorsqu'un voyageur accède à la région à cacao du *Woleu-Ntem*, il est frappé par une amélioration du niveau de vie qui se manifeste dans l'habitation et dans le vêtement. »⁴⁴ D'après la forte corrélation constatée entre les deux phénomènes, à savoir la commercialisation du cacao et la dot (cf. graphique ci-dessous), il est certain qu'une large part de ces revenus circulait d'abord sous forme de dot, le paiement de cette dernière étant l'acte par lequel un mariage est prononcé.

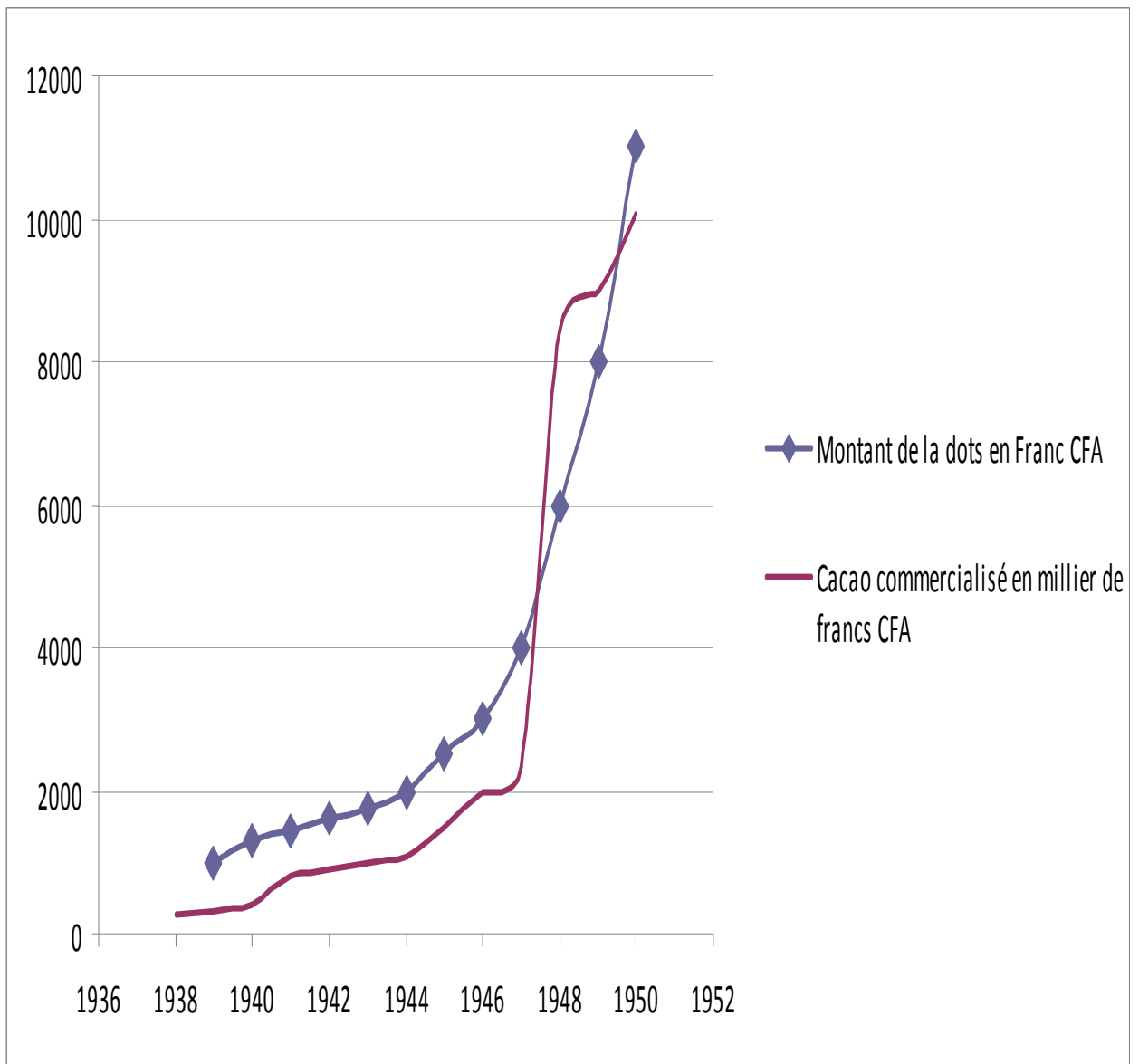
⁴¹ Du Chaillu, *Voyages et aventures dans l'Afrique Equatoriale*, cité par Balandier, p.125.

⁴² Grébert, *La famille pahouine*, 1932, cité par Balandier, p.194.

⁴³ Mba Léon, *Essai de droit coutumier pahouin*, cité par Balandier, op, cit, p.184.

⁴⁴ Balandier Georges, « Aspects de l'évolution sociale chez les Fang du Gabon » dans les *Cahiers internationaux de sociologie*, vol.9, Paris, PUF, 1950, pp. 76-106.

Courbe de corrélation commercialisation du cacao et montant des dots



Source : Balandier Georges, *Sociologie actuelle de l'Afrique noir : changement sociaux au Gabon et au Congo*, 1955.

A la lecture de ce graphique, on note une corrélation entre la commercialisation du cacao et le montant de la dot. L'augmentation des ventes de cacao entraînait automatiquement celle du montant de la dot. C'est donc le marché du cacao qui a dicté jusqu'à la fin des années 60, les coûts des dots, dans la région septentrionale du Gabon.

Dans l'ethnie patrilinéaire *fang* du nord Gabon, la dot compensait théoriquement deux types de pertes, l'épouse en tant que génitrice, car tous les enfants appartiennent au clan du père ; et l'épouse en tant que productrice, parce que tous ses biens reviennent au mari et à sa famille. La compensation matrimoniale est liée aux exigences d'un système exogamique absolument draconien, qui oblige le groupe à être en relation permanente avec l'extérieur et, par le biais de l'échange matrimonial, à rivaliser avec d'autres groupes. La dot est ainsi née d'une certaine compétition entre les prétendants pour s'approprier la femme désirée. Etant donné que la femme est laissée au mieux nanti.

Au Gabon, les *fang*, et en particulier ceux du *Woleu-Ntem*, sont réputés pratiquer des compensations matrimoniales aux taux élevés, ce qui freine quelque peu les mariages interethniques, surtout avec les ethnies matrilineaires (*punu*, *nzébi*) du Sud. Mieux pourvus, les *Fang* pouvaient payer des dots qu'à l'inverse ceux du sud ne pouvaient pas. C'est pour ces raisons données plus haut que le niveau des dots a augmenté dans le nord Gabon.

La tendance reste la même aujourd'hui, s'approprier une fille *fang* demande d'énormes sacrifices. Ces filles ont, grâce aux moyens dont disposaient leurs parents, eu la possibilité d'aller très tôt à « l'école des Blancs ». La vente de cacao permettait entre autres d'envoyer les enfants à l'école. Avec tout ce qui était demandé, en termes de trousseau scolaire pour suivre un enseignement moderne, les moins nantis n'avaient donc aucune chance d'y accéder. Ceux qui sortaient de ces écoles étaient considérés comme ayant acquis une certaine intelligence qui les différenciait des autres. Celui-là qui arrivait à faire la fierté de tout le groupe, qui était admiré par tous était classé au même rang que le Blanc, avec honneur et respect. Dans le cas d'une femme, lorsqu'il arrivait qu'elle fût demandée en mariage, ses parents n'acceptaient pas de la laisser à un homme qui ne possédait pas de richesses. La compensation, pour s'approprier une telle femme, doit être consistante. Si elle ne répond pas aux attentes de la belle-famille, elle peut être refusée.

Les rôles jouer par la dot

Le rôle premier de la dot est de sceller une alliance. Dans la langue *fang*, demander si une femme est mariée, c'est en fait demander si elle est dotée, sans dot on ne peut parler de « femme » ou de mari. Le paiement d'une compensation matrimoniale joue des rôles différents selon que l'on est payeur ou acquéreur. Ces rôles apparaissent en effet, au regard des valeurs du système de parenté traditionnel, comme fondamentaux : étendre toujours plus loin le réseau de ses alliances, capitaliser le maximum de femmes et s'approprier de ce fait une descendance. Ces objectifs fondamentaux sont plus bénéfiques pour le groupe que pour l'individu.

« La création d'un réseau d'alliance dans une sphère d'échange généralisé de femmes est synonyme de paix et de reconnaissance. L'union socialement reconnue à travers la dot crée des liens d'alliance réciproque entre chacun des conjoints et les parents de l'autre. Elle engendre des liens juridiques, sociaux, économiques et rituels entre les deux groupes impliqués ».⁴⁵ « Chez les roturiers *Behimisatra* du nord-ouest de Madagascar, le groupe où l'on prend une femme devient à la génération suivante un groupe où il est interdit de rejeter l'alliance ».⁴⁶ L'idéal, chez les *fang*, est donc de choisir les femmes dans des clans les plus variés. Ce faisant, le clan étend en permanence ses alliances, affirme sa vitalité et son dynamisme et finit par imposer sa personnalité à l'ensemble du groupe ethnique. Les chefs se faisaient une renommée qui impliquait essentiellement la possession de trois qualités: richesse, générosité, sens de la justice. Or, le déploiement de ces qualités est étroitement lié à la capacité matrimoniale du chef, être riche revient à avoir beaucoup de femmes; être généreux signifie accepter d'intervenir facilement pour contribuer à doter une femme pour un neveu ou même pour un étranger dans le besoin ; avoir le sens de la justice, c'est être capable de résoudre avec équité les conflits et, par conséquent, d'éviter qu'un désaccord ne se transforme en guerre dans la mesure où les conflits entre groupes étaient presque toujours consécutifs à l'enlèvement de femmes.

L'acquisition et la capitalisation des femmes ont une triple visée : démographique, par la perpétuation du lignage et du clan, grâce à la fourniture d'une progéniture ;

⁴⁵ Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton & co, 1971, p.71.

⁴⁶ Baré Jean-François, *Sable rouge*, cité par Ghasarian, op, cit, p.115.

économique, dans la mesure où elle accroît la force de travail du groupe ; et sociale, en permettant une reconnaissance et en donnant à l'acquéreur un statut. Il se trouve que dans la société traditionnelle *fang*, la richesse d'un individu s'évalue au nombre de son bétail, de ses fusils, éventuellement de ses captifs, mais surtout de ses femmes et enfants. Un homme célibataire est donc diminué, chez les *fang* comme ailleurs. « Nous nous souviendrons toujours d'avoir remarqué chez les *Bororo* du Brésil central, un homme d'environ trente ans, sale, mal nourri, triste et solitaire. Nous voulûmes savoir s'il était gravement malade ; mais non, c'était seulement un célibataire. »⁴⁷ « La possession de nombreuses femmes est, dans la société traditionnelle *fang*, le signe principal de la richesse et la condition de tout accroissement des richesses; cette richesse conditionne l'importance du rôle social, elle permet d'acquérir une sorte de pouvoir personnel dans une société très peu hiérarchisée. »⁴⁸ L'acquisition d'une femme est un renforcement du clan sur tous les plans et particulièrement sur ceux précités. La multiplicité des formes de mariage, que nous verrons par la suite, traduit ce souci permanent de ne laisser échapper aucune occasion d'accroître les effectifs féminins du groupe. Par la prospérité qu'elle lui assure, la femme épouse permet à l'homme de se manifester en tant que géniteur et de se montrer pleinement mâle. Bien plus, la femme étant un capital, il faut le conserver, l'entretenir et le faire produire à plein. « Tout corps de femme qui n'est pas approprié, gardé et défendu par un propriétaire dont le droit est fondé sur la filiation et l'alliance et donc l'usage sexuel qu'il en fait et ou fait faire est orienté vers la procréation, appartient potentiellement à tout homme dont la pulsion sexuelle est à assouvir. »⁴⁹ De cette citation, il apparaît, à notre entendement, que toute femme célibataire et sans enfant est disponible pour tout homme voulant assouvir ses pulsions sexuelles.

Dans la société *fang*, payer une compensation pour une femme revient à s'approprier toute sa progéniture. C'est là l'aspect juridique de la dot, car l'agent payeur, si on peut l'appeler ainsi, devient de droit le père des enfants que fera celle pour qui il a payé la dot même s'il n'en est pas géniteur. Ce qui compte, c'est le versement de la compensation matrimoniale, car elle seule définit la filiation de la future descendance. Or, c'est là le problème capital du statut juridique que confère le paiement de la dot. C'est à ce seul niveau du paiement de la compensation que l'incidence des formes de mariage sur

⁴⁷ Lévi-Strauss, cité par Ghasarian, op, cit, p.114.

⁴⁸ Balandier Georges, Sociologie actuelle de l'Afrique noire, op, cit, p.120.

⁴⁹ Héritier Françoise, op, cit, p.289.

le statut social de tel ou tel individu revêt une signification. Il arrive que celui qui paye la compensation ne soit pas le père de l'enfant, mais revendique au nom de sa dot, la filiation de la descendance générée. Le même problème se pose lorsque le payeur cède une de ses épouses à son fils ou à un frère cadet. « La notion d'enfant adultérin, à l'instar de celle d'enfant naturel n'est pas pertinente dans les sociétés gabonaises traditionnelles. Dans une société patrilinéaire, la position de l'enfant est strictement définie par rapport au versement de la dot : l'enfant appartient à la dot. »⁵⁰ Si la dot n'est pas complètement payée, l'enfant appartient aux parents de la femme, non complètement remboursée lors de la séparation, l'enfant appartient encore à celui qui a payé la dot même s'il n'est pas le géniteur.

Ces cas montrent bien que l'appropriation de la descendance est exclusivement fonction du paiement de la dot. L'appartenance clanique de l'enfant est, en effet, celle de l'agent payeur de la compensation matrimoniale. Le paiement de la compensation crée une parenté sociale qui prime sur celle biologique. Il doit de ce fait être plus interprété comme l'acquisition d'un droit sur la descendance que comme le prix pour avoir la femme. Le paiement de la compensation matrimoniale est le terrain par excellence sur lequel les groupes déploient leurs offensives en matière de stratégie sociale. La multiplicité des formes de mariage n'est que l'expression de la variété des techniques des paiements de la compensation mises en œuvre par l'individu et par le groupe.

Ce rôle de la compensation matrimoniale est particulièrement mis en évidence dans le cas des contestations de filiation. Il arrive en effet que de tels cas se présentent quand la dot a été prise en charge à la fois par la famille paternelle et la famille maternelle. Pour régler ce genre de différend, le neveu bénéficiaire donne en don à la famille maternelle un de ses enfants issu de son union avec la femme pour laquelle elle a contribué au paiement de la compensation. Le plus souvent, c'est une fille que l'on donne, car la fille est synonyme d'une nouvelle dot. Ainsi la dette était-elle remboursée. Mais cela est difficilement toléré par la famille paternelle. Parfois, ce sont les héritiers du bénéficiaire qui, après la mort de ce dernier, remboursent le montant avancé par les maternels pour ce paiement. S'ils n'en sont pas capables, la descendance revient de plein droit aux co-payeurs maternels de la compensation matrimoniale.

⁵⁰ Mayer Raymond, *Histoire de la famille gabonaise*, op. cit, p.90.

Après la description des objectifs fondamentaux visés par la compensation matrimoniale, nous pouvons dire que la stratégie matrimoniale mise en œuvre par le chef du lignage vise plus l'acquisition d'un statut collectif que l'affirmation d'un statut individuel. L'importance n'étant pas de consacrer la réussite personnelle de tel ou tel chef de lignage et de clan, mais bien d'affirmer la position sociale de l'ensemble du groupe. « Le chef n'est que le mandataire de la politique matrimoniale de la collectivité qu'il représente. Il peut certes l'influencer par sa personnalité, en lui donnant une impulsion particulière, mais les moyens qu'il déploie sont ceux de la communauté toute entière. »⁵¹ Restant toujours dans le cadre de l'appropriation de la descendance, nous allons examiner le rôle que joue la dot dans la filiation et le statut de l'enfant.

⁵¹ Schwartz Alfred, *Mariage et stratégie sociale dans la société guéré* in Cahiers ORSTOM, série sciences humaines, vol.VIII, n°2, 1971.

Dot et filiation

« La filiation est la règle qui décide comment l'individu, en vertu de sa naissance, acquiert son identité sociale et les principaux éléments de son statut. En particulier, c'est elle qui détermine le groupe de parenté dont il deviendra membre. »⁵² Dans la conception africaine, la femme est toujours vue sous l'angle du potentiel de reproduction, *car on se marie pour avoir des enfants*. Mais alors, le seul fait biologique ne suffit pas pour que l'homme recouvre ses droits de paternité sur les enfants nés. Si la paternité est obligatoire, la filiation l'est aussi, et c'est la dot qui la confirme. Si certaines sociétés accordent peu d'importance à la filiation, d'autres, cependant, la considèrent comme principe fondamental.

Chez les *fang*, dits de filiation patrilinéaire, c'est la dot qui va déterminer la filiation et le statut juridique de l'enfant. Par la dot, l'enfant n'est plus obligatoirement celui de ses parents géniteurs, mais celui du payeur. Cette manière de procéder permet à tout homme d'avoir une descendance. Car, comme le dit Balandier, « l'homme sans descendance est un être diminué, un *Fang* inférieur parce que sans puissance ; puissance signifiant à la fois force, virilité et pouvoir.»⁵³

La stérilité de l'homme peut ainsi être cachée. Nous pensons d'ailleurs que c'est pour cette raison que les *Fang* ne sont pas particulièrement jaloux. L'homme, conscient de son état, comme nous le verrons dans la partie concernant la stérilité, laisse volontairement sa femme à son ami ou à un étranger. C'est la possession légale de la femme, pourrions-nous dire, qui est recherchée pour les avantages multiples qu'elle implique, plus que la possession sexuelle. Sauf que la femme devait garder le secret et rester avec son époux légitime quel que soit son état. Ces droits acquis par le paiement de la compensation matrimoniale ont, par ricochet, un impact sur l'enfant, qui, de ce fait, peut avoir des statuts différents. Selon la forme d'union entretenue par les parents, on aura des enfants légitimes, des enfants naturels que les *Fang* appellent « *enfants du village ou mwan y'adzè* », et des enfants de la dot, considérés juridiquement comme légitimes par le droit coutumier et la société.

⁵² Gresle François, *Dictionnaire des sciences humaines : sociologie-anthropologie*, Paris, Nathan, 1994, 469p.

⁵³ Balandier Georges, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, op, cit, p.120.

Le statut de l'enfant est lié à la forme d'union qu'entretiennent ses parents. Lorsque les parents vivent en union libre, c'est-à-dire avant le paiement d'une compensation, l'enfant revient de droit à la femme et à ses parents (à son père ou à son frère). Le fait que l'enfant ait été reconnu par son géniteur ou qu'il vive avec ne change en rien cette situation. Un enfant né hors mariage ou hors dot est automatiquement affilié au clan de sa mère, qui est celui de son grand-père maternel. Ce dernier sera désigné comme enfant naturel, enfant du village, car sa mère est encore membre de son clan. Ces enfants vont définitivement appartenir au clan de leur mère, même si cette dernière venait enfin à se marier.

Quant à l'enfant légitime, c'est celui né du couple après le versement d'une compensation, sous le règne de la dot et, si possible, du mariage civil et religieux. Tout enfant ayant un lien génétique et consanguin avec ses parents n'est donc pas automatiquement un enfant légitime.

La patrilinéarité chez les *fang* est étroitement liée à la dot. Celui qui n'a pas officialisé son union avec une femme se voit perdre tous les droits sur la descendance. Non seulement les enfants appartiennent à leur famille maternelle, mais c'est aussi cette dernière qui les nomme. Le patronyme de l'enfant étant au même titre que la filiation les objectifs majeurs que vise l'homme *fang* en dotant une femme. Pour motiver une personne à se marier, on fait souvent référence au nom en lui disant : « *Est-ce que tu comptes mourir sans laisser ton nom ?* » L'enfant légitime étant celui qu'il a le droit de nommer. Il peut donc arriver qu'un père géniteur n'ait aucune relation avec ses enfants.

Un géniteur qui n'a pas payé de dot et donc n'a pas acquis ses droits peut être assimilé à un simple donneur de sperme dans la procréation artificielle. La parenté génétique ne lui donnant aucun droit sur les enfants, l'importance de la paternité biologique est déniée au profit de celle sociale et juridique. Le plus souvent c'est le frère ou le père de la femme qui se déclare comme le père de l'enfant. Sur les actes de naissance de ces enfants, on retrouvera à la place du père le nom du grand-père maternel ou celui de l'oncle maternel. L'enfant devient dans certains cas, et selon son sexe, le frère ou la sœur de sa mère et dans d'autres le neveu ou la nièce.

S'il arrive que les enfants naturels soient élevés par leur géniteur, ce dernier n'a aucun pouvoir de décision sur les aspects importants de leur vie tels que naissance, mariage, décès. Il doit parfois jouer le rôle d'intermédiaire entre les enfants et leurs

parents légitimes en allant les consulter avant toute chose. Si un enfant venait à se marier, dans le cas d'une fille, la cérémonie se déroule chez ses parents maternels et c'est à son oncle maternel que l'on remet la dot. Dans le cas d'un homme, c'est le grand-père ou l'oncle maternel qui se présentera, le père géniteur ne pouvant le faire qu'avec l'accord de ces personnes. Pour une naissance, la procédure est la même, si une des filles venait à faire un enfant avant qu'elle ne fût mariée, l'enfant appartiendrait à ses grands-parents maternels. En cas de décès d'un enfant, ses parents maternels viennent récupérer le corps et vont l'enterrer sur son sol clanique, sol qui lui revient de droit par la filiation.

La durée d'une union ne change en rien son caractère juridique, quel que soit le nombre d'années passées avec une femme, tant que votre union n'est pas officialisée, toute la descendance sera affiliée à son clan. Plusieurs proverbes *fang* expliquent cet état de choses. Par exemple, lorsqu'un *Fang* dit : « *Le fait que le varan vive dans l'eau ne lui a pas fait perdre ses tâches* », ou encore : « *quelle que soit la durée d'un tronc d'arbre dans l'eau il ne deviendra jamais un caïman* », c'est souvent pour montrer qu'il est vain d'essayer de s'accaparer des choses qui ne vous reviennent pas de droit. Ces proverbes sont très souvent prononcés pour ramener le père géniteur à l'ordre lorsque ce dernier veut usurper les pouvoirs que confère le payement d'une dot.

Les enfants dits « du village » sont tenus, comme ceux relevant d'une filiation consanguine, de respecter strictement la règle de l'exogamie à l'intérieur du groupe de la mère. Ces derniers sont partiellement ou totalement méconnus par leurs parents paternels. L'homme recevra de ce fait des pressions de ses parents le poussant à formaliser les choses ; sans cela, ils penseront et diront que leur sang est utilisé pour agrandir et servir d'autres clans et pour eux, c'est une perte, une erreur que l'on ne pourra rattraper. Le père géniteur, qui n'a pas payé de dot, n'a pas l'obligation de subvenir aux besoins de ses enfants. La charge des « enfants du village » revient de droit à l'oncle maternel, malgré le fait que nous soyons dans un régime de filiation patrilinéaire.

Par le comportement du père, les parents de la femme peuvent accepter que le nom de l'enfant soit lié à celui de son géniteur. Parce que chez les *fang*, un nom a deux termes, il est construit de sorte que l'on a le nom propre de la personne qui, le plus souvent est celui d'un parent mort, suivi de celui du père, le plus important étant le premier. On aura par exemple *Akare Biyoghe*, *Akare* étant le nom d'une grande tante paternelle et *Biyoghe* celui du père qui, lui s'appelle *Biyoghe Seme* ; *Seme* étant le nom de son père, et ainsi de

suite jusqu'à l'ancêtre mythique. Par la connaissance de la généalogie, l'individu sait à quels groupements fondamentaux il appartient, quelles femmes lui sont interdites et quelles relations il doit entretenir avec telle ou telle personne. Avec la situation économique actuelle et les dépenses importantes qu'engendre une bonne éducation, les parents maternels cèdent parfois sur le nom du père en acceptant que le géniteur mette le sien. Ainsi, le géniteur se sent concerné et aura la fierté de subvenir aux besoins de l'enfant.

Il existe des cas de figures plus simples, lorsque le géniteur n'épouse pas la mère et que cette dernière s'est mariée à quelqu'un d'autre, les parents de la femme seront les seuls responsables des enfants, qui auront une filiation unilatérale, transmise par la seule ligné maternelle. Ces derniers auront, comme disent les *Fang*, « les pieds et la tête dans le clan maternel. » C'est d'ailleurs la situation qui arrange au mieux les parents, car tout père *fang* aimerait bien que sa fille lui fît un enfant naturel avant de le quitter pour le mariage. L'enfant naturel est accueilli avec le plus grand enthousiasme ; il a toute l'attention de ses grands-parents et en fait même profiter sa mère. Après un accouchement, la « fille-mère » est également choyée, respectée par les parents qui pensent qu'elle a accompli le plus beau geste de la vie. A partir de vingt ans, la fille devient sujette à des critiques ; elle subit des pressions des parents, lui rappelant qu'elle était en âge de procréer. Pire encore, si une sœur cadette venait à enfanter avant elle, cela ne fera qu'empirer les choses, car, pense-t-on, elle sera dépossédée de ses pouvoirs.

Lorsqu'un mariage survient après un enfant et que par amour pour ses enfants, la mère décide de les amener vivre avec elle, leur statut ne changera pas non plus. Et d'ailleurs, certains hommes le refusent, car, disent-ils, c'est un investissement qui ne leur est pas bénéfique. Mais ce refus ne tient pas souvent longtemps avec la pression et le chantage de la femme.

Ce qui précède nous amène à jeter un regard critique sur la filiation patrilinéaire *fang*. Après analyse, nous notons que les *Fang* ne sont pas totalement, comme ils le prétendent, patrilinéaires. Les *Fang* disent en général que l'enfant appartient au père, mais c'est souvent sans compter tous les aspects qui rentrent en jeu. Si l'on fait abstraction de la dot, on verra bien que la société *fang*, patrilinéaire, fonctionne tout à fait comme une société matrilineaire où l'enfant appartient au clan de la mère et où l'oncle maternel a tous les droits, mais aussi les devoirs. Au Gabon, c'est donc la dot qui va différencier les deux

régimes de filiation, car chez les patrilinéaires, après le paiement de celle-ci, la femme et tout ce qu'elle va générer appartiennent au mari et à tout son groupe. Alors que chez les matrilinéaires, paiement de la dot ou pas, les enfants restent la propriété du clan de la mère. L'appartenance clanique influe beaucoup sur le coût de la compensation, car il paraît normal de payer une dot élevée pour une femme sur laquelle ont aura tous les droits et moins pour une qui ne va nous appartenir que partiellement. A ce sujet, Ghasarian dit ceci : « si la compensation matrimoniale est relativement minime dans les sociétés matrilocales, car la femme ne quitte pas physiquement son groupe, elle prévaut souvent dans les systèmes où la résidence est patrilocale. Du fait du mariage, le groupe de la mariée perd en effet une ouvrière et une femme qui pouvait lui donner des enfants. La compensation matrimoniale veut compenser cette perte ».⁵⁴ Ceci n'est pas tout à fait le cas des groupes matrilinéaires du Gabon qui sont, eux, patri et virilocaux.

En dehors des « enfants du village », il y a des cas plus complexes avec les « enfants dits de la dot ». Dans cette situation, celui qui a payé la dot a le droit de prendre les enfants faits par la femme dotée avec d'autres hommes. Il arrive que la femme décide de quitter son mari et d'aller « voir ailleurs », mais tant que la dot n'est pas restituée au payeur, cette dernière est toujours considérée comme mariée. Les enfants qu'elle engendrera à l'extérieur, appelés « enfants de la dot », sont, de droit, remis au payeur de dot. Le géniteur ne peut et ne doit faire aucune revendication, car il est considéré comme fautif ; toute contestation publique, de sa part, pourra ainsi entraîner une amende. Le seul moyen d'éviter la perte des enfants est de régulariser la situation en procédant au remboursement de la compensation à l'ancien mari. Si cela est fait après les enfants, ces derniers ne sont pas récupérés et restent toujours la propriété du premier mari parce qu'ils sont nés sous le règne de sa dot.

Cette situation est d'autant plus complexe que l'enfant se trouve affilié à un clan qui n'est ni celui de sa mère, comme dans le cas précédant, ni celui de son père géniteur. Il est donc appelé à grandir, comme un enfant adoptif, avec des parents n'ayant aucun lien biologique avec lui. La différence étant que l'adoption normale est désirée, alors que dans le cas des « *enfants de la dot* », elle est un peu forcée dans les deux sens. Le géniteur est

⁵⁴ Ghasarian, *Introduction à l'étude de la parenté*, op, cit, p.118.

contraint de laisser les enfants à celui à qui ils reviennent de droit, lui également est contraint de les récupérer, car il en est socialement et juridiquement responsable. Tout mauvais comportement comme toute réussite de ces enfants lui incombent. Lorsque le principal concerné, c'est-à-dire le payeur de la dot, ne veut pas user de ses pouvoirs, un autre membre de la famille peut récupérer les enfants et les garder, l'essentiel étant d'agrandir la lignée.

Les problèmes majeurs auxquels vont être confrontés les enfants naturels et ceux de la dot sont ceux liés au manque d'affection et à la partialité des parents. Lorsqu'il arrive que les parents aient à élever au même moment des enfants avec lesquels ils sont liés génétiquement et ceux dont la parenté ne tient que sur un lien juridique, la différence dans le traitement est vite perçue. Les enfants légitimes seront traités avec plus d'amour que les autres et se sentiront de ce fait supérieurs. Cette injustice et ce manque d'amour feront donc souffrir les enfants auxquels on est lié par alliance et par le droit et cela suscitera des interrogations en eux. Autant il est difficile à un enfant de comprendre que s'il ne vit pas avec ses parents, c'est parce qu'il a été conçu hors mariage ou parce que le père avec lequel il vit et qui n'est pas son géniteur avait doté sa mère ; autant il est difficile qu'un parent puisse aimer de la même manière, donner le même degré d'amour à ses enfants biologiques qu'à ceux qui ne le sont pas. Les relations entre les « enfants de la dot » et leurs parents légitimes sont donc souvent très tendues. Si certains parents parviennent à masquer leurs sentiments, d'autres, cependant, les expriment pour faire mal aux enfants et bien marquer la différence. Avant, le problème ne se posait vraiment pas, car l'éducation traditionnelle ne laissait pas le moyen d'entrevoir des différences dans les traitements infligés aux enfants. Tous étaient tenus de répondre à leurs devoirs et les fainéants étaient copieusement punis, car tout parent voulait que son enfant fût un modèle.

Le besoin de satisfaire ses enfants, de les rendre heureux et de préparer leur réussite contraint certains parents à ne pas faire la part des choses entre tous. Au Gabon l'école est l'une des preuves concrètes de l'injustice de certains parents. Avec l'explosion des écoles privées, ayant la réputation de donner un meilleur enseignement et d'assurer une meilleure éducation, chaque parent rêve d'y mettre son enfant. Mais le coût élevé de la scolarité fait que les parents aux revenus modestes ne puissent mettre qu'un ou deux de leurs enfants. Pour les parents ayant des enfants biologiques et ceux par alliance, le choix est vite opéré en faveur de ceux biologiques. Le fait d'être dans des écoles différentes peut

engendrer d'autres écarts tels que le transport des enfants. Les enfants fréquentant une école privée seront en contact avec d'autres enfants issus, en majorité, des familles aisées et vont développer des complexes. En voyant tous leurs camarades se faire déposer qui par leurs parents, qui par leurs chauffeurs, ils n'accepteront pas de prendre les transports en commun. Pour y faire face, les parents trouveront plus simple de demander aux enfants fréquentant une école publique, où la quasi-totalité des élèves arrivent à pied, de faire comme les autres et d'y conduire ceux du privé en voiture. C'est là quelques maux qui peuvent faire souffrir les enfants dont la filiation ne tient qu'à la compensation matrimoniale.

Les bénéfiques personnelles de la compensation matrimoniale

Aujourd'hui, le coût élevé de la compensation matrimoniale a des effets néfastes sur la société. On constate une diminution du taux des mariages, l'évolution de la société ayant changé les visions et les aspirations des individus. Les satisfactions que peut procurer le paiement de la compensation diffèrent quelque peu selon que l'on est donneur ou preneur. Pour les payeurs, c'est-à-dire le côté de l'homme, le premier but visé est celui de s'approprier la femme.

Pour l'homme actuel, la compensation matrimoniale vise une certaine stabilisation de par la conscience qu'elle fait prendre. L'acte que l'on pose en payant une dot amène à réfléchir et à se dire que nous n'avons plus droit à l'erreur. Accepter de prendre officiellement une femme c'est accepter d'être responsable d'elle et d'être présent lorsqu'elle a besoin de vous. Pour cela, l'homme est amené à changer certains comportements. S'il avait l'habitude de rentrer tard, de passer du temps dans les bistros, ou d'avoir chaque jour une nouvelle compagne, il sera contraint de changer ces manières de vivre qui ne conviennent plus à son nouveau statut. En ces temps où les maladies sexuellement transmissibles courent les rues, et où les agressions sont de plus en plus fréquentes, il est bon pour un homme de rester fidèle à sa femme et de veiller sur elle. En allant avec d'autres femmes, il peut

être contaminé et contaminer par la suite sa femme. Cette dernière peut également, en son absence, se faire agresser. Si un problème de ce genre survenait, l'homme devrait rendre des comptes à ses beaux-parents auxquels il a failli et qu'il a déshonorés en ne tenant pas sa promesse.

La compensation matrimoniale est pour l'homme, tout comme pour la femme, une certaine garantie qui donne de l'assurance. Ce n'est qu'après avoir doté une femme que l'on est sûr qu'elle nous appartient vraiment. La dot libère du doute et amène à faire confiance à celui ou celle qui partage notre vie. Sans la confiance dans un couple rien ne peut être construit. On vit dans l'angoisse et la peur d'être un jour trahi. On hésite de réaliser certaines choses, parce qu'on se demande toujours : et si elle me quittait pour un autre ? Dès que l'homme sait qu'il a au moins une femme qu'il a acquise et qui devient sa propriété, il peut freiner, voire arrêter ses autres fréquentations. Un proverbe fang dit : on protège le poisson qui est déjà dans le panier.

Il ressort de cet entretien que l'homme doit porter toute son attention à celle qui est déjà sa femme, plutôt qu'à chercher d'autres qui ne lui appartiennent pas et à risquer de tout perdre. Le paiement de la compensation matrimoniale contraint l'homme à changer sa façon de vivre, le rassure et le rend stable.

Sur le plan professionnel, une vie plus responsable et plus stable de l'homme constitue un atout pour se voir confier certaines fonctions. Au Gabon, c'est par rapport à la stabilité de l'homme et à son comportement à l'égard de sa famille que des personnes extérieures pourront lui faire confiance. Les célibataires et ceux ne veillant pas sur leurs familles sont considérés comme des irresponsables et l'on hésite à leurs confier certains postes. On dit le plus souvent qu'une famille est une petite entreprise ou une petite organisation et un homme qui n'arrive pas à la diriger ne peut pas prétendre gérer une institution plus grande. Grâce à la dot, non seulement on change son statut social en passant de célibataire à marié, mais on a, en outre, plus de chances d'occuper certaines fonctions au niveau professionnel.

Pour la femme, nous ne pouvons parler que de la situation actuelle, vu que dans l'ancien temps, la femme se mariait très jeune et ne pouvait déjà exprimer son sentiment. Ce sont donc ses parents qui trouvaient satisfaction, car la dot reçue permettait de prendre une femme ailleurs. Les satisfactions engendrées par la compensation matrimoniale sont presque les mêmes, à quelques variantes près, pour l'homme et pour la femme. Aujourd'hui, c'est la femme qui manifeste plus d'intérêt pour la dot que l'homme. La tendance étant celle décrite plus haut, à savoir que la quasi-totalité des femmes n'est plus mariée qu'après avoir eu un, deux, voire six enfants. Lors d'une enquête réalisée à Libreville, il ressort que « seuls 10% des premiers enfants des femmes sont nés après le règlement d'une compensation matrimoniale ».⁵⁵

Dans cette situation, les femmes auront donc quelques difficultés à trouver un homme qui s'engage pour elles. Lorsque cela arrive enfin, c'est vu comme une réussite et une satisfaction, que l'on ne peut pas dire totale parce que, ce n'est souvent pas par amour. La plupart des femmes, dans cette situation, disent ne plus chercher mieux et se contentent du peu. Le fait pour elles d'avoir un homme qui se charge de leur bien-être, matériel et physique, suffit et c'est l'essentiel. Ces femmes vont très souvent utiliser le terme de « *gardien* » pour désigner leur mari. Gardien ici désignant celui qui s'occupe d'elles, qui les prend en charge. La compensation procure enfin à la femme une certaine fierté. Métais le souligne lorsqu'il dit que « la femme est sous la protection permanente de l'homme ; fille, elle est sous la protection de son père ; femme, elle est protégée par le mari et très souvent sous celle de son fils à la fin de ses jours ».⁵⁶ La femme célibataire est sans protection et se sent perdue.

Dans une société où l'on a l'impression que les femmes sont plus nombreuses que les hommes, une femme qui réussit à s'approprier un homme ne peut qu'être satisfaite. Les femmes sont dans une concurrence permanente, car elles acceptent difficilement de se mettre avec un homme qui ne peut lui offrir le minimum. Les chômeurs sont, de ce fait, exclus, et toutes les femmes se débattent et se concentrent sur le petit noyau que forment les salariés. La femme qui réussit à se faire doter se sent comme si elle avait été élue parmi les nombreuses maîtresses dont elle faisait partie. Grâce à la dot, elle se sent supérieure à toutes les autres (potentielles rivales), protégée et à l'abri.

⁵⁵ Mouvagha-Sow, « L'implication des pères dans l'éducation des enfants au Gabon », Paris, INED, 2003, p.6.

⁵⁶ Métais Pierre, *Mariage et équilibre social dans les sociétés primitives*, Paris, Imprimerie nationale, 1956, p.153.

Section 2 : La compensation matrimoniale et ses composants

Le rituel de paiement de la compensation

La compensation matrimoniale est l'étape principale des trois grandes qui constituent le mariage : les fiançailles, le paiement de la compensation et l'accompagnement de la mariée. Après une longue période de fréquentation et de cohabitation, il arrive un moment où l'homme doit dire explicitement comment il conçoit la relation d'avec sa compagne. Les présentations ou mieux la dot sont une réponse à l'attente des familles. On est passé d'une époque des mariages précoces à celle des mariages tardifs. « La tendance générale au Gabon montre que le mariage survient beaucoup plus tard, à 37,1 ans, soit bien longtemps après la première cohabitation. La première explication au report du mariage pour les couples non mariés est économique (56% des hommes et 39% des femmes) ». ⁵⁷ Nous ajouterons à cela le besoin d'un temps d'observation, car les partenaires veulent tout naturellement mieux se connaître avant de se marier. Une autre raison, moins évoquée, est liée au fait que la décision de se marier est du ressort de l'homme et beaucoup n'osent pas s'engager très vite, tenant à leur liberté. La femme est donc tenue d'attendre, ce qui l'inquiète, contrairement à l'homme qui, quelque soit l'âge, se remarie facilement. Si la cohabitation n'aboutit pas au mariage, la femme estime qu'elle a été usée durant cette vie commune illégale et que seul l'homme qui a causé son « usure » devait en être comptable.

Autrefois, les choses étaient perçues différemment, la série de biens et services offerts par le fiancé et ses parents à ceux de la fiancée ne servait qu'à conclure le mariage et compenser, pour la famille de la femme, la perte d'un de ses membres.

Dans tous les cas, la cérémonie doit être annoncée au moins six mois avant pour permettre à chaque famille de se préparer. Dès que la date est fixée, chaque famille s'active et chaque membre doit contribuer. Le parent qui n'aura pas aidé le futur marié sera jugé et n'aura nullement le droit de venir conseiller les époux en cas de problème.

⁵⁷ Mouvagha-Sow, « pratiques matrimoniales et relations de genre », Paris, INED, 2001, p.9.

La cérémonie se déroule toujours chez les parents de la femme. Le fiancé et ses parents arrivent le jour prévu et s'arrêtent à une certaine distance de la maison cérémonielle, parce que la cérémonie commence en effet à cet endroit. Entre cet endroit et la maison cérémonielle, les parents de la fiancée dressent des obstacles que le fiancé et les siens devront, pour les traverser, payer une amende (une sorte de taxe). On peut donc rencontrer une dizaine d'obstacles avant d'arriver à la maison où va se dérouler la cérémonie. A chaque obstacle on a deux ou trois parents de la fiancée exigeant le paiement de tel ou tel service qu'ils ont rendu à cette dernière. Les barrages, aux mobiles divers, seront ainsi dressés jusqu'au seuil de la porte et, durant ce trajet, le fiancé est tenu d'être généreux et docile, car même un passant peut prétendre avoir payé un jour du pain à la fiancée et exiger un remboursement.

Il faut noter que ce qui est demandé en remboursement n'est que symbolique parce qu'à chaque barrage un prix est fixé pour négocier le passage. Mais ce prix n'est jamais donné en réalité, sinon que resterait-il pour la dot proprement dite? Si un barrage affiche par exemple 1000000 de frs cfa, il peut être donné entre 5 et 10000 frs cfa et le fiancé en remettant cette somme dira « *voilà le million que vous avez demandé* ». Il y aura également des mises en scène par les parents de la fiancée dans le but de faire rire la famille alliée. Si le but visé était atteint, le fiancé et ses parents payent, car ceux qui font des mises en scènes estiment que rire de ce qu'ils font est une façon de se moquer d'eux. Parfois ce sont des marionnettes ou encore des masques destinés à faire rire qui sont placés sur le chemin, et lorsque la faute provoquée et attendue est commise, une amende est donnée.

Tous ces procédés montrent bien que cette étape de barrages, se déroulant à l'extérieur de la maison, se passe dans une ambiance ludique.

Au premier regard, nous pouvons penser que tout ceci n'a pour seul but que de soutirer le plus d'argent possible au fiancé et ses parents. Car l'argent laissé à chaque barrage n'est pas comptabilisé dans la dot proprement dite, et n'est pas comptabilisé dans le cahier de dot, il est redistribué entre les personnes ayant participé aux scénarii ou, gardé directement par celui à qui il a été remis. « Ce processus interminable conduit le docteur Cureau à comparer la belle-famille à d'innombrables sangsues ».⁵⁸

⁵⁸ Cureau, *Les populations primitives de l'Afrique Equatoriale*, cité par Balandier, op, cit, p.123.

Autrefois, c'était des présents qui étaient donnés à chaque barrage. On pouvait ainsi donner qui un panier, qui une corbeille, un morceau d'étoffe, etc. Ce désir d'accumuler plus de biens est toujours présent. Mais en regardant plus loin, nous trouvons que le rôle symbolique de ce qui précède n'est que celui de rétablir l'accord, la paix, l'amitié. Les barrières dressées sur le trajet représentent les difficultés, les mésententes et aussi les dissentiments. Il faut ôter ces barrières par le geste de la main qui donne, qui arrange, dispose, égalise, pour que tout soit pareil, plat et lisse. « Deux personnes entre lesquelles, les obstacles, les difficultés, qui les séparaient ont été enlevés, traduisent par le geste de la main qui égalise, le sentiment d'accord, d'unisson, d'équilibre qui doit enfin exister entre elles ».⁵⁹

Au seuil de la porte, un parent de la femme, ou encore le représentant va inviter les étrangers à y entrer. Après s'être installés, c'est la personne désignée comme orateur du côté de la femme qui prend en premier la parole en feignant de poser la question qui va tout déclencher, à savoir le but de la visite de ces étrangers. En fait la question n'est pas posée sous cette forme concise, toutes les paroles sont accompagnées de proverbes, de métaphores et d'anecdotes. C'est en cela que les orateurs doivent être éloquents, habiles et assez sages pour non seulement inspirer la confiance, mais aussi pour bien percevoir les paroles adverses. Les paroles doivent être chargées de l'affectivité et de la substance de ceux qui les manifestent car la réussite de la cérémonie repose sur eux. Surtout lorsque l'on se positionne du côté des demandeurs, tout mauvais usage de la parole ou tout lapsus peut tout faire échouer. Toute parole prononcée est minutieusement analysée, « c'est par la parole proférée et la main, comme le note Métais, que les engagements, les manifestations d'amitié se réalisent ».⁶⁰

Cette place d'orateur est réservée aux hommes d'un certain âge, la cinquantaine révolue. Placer un jeune homme comme orateur est un signe de mépris et de refus. Lorsqu'un jeune représente le clan de l'homme, cela est perçu comme une insulte à l'endroit de celui de la femme. Et par cet acte, les parents de la femme comprendront que leur fille n'est pas acceptée dans sa future belle-famille, car, si ses beaux-parents ne sont pas venus en masse, c'est qu'ils n'approuvent pas l'union. Ils n'apprécient donc pas qu'elle devienne membre de leur famille, de leur clan. Cela montre bien que le mariage

⁵⁹ Métais Pierre, *Mariage et équilibre social dans les sociétés primitives*, Paris, Imprimerie nationale, 1956, p.163.

⁶⁰ Métais Pierre, *Mariage et équilibre social dans les sociétés primitives*, op, cit, p.163.

est plus une alliance entre deux clans qu'entre deux individus. Le manque d'enthousiasme des uns peut motiver le refus des autres, les parents de la femme peuvent alors décider d'arrêter la cérémonie. Généralement cela se répare par une amende et les excuses présentées par les deux conjoints à la famille humiliée. Cela peut arriver lorsque les deux familles ont eu quelques antécédents au paravent ou qu'elles estiment être déjà très proches par le biais d'une autre alliance.

Cas pratique : Mariage de M.Ovono et de Mme Eyuimane

Dans notre exemple, les conjoints se sont rencontrés au lycée et vivaient en union libre depuis une vingtaine d'années. A leur rencontre, la fille avait 17ans et le garçon 21. L'écart d'âge insignifiant entre les conjoints (4 ans) et leurs situations sociales au moment de la rencontre, nous amènent à dire qu'il s'agit bien d'un mariage par amour et par décision des conjoints eux-mêmes. Au bout d'une année de fréquentation, ils ont eu leur première enfant, huit ans après, le deuxième est né.

Les conjoints ont donc vécu en union libre, sans présentations ni dot pendant une longue période, avant que l'homme décide enfin de formaliser l'union. L'annonce de la cérémonie s'est faite six mois avant la date fixée. *Ovono* étant orphelin de père, c'est donc sa mère, son beau-père et un de ses oncles paternels qui sont allés annoncer son désir aux parents d'*Eyuimane*. Durant ces six mois, chaque famille se préparait de son côté. *Ovono*, avec l'aide de ses parents, s'activait à l'accumulation de la dot ; pendant que le père d'*Eyuimane*, *M.Biyogo*, sensibilisait ses proches à regrouper les bêtes et les produits agricoles qu'ils remettront en contre don.

Présentation des conjoint

Ovono est du clan *Nkodjè*, il est le deuxième enfant de sa mère et le premier fils. De son père, il est le troisième fils, celui-ci ayant été polygame et avait donc déjà, de ce fait, deux fils avec sa première épouse. Il a suivi des études jusqu'au niveau supérieur. Après le baccalauréat, il a intégré, à l'issue d'un concours, une école d'ingénieur de laquelle il en est sorti avec le grade de commandant. Au moment du mariage il travaillait pour le projet forêt/environnement.

Généalogie du marié

Ovono Edou
|
Edou Meye
|
Meye Ndong
|
Ndong Mba
|
Mba Megone
|
Megone Yezu
|
Yezu Nsimore
|
Nsimore Evuè
|
Evuè Mbome
|
Mbome Ona
|
Ona Mba
|
Mba Beyu
|
Beyu Adome
|
Adome Edugane
|
Edugane Nsimore
|
Nsimore Ebwang
|
Ebwang Nzé

Quant à *Eyuimane*, elle est du clan *Yegui*. Elle occupe le deuxième rang dans une famille monogame de huit enfants. Après son baccalauréat, elle a suivi des études de statistiques et au moment du mariage, elle exerçait comme statisticienne au centre hospitalier de Libreville.

Généalogie de la mariée

Eyuimane Biyogo
|
Biyogo Seme
|
Seme Obiang
|
Obiang Ndong
|
Ndong Zogo
|
Zogo Dzibe
|
Dzibe Ango
|
Ango Vioro
|
Vioro Meté
|
Meté Sango
|
Sango Etoughe
|
Etoughe Adjé
|
Adjé Monokou
|
Monokou Oyono
|
Oyono Bitogo
|
Bitogo Bibiang

Les préparatifs

La cérémonie du mariage est prévue chez *Biyogo*, père d'*Eyuimane*, dans la ville d'Oyem et plus précisément au quartier Rond-Point. La veille du mariage, la famille de la mariée se trouvait déjà au domicile de *Biyogo*. Les femmes s'activent dans la cuisine et le nettoyage de la concession ; les hommes, eux, vérifient que le nécessaire a été apprêté. Le père de la mariée tient une liste sur laquelle il note le nombre de bêtes apporté par chacun. Les frères de la mariée, quant à eux, érigent un hangar dans la cour. Etant en ville, le hangar jouera ici le rôle du corps de garde, qui, au village, est le lieu de regroupement des hommes, endroit où se traitent les affaires importantes, tel le mariage.

La cérémonie proprement dite

Le jour de la cérémonie, *M.Ovono* et sa famille étaient là, en début d'après-midi. Ils sont arrivés dans trois voitures et se sont arrêtés à 400m de la maison de *M.Biyogo*. Ce parcours de 400m sur lequel les parentes de la mariée ont dressé des obstacles. Le rituel débute au passage de ces barrages qui étaient au nombre de quatre.

Au premier barrage, les tantes (paternelles) réclamaient symboliquement 1.000.000 frs cfa. La raison évoquée était le remboursement des dépenses faites pour la scolarisation de la mariée, l'une d'entre elles exhibant de ce fait un cahier usé. Pour passer ce premier barrage, l'oncle paternel d'*Ovono*, qui était le représentant, remit 20000 frs cfa et la sœur ainée du marié 5000 frs Cfa, et le nœud fut défait.

Deuxième barrage (cf. photo ci-dessous), les mamans, c'est-à-dire les tantes maternelles, exigent le paiement du sang perdu par leur sœur lors de l'accouchement, les nuits sans sommeil. Le prix symbolique est fixé ici à 3.500.000 frs Cfa, le représentant donna comme au premier 20.000 frs Cfa, un ami du marié rajouta 10.000 frs Cfa et une femme du groupe 2000 frs Cfa.

Photo 3 : montant fixé pour passer un barrage



Ils arrivent au troisième barrage, où, les sœurs de la mariée réclamaient le remboursement des soins de santé. Pour elles, la mariée avait une santé fragile, ce qui avait engendré des dépenses médicales énormes. Pour cela, une des sœurs se déguisa en infirmière et étala des ordonnances. A ce barrage, seulement deux billets de 5000 frs Cfa sont déboursés. Après une vague protestation des sœurs, suivie d'une négociation, le nœud a été défait.

Au seuil de la maison, une des belles-sœurs de la mariée se tenait avec une espèce de poupée maquillée de charbon. Le but était de faire rire, mais le membre de la famille du marié qui succombait était tenu de payer. La belle-sœur prétextant qu'il se moquait de son enfant. Ici, presque la moitié des parents du marié avait donné qui 5000 frs Cfa, qui 2000 frs Cfa pour entrer dans la maison.

Tout ce qui précède se fait, comme nous l'avons déjà dit, dans un but symbolique de réparations et de rapprochement.

Après que les « étrangers » se soient installés, c'est le frère aîné de *M.Biyogo*, *M.Ndong Obiang* qui prend la parole pour souhaiter la bienvenue à ces derniers. Après les manières d'usage, s'engage une interminable palabre faite de proverbes et d'anecdotes.

Pour commencer, le représentant des *Yegui* dira donc : « *que viennent faire les Nkodjè sur les terres des Yegui ; qui ne les ont jamais rencontrés par ici ?* »

Les *Nkodjè* pour répondre à la question peuvent employer plusieurs formules, mais avant toute chose, une présentation est faite. Présentation au cours de laquelle la généalogie du lignage, voire du clan est récitée. Cette présentation sera suivie d'un discours introductif :

« Nous dirons tout d'abord ici que nous n'assistons jamais au commencement d'une société, mais toujours à son renouvellement. Il suit qu'hommes et femmes que nous sommes ne sont que les continuateurs des choses qui se sont faites par le passé et se feront encore après nous. Sans ces choses la société n'existerait pas.

Il poursuit et dit : « *ce n'est qu'un poulailler dans lequel vivent les poules qui attire les coqs. Si nous sommes ici aujourd'hui, c'est parce que nous voulons bien faire les choses, nous voulons mériter votre respect. Sans vouloir trop m'étendre sur mes propos, nous Nkodjè venons solliciter votre amitié comme cela s'est toujours bien passé entre nos deux clans* » et une énumération de quelques mariages liant les deux clans suivra. Il reprend, « *dans le but de maintenir ces liens préexistants, nous venons donc mendier votre fille avec laquelle notre fils ici présent a commencé quelque chose.* »

La demande ici est un acte sacré qui engage la vie même des clans, des lignages, des hommes qui les symbolisent et qui vont sceller l'alliance du mariage. Elle possède par cela même un caractère solennel, mais aussi personnel et surtout une affirmation de puissance. Une fois la demande ou la proposition formulée, une alternative est possible : on la refuse, en demandant parfois un report, ou on l'accepte. La réponse est du ressort des hommes, c'est le père ou le frère aîné de la femme qui la donne. Aujourd'hui, le consentement de la fille est demandé et les parents tiennent désormais compte de son avis pour éviter d'être humiliés publiquement.

Les *Yégui*, pour répondre à la demande qui leur est adressée, se retirent un instant pour une concertation. Au retour, ils annoncent ceci: « *c'est très bien d'être venus nous*

voir et rien que par ce geste, nous pouvons juger de votre respect à notre égard, malgré le retard avec lequel cela arrive. Nous sommes, tout comme vous, enchantés de sceller l'union de nos deux enfants, un père ne souhaite que ça à ses filles. Nous ne les faisons pas pour les garder, elles sont toutes appelées à partir. »

Ces paroles peuvent vouloir dire qu'il n'y a pas d'existence possible pour la femme en dehors du mariage. C'est pour cela que dès sa venue au monde, ses parents choisissaient pour elle celui qui sera le maître de sa destinée. Elle grandit pour lui appartenir, même s'il est rempli de défauts, elle devra le supporter et subir ainsi toute sa vie.

Les *Nkodjè* reprendront la parole pour remercier les *Yégui* : *« merci pour cette confiance que vous nous accordez, et nous allons essayer de la mériter. Comme la parole seule ne suffit pas pour exprimer la joie que nous ressentons, nous voulons mieux la manifester avec ces quelques présents. Ce n'est pas grand-chose, mais nous savons tous que la femme ne se dote pas en un seul jour, ceci n'est que le fondement de ce que nous allons construire ensemble ».*

Les *Yégui*, pour faire durer le suspense et compliquer un peu plus les choses, vont demander sur un ton décontracté, une réparation pour les années passés en union libre ainsi que le paiement pour les deux enfants nés : *« Nous espérons que vous vous êtes bien préparés, car vous allez commencer par payer le temps passé avec notre fille dans l'illégalité ; les enfants nés dans cette situation, ce n'est qu'après cela que nous parlerons de dot ».* Aux *Nkodjè* de répondre, *« c'est bien pour réparer toutes ces erreurs que nous sommes ici. »*

La palabre a ainsi évolué pendant au moins trois heures, jusqu'à ce que les parents de la mariée autorisent enfin les visiteurs à sortir ce qu'ils ont apporté. La dot va enfin être présentée.

Cette dernière sera constituée :

- d'une somme d'un million de franc (environ 1500 euros)
- des outils pour les travaux champêtres (hache, machette, lime)
- d'un costume
- d'une grosse marmite
- d'un sac de sel
- de vingt pagnes
- de quatre bouteilles de liqueur
- de dix cartons de volaille
- de deux cartons de poisson frais
- d'un sac de poisson salé
- d'un sac de riz
- de deux bidons de cinq litres d'huile

Photo 4 : Présentation d'une partie de la dot



En effet, doter une femme n'est pas une dette dont on s'acquitte une fois pour toutes, mais un processus qui s'étale dans le temps, tant que l'alliance perdure. Ce qui signifie que tous les services rendus d'un côté comme de l'autre seront comptabilisés dans la dot et notés dans le cahier de dot. Après, par exemple, une visite d'un parent de la femme, le beau-fils notera ce qu'il lui a remis et le comptabilisera dans la dot. La même chose se fait dans le sens inverse, les parents de la femme également essaient d'évaluer en argent tout ce qu'ils remettent à leur gendre et à sa famille.

Les Yégui reprennent la parole : « *les choses étant devenues ce qu'elles sont, avec la modernité, la seule décision du père ne suffit plus. Les filles sont désormais souveraines, libres de se marier, notre parole n'est plus vraiment respectée, c'est pour cela que nous allons faire venir la concernée et lui demander son avis publiquement* ». Parce que la fiancée reste cachée dans une pièce durant toute la période d'accueil et de négociation.

Photo 5 : Préparation de la sortie de la mariée



La mariée sort, suivant un chemin construit de feuille de bananier, car en ce jour important de sa vie, elle doit être traitée comme une princesse. Là encore, il a fallu que le marié la reconnût et la distinguât sous le pagne qui la couvrait, elle et quatre autres de ses sœurs. Une erreur de sa part doit se réparer par le paiement d'une amende. Les parents estiment qu'un bon mari reconnaîtra toujours sa femme quelles que soient les circonstances et qu'il n'est pas possible de la confondre à une autre.

L'entrée en scène de la fiancée capte l'attention de toute l'assistance qui attend enfin le geste solennel. Ses parents lui font un résumé des événements, lui présentent la dot apportée avant de la laisser agir, son oncle paternel lui dit ceci en public :

« Ce n'est pas nous qui t'avons choisi ce mari, c'est toi-même qui nous a amené cet homme et tu dois donc nous dire aujourd'hui si tu tiens vraiment à partir. Tu as eu le temps de le connaître et de mûrir ta décision. Se marier n'est pas un jeu, quand on décide de partir c'est pour la vie. C'est ton mari qui devient ton père, ta mère, ton frère, tu lui appartiens. Voici ce que tes beaux-parents ont apporté, si tu es décidée, tu récupères l'argent des mains de ton beau-père et remets-le à ton frère, si non laisses-le repartir avec ».

Le représentant des *yégui* lui pose l'ultime question : « *acceptes-tu de partir ?* » « *Si tu es d'accord, tu sais ce qui te reste à faire, prendre la dot de chez tes beaux-parents et nous la transmettre* ». La femme est restée un moment sans esquisser un signe, et, au bout de quelques minutes, elle scella l'alliance en remettant l'argent à son frère

C'est donc la monnaie, objet symbolique censé exercer un pouvoir sur la femme, vecteur nécessaire de l'échange, qui sera utilisée dans ce moment décisif. La femme ira chercher la monnaie, posée également sur les feuilles de bananier, au centre de la pièce, avec tous les autres objets constituant la dot. La monnaie dans ses mains, elle se retourne vers ses parents et remettra la monnaie soit à son père, à son frère ou à son oncle paternel. Le principal destinataire ici étant le frère, qui, avec cette dot reçue, ira doter sa femme. La fonction première de la dot étant de permettre au groupe privé de leur fille ou de leur sœur d'acquérir une autre source de vie en se procurant une nouvelle épouse. Réceptionner cette richesse, c'est pour les *Yégui* une manière de faire adhérer à eux la parole, la vie, la richesse des donateurs *Nkodjè*. C'est déjà faire corps avec ce qu'ils ont dit, avec leur

personne, c'est communier avec eux. C'est aussi s'engager à rendre, c'est-à-dire à donner en retour.

C'est après ce geste décisif que l'on peut enfin parler de mariage. Les mariés se font boire de l'eau, la mariée s'agenouille devant son mari et lui fait boire et le mari fait de même. L'eau ici représente l'état de quiétude, de paix, d'amitié paisible, d'adhésion totale aux paroles prononcées. Leurs cœurs, sans trouble, sans arrière-pensée ressemblent à la surface d'un liquide tranquille. Ce signe affectif n'a de sens et de valeur que s'il se manifeste dans le visible et le social.

A l'issue du geste solennel de la transmission de la dot, les parents du marié ont lancé des cris de joie. L'atmosphère de la cérémonie change, les gens ne sont plus angoissés, on passe du rituel au festif. La dot est débarrassée et stockée dans une pièce. La famille du marié est invitée à partager le repas.

Ce n'est qu'en respectant les différentes étapes et procédés que l'union est reconnue et bénie par les deux familles, car quoi qu'on dise, le respect des traditions reste de mise. La liberté laissée à la fille de choisir son mari n'est que partielle, un mariage sans l'assentiment des parents est à leurs yeux illégitime et ne pourra être béni, bénédiction sans laquelle le couple peut demeurer stérile. Se marier sans l'accord de ses parents est un signe de désobéissance qui suscite des malédictions, et une malédiction des parents entraîne les malheurs toute sa vie durant. Dans une société où l'enfant est le but premier d'un mariage, ne pas en avoir est le plus grand malheur des conjoints. De ce fait, d'aucuns acceptent de se marier avec des personnes pour lesquelles ils n'ont aucun sentiment, juste pour procréer et ainsi posséder et s'assurer une descendance. « Les sociétés traditionnelles considèrent la stérilité comme un fait très grave. Dans la Rome antique, en unissant un homme et une femme, l'objet du mariage était de faire naître une troisième personne, c'est-à-dire un fils⁶¹». En restant dans la logique de l'homme *fang*, on peut se demander à quoi ça sert de doter une femme qui ne donnera pas d'enfants. Si ce n'est que pour la satisfaction physiologique des sens, on n'a pas besoin de dépenser autant, étant donné que les femmes courent les rues. « Si les femmes sont cette ressources rares qu'il faut utiliser

⁶¹ Fustel de Coulanges, cité par Ghasarian, op, cit, p.124.

au mieux pour produire des fils, il faut à la fois que les hommes se les approprient et les contiennent dans cette fonction, dans cette tâche particulière. »⁶²

Les échanges

Après les échanges protocolaires de paroles et la concrétisation de l'union, on passe à la deuxième phase de la cérémonie, qui est celle des échanges. Le mariage reste le moment privilégié de l'activité d'échange. Cet échange part de l'interdit fait à un homme d'avoir des relations intimes avec les femmes de la même origine clanique que lui, il est donc nécessaire d'échanger les femmes entre clans différents pour rendre possibles les mariages. Dans cet échange de femmes va s'inclure celui des objets, ayant pour principe de donner plus de valeur, plus de crédit à l'acte que l'on pose. Les échanges matrimoniaux chez les *fang* répondent au principe du don et du contre don dans la mesure où la compensation offerte par la famille du fiancé est accompagnée d'un contre don de la part de l'autre famille.

La dot n'a pas un taux fixe, elle dépend souvent de l'aisance matérielle du marié, de son rang social et de sa famille. C'est par la qualité et la quantité de la dot que va se mesurer la « puissance » d'une famille. « L'homme est puissant selon la quantité de biens, plus ou moins énorme, qu'il transmet. »⁶³ La puissance est un signe de prestige autant pour l'homme que pour la femme. La quantité d'objets constituant une dot variera ainsi d'un milieu à l'autre. « Dans les milieux fortunés on se surpassera en somptuosités, en luxe de toute sorte ; chez les moins riches, au prix de privations prolongées, juste le nécessaire sera fait. »⁶⁴

Il existe bien sûr des objets primordiaux couverts de symbole qui ne doivent pas manquer dans une dot. Ces objets que nous allons analyser distinctement sont : la monnaie ; les outils pour les travaux champêtre, à savoir hache, machette, lime ; une grosse marmite ; un costume ; des tissus pagnes ; du sel ; du tabac ; des liqueurs. A ces

⁶² Héritier Françoise, *Masculin/Féminin : la pensée de la différence*, op, cit, p.133.

⁶³ Lepers Jean-Marc, « Le signe absolu : la monnaie », Paris, laboratoire Paragraphe, université paris 8, 1979, 49p.

⁶⁴ Doucet-Bon Lise Vincent, *Le mariage dans les civilisations anciennes*, Paris, Albin Michel, 1975, 547p.

principaux objets, s'ajoutent les vivres et divers autres cadeaux, selon, comme nous l'avons dit, les moyens du marié, certains allant jusqu'à offrir des véhicules, des habitations, des fusils... Chacun des objets symboliques a un destinataire précis pour qui il remplira une fonction.

Commençons par la monnaie : elle est destinée au frère de la mariée qui l'utilisera pour doter une autre femme. La dot ne se garde pas, elle doit passer d'une famille à une autre. Celui qui retient une dot, sous prétexte que le besoin de la transmettre ne se fait pas pressant, est taxé d'égoïste, parce que dans la famille on a toujours quelqu'un qui est dans le besoin. Dans les échanges matrimoniaux, on est passé de la monnaie traditionnelle, appelée monnaie de fer que nous avons déjà présentée plus haut, à la monnaie moderne ou argent. Malgré ce changement de forme, la monnaie continue de jouer le même rôle dans les échanges matrimoniaux. Le signifié étant resté le même, à savoir objet de valeur par lequel on acquiert prestige et considération. Traditionnellement, le rôle premier de la monnaie est de donner sens et vie à la relation qui se crée par l'acquisition d'une autre femme. La monnaie est donc comme une sorte de personnage vivant si nous la projetons dans le futur. Elle constitue l'empreinte, le sceau de la personne qui la donne, elle est concrètement une preuve de l'engagement. C'est son paiement qui donne une valeur à la présence des demandeurs et une consistance à leur parole. Elle est le signe de cette valeur et de cette demande. En somme, proposer de la monnaie signifie pour ceux qui donnent comme pour ceux qui reçoivent, un échange empreint d'une substance à laquelle on est profondément attaché et qui accomplit une préfiguration de l'acte de donner une femme.

Actuellement, la monnaie n'a plus seulement pour rôle de donner du sens aux relations humaines, elle est devenue l'élément principal des échanges. Les échanges ne sont plus possibles que par l'intermédiaire d'un signe monétaire. La monnaie est devenue comme le dit Louis Baudin, « un instrument qui sert à n'importe qui, n'importe où, n'importe quand, pour n'importe quelle opération d'échange. Son caractère est indéterminé et cette indétermination constitue son essence ».⁶⁵ La monnaie est devenue cet objet grâce auquel tout est a priori possible et grâce auquel on peut assouvir un désir. Elle occupe dorénavant une position privilégiée, elle est incommensurable à tous les autres biens, qu'elle achète d'ailleurs. Pendant la cérémonie, si un objet indispensable venait à

⁶⁵ Baudin Louis, *Manuel d'économie politique*, Librairie générale de droit, 1957, p.25.

manquer, une somme d'argent est donnée pour combler ce vide. C'est donc dire à quel point la monnaie est au centre des échanges matrimoniaux. Dot rime désormais avec monnaie, il n'est plus possible de parler de dot sans faire référence à son constituant de base qui est la monnaie. Avec cette place primordiale qu'occupe la monnaie, on pourrait penser que les échanges matrimoniaux n'ont plus qu'un caractère économique. D'aucuns peuvent conclure à un passage des relations à caractère symbolique à celles strictement marchandes utilisant toujours un symbole, un signe monétaire. La monnaie est devenue le médiateur universel d'une négociation matrimoniale et objet dominant des échanges. C'est désormais la monnaie, avec tout ce qu'elle symbolise, qui est devenue indispensable à l'échange et non les objets matériels ou les unités de consommation.

Après la monnaie, on a les outils utilisés pour les travaux champêtres. Comme nous l'avons dit plus haut, le *Woleu-Ntem* est une province agricole, la hache, la machette et, bien sûr, la lime, sont d'une importance capitale pour l'homme *fang*. Ces outils sont utilisés dans le défrichage, l'abattage et l'entretien des plantations au quotidien. Le beau-fils ne pouvant aider son beau-père en permanence comme cela est souhaité, il va essayer de combler son absence en lui remettant ces outils. Symboliquement, ces outils rendent présent celui qui les a donnés et le mettent en contact permanent avec celui qui les utilise. L'importance du fusil aussi est liée à la géographie des lieux. Installés dans la grande forêt équatoriale, le fusil est non seulement un moyen de se procurer de la nourriture par le biais de la chasse, mais aussi un moyen de se protéger des bêtes féroces. En donnant le fusil, le beau-fils est rassuré que ses beaux-parents auront toujours de quoi se nourrir. Il n'est donc plus tenu de leur apporter des vivres en permanence. Il faut noter que le fusil, comme les autres outils étaient produits dans des fabriques métallurgiques locales.

Le costume du beau-père et les tissus pagnes des belles-mères sont des cadeaux qui servent à l'embellissement. Le beau-fils est celui qui doit sortir ses beaux-parents de la misère, les laver de leur saleté. Le vêtement apparaît comme un signe extérieur du bien-être. Lors du mariage, les parents de la femme doivent remplacer leurs haillons par des habits de valeur. Symboliquement, costume et pagnes sont des étoffes, et l'étoffe enferme la vie. Extraite de la partie vitale de l'arbre, elle incarne la longévité.

La marmite et le sel destinés à la belle-mère donnent goût à la vie. La marmite qui est remise à la belle-mère sert essentiellement à la cuisson du manioc. Le manioc est l'aliment de base des *fang* du *Woleu-Ntem* et ne pas posséder des ustensiles nécessaires à

sa cuisson peut causer un manque dans l'alimentation quotidienne. Cette marmite tient son importance d'une part, de sa contenance, car elle peut contenir jusqu'à soixante kilogramme de manioc et d'autre part, par le terme même qui sert à la désigner. En langue *fang*, le terme par lequel on désigne cette marmite est *Atsin-zok*, traduit littéralement par « sabot d'éléphant ». La référence à l'éléphant est liée à son poids et à sa capacité. Offrir le sac de sel et la marmite à sa belle-mère, c'est la rendre autonome, lui permettre de conserver sa personnalité féminine en lui évitant d'aller emprunter et ainsi de traverser la cour du village, du quartier, chose mal autorisée par la communauté. Une femme qui ne possède pas cet ustensile et ce condiment essentiel, symbole même d'une cuisine, est d'une certaine façon malheureuse.

Le tabac ici ne remplit aucune fonction symbolique ; il est destiné aux grands-parents de la mariée pour leur plaisir physiologique. Accrochés à leur pipe, les grands-parents ne manifestaient vraiment leur plaisir que lorsqu'ils fumaient. Dans le but de satisfaire et de rendre heureux chaque parent, le tabac est l'objet idéal pour le grand-père ou la grand-mère.

Les liqueurs, elles, sont destinées à la famille maternelle de la mariée. Les oncles maternels reçoivent ce que nous pouvons traduire littéralement par « *sexe de fer* ». Cela est demandé en réparation du sexe de leur sœur qui a souffert à la naissance de la mariée. Comme la monnaie et les autres objets de valeurs ne peuvent être partagés, seules les liqueurs, classées comme premiers biens de consommation, peuvent réparer ce dommage corporel. Ce qui prouve que, dans cette société patrilinéaire, la ligné maternelle a également un rôle à jouer. « Les *Fang* attachent autant d'importance aux branches maternelles et paternelles, sans que pour autant, comme c'est le cas en Occident, la filiation soit indifférenciée. Chacun des deux lignages ayant une fonction spécifique ».⁶⁶

⁶⁶ Mouvagha-Sow, « L'implication des pères dans l'éducation des enfants au Gabon », Paris, INED, 2003, 11p.

Les festivités

La dernière étape est celle de la fête. Hormis les objets de valeur comptabilisés dans la dot et tenus d'être remboursés en cas de divorce, il y a des biens de consommation, constitués de vivres frais : poulet, dinde, poisson frais, fumé, salé. Ces vivres frais, auxquels s'ajoutent des sacs de riz, une dame-jeanne d'huile, peuvent représenter entre 200 et 300 kilogrammes et une valeur de 600.000 frs Cfa, soit environ 950 euros. Les mieux nantis peuvent offrir un ou deux bœufs en plus, sachant qu'un bœuf coûte entre 150.000 et 200.000 frs Cfa. Tous ces biens de consommation sont destinés à être distribués à toute la communauté.

Après avoir débarrassé de ce qui lui a été offert, il revient à la famille de la femme de recevoir leurs amis. Elle va donner à boire et à manger à tous ceux qui sont présents à la cérémonie. La nourriture et la boisson doivent abonder pour permettre à chacun d'être rassasié. Les deux familles vont manger pour la première fois sur la même table, et à cette réception tient leur réputation. C'est le signe de l'hospitalité légendaire des sociétés africaines, dans lesquelles on ne doit laisser partir un étranger sans lui offrir un verre d'eau, un repas, ou du moins une banane quand il n'y a rien d'autre. Le mariage est l'un des grands moments et lieu d'expression de cette hospitalité. Les hôtes préparent les mets avec le plus grand soin, pour ne pas décevoir les étrangers et pour que ces derniers sachent que la femme qu'ils vont amener à une famille digne.

Parmi les mets présentés, on aura le paquet de concombre appelé *nnam nia gwan* ou mets de la belle-mère, il peut peser jusqu'à quinze kilogrammes avec un diamètre de soixante centimètres. Ce paquet que la belle-mère fait spécialement pour son beau-fils est très significatif ; il se paie et peut se consommer sur place ou être emporté. Le concombre symbolise la fécondité, ainsi que la banane qui est l'accompagnement idéal et ses feuilles dans lesquels il est fait. Le concombre peut étendre ses cordes sur un kilomètre à la ronde et a la possibilité de se régénérer seul. Transmettre ce paquet de concombre au beau-fils, c'est lui transmettre la fécondité, une descendance nombreuse. La même explication tient pour le bananier, sachant que lui également a cette capacité de se régénérer dans un temps très court. Un seul bananier peut, au bout d'un an, en donner une vingtaine.

A la fin du repas, les femmes entrent en scène dans un duel de chants nuptiaux, évoquant la vie conjugale, chacune ayant pour but de valoriser l'homme ou la femme. Ce sont les parents du marié qui sont tenus d'ouvrir le bal et laisser exploser leur joie pour la femme qu'ils viennent « d'obtenir ». Dans ce duel des talentueuses, toute chanson appelle une « contre chanson » et les chansons doivent se succéder sans temps mort, ne pas y participer est un signe de faiblesse et surtout de manque d'enthousiasme. On trouve, pour ce faire, dans chaque famille, une ou plusieurs femmes spécialistes de ces chansons, car le répertoire doit être connu et mémorisé pour que la réplique soit spontanée.

Photo 6 : Les femmes dans un duel de chansons



Au moment du départ des étrangers, un départ qui se fait sans la mariée, parce que le départ de la femme de chez ses parents constitue une autre étape du processus matrimonial qui se déroule quatre à sept jours après celle de la remise de dot. La famille de la femme va sortir les cadeaux préparés, cadeaux qui sont essentiellement des animaux domestiques femelles, les oiseaux de la basse cour. On aura : des poules, des canes, des brebis, des chèvres, surtout des truies pour leur hyper-fécondité, fécondité que l'on souhaite transmettre au couple en évitant de donner des animaux ou des végétaux hypoféconds et « stériles ». A ces animaux seront ajoutés : du gibier, des régimes de bananes, du manioc et mets en paquet.

En somme, ceux qui viennent doter arrivent charger de biens et repartent charger d'autres. C'est en cela que nous parlons de contre don parce que tout se fait dans une sorte de défi. En donnant ces biens, la famille de la femme exprime également sa puissance. Il faut prouver aux visiteurs « *qu'ils étaient chez des gens, qu'ils ne se sont pas liés à n'importe quelle famille* ». La famille de la femme s'efforce de donner autant qu'elle a reçu, afin de ne pas paraître plus pauvre. Un contre don moindre serait interprété par l'autre famille comme la marque d'un enthousiasme mitigé, d'une volonté réticente de se lier, et susciterait en outre, chez elle, des sentiments de malaise, d'inquiétude, de vide, tout un ensemble qui laisse penser à une hypocrisie. C'est dans ce contre don que se note le principe général de réciprocité auquel participe la dot et dans lequel l'échange n'est pas seulement, et n'a pas essentiellement un caractère économique. Par le contre don, les parents de la femme visent à égaliser les objets qu'ils ont reçus.

Sur le plan symbolique, lorsque les dons et les contre dons sont acceptés, les deux parties sont comme enchaînées, elles adhèrent l'une à l'autre grâce à leurs deux enfants unis. Elles sont tenues d'accomplir ce qu'elles ont promis et scellé.

Chapitre III : *Aluk* ou Le mariage *fang*

Nous n'avons parlé jusqu'ici que de l'aspect juridique de la compensation matrimoniale et l'impact de ce dernier sur le couple et leur progéniture. Dans ce chapitre, nous verrons comment la compensation varie suivant le statut social et l'âge de la femme à doter, avant de terminer par une présentation des différentes formes de mariage pratiquées.

Section 1 : Evolution et changements

Pour mieux saisir les changements des pratiques matrimoniales, il est nécessaire de faire un bref rappel du déroulement des événements par le passé. Autrefois, les choses étaient moins complexes et plus rapides. Tout se passait entre hommes, « le choix du conjoint ou de la conjointe s'opérait par le chef de famille »⁶⁷ et le fait que les négociations se déroulent au corps de garde excluait automatiquement la présence des femmes. Dans les villages *fang*, les corps de garde sont les maisons des hommes et les femmes n'y sont pas conviées.

Le prétendant arrivait avec quelques membres de sa famille, il annonçait le but de la visite, ce qui n'était d'ailleurs qu'une formalité, tout étant déjà scellé. La fille sollicitée n'était nullement associée, les présents étaient offerts et l'alliance était scellée. En ces temps, la monnaie traditionnelle utilisée n'occupait pas la première place, elle avait la même valeur que les autres objets et n'était pas présente à tous les mariages. Avec ou sans monnaie, la demande était acceptée et le mariage célébré. Comme bien de consommation, le beau-fils apportait à la place des vivres, du gibier.

La grande évolution constatée aujourd'hui est liée à la quantité et la qualité des cadeaux offerts parmi lesquels d'énormes sommes d'argent. La monnaie est devenue l'objet clé de la dot et aucun mariage ne se fait plus sans elle. Elle devient la plaque tournante des échanges, on peut faire l'impasse sur d'autres objets, mais pas sur la monnaie. Actuellement, lors du paiement d'une dot, le fiancé et sa famille cherchent à se surpasser. On ne se contente plus d'offrir l'essentiel, c'est-à-dire des objets jouant un rôle symbolique ou traditionnel. Tout est fait pour marquer la différence, pour être le meilleur. C'est une sorte de défi entre les deux familles, et dans ce défi, c'est le beau-fils qui a tout intérêt à gagner. Il doit prouver à sa belle-famille qu'elle n'a pas fait le mauvais choix ; qu'il s'occupera d'elle et que leur fille sera dans de bonnes mains. La même situation de défi se vit aussi entre les différents gendres. Dans une famille qui a plusieurs filles, les gendres sont en quelque sorte des concurrents. On vise toujours à donner plus que ce qu'avait donné l'autre. On a de ce fait des dots différentes d'un mariage à un autre, alors qu'avant c'est une même dot qui circulait entre les familles et permettait de doter toutes

⁶⁷ Mba Léon, cité par Balandier, po, cit, p.122.

les femmes. Ainsi, toutes les femmes étaient égales, car elles avaient été acquises par les mêmes biens à quantité égale.

Compensation et statut de la femme : Etude de cas

Dans cette étude de cas, nous verrons comment le statut social et/ou, professionnel de la femme peut jouer sur la quantité et la qualité de la dot. Pour ce faire, nous analyserons trois situations à savoir : une femme intellectuelle ou exerçant une profession, une femme sans emploi avec des enfants et une jeune femme, afin de mieux percevoir les différences.

La différence dans les cérémonies matrimoniales réside dans la valeur qu'on leur donne et l'importance qu'on y attache. Dans tous les cas, les émotions sont partagées, d'un côté, on a des gens tristes du fait qu'ils vont, dans un instant peut-être, se séparer de leur fille, que cette dernière va désormais appartenir à une autre famille et surtout de comment elle sera traitée. De l'autre, c'est-à-dire du côté de ceux qui viennent demander la main, angoisse et anxiété sont partagées. Ils ne savent pas si leur demande sera acceptée ou si les présents apportés seront suffisants pour l'autre famille. Ces émotions peuvent varier selon le statut de la femme que l'on vient doter, statut jouant également dans la constitution de la dot.

La femme instruite

Dans la société *fang*, on peut avoir des compensations différentes d'un mariage à un autre. Lors de la préparation d'une dot, plusieurs critères en rapport avec la future mariée entrent en ligne de compte. Dans le premier cas, nous allons parler d'une dot destinée à s'offrir une femme exerçant une activité salariale ou qui le sera très probablement du fait de son niveau d'études et d'instruction. C'est le cas de figure le plus complexe, car la perte causée est grande. Pour les parents de la femme, c'est l'ultime occasion qu'ils ont *de manger de leur fille (bisugane dzi é gwan dzè)*, qui ira désormais

faire le bonheur d'une autre famille. Dans de tels cas, les taux de compensation sont très élevés et les cadeaux somptueux. Le fiancé et sa famille doivent surtout rembourser, en plus d'autres dépenses, celles effectuées pour la scolarité de la future mariée. On exige le paiement de tous les diplômes obtenus. Des exigences seront moindres pour une femme brevetée que pour une bachelière et plus. Cela s'avèrera tellement énorme en considération du niveau de scolarité atteint, c'est-à-dire du temps long passé sur « le banc de l'école », et donc à la charge exclusive de ses parents. La femme qui désire poursuivre de longues études renvoie toujours à plus tard son mariage, car tous les hommes n'acceptant pas que leurs femmes repartent à l'école, il est donc mieux d'en finir avant de se marier. Malgré les nombreuses sollicitations auxquelles elle est sujette, la femme instruite a du mal à se décider et à choisir son futur mari. Actuellement, la somme minimale versée pour doter une bachelière, sans compter tous les paiements accessoires, est de 1.000.000 frs Cfa, environ 1500 euros. C'est certain que si l'on veut le meilleur, on débourse plus.

Epouser une femme de cette catégorie demande d'énormes sacrifices, pour prouver sa supériorité, prouver que l'on dispose de plus de ressources qu'elle. Sans cela, les parents n'accepteront jamais cette union, un couple dans lequel leur fille apportera plus, voire tout dans le foyer. « *Ce n'est pas à elle de porter le pantalon* », disent-ils. Les cadeaux luxueux offerts sont pour l'homme une manière d'affirmer sa puissance et de ne pas se montrer inférieur à l'autre. Et cela, en vertu du principe que « l'amitié, le respect, ne s'accordent guère qu'aux plus forts, qu'aux riches dont on recherche l'appui et l'aide ».⁶⁸ Les beaux-parents désirent toujours avoir un gendre qui répondra à leurs sollicitations, surtout lors des grands événements tels le deuil, le retrait de deuil, pendant lesquels il doit jouer un rôle important. L'abondance des cadeaux, l'importante somme d'argent, ne sont que des expressions visibles, les symboles de cette puissance. Toutes ces exigences sont sans doute liées à la rareté des femmes de cette catégorie, sachant que la rareté d'un objet joue sur sa valeur.

Dans cette situation de rareté causée par le taux infime de femmes instruites, aujourd'hui plus sollicitées, les hommes sont en principe en position de concurrence. La valeur des biens va dépendre ici de la puissance de la personne pour laquelle on les offre et, en situation de concurrence, c'est le plus offrant qui l'emporte. Le prix à payer pour

⁶⁸ Lepers Jean-Marc, op, cit, p.12.

s'approprier une femme instruite est vu comme une sorte de barrière entre elle et certains hommes, barrière que seuls les riches peuvent franchir. L'homme est sûr de sa puissance et de sa supériorité lorsqu'il arrive à vaincre un adversaire de taille, et la femme intellectuelle en est une. C'est donc l'orgueil de l'homme qui sera sa principale motivation, dans la mesure où sa femme fera la différence entre lui et les autres. Il est généralement constaté que plus il y a d'écart entre l'objet désiré et l'homme, plus l'envie de le posséder augmente. La femme instruite est désirée autant pour sa contribution au foyer que pour la valeur et la reconnaissance qu'acquerra son mari.

Dans un couple, il est souhaitable que l'homme soit dans tous les domaines, supérieur à la femme. Avoir pour épouse une femme salariée a automatiquement un impact sur l'autorité de l'homme. La femme *fang*, comme toute autre, est considérée comme inférieure à l'homme. Le travail professionnel constitue pour la femme une véritable ressource qui lui permet d'améliorer son statut de façon notable dans le couple. La femme instruite a, en plus du rôle de génitrice, celui d'une compagne sur laquelle l'homme peut compter. Avec la femme instruite et/ou salariée, le dialogue s'installe entre les conjoints. On peut discuter sur un sujet d'actualité, sur un article de journal, leurs centres d'intérêts étant plus proches. Les conjoints pourront partager quelques passions, ce qui ne fera que les rapprocher de plus en plus. La femme instruite participe à la prise de décisions concernant, entre autres, l'accomplissement des tâches domestiques, la conception des rôles masculins et féminins, la planification de la famille, en particulier du nombre réel et désiré d'enfants.

Pour ce qui est des tâches domestiques, on constate que la femme qui travaille à l'extérieur a plus de chance de se faire aider par son mari que celle travaillant au foyer. Bien que cette aide se manifeste davantage dans certains domaines que d'autres. Par exemple, dans des zones urbaines comme *Oyem*,⁶⁹ on constate que les hommes participent plus aux travaux domestiques. Dans les mêmes familles, plus du quart des époux font les achats tout seuls ou à égalité avec leurs épouses. Inversement, la femme va parfois jouer certains rôles réservés au mari, un tiers des femmes travaillant à l'extérieur s'occupe des tâches administratives et des factures.

On remarque également que les femmes ayant une activité professionnelle font effectuer plus de la moitié de leurs travaux domestiques par d'autres personnes ; chose

⁶⁹ Oyem est le chef-lieu de la province du Woleu-Ntem.

que la situation frontalière du *Woleu-Ntem* va favoriser, du fait de la main-d'œuvre abondante et moins onéreuse des pays voisins, particulièrement de la Guinée-Equatoriale. Pour un salaire mensuel de 20.000 frs Cfa, soit environ 30 euros, on peut s'offrir les services d'une femme de ménage.

Dans un foyer où les deux conjoints travaillent à l'extérieur, l'homme participe un peu plus à l'éducation des enfants que dans celui où la femme est au foyer. Il va surveiller les devoirs des enfants à la maison ; les accompagner à des spectacles... Cela va les rapprocher et créer plus d'affection. Cette répartition plus égalitaire des décisions et des tâches domestiques entre conjoints reste associée au statut professionnel ou à la position sociale de la femme.

Certaines personnes pensent, néanmoins, que le travail de la femme s'accompagne d'une baisse d'autorité du mari. Le partage plus égalitaire des décisions réclamé par la femme intellectuelle est très mal interprété par certains hommes, voire certaines femmes, qui trouvent en cela une façon de leur arracher le pouvoir. Les hommes qui pensent ainsi préfèrent éviter ce genre de femme, non soumise, qui les fera passer pour des figurants dans le foyer. Autrement dit, la femme lettrée « fait peur » à certains hommes qui ne sont pas sûrs d'exercer totalement leur autorité sur des choses importantes telles que le planning familial. La femme lettrée, instruite est parfois traitée de femme aliénée, indépendante et libertine et, par conséquent, moins malléable. Le fait pour une femme de disposer d'un salaire la rend autonome, indépendante surtout orgueilleuse et sûr d'elle. Elle demandera de moins en moins l'avis de son mari avant d'agir, puisqu'elle possède presque tout. Elle peut, par exemple, décider de voyager, d'envoyer de l'argent à ses parents sans vraiment tenir compte de ce que pense son mari. Et cette manière d'agir, l'homme *fang* la supporte très mal et préfère une femme entièrement dépendante de lui, de laquelle il dispose.

Sur le plan traditionnel, la femme intellectuelle est qualifiée de mauvaise mère en ce qu'elle ne prône pas toujours les valeurs culturelles chez ses enfants et du fait qu'elle est moins présente à la maison. Elle-même se trouve déjà partagée entre la modernité et la tradition, avec un penchant pour la modernité. La femme intellectuelle et/ou salariée ne pourra pas montrer à ses enfants comment entretenir par exemple un champ, comment doit s'habiller une femme et comment elle doit se tenir en public. Pour elle, les enfants ont des droits et pas seulement des devoirs. Alors que les défenseurs de la tradition pensent

qu'ils ont la liberté de choisir ce qui leur convient le mieux. Au lieu des valeurs traditionnelles, cette dernière inculquera plus tôt la rébellion à ses filles en mettant en exergue des valeurs féministes, telle l'égalité homme-femme.

En outre, la femme intellectuelle s'introduit sans hésitation dans des espaces réservés aux hommes, alors qu'il y a altérité des espaces privés et publics. Dans les villages, elles s'installent dans les corps de garde. Ce qui fruste les hommes et touche leur dignité et leur intimité. Dans des zones urbaines, la femme instruite participe à des conférences, prend la parole en public et défend différents points de vue, surtout en rapport avec la transformation de la société. Une femme qui élève la voix devant les hommes, frappe du poing sur la table, quelles qu'en soient les circonstances, ne peut être vue comme une bonne épouse.

Dans l'espace privé qu'est le foyer, la femme instruite occupe plus la maison principale désignée par « le salon », partie réservée à l'homme, que sa cuisine. Elle mange à la même table que son mari, l'appelle facilement par son nom, ce qui est considéré comme un manque de respect. Une bonne femme ne doit pas prendre ses repas avec son mari, mais seulement le servir, elle ne rentre dans la maison principale que pour se coucher. Ce qui laisse aux hommes toute la latitude de traiter « leurs » affaires. Cela a été hérité de ce qui se fait en milieu rural où les repas sont servis au corps de garde et partagés par tous les hommes.

Dans un milieu où l'hégémonie masculine est manifeste, toutes les femmes sont considérées comme des mineures, des ignorantes et doivent le rester. Il n'est pas acceptable qu'une femme soit traitée d'égal à égal par son mari. Une petite fille, une jeune femme, une femme lettrée, ne doivent rien faire suivant leur propre volonté, même dans leur maison. Une femme est sous la garde de son père pendant son enfance, sous la garde de son mari pendant sa jeunesse, voire sous la garde de son fils pendant sa vieillesse. Elle ne doit jamais se conduire à sa guise.

La jeune femme

En parlant de jeune femme, nous faisons référence à celle qui n'a jamais enfanté, qui a entre 13 et 25 ans et qui parfois est encore scolarisée. Elle est considérée comme celle qui dispose encore de toutes ses forces et de toutes ses formes. Sa jeunesse est synonyme de vitalité, d'efficacité. On dit de ces femmes qu'*elles sont encore pleines de tout leur sang*, par opposition à celles ayant déjà connu plusieurs maternités et en l'occurrence perdu du sang. Etant donné que « la quasi-totalité des filles enfante avant d'avoir eu vingt ans ». ⁷⁰ C'est encore la rareté, comme pour la femme instruite, qui va jouer sur la compensation à payer, même si cela rassure moins sur la fécondité future.

Pour l'homme qui l'épouse, c'est l'assurance d'avoir une femme soumise, une femme de bonne éducation et moins affectée par les influences externes. C'est une femme en laquelle on retrouve les critères que les autres ont désormais perdu, pour traduire une expression *fang* : « elle n'a pas encore fait la vie » qui sert à désigner cette dernière. Si les parents exigent un peu plus, c'est parce que leur fille a encore de l'énergie à revendre et surtout parce qu'elle n'a pas laissé d'enfant à ses parents. C'est comme si elle n'avait jamais vécu avant le mariage et que seul celui-ci l'usera.

Lorsque les conjoints sont de la même tranche d'âge, aucun ne subit de pression externe, c'est seulement par amour que les décisions de se marier sont prises. Dans ce cas, c'est le père de l'homme qui paye la compensation de sa belle-fille, lorsque le fils n'est pas en mesure d'accumuler les biens nécessaires. C'est une dot qui se rapproche de celle d'une femme intellectuelle. En dehors de tous les autres biens, l'argent donné en liquide peut varier entre 700.000 et 1.000.000 frs Cfa, et c'est avec plaisir que cette somme est remise. C'est seulement dans ces cas que l'on peut parfois parler d'amour.

⁷⁰ Mouvagha-Sow, 2003, op, cit, p.6.

La mère célibataire

Nous désignons par mère célibataire, celle qui aurait eu plusieurs enfants avant son mariage (*bwan be y'adzè* ou les enfants du village), surtout avec un autre homme que son futur mari et ayant plus de trente ans d'âge. Se marier avec une telle femme n'est, la plupart du temps, qu'une formalité, les conjoints se fréquentant depuis longtemps et ayant déjà pratiqué le mariage à l'essai soit ensemble, soit avec un autre conjoint ou une autre conjointe. Ici, les futurs mariés, ainsi que leurs parents sont dans une situation de désespoir au regard de l'âge de leur fils ou de leur fille et parfois aussi de déception si l'un des conjoints a déjà vécu deux ou trois unions antérieures. Il n'est donc plus nécessaire de compliquer les choses, on devrait au contraire remercier l'homme qui accepte une telle femme. Les hommes supposent qu'une femme qui atteint trente cinq ans sans se marier n'a aucune qualité qui puisse convaincre un homme de la garder. La femme également pense la même chose d'un homme qui a connu plusieurs aventures ; elle suppose que c'est un homme qui a beaucoup de défauts, ce qui explique que ses anciennes compagnes ne soient pas restées. C'est vraiment faute de mieux que l'on accepte de prendre un tel conjoint ou une telle conjointe.

Il n'y a aucun intérêt économique ni aucune preuve d'amour, mais seulement la satisfaction d'une exigence sociale. La femme, devenue la cible des critiques dans la communauté, partira sans chercher à savoir si elle aime l'homme avec qui elle décide de se marier ou si ce dernier sera un bon époux. Ce qui comptera, pour elle, c'est de vieillir sous le toit et la protection d'un homme. La compensation sera donc constituée des objets essentiels auxquels on ajoutera une somme de 300000 à 500000 frs Cfa, la moitié de la somme donnée pour une femme plus jeune et le tiers pour l'appropriation d'une intellectuelle. Bien que les parents de la femme soient beaucoup plus souples et ceux de l'homme beaucoup moins angoissés, la cérémonie de mariage se déroule toujours selon les divers usages locaux.

Analyse critique

Après avoir vu les variations de la compensation matrimoniale selon le statut de la femme, nous allons jeter un regard critique sur la pratique. Il nous a paru important de relever certains aspects, plus ou moins cachés, ayant un rapport direct avec cette étude. Nous essayerons de voir dans quel type de relation s'inscrivent les rapports matrimoniaux, le taux élevé de la dot et ses impacts.

Dot et relations marchandes

Actuellement, les relations matrimoniales peuvent être considérées d'une part, comme marchandes et d'autre part, comme non marchandes. La place privilégiée de la monnaie dans les échanges laisse parfois penser que les rapports matrimoniaux deviennent peu à peu des rapports marchands. Le fait d'utiliser toujours un symbole, un signe monétaire ; que les femmes, même de classe inférieure, désirent avoir un meilleur parti, confère à la monnaie une place primordiale. La première raison, devenue fondamentale, pour se marier avec un homme est désormais son aisance matérielle : les richesses et l'argent dont il dispose. L'argent est dorénavant en position privilégiée, il est beaucoup plus apprécié.

Aujourd'hui la monnaie n'est plus symbolique, elle apparaît comme le centre de toute relation, de tout rapport. Il arrive en effet que certains parents refusent la somme d'argent donnée et demandent au beau-fils d'aller à nouveau réfléchir. Parfois, ils acceptent ce qui est proposé tout en accordant un délai pour un complément. Ces comportements « déplacés » ont également des conséquences sur l'usage qui est fait de la dot. La somme qui constitue cette dernière n'est plus, automatiquement, conservée comme moyen d'échange matrimonial. Elle peut être utilisée, tout comme l'argent perçu à l'issue d'un travail, par la culture et la commercialisation du cacao et du café, pour la satisfaction d'autres besoins. Elle devient de l'argent, plus qu'une dot. La compensation prend ainsi le caractère d'un prix qui obéit aux variations des prix nationaux et locaux. En agissant ainsi, on peut en effet conclure que seul l'argent compte désormais. Ce qui implique que celui

qui possède de l'argent peut s'approprier la femme qu'il désire, alors que celui qui ne possède qu'un bien de consommation ne le peut plus. « La fonction démesurée de la monnaie lui permet d'étendre indéfiniment sa capacité, à absorber toujours de nouveaux territoires, jusqu'à absorber peut-être des relations humaines ». ⁷¹

Une telle influence de la monnaie n'est pas sans conséquence sur la société et sur la femme. Les prestations cérémonielles et le transfert des biens de plus en plus importants peuvent faire penser que la femme est une marchandise et qu'elle a été achetée. C'est le problème auquel sont très souvent confrontées les femmes *fang* qui se marient avec des hommes issus d'autres ethnies, chaque pratique culturelle n'ayant de valeur et de signification que dans son milieu d'origine. Il y a très vite assujettissement de ces dernières à un système de prix, leurs époux trouvant qu'ils ont trop investi.

Dans les couples ethniquement mixtes, les femmes *fang* sont généralement maltraitées par des maris agissant en termes de vengeance. On peut parfois les entendre dire : « *De toutes les façons, je t'ai achetée, alors je peux faire de toi ce que je veux* ». La femme n'a aucun avis à donner sur les décisions qui concernent son foyer, elle ne doit nullement contester son mari auquel cas elle est copieusement battue. Non seulement son mari entretient ouvertement des maîtresses, mais en plus, elle ne doit rien dire et doit continuer de le vénérer comme un dieu. Aux femmes qui ont malgré tout le courage de demander par exemple à leurs maris où ils allaient, elles reçoivent une réponse sèche, voire une gifle. Lorsque la violence n'a pas été physique, elle l'est verbalement. Écoutons la violence de ces paroles : « *occupes-toi de tes enfants* », ou encore « *Je vais avec mes pieds.* » Et pis « *contente-toi de manger, ici tu peux au moins manger à ta faim, chez tes parents tu mourais de faim.* » La fonction de la monnaie, dans la société actuelle, est donc celle de lier la femme, de l'attacher à ce qui est comme une fatalité pour elle, c'est-à-dire la soumission totale.

L'incompréhension dont font preuve les personnes issues d'autres cultures que celles *fang* fait que les mariages mixtes, dans le sens culturel du terme, sont quelque peu déconseillés. Les *fang* optent bien plus pour l'homogamie ethnique; homogamie ou isogamie étant le fait de choisir son conjoint ou sa conjointe dans un milieu semblable au sien. Cette homogamie est tant sociale que géographique et ethnique. La tendance à se marier avec quelqu'un appartenant au même milieu social ou à un milieu social proche,

⁷¹ Lépers Jean-Marc, op, cit, p.22.

constatée aujourd'hui, est plutôt une sorte d'homogamie sociale. Bien que n'étant pas une société à classe, la recherche d'une certaine complicité pousse les gens à se lier par affinités, lorsqu'on a la possibilité de choisir.

Dans le cadre d'une homogamie géographique et ethnique, le mariage se fait entre conjoints proches spatialement et des unions fréquentes au sein d'une ethnie. Par peur des incompréhensions entraînant très souvent des violences et par la suite des divorces, les *Fang* préfèrent se marier entre eux. Un matrilinéaire n'accepterait pas de s'occuper tout seul de ses enfants. Pour lui, ses beaux-frères doivent se charger de leurs neveux, leurs procurer ce dont ils ont besoin, surtout matériellement. Sur le plan culinaire, la femme aura du mal à faire plaisir à son mari, étant donné que ce qui est apprécié dans une région peut être détesté dans une autre ; ce qui est consommable dans le Nord ne l'est pas forcément dans le Sud. Ceci est valable pour plusieurs autres aspects de la vie.

Socialement, la conséquence majeure des relations marchandes, et, en l'occurrence, du taux élevé de la dot, est la baisse du taux de mariage. « 56 % des hommes et 39 % de femmes expliquent le report du mariage par le manque de moyens financiers ».⁷² Les hommes et aussi les femmes attendent d'être matériellement stables et autonomes pour formaliser leur union. La crise économique et la précarité dans laquelle vit désormais plus de la moitié de la population ne permettent pas à tout le monde de pouvoir accumuler une dot. Le mariage est donc remis à plus tard, le plus pressant étant la survie au quotidien. Ce qui va favoriser les nouvelles formes d'unions que nous pouvons caractériser d'informelles ou libres. Il arrive maintenant que les gens vivent en union libre pendant plus de quinze ans, font des enfants sans avoir à formaliser leur union. Le pire c'est que ces années passées ensemble ne sont aucune garantie d'un mariage futur ; on peut se quitter du jour au lendemain et c'est la femme, très souvent sans ressources nécessaires, qui se retrouve avec les enfants. Des enfants qui, très tôt, abandonnent les études et sombrent très vite dans la délinquance.

⁷² Mouvagha-Sow, 2001, op, cit, p.18.

Dot et relations non marchandes

Lors du paiement d'une compensation matrimoniale et de tous les échanges qui s'y font, le but premier n'est pas de tirer profit, mais de pérenniser une pratique, de revaloriser une culture. Le rituel matrimonial devient de ce fait un marqueur culturel, un symbole qui différencie les *fang* des autres peuples. Le fait que la cérémonie se déroule différemment dans les ethnies matrilineaires du sud Gabon, est pour les *fang* une manière de marquer la différence, une manière de garder une valeur culturelle, malgré les quelques modifications dues à l'évolution sociale. « Se croyant supérieurs aux autres ethnies », on entend souvent les *Fang* dire : *nous ne sommes pas les bilop* ou encore *il ne faut pas faire les choses comme les bilop*.⁷³ Ceci pour dire que la pratique de la dot et tout ce qu'elle engendre se fait dans un désir d'expression culturelle, avec tout le plaisir que cela procure.

C'est aussi un acte de conscience qui fait appréhender la fille ou la sœur comme une valeur offerte, et réciproquement, la fille et la sœur d'autrui comme une valeur recevable. Un acte qui définit la place, les droits et devoirs de chaque individu dans la société. On est ainsi certain de vivre dans une société organisée et ordonnée. En outre, l'échange à base de réciprocité, dont le mariage est une modalité par excellence, est l'essence même de la vie sociale. C'est par le biais du mariage qu'une famille se fonde et que la population augmente, sachant qu'un peuple ne peut exister que si elle se perpétue. Écoutons, à ce propos, Lévi-Strauss : « Dans toutes les sociétés humaines, la création d'une nouvelle famille a pour condition absolue l'existence préalable de deux autres familles, prêtes à fournir qui un homme, qui une femme, du mariage desquels naîtra une troisième famille, et ainsi de suite indéfiniment ».⁷⁴

La pluralité des familles, celles liées par le sang et celles qui reconnaissent l'existence de liens autres que la consanguinité forme la société. Toujours dans le cadre de la vie sociale, on peut noter toutes les alliances que créent, le mariage, les parents et la renommé que l'on se fait à travers les alliances.

⁷³ Elop, pluriel bilop est le terme par lequel les fang désignent toutes les autres ethnies du Gabon ; tous ceux qui ne parlent pas la même langue qu'eux.

⁷⁴ Lévi-Strauss Claude, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, p.135.

Dans les échanges matrimoniaux, aucune des familles ne tire véritablement profit de l'autre. Le contre don, fourni par la famille de la femme, permet d'égaliser les biens de consommation reçus, le reste étant destiné à prendre une femme ailleurs. Les biens ne sont pas seulement des commodités économiques, mais des objets remplis de symboles, des véhicules et des instruments de réalités d'un autre ordre tel que la puissance, le pouvoir, la sympathie, le statut, l'émotion et le jeu traditionnel des échanges. Pour ne pas perdre cet aspect symbolique et traditionnel, les conjoints sont tenus d'être présents pendant la cérémonie. Aucun des conjoints ne peut se faire représenter et la dot ne peut être ni expédiée ni payée par chèque, elle se donne en liquide, ni avant, ni après, mais pendant la cérémonie, tout doit se faire selon les usages traditionnels et culturels. Ce qui confirme ses paroles de Lévi-Strauss : il y a bien plus, dans l'échange, que les choses échangées.⁷⁵

Il y a également le fait que la dot n'a pas un taux fixe, figé, autrement dit, un prix n'est pas fixé pour s'approprier une femme. Bien que variant suivant le coup de vie, la famille de la femme se contente généralement de ce qui lui est donné. Ce qui sera donné n'est jamais su avant la cérémonie. En outre, au moment de la présentation des objets constituant la dot, le montant de l'argent n'est pas dévoilé publiquement. On annonce juste qu'il y a de l'argent comme on le fait pour tous les autres objets. Ne pas dire publiquement la valeur de l'argent c'est éviter que la réponse attendue ne soit influencée et pour que ce dernier ne soit perçu que comme objet. La somme n'est connue par les membres de la famille qu'après l'étape principale et notée dans les « cahiers de dot ». Cela est fait dans le souci de maintenir l'argent dans la catégorie des objets symboliques, bien que cela devienne de plus en plus difficile face à l'hégémonie de ce symbole.

⁷⁵ Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton & co, 1971, p.71.

Le cahier de dot

Lors du paiement de la compensation, un représentant de chaque famille note tout ce qui a été donné et reçu au cours de la cérémonie. Tous les objets de valeur et l'argent donnés par l'homme et sa famille sont comptabilisés, en dehors des biens de consommation considérés comme « des déchets ». Autrefois on se servait des feuilles de différents arbres pour faire le décompte. Chaque objet était représenté par une espèce de feuille et pour la monnaie, sa valeur était représentée par le nombre de feuille d'une même espèce. C'est très souvent les feuilles de palmier qui était utilisée, et qui le sont encore d'ailleurs encore, malgré la présence du cahier. Toutes ces feuilles étaient attachées dans un morceau d'étoffe que l'on mettait à un endroit sûr. On ne ressortait ces preuves qu'en cas de revendications et en prélude de divorce. Aujourd'hui tout est noté dans ce que l'on nomme « cahier de dot ».

La présence de ce cahier peut laisser penser qu'au moment même où l'alliance est scellée, on prévoit déjà le pire, c'est-à-dire le divorce. Mais c'est plus par précaution et par prudence. Dès la première seconde du mariage, le divorce est déjà prévisible et cela pendant toute la durée de l'union, puisque la femme se dote continuellement. Ce cahier peut psychologiquement troubler certaines personnes qui se sentent toujours étrangères dans la famille de leur conjoint ou de leur conjointe. Quels que soient les efforts faits pour s'intégrer totalement dans leurs nouvelles familles et ce qui se dit à savoir qu'après la dot la femme devient membre du clan de son mari, les deux familles s'appliquent une certaine comptabilité. Tous les faits, gestes et services rendus ne sont pas gratuits et maintiennent les conjoints dans le doute. *Ce cahier nous rappelle que le divorce n'est pas exclu, qu'il peut arriver à tout moment. C'est comme une sorte de pression qui peut un jour finir par nous faire craquer*, déclare une informatrice.

Il nous a également paru important de jeter un regard critique sur les droits légués par la dot. Par rapport à ce que nous avons dit plus haut sur les différents statuts de l'enfant, nous trouvons injustifié le fait que les enfants restent la propriété du père de la femme ou de l'agent payeur, même lorsque la dot a été enfin réglée ou remboursée. La dot étant le seul moyen par lequel on s'approprie officiellement une descendance, il serait donc plus juste que l'annulation de cette dernière s'accompagne de la perte de tous les droits et de tous les biens acquis par son biais. Vu que l'on dénoue tous les liens au

moment du remboursement de la dot, de quel droit les enfants dont la mère aurait remboursé la dot devraient rester avec leur père? A coté des stratégies mises en place pour s'accaparer une descendance, il y a celles utilisées pour accélérer le processus matrimonial. Ce qui nous conduit à la dernière section de cette première partie.

Section 2 : Les différentes formes de mariage

Les règles matrimoniales

Le mariage comme le définit Lise Vincent Doucet est l'union reconnue d'un homme et d'une femme.⁷⁶ Cette union, selon les coutumes, se pratique différemment et remplit des fonctions diverses dans la société. Chez les *fang* du nord Gabon, le mariage occupe une place importante et met en relief plusieurs faits sociaux ainsi que d'autres institutions traditionnelles telles que la parenté et la famille. C'est en cela que le mariage peut être considéré comme une institution sociale. Comme dans toute institution, celle matrimoniale est régie par des règles qui déterminent son fonctionnement et veillent au respect des normes.

La première règle à laquelle il faut faire face est celle du respect de l'exogamie. Comme nous l'avons déjà dit, les *Fang* sont exogames, ils doivent donc prendre les femmes à l'extérieur de leur clan. Le clan à éviter dans son entier étant celui du père (géniteur ou adoptif), celui de la mère étant à éviter jusqu'à un certain degré (cinquième, voire sixième génération). Cela montre bien qu'il existe depuis, dans la société *fang*, une certaine organisation sociale qui permet de diviser les parents en deux groupes : celui dans lequel il est possible de prendre un conjoint, et l'autre dans lequel les membres sont prohibés comme potentiels conjoints.

Cette règle de l'exogamie va se concrétiser par la prohibition de l'inceste, cause principale de cet interdit. L'union entre deux personnes du même clan étant strictement interdite, d'autant qu'on pense qu'elles sont issues d'une même origine. Les personnes du même clan se considèrent automatiquement comme apparentées, même si cette parenté ne peut plus être ni située, ni datée, mais simplement légendaire. L'union incestueuse, infraction à ces principes, est considérée comme un crime, un empiètement des traditions, une atteinte à l'intégrité du groupe qui requiert la malédiction des dieux et des ancêtres. Cette dernière peut entraîner l'infécondité ou la maladie. La prohibition de l'inceste contraint donc à donner en mariage sa fille ou sa sœur à un autre homme. Comme le souligne Lévi-Strauss cité par Andrée Michel : « Que l'on se trouve dans le cas technique

⁷⁶ Doucet-Bon Lise Vincent, *Le mariage dans les civilisations anciennes*, Paris, Albin Michel, 1975, 547p.

du mariage dit par échange, ou en présence de n'importe quel autre système matrimonial, le phénomène fondamental qui résulte de la prohibition de l'inceste est le même. A partir du moment où je m'interdis l'usage d'une femme, qui devient ainsi disponible pour un autre homme, il y a, quelque part, un homme qui renonce à une femme qui devient, de ce fait, disponible pour moi ».⁷⁷

Au Gabon, même le droit moderne reste encore impuissant sur le sujet. Nous avons connaissance d'un cas où deux jeunes personnes de même clan avaient décidé de se marier. Leurs familles c'étaient farouchement opposées. Les jeunes n'ont pas voulu arrêter leur relation et ont décidé de faire le mariage civil sans le consentement de leurs parents. Mais il s'est trouvé qu'aucun maire n'a accepté de célébrer l'événement et le couple a jugé mieux de porter l'affaire au tribunal. Le tribunal a dû mettre l'affaire en délibéré au moins deux fois avant de faire appel au droit coutumier et de décider que ce mariage ne pouvait avoir lieu au Gabon. Ce cas montre combien les *Fang* sont stricts sur ce principe d'exogamie. Pour éviter ce genre « d'incidents », les *Fang* se présentent toujours dès les premiers échanges de paroles. La question évidente lors de la première rencontre étant celle de savoir de quel clan on est.

Pour se marier, l'homme *fang* va donc parcourir des kilomètres, traverser des villages et des cantons, étant donné que dans le *Woleu-Ntem*, les villages voisins ou proches sont généralement du même clan. Cette parenté clanique reste très élargie au point où il est parfois impossible de situer son degré entre les membres. Le seul lien apparent entre les différents membres du clan étant le nom de celui-ci, nom qui, très souvent, renvoie à l'animal totémique, faisant l'objet d'un interdit commun.

Le mariage en lui-même n'est que la concrétisation d'une amitié, un acte d'alliance, une relation dans laquelle la femme se présente comme un nœud entre les clans. Balandier le souligne lorsqu'il dit qu'en Afrique « la femme est un chaînon entre deux groupes claniques alliés par son mariage. Elle apparaît comme l'un des éléments permettant le maintien de la structure sociale ».⁷⁸ Ce qui est important ici c'est le rôle qu'il joue au sein de la société. Le mariage ici remplit une fonction sociale par laquelle les clans nouent des alliances et sortent de leur isolement. C'est un moyen de lier les hommes entre eux, et de superposer, aux liens naturels de la parenté, ceux socioculturels. Mais ce rôle premier, qui est de sceller une alliance, reste étroitement lié à la procréation. La

⁷⁷ Andrée Michel, *Sociologie de la famille et du mariage*, Paris, PUF, 1986, p.50.

⁷⁸ Balandier Georges, cité par André Michel, op, cit, p.61.

première chose à laquelle pense le *fang* lorsqu'il va épouser une femme est la descendance que va lui donner cette dernière. Cela est d'ailleurs constaté dans plusieurs sociétés africaines à filiation patrilinéaire, où, le mariage n'est validé qu'après la naissance du premier fils. « En Inde, ce n'est qu'à la naissance du premier enfant (notamment si c'est un fils) que l'épouse acquière son véritable statut au sein de sa belle-famille ». ⁷⁹ « Chez les *Akebou* du Togo, le mariage n'est pas conclu totalement avant l'expiration, délai prévu pour que la femme conçoive. Trois mois après l'arrivée de la nouvelle mariée, une inquiétude couvre tous les visages quand la mariée ne manifeste aucun signe de conception. » ⁸⁰ L'homme *fang* est très lié à la recherche du prestige et à la reconnaissance sociale que seule l'accumulation des richesses procure. L'enfant est donc d'une importance capitale en ce sens qu'il est classé lui-même parmi les richesses et contribue à l'accumulation d'autres biens. Une famille qui compte un ou deux cas de stérilité ne fait pas « l'affaire » du prétendant. C'est donc par le mariage et grâce à la femme que l'homme *fang* pouvait et peut changer de statut.

⁷⁹ Dumont, 1967, cité par Ghasarian, op, cit, p.124.

⁸⁰ Amegnimon Richard, *Lévirat et foi chrétienne*, Mémoire de maîtrise, Metz, Septembre 2000, p.37.

Les pratiques matrimoniales

L'organisation matrimoniale *fang* distingue quatre formes de mariage auxquelles on peut adjoindre trois autres formes plutôt rares : le mariage arrangé ; le mariage par rapt simulé ou consenti ; le mariage par don ; le lévirat ; le mariage d'une femme avec une autre.

Le mariage arrangé

Dans la société *fang*, le mariage arrangé constituait la forme la plus classique d'union. Tout se passait pratiquement en dehors des intéressés, et la négociation matrimoniale, étape trop importante pour être laissée à l'initiative des jeunes, est l'affaire des chefs de famille ou de lignage. Dans le *Woleu-Ntem*, les longues distances séparant, comme nous l'avons noté plus haut, les clans pouvant nouer des alliances entre eux, rendent difficiles les unions. Ce qui a quelque peu stimulé la pratique des mariages dits arrangés, car il fallait toujours un intermédiaire pour contracter un mariage. Les contacts se font le plus souvent par des alliances antérieures ou par le canal d'un ami. L'homme ne pouvant prendre de femme dans le voisinage, c'est le plus souvent une parente, mariée dans le village, qui décide de nouer une alliance entre un jeune homme ou une jeune femme qu'elle admire et sa nièce, sa sœur cadette ou son frère. Le contact peut également s'établir lors d'une visite de ces dernières à leur parente.

Le prétendant est souvent choisie eu égard à sa bravoure et à son comportement. Celle qui joue le rôle d'intermédiaire se rend dans son village natal pour annoncer son projet à ses frères et en parler indirectement à ses belles-sœurs. Elle peut donner comme raison le fait qu'il est toujours mieux d'avoir un membre de sa famille à ses côtés. C'est donc cette dernière qui, dans une certaine mesure, prendra soin d'elle ; ses propres filles, si elle en a, étant appelées à partir. Mais cela se fait aussi dans un intérêt nutritif. Réussir à avoir un beau-fils dans le village lui garantissait une part dans le partage de ses produits de pêche, de chasse et, de temps en temps, une aide dans les travaux champêtres.

L'intermédiaire entreprend sa démarche sans en parler préalablement ni au jeune homme concerné ni à ses parents. Il n'était pas important d'informer les concernés avant

d'avoir la certitude. Ce n'est qu'après l'accord de ses frères, lorsqu'il y avait une jeune fille de disponible, ou après une promesse ferme, qu'elle décidait de s'entretenir avec les parents du proposé. L'intermédiaire se gardera de dire aux parents de l'homme qu'elle avait presque obtenu l'accord et ce pour que le garçon puisse lui-même faire ses preuves.

Il arrivait que la femme avec laquelle on devait se marier ne fût encore qu'un embryon. L'adage : « si c'est une fille c'est ma femme, si c'est un garçon c'est mon ami », que l'on retrouve dans la plupart des sociétés patrilinéaires, revêt ici toute sa signification. Le proposé n'est lui-même pas toujours connu de ses beaux-parents au moment où sont conclues les « fiançailles ». « En réalité, c'est le groupe tout entier qui acquiert la fille et celle-ci est attribuée le jour venu par l'aîné, ou tout simplement conservée par celui-ci, suivant les besoins du moment ». Dans de telles conditions, on comprend que, pour les anciens, le mariage arrangé dont ils assurent le contrôle intégral, autant par l'acquisition que par la répartition des femmes, puisse constituer la forme la plus « raisonnable » d'union.

Après l'introduction de la demande par un proche de la famille de la femme, l'homme se rend, accompagné des siens, dans la famille de sa proposée, pour confirmer leur désir de s'unir à la leur. Ceci reste la manière indirecte par laquelle on demande la main d'une femme dans la société traditionnelle *fang*. Ainsi exprimés, les étrangers annonçaient le but de leur visite. Les parents de la fille répondent aussitôt par un autre proverbe, métaphore ou anecdote dont le sens était généralement celui de leur accorder un moment de réflexion ou attendre que l'enfant soit sevrée.

Lors des échanges de paroles dans le cadre d'une négociation matrimoniale ou d'une demande en mariage proprement dite, seuls les initiés au langage codé peuvent saisir tout le discours ; d'autant plus que la grande partie du discours est faite de proverbes et d'anecdotes. Les proverbes, qui sont une forme de langage soutenu, occupent une place importante dans le discours *fang*. On fait usage de ce langage dans des cérémonies traditionnelles, telles que le mariage. Les orateurs doivent donc être capables de décoder les messages cachés et répondre par un autre.

Dans ce cas de figure, la réponse ne se donnait pas séance tenante, ce qui était accepté et jugé comme normal par les demandeurs. Il fallait que la proposée qui, dans la majorité des cas, n'était encore qu'un « bébé » pût être sevrée, chose qui était généralement faite à la fin de sa deuxième année de vie.

Au cours de cette période d'attente, les parents de l'homme multipliaient visites et cadeaux à la belle-famille de leur fils. Pendant que le fils lui-même devait passer la majeure partie de son temps auprès de ses beaux-parents. Il doit aider son beau-père dans les travaux champêtres, pendant que ces derniers apprennent à le connaître, regardent s'il est de bonne moralité, valeureux et courageux, critères importants pour la survie de leur fille. Quand il repartait dans son village, c'était le plus souvent pour une partie de chasse ou de pêche dont les produits sont offerts à la belle-famille. Le prétendant qui a entre dix-sept et vingt ans doit entretenir sa belle-famille jusqu'à ce que la femme lui fût définitivement remise. Cette période vécue comme une corvée peut durer entre une et deux années.

A une époque où la personne dotée n'était encore qu'un nourrisson ou une enfant, cette dernière passait d'une famille à l'autre avant d'avoir eu la capacité psychique lui permettant de se rendre compte de ce qui se passait. C'est sa belle-mère qui se chargeait de son éducation jusqu'à la puberté. L'enfant oubliait très vite sa génitrice et s'attachait à sa belle-mère. Après les premières menstrues, la belle-mère annonçait à son fils que son épouse était enfin devenue une femme. Avant la puberté, les époux n'ont aucun contact affectif, ce qui crée une distance entre eux. La différence d'âge entre les époux va tout de suite installer des rapports inégaux dans le foyer conjugal et enfoncer la femme dans la soumission.

Dans ce cas du mariage arrangé, nous ne pouvons parler ni d'amour ni d'obligation. Aucun des conjoints n'ayant été obligé d'accepter l'autre. Pour l'homme, qui avait déjà à l'âge de la raison, c'est-à-dire capable de réfléchir, c'était plutôt une bonne nouvelle et une opportunité qu'il fallait saisir car en ces temps, les femmes ne couraient pas les rues et aujourd'hui on ne recherche plus la femme tout court, mais la bonne femme. Et pour cause ! La société était essentiellement polygame. On pouvait donc enregistrer de nombreuses demandes pour la même fille. Une concurrence s'installait entre les prétendants et, dans cette situation, les parents n'hésitaient pas à donner leur fille au plus offrant.

On peut, cependant, parler d'obligation lorsque la femme a entre dix et quinze ans et qu'elle est à même de décider de ce qu'elle veut. Malgré son âge, son point de vue n'était pas non plus demandé. Chez les *fang*, et comme dans toutes les sociétés africaines, la femme n'était en aucun cas consultée, même le consentement de la mère n'était pas

demandé, et d'ailleurs, qui en eût tenu compte ? Et même dans les sociétés matrilineaires où la femme est considérée comme fondatrice de la lignée, elle se voit écartée lorsqu'il s'agit de prendre des décisions importantes. « Dans les systèmes matrilineaires, si les femmes prennent une part prépondérante dans les activités économiques, cérémonielles et magiques, elle n'exerce aucun pouvoir politique. Le père social, le tuteur légal, est représenté par le frère de l'épouse ».⁸¹ Lorsque la fille ne voulait pas et surtout si sa mère était du même avis qu'elle, elle pouvait, aidée par cette dernière, fuir le village et aller se cacher chez une tante dans un village lointain. Cela arrive beaucoup plus lorsque le prétendant peut, par son âge, être non pas le père, mais le grand-père de la fille.

Mais toutes les tentatives de la fille et d'une manière indirecte de la mère qui ne pouvait se prononcer publiquement, s'avéraient vaines. Le père estimant que si sa fille dépassait cette tranche d'âge elle risquerait de ne plus « trouver preneur ». Il ne faut donc pas rater cette occasion qui, pour lui, est peut-être l'ultime pour la caser. L'autre motivation est liée à la dot qu'il va percevoir. La fille ira donc en mariage de force, sous la pression et la torture de son père et de ses frères, et elle y restera.

Le rapt simulé

Le mariage par rapt simulé peut être vu comme un mariage où les deux conjoints sont consentants. Après le paiement de la dot, il peut arriver que les parents de la femme retardent la remise de cette dernière à son mari. L'homme et la femme vont s'entendre pour fuguer ensemble. Pour que l'enlèvement puisse se faire selon les normes admises et pour que le simulacre de rapt revête toute sa signification, la partenaire doit être en âge de donner son plein consentement à l'opération. Or, rares étaient les jeunes filles qui, dans la société traditionnelle, arrivaient à cet âge sans être déjà liées par un mariage arrangé. On peut également enlever une fiancée pour accélérer le processus. Cette pratique de l'enlèvement a pratiquement disparu.

Le rapt se déroule de la manière suivante : un homme courtise une femme et tous deux décident de se marier. Le prétendant, avec l'accord de la fille et la complicité d'une partie de la future belle-famille, qu'il aura le soin de prévenir, s'enfuit avec sa fiancée

⁸¹ Talayeshva, 1942, cité par Ghasarian, op. cit, p.63.

dans son village. Les frères de la femme enlevée partent à sa recherche, se présentent au père du prétendant, l'accusent de cacher leur sœur, que son fils a enlevée de force, et demandent qu'on leur rende la jeune fille sur le champ afin qu'ils la ramènent à ses parents. Le père déclare que leur sœur a suivi son fils librement, et que ce dernier désire la garder comme épouse. Les frères fixent les conditions du mariage selon ce qui avait été décidé préalablement par leur père. L'amande pour laver l'affront est payable sur le champ. Devant de telles exigences, toute la famille du prétendant s'active à la fourniture des effets demandés. Quelquefois un délai est accepté, si la compensation est jugée trop insuffisante.

Dans ce mariage, l'échange matrimonial revêt la forme d'une succession de défis et de ripostes : défi lancé par le prétendant à la belle-famille en enlevant leur fille ; attitude de défi des frères qui réclament la remise immédiate de leur sœur ; défi dans les conditions de fixation et d'exigibilité d'une amande. A ces défis répondent des ripostes, tentatives des frères pour ramener leur sœur, refus du père du prétendant, lavement de l'affront. Ces défis et ripostes ouvrent non seulement la série de manifestations de parenté à plaisanterie qui seront désormais de rigueur entre alliés, mais sondent également les assises sociales des familles concernées en mettant à l'épreuve leur capacité de négociation.

Mariage par don

Pour le don, on peut avoir plusieurs cas de figure. Il arrive qu'un homme cède de son vivant, à un fils ou à un frère cadet, une ou plusieurs de ses femmes. Cela se produit généralement quand, trop âgé ou malade, il n'est plus en mesure d'assurer son devoir conjugal et de faire face aux charges économiques engendrées par un nombre élevé d'épouses et d'enfants. Il peut également recourir à ce procédé dans un souci de répartition équilibrée des femmes au sein du lignage, quand il n'a pas les moyens de doter un fils ou un frère cadet dont il a la responsabilité. Il s'agit là simplement d'un prolongement du mariage et non d'un nouveau mariage, le rituel n'étant pas réitéré. L'accord de la femme n'est toujours pas indispensable, mais ses parents sont obligatoirement prévenus.

Le don peut se faire soit définitivement, soit temporairement. Quand la cession de la femme est définitive, celle-ci est défaite de toute obligation à l'égard de son ancien mari. Quand il ne s'agit que d'un « prêt », la femme demeure pleinement sous la tutelle du mari légitime, les enfants qui éventuellement naîtront d'une telle union lui revenant de droit. Lorsque la femme n'est pas donnée définitivement, on dit que le bénéficiaire « porte le fardeau du vieux ». Pour expliquer ces situations, un proverbe *fang* dit : « *si la tête ne supporte plus le sac de cola, on peut le descendre sur les épaules, le temps de soulager la tête* ». Ceci pour dire que les jeunes doivent, au besoin, relayer les vieux, pour vu que le bien qu'est la femme, reste dans la maison, dans la famille.

Le don ou la cession d'une femme peut également se faire pour réparer un incident. Il peut arriver qu'une confrontation entre deux clans, ou simplement un accident entraîne une perte humaine. La famille victime va exiger une réparation et, si la famille adverse souhaite clore l'incident et éviter une quelconque guerre, elle va se soumettre aux exigences de l'autre. C'était souvent une fille frappée par un handicap physique, d'une moralité douteuse, ou orpheline que l'on proposait en réparation.

Le lévirat

Le lévirat est une règle qui oblige un homme à épouser la veuve de son père ou de son frère défunt. Cette même loi impose à la veuve de se marier à son beau-frère. Face à cette règle, ni l'un ni l'autre ne semblent disposer de leur liberté pour ce choix, tant est grande la pression de la famille, garante de la tradition et des coutumes. La pratique du lévirat est très ancienne, dans la bible, elle est définie comme « une obligation de la loi de Moïse, imposant au frère d'un défunt d'épouser la veuve sans enfant de celui-ci ».⁸²

Le lévirat correspond à ce que Radcliffe-Brown appelle l'« héritage de la veuve ». Après le décès du mari, la femme qu'il laisse revient de plein droit à un frère ou à un membre de la famille, elle est l'objet d'un éventail très large de possibilités d'attribution. Si pour la dot, le droit ne souffre d'aucune contestation, dans le cadre du lévirat, cependant, la veuve ou le proposé, peut refuser de s'y soumettre.

⁸² Amegnimon Richard, *Lévirat et foi chrétienne*, Mémoire de maitrise, Metz, Septembre 2000, p.6.

L'attribution ne se fait pas de manière catégorique, elle reste une proposition. Après la période de veuvage, on demande à la veuve de choisir son futur mari parmi ses beaux-frères. En effet, au décès du mari, la veuve recouvre un semblant de liberté, opportunité qu'elle va saisir. Elle peut soit rejoindre sa propre famille, ce qui arrive surtout lorsque le femme est âgée et sans progéniture ; soit se remarier ailleurs, ce qui se produit rarement et engendre des conflits ; ou rester dans le lignage de son mari et s'y remarier, c'est le cas le plus fréquent. L'âge généralement avancé de la femme, la présence de ses enfants, la sollicitude et la solidarité que lui manifeste l'entourage de son mari avant et après son décès constituent autant de facteurs qui la poussent à rester.

Une fois que la femme a décidé de rester, elle dispose elle-même d'une certaine liberté de manœuvre dans le choix de son nouvel époux. Ses possibilités sont néanmoins soumises à l'impératif de la juste répartition des femmes au sein du lignage. En ce sens, son choix est conditionné par les limites mêmes du système qui ne peut fonctionner et survivre que par le respect et la sauvegarde des mécanismes de l'équilibre, dont l'aîné est chargé d'assurer. Aussi, le rôle que joue le chef de lignage dans l'attribution de la veuve, en dépit de la liberté dont elle jouit, est prépondérant. Au décès du mari, l'aîné prend la femme en charge. Il oriente et guide son choix en fonction des besoins du lignage et, dans la mesure du possible, des penchants affectifs de la veuve. C'est à l'issue de la cérémonie de retrait de deuil et de purification de la veuve, qui marque sa réintégration à la vie normale, que l'attribution se fait publiquement.

Le lévirat ne correspond ni à un véritable héritage de la veuve, ni à une pure et simple attribution de celle-ci par l'aîné du lignage à l'un de ses membres. En réalité il est difficile d'isoler avec précision dans cette forme de mariage, les parts qui reviennent respectivement à l'héritage, à l'attribution et au libre choix de la veuve. Il s'agit plus vraisemblablement d'un processus de conservation des biens du défunt, biens dont font partie la femme et les enfants.

Les formes exceptionnelles

Les formes de mariage qui ne répondent pas aux normes classiques peuvent toutes être rattachées à trois grandes catégories : le paiement de la dot et l'appropriation de la descendance par la famille maternelle ; le paiement de la dot et l'appropriation de la descendance par un étranger ; le paiement de la dot et l'appropriation de la descendance par une femme.

Dans le premier type, le recours de la famille maternelle peut, soit être imposé par des circonstances particulières (incapacité de la famille paternelle à assurer ses devoirs, cela peut par exemple venir d'un déséquilibre entre garçon et fille au sein du lignage) ; soit délibérément recherché par l'individu, qui désire, pour une raison ou pour une autre, échapper aux contraintes de son propre lignage. Dans ce premier type, deux cas de figure se présentent.

Dans le Premier cas de figure, la famille maternelle prend à sa charge soit une partie de la dot, soit la totalité. Quand l'apport des maternels se limite à une simple contribution, les règles de filiation et de résidence ne sont pas modifiées, à condition toutefois que le lignage du bénéficiaire rembourse, à la mort du neveu, les sommes avancées. S'il n'est pas en mesure de le faire, les maternels peuvent réclamer la femme et les enfants du défunt. Si la famille maternelle a fourni la totalité de la compensation, la résidence du bénéficiaire sera avunculo-locale et sa descendance accaparée par le lignage de sa mère.

Il peut également arriver qu'un fils décide de fuir son propre lignage et de s'installer auprès de ses parents maternels. Il y a là une véritable rupture d'avec le clan paternel. De tels cas sont excessivement rares, la simple évocation de recourir à ce procédé était un puissant moyen de chantage que les jeunes, en quête de femme, utilisaient pour que leurs parents se décident au plus vite. L'abandon du lignage entraîne une rupture d'avec sa filiation au profit d'une autre.

Dans le deuxième type, le recours à un étranger pour le paiement de la compensation matrimoniale est une variante extrême du premier type et constitue un acte aux conséquences bien plus graves. L'homme qui quitte son lignage pour celui de sa mère demeure dans un cadre d'alliance privilégié. Mais l'homme qui accepte de suivre un étranger humilie son propre groupe.

L'individu qui a recours à ce procédé ne se différencie guère du captif, qui prend la femme grâce au bon vouloir de son maître. Cette forme de mariage est souvent liée à des circonstances personnelles et exceptionnelles. L'individu va offrir ses services à un homme riche, qui propose ensuite de l'aider en lui dotant une femme, ou encore l'individu est chassé de son lignage, pour mauvaise conduite, accusation de sorcellerie, adultère et va chercher refuge auprès d'un homme de renommée qui soit en mesure de le protéger. Cet homme, ainsi que sa descendance, sont absorbés par le lignage du protecteur. Cette forme de mariage s'est considérablement développée avec la pénétration coloniale et l'avènement d'hommes riches.

Quant au troisième type, c'est une sorte de mariage virtuel et juridique entre femmes, forme de mariage qu'Adam Michel désigne par gymégamie.⁸³ Certaines femmes présentent dès la naissance des signes de chef de famille, elles sont alors préparées au charisme et à rester au village. Il y a aussi celles qui, à cause de leur stérilité, sont revenues vivre dans leur village. Ces femmes auront, hormis leur sexe, tous les attributs d'un homme et doteront d'autres femmes pour assurer une descendance au groupe. Françoise Héritier, en constatant cette forme de mariage chez les Nuer soudanais, nota ceci : « Il ne s'agit pas là d'une homosexualité accompagnée de rapports charnels ; cela signifie simplement que statutairement cette femme est un mari, qu'elle est servie par son épouse et que, si enfant il y a, ils sont les siens en tant que père ».⁸⁴ La femme dotée par une autre est laissée libre et autorisée à avoir des relations sexuelles avec l'homme de son choix. Mais, lorsqu'elle est enceinte, elle doit quitter son amant sans l'informer de son état, pour éviter tout lien entre ce dernier et l'enfant qui va naître, enfant qui naîtra appartiendra au lignage de la « femme-mari ».

⁸³ Terme utilisé par Adam Michel pour définir ce genre de pratique, dans son article, *La femme africaine : mère nourricière ou mère dévorante ?* Argentine, Conseil Latino-américain des sciences sociales.

⁸⁴ Héritier Françoise, *Masculin/Féminin : la pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996, p.139.

Conclusion première partie

Au terme de cette première phase d'analyse sur la compensation matrimoniale, il ressort que les changements sociaux et économiques continuent d'affecter les référents culturels de base. Les usages et les règles des cérémonies nuptiales sont désormais affectés par les variations économiques.

En outre, le clan, avec la disparition des guerres tribales, voit ses frontières éclater, et ne marquent plus la limite extérieure de la sphère des échanges matrimoniaux. Le rôle du mariage comme créateur d'alliance n'a donc plus l'importance traditionnelle que lui reconnaissait la société ancienne. Le mariage revêt aujourd'hui un intérêt plus personnel que collectif.

Dans le contexte socio-économique, l'introduction de la culture du cacao et du café a bouleversé le système de production ; et en permettant une plus grande accessibilité à la richesse, elle a retiré le contrôle de la régulation matrimoniale aux seuls chefs de lignages. Ce faisant, elle tend à faire du mariage plus l'affaire de l'individu que de la collectivité. La compensation matrimoniale, qui autrefois avait pour principal objectif de s'approprier une femme et de légitimer la filiation, est aujourd'hui devenue un moyen d'expression de puissance et par lequel on change de statut.

On tend petit à petit vers une forme de relation marchande avec des compensations de plus en plus élevées ou, la monnaie devient le seul moyen pour parvenir à des fins plus bénéfiques pour l'individu. Bien que cela puisse se justifier par la remise en cause permanente des termes de l'échange, car des sommes d'argent, de plus en plus importantes, sont nécessaires pour acquérir les mêmes biens.

Au niveau socio-politique, le schéma égalitaire initial est rompu par les possibilités nouvelles d'accès à la richesse, et surtout l'émergence d'une véritable classe de nouveaux riches, qui, d'emblée, fausse le jeu. Ces derniers ont pris la relève des hommes de renommée d'autrefois et constituent actuellement les principaux capitalistes des femmes.

Nous pouvons toutefois noter un apport positif de la modernité. Les mariages forcés et arrangés n'existent presque plus, les femmes peuvent désormais choisir leurs époux. D'autres aspects, tout de même, sont restés inchangés : le respect de la règle de

l'exogamie et l'aspect juridique de la dot sont toujours de rigueur. Les droits et devoirs acquis par le paiement de la compensation matrimoniale ne souffrent d'aucune contestation. L'appartenance lignagère et clanique de l'enfant est toujours définie par la dot et la femme stérile toujours marginalisée.

La fécondité reste de mise, surtout pour la femme, dont elle détermine le statut et l'identité. Ce qui nous conduit à notre deuxième partie dans laquelle nous tenterons de faire le lien entre la fécondité et le statut de la femme grâce à l'analyse de quelques déterminants.

Sommaire descriptif deuxième partie : La fécondité

Dans l'imaginaire *fang*, la fécondité, sous toutes ses formes, représente évidemment la *valeur première* : fécondité des arbres, des champs, des animaux domestiques et sauvages, mais aussi des femmes. La fécondité du couple répond à une nécessité cosmique. La fécondité est aussi une nécessité économique : plus on a de femmes et d'enfants, plus on dispose de bras pour travailler.

Chapitre I : La dimension du sacré

. Section 1 : La conception et le sacré

A la connaissance des aspects proprement physiologiques de la future mère et à l'observance des certains rites culturels (interdits alimentaires et sociaux...), qui favoriseraient la conception, on y ajoute la participation transcendante et divine : puissances de l'autre monde, en particulier les ancêtres et les génies, qui interviennent dans l'émergence d'une nouvelle vie. On peut avoir l'impression que les Hommes n'établissent pas de rapports de cause à effet entre la relation sexuelle et la conception de l'enfant, tellement ils accordent de l'importance à cette intervention de l'au-delà.

. Section 2 : Les rites de fécondité (prière- sacrifice- bénédiction)

La hantise de la stérilité et la volonté de lutter contre elle ont fait émerger de nombreuses pratiques ayant un caractère nettement rituel. Certaines visent à favoriser la fécondité et poursuivent ainsi un but préventif, d'autres cherchent à détecter les causes d'une stérilité confirmée avant tout traitement curatif. Selon que l'on reconnaît au mal une origine naturelle, anatomique ou physiologique, une origine psychique ou métaphysique, la thérapie revêtira soit un caractère proprement médical, et poursuivra un but de réparation, soit elle permettra l'action des forces invisibles pour combattre les esprits malveillants.

Chapitre II : Fécondité et statut social

. Section 1 : Naissance physique d'un enfant (avant - pendant - après)

Les expressions qui concernent la naissance sont, en *fang*, riches de sens. Naître c'est venir au monde, intégrer un nouveau lieu, une nouvelle condition, une nouvelle forme d'existence, un nouvel état. La naissance d'un nouvel être est donc un événement attendu et préparé avec soin. Pour concevoir, la femme doit être en parfaite harmonie avec la nature, respecter certains interdits sociaux et alimentaires et ce, jusqu'au sevrage de l'enfant.

. Section 2 : Naissance sociale (des parents)

Chez les *Fang*, comme dans la quasi-totalité des sociétés africaines, les enfants confèrent une identité prestigieuse aux parents. Comme le mariage, la naissance du premier enfant constitue un rite de passage et d'insertion dans la communauté. Les parents acquièrent respect et considération et peuvent occuper des postes de responsabilité dans la société.

Chapitre III : Rôle et place de l'enfant dans la société

. Section 1 : Le don du nom

On peut penser que dans le sein de sa mère, l'enfant jouit déjà d'une existence pleinement humaine due à l'action des divinités. Mais cette existence s'avère encore incomplète car l'enfant n'a pas encore d'individualité. Or, dans un système de pensée qui met l'accent sur la continuité au sein des lignages et des clans, cette individualité ne peut lui venir que d'un défunt ou d'un vivant sous forme de nom.

. Section 2 : L'importance de l'enfant

La fécondité de la femme s'avère un gage de prolongement de sa vie conjugale, menacée par la répudiation qui sanctionne, en premier lieu, l'infécondité. Procréer et s'occuper de ses enfants devient l'identité et l'unique fonction de la femme sans laquelle elle sera marginalisée. L'enfant représente l'apport de l'homme et de la femme à la société.

Introduction deuxième partie

La fécondité se définit comme « la capacité de procréer que possède normalement toute personne en santé et sexuellement mature ». ⁸⁵ D'un point de vue anthropo-démographique, la fécondité contribue à assurer la continuité du groupe en fournissant de nouveaux membres qui prennent la relève des anciens.

Les problèmes démographiques en général et de la fécondité en particulier font aujourd'hui partie des enjeux majeures de l'Afrique. Mais la fécondité, comme bien d'autres problèmes, devra s'analyser différemment d'une région à l'autre, d'un pays à l'autre, d'une ethnie à l'autre. On a des zones de surpopulation comme le Nigéria, avec 160 millions d'habitants et des zones de sous population comme l'Afrique centrale dans laquelle on retrouve le Gabon avec moins 1,5 Millions d'habitants. La quasi-totalité des études faites dans cette thématique en Afrique sont menées par des démographes qui s'intéressent eux, aux taux de fécondité, de natalité, de mortalité, à la planification familiale, à l'utilisation d'une contraception, etc. Pour rester dans le cadre et le champ qui sont les nôtres c'est-à-dire anthropologique, nous orientons notre analyse vers les aspects endogènes liés à la fécondité. Il sera question de voir pourquoi, malgré les changements et le coût de vie, l'enfant reste toujours un facteur déterminant aux yeux des Hommes et de la société?

Nous essayerons d'expliquer la corrélation entre fécondité et statut social des parents. En Afrique, les enfants sont importants pour les vieux jours des parents, comme dans la plupart des sociétés où il n'existe pas de sécurité sociale et où les personnes âgées restent des membres importants ; la fécondité dans l'interaction du couple, lorsque l'on sait qu'il y a altérité dans les relations conjugales. L'enfant apparaît comme le sauveur du couple, un intermédiaire entre ses deux parents et donc une garantie à la survie du couple, le rapport entre fécondité, nature et divinité.

⁸⁵ Blouin, Maurice et Bergeron, Caroline ; *Dictionnaire de la réadaptation*, Québec, Les publications de Québec, 1995, p.34.

Chapitre I : La dimension du sacré

En Afrique noire, sans être tout, la religion et le monde invisible pénètrent tout et les individus sont en rapport constant avec les divinités. Avant toute chose importante et même pour des choses monotones, comme manger, boire, Dieu et les esprits sont invoqués soit par un signe de croix, soit par des incantations ou tout simplement en versant quelques gouttes de son breuvage au sol. Dans un tel contexte, le sacré va occuper une place primordiale dans la recherche et le maintien de la fécondité. Connaître la manière dont s'effectue la démarche auprès des ancêtres, des dieux, savoir qui l'effectue, à quel moment et en quels termes, renseignent sur la représentation que l'on se fait de la procréation.

Section 1 : La conception et le sacré

A la connaissance des aspects proprement physiologiques de la femme et à l'observance de certains rites culturels (interdits alimentaires et sociaux...), qui favoriseraient la conception, l'imaginaire africain ajoute la participation transcendante et divine : puissances de l'autre monde, en particulier les ancêtres et les génies, qui interviennent dans l'émergence d'une nouvelle vie. On a parfois l'impression que les intéressés n'établissent pas de rapports de cause à effet entre l'union sexuelle et la conception de l'enfant, tellement ils accordent de l'importance à cette intervention de l'au-delà.

Au regard de la tradition, l'esprit qui désire revenir s'incarner en l'enfant ne peut pas, à lui seul, mettre en mouvement une nouvelle vie. Il doit habiter, grâce à l'action conjuguée d'une divinité et des géniteurs, un embryon déjà vivant dans le sein maternel. En Afrique noire, et dans l'imaginaire de ses habitants, la fécondité n'est possible que si une puissance surnaturelle s'est associée à l'acte sexuel. Chez les *Fali*, ainsi que l'écrit Lebeuf Jean, « il convient que pour les rapports sexuels, le couple regarde vers l'Est, séjour des âmes, afin que celle de l'enfant à naître pénètre plus facilement dans le corps de la femme fécondée. De même, les dormeurs ont avantage à tourner le dos à la porte pour empêcher les esprits errants de s'introduire dans les orifices du corps ». ⁸⁶ Sans méconnaître le rôle des époux dans la conception, les *Fang* ne pensent toutefois pas que celle-ci soit possible sans l'intervention des puissances particulières telles des dieux, des ancêtres, des plantes... A leurs yeux, c'est Dieu qui donne les enfants. Cela se fait comme si Dieu était le théoricien qui mettait tout en œuvre et les géniteurs, des praticiens qui ne peuvent rien sans l'accord de ce dernier. Sans cet accord, les Hommes auront beau pratiquer l'acte sexuel, ils n'arriveront pas à féconder.

Le nouveau-né reste proche de Dieu et des personnages non humains tels que les décrivent les mythes. Jouissant d'une plénitude qui en fait une manifestation et un véhicule du monde céleste, chargé des influences vitales qu'exercent divinités et ancêtres, l'enfant est encore tout imprégné de l'autre monde, de ce monde invisible. La venue de l'enfant assure, comme la mort, la communication des deux mondes. Il s'opère ainsi un échange dans lequel l'enfant est un messager.

⁸⁶ Lebeuf, Jean, *L'habitation des Fali*, Paris, Hachette, 1961, p.336.

Les croyances : l'homme et sa conception de l'univers

« En Afrique le flux vital parcourt tout ce qui existe, de l'homme à la pierre. Est présent dans les animaux, qui peuvent être la manifestation d'un ancêtre, ainsi que dans les plantes, les arbres en particulier, qui sont habités par cette force vitale : l'arbre fétiche, les minéraux également. Ce flux n'a ni commencement, ni terme, perdure dans la mort ; se transmet et se transforme ». ⁸⁷ Ceci montre qu'en Afrique, la limite entre le monde des vivants et celui des morts est quasi-inexistante. Les morts et les vivants cohabitent de diverses façons et communiquent au quotidien. Pour mieux saisir ce qui va suivre, nous allons essayer de définir certaines expressions selon la pensée traditionnelle africaine et de leur contexte d'utilisation.

Le monde invisible

Les *Fang* croient en la réalité d'un monde invisible, surnaturel, le cosmos, l'au-delà. Ce monde est celui des morts, des dieux, des génies, et aussi en l'unité du monde visible : la terre, les astres, les animaux, les végétaux. Ils établissent un lien étroit et une interaction entre le monde visible et le monde invisible, existence d'un ordre du monde, régi par les divinités et les ancêtres, qui relie entre eux tous les éléments du cosmos et que l'homme doit respecter.

Dieu

Il fait référence à un Etre suprême, un créateur. Chez les *fang*, *Zame*, terme par lequel on désigne le Dieu chrétien, désigne aussi le fondateur de ce peuple, (*Zame ye Mebague*) ou mieux le fils du fondateur si nous respectons la logique du nom chez les *Fang*. A l'arrivée des missionnaires, ce même terme a été utilisé pour désigner leur Dieu. Aujourd'hui, il y a une confusion entre *Zame* Dieu chrétien et *Zame* Etre suprême,

⁸⁷ Levrat Régine, *Les religions traditionnelles : l'exemple de l'Afrique Noire*, document pédagogique présenté aux conférences Université Tous Ages en Avril 2003, en ligne sur le site de l'Université Lumière Lyon 2.

lointain, insituable historiquement. Dieu est bon et bienveillant, il a pour fonction de veiller sur les hommes et de les protéger.

Les autres divinités

Ce sont des émanations des êtres suprêmes, une sorte de polythéisme. Elles peuvent avoir des représentations anthropomorphiques et des prières leur sont adressées habituellement. On leur dresse des autels et elles reçoivent des sacrifices. Parmi ces divinités, il y a celles de la nature, à savoir les eaux, la terre. Ces divinités sont soumises au maintien de l'ordre du monde : santé, fécondité, paix, et sont souvent représentées en objets de culte.

Les esprits

Il existe des bons et des mauvais esprits. Ils animent toute chose et peuvent s'associer à un rocher, à une source d'eau, à un animal, mais dont ils sont indépendants et donc ils peuvent s'abstraire pour mener, seuls, leur vie. Agissant sur tout ce qui s'approche d'eux, leurs actions peuvent être bénéfiques ou maléfiques. Les esprits les plus présents sont ceux des parents défunts qui continuent d'errer et qui peuvent agir pour le bien comme pour le mal. Ils rôdent autour de leurs anciennes demeures, et deviennent des âmes désincarnées dans l'attente de se réincarner ou d'accéder à leur demeure définitive après que les survivants ont fait leur deuil. Parmi les esprits, certains sont élevés au rang d'ancêtres, car ne sont considérés comme ancêtres que des personnes ayant prouvé leur mérite de leur vivant (riche, généreux, hospitalier, valeureux, bon orateur...) Car on ne pouvait vénérer quelqu'un qui avait passé sa vie à faire du mal aux autres ou qui n'avait aucune renommée, aucune référence. Les ancêtres protègent la famille, le lignage ou le clan dont ils sont les fondateurs. On peut les rencontrer. Pour cela, il faut être dans un « état second » (initiation, sorcellerie, don de voyance), mais chacun peut leur parler, les consulter pour l'intermédiaire de ces pratiques. Une sorte de familiarité s'installe entre les survivants, membres de leur famille, et eux. Tout comme les divinités, ils assurent la

fécondité des femmes, la santé et le succès. On leur offre des sacrifices : ils ont des parts de repas et ont parfois des autels dans leur ancienne maison.

L'Homme

Il a un corps et une âme. L'âme vit dans un corps dont elle est prisonnière. Elle peut s'évader du corps momentanément, par exemple, pendant le sommeil, et voyager : rêve, transes, sorcellerie, et remplacée, sans que le corps ne meure ; elle ne quitte définitivement le corps qu'à la mort. La mort, en effet, c'est la dissociation des éléments vitaux. Après la mort, l'âme commence par hanter les lieux de son existence terrestre et peut alors se réincarner dans un enfant, ou rejoindre Dieu, voire s'éloigner dans la forêt.

Le rôle des divinités

Dans la conception traditionnelle *fang*, la fécondité est une nécessité ontologique, sa survie est en jeu. Il ne s'agit pas seulement d'avoir un soutien dans sa vieillesse, et d'assurer des funérailles décentes. L'homme qui n'a pas d'enfants restera, après sa mort, au stade de défunt, il n'aura pas de vie dans l'au-delà. Il ne pourra pas accéder au stade d'ancêtre, car cela n'est possible que dans la mesure où l'on est ancêtre de quelqu'un, et où l'on a des descendants sur lesquels on peut avoir prise, sur qui on peut exercer une influence et en lesquels on peut se prolonger soi-même, c'est-à-dire se perpétuer. On connaît le rôle que jouent les ancêtres dans l'univers religieux de l'homme traditionnel ; le bonheur des vivants dépend de leur bon vouloir. Mais au niveau de l'existence, ce sont les ancêtres qui dépendent des vivants : ils n'ont de réalité et de fonction, ils ne sont « quelqu'un » que dans la mesure où ils peuvent exercer leur influence sur les vivants, où ils peuvent intervenir dans leurs affaires, exaucer ou refuser leurs prières, donner leur nom aux enfants qui naissent et ainsi survivre.

Mourir sans enfants, c'est mourir complètement, sans l'espoir d'une réincarnation. Car, ainsi que l'affirme un dicton *fang*, « C'est l'enfant qui sortira ses parents de la tombe. » En fait, ce dicton fait référence à la cérémonie du retrait de deuil au cours de

laquelle l'esprit du défunt est libéré pour rejoindre sa nouvelle vie. « L'Homme fécond ressemble à un fruit mûr : un jour il tombera en terre et pourrira, mais à travers ses graines il est assuré de se perpétuer ».

Le lignage apparaît comme une sorte de réservoir où les identités, les noms et les rôles sont en nombre important et voués à un perpétuel retour. L'état d'ancêtre n'est pas accessible tout de suite après la mort. Entre le moment du décès et celui du retrait de deuil, le défunt se trouve dans un état intermédiaire et d'attente où, privé de fonction, il ne parvient pas à s'insérer dans sa nouvelle existence. Cette phase transitoire du défunt à celui d'ancêtre correspond, chez l'enfant, à la période de gestation et d'allaitement, durant laquelle l'enfant se nourrit à travers la mère. Il faut attendre que le nourrisson ait des dents et qu'il puisse manger des aliments solides pour pouvoir le considérer comme faisant partie entièrement du monde des vivants. Avant ce stade, il fait partie davantage de l'au-delà que du monde des vivants. Comme les défunts, les enfants passent par une catégorie intermédiaire que l'on peut situer entre les deux mondes. Quel est donc cet autre monde où résident les défunts et les enfants pour partie?

Pour les *fang*, comme pour bien d'autres sociétés africaines, l'autre monde est tout proche. C'est le monde végétal, la forêt, les montagnes inhabitées, ce sont les sources, les rivières, les marais, les gouffres, les flots de la mer, le vent qui souffle, les tempêtes, les pierres, les roches. Le cimetière constitue une sorte de noyau vital de la communauté des vivants. L'autre monde, c'est aussi le ciel, l'en haut, mais aussi la terre et ses profondeurs, l'en bas, là où sont enterrés les défunts. A tous ces lieux de séjour que l'on assigne aux morts correspondent des pratiques fécondantes : mettre le corps de la jeune fille en contact avec une termitière ou une roche ; se baigner dans telle source ou telle fontaine ; manger tel fruit ou telle graine. « Les morts demeurent partie intégrante des familles dans l'au-delà, et leur société reproduit si fidèlement les aspects de la communauté vivante qu'elle en est vraiment le prolongement ; ou plutôt l'une et l'autre ne forment qu'un vaste ensemble dont une fraction est dans l'ombre tandis que l'autre connaît le soleil ».⁸⁸

⁸⁸ Erny Pierre, *L'enfant et son milieu en Afrique noire*, op, cit, p.47

Le monde des vivants, qui est le monde familier du village et des champs environnants, du marché et des chemins qui y mènent, est donc l'opposé de « l'autre monde ». A mesure qu'on s'en éloigne, on s'approche irrésistiblement de cet « autre monde », celui des invisibles, des silences, qui est inhabituel : mystérieux.

Parmi tous ces éléments, il en est un qui jouit d'une prééminence incontestable : l'eau. L'autre monde, et par le fait même l'enfant, sont intimement liés à l'eau. Avant d'être un objet d'investigations scientifiques et d'enjeux de conflits, l'eau est d'abord un élément relevant de l'imagination humaine. Sa représentation fait appel à la religion et à la spiritualité par le baptême, aux mythes et aux légendes, aux rituels. Source de vie, moyen de purification, centre de régénération, ces trois formes se rencontrent dans les traditions négro-africaines. « Divinisée par toute l'Afrique depuis l'antiquité pharaonique, l'eau fascinante participe à la fertilité des champs, à la fécondité des êtres et des choses. Mais en outre, chaque sorte d'eau : pluie, rivière, source, mare, lac, mer, eau recueillie dans le creux d'un arbre, rosée, est investie d'une signification particulière. Pour les Africains au sud du Sahara, le lieu de la première création est un grand trou d'eau tourbillonnante ou un lit de roseaux, qu'ils situent vers l'Orient. Les *Falis* du Cameroun associent l'eau, élément matriciel, aux poissons. Chez les *Bamilékés* de l'Ouest du Cameroun, le père bénit sa fille le jour du mariage avec de l'eau où trempent les feuilles de *Fefe*, une sorte d'épinard qui symbolise la douceur, la concorde ».⁸⁹

La purification, indissociable des rites d'initiation, élimine les souillures intérieures, chasse les forces maléfiques et protège ceux qui la pratique. Ainsi, les premières étapes d'une initiation se déroulent à la rivière où les candidats sont lavés et jugés aptes pour la suite.

Venant d'en haut, c'est-à-dire du ciel, l'eau apparaît comme un élément proche de la divinité. Mais aussi l'élément qui séjourne sous la terre, tout comme les morts, que l'on puise dans les puits et rivières, sachant que les rivières, les cascades, les étangs sont considérés très communément comme étant des lieux de génies, des esprits et des divinités, donateurs de vie. L'eau représente donc l'élément le plus proche des divinités, source de toute vie, l'élément dont on se sert pour se purifier.

Pendant un long moment, l'enfant se trouve dans un état intermédiaire, proche des divinités et un véhicule de l'autre monde. Chargé des influences qu'exercent ancêtres et

⁸⁹ Talkeu Tounouga Camille, La fonction symbolique de l'eau en Afrique noire : une approche culturelle, article publié en 2000, en ligne sur le site de l'association Léonardo.

autres esprits, l'enfant est encore fortement imprégné de l'autre monde. Quelles que soient les modalités invisibles de sa venue, il porte au fond de lui une partie de sa personnalité qui le rattache à cet univers peuplé des puissances douées d'intelligence, de volonté et de force. Tant qu'il n'a pas accédé à la maturité, à la puberté non seulement physiologique, mais aussi sociale, l'enfant apparaît comme un messager de l'au-delà, un intermédiaire, un médiateur entre les deux mondes.

Dans la littérature orale des mythes et légendes, le cycle de l'enfant apparaît souvent comme doué de pouvoirs supérieurs qui lui permettent de surmonter, comme par magie, les plus grandes difficultés. Tout-puissant, brave, possédant un véritable don de voyance, l'enfant s'y place par-dessus tout. La tradition africaine s'accorde ainsi à voir dans l'enfant qui naît autre chose qu'un nouvel être. Pour les parents, le nouveau-né est déjà quelqu'un que l'on peut identifier grâce au corps, sur lequel on peut reconnaître certains traits. Le soin qu'apporte le groupe à identifier l'enfant montre l'importance qu'ils accordent à la réincarnation. Dans la perspective spirituelle où se place l'Africain, l'enfant ne peut être réduit à un être simple, il ne peut être expliqué par des influences biologiques ou des rapports du milieu, car il les transcende toujours. L'enfant est à la fois reflet, révélation et envoyé de l'autre monde. Il possède une dimension supplémentaire qui en fait une manifestation du sacré. Il naît avec une personnalité déjà constituée, une intelligence et une volonté, amplifiées par son contact avec le monde divin, bien qu'encore cachée. Après le corps, c'est cette individualité qui cherche à naître, à se manifester au grand jour.

Face à cette croyance aux puissances numineuses à l'égard de la fécondité, les *fang* connaissent particulièrement le *byéré* ou *byéri*. « Le *byéri* est, par excellence, le culte religieux *fang*. Il matérialise à la fois les relations entre chaque *fang* et *nane Nkogue* et le dieu de celle-ci. *nane Nkogue* est l'ancêtre féminin des *fang*. Le *byéri fang* est le crâne ou d'autres restes des ancêtres que les hommes conservaient dans un but religieux. La boîte d'ossements était surmontée par une statuette anthropomorphe stylisée. D'après la légende, *nane Nkogue*, elle-même, avait dit : aussi longtemps que vous vivrez, si vous trouvez en difficulté dans votre vie, implorez-moi, et je viendrai à votre secours. *nane Nkogue* recommanda ainsi à ses fils de conserver ses os après sa mort, ce qui fut fait ».⁹⁰ « Le *Byéri* était, pour les *fang*, le garant du monde vivant. Il favorisait toutes ses

⁹⁰ Mba Abessole Paul, *Aux sources de la culture Fang*, Paris, l'Harmattan, 2006, p.56.

entreprises. Il rendait les femmes fécondes, donnait la richesse, assurait le succès des expéditions guerrières, de la chasse, protégeait les guerriers, veillait sur les individus. En un mot, la société *fang* était inconcevable sans *byéri*. Il n'y avait pas de réalité religieuse supérieure à lui ».⁹¹

Le *byéri* incarnait la présence d'une vie post-mortem. Les morts faisaient partie intégrante de la vie, il était donc admis que les ancêtres soient toujours aux côtés de leurs descendants. C'est pourquoi le monde invisible est considéré comme tout aussi réel que le monde visible. C'est pour cette raison également que l'on considère la vie quotidienne comme une symbiose des deux mondes. Aujourd'hui, le *byéri* n'existe plus concrètement, ou du moins n'est plus pratiqué à des fins collectives. L'arrivée des missionnaires a bouleversé les croyances. De plus, l'individualisme de la société actuelle, fait que la conservation des ossements des ancêtres est mal interprétée. Mais, la croyance au pouvoir des ancêtres demeure intacte.

Exemple de prière adressée au *byéri* pour implorer un enfant ou pour se plaindre de la stérilité. Cette prière a été collectée en langue *fang* chez monsieur *Biyogo*.

*« wa ve ébore be vô na be biègn bwan, na be bague me bum, na be
tobe ye be, na be lome ba ake gnon dwan, a ke lè medzim. Medè
meba, nbong ya tobe, bwan b'adzi. Edadzam, y'éminéga wom,
dzom da fogane, n'vom ô va ligue dzom, égne fe wa kuè dze vè.*

*A tare bi yaguele wa, za kore bia éning bi aning, vag bia mwan, wa
étam bi ne de sile. Egne be tare ba so bayeguele nè okua, wa tare
Obiang, é wa o ga kom bia, wa yem na biè bi ne minéga té, é de bia
kume na a biègn bwan,
va gne bwan.*

*Gue bia wu okiri, bia ki ligue bwan mefeng,
va gne bwan.*

Gu'abiègn mwan fam, a ye bele éyula vam é fam

Gu'a biègn mwan minéga, a ye bele éyula vam é minéga

⁹¹ Nguema Obam Paulin, *Aspects de la religion Fang*, Paris, Karthala, 1983, p.42.

Va gne bwan

Gue bi awu kague bwan, ésa a ye kale nda bore?

Eyula dzuè y'édè ba ye bi vuièn asi

Bogue na bi yén beba bilè alu di, ye na éyong bia ye wu, bi ligue abui bwan.

Traduction française

« A d'autres tu donnes d'avoir les enfants, de pouvoir les porter dans leurs ventres, de s'asseoir avec eux, de les envoyer chercher du feu, de l'eau. Chez eux, le manioc ne met pas longtemps à finir, ils mangent tout. Mais chez nous, avec ma femme, rien ne bouge, là où je laisse traîner les aliments, les choses, là je les retrouve.

Père, notre père, viens nous sortir de cette situation, donne-nous un enfant, c'est à toi seul que nous pouvons le demander, père. Depuis les temps anciens, on t'adresse cette supplication. Toi Obiang (selon l'ancêtre dont on garde les ossements), qui est notre père et qui nous a fait, tu sais que cette femme est à nous et nous désirons qu'elle ait des enfants,

Donne-lui des enfants !

Si nous mourons demain, nous n'aurons pas d'enfants auprès de nous,

Donne-lui des enfants !

Si elle a un fils, son nom sera celui de son grand-père,

Si elle a une fille, son nom sera celui de sa grand-mère,

Donne-lui des enfants !

Si nous mourons sans enfants, qui gardera la famille ?

Votre nom et le nôtre seront oubliés sur la terre

Faites que cette nuit nous fassions un bon rêve et que quand nous mourrons, nous laissions de nombreux enfants ».

Section 2 : Les rites⁹² de fécondité (prières- sacrifices- bénédictions)

La hantise de la stérilité et la volonté de lutter contre elle ont donné naissance à de nombreuses pratiques dont beaucoup ont un caractère nettement rituel. Les unes visent à favoriser la fécondité et poursuivent ainsi un but préventif ; les autres cherchent à détecter les causes d'une stérilité qui s'est déclarée ; d'autres enfin ont une fonction proprement curative. Selon qu'on reconnaît au mal une origine naturelle, anatomique ou physiologique, une origine morale ou une origine métaphysique, la thérapie revêtira un caractère proprement médical, ou elle poursuivra un but de réparation, ou enfin elle cherchera à agir sur les forces invisibles qui animent les êtres et déterminent les événements.

De son jeune âge au mariage, la fille est assujettie à plusieurs rites ayant pour but de favoriser la fécondité. Les rites qui marquent les initiations féminines tournent principalement autour de ce thème de fécondité. Divers éléments, objets et figurines ont pour but d'assurer aux femmes la fécondité. Chez les *fang*, certaines se souviennent que les murs de cuisines étaient ornés des dessins de poissons et d'animaux qui, par la multitude de leurs œufs, symbolisent la fécondité. On se souvient aussi des poupées et figurines en terre cuite que l'on donnait souvent aux fillettes pour s'amuser. Ces poupées, destinées à leur assurer de nombreuses maternités avaient une portée symbolique importante. A la puberté, une vieille femme de la famille transmet à la jeune fille les connaissances liées à l'enfant.

Des analogies similaires, d'autres traditions africaines, sont rapportées par Traoré : « au Rwanda, la jeune fille porte autour du cou, au moment de son mariage, un noyau de fruit de bananier sauvage qui donne des régimes énormes. Au Niger, porter en guise de ceinture un morceau de placenta d'une truie, entouré de cuir, permet d'avoir au moins dix enfants. Certaines préparations culinaires jouent un rôle similaire. Les fillettes *Dogon* apprennent à confectionner des galettes de mil à forme ronde qui doivent leur assurer plus tard un enfant de sexe féminin nécessaire à la continuité de la famille. Par la suite elles confectionnent des beignets qui, associant le haricot et l'huile de Karité, signifient à la fois la grossesse et la descendance mâle. Le haricot évoque la grossesse par son volume et sa

⁹² Selon Louis Vincent, Thomas, *Les religions d'Afrique noire*, Paris, Fayard, 1969, p.156, le rite est un déplacement de forces mystiques réalisé par Dieu, grâce à l'intercession du génie éventuellement des ancêtres, par l'intermédiaire du prêtre et pour la satisfaction du fidèle.

forme arrondie. Chez les *Fali* du Nord-Cameroun, le jeune homme fait cadeau à sa fiancée d'une poupée fabriquée à l'aide d'un épi de maïs ou d'un morceau de bois dépouillé de son écorce et poli, une boule de cire tenant lieu de tête. L'aîné d'une famille reçoit toujours une poupée de sa mère. S'il s'agit d'un garçon, il l'apporte le jour même de ses fiançailles à sa future belle-mère qui la fixe à un porte-bébé au dos de sa fille afin qu'elle ait de nombreux enfants. Celle-ci ne la quitte pas plus qu'elle ne quittera plus tard ses propres petits. Si une jeune fiancée est également l'aînée, elle se retrouve avec deux poupées. Elle portera alors chacune d'elle à tour de rôle, en priant Dieu de lui accorder beaucoup d'enfants. Ceux-ci seront d'ailleurs du même sexe que la poupée ».⁹³

Notons à présent l'apport de certains animaux dans les rites de fécondité. Le lézard par exemple est un symbole de fécondité, mais il représente aussi l'enfant à l'état embryonnaire. Selon un conte *fang*, le créateur façonna l'homme avec de l'argile en lui donnant la forme d'un lézard qu'il plaça dans un bassin d'eau. Le lézard représente ainsi tout commencement d'une vie et le bassin d'eau, le liquide amniotique. Il y a également les fourmis et les termites. Par leur prolifération, s'exprime l'idée de multitude et de fécondité. « Dans le sud du Nigéria, nous rapporte encore Traoré, les jeunes filles vont détruire les termitières et comptent les monticules à la base : autant elles peuvent en compter, autant elles auront d'enfants ».⁹⁴ Les fourmis et les termites sont aussi considérés comme des intermédiaires et des messagers entre Dieu et les hommes. Beaucoup de rites de fécondité et de purification se déroulent donc auprès des fourmilières et des termitières. Ces bêtes sont sensés emportées vers Dieu toute la souillure déposée sur la fourmilière. En creusant le sol qui est le séjour des morts, on leur reconnaît certaines puissances.

En dehors de ces rites qui mettent en œuvre les objets et les éléments de la nature, les Négro-africains utilisent également la parole, dans les prières, les sacrifices et les bénédictions. Ces rites sont favorables à la procréation. La civilisation africaine procède avant tout de la parole. Cette parole n'est pas seulement instrument de communication, mais aussi une force qui peut déclencher les puissances de l'autre monde.

Pour ce qui est de la prière, nous essayerons de répondre à quelques modalités : où et comment prie-t-on ? Quand prie-t-on ? Pourquoi prie-t-on ? Qui prie et qui prie-t-on ?

⁹³ Traoré, *Médecine et magie africaines*, Paris, Présence Africaine, 1965, p.98.

⁹⁴ Traoré, *Médecine et magie africaines*, op, cit, p.265.

Où et comment prie-t-on ?

Le *fang* prie en principe n'importe où : dans sa maison, au lever du jour ou au début de chaque repas, dans les champs quand la tornade menace ou au chant de l'oiseau annonciateur appelé *Ngofiô*.⁹⁵ Dans certaines circonstances délicates, par exemple, s'il doit traverser un fleuve, s'il rencontre des milles pattes accouplés, lorsqu'un danger surgit, lorsqu'il se sent menacer.

Il existe, cependant, certains lieux naturels, que nous avons déjà cités plus haut (grottes, collines, cimetières, rivières, rochers, arbres sacrés), dans lesquels la force vitale et les puissances se trouvent renforcées. On notait autrefois des sanctuaires et des autels dans des maisons, dans la forêt.

La façon de prier offre également une certaine variété d'attitudes et de modalités. Les *Fang* s'adressent à Dieu ou aux ancêtres, assis, debout ou à genoux, immobile, en gardant les bras levés vers le haut ou en les mettant en position du recevoir. La prière se fait seule ou en groupe, parfois avec un grand recueillement, souvent de manière mécanique. Tantôt ils se contentent de murmurer tout bas, tantôt ils chantent leurs prières, tout cela peut s'accompagner des jets de salive (symbole de vie, de fertilité) ou de sifflements ayant pour but de faire venir les esprits lointains.

Qui prie et qui prie-t-on ?

Il appartient à tout Homme, quelque soit son rang social, d'invoquer les puissances surnaturelles, dans les circonstances que nous venons de définir. Même sans autel ou sanctuaire, chaque personne peut présenter sa requête aux dieux et aux ancêtres. Lorsque la requête est collective et pour un problème bien précis, c'est le patriarche, doyen et gérant des biens de la collectivité, représentant direct des ancêtres qui, pour la famille élargie, officie au nom de la communauté. Sur le plan du lignage ou plutôt du clan, il revient ou du moins revenait au chef religieux, gardien des reliques, d'intercéder auprès des ancêtres et des dieux. Lors des initiations, pour réciter les mythes et dévoiler les

⁹⁵ Son chant annonce généralement la perte d'un parent ou d'un ami proche. Son chant envahit la personne qui l'écoute, en forêt, d'une certaine peur qui l'amène à prier pour retrouver du courage.

secrets, on fait appel aux initiés les plus élevés dans la hiérarchie, qui pour certains ont accès au savoir profond. C'est le cas des *kobo* et des *nima* dans le *Bwiti*⁹⁶. Les guérisseurs qui soignent les malades aussi bien par l'administration d'une pharmacopée dont ils gardent jalousement les secrets, que par le moyen de la prière et du sacrifice. Il s'agit par divination, de découvrir le génie qui possède le malade, puis de l'extirper par incantations, exorcismes et danses.

« La prière est une parole humaine répondant à Dieu. L'être suprême serait ainsi la fin première de l'oraison ou du sacrifice. Et cependant, le dieu africain est défini comme un dieu incertain autour duquel subsiste toujours comme un halo d'indétermination. Ce point de vue semble toutefois limité. En de multiples régions d'Afrique noire, on admet l'omniprésence de Dieu. Pour beaucoup de peuples, autrefois pasteurs, c'est le soleil qui est, par excellence, le symbole de Dieu, car il donne la lumière, chaleur et vie. Le soleil manifeste Dieu, il le fait connaître, il est l'œil de Dieu, disent les *Masai* et les *Waka-nyama*. Aussi se tourne-t-on vers l'Est pour réciter sa prière du matin et, le soir, vers l'ouest, pour faire sa prière du soir. D'autres peuples, par exemple les *Senoufo* du Nord de la Côte d'Ivoire, nomment Dieu : « le grand du ciel ». La pluie, bienfaisante est l'eau de Dieu et une manifestation de sa bonté ; le tonnerre est sa voix courroucée et elle manifeste sa puissance ».⁹⁷

Chez les *fang*, comme chez plusieurs autres sociétés africaines, il est difficile de savoir à qui s'adresse réellement une prière, aux dieux, aux ancêtres, à la nature. On prie un être suprême, sans trop définir lequel, le but étant de trouver une oreille attentive, une solution aux problèmes. Les dieux, les esprits, sont invisibles « à l'œil nu », mais ne sont pas inaccessibles.

⁹⁶ Société secrète masculine dont le rite est pratiqué dans plusieurs régions du Gabon.

⁹⁷ Louis Vincent Thomas, *Les religions d'Afrique noire*, Paris, Fayard, 1969, p. 47.

Un exemple de prières pour la fécondité collectées chez M.Ndong, guérisseur et tradipraticien fang.

*Wa o ga kome bia, wa fe o ga ké bia ase :
N'nom guign ébele kal,
Kabane ye kal ekela,
N'nom ku ye kal ngal ku,
Betsir bese, o ga vele be kal ye dom
Na be fuign ye na be vole bia.
Ma ve wa eveve dzi
Nbône y' ébiom o ga ke bia
Wa amane bô ase, o ne bô ase, wa o ne mame me se
O ne mbeng, o ne akap wa gnague fe bia.
Bègue me yaguele gwan dzuè:
Ebele ki bwan, a to na édzom se o ga vele e ne biégn
Va fe gne vègn té*

Traduction française

*Tu nous as formés et tu nous as tout donné :
Le cochon et sa sœur la truie,
Le mouton et sa sœur la brebis,
Le coq et sa sœur la poule,
Et tous les animaux, tu les as faits frères et sœurs
Pour qu'ils puissent se multiplier et nous être utiles.
Je t'offre maintenant ce don
Fait des choses que tu nous as données
Tu as tout fait, tu peux tout, toutes choses sont à toi,
Tu es bon, tu es généreux et tu nous aimes.
Écoute donc la prière de ta fille :
Elle n'a pas d'enfants, alors que tout ce que tu as fait est capable
D'engendrer,
Accorde-lui aussi ce bienfait.*

Seconde prière pour avoir des enfants

C'est toujours le guérisseur qui va jouer l'intercesseur entre la femme et les puissances invisibles. La femme qui cherche à avoir des enfants va trouver le guérisseur et lui dit son mal :

« Nane a bié ma, ma makume fe bele bwan. Ve dè me se ki be bele. Wa yiane bô atunega na me yem akal zè mébele ki bwan. Gue more e gn'a yui ma, gue ki na a ve me na me ta gnon abum, misisim mi yien gne yemele na asu mem mesu me bore é yong te a ye wu oson. Gue ma mièn ma yui é bwan bam, gue é gne abé é ne ébe ma me zu ki bô minal na ma yi, mississim misa ve na memem mesu me bore, me wu.

Traduction française

Moi, ma mère m'a enfantée, je voudrais aussi avoir des enfants. Mais je ne puis en avoir. Il faut que tu fasses un sacrifice afin que je sache pourquoi je n'ai pas d'enfants. Si c'est quelqu'un qui me les tue ou m'empêche de les concevoir, que les esprits le contraignent à avouer publiquement et qu'il meure de honte. Si c'est moi-même qui tue mes propres enfants, si je connais l'origine de ce mal et viens te supplier hypocritement, que les esprits me fassent avouer publiquement et que je meure ».

Le guérisseur décide de l'importance du sacrifice ou de l'offrande et fixe la date de la cérémonie. Quelques jours plus tard la femme, quelques parents, le guérisseur et ses apprentis se rendent au lieu choisi pour le sacrifice (à la rivière, sous un arbre sacré) avec des boissons, des mets faits avec soin, quelques pièces de monnaie, du tissu blanc, rouge, des bougies et très souvent un animal. Arrivée sur le lieu, le *nganga* ou guérisseur se met en tenue de cérémonie ainsi que tous ceux qui auront un rôle à jouer. On installe l'autel,

lorsque ce n'est pas déjà fait, sinon on le fait revivre par les bougies, de la poudre blanche et rouge, des tissus, blanc ou rouge. Le *nganga* verse quelques boissons sur l'autel (il peut se faire aider dans cette tâche par un apprenti). En prononçant à haute voix les noms des esprits et des ancêtres de la femme, s'engage dans un dialogue, qui reste un monologue pour le reste de l'assistance, pendant lequel le *nganga* prononce des paroles sacrées.

« Gnon gan megnu minega osi, minega okè aso mina me. Minega te aso mina yen na adzo mina édzam abele. E bele ki mwan, é d'asô. Vôle guane gne mbolo akum mwan. Gue mbiè dzam ésing a deguele gne, vèguane gne de. Bà biègn gne, gna koum fe biègn. Gu'ane na bore ésing é gne ave na ata biègn, dzogu'ane biè éza . Me mana dzo é di meso.

Ye min'awok? Eminega gni asu dzeng achègn é be mina. Mayem ki édzam da lore gne, ve dè mina, mina yem ase. E de volegu'ane gne ; Va ne gne na abiègn.

Traduction française

Prenez le vin qu'une telle t'a apporté. Cette femme est venue vous voir pour vous dire ce qui l'embête. Elle n'a pas d'enfant, c'est pourquoi elle est venue ici. Aidez-là puisqu'elle veut avoir un enfant. S'il y a un malheur qui la guette, écarter ce danger. Elle a été enfantée, elle voudrait aussi enfanter. S'il y a quelqu'un qui l'empêche de concevoir, dites-nous qui c'est. Je vous ai tout dit.

Vous avez entendu ? Cette femme vient chez vous chercher refuge. J'ignore ce qui se passe pour elle. Mais vous, vous savez tout. C'est pourquoi aidez-là. Faites en sorte qu'elle ait un enfant ».

Le *nganga* se retourne enfin vers la femme à laquelle il demande d'aller en paix et d'attendre ce que les esprits diront. Elle devra également venir raconter à ce dernier tous ces rêves (signifiants).

L'analyse des deux prières précédentes confirme ce que nous avons dit plus haut à savoir que la prière n'a pas de destinataire précis. Dans la première prière on utilise le verbe « arranger » ou « *akom* », alors que lorsque l'on parle de Dieu c'est le verbe « créer » ou « *avele* » qui est utilisé. On pourrait dire que la prière est adressée à d'autres puissances et que Dieu est exclu. De même, quand on a recours au sacrifice, chose que les *Fang* classent dans la catégorie des choses ésotériques, l'on s'éloigne de Dieu-christ. En revanche, nous avons l'expression « tout donné », en parlant des animaux et des autres bienfaits. Cela nous renvoie au Dieu créateur. Il ne faut donc pas chercher à savoir qui on prie, l'aide est demandée à toutes les forces pouvant agir.

Le sacrifice ou rite sacrificiel

La notion de rite ici est plutôt religieuse puisqu'elle s'applique à un ensemble de gestes, de paroles et d'actions que la coutume sacralise. Dans la mesure où le rite permet le contact avec les esprits supérieurs, les êtres bienveillants, dont il faut nécessairement tenir compte pour sa bonne marche, il devient religieux. Mais, pour approcher les puissances surnaturelles, il importe de suivre un rituel précis, de calculer ses gestes, de mesurer ses paroles, d'observer un protocole rigoureux. Nous allons ainsi parler de la nature et de la fonction du rite sacrificiel et de son déroulement.

Le rite peut avoir des fonctions diverses selon son type. Il y a le rite d'union qui permet une communication plus étroite entre le profane et le sacré, grâce à un déplacement de force par le canal de la victime immolée sur l'autel. Mais on ne peut aborder la puissance sacrée sans être soi-même dans un état de pureté relative. On arrive donc aux rites purificateurs qui ont pour fonction d'effacer les traces laissées par le vol, le meurtre, l'adultère ou le manquement à un interdit quelconque. Il y a aussi les rites de passage par lesquels la personne est amenée à changer de statut.

Le rite le plus important et le plus efficace reste, à notre avis, le sacrifice. « Le sacrifice est simultanément une obligation, même végétale, toutes les fois que l'offrande ou qu'une partie de l'offrande est détruite, et un acte symbolique par lequel un objet ou une personne passe de l'état profane à l'état sacré ».⁹⁸ Le sacrifice fait partie des rites d'union, car il assure la communication entre les deux mondes par l'intermédiaire d'une victime que l'on détruit au cours de la cérémonie. Le sacrifice n'est jamais gratuit, par la consécration d'un animal ou d'un végétal, la personne qui accomplit le rite voit son état modifier, et même ceux de certains membres de sa famille.

En effet, le sacrifice a pour mission d'assurer l'intervention des forces surnaturelles par l'intermédiaire de l'objet sacré. Objet qui permet aux esprits qui interviennent de se nourrir de l'âme de cet objet. Car les esprits usent de leurs forces en agissant dans le monde des humains, en fécondant le ventre d'une femme, en assurant la réussite de la récolte ou en protégeant l'homme contre les méfaits de la sorcellerie. L'objet sacrifié permet donc aux esprits intervenants de recouvrer l'énergie perdue.

⁹⁸ Louis Vincent, Thomas, *Les religions d'Afrique Noire*, op, cit, p.155.

Le déroulement du rite

Nous avons eu plusieurs fois l'occasion d'assister au rite sacrificiel chez différents *ngangan*, les sacrifices aux reliquaires comme le *byéré* sont devenues rares, d'ailleurs tout le monde n'était pas convié, surtout pas les femmes et les enfants.

Le rite se déroule généralement à un sanctuaire: la case des ancêtres dans laquelle sont gardées les reliques, le temple de soins du nganga où dans un lieu favorable aux esprits qui sera aménagé pour la circonstance. Lorsqu'on entre dans le temple, chacun cherche un endroit pour s'asseoir, en se plaçant sur deux lignes, de chaque côté, face à face. Cela montre aussitôt que ce n'est pas un endroit comme les autres, en plus des décorations particulières, des statuettes qui s'y trouvent et des plumes qui y sont accrochées. Les personnes directement concernées sont appelées par le nganga. Certains sacrifices restent ouverts au public, d'autres se font en petits groupes très restreints, c'est selon la cause du rite. Lorsque tous les principaux concernés sont là, le sacrifice débute.

Le nganga qui est le sacrificateur prend la parole et dit : « est-ce que tous ceux qui doivent être là sont présents ? » Cette question fait justement partie du cérémoniel parce qu'avant de commencer, il se rassure de la présence des intéressés. L'assemblée répond généralement par un oui. Le nganga prononce quelques paroles et récite la généalogie de la personne qui offre le sacrifice. Cette récitation a pour but d'interpeler ces ancêtres. Il se sert aussi pour ce faire d'une corne dans laquelle il souffle, quelques chansons et quelques gouttes d'une infusion de plantes dans les yeux lui permettant d'avoir une « double vision ». Alors celui qui offre le sacrifice, c'est-à-dire celui qui a apporté l'objet du sacrifice, prend cet objet qui le plus souvent est un animal de la basse-cour : une poule, un canard, un mouton. Ce sont les petits-fils, ou les neveux, s'il y en a dans l'assistance, qui vont tenir l'animal à sacrifier.

Lorsqu'il a pris l'animal dans ses mains, alors il avance au milieu de l'assistance, près du sacrificateur, et s'arrête devant lui.

Celui qui offre le sacrifice prend l'animal dans ses mains et dit : « que tous me pardonnent, dieux, ancêtres, génies, esprits. Si le mal que je paie aujourd'hui a été commis par moi-même, mon père, ma mère ou quelqu'un de ma lignée, je demande pardon. Si c'est à cause d'une dette que l'un des miens aurait contractée, j'accepte la dette. Si c'est à cause d'une promesse non tenue, je promets de réparer cela. Cette poule est la première poule de ma basse-cour, elle vous est offerte pour que vous acceptiez mon pardon et que vous m'aidiez à trouver une solution à mon problème ».

Le sacrificateur prend la poule de la main de celui qui l'offre, et il répète mot pour mot les paroles de ce dernier qui ne sont qu'un chapelet de ses malheurs. Ensuite seulement il tue la poule. Lorsqu'il a fini de trancher le cou de la poule, il la tient en l'air pour que le sang coule, sur les ancêtres, dit-il. Le sacrificateur arrache quelques plumes à la poule et les colle sur le sang. La poule est ensuite laissée à même le sol en se débattant encore un peu. Tous regardent ses convulsions avec un grand intérêt. Car si la poule est couchée sur le dos, ils disent alors c'est bien, c'est-à-dire le sacrifice est bien, il est accepté « des ancêtres ». Même si la poule venait à se recoucher sur le ventre, cela n'aurait pas d'importance. Mais si au moment où l'on jette la poule à terre elle se couche sur le ventre, cela ne leur est pas agréable. Cela montre que le sacrifice n'est pas accepté. Personne ne dit rien, mais tous pensent pourtant et disent dans leur intérieur : son sacrifice n'est pas bon. Cela signifie que les ancêtres n'ont pas accepté ce sacrifice-là. Cette situation est d'autant plus rare parce qu'une poule égorgée n'a plus aucune force de tenir sur ses pattes, et par conséquent, ne peut se coucher que sur le ventre. Et, lorsque cela arrive, si ça arrive vraiment, parce que personne ne nous a jamais confirmé un cas où la poule s'est tout de suite couchée sur le

ventre, pourquoi personne ne dit haut et fort que le sacrifice n'est pas accepté, subsisterait-il un petit doute ?

Après cette étape, l'animal sacrifié peut être cuit et mangé. Après la cuisson de l'animal, il ne doit manquer aucun morceau. On prévient le sacrificateur et tant qu'il n'est pas arrivé, personne ne doit toucher au plat. Lorsqu'il est arrivé, il coupe un peu d'un bon morceau et un peu du cœur et va offrir le tout aux ancêtres qui, en plus de cette part symbolique, se sont nourris de l'âme de l'animal. Après avoir enlevé la part des ancêtres et autres esprits, le plus âgé dans l'assistance ou le sacrificateur lui-même enlève sa part qui doit obligatoirement contenir les parties suivantes : le reste du cœur, le foie, une patte, une aile. Si c'est un mouton qui a été sacrifié, à ces parties s'ajoutent un gigot entier et un peu de graisse. La part des sacrifiants est le corps de la poule et la croupe pour un mouton ou une chèvre. Ce qui reste est alors distribué entre les assistants. Si au moment du partage, quelqu'un est oublié, celui-là ne doit rien dire, par crainte des ancêtres. Le sacrificateur remercie l'assistance, en demandant que le sacrifice soit accepté, bien que l'étant déjà, qui le remercie en retour. Ces remerciements marquent la fin du sacrifice.

Lorsqu'après avoir quitté le lieu du sacrifice, les assistants ont été dans leurs maisons, il arrive qu'ils aient gardé un peu de viande pour les gens de leurs maisons auxquelles ils la distribuent. Ainsi, même ceux qui n'ont pas été présents participent au sacrifice. Et lorsqu'ils ont fini de manger, alors eux aussi remercient et font des bénédictions sur celui qui a offert le sacrifice, en demandant qu'il soit accepté.

Celui qui a offert le sacrifice va maintenant vivre en toute confiance et assurance, dès ce moment, quoi qu'il puisse lui arriver, il dit en toute confiance : que Dieu et nos ancêtres me viennent en aide. Le profit de ce sacrifice est pour lui et sa famille.

Au cours de nos enquêtes de terrain, nous avons pu collecter les paroles prononcées lors du sacrifice pour la fécondité d'une femme.

Celle qui offre le sacrifice arrive et salue les esprits :

« ma ve mina mbolo, zane bese akal ma ye ve mina bi dzi, ma ye fe kobe mina. Le Nganga prend la parole : Eminega gni aso me yen na me ve mina meki me ku ma, na mine ve na agnon abum. Akal mina ma ve akum. A ve mina me ki me ku me bè ma émo mam na agnon abum, na abiègn. E yong mor ase a ye yen na an'abum, a ye mina zu ve akiba y'atunega. A ka biègn, abera sô y'atunega fe. Dague, yebegue aki ku abele éwa wégn été, dague, yebegue aki ku abele éwa vô été. Bi akume bele me vak, vane gne mebun. Mine ta biè lik oson été. Gnogane me ye baba n'nem.

Traduction française

Salut vous tous, je vous demande de venir, car je vais vous donner à manger et vous parler. Telle femme me charge de vous offrir ces œufs en son nom afin que vous la rendiez féconde, car vous êtes la source de la prospérité. Elle vous offre ces deux œufs par mon intermédiaire. Qu'elle soit féconde, qu'elle enfante. Lorsque tout le monde verra qu'elle est enceinte, elle reviendra vous offrir un sacrifice plus grand. Lorsqu'elle aura accouché, elle viendra encore avec un sacrifice plus grand pour vous remercier. Regarde et accepte cet œuf de sa main, regarde et accepte cet autre œuf de sa main. Nous voulons nous épanouir de bonheur, donnez-lui un espoir. Ne nous laissez pas nous couvrir de honte.

La bénédiction

En plus des rites sociaux et des sacrifices, les *Fang* se servent de la bénédiction pour venir à bout des problèmes de fécondité. La formule de bénédiction *fang* remonte à très loin dans le passé. Elle est commune à tout le groupe. « Si le respect dû au père est le fondement du culte, bénir est un acte ou, mieux, un rite essentiellement religieux. Le premier acteur tout désigné, le père, est appelé à prendre place, un jour, dans la longue chaîne des ancêtres. Il est au commencement. Mais le verbe aussi est au commencement. L'un et l'autre sont liés dans la bénédiction dont ils constituent les éléments essentiels ».⁹⁹

On bénit parce qu'on croit que certains actes viennent perturber le cours normal de l'existence et qu'ils enlèvent à l'individu son état de pureté intérieure, ses chances de succès dans la vie. Tout comme le sacrifice, bénir respecte un rituel, un cérémoniel dans lequel on utilise certains objets. La formule de bénédiction peut être prononcée dans des versions différentes. Nous allons analyser ici la version principale :

Me kyê ane évyan
Me nime ane àngék
Nkàkwâ melén
Me lebe ba dzàn
E mvu é wu, me yà nkàglé
Asô tare bidzùgàdzùgà
Me kà wà binbéngén
Me kéng ané mekô
A bàlà, à tà
Oswui nkyèè, m àan

⁹⁹ Nguema Obam Paulin, *Aspects de la religion Fang*, Paris, Karthala, 1983, p.5.

Traduction de Paulin Nguema Obam¹⁰⁰

J'enlève comme on enlève un gros anneau de cuivre (toutes les transgressions).

Je redresse comme on redresse un gros morceau de fer

Je rends droit comme une flèche d'arbalète

J'étendis la colonne vertébrale du chien mort

Je ramène mon fils, ma fille des lieux sales

Je te conduis vers des lieux propres ; je tire mon fils des malchances

Je nettoie comme on nettoie les teignes

Que tout soit complètement enlevé ! Que tout soit complètement nettoyé !

Que tout s'en aille en aval de la rivière !

Tout est vraiment effacé !

La bénédiction est énoncée dans un *fang* soutenue pour ne pas dire archaïque, ce qui rend difficile la traduction et surtout la compréhension. Tout est prononcé sous forme de métaphore. Il est nécessaire de retrouver les références sociales des termes pour en saisir les substances. . Prenons-en certains de ces termes :

Evyan : C'est un gros anneau de cuivre que l'on portait aux pieds, aux bras, au cou. C'était une parure. Lorsque dans la tradition *fang*, on enlève à quelqu'un toute la malédiction qui est « dans son corps », on compare ceci au poids de cet anneau de cuivre, à la pression qu'il faut exercer sur l'anneau pour le distendre et le retirer du pied, du bras ou du cou.

Nkàkwâ melén : expression par laquelle on désigne le mal, la transgression, la malchance qui poursuit le coupable. Elle signifie tous les mensonges, toutes les fautes d'une vie.

E mvu é wu, le chien qui était mort : celui qui a transgressé les interdits est appelé « le chien mort ». Le chien, disent les *Fang*, est battu pour ses désobéissances, pour toutes les fautes qu'il commet. Le coupable n'écoute pas les conseils des anciens. Il est par conséquent semblable à un chien qui ne tire aucun enseignement des coups de bâton reçus. Quand un chien était méchant, on le tuait. Celui qui viole un interdit, dans la logique du rituel, doit être mis à mort. Enlever ou prendre la colonne vertébrale du chien

¹⁰⁰ Nguema Obam Paulin, *Aspects de la religion Fang*, op, cit, p.15.

mort signifie donc extirper le mal, faire disparaître la méchanceté, le coupable étant assimilé à un chien méchant.

Nous reviendrons sur le rituel même de bénédiction dans les thérapies contre la stérilité que nous verrons dans la troisième partie.

CHAPITRE II : Fécondité et statut social

Le critère primordial dans le choix d'une épouse, ou d'une compagne, est sa capacité à procréer. La femme la plus désirée ne sera pas nécessairement celle dont le physique suscite les élans passionnels, mais plutôt celle qui est bien bâtie pour enfanter. Une femme enceinte est une femme heureuse, la naissance du premier enfant étant un événement plus important que le mariage et l'établissement de la vie conjugale. Ainsi, la femme (africaine), ne peut vraiment s'accomplir qu'en devenant mère, même si cela doit se faire hors mariage. Ce qui compte c'est l'avoir, avoir un enfant. En Afrique centrale, on accorde moins d'importance au père, seule la femme est sommée de prouver sa fécondité.

Section 1 : La naissance physique d'un enfant (avant -pendant -après)

La reproduction : humaine, végétale et animale, est ce à quoi aspire chaque peuple, tout est mis en œuvre pour y arriver. Les prières et les rites sont effectués pour solliciter la faveur des divinités et des ancêtres pour les fertilités des sols et la fécondité des femmes.

De la conception à l'intégration de l'enfant au groupe, la mère est tenue de respecter certaines règles sans quoi elle pourra mettre la vie de l'enfant en danger. Dans la société *fang*, les pratiques, les coutumes, et les représentations qui entourent la venue au monde et la vie du nourrisson sont débordantes de richesse. L'enfant que l'on attend et qui vient parmi les siens sert toujours de moyen de projection aux désirs et aux visées de son entourage. C'est comme un capital que les parents placent et qui, plus tard, devra faire des bénéfices, c'est l'espoir, l'avenir. La manière dont un groupe humain réagit sur le plan de la pensée, de l'affectivité et des manifestations sociales à l'arrivée d'un nouveau membre témoigne de son importance dans ce milieu. Nous allons analyser les étapes de la vie d'un enfant (*aki* ou œuf ; *nkeng-mwan* ou nourrisson / bébé ; *étoum-mwan* ou enfant de 2 à 4 ans environ).

Il faut noter que les populations traditionnelles, c'est-à-dire celles tenant à leur mœurs et coutumes, ont sur l'enfant, sur sa nature, son développement et son comportement des idées précises et cohérentes. Ces idées déterminent et reflètent à la fois des attitudes que la mère et l'entourage adoptent à l'égard de l'enfant. Toute puériculture, comme toute éducation, ayant pour fondement une culture c'est-à-dire une anthropologie et aussi une psychologie. Une certaine manière de faire la guide, oriente la mère dans tel sens plutôt que dans l'autre et donne une raison d'être à ses pratiques. Cette anthropologie est certes plus souvent implicite qu'explicite, inconsciente que consciente. Les gens n'arrivant presque plus à expliquer pourquoi ils font tel ou tel geste, les gestes culturels étant devenus des gestes naturels.

Fécondité – nature - culture

Toute femme en âge de procréer doit obéir à certaines lois de la nature et respecter certaines règles pour préserver sa fécondité. Pour ce qui relève de la nature, plusieurs sociétés interdisent d'avoir des rapports sexuels en forêt, cela souillerait la nature et serait perçu comme un manque de respect aux esprits qui sont censés y vivre. Il est également déconseillé, pour les mêmes raisons, d'avoir des rapports sexuels en plein jour, surtout lorsque le soleil est au zénith. Le jour, les Hommes sont en activité et les rapports sexuels, souvent perçus comme une souillure, pourront rendre toute activité après l'acte, non productive. Les personnes qui transgressent l'interdit sont lourdement punies et l'une des punitions peut être la perte de fécondité, momentanée ou définitive. Chercher à recouvrir sa fécondité relève d'un parcours du combattant, entre bénédictions, thérapies et sacrifices.

L'explication fournie pour ces interdits est que le soleil, entité masculine, s'oppose à la lune, symbole de féminité et qui favoriserait la conception. Les rapports sexuels le jour sont sans intérêt, dans la mesure où l'acte sexuel est souvent entrepris dans le but de procréer, ce qui démontre que c'est toujours la reproduction qui est visée au détriment du plaisir. D'ailleurs en *fang*, la lune se dit *ngwan*, terme qui sert également à désigner le mois, mais aussi la jeune femme ou la demoiselle (*ngwan-minega*) ; cette dernière signifie celle qui est disposée aux menstrues et à la procréation. La douceur de la femme et, par ricochet, de la lune, favoriserait la conception par opposition à la virulence de l'homme et donc du soleil. Les métaphores de ce genre dictent la vie quotidienne et les Hommes sont tenus d'y croire. Nous voyons bien que ces deux derniers termes, jeune-femme et menstrues, sont liés et constituent la base de la conception et de la fécondité. Si l'on n'est plus classé dans la catégorie de jeune-femme, anatomiquement, on perd tout espoir de conception.

Il faut dire que dans la société *fang*, comme dans d'autres, la femme passe, sexuellement parlant, trois grandes étapes : elle est d'abord fille (*mwan-minega* ou enfant-fille) qui n'a pas encore ses menstrues et donc n'est pas encore femme : elle n'est pas capable de concevoir. « L'enfant-fille » ne fait partie de la catégorie femme que par son sexe et pas encore socialement ; ensuite, elle devient jeune-femme ou *gwan-minega*, celle sur qui tous les espoirs du groupe, du clan se reposent. Son pouvoir de procréation fait

d'elle la personne la plus admirée, la plus désirée et la plus sollicitée ; enfin, la vraie-femme ou *gna-minega*, classée dans une catégorie qui regroupe les femmes ménopausées, elle n'a plus les mêmes contraintes que celles de la catégorie précédente. Elle est redevenue pure et peut occuper les fonctions de prêtresse dans les rites initiatiques. Elle peut également être conviée à un conseil d'hommes qui acceptent qu'elle ne soit plus totalement une femme.

Outre le fait que la nuit soit le moment propice, il existe également des endroits conseillés pour concevoir : les rivières et autres sources d'eau sont des milieux indiqués. L'eau est un élément primordial dans la fécondité et les rites qui s'y pratiquent. La quasi-totalité des rites de fécondité se pratiquent avec de l'eau et, ou se déroulent à proximité et dans des points d'eau. L'eau lave, purifie et chasse loin toute la saleté et toutes les impuretés ; qui empêcheraient la conception. Pour avoir la faveur des dieux et porter en soi un nouvel être, il faut être pure. C'est pour cela qu'il est d'ailleurs demandé à la femme en période des menstrues, considérée comme momentanément impure, d'éviter de se rendre au point d'eau. Les sources d'eau sont également réputées être des endroits où vivent des esprits purs, prêts pour la réincarnation, par opposition à la forêt qui est le lieu des mauvais esprits transformés en gros arbres, animaux sauvages, etc.

De nombreux peuples d'Afrique assimilent le nouveau-né à de l'eau ou encore au poisson pendant toute la période qui va de la naissance à l'apparition des dents. Ce qui expliquerait les nombreuses ablutions d'eau froide que leur appliquent les mères dans un but de régulation. L'assimilation de l'enfant à de l'eau comprend aussi l'idée d'une certaine distinction, d'une certaine fluidité de sa personne, par rapport à l'adulte qui a désormais une vie lourde et sombre. Dire que le fœtus ou l'enfant est « eau » équivaut à affirmer sa fragilité. L'enfant est ainsi classé dans la catégorie du mou, du liquide, des choses et sa naissance ne peut se célébrer avant que le cordon ombilical ne soit tombé, signe d'un durcissement et de solidité. Un bébé qui meurt, rapporte Pierre Erny, est enterré à un endroit humide où il sera en rapport avec l'eau qui facilitera son retour au ciel d'où il est venu.¹⁰¹

Pour ce qui est de la société et des interdits alimentaires, la jeune fille ne doit jamais avoir une relation sexuelle avant d'avoir eu ses menstrues. Les *Fang* disent que les

¹⁰¹ Erny, Pierre., *L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique noire*, Paris, l'Harmattan, 1990, p.140.

trompes se boucheront par le sperme. Pour eux, c'est le sang qui doit circuler en premier dans les trompes pour rendre les ovaires féconds. Nous développerons cela dans l'explication des causes de stérilité. L'autre interdit qu'il est tenu de respecter est l'exogamie clanique dont nous avons déjà parlé dans la partie mariage. La conséquence immédiate du non respect serait la colère des parents et donc malédiction. Chez les *fang*, il est dit que les parents sont les dieux ou le Dieu des enfants sur terre, s'ils sont en colère après vous, Dieu ne peut rien pour vous. Un commandement de Dieu ne dit-il pas « tu honoreras ton père et ta mère »¹⁰² ? À cela, les *Fang* ajoutent « pour mieux vieillir », sachant que dans leur pensée, l'on ne vieillit mieux que si l'on a eu une vie accomplie : des femmes, des enfants, des terres et autres richesses. Un mariage entre personnes de même clan est voué à la stérilité et les concernés peuvent demeurer stériles même après s'être séparés. Il faudrait passer par des demandes de pardon, des sacrifices et des bénédictions pour retrouver sa fécondité. Contrairement à l'Occident où l'inceste n'a pour conséquence que des risques génétiques de la reproduction consanguine, dans certaines sociétés traditionnelles d'Afrique, « l'inceste marque le passage de la nature à la culture. Il est nature en tant qu'universalité et culture en tant que règle ».¹⁰³ Les relations sexuelles avec les proches constituent une perte de valeurs et un dérèglement social dont les conséquences effraient tout le monde. Il faut tout de même souligner que dans la prohibition de l'inceste, deux degrés principaux sont importants : l'interdit absolu d'une part et l'interdit partiel d'autre part. Nous développerons cela tout à l'heure.

Dans les interdits alimentaires, tout s'intensifie pendant la grossesse. Certaines choses sont tout de même interdites aux filles et aux jeunes-femmes même en période normale. C'est le cas de l'antilope que les *Fang* nomment *vègn*. Cette dernière est réputée ne pas procréer assez ce qui est perçu comme une prédisposition à la stérilité. La consommation de cette antilope pourrait donc compromettre la fécondité de la femme ; seuls les hommes peuvent la consommer, comme si eux ne devaient pas craindre la stérilité. Cela prouve déjà combien la stérilité reste une affaire de femme. Il est également déconseillé de consommer le crabe et cela devient absolu pendant la grossesse. Sa consommation entraînerait des complications au moment de l'accouchement.

¹⁰² Quatrième des dix commandements de Dieu

¹⁰³ Minko Mvé, Bernardin., *Gabon entre tradition et post-modernité : Dynamique des structures d'accueil Fang*, Paris, l'Harmattan, 2003, p.88.

Néanmoins, il est conseillé de consommer les courges, les crevettes. La courge ou concombre, dont nous avons déjà parlé dans la partie concernant la compensation matrimoniale, est réputée pour sa fertilité. Sa corde peut s'étendre sur un rayon de 200 à 300 mètres à partir de l'endroit où la graine a été plantée. Elle a aussi la capacité de se régénérer toute seule et vit très longtemps. Sa fertilité fait d'elle un aliment de prédilection pour les femmes. La crevette est, quant à elle, connue pour pondre plusieurs œufs à la fois. Cette capacité de donner plusieurs vies au même moment la classe dans la catégorie des êtres très féconds et parmi les aliments qui favoriseraient la fécondité. C'est pour cela que la crevette et surtout celle enceinte reste primordiale dans les soins visant la fécondité. Comme si des plantes et des animaux pouvaient transmettre leur fertilité ou leur infertilité aux humains.

Le vécu de la grossesse

Pour parler de la conception, les *Fang* diront « recevoir le ventre » ou « se voir disparaître les menstrues », la lune ou le mois (l'arrivée des menstrues étant un moyen de compter les mois et de savoir que l'on est passé au suivant). Le terme signifie aussi la « jeune-femme » ou la « demoiselle » ; et comme nous l'avons dit plus haut, ces quatre termes renvoient à celui de *ngwan*.

Quant à l'embryon, il est désigné par « le sang ou *meki* », du singulier *aki*, servant également à désigner l'œuf. Les *Fang* parlent de l'embryon en disant le sang. Un homme ne devrait pas demander à une femme, même à la sienne, si elle est enceinte. Cela paraît déplacé au même titre que s'il lui parlait directement de menstrues. La grossesse est comme un tabou, elle se vit secrètement sans trop de commentaire et d'engouement autour. On constate sans rien dire. La personne qui chercherait à en savoir plus sur la grossesse pourrait être accusée de sorcière en cas de fausse-couche ou de mort précoce de l'enfant. L'autre raison expliquant ce comportement est que la grossesse relève de la vie intime et en parler serait une intrusion dans la vie privée d'autrui, ce qui est une chose grave dans une société pudique comme celle que nous étudions. On dirait que l'on est pudique même à l'égard de sa compagne ou de son compagnon. Il faut donc taire son état jusqu'à l'évidence.

Au début de la grossesse, il y a parfois une espèce de lutte entre la mère, habituée à exister seule et le petit être qui est appelé à prendre forme dans son corps. Le corps de la future mère doit apprendre à faire place à l'enfant dans la mesure où celui-ci le demande. La future mère est pour ainsi dire forcée de céder une partie de son corps. Chacun cherche à entrer dans la sphère de l'autre et ainsi tous deux se rapprochent.

La femme prend conscience qu'elle est enceinte à partir des signes classiques : absence de règles, fatigue, nausées, envies alimentaires, changement dans la pigmentation des seins et de la peau. Mais elle prend grand soin de ne pas divulguer la nouvelle par peur de provoquer l'envie de ses pairs et les mauvais sorts qu'on pourrait lui jeter. L'enfant attire toujours des jalousies. De ce fait, sa venue sera entourée de toutes les garanties de sécurité dont la discrétion est la première. La femme feindra donc souvent d'ignorer son état jusqu'à ce que celui-ci devienne évident et qu'elle commence certains rituels. En attendant, personne, comme nous l'avons dit plus haut, n'a le droit d'en faire allusion ni de la regarder d'une façon intriguée, sinon tout accident pourrait lui être imputé. Même lorsque la question ne se pose plus, on n'en parle guère ouvertement, mais en cercle fermé. « L'eau, symbole de fécondité, joue souvent un rôle important dans les rites qui interviennent au moment où la grossesse devient évidente aux yeux de tous. Chez les lobi, le frère aîné du mari ou le fils du frère de sa mère s'approche en pleine nuit des conjoints qui dorment et leur verse sur le corps le contenu d'une jarre remplie d'eau. A partir de ce moment, on peut dire que l'épouse est enceinte, qu'elle a le ventre. En parler avant gêterait le fruit ». « Pour couvrir la grossesse, chez les *Balouba*, une tante paternelle vient au chant du coq cracher une gorgée d'eau sur la femme enceinte ou casser au dessus de son ventre unealebasse pour y répandre le contenu ; ce faisant, elle lance des insultes obscènes. Maintenant tu as la grossesse. Élève bien notre enfant, dit-elle. Au matin, mari et femme passent encore une purification rituelle et sont enduits d'huile ». ¹⁰⁴ Tout ce passe donc comme si, pour pouvoir en parler, il fallait rejouer au niveau social et culturel, à l'aide du geste rituel et de la parole, l'acte fécondant.

L'état de grossesse tenu dans la discrétion va peu à peu modifier toute la manière d'être et d'agir de la future mère avec son mari et son entourage. Des obligations multiples et impérieuses s'imposent à elle si elle veut préserver l'enfant ; elle devient

¹⁰⁴ Erny, Pierre, *Les premiers pas dans la vie de l'enfant d'Afrique noire*, op, cit, p.86-87.

attentive à plusieurs détails et indices qui peuvent prendre valeur de présages. Elle vit au jour le jour l'expérience majeure de sa vie de femme.

Des changements interviennent dans l'organisation même de la vie quotidienne, mais dans la mesure où la femme se sent bien, ils peuvent ne pas être très perceptibles. Tant que l'on estime que l'enfant n'est pas encore bien formé, la femme se surveille et se ménage, évitant toute activité forte, de longues marches. Pour certaines, le temps de grossesse est plutôt le moment où elles se sentent le plus en forme. L'entourage aussi est invité à avoir plus d'égard que d'habitude envers la future mère et à supporter ses sautes d'humeur.

C'est bien avant la naissance que débute parfois, pour la femme, le temps de réclusion. La plupart des femmes passent le dernier mois de grossesse dans la pièce aménagée pour l'accouchement, chez elles où dans leurs familles. La femme va porter, durant sa grossesse, une corde autour de la taille. C'est une corde faite d'écorces d'arbustes qui sert à prévenir les fausses-couches, à préserver l'enfant des mauvais esprits et des maladies. Le port de cette corde est conseillé lorsque la grossesse se révèle douloureuse (maux de ventre) et menaçante, c'est-à-dire des petits saignements, le col de l'utérus peu dilaté, et lorsque la future mère a déjà connu des fausses couches.

Une étape importante est atteinte quand la femme commence à sentir l'enfant bouger. Certaines mamans pensent que les vomissements et les envies que la future mère éprouve lui apprennent quels aliments l'enfant recherche ou rejette. Si l'envie de tel mets n'est pas satisfaite, on dit que l'enfant n'appréciera pas plus tard l'aliment en question. « La psychanalyse a montré que ces envies concernent le plus souvent des aliments qui sont des symboles de fécondité ou de fécondation, et leur absorption équivaut à une répétition de l'acte de fécondation par voie orale pour neutraliser le désir inconscient de détruire le fœtus ».¹⁰⁵

La femme cherche évidemment à connaître le sexe de l'enfant qu'elle porte. Lorsqu'elle est dans l'incapacité de procéder à une échographie pré-natale, c'est la gestation intra-utérus de l'enfant qui aidera à avoir une idée sur son sexe. En général, des mouvements perçus à droite laissent présager la naissance d'un garçon, à gauche celle d'une fille. La droite ou *meyom* sert aussi à désigner le sperme, et la gauche ou *meyè*, les ovules, le féminin. Cette distinction renvoie aussi à l'opposition de fort-faible. Nous

¹⁰⁵ Marbeau-Cleirens, *Psychologie des mères*, Paris, éditions universitaires, 1966, p.190.

aurons, par exemple, la main droite ou *wa meyom*, qui est la main masculine et donc la main forte, et la main gauche ou *wa meyè*, main féminine, faible et aussi impure du fait que c'est avec cette main que la femme fait sa toilette intime. Pierre Erny nous rapporte une autre croyance visant à connaître le sexe de l'enfant, pratiquée bien avant la grosse : « le clitoris de la jeune fille *bambara* tranché au moment de l'excision est jeté par terre dans la case, si c'est une souris mâle qui le mange, le premier-né sera un garçon ; si c'est une femelle, elle sera une fille ».¹⁰⁶ Cela qui laisserait penser que le clitoris est surveillé de jour comme de nuit pour voir quelle souris le consommera.

Une des croyances les plus répandues veut que certaines expériences de la future mère, la vue de certains objets, le contact avec eux, des sentiments de peur ou d'effroi, le fait de manger des aliments interdits, affectent profondément l'enfant qu'elle porte en elle. Ce temps d'attente a donc une importance particulière pour la destinée de l'enfant et les responsabilités de la mère sont énormes.

Dans les interdits d'ordre alimentaire, la femme enceinte doit éviter la chair d'animaux qui présentent des défauts voyants, physiques ou moraux : le singe (à cause de son nez plat ; le pangolin et le crocodile pour éviter que l'enfant n'ait un problème de vue et une peau sèche avec des crevasses ; toujours pour la peau, la femme doit également éviter les fritures) ; l'éléphant (pour ses oreilles larges) ; le hibou (pour ses gros yeux), etc. On lui déconseille également de manger de l'oseille, car l'enfant risquerait de pleurer sans cesse. Les fruits à chair charnue comme l'avocat et l'*atanga* (fruit à pulpe verte au goût peu acide, proche de la prune) qui feront couler sans cesse les yeux de l'enfant et alourdiront son regard. Le miel et le sucre gâtent les dents et favorisent l'avortement, ainsi que le piment et les mets épicés en général. Les œufs font naître l'enfant sans cheveux et causent leur raréfaction.

Des aliments interdits dans une ethnie, peuvent être fortement recommandés dans d'autres. Si la mère pygmée¹⁰⁷ mange beaucoup de singe, elle aura un enfant agile. On voit que c'est l'environnement fréquenté qui va jouer sur les conceptions. Le pygmée vivant dans la forêt et ayant pour activités principales la chasse et la cueillette accorde plus d'intérêt à son agilité, nécessaire à sa survie, qu'à l'aspect physique primordial dans d'autres groupes.

¹⁰⁶ Erny Pierre, *Les premiers pas dans la vie de l'enfant d'Afrique noire*, op. cit. p.90.

¹⁰⁷ Populations de petite taille vivant dans la forêt équatoriale africaine, Larousse, p.983.

Il arrive que l'on offre à la femme le cœur ou le foie des fauves, qui sont des symboles de force et de courage. Leur absorption est susceptible de renforcer l'âme de l'enfant et d'en faire un courageux. A ces interdits, on peut rajouter celui de l'aliment tabou du lignage ou du clan. Chaque clan ou du moins chaque lignage a un interdit (alimentaire) que tous les membres sont tenus de respecter. Cet interdit fait souvent référence à l'animal ou végétal totémique qui aura aidé ou sauvé le clan au cours de sa migration, lors d'une guerre ou d'une calamité naturelle. C'est un être que l'on considère comme ami, comme protecteur, le tuer et le consommer est préjudiciable au groupe. La femme qui n'avait jamais observé cet interdit, mais qui porte un futur membre du groupe, respectera cet interdit pour éviter que les enfants nourris à travers elle ne soient souillés.

Pour satisfaire la femme, le mari doit fournir le genre de nourriture, boisson ou fruit, qui puissent apaiser son appétit. En milieu rural, il redoublera ses activités de chasse, de pêche et de cueillette. Un conte fait état de ce mari qui disparut dans les nuages tellement le palmier y plongeait ses branches et tellement lui en voulait les noix pour sa femme. Un autre, du mari qui poursuivit le gibier si loin qu'il s'égara au village des morts.

Le mari sollicitera régulièrement les conseils des autres femmes : ses sœurs, ses belles-sœurs, sa mère, sa belle-mère, pour mieux faire face aux exigences de sa femme. Comme le dit un adage populaire : « Ce que femme veut, Dieu le veut ». C'est surtout chez les primipares, que se notent ces appétits incontrôlés. Toutefois, certaines femmes en sont victimes à chaque grossesse.

Les prescriptions alimentaires ne sont évidemment pas les seules. La femme enceinte doit éviter au maximum la vue d'êtres malformés et craindre surtout que ceux-ci ne s'arrêtent derrière elle, sinon l'enfant risquerait d'être affecté du même défaut. La mort (et tout ce qui a rapport avec elle) est de nature à porter malheur à l'enfant. Il faut l'en tenir soigneusement éloignée, ne pas visiter les personnes agonisantes, ne pas assister à des obsèques ou ne pas porter le deuil. La femme enceinte ne doit pas revenir sur ses pas pour éviter de retarder l'accouchement ; ne pas fendre le bois de peur de provoquer chez l'enfant des fontanelles trop larges ; ne pas suspendre de corde, sinon l'enfant s'étrangle avec le cordon ombilical ou naîtra avec le cordon autour du coup... En cas d'inattention, des moyens de conjurer les mauvais sorts et les influences néfastes sont prévus : la femme *fang* doit faire attention à ce qu'elle voit au cours de sa grossesse, même en rêve. Elle doit

aussi se méfier des sorciers qui cherchent à augmenter leur propre force vitale en absorbant l'âme de l'enfant.

L'époux doit également observer certains interdits durant la grossesse de sa femme ou procéder à des actes qui lui sont favorables. Le mari ne devra plus tuer de serpent ou de crocodile, sinon l'enfant ne pourrait se tenir sur ses jambes ou serait couvert d'écailles ; il ne doit pas creuser de tombe. L'adultère du mari est considéré comme portant gravement atteinte à la vie de l'enfant et risque de le faire naître mort-né. En général, le mari est prévenu que le caractère de sa femme risque de changer : elle se néglige davantage, n'exerce plus le même attrait, est portée à la querelle, devient d'humeur capricieuse, manifeste des désirs déraisonnables, voire peut-être une augmentation de la libido. Les hommes sont invités à user de patience et de modération.

L'hygiène et les thérapies rentrent aussi en jeu : la prescription de bains quotidiens dans des infusions de feuilles et d'écorces a pour but d'assurer le déroulement harmonieux de la gestation et de l'accouchement ; mais aussi de faire de l'enfant un homme riche, instruit, puissant, renommé, etc. Dès le huitième mois, la femme utilise des feuilles sous forme d'ovules ayant pour but de nettoyer l'enfant dans le ventre. Il est aussi utilisé d'autres feuilles, tel que le gombo¹⁰⁸, pour lubrifier le col de l'utérus et faciliter la sortie de l'enfant. 80 % de femmes enceintes voient leur qualité de vie affectée au premier trimestre par des nausées et des vomissements. Ces derniers débutent entre la quatrième et la neuvième semaine de grossesse et chez 90 % de femmes, ils ne seront plus présents après la sixième semaine de grossesse. Certaines mesures et habitudes diététiques peuvent aider à maîtriser ce désagrément. Souvent les femmes mangent, durant leur grossesse, de l'argile blanche ou de la terre rougeâtre. Chez les *fang*, on conseille surtout la terre avec laquelle les termites ont construit leurs galeries sur le tronc des arbres (ces insectes, en effet, interviennent beaucoup dans le symbolisme de la conception).

¹⁰⁸ Légume exotique donnant un liquide gluant et dont les feuilles et les fruits sont comestibles.

Autour de l'accouchement

Selon les ethnies et surtout les systèmes de filiation, la femme accouche dans son village d'origine ou dans celui de son mari. Elle a parfois le libre choix, mais pour une première naissance elle doit nécessairement se faire assister.

Chez les *fang* patrilinéaires, la femme va généralement accoucher chez une de ses parentes : mère, sœur (aînée), tante et pour des raisons quelconques (la sorcellerie), elle peut se rendre chez sa belle-mère ou sa belle-sœur. De façon traditionnelle, l'accouchement a lieu généralement dans la cuisine ou maison des femmes, en présence de quelques femmes et sous le regard et les directives d'une matrone. Il peut également arriver que ce soit la parente de la femme ou du mari qui se déplace pour venir assister la future mère chez elle (c'est la tendance actuelle avec le travail des femmes). De nombreuses femmes étant salariées, elles ne peuvent donc plus s'absenter pendant une longue période. C'est la mère qui, généralement n'a pas ou plus de contrainte professionnelle, viendra s'installer chez sa fille.

Il n'est pas rare que la femme soit surprise par les douleurs ou qu'elle rentre en travail loin de chez elle : à la plantation, au marché, à son lieu de travail, en cours de route, etc. Elle peut ainsi accoucher loin du village et parfois de toute assistance.

Suite aux interdits qui sont liés au sang de l'accouchement, l'accès aux lieux de l'accouchement est fortement déconseillé aux hommes, car les nouveau-nés, non encore totalement lavés de ce sang, sont considérés comme impurs. A ce propos Calame-Griaule dit ceci : « la création en gestation, l'enfant dans le sein de la mère, la parole en devenir, le dessin en voie d'achèvement sont purs parce qu'ils font corps avec l'être créant et préservés de tout contact extérieur. Mais dès que la création est achevée, l'enfant né, la parole formulée, le dessin complété, ils prennent une existence indépendante, sont soumis à la lutte des forces contraires qui dominent le monde et deviennent impurs ».¹⁰⁹ Ces propos nous amènent à confirmer l'adage selon lequel « aucun être humain n'est parfait ou du moins n'est pur » et ce dès les premiers instants de vie. C'est seulement dans le sein de sa mère que l'enfant est épargné de cette impureté.

¹⁰⁹ Calame-Griaule, *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*, Paris, Gallimard, 1966, p.250.

Quand les douleurs se déclenchent, les hommes ne sont pas informés, car cela pourrait faire durer le travail. Ils doivent se tenir éloignés au moment de l'accouchement, y compris le mari. A cette occasion, il arrivait même qu'ils quittassent le quartier ou la concession. Tout ce qui a trait à la naissance constitue une valorisation de la féminité qui pourrait avoir une influence néfaste sur les hommes.

Les matrones détiennent dans la communauté des rôles sociaux qui généralement dépassent l'assistance aux femmes en couches. Elles peuvent également intervenir dans les initiations des jeunes filles. Toutes les femmes peuvent, avec l'âge et l'expérience, devenir matrones. Elles sont remerciées pour leur travail par des cadeaux de la part de la famille.

La femme accouche complètement nue. La nudité étant une façon de se délier de tous les nœuds pour faciliter la sortie de l'enfant, elle appelle aussi celle de l'enfant. Les assistantes entourent la femme, la tiennent en lui massant le ventre. Chez les *fang*, la femme accouche assise (sur une natte ou un tissu). Après que la poche contenant le liquide amniotique¹¹⁰ s'est percée, la femme en travail s'adosse sur une assistante qui elle, est assise sur un petit tabouret et la soutient sous les aisselles. La matrone quant à elle se positionne devant elle pour recevoir l'enfant. Quand elle constate que l'enfant se présente normalement, c'est-à-dire la tête en bas, elle rassure les autres. Si la femme est fatiguée et incapable de pousser, une des assistantes viendra s'asseoir sur le haut de son ventre pour accélérer la descente de l'enfant. La femme peut perdre son enfant si elle n'est pas aidée. La matrone réceptionne l'enfant sur une feuille de bananier, aujourd'hui sur des draps et coupe le cordon ombilical à l'aide d'un petit couteau ou d'une lame. Elle ferme le nombril avec du raphia et tous les matins quelques gouttes d'huile d'amende sont appliquées dessus pour accélérer la chute du cordon. Pour faire sortir le placenta, la mère se met à genoux, appuyée sur ses mains. L'assistante qui était derrière elle ou une autre se penche sur son dos et, lui passant les bras autour corps, les mains jointes sur son ventre, exerce des pressions du haut vers le bas.

¹¹⁰ Liquide clair dans lequel baigne le fœtus à l'intérieur de l'utérus d'une femme enceinte. Ce liquide possède de nombreuses propriétés de protection de l'enfant : contre les écarts de température, les infections, les chocs extérieurs. Constitué d'eau, transparent, le liquide amniotique contient également des cellules du fœtus. Ce liquide dont le volume augmente progressivement au cours de la grossesse est fabriqué par des membranes qui entourent le fœtus mais contient également de l'urine du fœtus et du liquide provenant de ses poumons. Constamment renouvelé, le liquide amniotique est avalé par le fœtus puis éliminé par l'intermédiaire de ses urines. Rubrique santé, Magazine de la femme Amina, N°443-Mars 2007, p.90.

Quand, cependant l'enfant se présente mal, c'est-à-dire qu'il présente d'abord les pieds, on tente de l'amener à une meilleure position par des massages. Lorsque par les attouchements, les femmes n'y arrivent pas ou constatent que l'enfant ne bouge plus, elles font appel à un guérisseur. Il commencera par donner des breuvages à la mère pour lui redonner des forces et aussi pour réanimer l'enfant, en effectuant des mouvements il pourra, peut être, retrouver la position idéale. En cas d'insuccès, il tentera d'atteindre l'enfant avec la main. Si l'enfant venait à mourir, le ventre de la mère (si cette dernière est toujours en vie), est pressé pour l'expulser. La mauvaise position de l'enfant est l'inconvénient majeur des accouchements en milieu traditionnel. L'enfant ou la mère, voire les deux survivent rarement dans ces cas. Problème qui se serait résolu par une césarienne si l'accouchement avait eu lieu dans un hôpital.

L'autre problème souvent rencontré est celui de la honte et de peur chez les primipares. Au premier accouchement, la femme a tendance à serrer les jambes, ce qui peut causer la mort de l'enfant par étouffement.

C'est seulement après la sortie du placenta et après s'être assurées que la mère et l'enfant vont bien (l'enfant aura déjà pleuré) que les assistantes annoncent la naissance (en précisant le sexe) au reste de la communauté. Si l'enfant tarde à pleurer, la matrone le pince ou l'arrose d'eau froide.

Il arrive que les douleurs prénatales durent trois, voire quatre jours, plusieurs soins seront pratiqués pour les arrêter. Supporter une douleur, qu'elle qu'en soit le degré, est une valeur morale dans les cultures traditionnelles. On peut surtout s'en rendre compte au moment des initiations et des divers rites qui comportent des mutilations corporelles. Pour prévenir toute raillerie, l'initié ne doit pas manifester sa souffrance. Lors des circoncisions, dans certaines ethnies par exemple, le jeune homme ne doit pousser aucun cri, ni même cligner des yeux.

On trouve des dispositions analogues au moment de l'accouchement. La femme doit maîtriser sa douleur, d'abord pour échapper elle-même à la honte et pour prouver son affection pour l'enfant qui va naître. On verra rarement une femme en travail verser des larmes, tout passe par des petits sifflements, gémissements, claquement des doigts, pincement des lèvres, mouvement des pieds. Plus les contractions sont longues et supportées, plus le lien avec l'enfant sera profond, disent-elles. Parfois pour atténuer la douleur, la femme va boire de l'eau dans laquelle on jette une braise ardente. Et, pour

accélérer les contractions, la femme peut boire de l'eau pimentée. La mère se remémore toutes ces douleurs chaque fois que son enfant souffre ou pousse un cri. C'est d'ailleurs une des raisons pour lesquelles les femmes africaines choisissent rarement d'accoucher sous péridurale, car disent-elles, cela affectera le lien avec l'enfant. Si l'on n'a pas souffert pour quelque chose, on ne peut pas vraiment tenir à cette chose. Chez les pygmées, la femme doit s'abstenir de crier et au contraire entonner un chant joyeux. Donner naissance à un enfant en se dominant peut produire en la femme un sentiment non seulement de valorisation, mais aussi de libération, on a l'impression d'avoir pris activement son destin, jouer pleinement son rôle.

La période post-natale ou post-partum

La période post-natale s'accompagne des soins administrés à l'enfant et à la mère. « Le nouveau-né y apparaît inséré au cœur d'un système dynamique composé d'éléments totalement indissociables tels que représentation du corps et de la maladie, conduites thérapeutiques, religions, pratiques magico-religieuses voire sorcellaires ». ¹¹¹ Durant cette période de réclusion, la femme est déchargée de tout travail et ne s'occupe que du nouveau-né. Elle peut sortir lorsque cela est nécessaire, mais sans l'enfant. Elle reçoit des visites des femmes qui lui apportent, pour l'occasion, des plats préparés avec soin. Elle reçoit aussi des visites et présents des hommes, y compris du mari. La journée, lorsque les autres femmes sont aux champs, elle est assistée par les enfants auxquels elle peut demander des petits services comme aller chercher de l'eau ou surveiller l'enfant si elle a un besoin.

Les soins à l'accouchée consistent surtout en l'absorption de bouillons et d'infusions ayant pour but de favoriser la montée de lait. D'autres soins comme des applications d'une bouteille chaude ou remplie d'eau chaude, d'une serviette chaude sur le ventre et dans le dos, ont pour but de prévenir le mal de dos qui surgit souvent après l'accouchement. Pour le lavement, il y a des bains de vapeur ou d'eau en ébullition, dans

¹¹¹ Pourchez Laurence, *Grossesse, naissance et petite enfance en société créole (Ile de la Réunion)*, Paris, Karthala, 2002, p.315.

laquelle sont infusées des feuilles et des écorces. Pendant trois à quatre mois, l'accouchée est soumise à ce rituel d'eau chaude, le matin et le soir. Elle reçoit des jets d'eau bouillante sur tout le corps pendant une vingtaine de minutes et surtout sur les parties génitales. Toutes les femmes du village se relayent pour faire ce travail. L'application se fait à l'aide d'un balai en rameaux de palmier. Le balai plongé dans le récipient d'eau bouillante est ensuite frappé contre le poignet de l'autre main en laissant échapper des jets d'eau vers la jeune mère. Cela a pour fonction de redonner les forces à l'accouchée et de la nettoyer physiquement, car pendant la grossesse, la femme se fane; et aussi favoriser l'expulsion des caillots de sang restés dans le ventre et qui pourraient engendrer des ballonnements et des douleurs, allant jusqu'aux infections, voire une stérilité secondaire. Après le bain, on frotte sur le corps de l'accouchée une pâte rouge recueillie en écrasant le sable avec un morceau de *Padouk*¹¹² et ce pour embellir sa peau.

Certaines femmes souffrent parfois des douleurs au ventre après l'accouchement causées par une sorte de ver ou *évas*. Ces douleurs peuvent être calmées par la cuisson à l'eau des intestins de porc-épic, ce qui donne un bouillon très amer. Mais les douleurs ne cessent complètement qu'à la tombée du cordon ombilical du nouveau-né. La femme qui souffre de ce ver aura les mêmes douleurs chaque fois qu'elle enfantera.

Avec les soins que l'on prodigue au nouveau-né débute déjà l'éducation, rôle qui incombe surtout à la mère. L'enfant est, comme le souligne Pourchez, « dans sa phase initiale de la vie sociale et de la construction sociale des conduites. Cette phase est un autre ordre que celui du temps, un ordre plus subtil, qui agence chaque étape de la pénétration du nouveau venu dans cette société, dans ce continuum complexe ».¹¹³ Le nouveau-né est lavé à l'eau tiède le matin et le soir après la tombée du cordon et enduit d'huile d'amandes. On masse toutes les parties de son corps pour lui donner des belles formes, en insistant sur le sexe, la tête, le nez, et les jambes. Avant la tombée du cordon, il est tout juste essuyé. Pour hâter la chute du cordon, les femmes utilisent un mélange de cendres et salive ou de sel et de salive. La tête molle du nouveau-né est massée afin de lui donner une belle forme et de faire disparaître les crevasses.

¹¹² Grand arbre que l'on trouve dans la forêt équatoriale, sa poudre rouge, utilisée dans plusieurs soins, a pour fonction de nettoyer et d'embellir la peau.

¹¹³ Pourchez Laurence, *Grossesse, naissance et petite enfance en société créole (Ile de la Réunion)*, op, cit, p.317.

L'enfant grandit avec les médecines, car, son état de faiblesse est assimilé à une maladie. « Partout et de tous temps, les nourrissons sont l'objet de protections particulières. Etres dont la fragilité s'associe à une proximité de la mort, situés souvent entre deux mondes, ils nécessitent toutes les attentions pour les attirer du côté des humains, du côté de la vie. Etres inachevés, il s'agit de terminer leur humanisation. Les façonnages du corps qui incluent les toilettes, les massages ou encore l'emmaillotement y contribuent». ¹¹⁴ Dès les premiers jours de la naissance, on fait vomir l'enfant toutes les impuretés avalées lors de l'accouchement. On recueille de l'eau d'un médicament préparé avec des feuilles, du piment, du citron. Cette eau est versée dans la bouche, le nez, voire les yeux de l'enfant qui, par la suite, est tenu par les pieds et délicatement secoué la tête en bas. Le débarrasser des saletés permet de prévenir les maladies liées aux poumons : la bronchite, la toux, la grippe, l'asthme, etc. L'enfant est souvent orné à son poignet, autour du cou et des reins, des cordes faites d'une feuille, d'*ayan ovuvua*, ramollie au feu. C'est presque toujours lié à un souci de protection et de prévention contre ce qu'auront mangé, touché ou vu tous ceux qui touchent à l'enfant. Les jambes sont raffermies par des remèdes introduits à travers de petites scarifications faites sur les pieds.

L'enfant ne demande pas seulement à être nourri et soigné, mais aussi préservé, entouré, protégé, contre tout ce qui pourrait lui nuire. D'autant qu'il se trouve dans un état favorable aux sorciers qui prennent facilement pour victimes des êtres non encore enracinés. L'on rencontrera chez la mère et l'entourage immédiat du bébé une véritable hantise de voir celui-ci devenir l'objet d'entreprises sorcières.

Il faut donc lui éviter tout contact néfaste, tout mauvais regard, toute parole d'envie qui peut prendre la forme de la louange ou de la félicitation. Dire du bien de l'enfant, s'attarder sur sa beauté ou ses prouesses, c'est attirer l'attention sur lui et provoquer la jalousie.

L'enfant est sensible à tout ce qui se passe autour de lui. Lorsqu'il va y avoir décès au village, l'enfant le pressent en pleurant sans cesse et en refusant de manger. De même, lorsque les sorciers sont « en mouvement », l'enfant passera toute la nuit à pleurer, et surtout si l'on cherche à atteindre mystiquement à un habitant de la maison. Pour calmer l'enfant on lui souffle dans le nez la poudre d'une écorce d'arbre qui a été déposée toute une nuit sous le cercueil d'un notable, tout en lui parlant. Ses parents lui parlent en lui

¹¹⁴ Bonnet Doris et Pourchez Laurence, *Du soin au rite de l'enfance*, Paris, Erès, 2007, p.30.

disant qu'ils ont compris le message, que ce n'était pas grave, qu'il devrait désormais s'habituer à ces choses, que cela arrivera souvent et surtout le rassurer de leur présence. L'enfant peut également pleurer s'il perçoit de la colère en ses parents.

Plus l'enfant est petit, plus l'on est attentif à tous les signes : ceux qui marquent la grossesse, la venue au monde, la manière dont il se comporte et les circonstances qui marquent sa vie. On éprouve le besoin de les interpréter pour avoir comme un aperçu sur la carrière future du nouveau-né. Durant la grossesse, si la future mère se déplace beaucoup, on estime que l'enfant qui va naître sera très mobile. Un enfant qui vient au monde au dépotoir ou poubelle sera riche. Le fait de tomber une ou plusieurs fois dans des latrines fait aussi pressentir la richesse. Le nouveau-né fait ainsi l'objet d'un examen minutieux durant les premiers mois. Cette action a aussi pour but de rechercher à quel parent (décédé) il ressemble. Le fait de naître sous l'influence d'un ancêtre détermine déjà en partie le destin de l'enfant. Mais le bébé peut aussi être « une personne neuve qui descend directement de Dieu. » C'est surtout en vue de l'imposition du nom que l'on étudie ces différents signes.

La période post-natale s'accompagne également d'une période d'abstinence. La pratique d'une période d'abstinence après l'accouchement est assez courante en Afrique. Là où l'Islam domine, l'interdit sexuel dure quarante jours. Ailleurs, on observe une grande variété de normes quant à la durée et aux attitudes à respecter pendant cette période.

L'abstinence est étroitement liée à l'allaitement, il est déconseillé d'avoir des rapports sexuels tant que l'on allaite. C'est pour cela que la femme doit rester en réclusion ailleurs que chez elle afin de ne pas éveiller le désir chez son mari. La femme est autorisée à reprendre les rapports sexuels dès que l'enfant marche et déjà sevré. La reprise trop rapide des rapports sexuels gâte le lait. Nombreux sont les couples qui ne respectent pas la période d'abstinence, mais cela doit rester secret car, un sorcier pourrait profiter de la situation et « tuer l'enfant ». Le non respect de l'abstinence durant l'allaitement est très dangereux, voire mortel pour le nouveau-né. Lorsque les parents n'ont pas respecté la règle, l'enfant tombe malade et devient chétif. Les garçons sont généralement plus sensibles que les filles et viennent à mourir s'ils ne sont pas soignés rapidement.

La période d'abstinence est généralement bien respectée par les femmes. Cela tient à leur très forte motivation à tout faire pour préserver l'enfant, car s'il venait à mourir,

c'est la mère qui sera incriminée et humiliée publiquement, le père étant excusé. On dira à la mère qu'elle a privilégié un désir passager à son enfant. En Afrique, on dit généralement que l'homme « n'a pas de cœur », c'est donc à la femme de l'aider à maîtriser ses pulsions et à lui résister. La relation de la mère avec son bébé est extrêmement chaleureuse. Leur symbiose continue après l'accouchement dans l'allaitement, caractérisée par une totale disponibilité de la mère pour son enfant, de jour comme de nuit. Contrairement à l'Occident où l'enfant dort dans sa chambre et tête selon des heures, en Afrique, l'enfant partage le lit de ses parents et est allaité chaque fois qu'il pleure, aucun rythme ne lui est imposé. Même lorsque le bébé ne tète pas, il est dans les bras de sa mère ou sur son dos, endormi ou éveillé, assuré de pouvoir de nouveau téter dès qu'il en manifesterait le désir. L'assistance permanente à l'accouchée lui permet de consacrer tout son temps à l'enfant.

L'abstinence permet aussi de respecter l'écart entre les naissances. Il est formidable de voir que les femmes vivant en milieu rural ont su garder le même écart entre les naissances. Lorsqu'elles avaient choisi d'espacer de deux ans, cet écart était respecté entre tous les enfants, alors que ces dernières n'utilisaient aucune autre méthode d'espacement ou de planification familiale. Aujourd'hui, l'interdit sexuel est encore respecté, mais la durée de l'abstinence varie selon l'âge, le milieu de résidence et le niveau social de l'accouchée.

La pratique de l'allaitement définit la durée d'aménorrhée postpartum. En général, la durée de l'aménorrhée est reliée à la durée de la lactation. L'allaitement a un effet direct sur la maîtrise de la fécondité en prolongeant l'aménorrhée postpartum, et un effet indirect après la reprise des menstrues, car les femmes ayant de nouveau leurs règles sont moins fécondes si elles allaitent encore. « La fréquence des tétées comme leur durée jouent un rôle très important dans la sécrétion de la prolactine qui a elle-même un rôle inhibiteur des hormones nécessaires à l'ovulation ».¹¹⁵

La naissance physique de l'enfant est suivie de la naissance sociale des parents grâce à laquelle ces derniers accèdent au statut d'Hommes accomplis.

¹¹⁵ Locoh, Thérèse. , *Fécondité et famille en Afrique de l'Ouest*, Paris, PUF, 1984, p.127.

Section 2 : La naissance sociale (des parents)

Dans les sociétés africaines, les enfants confèrent une identité prestigieuse aux parents. Après le mariage, la naissance du premier enfant constitue un rite de passage et d'intégration totale dans la communauté. Les parents acquièrent respect et considération et peuvent occuper des postes de responsabilité dans la société. Dans ces sociétés, la fécondité sous toutes ses formes représente évidemment la valeur première : fécondité des arbres, des champs, des animaux domestiques et sauvages.

Les Hommes sont plus jugés par ce qu'ils possèdent que par ce qu'ils sont. Une famille accordera plus de respect et d'importance au benjamin, si c'est lui qui est marié et a des enfants. La naissance d'un enfant est le début d'une nouvelle vie pour les parents.

L'intégration au sein d'un groupe se fait par étape, et devenir père en est une. Dès l'instant où l'on devient parent, on devient co-producteur de la famille et donc apte à assumer certaines fonctions sociales. L'enfant permet aux parents de se détacher du groupe des jeunes pour accéder au groupe des hommes ou des femmes. La possession d'une descendance nombreuse permet d'assurer non seulement la puissance, mais aussi la lignée et une force humaine indéniable qui procure poids et reconnaissance sociale. Le riche ou le *nkoukouma* étant celui qui possède des biens humains (femmes et enfants) et matériels. Sans enfant, on ne peut donc pas devenir un « homme riche ». « Dans l'univers *goin* décrit par Bisilliat Jeanne, de nombreuses transmissions symboliques s'effectuent du père au fils et la relation paternelle est certainement la plus valorisée. Le mariage et la paternité constituent pour un homme l'accès à l'âge adulte et à l'autonomie sociale, économique et religieuse ». ¹¹⁶

D'après Simon David *Yana*, « il est essentiel pour un *Bamiléké* d'accroître la population de son village, c'est-à-dire d'engendrer de nombreux enfants et de former un lignage qui se perpétuera de génération en génération. La fécondité est ainsi l'un des signes marquant de la réussite personnelle, car pour entrer progressivement dans les sociétés traditionnelles, il faut avoir beaucoup de femmes, beaucoup d'enfants, beaucoup de biens. De plus, puisqu'il est important de faire durer le plus possible le lignage créé, tout adulte fondateur de lignage aura intérêt à avoir de nombreux enfants mâles, afin d'augmenter la probabilité d'en avoir un qui ait suffisamment de qualités pour lui

¹¹⁶ Bisilliat Jeanne, *Relation de genre et développement : femmes et sociétés*, Paris, OSRTOM, 1992, p.61.

succéder valablement à sa mort ».¹¹⁷ Les parents naissent ainsi socialement tant vivants que morts. La succession que leur garantit la naissance d'un enfant est une sorte de libération, de naissance dans leur vie future. Les enfants comptent beaucoup après la mort des parents. Ce sont eux qui feront des sacrifices à leurs défunts parents, chose très importante pour le repos de leurs âmes et qui feront revivre leurs noms. Lorsque l'on est parent, on peut enfin mourir en paix, sans regrets ni remords. Car l'enfant est le remplaçant, qui poursuivra l'œuvre entamée et qui fera ce que l'on n'a pas pu faire.

Le rôle de femme dans la société

« Par rapport à l'homme, la mission de la femme est de réaliser totalement ce qu'elle est : la part complétive de la nature humaine. Cela ne peut se faire sans sa propre volonté, sans son acceptation loyale de ce qu'il y a en elle de différent. Mais cela ne peut se faire non plus sans la volonté de l'homme, c'est-à-dire sans son respect et sans son intention de laisser à la femme sa place et ses chances dans la société. Ce que telle femme, individuellement, apporte à tel homme, la femme l'apporte aussi à la société. Il existe une mission métaphysique de la femme, qui tient à sa nature profonde, et qui est un des éléments de l'histoire humaine. Que la femme l'assume complètement, la société en bénéficiera, que, par sa faute ou par celle de l'homme, elle ne l'assume pas, et tout traduit un manque et un dérèglement ».¹¹⁸ Ces propos montrent combien le rôle de chacun est important dans la société. La femme de par sa physiologie et son anatomie est prédisposée à une certaine mission qui est celle de procréer. C'est son premier rôle dans la société. Rôle qui lui aura été confié par Dieu en ces termes : « tu enfanteras dans la douleur », avec tout ce que cela comporte de sujétions et de devoirs. *Majnoni* la présente « comme une victime d'une malédiction biologique due à son sexe et en proie au monstre à deux têtes : la procréation, puis la prise en charge des enfants ».¹¹⁹ Or, les *fang* pensent qu'il est important et nécessaire d'être pleinement ce que l'on est, homme pleinement homme, c'est-à-dire époux-travailleur-père et femme dans la plénitude de sa féminité, c'est-à-dire

¹¹⁷ Yana Simon David, *Fécondité et famille au Cameroun : les Bamiléké et les Pahouin (Fang-Béti-Bulu)*, article en ligne sur le site de l'AUF, rubrique démographie p.128.

¹¹⁸ Donnay Maurice ; Merle Pierre, *La femme et sa mission*, Paris, Plon, 1941, p.270.

¹¹⁹ Majnoni d'Intignano Béatrice, *Femmes, si vous saviez...*, Paris, Fallois, 1996, p.288.

accomplie par le mariage et la maternité charnelle. La non possession de l'un de ces critères suffit pour que la personne soit mise à l'écart par les autres et par la société. Ce qui pose le problème d'une identité de genre chez les personnes ne pouvant engendrer dans leur chair.

Contrairement à l'Occident où les choix de chacun sont plus ou moins acceptés, et où la femme peut s'accomplir autrement qu'en devenant mère, en Afrique, les choses sont différentes, le jugement social prend le dessus sur les convictions personnelles. Les désirs de la société guident ceux personnels. Comme la société pense que l'on ne devient femme et considérée comme telle qu'après avoir enfanté, toutes les femmes veulent passer le test et surtout le réussir. Au regard de cela, la véritable destinée de la femme reste la maternité. Tout ce qu'elle pourra accomplir en dehors des normes sociales n'est qu'accessoire. La femme, par la procréation, permet la survivance de la famille et du clan. L'importance de l'enfant et, par ricochet, de la mère est perceptible dans le désir profond d'enfant, et l'acceptation par l'homme (*fang*) de tout enfant introduit dans son foyer, même celui 'adultérin'.

Si l'enfant doit venir au monde, il lui faut une porte par laquelle passer, un pont. C'est évidemment la femme (mère) qui lui servira d'intermédiaire, de médiatrice. Durant la grossesse, la femme se rapproche des ancêtres, des génies et donc de l'univers invisible. Sa proximité avec cet univers lui confère des pouvoirs et surtout des aptitudes et attitudes pour s'occuper au mieux du nouvel être. On peut assimiler cela à l'instinct maternel. La conception, la gestation et la naissance de l'enfant, la lente et secrète formation d'une nouvelle vie, sont des faits qui ont toujours émerveillé l'homme. C'est donc la femme qui est au centre de tous ces processus.

« Porteuse de germe de vie, la femme se trouve, de par sa nature même, dans une situation plus numineuse que l'homme. Elle est le grand contenant, le grand vase, le grand vide qui ne demande qu'à s'emplier, la grande réceptivité à toutes les influences, la grande nuit, l'insondable obscurité qui recouvre le mystère des origines, la marmite dans laquelle l'individualité humaine passe du cru au cuit, le four où elle durcit, le champ ou le jardin dans lequel elle germe et arrive à maturité, le navire qui l'abrite dans ses flancs pour le grand passage, la tombe d'où elle émerge, le manteau qui l'enveloppe, le nid, la caverne, le berceau, la maison qui l'abritent, le bouclier qui la protège, le trou d'eau, l'étang, la mer

qui l'alimentent, la source ou la fontaine qui la laisse surgir à la lumière du jour ».¹²⁰ Cette longue description de la femme par Pierre Erny montre combien ses rôles et ses fonctions sont multiples.

Épouse, la femme peut être l'interlocutrice avisée de son mari et, par là, le retenir au foyer. Elle peut devenir sa confidente et sa conseillère et l'orienter dans la vie. Elle peut partager ses joies. En Afrique, la femme se trouve au centre de la société, en ce sens qu'elle est source de cette fécondité à laquelle elle tient tant. Elle est garante du maintien d'un groupe, d'un clan ou d'un lignage, à en juger par ces quelques points de vue de nos enquêtés sur la femme dans la société *fang*.

« Zogue : Le rôle de la femme dans la société fang n'intègre pas les stéréotypes des occidentaux. La femme a un rôle majeur dans cette société. En effet, chez les fang, le féminin est sacré à tout point de vue. Le rôle basique de la femme est d'assurer la pérennité de la famille et partant de toute la société. Les rôles sont bien définis et chacun s'y atèle au mieux.

Le qualificatif d'homme se définit en fonction de la femme. Un homme ne peut être accompli que si ce dernier a une épouse. Sans celle-ci vous n'avez aucune valeur quelle que soit votre situation financière. Vous n'êtes pas respecté. Elle est responsable de l'équilibre du foyer et de la société, dans la mesure où elle est responsable de l'éducation du foyer. L'importance du féminin dans la société fang est indéniable à telle enseigne que sans la femme la société n'existerait pas. Les références dans le langage sont à noter. Les qualificatifs d'excellence se réfèrent toujours au féminin sacré. On dira par exemple, « nia », un mot qui signifie « vrai homme », l'homme accompli,... Or, « nia », c'est la mère. Donc la perfection s'accompagne de la féminité. Un homme accompli est celui qui intègre en lui le côté féminin de sa personne. Et cela ne peut être possible sans la femme.

¹²⁰ Erny, Pierre., *Les premiers pas dans la vie de l'enfant d'Afrique noire*, Paris, l'Harmattan, 1999, p.100.

L'équilibre des rôles de chaque sexe assure la cohésion de toute la société. Personne, en définitive, n'est plus important que l'autre. Chacun est important dans sa spécificité. Fam za fam mam, minega gna mine mam. Autrement dit, l'équilibre de la société dépend des deux. Et cela veut tout dire ».

« Akuè : Le discours occidental nous a présenté la femme africaine, en général, et la femme fang, en particulier, comme une femme qui subissait. Toute soumise à l'autorité de son tyrannique époux. La pauvre ! En réalité, c'est une mauvaise lecture du rôle de la femme. Certes, chez certains, les femmes sont véritablement opprimées, seulement cela n'est pas un acte culturel, c'est plutôt l'acte d'un petit chef de famille en mal d'autorité. Car la culture partage bien les droits et les devoirs des époux. L'homme n'est surtout pas le chef tout-puissant que l'on voudrait bien nous faire croire. Le véritable pilier de la famille, c'est la femme, et en réalité, c'est elle qui a le vrai pouvoir. Seulement, pour ne pas blesser l'orgueil de son époux, qui est culturellement le chef de famille, elle est priée d'user de son pouvoir dans l'ombre. Je ne vous apprends rien, tout le monde sait chez nous que lorsqu'on veut prendre une femme pour épouse, il vaut mieux se faire apprécier en premier lieu de sa mère ; si celle-ci vous apprécie, son mari aura beau crier, le mariage aura lieu. Et vice versa, le mari aura beau promettre sa fille en mariage, si son épouse en est contre, celui-ci n'aura pas lieu ».

« Mengue : La maman, au-delà de son rôle domestique (dispensatrice et organisatrice des ressources créées par l'homme), était une mère et une éducatrice. Elle faisait respecter l'ordre et la morale à la maison et veillait à la continuité des valeurs et des croyances. Par exemple, chez mes parents, Maman veillait à ce que personne ne mangeât dans une assiette individuelle pour prévenir

l'égoïsme et instaurer le sens du partage ; elle veillait aussi au respect des interdits alimentaires. Pour elle, les grandes sœurs étaient les petites mamans de toute la fratrie. Maman ne tolérait pas qu'on se fît agresser par des étrangers sans représailles de la part de nos frères. On pourrait continuer à citer les qualités de cette femme qu'on considérait à tort comme la ménagère individuelle de l'homme. La minorité des femmes intellectuelles qui n'a rien compris croit que l'indépendance économique est le seul gage de la dignité de la femme. La dignité de la femme n'est point en cause dans la soi-disant dépendance économique vis à vis de l'homme, car en réalité, la dépendance économique de la femme envers l'homme est infime et moins décisive que celle de l'homme envers la femme. C'est d'elle que dépendent non seulement la famille particulière, mais la bonne ordonnance de la société, le bon état physique de la race, le développement des mentalités individuelles et la formation de la mentalité générale. La plupart des historiens vous diront que la base de toute chute de civilisation a pour cause la destruction de la structure familiale, ainsi que la dévaluation des principes moraux. L'empire romain païen a été fondé sur la base d'une forte cohérence familiale. Quand ce noyau fut détruit ou dévalué au point que l'on se livra sans scrupule à l'immoralité sexuelle, la civilisation a commencé à basculer jusqu'à sa ruine complète. Les femmes intellectuelles d'aujourd'hui, comme nos mamans l'ont fait à leur époque, préparent leurs enfants à devenir les femmes et les hommes de demain, la femme doit continuer à assurer son rôle, intellectuelle ou pas ».

L'importance vitale de la mère pour le développement et pour la santé physique et mentale de l'enfant est indéniable. Elle le nourrit, le soigne, l'apaise, le calme, le rassure, le console et assure sa survie. Elle répond à ses besoins et demandes qu'elle doit quelque fois deviner. Elle lui apprend à sourire, à jouer, à s'asseoir, à marcher, à parler... Elle lui apprend à devenir l'adulte de demain. Elle est aidée dans cette tâche essentiellement par le père, mais aussi par d'autres membres de la famille ou de la communauté.

En effet, même si, en Afrique en général et au Gabon en particulier, les substituts des parents sont nombreux, il n'en reste pas moins que la responsabilité parentale relève spécifiquement des parents biologiques. Ce qui oblige à être une bonne mère, celle qui ne s'oppose pas aux bienfaits de la communauté. Elle est responsable de l'apparence de la maisonnée (enfants, mari, beaux-parents...).

Aujourd'hui, la tendance égalitaire des genres qui poussent beaucoup de femmes à devenir salariées, les éloigne un peu plus du domicile conjugal. Lorsque les enfants sont élevés par un seul des parents, c'est très souvent à la mère qu'ils sont laissés ou du moins confiés. Les rares fois que les enfants se retrouvent avec leur père, c'est la tante ou la grand-mère qui s'occupera d'eux au quotidien. Toutefois, et quelques soient les circonstances, c'est la femme qui est tenue d'assurer ses rôles.

Pour ce qui est de l'éducation, elle se fait beaucoup de façon inconsciente, car l'enfant est influencé par l'ensemble des actions exercées par les adultes et particulièrement par la mère. « L'éducation est d'abord transmission d'un patrimoine ou d'un héritage d'une génération à l'autre. Elle vise à assurer une continuité, à être l'instrument par lequel les civilisations se perpétuent et grâce auquel les membres d'une société, qui sont aussi les porteurs d'une culture, s'assurent que les conduites nécessaires à la survie de celle-ci sont apprises. L'éducation apparaît en quelque sorte comme la culture elle-même se transmettant, se perpétuant, s'actualisant dans une nouvelle génération, mettant tout en œuvre, son organisation, ses ressources, son génie, pour assurer sa pérennité. Grâce à elle les enfants qui grandissent deviennent des porteurs, des représentants puis des instruments et des médiateurs de cette culture ».¹²¹ L'éducation se fait par étapes, de la petite enfance à l'âge adulte en passant par l'enfance et l'adolescence.

¹²¹ Erny Pierre, *L'enfant et son milieu en Afrique noire*, Paris, l'Harmattan, 1987, p.16.

La petite enfance

De la naissance à 5 ou 6 ans, l'enfant vit essentiellement sous la protection de sa mère. Les relations qui s'établissent entre les deux sont marquées au début par un amour maternel inconditionnel et par une attitude de grande permissivité : la mère se centre totalement sur la vie de son enfant et se soumet à ses besoins et à ses exigences. Ce climat particulièrement favorable à l'enfant commence à changer au moment du sevrage, moment où l'enfant est traité avec beaucoup moins d'indulgence. C'est dans cette phase qu'il va enregistrer, pour la première fois, un refus de sa mère et développer ainsi une expérience double et contradictoire d'indulgence et de rejet. Il s'agit donc là d'un revirement affectif à la fois sévère et brutal, qui marque la première rupture de l'enfant d'avec sa mère. « La petite enfance est une période clé dans toutes les cultures, lieu du biologique et du culturel par excellence. Il ne s'agit pas seulement d'assurer à l'enfant les conditions de la survie et de la croissance, mais aussi de l'inscrire dans une famille, dans un lignage, dans une communauté ». ¹²²

Cette rupture est toutefois compensée en partie par des liens familiaux intenses et multiples qui favorisent la socialisation de l'enfant et assurent son éducation. Pendant cette période, l'éducation est encore diffuse, le mode de transmission des connaissances est informel, on éduque plus par ce que l'on est que par ce que l'on fait. Ainsi, « L'enfant assimile petit à petit la philosophie de l'existence de ses parents ou de son entourage immédiat et la fait sienne ». ¹²³ Ces premiers rapports qui sont simplement vécus, comptent beaucoup dans l'édification de la personnalité et agissent à un niveau plus fondamental que tout ce qui arrivera par la suite. Puisque cela se fait plus naturellement que culturellement, donc sans pression, sans calcul, et ce fait spontané favorise l'assimilation chez l'enfant.

¹²² Bonnet Doris et Pourchez Laurence, *Du soin au rite de l'enfance*, Paris, Erès, 2007, p.30.

¹²³ Mungola.A.S, *L'éducation traditionnelle en Afrique et ses valeurs fondamentales*, article en ligne sur le site d'Ethiopiennes revue socialiste de culture négro-africaine, 1982, n°29.

L'enfance et l'adolescence

Entre 7 et 15 ans, l'action éducative devient quelque peu plus explicite : on défend, on gronde, on stimule, on encourage, on explique, on sensibilise l'enfant à un idéal de conduite accepté, voire requis par le groupe en faisant référence à certains modèles. « Les agissements des adultes, leurs attitudes mentales, les pensées qu'ils expriment devant l'enfant marquent profondément sa personnalité et font qu'il devienne entièrement ce que son entourage veut bien qu'il soit ». ¹²⁴ L'enfant est soumis à un système de répression pour les fautes graves et d'encouragement pour le bien. L'apprentissage est pragmatique et se caractérise par une participation plus active de l'enfant aux différentes activités de la famille et du groupe. Les méthodes d'éducation sont essentiellement attrayantes, naturelles et non contraignantes : la plupart des connaissances sont acquises dans les jeux et distractions, tels que les contes, les devinettes, les légendes, les chansons, etc.

Entre 7 et 10 ans, il y a un début de séparation des sexes : le garçon vit à côté de son père et l'assiste dans les travaux de champ, de chasse ou de pêche ; la fille, quant à elle, est aux côtés de sa mère et l'aide dans divers travaux, de ménage, de champ, et s'occupe de ses cadets, etc. Le rôle des parents se résume donc ici à guider l'enfant dans sa prise de contact avec les réalités de la vie et dans l'accomplissement des activités productives de la famille.

Entre 10 et 15 ans, la séparation des sexes est, de plus en plus, nette : les garçons commencent à être intégrés dans l'intimité des hommes et les filles dans l'intimité des femmes. Ils participent aux diverses activités du groupe et sont ainsi préparés progressivement à l'autonomie et à la responsabilité.

L'entrée dans la vie adulte

On entre dans une phase où l'action éducative est plus consciente. L'adolescent est éprouvé et endurci pour la vie dure qui l'attend. Il doit ainsi se plier à l'autorité, du chef ou *édjiè*, qui s'impose à lui. Il est l'homme à tout faire, apprend tout et, petit à petit, les

¹²⁴ Mungola, *Ethiopiennes-Revue négro-africaine*, n°29.

adultes lui confient les secrets de la famille, du clan, de l'ethnie. Il a, de sa vie et de sa société, une idée nette et cohérente. Il sait surtout ce que les autres attendent de lui et ce qu'il peut attendre d'eux. Comme nous l'avons souligné plus haut, la mère est aidée dans cette tâche par les autres membres de la famille et la communauté tout entière. Cela se fait à travers les épreuves, les jeux et les cérémonies initiatiques au cours desquels se créent des liens d'amitié et de solidarité aussi bien avec les pairs, les initiés et les aînés qu'avec les autres membres du groupe. Le résultat le plus important de l'initiation est que le jeune qui en sort soit un homme complet.

L'importance des jeux dans l'éducation

Ils sont non seulement des exercices destinés à la formation et à l'endurance physiques de l'enfant, mais aussi des moyens efficaces de favoriser les apprentissages fondamentaux, de développer l'intelligence, les perceptions, la tendance à l'expérimentation, le pouvoir d'invention, etc. C'est en jouant que l'enfant arrive à assimiler certaines réalités intellectuelles qui auraient dû demeurer extérieures à l'intelligence enfantine. Les jeux de hasard, de comptage ou de combinaison mathématique développent le raisonnement et l'imagination des enfants. C'est par des jeux d'imitation que les enfants sont initiés à la pratique des activités productives du groupe et enfin l'observance des règles du jeu constitue, pour l'enfant, une véritable éducation morale et sociale qui forme son caractère.

La peur

Elle est le moyen, que l'éducation traditionnelle utilise, pour faire respecter les règles, les lois et les préséances vitales qui ordonnent toute la vie sociale. L'individu a peur des conséquences naturelles ou surnaturelles qui pourraient lui arriver s'il transgresse les lois, les interdits, les tabous, etc. Les sanctions corporelles sont généralement légères. On se contente plutôt d'une volée de reproches et, pour obtenir la discipline chez l'enfant

récalcitrant, on recourt à la peur en évoquant des personnages mystérieux et redoutables, des contes et légendes.

Les rites d'initiation

Ils marquent le passage de l'adolescence à l'état adulte et ont comme tâche principale de combler les lacunes de l'éducation reçue antérieurement, de rendre l'adolescent capable de porter le poids, de supporter les difficultés et de pénétrer les secrets de la vie nouvelle.

Les dures épreuves inhérentes à ces pratiques rituelles ont pour but de développer l'endurance physique du sujet, de combattre en lui toute forme de violence et de lui imposer la soumission totale afin de préserver et de garantir l'unité et la survie du groupe. Les jeunes étaient ainsi initiés à la vie conjugale, au respect de la hiérarchie, à la solidarité et à l'entraide, à la morale et à la discipline individuelle, au langage codé et à la discrétion (secrets de l'ethnie), etc.

Les valeurs de l'éducation traditionnelle

Elles sont essentiellement de deux ordres : celles liées à la nature de l'éducation traditionnelle (c'est-à-dire, aux principes, aux méthodes et aux techniques de l'éducation traditionnelle) et celles relatives au contenu transmis par l'éducation. Parmi les valeurs liées à la nature de l'éducation, nous pouvons citer sa liaison très intime avec la vie, son caractère complet et polyvalent, ses méthodes pragmatiques et naturelles, sa cohérence interne, sa progression graduelle et sa continuité, son enseignement attrayant et amusant et, enfin, son caractère démocratique. Ces principes éducatifs aujourd'hui vantés par la littérature pédagogique occidentale ne sont pas nouveaux ni étrangers à l'éducation traditionnelle. A ce titre, nos ancêtres (africains) ont été de grands pédagogues, car ils ont su trouver les méthodes et les techniques les plus amusantes, mais des plus efficaces aussi, pour transmettre les connaissances diverses aux jeunes et faciliter ainsi leur apprentissage. Des techniques telles que les contes, les légendes, les devinettes,

les proverbes, les maximes et les jeux devraient être véritablement exploitées par nos psycho-pédagogues (africains) pour ériger la base d'une pédagogie authentiquement africaine, pédagogie qui serait une contribution de l'Afrique à la vaste expérience provoquée actuellement dans le monde par les méthodes dites « nouvelles ». Quant aux valeurs transmises par l'éducation traditionnelle, nous distinguons :

- la suprématie de la collectivité sur l'individu : la communauté prime, en effet, sur l'individu et ne lui reconnaît pas le droit à la propriété privée. L'individu ne peut donc prétendre disposer de ses biens comme bon lui semble, mais doit, par solidarité, partager entre les membres de la famille, du clan. On peut dès lors partir du présupposé que si le bien individuel était considéré comme collectif, le bien collectif l'était encore davantage. Ceci peut être considéré comme valeur dans la mesure où non seulement l'individu respectait le bien collectif, mais veillait au bien-être social et à la promotion collective de sa communauté.

Actuellement cette valeur tend à disparaître dans nos sociétés et la situation est même inversée. Le bien collectif se confond avec le bien individuel, la caisse de l'État se confond avec les poches des individus, le véhicule de service est employé pour des courses personnelles, le sens de la promotion collective est remplacé par celui de la promotion individuelle. Une telle valeur devrait donc être récupérée et l'école devrait l'enseigner en inculquant aux enfants le respect du bien commun et le sens de la promotion collective. Elle pourrait aussi inspirer l'établissement d'un ordre économique international nouveau basé sur la promotion collective de toute l'humanité grâce à la résorption de l'écart existant entre pays développés et pays sous-développés.

- La solidarité : elle doit être prise ici en tant que notion comportant des devoirs réciproques entre les membres et qui donnerait droit par exemple à la nourriture gratuite, à un gîte, à une aide désintéressée, à une protection spontanée ou qui obligerait au travail en commun, au partage des peines ou de la joie par la communauté, etc. Le voyageur ou l'étranger n'avait pas besoin de s'encombrer de charges inutiles : à chaque village où il se présentait il était l'hôte du chef et recevait ainsi gracieusement l'aide des autres (nourriture, gîte, protection, etc.). Les vieillards, les malades (y compris les malades

mentaux), les handicapés physiques, les aveugles, les veuves et les orphelins n'étaient jamais abandonnés à eux-mêmes ni réduits à la mendicité comme aujourd'hui.

Vue sous cet angle, la solidarité africaine se présente comme une valeur hautement humaine et cela, dans la mesure où la communauté s'occupait de tout le monde et apportait à chacun l'aide nécessaire. Mais aujourd'hui cette valeur comporte un danger lorsque les devoirs qu'elle implique perdent leur caractère réciproque pour se transformer en obligation pour les uns et en parasitisme familial pour les autres. Elle devient alors une anti-valeur que la société doit combattre par une rééducation des mentalités.

L'école devra inculquer aux enfants le sens de l'entraide et l'esprit de rendre service. La solidarité « responsable » se porterait donc en rectification aux effets néfastes du monde moderne qui est le nôtre et où le système économique, le capitalisme avec tout ce qu'il a d'oppressif, a désagrégé les valeurs sociales et perverti les rapports d'Homme à Homme dans les mécanismes de production et de reproduction, d'échange et de consommation. Ce serait là une contribution des pratiques anciennes à l'édification d'un monde nouveau, plus humain et dont les règles de vie ne seront plus fondées sur l'appât du gain et l'égoïsme.

- Le respect dû aux aînés, aux vieillards et aux invalides. Ce respect est basé sur la hiérarchie des âges qui définit en paliers la place que chacun, en fonction de son âge, doit occuper dans le groupe. Chacun se tenait à son rang et devait du respect à tous ceux qui se situaient à un palier supérieur au sien. On ne pouvait pas concevoir, par exemple, que lors d'une manifestation ou d'une cérémonie, un jeune fût assis sur un siège pendant que le vieux se tenait debout ou qu'un jeune regardât passivement un vieillard transporter un gros morceau de bois ou une charge trop lourde sans qu'il lui vînt en aide. De même, il était pratiquement impossible de voir les jeunes se moquer des vieillards ou des invalides, phénomènes pourtant aussi courants que familiers dans le monde d'aujourd'hui. Le respect des autres est donc une valeur que l'école devra avec insistance enseigner aux enfants.

- Le respect des lois : les *Fang* se conformaient aux traditions, aux mœurs, à la réglementation sociale de leur groupe. Il n'y avait pas de prison ni d'appareil judiciaire

mis en place par les colonisateurs, pourtant, il régnait dans le groupe un climat d'ordre et de justice estimable. Le vol était presque inexistant, une simple écorce d'arbre ou un assemblage de feuillage servait de porte dans le but d'empêcher les animaux domestiques de pénétrer dans la maison. Il n'y avait pas de cadenas, pas de serrures, pas de portes en fer, pas d'antivol ni tous ces autres dispositifs ingénieux que nous voyons aujourd'hui et qui ne réussissent pas à contenir les voleurs ni à endiguer ce mal devenu un véritable fléau social. En outre, le voleur discréditait toute sa famille, tout son clan et pouvait en être excommunié, voire congédié.

Le respect des lois qui régissaient la pensée des individus était une valeur qui permettait à chacun de connaître les limites de ses droits et devoirs. L'individu avait de sa vie et de sa société une idée claire, il savait ce que la société attendait de lui, et ce que lui pouvait attendre d'elle en retour. Chacun n'avait que sa foi pour surveiller sa conscience.

- Le travail collectif ou communautaire : chacun avait l'habitude de travailler à son rythme et à son gré sans que quelqu'un l'y obligeât comme dans les entreprises modernes. Seul le groupe exerçait sur lui une sorte de pression collective, très diffuse d'ailleurs, qui le mobilisait à une activité productive. Cette pression collective faisait prévaloir en lui le sentiment d'honneur et l'habitude au travail collectif. Elle agissait ainsi sur les mentalités, de telle manière que la solidarité ne pouvait dégénérer en parasitisme social que nous connaissons aujourd'hui. En fait, le paresseux n'avait pas de place dans les sociétés traditionnelles, il était la risée de tous et avait des difficultés pour avoir un conjoint ou une conjointe. En effet, le travail était l'un des critères les plus déterminants dans le choix d'un conjoint. L'Africain n'est pas paresseux comme on pu le penser les premiers explorateurs. Les Africains avaient plutôt la joie de travailler ensemble et une telle valeur pourrait être exploitée essentiellement dans la perspective du développement agricole à travers les coopératives agricoles. L'école pourra la développer notamment dans les activités de coopérative scolaire ou par l'introduction du travail productif dans les activités scolaires.

En plus d'être une éducatrice, la mère est aussi celle qui veille au bien être de toute la famille. Elle doit assurer la nourriture quotidienne. Elle doit, pour ce faire, pratiquer l'agriculture ou faire du commerce. On dit en Afrique que la femme se débrouille toujours

bien et mieux que l'homme. Même lorsque l'homme sait qu'il n'y a rien à manger il ne se bouge pas, il est certain qu'à l'heure du repas un plat lui sera présenté. Il ne demandera jamais à sa femme comment elle s'est procurée ces aliments. C'est toujours auprès de la mère que les enfants viendront crier famine, le père étant considéré lui aussi comme enfant. Ne pas assurer le repas quotidien de ses enfants, c'est développer en eux l'esprit de vol, de mendicité, sachant que tout mauvais comportement de l'enfant incombe à la mère. Assurer la nourriture quotidienne est donc un des devoirs et rôles principaux de la mère tout comme l'éducation, pour sa reconnaissance sociale.

La mère assure également les soins de l'enfant. C'est à la mère de veiller sur la santé des enfants et même du mari. Elle doit assister en permanence son enfant malade et trouver le remède pour lui. Lors d'une hospitalisation, c'est toujours la mère qui passe des nuits aux côtés de l'enfant. A la maison, c'est elle qui joue l'infirmière, elle surveille la température, sait à quelle date l'enfant devra être déparasité, contrôle les dates des vaccins. Elle fait de même avec le mari en lui rappelant de prendre des médicaments lorsque celui-ci a un traitement à suivre. C'est d'ailleurs à elle que le médecin ou le *nganga*¹²⁵ rappelle la posologie en disant que « les hommes ne retiennent jamais ces choses ».

De ce qui précède, il ressort que le pouvoir de l'homme passe par la femme, il faut avoir la possibilité de l'acquérir et de la féconder. Les femmes sont porteuses des espoirs d'accroissement des hommes. Ainsi, la fécondité est pourvoyeuse de statut, aussi pour l'homme, parce qu'elle est un moyen d'accroissement du nombre de dépendants d'un chef de famille. Rendre riche et heureux son homme fait donc partie des rôles principaux de la femme. La femme doit d'abord penser au bien être de son mari avant de penser à elle. C'est souvent le mari qui décide du moment et du nombre de maternité. Chez les *fang*, la femme contribue à faire de son mari un homme puissant en mettant au monde de nombreux enfants, et en veillant à leur entretien et à leur éducation. On entend souvent les femmes dire « mon mari veut déjà un enfant où veut un autre enfant », sans trop se soucier de ce qu'elles veulent elles. Certaines assument ce rôle par peur de perdre leur mari et d'être en conflit avec le reste de la famille. Ce qui précède résume les trois rôles fondamentaux de la femme africaine à savoir : épouse, mère, et éducatrice.

¹²⁵ Mot venant de *nguegan* qui signifie voyant. Le *nganga* c'est le tradipraticien, il consulte par la voyance et soigne par les plantes.

Les bienfaits de la maternité

La maternité est indéniablement le premier, pour ne pas dire le seul, moyen permettant à la femme de jouir de certains avantages personnels et sociaux.

En Afrique, être femme, c'est être mère. La femme aura beau réussir intellectuellement et professionnellement, mais si elle n'a pas d'enfant, elle sera considérée comme une ratée. La femme elle-même en premier a du mal à accepter une vie sans enfant, la société encore moins. La maternité permet une valorisation personnelle, un épanouissement. Grâce à elle la femme se réalise pleinement et s'affirme. Se réaliser pleinement, c'est jouer entièrement son rôle, on ne peut pas se dire femme, sans le prouver. La maternité est donc cette preuve. Lorsque la femme a passé « ce test de maternité » et vécu cette expérience qu'elles qualifient de « merveilleuse », elle se défait de certains préjugés, ce qui lui permet de se libérer et d'avancer très sûrement dans la vie. Elle peut s'affirmer sans craindre les remontrances, du genre « tu ne peux pas comprendre » ou « qu'est-ce que tu en sais ? », qui provoquent un choc psychologique, lorsque le sujet touche directement ou indirectement la femme, l'enfant...

La vie de la femme sera ainsi liée étroitement avec la maternité. Françoise Héritier le démontre plus ou moins dans la catégorisation des âges de la femme qui suit :

« A 10 ans, fillette innocence, la vie pour elle est ravissante.

A 20 ans, doux et heureux jours, son cœur candide s'ouvre à l'amour.

A 30 ans, la maternité lui donne de la félicité.

A 40 ans, ses grands enfants lui remémorent ses jeunes ans.

A 50 ans, elle s'arrête, au petit-fils elle fait fête.

A 60 ans, elle descend vers le tombeau, tout doucement.

A 70 ans, elle sourit à ses arrières petits-fils.

A 80 ans, faible aujourd'hui, le petit fils lui sert d'appui.

A 90 ans, sans courage elle pense au dernier voyage.

Et si 100 ans viennent encore elle prie Dieu, elle l'implore ».¹²⁶

¹²⁶ Héritier Françoise, « La valence différentielle des sexes » in *Femme, genre et sociétés*, Paris, Découverte, 2005, p.53.

Au regard de ces différents âges de la femme et des rôles à jouer à chaque étape, on voit bien qu'à partir de 30 ans, la vie d'une femme ne peut se poursuivre pleinement que si elle a eu des enfants. Sans enfants et petits-enfants, une partie de la vie sera incomplète ; que fera-t-elle à 50 ans ? Elle sera en marge de la société, seule et silencieuse dans un coin de sa cuisine. Après trente ans sans enfant, et si plus sans emploi, une certaine oisiveté s'installe. On n'a plus de rôle à jouer, la vie n'a plus d'importance, on est malheureuse et on se renferme. La maternité est donc un passage obligé pour la réalisation et l'affirmation de soi.

A cette reconnaissance de soi, s'ajoute celle sociale plus désirée pour, entre autres, le changement de statut. La reconnaissance sociale est ce à quoi la femme s'attend et qu'elle souhaite plus que tout en devenant mère. L'enfant est vu en Afrique comme le seul moyen naturel que les femmes ont pour s'affirmer et espérer changer de statut. Elle compte plus que la réalisation personnelle, car en Afrique, c'est souvent ce que pensent et veulent les autres et la société qui est rassurant.

L'enfant permet de passer du statut de fille à celui de femme. Généralement, et plus chez les *fang*, on devient femme quand on devient mère. En devenant mère, on est plus considérée par les hommes qui vous regardent avec moins de mépris et plus de respect ; par les parents qui pensent que l'on a, dans une certaine mesure, réussi. En devenant mère, on est tout de suite traitée comme une adulte même lorsque l'on n'a que treize ou quatorze ans ; on a toutes les attentions de la famille : on occupe une chambre seule, on est mieux servie, on prend en compte vos désirs, et ce parfois au détriment de l'aînée si elle n'est pas encore mère. Il faut souligner que c'est une situation qui ne frustre personne, tout le monde comprend et l'harmonie familiale n'est aucunement troublée. Lorsque la nourriture n'est pas suffisante, les aînées laisseront volontiers leurs parts à la cadette si cette dernière est enceinte ou si elle allaite. On devient le « chouchou » de la famille.

Devenir mère est en plus d'être une nécessité, une priorité, chez les filles n'ayant pas pu poursuivre leurs études. Ces dernières n'ont pour seule issue que de faire des enfants. En étant instruite et en étant salariée, la société est quelque peu indulgente. Mais lorsque l'on n'est ni mère, ni employée, c'est-à-dire « sans aucune importance dans et pour la société », on n'a aucune chance d'être acceptée et on aura beaucoup de mal à se faire une place. Il faut donner quelque chose à la société, humainement ou matériellement,

pour qu'elle vous accepte et vous reconnaisse. Reconnaissance qui entraînera d'autres avantages.

En jouant pleinement son rôle de mère, la femme peut acquérir un certain statut. Suivant l'importance de sa descendance, elle peut devenir la matriarche d'un lignage. En effet, au sein d'une famille polygame, la femme qui sera la plus en vue sera celle qui aura donné naissance au plus grand nombre d'enfants, en particulier les filles, car ce sont elles qui rapportent des dots, permettent de conclure des alliances avec d'autres groupes et procurent des alliés au chef du lignage quand elles sont données en mariage. Dans une telle famille, le rôle de génitrice de la mère va aussi déterminer le statut des différents héritiers des unités matrilocales au sein de la famille. Car, chacun reçoit en héritage les dots rapportées par les mariages des filles mises au monde par leur mère, ainsi que les femmes épousées par le père grâce à ces dots. Les fils des femmes les plus fécondes recevront donc, une part d'héritage plus grande. La première épouse d'un chef de famille polygame ou du fils qui lui succède deviendra maîtresse de la cour, ce qui lui donnera un rôle de direction de l'ensemble de la maisonnée.

Comme chez les *Bamiléké*, « la femme dont le fils est désigné comme successeur du mari acquiert ainsi une position supérieure par rapport au autres, puisqu'elle aura donné naissance au meilleur d'entre les enfants du chef de famille. Ces statuts particuliers des mères de successeurs est illustré par la position des mères chef, qui reçoivent du chef une portion de terre, un champ de bambous et quelques filles de serviteurs à marier, et président dans leurs quartiers les sociétés de femmes ». ¹²⁷ La procréation permet ainsi à la femme *Bamiléké* d'entrer dans une cosmogonie ou d'avoir un statut privilégié lorsqu'un de ses fils devient héritier, dans une famille polygame. Au regard de ce qui précède, on voit combien le statut de la femme est lié à son rôle de génitrice. Toutefois, les avantages que retirent les femmes de leur rôle de procréatrice restent indirects.

En effet, à l'exception des espoirs de sécurité dans les vieux jours et du « culte des ancêtres célébré chez les *Bamiléké* par une héritière désignée par la femme défunte », ¹²⁸ le statut social de la femme « féconde » passe principalement par l'homme. Que ce soit la distinction que pourra lui conférer le mari en désignant un de ses enfants comme successeur comme chez les *Bamiléké*, ou l'importance qu'elle acquiert dans le lignage du

¹²⁷ Yana Simon David, *Fécondité et famille au Cameroun: les Bamiléké et les Pahouin (Fang-Béti-Bulu)*, op. cit.

¹²⁸ Yana Simon David, op. cit.p.130.

mari, une fois que son fils « aîné » en devient le chef à la mort du père comme chez les *fang*.

La femme qui devient maîtresse de la maison sera la mère de tous les enfants et aussi de ses coépouses. Elle remplace la belle-mère, qu'elle est d'ailleurs puisque les coépouses et parfois le mari l'appellent « maman », tout comme la belle-mère. En *fang*, le terme de référence pour désigner la première femme est *ékoma* (celle qui arrange) ; mais le terme d'adresse lorsqu'Ego est une des coépouses est *nkiè*,¹²⁹ terme également utilisé pour désigner la belle-mère. C'est à elle que revient la charge du partage entre les différentes femmes. Après, par exemple, une partie de pêche ou de chasse, tout le produit lui est donné et c'est à elle de le redistribuer selon le nombre de personne à nourrir dans chaque unité. Elle doit résoudre les conflits entre les enfants et les coépouses avec impartialité et faire le compte rendu au mari. Lorsque le mari ne vit plus, elle est la conseillère principale de son fils dans la prise des décisions importantes comme les mariages des enfants, elle dit à qui la dot sera reversée ou à quoi elle servira ; qui devra être responsable de tel ou tel bien... Elle va également s'occuper de la redistribution des terres de culture aux coépouses qui, à leur tour, cèderont une part à leurs belles-filles. Elle regroupe les gens autour d'elle et veille à ce que les jalousies, entraînant sorcellerie et tueries, n'éclatent pas entre les enfants. Les membres du lignage ont un regard sur son mode de gestion, et ne tardent pas à la rappeler à l'ordre lorsque ça ne va pas.

Nous allons clore ce chapitre par le témoignage d'une mère comblée

Ada G., âgée de 59 ans, est la seconde épouse de Minko, agriculteur. Lorsque celui-ci avait fait des propositions à ses parents, elle s'était opposée au projet de mariage. Minko lui faisait néanmoins la cour, allant la retrouver aux champs pour lui parler. Il avait bien une épouse, mais celle-ci ne lui avait donné que deux filles et il lui fallait des garçons. En dépit de ses réticences, Ada fut mariée à Minko. De cette union, dix enfants sont nés, quatre filles et six garçons parmi lesquels deux jumeaux.

Avoir dix enfants n'est pas chose courante dans le village de Minko et surtout dix enfants en vie. Ada est donc à la fois comblée

¹²⁹ Nkiè vient d'éki qui signifie interdit. La belle-mère est donc une personne que l'on doit éviter pour ne pas laisser paraître certains comportements.

et anxieuse parce qu'une faveur de Dieu ne va pas sans attirer la malveillance des Hommes envieux. A 59 ans, elle vit seule au village avec son mari, la première épouse ayant quitté le village pour s'installer en ville auprès de ses filles, et les enfants s'étant tous établis en dehors du village. Très embêtée par des rhumatismes vertébraux, dus aux lourdes charges qu'elle a toujours portées sur son dos au retour des champs, elle n'est plus aussi active qu'elle l'était lorsqu'elle avait ses enfants à élever. C'est en effet grâce à la vente des produits agricoles, en particulier du manioc, que ses enfants ont pu fréquenter l'école. Elle a été, plus que d'autres, récompensée, car la réussite de ses enfants en fait une femme respectée par ses proches. Ses fils ont tous été à l'école et se sont fixés dans des grandes villes où ils occupent des bons postes. Parmi ses filles, deux n'ont pas été à l'école, mais les dernières, prises en charge de leurs frères, font actuellement des études supérieures. La réussite de ses fils lui garantit maintenant une relative aisance. Ils se sont même associés pour lui construire une maison en « dur », un des symboles de la richesse.

Lorsqu'elle évoque sa vie maternelle, Ada G. raconte avec fierté ses maternités successives. Elle avait régulièrement un enfant tous les trois ans et accouchait à la maison avec l'aide de ses parents et de ses beaux-parents. Elle pense, tout comme le reste du village, qu'elle a été bénie d'avoir une nombreuse famille et des enfants qui ont suivi le droit chemin. Son aisance actuelle conforte l'idée qu'avoir de nombreux enfants, c'est s'assurer une vieillesse heureuse.

Chapitre III : Rôle et place de l'enfant dans la société

L'Africain n'a de vœu et de souhait que de devenir père. L'enfant est l'espoir de la famille, le sauveur ; c'est un capital à fructifier et pour plus tard. Tout comme chacun des adultes, l'enfant a sa place et des rôles précis à jouer au sein du groupe. En plus d'être un capital, il représente une main d'œuvre et est souvent le garant d'une union. Car malgré le recul du mariage, les jeunes femmes subissent toujours fortement l'injonction de former un couple et de procréer : celles qui ne passent pas par là, pour quelque raison que ce soit, ou tardent à le faire, sont jugées comme des femmes incomplètes, irresponsables et tenues de se justifier. La procréation va jouer un rôle décisif dans la vie de couple et dans la continuité de ce dernier.

Dans la section deux de ce chapitre, il sera question du nom donné à l'enfant. Le nom que l'on attribue à l'enfant est d'une importance capitale chez les Africains. Il va parfois déterminer la personnalité de l'enfant et jouer dans l'interaction entre les vivants et les ancêtres. Lorsque l'on porte un nom, on doit l'honorer et le respecter en évitant, par exemple, de poser des actes ignobles.

Section 1 : Le don du nom

On peut considérer que dans le sein de sa mère l'enfant jouit déjà d'une existence pleinement humaine due à l'action de la divinité, mais qu'il n'est pas encore une personne aux yeux des hommes qui vont l'accueillir ; il n'a pas encore d'individualité. Or, dans un système de pensée qui met l'accent sur la continuité au sein des lignages et des clans, cette individualité ne peut lui venir que d'un défunt ou d'un vivant sous forme de nom.

Le nom est partout considéré comme une partie distincte de l'individu. Il y a comme une relation réelle et physique entre la personne et son nom : on peut blesser la personne par son nom, l'envoûter, l'ensorceler et même la tuer. Prononcer un nom, c'est agir sur l'âme de son porteur. Le rapport entre la datation du nom et les croyances en une réincarnation est généralement apparent et mis en lumière par les intéressés eux-mêmes. Chez les *fang*, on donne aux enfants, dans le but de perpétuer la mémoire et de garder l'identité, le nom de leurs grands-parents, oncles ou tantes. Mais les personnes auxquelles on emprunte les noms ne sont pas nécessairement mortes, même si c'est souvent le cas.

« Le temps qui suit la naissance étant un moment délicat où la vie est encore incertaine, il faut, pour fixer le nouvel être socialement, le dénommer, lui conférer ses titres au cours d'une cérémonie publique, autrement dit déterminer qui il est. Car dans la logique des croyances qui entourent l'enfant, il n'est pas question de choisir un nom arbitrairement, mais de reconnaître celui que par son être même l'enfant est destiné à porter ».¹³⁰ Le nom confère au nouveau-né sa personnalité et l'insère dans un système de relations vitales avec l'homonyme, duquel il tire force et protection. Bien que la datation du nom ne fasse pas l'objet d'une cérémonie particulière chez les *fang*, le nom reste le premier critère de l'identité sociale.

¹³⁰ Erny Pierre, *Les premiers pas dans la vie de l'enfant d'Afrique noire*, op, cit, p.141

Nom et personnalité

Lorsque le bébé se développe dans le sein maternel, l'homme à naître est déjà accepté, mais on ne sait pas encore qui il est en tant qu'individu. A ce moment, un défunt ou une autre puissance peut revêtir cette nouvelle vie. Mais ce n'est pas la personne qui renaîtra au sens propre du mot. C'est l'enfant possédant déjà la vie dans le sein de sa mère, qui se trouve doté d'une influence vitale en provenance d'une divinité, d'un esprit ou d'un ancêtre. Cette influence vitale se conserve durant toute l'existence, puisqu'elle appartient à l'essence même de l'être. A propos des *Canaques*, rapporte Leenhardt : « Le nom ancestral, ramené périodiquement au cours des générations, actualise donc le personnage d'antan en investissant de son auguste personnalité une personne nouvelle dans la société... En chaque clan, il y a ainsi un nombre donné de personnalités ancestrales ou mythiques, dont le nom actualise la présence, et qui sont comme des pièces maîtresses sur lesquelles s'appuie l'édifice des clans de la société. Les noms reviennent périodiquement, marquant le rythme des personnalités initiales qui sont les forces du groupe ». ¹³¹

A voir comme cela se passe chez les *fang*, on peut dire qu'un mort, qui n'existe même plus dans le souvenir des vivants, a définitivement sombré dans le néant. Pour y échapper, il faut laisser un souvenir sur terre, un moyen pour se faire nommer après son départ. Et, le seul moyen pour revivre, pour ne pas mourir complètement est la fécondité. Laisser une progéniture sur terre est le plus sûr moyen de survivre. L'homme qui a procréé ressemble au bananier qui a donné des fruits : il peut mourir. Par le truchement de l'enfant, le nom du parent revivra, car qui nommera l'enfant, nommera les parents. L'enfant, à son tour, enfantera une nouvelle génération dans laquelle la vie des ancêtres se transmettra. Ainsi le nom ne périra pas. On échappa donc à la perte totale dans la mesure où l'on ne disparaît pas de la mémoire des vivants en renaissant par le nom et grâce à lui. Mais, il ne s'agit évidemment pas d'un simple souvenir : le nom est véritablement une caractéristique de la personnalité.

En donnant un nom à l'enfant, le groupe familial lui confère une identité, le reconnaît comme membre et établit un lien avec lui. Le nom va constituer cette partie importante qu'est la personnalité sociale par laquelle on est en grande partie livré aux

¹³¹ Leenhardt, Maurice, *La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1947, p.202.

autres. Le nom contient la révélation de l'être dans l'intimité même de sa nature. En disant, par exemple, « C'est un tel qui a fait telle chose, d'aucuns diront spontanément : « On comprend ». Ce qui signifie que, par le nom, on sait de quoi on est capable, à quoi s'attendre. Connaître le nom, c'est avoir puissance sur la personne, puisque avec le nom on peut faire du bien à une personne, comme on peut la détruire. Dans la tradition *fang*, la signification anthropologique du nom propre va bien au-delà de la simple désignation, extérieure à l'individu. Il n'est pas choisi plus ou moins arbitrairement sur une liste préétablie, mais il s'impose par lui-même : l'enfant vient au monde avec son nom. Il ne s'agit pas d'inventer une appellation ou d'opter en fonction de simples critères de convenance, mais de découvrir, de déceler, de détecter la dénomination capable de définir le nouveau-né. Il ne s'agit pas non plus totalement de conférer de manière active une identité à l'enfant, mais plutôt de procéder à une identification, à une interprétation des signes qui permettent à l'entourage, en lui donnant tel nom, de le reconnaître en le mettant en rapport avec une personnalité déjà connue, ou de le laisser dévoiler sa propre identité.

Ce besoin d'identifier un être dans ses premiers moments de vie s'insère logiquement dans tout un ensemble de démarches et de préoccupations. On relève soigneusement toutes les ressemblances que l'enfant peut présenter soit avec un adulte défunt ou vivant de sa parenté, soit avec un enfant de la même femme né avant lui mais décédé. On tient compte des prémonitions et des rêves. La future mère doit donc être attentive afin de percevoir, au travers d'événements, peut-être minimes, et de signes parfois imperceptibles, le message qui lui est adressé. Plus on se rapproche de la naissance, plus les faits significatifs se multiplient. On peut nommer le nouveau-né en se référant à un incident (le décès d'un parent dans les derniers instants de la grossesse), d'un objet, un animal, un élément perçu à un moment précis.

Mais souvent les messages des ancêtres et des esprits passent inaperçus, surtout chez les jeunes mamans. Elles demeurent inattentives et insensibles. Elles ne saisissent pas le sens de certaines rencontres ou faits de leur vie, elles transgressent, sans s'en rendre compte, certaines interdictions. C'est ainsi qu'il est dangereux de casser un œuf, d'écraser un poussin, de rencontrer des caméléons ou des serpents accouplés, de cueillir le gombo sans commencer par les gousses du bas. Avant la naissance, la future mère peut voir en rêve un défunt de la famille qui vient à son secours par exemple pour traverser une rivière. Ce sera l'ancêtre protecteur de l'enfant qui, à son tour, sera son répondant sur terre.

L'enfant peut ne pas porter le nom de ce dernier, mais celui-ci veillera sur lui. Un seul ancêtre peut être le protecteur de plusieurs enfants sur terre et son apport est vital jusqu'au moment des initiations, car l'enfant devenu adulte vit beaucoup plus de son âme propre.

L'importance du nom tient au fait que c'est grâce à lui que l'enfant commence à exister socialement, qu'une place lui est désormais reconnue dans la communauté et qu'il est inscrit dans le registre de la lignée. Par le nom, l'enfant signe son appartenance à un lignage qui lui donne des ancêtres et guidera la nature de ses relations futures avec la parenté.

Aujourd'hui, le nom n'a plus la même importance qu'autrefois. Son attribution est maintenant guidée par l'intérêt. Les parents choisissent celui qu'ils vont nommer par rapport à son aisance matérielle, car ce dernier pourra subvenir aux besoins de son homonyme. Comme il est fréquent en Afrique de laisser les enfants avec des tuteurs, et c'est le plus souvent les homonymes, les parrains qui joueront ce rôle. Cette façon de faire cause un désordre dans la mesure où le droit d'aînesse n'est plus respecté, les cadets auront des homonymes, « doubles » avant les aînés, et une inégalité en ce que d'aucuns auront une dizaine d'homonymes quand les autres n'en ont même pas un.

L'attribution du nom chez les fang

Chez les *fang*, le nom est donné sans cérémonie. Les hommes en discutent au corps de garde, puis le grand-père paternel informe la mère avant de le révéler au public. Aujourd'hui, avec des résidences éloignées, ce rôle revient au père. Le nom d'une personne ou nom propre se compose du nom de la personne que l'on incarne et de celui du père. Par le passé, seul le nom propre suffisait. Les « vrais » noms ou *gna éyula* par opposition au prénom (*éyula saint*), circulaient dans le cercle fermé du clan. Un même individu peut avoir des appellations différentes suivant le groupe de parenté dans lequel il se trouve. Certes, le nom donné par le père lorsque c'est un enfant légitime est celui qui sera marqué sur l'acte de naissance de l'enfant. Mais la mère donnera aussi un nom que ses parents utiliseront pour désigner le dit enfant. Le système d'attribution traditionnel du nom conserve encore tout son intérêt. Les *Fang* possèdent leur propre collection de noms, qui reparaît toutes les deux générations selon des règles précises. Généralement dans un

premier-né garçon revit son grand-père paternel par le nom et chez la fille sa grand-mère paternelle. Et, les suivants reçoivent officiellement le nom d'un proche parent du père, leurs grands-oncles, leurs oncles paternels ; les sœurs du grand-père paternel, les tantes paternelles, en respectant si possible, l'ordre d'âge de ces derniers. Les parents, pour s'adresser à leurs enfants, ne le feront pas par le nom qu'ils leur ont donné eux-mêmes, mais par le lien qu'ils avaient ou qu'ils ont avec la personne dont l'enfant porte et incarne le nom. Si c'est par exemple le grand-père de l'enfant, le père appellera l'enfant *titè* ou *tare*, terme par lequel il s'adressait ou s'adresse à son père. Si la mère a donné le nom de sa tante, elle s'adressera à l'enfant en disant *Son*, qui signifie tante. Peu importe d'ailleurs que ces aïeux soient encore en vie, ou que l'un revive en plusieurs personnes différentes à la fois. Même dans la maison, l'enfant aura à répondre sous des noms différents selon le parent qui s'adresse à lui.

A partir du nom, un avisé reconnaît immédiatement l'origine précise de celui qui en est le porteur : sa langue, son appartenance ethnique. De nos jours ce n'est malheureusement plus le cas avec la mixité culturelle. Une thèse de Doctorat a été consacrée en 1969 à l'attribution du nom chez les *fang*.¹³² De ce travail, on retiendra principalement que le nom propre est attribué à l'enfant, il assimile ce dernier à la personne dont il porte le nom. Ce principe était lié à la volonté de réincarner un ancêtre.

La société traditionnelle *fang* a retenu trois termes principaux pour penser la double incarnation : le pouvoir, la générosité et la culture. Ces dispositifs intégrateurs avaient pour but de penser et de sauvegarder la vie commune. Si on en croit la sagesse *fang*, la vie en société repose sur le pouvoir. Sans un chef, les hommes se livreraient une guerre qui pourrait conduire la société dans un chaos. Quant au deuxième terme, les anciens pensent, qu'il n'est de société sans esprit de générosité. Et pour ce qui est des légendes et des épopées, c'est la culture qui fait la société. Par la culture, les individus coopèrent, communient et deviennent interdépendants. Le respect des valeurs sociales est donc un pilier du lien social.

Fournir des repères fondamentaux de la double incarnation n'est guère un simple exercice de style. Ce d'autant qu'elle est fondée sur des modèles d'intégration (pouvoir,

¹³² Nguéma, Isaac, *Le nom dans la tradition et la législation moderne. Essai de droit coutumier Ntumu*, Doctorat d'Etat, Faculté de Droit, Paris, 1969, cité par Minko Mvé, *Gabon entre tradition et post-modernité : Dynamique des structures d'accueil fang*, op, cit, p.

générosité, conciliation et culture) et qu'elle implique l'application des principes d'intégration dans la structure familiale et peut-être au-delà. La question du vivre ensemble étant une préoccupation essentielle, la double incarnation, situation très exceptionnelle du point de vue ontologique et ethnosociologique, a pour creuset la densité existentielle du collectif. Elle s'attache aux conditions collectives d'être ensemble sous des angles aussi bien familiaux que claniques afin de restaurer les anciens piliers de la société.

Par le pouvoir, une grande partie de la philosophie *fang* se soucie toujours d'un dilemme : comment sauvegarder la vie commune et harmonieuse. Dans cette optique, la réponse tient en un mot : le pouvoir de la double incarnation. C'est à lui qu'incombe l'ordre dans la maisonnée, c'est l'arbitre et l'autorité de la structure familiale. Il ne s'agit pas là d'un contrat social qui aliénerait une partie des libertés de chacun au profit d'un souverain. Il s'agit d'un metteur d'ordre. Il ne s'agit pas non plus d'une monopolisation du pouvoir, il s'agit d'un statut dont l'objectif principal est de veiller au bon fonctionnement de la famille, réguler les relations entre les membres, mais surtout décentrer l'attention vers tout ce qui vient fragiliser l'équilibre des valeurs et les modèles fondamentaux. Cette orientation a une double nature : la générosité et la culture.

L'ordre familial ne peut pas reposer uniquement sur la contrainte. Pour souder entre eux les individus, il faut des liens, tissés grâce à la générosité. On ne doit pas oublier que celle-ci est synonyme de solidarité. Elle apparaît même comme un substitut à la mésestente ou à la lutte fratricide. Lorsque les membres d'une famille sont généreux, ils sont très soudés et rien ne peut les diviser ou mettre en péril leur vie commune. Le rôle de la personne incarnée est donc de veiller à cette dynamique susceptible d'assurer un meilleur mélange de sentiments et d'obligations, des contraintes formelles et informelles. Elle se concrétise par les pratiques familiales d'entraide qui recouvre un large éventail d'échanges, domestiques, matériels, des aides au logement, des services de toute nature. C'est à la naissance que ce type de statut s'accomplit, il n'y a pas de règle stricte à son attribution. Il peut s'agir d'une décision consensuelle entre les parents géniteurs ou les grands-parents, il peut s'agir également d'un vœu des ancêtres.

Le lien familial, dont la double incarnation est la courroie, n'est pas seulement réductible au pouvoir et à la générosité ; il repose également sur la culture. Tout en assumant Son rôle de chef de famille, la personne doublement incarnée veille également aux principes spirituels du groupe porteurs de valeurs et de normes de conduite. Elle a l'obligation de gérer les cérémonies et les rituels collectifs afin que le groupe ou la famille se constituent en un véritable organe unique et fusionnel. Elle revalorise dans ces conditions, le système de représentations communes, une morale laïque qui soude les individus entre eux. L'idéal familial jouant un rôle central dans la formation de la conscience clanique ou tribale, cette vision du lien social était le credo des ancêtres.

A partir de ces trois piliers, il reste à expliquer comment la personne doublement incarnée s'y prend pour inculquer aux membres de la famille la culture, la morale, les valeurs et les principes qui organisent la vie commune. Surtout quand elle n'est pas l'aînée. En effet, elle produit une permutation symbolique des places et des rôles. Dans ces conditions, les parents déterminent souvent la conduite à tenir, ils stimulent la civilité et la fraternité. Pour se faire respecter, la personne doublement incarnée a recours aux principes de séniorité, il emprunte les trois éléments énoncés plus haut pour instaurer l'ordre familial, les combine selon les proportions diverses. Il en résulte alors une vision organique du groupe, de la famille, où chaque élément joue un rôle en fonction de l'ensemble. La notion de *ndjé* (chef) témoigne de cette représentation. Il s'agit là d'un rôle joué en faveur d'un ensemble ordonné, constitué d'éléments stables, aux frontières bien précises et solides. La famille ressemble dans ce cas à un monument dont le pilier, le double incarné, ne peut s'effriter. Il oriente les décisions, assure à tous les membres leurs identités dans lesquelles tout le monde retrouve la cohésion. Il permet dans ce sens à la famille de ne pas couper le fil de leurs ascendants car les ancêtres ont fait de l'existence du vivre ensemble, un principe fondamental qui permettait à la vie sociale dans son ensemble d'être moins disparaître et désordonnée.

Depuis un certain temps, on constate, à juste titre d'ailleurs, l'effritement, pierre par pierre, du patrimoine culturel *fang* en particulier et gabonais en général. Les raisons de cette transformation sont bien connues : longue phase de crise économique, bouleversements des familles, l'individualisme... On ne pourra y remédier qu'en restaurant l'autorité. C'est cette dernière qui pourrait reconstruire la vie sociale autour de la famille.

Il faut noter au passage que la double incarnation est difficilement et rarement attestée. Lorsqu'elle existe, elle témoigne de l'estime que les parents éprouvent envers l'intéressé, elle explique également le rang qu'on aurait bien voulu voir l'enfant concerné occuper aussi bien dans le cœur des parents que dans la famille. Celui qui a le statut de la double incarnation connaît un traitement tout à fait spécial : il ne subit presque pas de remontrance (on ne gronde pas son père ou sa mère) ; on prend en permanence soin de lui en lui apprenant la sagesse et la discipline. Il n'a pas non plus droit à l'erreur : il a des entretiens très confidentiels et une communication franche avec les parents. En d'autres termes, il fait l'objet d'une direction très spécifique, compétente et d'un enseignement minutieux. A leur tour, les parents se montrent très disponibles. Tout en lui apprenant le goût de l'honnêteté et de l'effort, ils s'assurent très vite aussi que celui-ci mènera une vie normalement "pure" (par son comportement, ses fréquentations, ses désirs, etc.) Toutes ces dispositions étaient prises, le sont encore dans une moindre mesure, dans l'optique de transmettre les valeurs essentielles des ancêtres. Car si le nom d'un père a déjà une valeur symbolique, avoir les deux (grands-pères paternels et maternels) est également un très lourd fardeau à porter. En le double incarné, se cachent soigneusement tous les trésors de la sagesse, c'est l'élément principal dans la réalisation des desseins des ancêtres.

Il est très rare de voir quelqu'un porter un seul nom. On est toujours inscrit au centre d'un réseau de noms et de surnoms différents appartenant à des parents, soit du père, soit de la mère. Les noms personnels forment une liste ouverte. Il en existe autant, en principe, que d'individus des deux sexes. Il faut souligner que dans un même village ou une même contrée, plusieurs personnes peuvent porter un même nom sans être forcément parents ; il faut aussi souligner le fait que les parents et leurs enfants aient des noms différents. L'enfant ne portera pas que le nom de son père, mais celui de son double suivi de celui du père. Le nom du père, qui succède à celui du double sera le seul lien entre les enfants. Surtout que les répertoires de noms diffèrent selon le sexe. Trois enfants légitimes de même père s'appelleront donc :

Mengue Biyogo

Abessolo Biyogo

Okome Biyogo

Biyogo, de son père *Seme*, ce qui fait *Biyogo bi Seme*, étant le nom de leur père, et les premiers noms ceux de leurs doubles paternels. Cette manière de nommer des Africains

pose souvent des problèmes aux Occidentaux qui ne comprennent pas qu'un enfant ne porte ni le nom de son père, ni celui de sa mère. Le système est encore plus compliqué chez les *fang* de la Guinée-équatoriale qui, après le nom du père, ajoutent celui de la mère. Le nom personnel sera ainsi composé de trois noms : le double, le père et la mère. On a donc les noms du genre : *Mengue biyogo Andeme*, *Andeme* étant le nom de la mère, qui elle-même s'appelle *Andème Ondo*, de son père *Ondo Bivague*, ainsi de suite pour toute la chaîne généalogique.

Si les *fang* abandonnent cette manière de nommer les enfants, plusieurs noms disparaîtront, surtout ceux féminins. Les pères donneront, comme en Occident, des noms masculins à leurs enfants garçons et filles.

Dans la tradition *fang*, le nom était essentiellement la révélation de l'être dans l'intimité même de sa nature. Il allait bien au-delà de la simple désignation, extérieure à l'individu. Ce n'était pas une invention arbitraire ou un choix de simples critères de convenance, mais une découverte, une détection de ce qui était juste capable de définir l'être en fonction des indices d'appartenance. En plus du nom de naissance, on a souvent plusieurs autres noms attribués par exemple lors de l'initiation, le mariage, l'ascension à une fonction sociale ou l'accomplissement d'un exploit, etc. Pour ce qui est de l'initiation, dans le *Bwiti*¹³³ par exemple, chaque initié a un nouveau nom, au retour de son voyage initiatique, tels : *otété nfuga* (l'étoile du vent), *mbeng o mware étame* (la beauté assise au puit), *nkoum éning* (l'arrangeur de la vie), etc., selon ce que vous avez vu pendant l'initiation. Pour le mariage, les parents de l'époux donnent un nom à leur belle-fille : *ndè éyoô* (la maison est ouverte), *étame ése mbeng* (il n'est pas bien d'être seul), *mevoô* (je suis surpris ou surprise). Les noms donnés aux belles-filles expriment toujours des idées profondes.

Quant au prénom, il est intervenu et rentré dans les mœurs *fang* avec le christianisme. C'est ainsi qu'il est qualifié de « nom saint ». Il est souvent puisé dans le calendrier chrétien – parfois il correspond au prénom du saint du jour de naissance de celui qui le porte.

¹³³ Société secrète, très répandue au Gabon. C'est la consommation de l'iboga, plante hallucinogène, qui va permettre le voyage initiatique lors duquel les initiés sont sensés rencontrer les défunts et trouver des solutions à leurs problèmes.

Les types de noms

On peut classer les noms en plusieurs catégories qui se rejoignent très souvent les unes les autres :

Il existe des noms exprimant une idée philosophique ou une vérité d'ordre religieux tels : *Atome Nzame* (colis de Dieu).

Noms désignant le rang dans la famille : l'aînée, la benjamine; c'est le cas de *Ntogwan* (première fille), *amanegwan* (la fin des filles).

Noms indiquant le jour ou l'époque de naissance ; on aura par exemple *Amane mbu* (la fin de l'année), *Oyone* (saison sèche), les jours de semaine étant donnés généralement comme prénom et surnom.

Noms se rapportant aux puissances que l'on a invoquées pour obtenir la naissance : arbre, terre, rocher, fleuve, *nganga*, divinité. C'est le cas de *Bilogue*, qui vient de *bilok* ayant pour singulier *élok* qui signifie herbe.

Nom d'un défunt auquel l'enfant ressemble manifestement, dont la mère a rêvé, ou qui s'impose parce qu'il est l'ancêtre dont c'était le tour de revenir ou qui est décédé quelque peu avant la naissance. On dit généralement : « Pourquoi chercher encore quand l'enfant a lui-même montré qui il est ? »

Noms évoquant les circonstances qui ont précédé ou accompagné la naissance et les sentiments qu'elles ont provoqués dans la famille. On aura, par exemple, *kemboune*, si la naissance survient après plusieurs décès d'enfants de la même mère, qui signifie « ne nous réjouissons pas ».

Noms exprimant les sentiments personnels de ceux qui les confèrent, surtout face aux circonstances sociales qui marquent le moment de la naissance, *Eyuimane* (la tristesse est finie) ou *Oyane* qui vient de *ayane* signifiant attente, lorsque la femme a mis longtemps à concevoir ; il y a aussi *Ayigwan* (pleurer une fille) ou *Zèbegwan* (la faim des filles) pour une fille qui vient après plusieurs garçons.

Noms manifestant les sentiments de tout un groupe et devenant de véritables messages que l'on adresse aux gens et à d'autres groupes. On aura, par exemple, *Mevola*, qui signifie les dettes, pour dire que c'est elle (la fille) qui viendra régler toutes les dettes de ses parents ; *Elanémane* (la fougue est finie), en s'adressant à un groupe plus fort. Ces noms servent à faire allusion à un bienfait ou à un conflit

plus ou moins latent. Connaissant la situation, les partenaires et les destinataires savent à quoi s'en tenir et comment interpréter un énoncé en lui-même imprécis.

- Il arrive qu'un nom personnel soit choisi en réponse à un autre nom personnel porté par un enfant d'une autre famille. Il s'engage ainsi un dialogue de famille à famille pour signifier la reconnaissance. Dans le cas d'une mésentente, d'un problème, le père saisit l'occasion de la naissance pour manifester publiquement son sentiment.
- Les surnoms ou sobriquets donnés par les camarades et l'entourage s'attachent à des traits physiques ou caractériels particulièrement saillants, à un défaut de prononciation, à un évènement marquant, etc. On trouvera *ébuma* qui signifie boule pour des enfants gros et petits de taille ; *ayi-assièn* (mourir et revenir) pour des enfants maladifs, voire chétifs.

A revoir un tant soit peu le répertoire des noms *fang*, nous pourrions confirmer ce que nous avons dit plus haut, à savoir que les filles étaient ou sont plus désirées que les garçons. Nous n'avons trouvé aucun nom permettant d'exprimer le manque et le désir d'un garçon, alors que plusieurs noms féminins servent à exprimer ce sentiment. Les garçons étaient les bienvenus, mais leur nombre ne devait pas excéder celui des filles pour éviter un déséquilibre. Ce sont les filles qui apportent les dots grâce auxquelles les frères se marient. Si ceux-ci venaient à être plus nombreux, ils ne se marieraient pas tous au moment voulu. Un homme riche peut se passer de l'apport de ses garçons, car il est toujours assisté par un grand nombre de personnes qui viennent solliciter son aide. On trouvera dans son quartier, des neveux, des oncles, des amis et aussi des travailleurs, disposés à lui rendre service. C'est grâce aux filles que tout individu peut atteindre un tel statut.

Doté d'un nom, l'enfant est à présent quelqu'un ; il est reconnu, accepté par la famille et prend rang parmi les siens. Il a trouvé sa place dans la société des Hommes au moment où son nom fut prononcé et où, par la parole, il est devenu une personne.

Le nom ne change en rien l'être intime de l'enfant, il en est au contraire une manifestation et constitue un instrument grâce auquel la société pourra désormais l'appréhender, le définir, et par le fait même l'intégrer, se réconcilier avec lui, le reconnaître.

En conférant un nom, le groupe étend sa propre fécondité. Mais la personne est trop riche, mystérieuse, impénétrable, pour pouvoir être saisie d'emblée : d'où la nécessité de noms multiples, échelonnés dans le temps, à mesure que l'individualité se dévoile.

Les extraits suivants viennent étayer ce qui précède :

Obiang Eyi :

Parmi les choses que nous devons garder, il y a cette technique de nommer les enfants. Chacun d'entre nous doit s'efforcer à conserver cela. Hormis la dimension généalogique, il y a une dimension identitaire et spirituelle. Les noms ne se donnaient pas de façon hasardeuse comme aujourd'hui. Commençons par faire porter à nos enfants les noms des parents qui nous ont le plus marqués. Ce sont les valeurs morales, les qualités d'Hommes reconnues par la famille, voire au-delà, qui nous orientent dans le choix du nom de tel ou tel parent ou ami. Le nom est une vibration, une énergie, ces qualités ou valeurs vont influencer positivement l'enfant nommé.

Abogo :

A propos des noms fang, je pense que nous ne devons pas copier bêtement les pratiques occidentales pour nommer nos enfants. N'oublions pas, comme le disent certains, que le nom renvoie à l'identité de la personne. Je pense que certains de nos parents qui sont venus en occident dans les années 60 considéraient que la culture occidentale était supérieure à la nôtre et ont adopté les comportements culturels occidentaux. La nouvelle génération de fang (et Africains en général) doit manifester son attachement à nos valeurs. Pour moi le nom traduit un lien social important. Je m'explique : si deux familles sont "brouillées", elles peuvent

dissiper leur malentendu par l'intermédiaire d'un enfant. Une famille peut décider alors de donner le nom d'un membre important de l'autre famille à un de ses enfants. Cette pratique s'assimile un peu au parrainage qui se faisait dans la mafia sicilienne. Notre façon de nommer les enfants peut aussi être un acte de reconnaissance. En effet, on peut donner le nom d'un ami à son enfant. Je disais plus haut qu'on veut copier bêtement la culture occidentale. On n'arrive même pas à comprendre l'évolution des choses en France par exemple, pourquoi a-t-on décidé que l'enfant peut désormais porter le nom du père ou celui de la mère ou les deux en même temps? Il faut savoir que les Français ont constaté qu'il y avait certains noms qui disparaissaient quand une famille n'avait fait que des filles, entraînant de facto l'appauvrissement de leur société en noms patronymiques. Nous devons aussi prendre conscience qu'en faisant comme les occidentaux nous allons non seulement tourner avec les même noms (combien de Mba connaissez-vous par exemple?) mais nous allons surtout casser le lien social qu'apporte notre façon de nommer. Je pense que tout Homme fang aimerait voir un jour un enfant qui n'est pas le sien porter son nom. Par contre, je reproche aux fang de ne plus inventer les noms. Je suis un fervent défenseur de l'identité culturelle des peuples. Je suis donc très attaché au nom et à la langue en particulier.

Edou Bekale :

Nous subissons déjà des prénoms qui ne sont liés de près ou de loin à ce que nous sommes. Les Occidentaux font exactement cela, car leurs enfants portent souvent des prénoms qui leur rappellent un parent ou un ami. Bien évidemment, hormis le fait qu'ils se réfèrent aussi aux saints de leurs religions. Mon prénom est Michel, qui est

Michel pour moi et mon clan? Rien. Le Fang a deux noms, le nom du père et le nom de l'enfant qui se trouve souvent être le nom d'un membre du clan. En réalité, chaque fang a une identification très longue selon la longueur de l'arbre généalogique. C'est donc une chaîne dont le bout est matérialisé par l'être vivant de chair. Ce dernier est la partie visible. Mais les autres ne sont pas absents car ils vivent à travers lui et l'accompagnent durant la vie de chair. L'être vivant de chair assure, de ce fait, l'éternité des autres et de tout le clan. On acquière ainsi l'éternité à travers ses enfants, à travers sa descendance. De ce fait le nom fang est une continuité, il assure l'éternité.

Nguema Ndong :

En parlant des noms fang, je vais surtout insister sur les noms des femmes. Aujourd'hui, le copiage systématique oblige certains pères à donner leurs noms aux enfants filles et garçons de la maisonnée. Pour ma part, la pratique ancestrale de nommer nos parents disparus ou vivants ne doit pas s'arrêter. En effet si tout le monde fait à l'occidental nous allons perdre une bonne partie de notre culture. Certains noms vont disparaître, surtout les noms de femmes. Il ne faut pas oublier la symbolique qui soutient chaque nom. Les noms ne sont pas attribués de façon hasardeuse, il y a une vérité et réalité dans chaque nom que le nommé doit découvrir.

Section 2 : L'importance de l'enfant

La logique pro-nataliste et la volonté d'avoir beaucoup d'enfants chez la plus part des Africains peuvent s'expliquer par le fait qu'en Afrique, l'enfant, qui a réussi, apporte, matériellement, plus à ses parents qu'il n'en reçoit ou qu'il n'avait reçu. Et, comme on ne sait pas combien réussiront, on maximise le nombre ; plus il aura d'enfants, mieux cela vaudra. Pour ceux n'ayant pas été à l'école, c'est le moyen le plus sûr pour devenir « quelqu'un » en ce monde et pour le rester après la mort. La mort misérable, totale, est celle de l'homme qui n'a pas d'enfants. Mais celui qui en a se croit sauver, car il laisse une partie de lui sur terre et est sûr de recevoir des funérailles dignes d'un père.

L'enfant, ou du moins l'enfance, peut ainsi se définir comme une plénitude de projets, une délivrance et une force nécessaire à la survie.

« Parce que l'enfant est un être des commencements, portant en lui toute la plénitude des virtualités humaines, il apparaît comme doté d'une richesse que l'adulte lui envie et dont il s'étonne. N'étant encore rien en acte, il est encore tout en puissance. Figure énigmatique, c'est en lui que l'on touche de près au mystère même de la nature humaine. L'état d'enfance est caractérisé par une proximité particulière avec le devin ». ¹³⁴
Il n'est donc pas étonnant de voir l'enfant participer, dans des rôles bien précis et non dans une simple imitation de l'adulte, à un grand nombre d'activités humaines. L'enfant devient actif par le fait même qu'il est enfant. Sa présence est sollicitée à chaque fois qu'il s'agit par exemple de la naissance d'un objet, des semences...Étant lui-même un être en construction, il est en rapport avec tout ce qui se trouve à l'état de commencement.

¹³⁴ Erny Pierre, *L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique noire*, op, cit, p.47.

L'apport matériel de l'enfant

Dans un groupe, les rôles sont distribués selon que l'on est homme, femme ou enfant. Nous avons vu plus haut que l'un des principaux rôles des parents était l'éducation de l'enfant. Mais l'enfant n'est pas passif pendant son éducation, il a lui aussi un rôle à jouer, son rôle à lui est d'apprendre. L'apprentissage est donc le premier rôle de l'enfant dans la société. Il doit être attentif à tout ce qui se passe autour de lui et assimiler ce qu'on lui dit ou demande de faire.

Ce rôle débute à la naissance, car l'enfant doit pleurer dans les minutes qui suivent sa venue au monde. En pleurant, l'enfant annonce non seulement son existence, mais confirme aussi sa bonne forme. Ses pleurs rassurent les parents et apaisent leur angoisse. A la suite des pleurs, l'enfant doit accepter de manger. Lui-même ne mesurant pas encore l'apport et l'importance de s'alimenter, il le fait parfois à la demande de la mère. Son rôle est de manger pour se maintenir en forme. Au niveau de la petite enfance, la mère est affectueusement attentive aux performances du nourrisson qu'elle ne cherche pas à provoquer. Quand le bébé fait des efforts pour marcher, les plus grands le soutiennent un moment et par la suite il devra faire ses preuves. Les parents ne voient pas de mal à ce que l'enfant tombe en faisant ses premiers pas. Parfois, ils le laissent jouer avec le feu et pensent qu'en se brûlant il comprendra que c'est un objet dangereux.

Le moment de la dentition définitive, autour de six ou sept ans, va marquer, sur le plan des apprentissages, un tournant décisif. Avant cet âge, l'enfant participe aux travaux de manière purement occasionnelle et ludique. Dès l'âge de la raison, on lui attribue des rôles spécifiques. Les tâches masculines et féminines se distinguent et se diversifient. Chacun hérite de la majeure partie des connaissances techniques. Car la maturité technologique précède, en général, la maturité sociale. L'adulte n'a envers l'enfant que des exigences raisonnables et réalistes, le laissant travailler à son rythme, ce qui est son rôle, ne le forçant pas au-delà de ses capacités. On le freine évidemment plus qu'on ne le pousse quand il veut dépasser ses possibilités ou les normes d'activité correspondant à son âge. Jusqu'à six ou sept ans, la petite fille sait par exemple qu'elle doit se limiter à la vaisselle, juste les assiettes, les marmites étant laissées aux aînées. Pour ce qui est du transport d'eau, elle se limite à des récipients pouvant contenir cinq litres au maximum.

Le passage aux tâches réelles se fait progressivement et naturellement, à mesure que se développent les capacités chez l'enfant. L'essentiel est qu'il apprenne très tôt à aider toutes les personnes de l'entourage selon le système de l'entraide. Cependant, même si leur contribution est en réalité infime, les enfants restent sincères dans leurs participations aux travaux domestiques. Dès qu'ils sont capables d'accomplir une tâche ou de remplir une fonction, on juge qu'il est normal qu'ils le fassent. On s'aperçoit généralement qu'ils s'adonnent à leur travail avec beaucoup de volonté, de gaieté et le souci de bien faire. Les parents n'ont pas besoin de les surveiller, ils leur laissent toute liberté de se divertir et de plaisanter, à condition que le devoir soit accompli. Par l'apprentissage, l'enfant « acquiert le sentiment qu'il est un rouage nécessaire au bon fonctionnement de l'ensemble et qu'on tient compte de ses apports qui représentent une contribution effective à l'économie domestique. Tout divorce avec la vie réelle est ainsi évité ».¹³⁵

L'aîné, qu'il soit encore enfant lui-même ou adulte, laisse d'abord le cadet observer avant de l'inviter à accomplir la tâche en question. L'adulte va exécuter cette tâche devant l'enfant, étape par étape, de manière à la rendre perceptible et à fixer, voire à requérir ainsi l'attention de l'enfant. Enfin, il lui donne des explications pour éviter qu'il ne le fasse mécaniquement, sans réfléchir. L'enfant deviendra alors capable de réaliser de façon efficiente le travail dont il était l'observateur privilégié et participatif. Dans cette mesure où il apprend par sa pratique participative, nous pouvons acquiescer à cet adage : « C'est en forgeant que l'on devient forgeron ». Parce qu'on lui laissera également le temps de découvrir par lui-même ce qu'il ignore. En ne lui donnant que peu d'explications, on l'incite à mûrir. On le pousse d'abord à imiter, à expérimenter, à acquérir un premier savoir de type opératoire. L'apprentissage des tâches courantes est donc plus conceptualisé et verbalisé.

Pour le garçon, les choses sont un peu différentes. A l'âge de la raison, se réalise un premier passage d'un univers à dominante féminine vers celui des hommes auquel il doit à présent se soumettre. A sept-huit ans, le jeune *fang* commence à apprendre de son père ou de ses pères ce qu'un homme doit connaître : la généalogie ; le système de parenté ; l'origine du clan, ses alliés, ses interdits, avec qui on peut se marier... Il accompagne son père à la plantation, et en cours de route, il relève tous les détails

¹³⁵ Erny Pierre, *L'enfant et son milieu en Afrique noire*, op, cit, p.144.

importants : les limites des champs qui, très souvent, sont naturelles. Ce sont, par exemple, un ruisseau, des gros arbres, des arbustes, voire des palmiers que l'on n'a pas abattus ; ces limites peuvent aussi être aménagées avec des troncs d'arbres alignés au sol. Sont également relevés des emplacements marqués par quelque événement comme, par exemple, le fait d'avoir tué un éléphant ou qu'une femme avait donné naissance en ce lieu. Il est également à relever le nom des végétaux : les comestibles et les vénéneux ; les animaux dangereux et leurs habitudes ; les interdits à observer.

On lui montre comment fabriquer les outils de pêche, de chasse, de labour, l'usage des appâts, et des pièges ; comment entretenir la basse-cour. Dans des villages se situant à proximité des fleuves et grandes rivières, le garçon va apprendre à manier une pirogue, à tenir compte des moments, des jours et des périodes favorables ou défavorables, fastes ou néfastes, de pêche. Il saura, par exemple, que la pêche à la ligne, pratiquée par les hommes, est bonne, c'est-à-dire fructueuse pendant la montée des eaux. Lorsque les eaux sont basses, pendant la saison sèche, c'est la technique du vidage, pratiquée par les femmes, qui est conseillée. Pour ce qui est de la chasse, il apprendra que celle nocturne est plus fructueuse. Lors de l'abattage, le père lui montre comment se positionner pour éviter que l'arbre ne vous tombe dessus. On confectionne spécialement pour lui une hache ou une machette miniaturisée pour lui permettre une manipulation facile. Au Rwanda, note le Mgr. Vincent, « l'enfant naît à la perception avec, autour de lui, un univers utilitaire et agricole. Dès cinq ans il s'adonne régulièrement à certaines tâches et apprend à associer le travail au bien-être qu'apportent la chaleur et la nourriture. Les petits travaux qui lui sont demandés sont devenus une de ses propres préoccupations et il est très rare qu'il rechigne à les accomplir ». ¹³⁶

Au sortir de cet apprentissage, l'enfant devient une force, une main-d'œuvre supplémentaire au sein de la famille et de la communauté. On passe du volontariat au devoir. L'enfant doit assumer son rôle ; il devient une nécessité économique. Car toutes les richesses d'une société paysanne, faiblement ou pas du tout insérée dans une économie monétaire, sans outillage développé, se trouvent dans les mains des hommes. Son économie sera fonction de l'abondance en main-d'œuvre. Nous l'avons montré dans la première partie en parlant du coût élevé de la dot. Plus on a de femmes et d'enfants, plus

¹³⁶ Nsengiyumva Vincent, *L'enfant au Ruanda-Urundi*, Institut Royal Colonial Belge, Bruxelles, 1954, p.138.

on dispose de bras pour travailler, plus grandes et mieux entretenues seront les plantations ; meilleures donc seront les récoltes. Dans ce type d'économie, une progéniture nombreuse représente une forme de capitalisation et de spéculation, la seule qui soit non seulement possible, mais surtout sûre.

L'enfant est la garantie d'une vieillesse heureuse et sans soucis. Il libère son père qui peut enfin se consacrer aux affaires spirituelles, à la méditation, aux cultes de la tradition, aux longues conversations du corps de garde avec ses pairs, à la direction de la communauté villageoise, aux sacrifices...

Les travaux féminins auxquels la fillette doit s'initier se poursuivent en général sur un rythme plus court que ceux des hommes. Leurs travaux sont moins soumis aux alternances et aux rythmes saisonniers, et sont plus monotones. Ils la lient étroitement à la maison, à la cour et à ses environs immédiats. La fillette est ainsi mise à contribution très tôt, de manière plus régulière et plus prenante que le garçon. A partir de dix ans, elle s'occupe particulièrement du nettoyage de la concession, du transport d'eau, à la garde des plus petits, qui lui sont confiés par n'importe quelle mère du village ou du quartier. Pour la cuisine, elle se limite au nettoyage des aliments, apprête les ingrédients et peut cuisiner des plats légers. La mère en se déplaçant va laisser les consignes du genre : « tu peux faire bouillir les noix et la viande, ta grande sœur viendra faire le manioc », sachant que la cuisson du manioc nécessite la maîtrise de certaines techniques, sans lesquelles il ne cuira pas. Pendant la culture des arachides, toutes les filles sont tenues d'accompagner leur mère pour planter. C'est une culture qui doit obéir aux saisons. On doit avoir tout planté avant la grande saison des pluies pour profiter de leurs bienfaits. Les femmes allaitant amèneront leurs bébés qui seront confiés aux fillettes (ayant cinq-six ans), pendant qu'elles travaillent. Elles arrêteront un moment pour la tétée, pour le déjeuner ou pour se désaltérer.

A partir de quatorze ans, la fille remplace totalement sa mère à la maison, elle sait, fait, tout ce qu'une femme doit savoir, faire. Elle cuisine tout et peut servir, chose qui jusque là était réservée à la mère ; fait la lessive, ce qui ne lui était pas demandé avant à cause de la fragilité de ses membres. Bref, elle s'occupe de tout et même de son père. En rentrant des champs, la mère est sûre de trouver un plat qu'elle n'aura pas à critiquer. Ce qui précède prépare la jeune fille à son rôle d'épouse et l'aide à intégrer le groupe familial

de son mari avec succès et réussite. Réussite qui tient dans trois rôles : la procréation d'enfants et l'aptitude à s'en occuper, les travaux champêtres et la production de nourriture végétale, la préparation des aliments et le savoir-faire culinaire. C'est essentiellement dans ces trois rôles que se situent les ambitions de la fille et les stimulations éducatives qu'elle reçoit. On ne cesse d'ailleurs de faire allusion, devant elle, à sa future condition d'épouse. La grand-mère, avec qui on plaisante, ne rate aucune occasion pour critiquer et se moquer ; avec ironie, elle dira, par exemple : « C'est comme ça que tu comptes me prendre mon mari ? Je crains que tu ne puisses le garder. » Cela, en fait, renseigne sur des lacunes actuelles de la future épouse et l'incite faire mieux. Et elle y arrive toujours.

Les enfants dont les parents ont des fonctions très spécialisées auront, en plus des tâches précitées, d'autres rôles à jouer. C'est le cas des enfants des guérisseurs que les parents initieront consciemment ou inconsciemment à la tâche. En l'envoyant chercher telle ou telle feuille, tel flacon, l'enfant joue ainsi le rôle d'apprenti qu'il n'a pas choisi. Il est de même pour l'enfant d'un commerçant ; qui accompagnera ses parents au commerce, et très tôt, ceux-ci lui confieront la vente des petits objets comme des beignets, de l'eau. Dans des familles pastorales, les jeunes garçons auront pour rôle principal la garde et l'entretien des bêtes. Dans celles à caste, on est tout de suite plongé dans le métier familial : forgeron, artisan, etc.

Aujourd'hui, dans plusieurs familles, les enfants n'assurent plus leurs rôles, les domestiques sont tenus de tout faire. Tout ce qui leur est demandé, c'est la réussite dans les études. L'enfant devient de ce fait un investissement à long terme. Son importance et son rôle se révéleront nécessaires pour les vieux jours des parents. Comme dans la plupart des sociétés où il n'existe pas de sécurité sociale, l'enfant reste un placement qui garantit l'avenir. A la vieillesse, les enfants sont les seuls fournisseurs de leurs parents. Ils doivent les ravitailler en vivres, payer toutes leurs charges, surveiller leur santé et les prendre en charge quand ils sont malades, leur construire une nouvelle maison... Il est même très fréquent que l'un des époux (très souvent la femme), dans le cas du décès de l'autre, aille s'installer définitivement chez un de ses enfants.

Récit d'une mère sur le travail des enfants

Mme Eyu : A une petite fille qui rend service, la mère pourra dire merci ma grande, louange qui laisse entendre qu'elle a déjà atteint la maturité et sait se rendre utile comme une jeune femme.

Chez nous, les fillettes savent faire la cuisine et le ménage entre huit et dix ans, mais certaines préparations que l'on trouve compliquer ne leurs sont confiées qu'à la puberté. Ce que les parents apprécient surtout, c'est la volonté d'aider, d'être utile, et moins la perfection dans le travail accompli. Il n'y a aucune méchanceté dans ce que nous demandons aux enfants, c'est pour leur bien et pour qu'ils ne soient pas désorientés dans la vie qui les attend.

L'enfant dans l'interaction du couple

La fécondité de la femme s'avère un gage de prolongement de sa vie conjugale, menacée par la répudiation qui sanctionne, en premier lieu, l'infécondité. Procréer et s'occuper de ses enfants deviennent l'identité et l'unique fonction de la femme sans laquelle elle sera marginalisée. Chez les *fang*, encore aujourd'hui, les époux vivent presque séparés, chacun ayant des activités bien précises avec des habitations distinctes. Les modalités de la vie maritale sont très différentes de celles de l'Occident. Avec une séparation des résidences principales de chacun des époux ; un temps de cohabitation infime ; aucun partage d'activités, l'interaction du couple paraît difficile. De l'habitation totalement dissociée, où les époux vivent dans des régions ou des pays différents pour des raisons scolaires ou professionnelles à la cohabitation que l'on dit permanente, on relève plusieurs dysfonctionnements : présence épisodique de l'époux, habitat séparé...

Les unions sans cohabitation permanente sont très fréquentes chez les jeunes, car ces derniers pratiquent beaucoup plus l'exode rural, à la recherche du bien-être. Ne pouvant assumer les charges d'une famille en milieu urbain, ils les laissent souvent au village, sous le regard des parents et leurs rendent visite chaque fois que c'est possible. Dans cette manière de faire, le couple se fragilise, chacun devient étranger envers l'autre. Le seul lien solide entre les époux sera l'enfant, lorsqu'ils en ont. Celui-ci devient ainsi le pilier du couple vers lequel tout converge. Il arrive un moment où, comme nous l'avons dit précédemment, les époux n'ont plus rien à partager ensemble : pas d'affection, pas de communication entre eux. Toute conversation sera alors de connaître l'état de santé des « petits » ; leur alimentation ou encore leur assiduité scolaire. Aucune attention n'est portée sur la femme et à ce qu'elle peut ressentir en termes de sentiments et du manque d'affection. Et c'est très souvent, pour ne pas dire toujours, l'épouse qui est abandonnée et qui en souffre dans la mesure où l'époux parti, a le droit de solliciter les faveurs d'une autre femme. L'enfant devient celui qui va aider à tenir le coup, la raison de survie du couple, et l'on entend très souvent nos mères dire, « si ce n'était pas pour mes enfants, je serais depuis partie », comme pour signifier que leur présence encore dans le foyer conjugal est supportée par celle des enfants, qu'elles ne peuvent ni ne doivent abandonner.

Les relations conjugales sont donc marquées par une faible solidarité des conjoints entraînant une instabilité non négligeable des unions. Il faut noter que la société est faite

de façon à ce qu'il y ait moins d'intimité entre les conjoints. Comme le note Caldwell dans sa thèse en parlant de l'abstinence postpartum en terre Yoruba. Chez les *Yoruba*, en effet, soutient-il, « l'abstinence postpartum est une des règles édictées par le groupe social pour éviter qu'une relation trop intime entre les époux ne les amène à privilégier leurs objectifs de couple au détriment des objectifs du groupe. (Parce que) toutes les forces des individus doivent être mobilisées, en priorité, à la satisfaction des besoins du groupe. Il faut donc éviter que les cellules familiales trop « soudées » ne risquent de se désintéresser de ce primat de la collectivité ». ¹³⁷ Nous ne pouvons pas dire que cela s'adapte à toutes les sociétés africaines, mais il est vrai que dans toutes ces sociétés, les aspirations du groupe priment largement celles des individus et que les manifestations d'attachement personnel des deux conjoints suscitent du dégoût à la collectivité et sont sévèrement réprimées. Les gestes de tendresse sont méprisés, voire interdits, tant entre parents et enfants qu'entre conjoints.

Les habitudes de vie quotidienne traduisent un mode de relation entre conjoints marqué d'une relative indifférence. Les conjoints ne laissent rien transparaître qui puisse définir leur relation. Très peu d'activités sont faites en commun : les époux ne vivent pas dans la même maison, ne mangent pas ensemble, ils ne cultivent pas ensemble, n'ont pas les mêmes activités culturelles et rituelles.

Pour ce qui est de l'habitat, en milieu urbain comme en milieu rural, les époux ne partagent pas le même espace. La femme reste confinée dans sa cuisine et l'homme au corps de garde où dans la maison principale. Dans ce contexte, c'est toujours l'enfant qui va servir d'intermédiaire entre les parents. Le corps de garde étant exposé au milieu de la cour, cour que la femme ne doit traverser qu'à des occasions exceptionnelles. Et dans cet espace exclusivement masculin – les hommes sont généralement en groupe –, il serait donc mal venue qu'une quelconque femme vînt s'afficher. Ce serait un coup porté à la respectable personnalité et à l'éminente autorité du mari. Il lui faut donc un intermédiaire pour servir son mari, pour l'interpeller. Et nous savons combien les femmes de l'Afrique traditionnelle ont du mal à nommer leurs maris ! Elles le font, certes, occasionnellement. Elles doivent toujours passer par une tierce personne : une belle-sœur, un beau-frère et surtout les enfants. La femme passera parfois un quart d'heure au seuil de la porte à la recherche d'un potentiel envoyé. Elles diront rarement : « Pourrais-tu m'appeler *Ondo* ? »

¹³⁷ Caldwell, cité par Locoth, *Fécondité et famille en Afrique de l'ouest*, op, cit, p.128.

Ce sera : « Dis à ton frère, à ton père, à ton oncle, que j'ai besoin de lui. » Lorsqu'il y a urgence et que la quête d'un envoyé s'avère difficile, voire vaine, la femme parlera très fort pour attirer l'attention de son mari à qui elle souhaite s'adresser ou bien, l'apercevant, elle feindra de poser la question : « Y a-t-il quelqu'un ? ».

Nous pouvons dire que cette attitude de ne pas nommer son mari tient au respect du nom. Généralement, les hommes portent les noms de leurs grands-pères ou de leurs pères et une belle-fille n'a aucunement le droit de prononcer les noms de ces personnes avec lesquelles elle a une attitude d'évitement et de respect. Le nom que porte le mari fait donc de lui une personne à qui sa femme doit obéissance absolue et respect. Cela pourrait aussi s'expliquer par le fait que l'homme reste le chef de famille. Et le chef, on ne le nomme pas. Entre les époux, il existe une sorte d'asymétrie où l'homme est le dominant et la femme la dominée comme entre un chef et ses sujets. Mais, les choses sont faites de sorte que la femme n'a pas, tout le temps, recours à son mari.

La femme a quasiment tout dans son espace de domination : la cuisine. La cuisine joue un rôle important dans l'organisation de la vie. Elle constitue l'unité d'habitation, de loin, la plus utile et la plus utilisée. Spacieuse, elle est équipée de quatre à cinq lits en bambou ou *énon-miyeng*¹³⁸ disposés autour de la cuisine et séparés parfois entre eux par un feu de bois, la matière utilisée ayant besoin de chaleur pour se maintenir. Il y a aussi des instruments ménagers et un dispositif complet pour la conservation des produits agricoles (*agun*),¹³⁹ sans oublier des fumoirs pour la conservation des vivres : gibier, poisson, etc. La cuisine étant régulièrement occupée par les femmes, les hommes n'y entrent que pour des raisons urgentes et importantes. Outre les usages culinaires, la cuisine est aussi le lieu des soins, on y séjourne en cas de maladie, de maternité, en période de froid. Très sommairement, la cuisine est la base de la vie communautaire villageoise : restaurant, hôtel, cabinet médical...

Maison des femmes, maison des hommes, cela va sans dire que les époux n'ont plus rien à partager au quotidien. Ce dispositif va se traduire dans les règles de la commensalité, qui prescrivent avec minutie qui peut manger avec qui et quelles sont les

¹³⁸ Lits fabriqués avec la partie spongieuse du raphia. Minko Mvé Bernardin, *Gabon entre tradition et post-modernité : dynamique des structures d'accueil Fang*, Paris, Harmattan, 2003, 250p p.103.

¹³⁹ Sorte de grande corbeille, elle a une forme cylindrique de 150cm à 200cm de haut. Elle est utilisée comme grenier pour conserver les récoltes. Elle est faite de nervure de raphia. Par Ntsame Mba Marie-louise, citée par Minko Mvé Bernardin, op, cit, 2003.

personnes qui ne peuvent jamais se trouver ensemble aux repas sous peine de grave inconvenance. D'une manière générale, il y a de la honte, pour les époux, de manger l'un en présence de l'autre, surtout sous l'œil accusateur et désapprobateur du témoin. Pendant le repas, on peut parfois se laisser aller. Or, il n'est pas normal de voir « un chef » dans un état de faiblesse, les hommes étant, comme nous l'avons déjà dit, considérés comme des chefs par leurs femmes. Entre pairs, on peut laisser transparaître ses émotions : les hommes mangent donc entre eux, les femmes entre elles dans leur cuisine et les enfants entre eux. Les garçons peuvent être invités à manger avec les hommes âgés s'il n'y a pas d'étranger dans le groupe. Tout étranger avec lequel il n'y a pas de lien de parenté est un potentiel beau-père ou beau-frère, on applique alors à son égard l'attitude de respect et d'évitement. Il est ainsi déconseillé de partager le repas avec lui.

La division se poursuit au niveau des travaux agricoles. Les hommes et les femmes ne travaillent jamais ensemble, ou du moins, chacun intervient à un moment précis. Les hommes s'occupent du désherbage, de l'abattage, et du brûlis. Vient ensuite le tour des femmes, pour planter, semer, sarcler et récolter. Pendant ces moments, les hommes n'interviennent pas. Ils vont en forêt pour la chasse, la pêche, voire explorer de nouveaux espaces à cultiver, ou restent au village pour la vannerie. Pour les enfants, le mari intervient pour les dépenses qui sortent du quotidien (la scolarité, les soins médicaux). La femme s'occupe des dépenses courantes liées à l'entretien des enfants (achat des vêtements) et surtout à la nourriture autoconsommée.

Même dans les couples installés en milieu urbain où la cuisine est incorporée dans la seule maison et où le manque d'espace devrait favoriser une cohabitation permanente des époux, d'autres alternatives sont trouvées. Quand il en est ainsi, après le travail, les hommes se retrouvent au bistrot du coin et vont y rester jusqu'à une heure tardive de la nuit. Ils rentrent très souvent dans leurs foyers quand le reste de la famille est couché. Ils trouvent la table servie et mangent, s'ils ne l'ont pas fait dehors. Quelques fois, il peut décider de ne pas rentrer et d'aller passer la nuit chez l'une de ses maîtresses. Dans ces milieux, les débits de boisson et les « deuxièmes bureaux »¹⁴⁰ vont remplacer les corps de garde. Les hommes justifient ce comportement en ville par le fait qu'ils recherchent le calme. Ils disent qu'à la maison il y a trop de bruit (femme et enfants), et que seuls, avec des amis ou avec une maîtresse, ils ont la paix. Il est très frappant de constater combien un

¹⁴⁰ Terme utilisé dans le langage familier pour désigner les résidences des maîtresses. Le terme sert à distinguer le foyer légal de celui illégal.

homme peut changer de comportement : à l'extérieur, il est doux, il a de l'humour, il est généreux, souriant. Et lorsqu'il approche de son domicile, c'est un homme au visage fermé, qui ne sourit jamais, qui ne communique pas, que sa famille devra supporter. Les seuls centres d'intérêt des femmes dans ces moments restent leurs activités professionnelles, extra-professionnelles et personnelles (enfants, tontines,¹⁴¹ églises dans lesquelles elles ont des amies). C'est seulement grâce à ses centres d'intérêts que la femme arrive à se maintenir et à tenir dans ce qu'elle considère comme foyer. Ceci montre que, même en milieu moderne où l'habitat n'est pas séparé, l'échange entre conjoints reste tout aussi limité et, pour ainsi dire, inexistant. Dans cette ambiance, que nous pouvons qualifier de morose, qu'advient-il des relations sexuelles ?

Les relations sexuelles, pour un jeune couple, sont marquées par un haut degré d'accord et de réciprocité. C'est du moins ce que les partenaires laissent paraître. Le mari est très présent à la maison, chacun essaie de changer ses habitudes et de prêter attention à l'autre. Cette convergence se réduit fortement dans les phases ultérieures du couple (après trois, quatre années de vie commune). « L'éventail des techniques sexuelles utilisées par les partenaires diminue avec le temps, ainsi que la communication à l'occasion des rapports sexuels. En outre, à mesure qu'augmente la durée de la vie conjugale, l'initiative et l'envie d'avoir des rapports sexuels sont de plus en plus perçues comme étant le fait des hommes. La procréation est un seuil décisif dans ce passage du couple naissant convergent au couple stabilisé divergent. Le rythme d'activité sexuelle chute à la naissance des enfants même s'il se reproduit une légère remontée lorsque les enfants grandissent moins, le niveau initial n'est plus jamais atteint ».¹⁴²

Après être devenue mère, la femme apparaît comme une partenaire parentale et l'homme reste le partenaire sexuel, initiateur des rapports sexuels. En Afrique, cela s'adapte aussi à celles qui ne sont pas encore mères, une femme entreprenante ça laisse à désirer et suscite des mauvais jugements. Le désir sexuel de la femme passe ainsi à l'arrière-plan, elle va se contenter de jouer le second rôle dans ce domaine. Pour la sexualité comme pour la division domestique du travail, l'enfant apparaît comme un moment clé dans la vie du couple, où les rapports conjugaux, après une phase initiale peu différenciée, basculent vers une séparation totale.

¹⁴¹ Très répandues en Afrique, ce sont des associations dans lesquelles chaque associé verse une somme pour constituer un capital qui est versé à chacun de manière rotative selon une échéance prédéfinie.

¹⁴² Bozon Michel, *Femme et sexualité : une individualisation sous contrainte* in *Femme, genre et sociétés*, op, cit, p.111.

La division domestique du travail et des espaces de vie peuvent s'expliquer à partir du système matrimonial de base, dans lequel le choix des époux se faisait ou se fait encore dans une moindre mesure, en marge des intéressés. Dans cette façon de faire, comment les époux peuvent-ils manifester l'envie d'être tout le temps ensemble ? Vivre l'un loin de l'autre aide à supporter ce manque d'amour. Il est difficile, pour les personnes ne s'aimant pas, de se supporter au quotidien. La société peut être jugé utile de mettre les écarts entres les époux. Ainsi, la personne aimant moins ou pas du tout, ne sera pas à « bout de souffle » et pourra ne pas se lasser. Ces écarts pourront aussi créer une sorte d'attraction, l'homme en se faisant rare, crée du désir chez la femme. Ce qui est rare attire.

Quant au comportement sexuel de la femme, il tient à son principal but en entrant dans un foyer ; et c'est ce que tous les autres attendent d'elle. En s'engageant dans un mariage, la femme sait que son rôle est de devenir mère, donner des enfants à son époux, l'épanouissement sexuel ne fait pas partie de ses priorités, elle y pense peu. Et lorsqu'elle lui en a déjà donné, elle accepte volontairement ou non, de se passer de l'acte sexuel pour lequel elle ne voit plus d'importance. La majorité des hommes africains ne se soucient pas du plaisir sexuel de leur partenaire, et la femme n'a ni le courage, ni l'autorisation de dire son insatisfaction, elle doit "faire avec", l'acte sexuel s'arrêtant à la jouissance de l'homme. Toutes les initiatives sexuelles sont prises par l'homme. C'est toujours lui qui décide du lieu, du moment, la femme s'abstient de donner son opinion. Être à l'initiative, exprimer son plaisir peut parfois frustrer le mari qui se fera un mauvais jugement de vous, lorsqu'il ne va pas jusqu'à le dire. A croire que l'on est tenue d'être pudique même avec son mari. Vu ainsi, l'acte sexuel devient un supplice pour la femme. Supplice qu'elle ne supporte que pour satisfaire son mari et concevoir. Lorsqu'elle ne désire plus d'enfant, elle ne trouve donc plus l'intérêt de souffrir, l'enfant devient son seul plaisir, sa joie de vivre. Elle va accorder toute l'attention à l'enfant, elle aura enfin un compagnon au quotidien. L'enfant apparaît en sauveur de couple, il va le stabiliser. Mais si malgré tout effort, la femme n'arrive pas à concevoir, elle ira discrètement voir ailleurs, d'abord pour se rassurer que le problème ne vient pas d'elle et ensuite pour éviter toute humiliation.

Quelques avis sur ce mode de vie des couples

Propos d'une jeune fille de 16 ans, deuxième dans une famille de cinq enfants. Ses parents ont la quarantaine.

A mon avis je trouve qu'il n'y a pas de vie de couple entre mes parents, peut-être que je me trompe, mais c'est mon constat. Papa est rarement à la maison et surtout qu'il fait un boulot qui n'a pas d'horaire fixe (maintenance). Il lui arrive de travailler le matin, la nuit, les après-midi.

Maman aussi en fait maintenant autant. Elle n'est là que les matinées parce qu'elle doit cuisiner pour midi pour ceux qui vont rentrer de l'école. Elle passe rarement les après-midi à la maison. Elle est soit dans son commerce, dans son groupe de prière, à la tontine, où assister une de ses nombreuses connaissances pour un décès, une maladie, un accouchement.

Quand papa rentre à la maison c'est le silence total. Les plus petits s'en foutent un peu, il lui prête moins d'attention. Mais nous (les aînés), nous sommes terrorisés, par quoi va-t-il commencer son interrogatoire ? Qui est-ce qui va encaisser aujourd'hui ? Au bout de deux, trois minutes de silence, nous rejoignons nos chambres.

C'est très souvent vers 13-14 heure qu'il arrive et en ce moment maman se repose. Nous dans les chambres, papa va donc se retrouver seul au salon, il finit de manger et s'allonge un moment sur le canapé avant de repartir. Il nous faut beaucoup de courage pour demander quelque chose à papa qui, n'est pourtant pas méchant, puisque les rares fois qu'on ose, il nous répond très souvent positivement. Chaque fois qu'il y a conversation entre mes parents, elle tourne d'abord autour des enfants : les enfants n'ont plus si ; ou des parents et amis : tel ami ou telle de tes sœurs est passé par ici, et lui de demander à quelle heure ? Que voulait-il ?

*C'est toujours pour des tiers qu'une conversation s'engage et c'est là que maman profite pour parler d'autres choses ;
Je ne sais pas si c'est cela la tradition, puisque personne ne semble se plaindre de la façon de faire de l'autre.*

Propos d'un homme de 38 ans, vivant en couple depuis 5 ans. M. Mba a deux enfants avec son épouse, il souhaite en ajouter un ou tout au plus deux.

Il est mal vu chez nous d'aider son épouse dans les travaux ménagers. Et pour éviter d'être là à se tourner les pouces, on préfère passer du temps dehors lorsque nous ne travaillons pas. Mais les couples sont de plus en plus nombreux où le mari prépare le repas, nettoie le mobilier à la place de madame.

L'homme et la femme sont comme les deux mains qui assurent mutuellement leur hygiène. Les dix doigts de l'épouse et les dix doigts du mari colmatent tous les trous percés dans le tissu familial. C'est dire que dans le foyer chaque élément du couple joue son rôle.

Le code traditionnel, si je pus m'exprimer ainsi, assigne au mari l'obligation de prendre les besoins de sa femme en nourriture, habillement, soins de santé et autres. En contrepartie, l'épouse lui doit obéissance et respect. Celle-ci veille au bien-être dans le foyer, elle n'a pas besoin de l'homme pour le faire.

Le mari et l'épouse se partagent équitablement les tâches quotidiennes de l'entretien familial dans certains pays occidentaux. Ici, ce serait agir contre la tradition qui dévolue exclusivement certains travaux à la femme mariée. Celle-ci fait la cuisine, la lessive, le ménage et tous les autres travaux domestiques.

Il faut reconnaître, néanmoins, que même si on les compte sur le bout du doigt, il existe des hommes qui aident leurs épouses, ce qui permet de passer du temps ensemble. Ils le font par amour. Ils le

font par respect pour cet être chéri avec lequel ils sont liés pour le meilleur et pour le pire. Ils le font pour l'esprit familial fait de solidarité, de compréhension, de convivialité. Ces hommes ont compris que l'épanouissement du foyer ne dépend pas que de la femme. Le mari doit s'y impliquer. Alors les époux attentifs, attentionnés, aux petits soins avec madame jusqu'à l'assister dans les travaux ménager ont du mérite. Ils maintiennent à tout moment la passerelle du dialogue entre le père de famille et la mère de famille. La parole libère l'esprit et prévient les incompréhensions.

Cependant, rester prêt de sa femme « à longueur de journée » et partager avec elle les tâches domestiques ne fait pas l'unanimité dans les causeries d'hommes. Certains estiment qu'il ne sied pas à l'homme de faire le travail de l'épouse à sa place. Nos communautés ont prévu des mécanismes de solidarité familiale pour soulager l'épouse empêtrée dans les tâches domestiques. Il existe toujours dans le cercle familial gabonais une cousine, une petite ou grande sœur disponible pour apporter son soutien. D'autres soutiennent que travailler à la place de sa femme est une atteinte à la tradition, à la culture. Je ne suis pas fou. Je ne suis pas un mari faible pour balayer la maison à la place de ma femme. Je lui assure le gîte et le manger. En contrepartie, elle doit s'occuper de la famille.

Cette mentalité rétrograde tend à disparaître dans nos sociétés. La plupart des jeunes avec qui nous avons discuté du sujet sont disposés à aider leurs femmes, sauf qu'entre la parole et l'acte, il faut encore du temps.

Conclusion deuxième partie

Traiter de la fécondité en anthropologie amène à mettre en évidence l'importance de l'enfant dans les sociétés africaines où, il occupe une place fondamentale et joue des rôles bien précis.

Dans ce qui précède, nous avons vu tout ce qui touche à la fécondité « féminine », partant de la conception à la naissance de l'enfant. Cela nous a amené à parler des interdits, des rites de fécondité, des premiers soins et de l'éducation.

Dans une société où les relations conjugales n'ont pour finalité que la procréation et la possession d'une descendance ; d'abord pour l'épanouissement et la réalisation des conjoints, ensuite pour la reconnaissance, le statut et la renommée sociale, enfin pour l'identité, la valorisation et l'épanouissement de la femme, la stérilité est la pire malédiction qui soit.

Chez les *fang*, ce mal se définit beaucoup plus comme étant métaphysique, c'est-à-dire causé par des forces surnaturelles et ou la sorcellerie. C'est pour cette raison que la majorité des rites de fécondité relève plus du culturel-religieux : sacrifice, bénédiction, purification, avant le traitement proprement dit. C'est donc de ces traitements contre la stérilité, et des incidences de cette dernière sur les parcours sociaux des femmes, qu'il sera question dans la troisième et dernière partie.

Sommaire descriptif troisième partie : La stérilité

La stérilité est négatrice de la vie, elle est de ce fait un équivalent de la mort. Dans les sociétés africaines, les femmes qui n'ont pas d'enfants le vivent très mal, sont jalouses et généralement considérées comme des sorcières. La stérilité apparaît comme une rupture d'équilibre, une entrave à l'ordre vital, une frustration des forces de vie qui veulent sortir du néant. En cela, elle a une portée métaphysique.

Chapitre I : Origine et causes endogènes de la stérilité

. Section 1 : Les niveaux de stérilité en Afrique et au Gabon

L'Afrique est généralement caractérisée comme un continent à forte fécondité. Cette globalisation de certains phénomènes fait souvent oublier qu'il y a, dans cette partie du monde, une zone de sous-fécondité dont fait partie le Gabon. Aujourd'hui, la stérilité, tant primaire que secondaire, tend à devenir un problème de société majeur dans ce pays, sa population ayant du mal à dépasser le seuil des 1,5 million habitants.

. Section 2 : Les causes endogènes de la stérilité

A considérer globalement les choses, on peut distinguer trois types de cause à la stérilité. On a d'abord conscience qu'il peut y avoir des déficiences proprement anatomiques, physiologiques ou génétiques. Sur ces considérations d'ordre physique et héréditaire, viennent se greffer celles qui sont de nature éthique, faites essentiellement d'obligations rituelles et d'interdits. Interviennent enfin des raisons proprement métaphysiques, au niveau des forces qui régissent le monde, s'entrecroisent et se combattent en l'Homme et autour de lui.

Chapitre II : Traitements et autres thérapies contre la stérilité

. Section 1 : Les traitements traditionnels

Là où le mariage a pour fin essentielle la procréation, l'épouse stérile ne peut accéder à un statut social véritable et sera toujours, quelles que puissent être, par ailleurs, ses qualités, un être marginal, humilié, *frustré et désolé de sa plus grande fierté, celle de donner la vie.*

Pour y remédier, elle aura recours à différentes thérapies. De multiples rites et pratiques interviennent à titre curatif pour traiter la stérilité. Ces rites concentrent d'importants moyens médicaux, financiers et religieux mais aussi humains parmi lesquels : les guérisseurs, les devins détecteurs de sorciers, prêtres, magiciens capables de neutraliser et de renvoyer les mauvais sorts. On use également d'une pharmacopée débordante, de sacrifices expiatoires et propitiatoires. A cela s'ajoutent palabres et réunions de famille.

. Section 2 : **Autres thérapies**

Outre les thérapies médicinales, pour faire face à leur handicap, les femmes stériles disposent d'autres solutions. D'aucunes peuvent recourir à l'adoption et au don d'enfant, au sororat, à la prière, à la richesse, elles peuvent s'occuper des enfants des autres membres de leur famille, ou bien elles se trouvent *contraintes* d'accepter la polygamie.

Chapitre III : La stérile, une affaire de femme

. Section 1 : La femme stérile dans la société Africaine et *fang*

Ce n'est pas un hasard si c'est pratiquement toujours la femme qui est accusée de stérilité. Sauf exception, on ne peut mettre en cause l'homme. La malheureuse ne rencontre guère de sympathie : souvent négligée ou répudiée, elle est méprisée par les hommes, raillée par les femmes ; son caractère s'assombrit, elle devient honteuse d'elle-même, se dégoûte et se sent « inutile et incertaine ». Pour les autres, elle n'est pas une femme.

. Section 2 : Le devenir de ces femmes (le regard des autres)

Ce devenir est ici appréhendé à partir des récits de vie recueillis en milieu urbain gabonais lors de nos différentes enquêtes de terrain. Les récits font non seulement référence aux femmes qui n'ont pas eu d'enfants, mais aussi à celles qui ont eu des difficultés à en avoir ou encore dont l'itinéraire biographique a été directement influencé par leur crainte élevée de la stérilité.

Introduction troisième partie

L'Afrique, bien qu'étant un continent à forte fécondité, n'en demeure pas moins touché par le problème de stérilité. Les données montrent que les pays d'Afrique subsaharienne ont des taux de stérilité les plus élevés du monde. « Les taux de stérilité chez les couples mariés dans les pays africains se situent entre 15 % et 30 %, comparés à 5 % à 10 % dans les pays développés ». ¹⁴³ Il existe sur ce continent, des zones de sous-fécondité, dans lesquelles la stérilité tant à devenir un problème majeur. Dans ces zones géographiques, on observe deux sortes de pratiques sexuelles : la première, qui se pratique dans un but de conception et de reproduction, et la seconde qui vise le partage du plaisir ou la recherche du matériel.

« Dans un tel contexte, le statut social de la femme stérile est à mettre en relation avec la valorisation de la procréation. En privilégiant cette dernière, la collectivité assure non seulement la survie biologique, mais également sa propre survie sociale à travers la transmission des valeurs, de normes, de pratiques et d'acquis de toutes sortes qui sont précisément liés à la reproduction du genre humain ». ¹⁴⁴ Si le statut de la femme est acquis à partir du premier enfantement, c'est aussi avec lui que le corps féminin devient un enjeu de pouvoir considérable entre les univers masculins et féminins.

Le modèle «mère avant tout » reste le modèle dominant dans la société *fang* et gabonaise. C'est lui qui oriente et délimite l'univers de la sexualité, du psychologique et du social. C'est pourquoi la stérilité est vécue comme une vraie catastrophe, un mal. Elle est présentée comme un argument qui légitime divers comportements (divorces, polygamie, marginalisation...)

Dans cette troisième partie, nous proposons d'aborder la question de la stérilité (féminine) au Gabon à partir d'une approche socio-anthropologique. Il s'agit pour nous de prendre en considération la façon dont le corps stérile est traité dans le champ des mémoires culturelles de ce pays. L'objet de cette partie est d'approcher les causes endogènes ; les thérapies et autres solutions ; conséquences sociales et psychologiques de

¹⁴³ Okonofua Friday, « Argument contre l'élaboration de la technologie reproductive dans les pays en voie de développement », in *Br J Obstet Gynaecol*, 1996, n° 103, pp 957-962, article en ligne sur le site de bioline international.

¹⁴⁴ Houda El Aaddouni, *Stérilité au féminin : enjeux du corps, enjeux de la mémoire*, article publié en Mars 2003, en ligne sur le site de l'université de Bordeaux 2, revue *Regards sur la santé*, p.2, article internet.

la stérilité féminine chez les *fang* du Gabon. D'une part, du point de vue dont elle façonne les rapports de couple, et, d'autre part, de celui dont elle oriente les destinées féminines.

Après un bref rappel de l'ampleur avec laquelle le Gabon a été et est encore touché par la sous-fécondité, nous présenterons la manière dont la stérilité affecte la construction identitaire féminine. Nous rapporterons ensuite le vécu du risque de stérilité et ses implications sociales en analysant quelques récits de vie.

Chapitre I : Origine et causes endogènes de la stérilité

La stérilité est négatrice de la vie et donc un équivalent de la mort. Alors que l'enfant vient des morts et fait revivre l'ancestralité, la stérilité, elle, condamne à une mort sans retour. Dans les sociétés traditionnelles d'Afrique noire, les femmes qui n'ont pas d'enfants le vivent très mal, sont "jalouses" et généralement considérés comme des sorcières. La stérilité apparaît donc comme une rupture d'équilibre, une entrave à l'ordre vital, une frustration des forces de vie qui veulent sortir du néant. En cela, elle a une portée métaphysique.

Les explications que l'on donne à la stérilité se situent à des niveaux différents qui souvent d'ailleurs interfèrent les uns avec les autres. Dans ce chapitre, nous parlerons d'abord de l'ampleur des niveaux de stérilité en Afrique et au Gabon. Nous analyserons ensuite les causes endogènes de stérilités rencontrées chez les *fang*. L'étude de chaque cas fera appel à des thérapies appropriées.

Définition des concepts

*L'infécondité*¹⁴⁵ : c'est l'absence de naissance vivante au cours d'une période de temps donnée chez un homme, une femme ou un couple. Au sein du couple, cette absence de naissance peut être le fait d'une incapacité à concevoir de la femme (stérilité féminine) ou à féconder de l'homme (stérilité masculine), de la mortalité fœtale (fausse-couche, avortement ou mort-né), ou bien le fait de la non exposition au risque de grossesse pour une femme. L'infécondité peut donc être ainsi pathologique ou volontaire par la non-exposition au risque. L'un des éléments importants dans l'estimation de l'infécondité est donc l'exposition de la femme ou du couple au risque de concevoir ou de féconder.

*La stérilité ou l'infécondité primaire*¹⁴⁶ : elle s'applique aux femmes en âge de procréer et en exposition au risque de grossesse, qui n'ont pas encore eu de naissance vivante. Elle constitue aussi l'infécondité du moment. C'est l'incapacité de procréer.

La stérilité ou l'infécondité secondaire : elle s'observe chez une femme qui a déjà eu au moins une naissance vivante et qui n'en a plus eu au cours d'un intervalle de temps donné après la dernière naissance vivante. Cet intervalle de temps sera fixé à cinq ans par la suite pour tenir compte des durées d'allaitement et de gestation.

L'infécondité définitive : c'est l'absence de procréation au cours de la période qui va d'un âge de la femme ou d'une durée de mariage déterminé à la fin de la période de procréation (à la ménopause).

L'infécondité totale ou stérilité acquise : elle se définit comme étant l'absence de procréation effective durant toute la période de procréation. C'est l'impossibilité de concevoir ou de mener à terme une grossesse.

¹⁴⁵ Evina Akam, *Stérilité et sous-fécondité des couples : évaluation de l'infécondité secondaire*, article mis en ligne sur le site de l'institut de formation et de recherche démographique. Université Yaoundé II (Cameroun).

¹⁴⁶ Lapous Annick, *Aider ceux qui veulent des enfants*. Publication du CRDI, article en ligne.

L'infécondité combinée ou récente : elle se définit par l'absence de naissance vivante au cours d'une période de temps donnée quel que soit l'état d'infécondité antérieure de la femme.

L'infécondité de début d'union : c'est l'absence de naissance entre l'entrée en union et la date d'observation du problème. C'est généralement après deux années de vie commune.

La Sous-fécondité ou l'hypofertilité : c'est le fait d'être confronté à des difficultés à concevoir, ou à mener à terme une grossesse. Cela conduit à des retards dans l'obtention de la naissance souhaitée.

La fécondabilité : c'est la probabilité de fécondation au cours d'un cycle menstruel.

On reconnaît aujourd'hui trois types de stérilité : primaire, secondaire et volontaire. Mais, au regard de nos données, nous n'allons pas traiter de la stérilité volontaire, car nous ne l'avons pas rencontré lors de nos enquêtes. Ce troisième type de stérilité qui relève d'un choix personnel n'est pas de mise dans un milieu où la société a une forte emprise sur l'individu. Et même en Occident, ce choix est encore contesté et caractérisé parfois d'égoïsme et de féminisme.

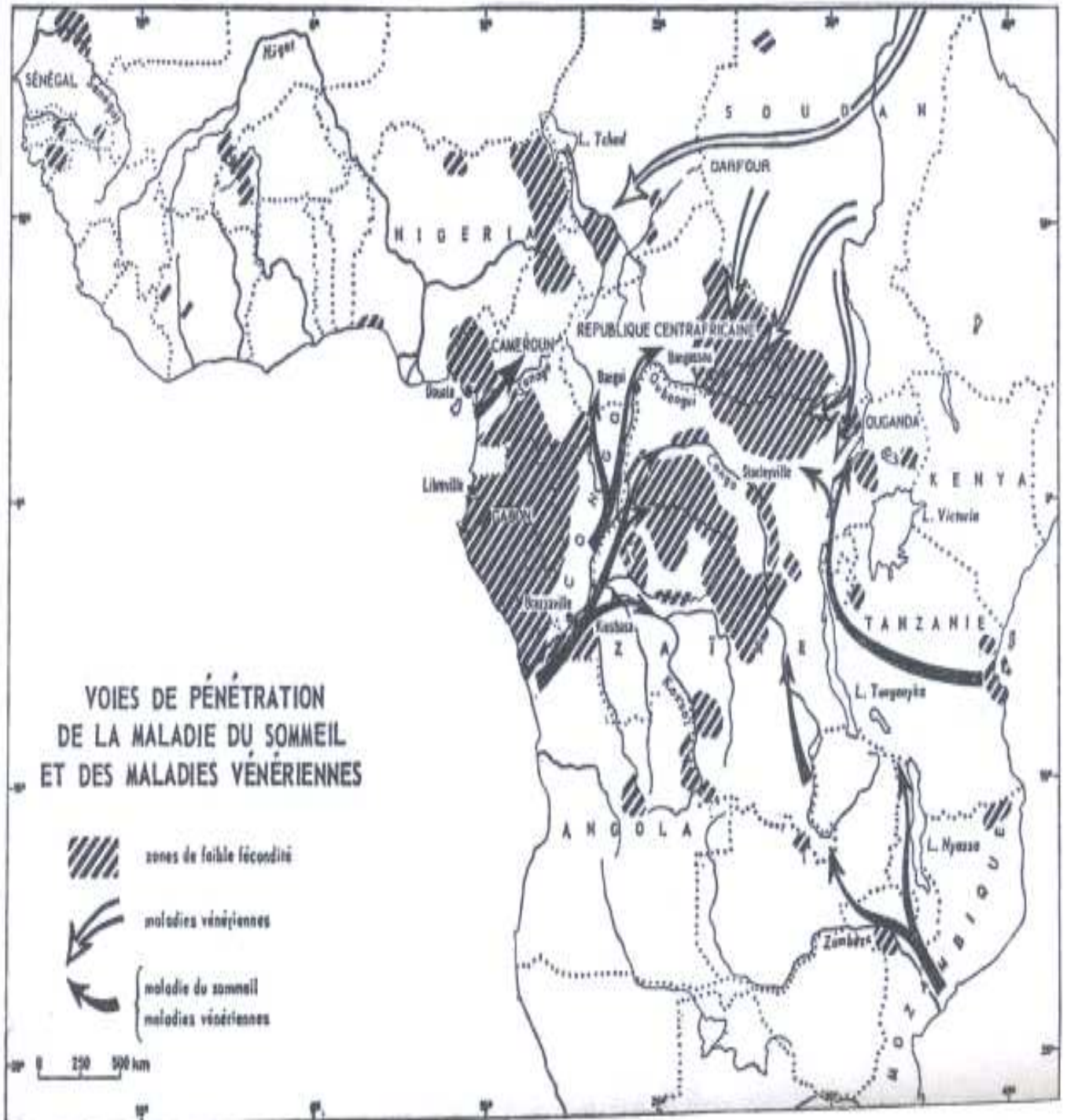
Section 1 : L'origine de la stérilité en Afrique centrale

D'après les écrits des colonisateurs et de certains chercheurs, tel Anne Retel Laurentin : « il existe en Afrique noire de vastes régions de sous-peuplement, dont ni les sols ni les climats ne rendent compte. Elles se localisent principalement en Afrique centrale entre le Nigéria et les Grands Lacs (cf. carte 6). L'Afrique occidentale a été relativement épargnée ; les populations infécondes n'y forment que de petits îlots. Historiquement, le phénomène de la stérilité serait essentiellement dû à la diffusion de maladies sexuellement transmissibles pendant la période coloniale, aux travaux forcés, à la surexploitation et au déracinement des paysans. Dès les débuts de la colonisation, les chefs coloniaux, mis en place par l'administration, démantèlent les clans familiaux isolés, ou qui résistent au pouvoir central, et orchestrent l'instrumentalisation de leurs femmes. Institutionnalisées dans de nouvelles formes de mobilité conjugale, ces pratiques transforment les cours royales en lieux de trafics intenses qui deviennent les vecteurs privilégiés de la diffusion de maladies vénériennes, comme la gonorrhée qui mène à la stérilité féminine ». ¹⁴⁷ Cette chercheuse mit en évidence la situation suivante : « chez les Nzakara et les Zandé (de Centrafrique), la moitié des adultes étaient atteints de syphilis ; quant aux blennorragies, sur les 81,5 % des hommes qui se sont présentés à l'enquête, 16,5 % avaient un examen positif, 57 % se rappelaient un épisode antérieur, et 8 % seulement étaient indemnes. Les avortements pathologiques atteignaient 35 % du total des grossesses, alors que les statistiques médicales ne faisaient état que de 7 à 8 %. Au cours des années 1950 – 1960, outre Anne Retel-Laurentin, plusieurs chercheurs, mieux équipés ou plus compétents que leurs prédécesseurs, parvinrent, notamment au Zaïre et au Cameroun, à des résultats tout aussi concluants. En 1957, A. Romaniuk, comparant les indices vénériens dans cinq provinces du Zaïre présentant des taux de natalité différents, établit un tableau de corrélation convaincant. Au Cameroun, en 1959, des médecins examinèrent 1566 femmes stériles à l'occasion d'une campagne anti-vénérienne à Yaoundé, à Douala et dans les zones rurales. Ils relèvent chez 65 à 70 % d'entre elles des inflammations gynécologiques ; à Yaoundé les 2/3 de ces cas sont positifs aux gonoréactions. En 1961, deux médecins de Douala font aussi de la gonococcie la clé du

¹⁴⁷ Retel-Laurentin Anne, « Un ouvrage méconnu : l'infécondité en Afrique noire » dans *Cahiers d'études africaines* n° 105-106. Paris, éditions de l'école des hautes études en sciences sociales, 1987, P.177.

problème infectieux gynécologique : le gonocoque fait le lit d'une autre flore (microbienne) polyvalente, mais force est de rattacher la notion de stérilité à la notion vénérienne ». ¹⁴⁸

Carte 6 : zone de sous-fécondité ¹⁴⁹



¹⁴⁸ Retel-Laurentin Anne, « Un ouvrage méconnu : l'infécondité en Afrique noire » dans *Cahiers d'études africaines* n° 105-106, op, cit, p.180.

¹⁴⁹ Carte conçue par Anne Retel-Laurentin, tirée des *Cahiers d'études africaines* n°105/106, p.178.

« D'autres études récentes confirment qu'il y a une évidence probante qui montre que beaucoup de cas de stérilité en Afrique sont attribuables aux infections qui ont des effets néfastes sur les voies reproductives chez les hommes comme chez les femmes. Au Gabon, par exemple, plus de 30 % des couples deviennent stériles à la fin de leur vie reproductive à cause de l'occlusion tubaire de longue date chez les femmes et à cause de l'occlusion du canal déférent et l'azoospermie qui produit l'épididymie chez les hommes ». ¹⁵⁰

Ce système, décrit dans plusieurs pays d'Afrique centrale, agit comme un foyer de stérilisation épidémique. Les sociétés infécondes d'Afrique équatoriale sont précisément celles qui avaient eu à souffrir de la colonisation : recrutement forcé des travailleurs, dislocation des familles, désorganisation des systèmes sociaux. Les pays de la zone touchée par une telle expansion de la stérilité sont identifiés comme appartenant à la ceinture africaine de la stérilité, qui s'étant du Gabon au Tchad, avec des taux touchant selon les pays de 15 à 30 % des femmes en fin de vie féconde dans les années 70. ¹⁵¹

« La stérilité a atteint de tels niveaux dans ces pays qu'elle a suscité dans les années 1950 des campagnes de résorption des maladies vénériennes par recours aux antibiotiques, qui vont contribuer au recul de la stérilité qu'on a observé dans les années 1970. Dans les pays les plus touchés, ce recul est particulièrement flagrant avec une chute de 80 à 60 % des taux de stérilité ». ¹⁵² Mais les années 1980 sont caractérisées par une nouvelle recrudescence de la stérilité en Afrique centrale. Dans le contexte de crise qui se généralise au cours de cette période, cette tendance est attribuée à la diminution de la couverture sanitaire, la fin des campagnes médicales ciblées, et plus globalement la chute des niveaux de vie. La liberté sexuelle, héritée des pratiques décrites ci-dessus, est aussi placée par certains auteurs (les missionnaires), parmi les facteurs de cette rechute, comme elle est avancée dans l'explication du développement du Sida. Or, le succès clinique du recul de la stérilité dans les années 1970 a quelque peu minimisé les efforts entrepris pour

¹⁵⁰ Okonofua Friday, « Argument contre l'élaboration de la technologie reproductive dans les pays en voie de développement », in *Br J Obstet Gynaecol*, 1996, n° 103, pp 957-962.

¹⁵¹ Evina Akam, « Infécondité et sous-fécondité : évaluation et recherche des facteurs. Le cas du Cameroun », article en ligne sur le site de l'institut de formation et de recherche démographiques, *Les Cahiers de L'Iford* ; n°1, 1990.

¹⁵² Retel-Laurentin Anne, « Un ouvrage méconnu : l'infécondité en Afrique noire » dans *Cahiers d'études africaines* n° 105-106. Paris, éditions de l'école des hautes études en sciences sociales, 1987, P.177.

la compréhension de ces pratiques relevant de modèles culturels qui restent à l'origine du processus de risque.

L'une des préoccupations permanentes des pays africains en général et ceux de l'Afrique sub-saharienne en particulier est de disposer des données fiables et des indicateurs de mesures solides pour une meilleure résolution de leurs problèmes de développement. Si des efforts ont été faits au cours des deux dernières décennies pour doter le continent de données statistiques fiables, beaucoup reste encore à faire en termes d'évaluation et de mesure de certains phénomènes.¹⁵³ Il en est ainsi de la sous-fécondité et de la stérilité qui constituent l'un des problèmes de santé publique dans certaines régions du continent, tant au niveau individuel qu'à celui communautaire. Mais ces deux phénomènes sont aussi parmi ceux pour lesquels il n'est toujours pas aisé de disposer de données statistiques fiables tant au niveau démographique que sanitaire.

On observe sur le continent africain des taux de stérilité plus élevés qu'ailleurs, alors que le déclin de la fécondité se veut comme la préoccupation du moment. Les enquêtes de fécondité suggèrent depuis longtemps que le problème de la stérilité est particulièrement grave en Afrique sub-saharienne, et surtout en « Afrique centrale, où au moins 20 % de femmes étaient sans enfant à la fin de leur vie féconde dans les années 60 ».¹⁵⁴ Les pays de la ceinture d'infécondité de l'Afrique centrale auxquels appartient le Gabon, sont confrontés aussi bien à la stérilité primaire qu'à celle secondaire.

Les niveaux de stérilité au Gabon

En contexte de faible prévalence contraceptive, l'évolution des niveaux de stérilité est évaluée dans des générations d'âge encore fécond, en fonction du pourcentage de femmes sans enfants après un certain nombre d'années avec des rapports sexuels non protégés et sans aucune contraception. « Ce taux est estimé à 3 % pour l'ensemble du continent », mais beaucoup plus élevé en Afrique centrale, notamment au Gabon. C'est

¹⁵³ On peut citer ici les deux plus importants programmes d'enquêtes en matière de santé de la reproduction : les enquêtes mondiales sur la fécondité des années 1970 et 1980 et les enquêtes démographiques de la santé des années 1990.

¹⁵⁴ Tichit Christine, *Santé de la reproduction au nord et au sud. De la connaissance à l'action*. Chaire Quetelet 2004, article en ligne sur le site de l'université catholique de Louvain la Neuve-Belgique, p.3.

une véritable épidémie qui touche le Gabon, avec un niveau de stérilité estimé à 32 % en 1960 et à 20 % en 1993 chez les femmes de 45-50 ans ». ¹⁵⁵ Dans les observations plus récentes, le développement des pratiques contraceptives vient biaiser l'appréhension de la stérilité : on ne sait plus quand elle est subie ou volontaire. Même les femmes pour lesquelles la stérilité a été prouvée et qui en sont convaincues préfèrent ne pas l'avouer et mettent leur absence de grossesse sur le dos d'une contraception. Ainsi, la connaissance exacte des niveaux de stérilité secondaire observés après plusieurs accouchements et des niveaux de stérilité en général, s'avère beaucoup plus difficile.

A Libreville, gynécologues et sages-femmes du Gabon multiplient des rencontres, en vue de passer au peigne fin les différentes causes de l'infertilité du couple en Afrique et spécifiquement au Gabon. C'est lors d'un des séminaires atelier ¹⁵⁶ de renforcement des capacités des enseignants de l'université des sciences de la santé, qui s'est tenu du 09 au 13 Février 2009 que la question a été soulevée. Ces derniers poursuivent actuellement des enseignements sur la question et, selon le professeur Jean François Meye, gynécologue, membre de la société gabonaise de gynécologie obstétrique et de la reproduction, les infections sont en grande partie responsables de la stérilité secondaire qui affecte actuellement plus de 40 % des couples au Gabon.

C'est ainsi que les statistiques donnent une responsabilité établie à 75 % de stérilité secondaire attribuée à la femme, et plus de 80 % chez l'homme, sachant que seuls 2 % ont déjà consulté un spécialiste ; le gros du diagnostic étant souvent pratiqué sur la femme. Entre autres infections, il faut relever les chlamydias qui constituent actuellement l'une des premières causes de l'infertilité au sein des couples, suivis de certaines anomalies de sécrétions hormonales de part et d'autres des deux sexes.

Aussi, au cours de ces échanges, les spécialistes ont clairement signifié que la stérilité secondaire constitue actuellement un problème de santé publique au Gabon, avec une prise en charge très coûteuse, ne favorisant pas l'accès du plus grand nombre aux soins. Face à une volonté des spécialistes à apporter des solutions aux patientes, des plateaux techniques capables de pratiquer des fécondations in vitro (FIV) sont plus que

¹⁵⁵ Bé-Aba, Flavien et Bétoué, Gertrude, « Gabon Enquête Démographique et de Santé : fécondité », Ministère de la planification, 2000.

¹⁵⁶ Société gabonaise de gynécologie obstétrique et de la reproduction, L'infertilité du couple : objet d'une étude approfondie par les gynécologues et sages-femmes du Gabon, Séminaire atelier, Libreville, Février 2009.

souhaités, en vue de favoriser cette catégorie de femmes qui se trouvent dans l'impossibilité de concevoir normalement.

Au Gabon : le cas du Haut-Ogooué

Les autorités gabonaises se sont préoccupées de la recrudescence de la stérilité dans le Sud-est du pays, une région qui concentre un taux élevé d'affections diverses, et ont fait mener une étude en 2001, pour identifier les causes de ce mal. L'étude ayant été menée par des médecins, seules les causes relevant de la santé des personnes ont été évoquées. Il nous a paru nécessaire de rapporter ici les résultats de cette étude, bien que ne rentrant pas vraiment dans notre champ d'investigation qui est le champ endogène. Ces résultats nous ont aidée dans la vision globale du problème.

« La région des Hauts-Plateaux, située dans le sud-est du Gabon, enregistre le taux de stérilité le plus élevé du pays. La prolifération rapide des maladies sexuellement transmissibles et du paludisme, loin des hôpitaux et des dispensaires, sont responsables depuis plusieurs générations de la stérilité qui frappe les habitants des villages isolés du sud-est du Gabon ». « 15 % de la population examinée est atteinte de syphilis et plus de 5 % des femmes se présentant à la consultation sont porteuses de gonocoques », souligne le docteur Francis *Ozouaki*. Le docteur *Ozouaki* ajoute que « cette situation est d'autant plus préoccupante qu'au Gabon, le gonocoque résiste de mieux en mieux aux antibiotiques ».

« Des études ont permis d'affirmer que la surveillance de la sensibilité du gonocoque aux antibiotiques et la séroprévalence de la syphilis ont des conséquences sur la fécondité dans cette région du Gabon », indique Helene *Ona Ondo*, gynécologue-accoucheuse.

Au départ, les radiations émanant des mines d'uranium et de manganèse exploitées dans cette région avaient, à tort, été désignées comme responsables de la stérilité qui touche principalement les femmes. On note en effet dans cette région du Gabon, une importante activité minière. Mais cette hypo-fécondité n'a pas été confirmée.

« Le docteur *Ozouaki* explique que la cause primordiale de la stérilité chez les deux sexes est *une obstruction mécanique des organes génitaux, secondaires à des maladies*

sexuellement transmissibles et dont les microbes responsables sont les chlamydias et les gonocoques ». Pour les spécialistes, le rôle des chlamydias dans la stérilité est aussi important en Afrique centrale que dans d'autres pays où ce mal est considéré comme la rançon de la libération sexuelle. Les maladies parasitaires sont également endémiques dans cette région. Les spécialistes affirment que la filariose de loa-loa, qui sévit dans la région, accroît la mortalité chez les femmes enceintes. Il est également à noter que dans cette région des plateaux, la prolifération des maladies infectieuses à caractère viral limitent les chances de concevoir. De plus, le paludisme, l'une des plus redoutables affections du continent africain, est particulièrement sévère dans cette région. Il est indiqué que 80 à 90 % de la population de cette région du Gabon souffre souvent du paludisme. Outre les maladies transmises par voie sexuelle et les affections parasitaires, les méthodes d'accouchement ancestrales et les avortements viennent aussi appuyer la thèse de la baisse notable de la fécondité chez les femmes de cette région du Gabon.

Préoccupé par l'existence d'une vaste zone d'hypo-fécondité dans la région des Plateaux, l'Etat a construit dans la région de Franceville, un Centre chargé d'étudier les causes de cette hypo-fécondité locale. Le Centre International de Recherches Médicales de Franceville (CIMRF) regroupe des chercheurs de haut niveau en provenance du monde entier, qui étudient en priorité l'incidence des facteurs spécifiques locaux sur les organes de reproduction de l'homme et de la femme, ainsi que sur le développement de l'enfant. « Les travaux menés au CIRMF sur la fécondation et la prime enfance, ont permis, entre autres, de déceler l'origine de la stérilité à la suite d'une série d'exams pratiqués chez les hommes et les femmes venues consulter au Centre », déclare le professeur Donatien Mavoungou. « Les maladies sexuellement transmises constituent l'essentiel des recherches en bactériologie du Centre. Leur incidence est importante, car elles sont à l'origine d'avortements et d'infections qui influent sur la physiologie de la reproduction chez la femme », déclare encore le professeur Mavoungou. « Dans de nombreux cas, il a été possible de supprimer l'infécondité par le traitement médical ou chirurgical et, dans d'autres, d'améliorer les conditions de la reproduction humaine grâce aux enseignements apportés par l'étude de la fécondation *in vitro* chez le petit singe d'Indonésie », poursuit-il.

« Mais pour la plupart des femmes des Hauts-Plateaux, le fait de ne pas avoir d'enfants est une situation difficile à supporter, car une femme sans enfants n'a pas de statut social. L'accouchement est considéré par toutes les femmes comme le prolongement de la féminité et certaines d'entre elles qui ne peuvent pas avoir des enfants, sont frustrées car toujours désignées comme responsables de cette situation, déclare Sylviane *Ndinga*, infirmière. Généralement isolées, elles se consolent en adoptant une nièce ou un neveu auprès d'une sœur ou d'un frère qui possède beaucoup d'enfants car les familles africaines sont généralement nombreuses et l'éducation des enfants est collective ».¹⁵⁷

¹⁵⁷ Lawson Antoine, Documents : L'infécondité frappe le Sud-Est du Gabon. Etude menée au Centre International de Recherche Médicale de Franceville (CIRMF).

Implications démographiques d'une telle prévalence

L'impact de la stérilité sur le régime démographique gabonais pro-nataliste, se manifeste sous forme de frein à la transition démographique. Bien que constatant une hausse de la fécondité entre 2003 et 2007, les études statistiques montrent que la population gabonaise reste une des plus faibles d'Afrique.

Tableau 1 : population

Année	Population
2000	1208436
2001	1221175
2002	1233353
2003	1321560
2004	1355246
2005	1389201
2006	1424906
2007	1454867
2008	1485832

On voit dans ce tableau combien la population gabonaise a du mal à décoller. D'une année à l'autre, la population augmente à peine de 12000 habitants. La plus forte augmentation étant de 88207 habitants, observée entre 2002 et 2003.

Année	Indicateur fécondité (naissance(s)/femme)
2000	3.73
2001	3.69
2002	3.65
2003	4.83
2004	4.8
2005	4.77
2006	4.74
2007	4.71
2008	4.68

Tableau 2 : Indicateur fécondité du Gabon¹⁵⁸

Le tableau 2 nous montre les niveaux de fécondité au Gabon de 2000 à 2008. Cet indicateur de fécondité nous révèle les niveaux de fécondité les plus bas d'Afrique, comparativement au Mali où l'on atteint en 2006 un taux de fécondité de

7,42.

¹⁵⁸ Les données des tableaux 1 et 2 sont tirées de [CIA World Factbook](#) - Version du 01 Janvier 2008.

Au Gabon, la faible hausse de la fécondité constatée à partir de 2003, qui s'accompagne par la suite d'une timide croissance, serait ainsi imputable à la baisse de la stérilité primaire que les enquêtes démographiques et de santé attribuent à l'amélioration des conditions de santé de la reproduction. S'il est indéniable que l'amélioration de l'état nutritionnel de la mère et de l'enfant ait contribué au recul de la sous-fécondité, qui, elle, n'a contribué à l'augmentation des naissances qu'associée à un modèle socioculturel où l'absence de contraception, la valeur de l'enfant et son rôle dans l'économie familiale favorisent une forte procréation. La stérilité va donc renforcer la fécondité des femmes fécondes et contribuer au maintien et à la valorisation culturelle d'une forte fécondité.

L'ampleur de la stérilité au Gabon a ainsi marqué les mentalités et façonné un modèle sociétal. Cela se traduit à plusieurs niveaux, une tolérance des relations sexuelles extra-conjugales et pré-nuptiale, une fécondité précoce et pré-nuptiale importante qui se répercute sur le niveau d'instruction des mères adolescentes qui interrompent leurs études, comme sur la mortalité des enfants nés de mères trop jeunes, ou la précocité et l'instabilité matrimoniale, etc.

Tableau 3 : âge à la première naissance

Répartition (en %) des femmes par âge à la première naissance, et âge médian à la première naissance selon l'âge actuel, EDS Gabon 2000.										
Age actuel	Femmes sans naissance	<15	15-17	18-19	20-21	22-24	25 ou +	total	Effectif de femmes	Age médian à la première naissance
15-19	73,4	3,7	19,6	3,3	a	a	a	100	1587	b
20-24	28,3	6,7	28,6	23,1	10,4	2,9	a	100	1260	19,2
25-29	12,5	7,8	33,6	23,1	11,0	8,1	3,9	100	977	18,7
30-34	7,2	8,8	35,6	19,9	11,3	8,4	8,8	100	864	18,5
35-39	4,5	9,4	35,9	19,4	14,2	8,2	8,3	100	665	18,4
40-44	3,1	13,2	34,8	21,7	13,4	8,6	5,2	100	497	18,2
45-49	7,0	12,5	32,6	16,0	13,1	7,9	10,9	100	332	18,5
a : sans objet										
b : non applicable ; moins de 50 % de femmes ont eu un enfant.										

Le tableau ci-dessus présente la répartition des femmes par âge à leur première naissance.

L'âge auquel les femmes ont leur première naissance influence généralement leur descendance finale, et peut avoir des répercussions importantes sur leur santé et celle de l'enfant.

Les données du tableau 3 révèlent qu'au Gabon les femmes ont généralement leur premier enfant entre 15 et 17 ans, ce qui confirme la précocité de la fécondité de ces dernières. Parmi les femmes de 20 - 24 ans, 28 % sont sans enfants au moment de l'enquête, alors que 35 % ont eu leur premier enfant avant d'atteindre 18 ans et 58 % avant leur vingtième anniversaire.

L'âge médian à la première maternité varie assez peu d'une tranche d'âge à l'autre. Cependant, chez les personnes de moins de 35 ans, on observe un léger vieillissement de l'âge à la première naissance, passant de 18,2 chez les 40 - 44 ans à 19,2 chez les 20 - 24 ans, autrement dit, une élévation de l'âge des jeunes générations à la naissance de leur premier enfant. Ceci pourrait expliquer, en partie, la baisse de la fécondité constatée récemment.

Aspects différentiels de la fécondité selon le milieu de résidence et le niveau d'instruction.

Dans le milieu de sous-fécondité qui est l'Afrique centrale en général et en particulier le Gabon, on constate des disparités et des écarts de niveau de fécondité selon le milieu de résidence et le niveau d'instruction.

« Dans tous les pays francophones, l'indice synthétique de fécondité est inférieur à 5,5 enfants en moyenne par femme en milieu urbain. On constate donc une baisse de fécondité en milieu urbain. L'urbanisation serait par conséquent associée à cette baisse. Au Burkina-Faso par exemple, l'Indice Synthétique de Fécondité (ISF) en 1993 était de 5,0 en milieu urbain et de 7,3 en milieu rural, soit un écart absolu de 2,3 ; à Madagascar

l'indice en 1992 était de 3,3 en milieu urbain et 6,7 en milieu rural, soit un écart absolu de 3,1 ». ¹⁵⁹

Au Gabon, l'âge médian à la première naissance qui s'établit à 18,7 ans pour l'ensemble des femmes de 20 - 49 ans varie selon les caractéristiques socio-démographiques. Par milieu de résidence, cet âge médian varie d'un minimum de 17,8 ans en zone rurale à un minimum de 19,2 ans à Libreville et Port-Gentil. ¹⁶⁰

Tableau 4 : Fécondité par milieu de résidence et niveau d'instruction au Gabon (EDSG 2000)

Milieu de résidence	Indice de fécondité
Libreville / Port-gentil	3,6
Autres villes	4,8
Ensemble urbain	3,9
rural	5,7
Niveau d'instruction	
Aucun	5,2
Primaire	5,3
Secondaire et plus	3,5

La baisse de la fécondité constatée en milieu urbain peut s'expliquer par le recul de l'âge au premier mariage ; par la baisse de la mortalité et la survie des enfants ; par l'utilisation de la contraception moderne ; par la poursuite des études ; par les responsabilités professionnelles ; par l'éloignement des conjoints.

La scolarité des femmes, du niveau primaire peut être associée, comme celle de niveau secondaire ou supérieur, à une baisse de la fécondité, dans la mesure où une scolarité, même courte, peut améliorer pour les femmes leurs perspectives économiques, leur perméabilité aux valeurs modernes et faciliter leur émancipation pour une meilleure planification familiale. Et selon le niveau d'instruction, on a souvent remarqué que dans

¹⁵⁹ Vimard Patrice et Zanou Benjamin, *Politiques démographiques et transition de la fécondité en Afrique*, Paris, l'Harmattan, 2000, p.180.

¹⁶⁰ Capitale politique et capitale économique du Gabon.

les pays à faible prévalence contraceptive, les femmes ayant un niveau d'instruction primaire ont une fécondité légèrement plus élevée que celles sans instruction, ce qui pourrait s'expliquer par une quête d'identité et l'oisiveté. Mais ensuite, la fécondité baisse avec l'élévation du niveau d'instruction. C'est ce qui a été observé avec l'Enquête Démographique et de Santé du Gabon 2000 ; les femmes sans instruction ont un Indice Synthétique de fécondité de 5,2 contre 5,3 pour celles ayant un niveau primaire et de 3,5 pour les plus instruites.

Les enfants nés de mères très jeunes (moins de 20 ans) courent généralement un risque plus important de décéder que ceux issus de mères plus âgées (25 ans et plus). De même les accouchements précoces augmentent le risque de décès chez les adolescentes.

La fécondité des adolescentes est un phénomène important au Gabon en raison de la précocité des rapports sexuels préconjugaux.

Tableau 5: fécondité des adolescentes

Pourcentage d'adolescentes de 15 à 19 ans ayant déjà eu un enfant ou étant enceintes d'un premier enfant, EDS Gabon 2000.				
Caractéristique	Adolescentes (%) qui sont :		Adolescentes (%) ayant déjà commencé leur vie féconde	effectif
	Mères	Enceintes d'un premier enfant		
Age				
15	6,1	4	10,1	310
16	15	4,2	19,1	344
17	32,6	8,4	41	324
18	36	7,8	43,8	340
19	46	6,1	52,2	269

Les adolescentes constituent 26 % de l'ensemble des femmes en âge de procréer et contribuent pour 17 % à la fécondité totale des femmes.¹⁶¹

Le tableau 5 présente par âge détaillé entre 15 et 19 ans, des proportions d'adolescentes qui ont déjà eu un ou plusieurs enfants et de celles qui sont enceintes pour la première fois. En considérant que la somme de ces deux pourcentages fournit la proportion de femmes ayant commencé leur vie féconde, on remarque qu'environ 54 % des femmes de 15 - 19 ans ont déjà commencé leur vie féconde : 43 % ont déjà, au moins, un enfant et 9,66 % sont enceintes pour la première fois pendant l'enquête. Dès l'âge de 15 ans, 10 % de femmes ont déjà commencé leur vie féconde et cette proportion augmente régulièrement et rapidement avec l'âge. A 17 ans, cette proportion est de 41 %, à 19 ans, plus de la moitié des femmes (52 %) ont déjà commencé leur vie féconde, dont la grande majorité (46 %) a déjà, au moins, un enfant.

Selon le milieu de résidence, on constate que les adolescentes résidant dans les zones rurales ont une fécondité plus précoce que celle résidant à Libreville/Port-Gentil et dans les autres villes. En effet, en zone rurale, 40 % des adolescentes ont déjà commencé leur vie féconde, dont 34 % sont déjà mères et 6 % enceintes pour la première fois. Dans les autres villes, cette proportion est de 37 % et elle est de 28 % à Libreville/Port-Gentil (23 % déjà mères et 5 % enceintes). Selon les régions, on constate que ce sont les adolescentes du Nord et du Sud du pays qui ont la fécondité la plus précoce, respectivement 42 % et 39 % ont déjà commencé leur vie féconde. Dans les régions Est et Ouest, respectivement 36 % et 35 % des adolescentes ont déjà commencé leur vie féconde. On peut expliquer cela par la distance qui sépare ces régions des grandes villes, limitant de ce fait l'accès aux informations et à la contraception.¹⁶²

Des enquêtes locales menées dans plusieurs pays (Cameroun, Centrafrique, Congo, Gabon, Niger...) montrent, en effet, que les régions de forte stérilité se distinguent des autres par la précocité des unions, la fréquence du divorce et la polygamie. « Plusieurs auteurs ont mis en relation les niveaux de stérilité avec les pratiques visant à faire preuve de sa fécondité. Les dernières Enquêtes Démographiques et de Santé (EDS) montrent

¹⁶¹ Bé-Aba, Flavien et Bétoué, Gertrude, Gabon Enquête Démographique et de Santé : fécondité, Ministère de la planification, 2000. Les données des tableaux 3-4-5 sont issues de cette enquête.

¹⁶² Les données utilisées ici sont celles issues de l'enquête démographique et de santé organisée en 2000 par le ministère de la planification du Gabon.

ainsi que la proportion de grossesses adolescentes et de mères célibataires est nettement supérieure, dès 15 ans, dans ces régions ». ¹⁶³ La sous-fécondité, et le manque d'enfant qui en résulte, favorise aussi de fait la circulation et le placement familial des enfants, pratiques d'accueil qui ont par ailleurs largement contribué à l'augmentation de la taille des ménages. Elle complexifie enfin les parcours féminins et a largement contribué à l'émergence des familles monoparentales.

On peut ainsi diviser les populations de l'Afrique subsaharienne en deux grandes catégories : les unes, largement majoritaires en Afrique occidentale, attachent une grande valeur à la virginité de l'épouse et admettent difficilement le divorce, tandis que d'autres, majoritairement en Afrique centrale, tolèrent la liberté pré-conjugale, le mariage à l'essai et le divorce. Dotées d'idées différentes sur ce qui convient à l'épanouissement de l'individu dans le cadre de son groupe, toutes ces populations ont en commun une optique foncièrement nataliste.

Après les causes avancées par les chercheurs dans les années 1950 et confirmées aujourd'hui par les professionnels de la santé et les démographes : maladies vénériennes et situation sociale. Nous allons analyser dans la seconde section, les causes endogènes et culturelles.

¹⁶³ Nzita-Kikhela, Denis, Politique de population et transition démographique dans les pays d'Afrique à forte stérilité, les transitions démographiques des pays du sud : acte des 3^{ème}s journées du Réseau Démographique, Rabat, 9-12 déc. 1998. Paris : Estem, 2001, p.p.103-406.

Section 2 : **Les causes endogènes de la stérilité**

Aujourd'hui, la stérilité est définie sous deux types : la stérilité primaire et la stérilité secondaire, même si certaines femmes y ajoutent celle choisie. C'est donc pour ces deux types de stérilité que nous essayons d'identifier et de définir les causes.

Après un rappel des causes historiques et exogènes de stérilité, nous allons rentrer dans l'analyse de celles qui nous intéressent le plus, en tant qu'étude anthropologique, à savoir les causes endogènes. Nous pouvons classer ces causes en deux grandes catégories : les causes socioculturelles et les causes métaphysiques.

Les causes socioculturelles

Elles peuvent être à l'origine d'une stérilité primaire comme d'une stérilité secondaire. Nous allons parler ici du poids des interdits, entre autres, alimentaires, sociaux et rituels.

Les interdits

Chez les *fang*, les interdits ou les *Bikî* représentent des points d'équilibre, lesquels occupent une place considérable en matière de contrôle social. Selon Jean-Marie Aubame, le mot *ékî* (pluriel *bikî*) vient du radical *kî* signifiant force, contrainte, virilité, puissance. L'*ékî* exprime une défense rituelle, un interdit, un tabou ; il désigne une personne ou une chose marquée d'un caractère sacré dont on interdit l'usage ou le contact.¹⁶⁴

Les *bikî* ne constituent pas, en règle générale, un système clos, intouchable ; ils sont significatifs de la vie même de la société globale, proliférant ou tombant en désuétude, selon les circonstances.

Les *bikî* s'apparentent ainsi au tabou, cependant les deux termes ne se recouvrent pas entièrement. Tabou étant un « terme polynésien couramment employé en sociologie, en psychologie et en psychiatrie pour désigner un objet ou un acte rigoureusement interdit.

¹⁶⁴ Aubame, Jean-Marie *Les bété du Gabon et d'ailleurs : croyances, us, coutumes*, Paris, l'Harmattan, 2002, p.83.

En polynésien, tabou signifie ce qui est soustrait à l'usage courant ; par exemple un arbre que l'on ne doit ni toucher, ni abattre. Il est à noter que cette défense n'est jamais fondée sur une raison de caractère pratique ou rationnel, et qu'elle a une valeur absolue. D'autre part, la violation d'un tabou n'entraîne pas tant une pénalité qui d'ailleurs peut intervenir qu'une calamité (par exemple la mort ou la cécité) frappant le coupable ». ¹⁶⁵

Toutefois, les *bikî* tirent leur fondement d'un ensemble de faits empiriques cosmogoniques ou métaphysiques. Mais tous les *bikî* n'ont pas la même force de contrainte, et leurs transgressions ne produisent pas les mêmes effets et ne sont pas de même nature. On peut les classer en trois groupes :

ceux qui résultent des initiations ;

ceux, socio-politiques, qui servent de code de morale, de savoir-vivre et de savoir-faire ;

ceux dont l'origine mal connue ne verse ni dans l'un ni dans l'autre groupe.

Ces grands groupes peuvent donner naissance à des rubriques plus élaborées en approfondissant la dissection.

C'est ainsi que dans la première catégorie, les interdits initiatiques peuvent se diviser en interdits individuels, imposés au sujet à l'occasion de son initiation et qui lui sont personnels. Ce sera par exemple l'interdiction d'une denrée alimentaire ayant fait partie du mets initiatique ; et en interdits communautaires dont le respect doit être assuré par la communauté entière même si tous les membres ne sont pas initiés. Mais les conséquences de la violation frappent les seuls coupables.

La deuxième catégorie des interdits règle les rapports entre alliés par mariage. Il est ainsi, entre autres, interdit à une femme d'appeler son beau-père ou sa belle-mère par son nom. Elle usera d'un autre nom, de *tare* = père, pour le beau-père et *nana* = mère pour la belle-mère. C'est une marque de respect, car ils sont sacrés pour elle.

D'autres interdits d'ordre général concernent toute la communauté dans des domaines divers. Il est interdit dans un village de siffler de nuit, de sortir nu dans la cour intérieure. Un enfant ou un adolescent ne peut manger le gésier lorsqu'il partage le repas avec des aînés non plus, le premier produit de sa chasse, le premier fruit d'un arbre qu'il a planté. Un tel produit doit être donné aux anciens.

¹⁶⁵ Bonté Pierre et Izard Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, P.U.F 2004, p. 695.

Il y a une sorte de hiérarchie établie à cet égard, une sorte de droit de préséance, le père doit manger les prémices des champs de son fils. La belle-mère doit manger les prémices du travail de sa bru. L'aîné, celles de son cadet.

Le non respect des interdits alimentaires

Dans la société *fang*, la consommation de certains aliments susceptibles de causer la stérilité est interdite aux femmes. Les femmes doivent éviter de consommer les animaux et les végétaux à faible productivité. Cela rejoint ce que nous avons dit en parlant des rites de fécondité, à savoir que l'on préconise la consommation de tout ce qui est très fertile. A ce sujet, Frazer écrivait à la fin du 19^{ème} siècle que : « le sauvage croit communément qu'en mangeant la chair de l'animal, il acquiert les qualités non seulement physiques mais aussi morales et intellectuelles qui sont caractéristiques de cet animal ». ¹⁶⁶ Chez les *fangs*, cette croyance touche aussi bien les animaux, les végétaux que les endroits tels les ruisseaux, les chutes, les termitières, etc.

Le premier interdit alimentaire et le plus connu, pouvant causer la stérilité est le *Yuè Zok*. Le *Yuè Zok* s'explique par le fait d'avoir consommé une banane issue d'un régime que le vent ou la tornade a arraché à son passage. Il arrive que le vent cause des dégâts à son passage, et lorsqu'après un de ses passages, on constate qu'un régime de banane a été arraché à son tronc, celui-ci doit tout de suite être détruit pour éviter qu'il ne soit consommé, surtout par les femmes. Malgré les précautions prises, il peut arriver que celui-ci soit consommé. La fille ou la femme qui en consomme, quel que soit son âge au moment des faits ne pourra jamais mener une grossesse à terme. Les grossesses de cette dernière ne tiendront jamais et avorteront avant terme comme l'a été le régime. Elle sera donc sujette à des fausses couches entre le deuxième et le quatrième mois. C'est donc un lien analogique entre ce qui se produit et ce qui a été consommé.

¹⁶⁶ Frazer James, Le rameau d'or, cité par Ekang Arielle, *La stérilité et ses différents systèmes thérapeutiques chez les Nzèbi du Sud-Est Gabon*, Mémoire de master, Juin 2007, université Lumière Lyon2, p.54.

La consommation de piment pendant les premiers mois de grossesse a les mêmes conséquences que la cause précitée. Il est conseillé aux femmes de consommer moins de piment durant la grossesse, car il peut, au cours des premiers mois, entraîner une fausse couche. Lorsque la grossesse est arrivée à terme malgré tout, l'enfant dont la mère en consommait va beaucoup pleurer, du moins pendant les six premiers mois. Cet interdit est particulièrement difficile à respecter du fait que pendant la grossesse la langue perd un peu de sa précision gustative. La femme a donc du mal à manger sans piment. Ce dernier ayant comme fonction de « réveiller la langue » et d'atténuer les nausées chez la femme enceinte.

Il en va de même pour les légumes gluants tels le *dongodongo* ou *gombo*. Le fait qu'ils soient gluants peut entraîner la dilatation du col de l'utérus et la descente du fœtus avant terme. Leur consommation est plutôt conseillée au début du huitième mois de grossesse en vue d'un accouchement facile. Ces légumes ont donc l'avantage de raccourcir le travail de la femme en accélérant tout le processus d'accouchement.

Le non respect des interdits socioculturels

A côté des interdits alimentaires, il y a des interdits socioculturels dont les conséquences sont plus rudes que ceux alimentaires. Dans la société *fang*, les causes de stérilité liées au non respect de ces interdits sont principalement : l'inceste, l'enterrement d'un nouveau-né, les rapports sexuels avant la puberté.

Nsem ou inceste

C'est l'interdit social qu'aucun *fang* ne doit enfreindre. Comme nous l'avons dit dans la partie consacrée à la compensation matrimoniale, les *Fang* pratiquent l'exogamie clanique, aucune union n'est possible entre personnes de même clan. Si, pour certaines raisons, d'aucuns décident de se mettre ensemble malgré leur appartenance clanique, ils s'exposent à la stérilité. Les enfants issus d'une union incestueuse ne survivent, dit-on, jamais, même lorsque la parenté n'est que clanique ou historique. Entretenir ce genre

d'union officiellement, c'est faire un affront à tout le clan et le couvrir de honte. « Du point de vue de l'interprétation sociologique, l'incestueux apparaît comme celui qui s'émancipe de force des appartenances claniques, parentales ou ethniques. Il incarne l'individualisme subjectif dans sa forme extrême, pathologique ».¹⁶⁷ Pour essayer l'affront et punir les indéliçats, les aînés et les ancêtres maudissent l'union et la privent du plus grand bien qui est l'enfant. La femme incestueuse peut mener certaines grossesses jusqu'à terme et à bien accoucher, mais les enfants meurent en bas âge. Ne pouvant tenir sans enfant et sans bénédiction des aînés, le couple finit par se séparer, chacun allant demander pardon à ses ascendants.

Edzep mbim nkeng mwan ou l'enterrement d'un nouveau-né

Le non respect du rituel de l'enterrement d'un nouveau-né entraîne automatiquement une stérilité secondaire chez la femme. L'enterrement d'un nouveau-né doit obéir à un certain rituel qui, pour peu qu'il y ait des manquements, conduit à la stérilité. Pour éviter ces manquements, ce rituel est confié aux spécialistes. Certaines femmes sont ainsi chargées d'enterrer les nouveau-nés. Le nouveau-né est enterré nu et pas dans un cercueil. Le fond de la fosse est couvert d'écorces de bananier sur lesquels on dépose l'enfant, sur le dos. Le corps de l'enfant est ensuite maintenu par des branches d'arbustes avec crochets qui servent à serrer les bords. Tout ceci est fait pour éviter que l'enfant ne se retourne dans la tombe, auquel cas, la mère deviendra stérile. Ce rituel s'applique à tout enfant mort avant d'être sevré, sachant que certaines mamans allaitent parfois jusqu'à 24 mois. Cette tâche est souvent confiée à une personne de confiance, car si la personne qui procède au rituel est de mauvaise foi, elle peut volontairement mal positionner l'enfant pour nuire à la mère. En outre, la mère de l'enfant décédé est tenue de reprendre sa vie sexuelle avec le géniteur de l'enfant défunt pour faciliter sa fécondité.

¹⁶⁷ Tonda Joseph, *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala, 2002, p.79.

Les rapports sexuels avant la puberté

C'est l'une des causes de stérilité primaire. Certaines filles commettent l'erreur d'entretenir des rapports sexuels avant « d'être devenues femmes » c'est-à-dire avant d'avoir eu leurs menstrues. Cela arrive souvent lorsque la fille a été donnée en mariage très tôt et sans son consentement. Si la fille se développe très vite, avec des formes pouvant provoquer du désir, le mari peut penser qu'elle a déjà eu ses règles, mais qu'elle le lui cache parce qu'elle ne le désire pas. Il peut alors décider de « consommer le mariage », c'est-à-dire de passer à l'acte sexuel sans tenir compte des dires de la fille. La femme qui a subi ce genre de mésaventure aura du mal à concevoir, et cela peut même être définitif. Pour explication, les *Fang* pensent que les trompes de cette dernière ont été bouchées par le sperme. Pour eux, c'est le sang des menstrues qui doit « ouvrir les trompes » et les nettoyer. Si c'est le sperme qui y passe en premier, la femme ne pourra pas concevoir naturellement. Elle devra recourir à des thérapies appropriées.

L'adultère

Les conceptions ontologiques africaines relatives à l'adultère et à l'avortement ont été méconnues des observateurs Occidentaux, d'où de fausses interprétations des déclarations recueillies. L'adultère est regardé, dans toute l'Afrique noire, comme une menace pour l'embryon : l'incompatibilité entre le sperme du mari et celui de l'amant provoquerait l'avortement. La quasi-totalité des sociétés africaines considèrent l'avortement spontané ou non, comme une calamité. Nombreuses sont celles qui l'attribuent à la colère des esprits ou des ancêtres. L'avortement est donc perçu comme l'œuvre d'un élément antisocial : adultère ou sorcellerie, et non comme une pratique délibérée.

Lorsque les *Fang* disent : « nos femmes avortent parce qu'elles sont infidèles », ils ne songent nullement à des pratiques volontaires mais se réfèrent à une cause ontologique.

En dehors des causes socioculturelles citées ci-dessus, les *Fang* mentionnent tout de même une cause anatomique et, bien sûr, l'hérédité. La cause anatomique connue est *Ayalega vègn*.

Les causes anatomique et génétique

Les *Fang* reconnaissent une cause liée à l'anatomie de la femme qu'ils nomment l'*Ayalega Vègn*. C'est le fait pour certaines femmes d'avoir le col de l'utérus fermé. Ces femmes n'ont pas leurs règles et par conséquent ne peuvent pas concevoir. L'explication que nous avons obtenue de ce phénomène est celui d'un dysfonctionnement hormonal.

Au détour de nos lectures, nous nous sommes rendu compte de l'existence de pareil cas ailleurs que dans notre population d'étude. En France, nous pouvons citer Virginie Mouzat qui, dans son roman titré *Une femme sans qualités*,¹⁶⁸ raconte sa souffrance du fait qu'elle était femme mais sans vraiment l'être. En Occident, les avancés de la médecine permettent à ces femmes de pouvoir régler en suivant un traitement hormonal. Mais ce traitement doit être régulier si l'on veut garder l'aspect retrouvé. En arrêtant le traitement, on perd petit à petit son aspect et même on n'a plus ses menstrues. Il faut tout de même noter que malgré le traitement et l'aspect quasi naturel que l'on retrouve, la conception reste impossible.

Pour ce qui est de la génétique et de l'hérédité, bien que moins prises en compte par les personnes concernées, l'hérédité reste pour nous une cause non négligeable. Certains lignages traînent la stérilité de génération en génération. Dans chacune des générations issues de ces lignages, on rencontre au moins une femme stérile ou des femmes à fécondité limitée, avec seulement un ou deux enfants. Les autres lignages vont hésiter à contracter des alliances avec les femmes issues des lignages aussi lourdement handicapés. Ne sachant pas trop sur laquelle la malédiction tombera, toutes les femmes vivent avec la peur et l'angoisse de ne pas pouvoir enfanter, se marient tard par rapport aux autres et rarement avec les hommes de leur contrée.

¹⁶⁸ Mouzat, Virginie, *Une femme sans qualités*, Paris, Albin Miche, 2009, 177p.

Parmi nos informatrices, nous avons au moins cinq couples de sœurs, frappées toutes par la stérilité ou la sous-fécondité. Nous avons rencontré trois sœurs dont l'aînée n'a eu qu'un fils, la deuxième a eu un enfant malformé, qui est décédé par la suite, et elle n'a plus rien eu jusqu'au moment de l'enquête et la dernière, avec qui nous nous entretenons, a déjà plus de trente ans et aucune naissance vivante. Voici un extrait de son récit :

Je me dis que tout peut encore changer, j'ai encore plus de dix ans avant la ménopause. Mais s'il n'y a pas un jour qui passe sans que je ne pense à ça. C'est un problème qui touche mes deux sœurs et moi. Mon aînée n'a fait qu'un gosse ; la seconde aussi a eu un enfant, mais malformé, qui n'a vécu que deux ans. J'arrive à concevoir, mais le fœtus ne tiens jamais plus de deux mois. J'ai déjà fait deux à trois fausses couches.

J'essaie de trouver des raisons pour comprendre ce qui m'arrive. Je n'exclus rien, cause de sorcellerie, problèmes de trompes, je fais tout ce que je peux pour remédier à la situation. Je fréquente des hommes financièrement à l'aise, qui m'ont aidé à suivre différents thérapies. Je me suis fait déboucher les trompes, j'ai suivi un traitement de stérilité visant une augmentation d'hormones.

J'ai peur de m'engager avec quelqu'un, de subir une pression. Je sais que beaucoup d'hommes viennent vers moi juste pour passer des bons moments, pas de contrainte d'enfant, pas de bruit, des pleurs. Je sais au fond de moi qu'aucun n'acceptera de quitter sa famille pour moi. Je suis là juste pour offrir un moment de calme. Je suis celle qui est toujours disponible.

C'est d'autant plus dur chez moi car je suis la dernière des filles. D'autres personnes dans mon cas se consolent en récupérant l'enfant d'une petite sœur, mais chez moi ce n'est pas possible, mes sœurs aînées connaissant le même problème.

Au départ, nous ne pensions pas rencontrer plusieurs cas de stérilité dans une même famille, mais il se trouve que l'hérédité se classe parmi les premières causes recherchées. Cela nous laisse penser que la stérilité est peut être inscrite dans les gènes.

Les causes métaphysiques

Outre les causes que nous classons dans le socioculturel, la stérilité a d'autres causes relevant plutôt du mystique ou de l'imaginaire. La stérilité chez plusieurs femmes, d'après les dires de ces dernières, est causée par des forces surnaturelles et le pouvoir de la parole. Dans cette catégorie, nous allons analyser quatre principales causes : *Akia*, *Akomga*, *Biyuague*, *Mbol*.

Akia ou promesse

Akia vient du mot *ngia* qui signifie promesse : *ngia*, c'est le fait de promettre, l'acte par lequel un *nnem* (sorcier) procède à l'éveil de la conscience d'un *nnem* plus jeune qui ne sait pas encore se servir des facultés que lui donne l'*évus*, défini par Anne Retel comme « un polype que l'on le possède en naissant. On reconnaît que quelqu'un l'a, à ce qu'il est un chef ou qu'il réussit physiquement, matériellement ou intellectuellement. Il permet aussi de faire du mal, de tuer quelqu'un. »¹⁶⁹ C'est pour cela qu'on dit aussi *Avalga* (réveiller), pour signifier qu'on insuffle un courant psychique qui éveille les possibilités latentes de l'individu, lesquelles sont inhérentes à la possession de l'*évus*. L'*akia* est une pratique qu'utilisent les sorciers ou toute personne dotée de certaines puissances occultes, pour généralement « nuire » aux enfants de leur entourage. Par jalousie, dans l'intention de faire du bien ou par pure méchanceté, le malfaiteur va décider de « gaspiller » l'enfant et de le rendre stérile, voleur, etc. Pour la pratique, le sorcier ou la sorcière s'arrange toujours à se retrouver seul avec l'enfant. C'est souvent en milieu de

¹⁶⁹ Retel-Laurentin, Anne, *Sorcellerie et ordales : l'épreuve du poison en Afrique noire, essai sur le concept de négritude*, Paris, Anthropos, 1974, p.159.

journée, quand les uns et les autres vaquent à leurs occupations, que le sortilège est donné à l'enfant.

L'*Akia* est un mets ou tout autre chose à consommer que le sorcier ou l'envoûteur propose à l'enfant. Le mets initiatique est composé de plusieurs ingrédients : des herbes aux vertus magiques parmi lesquelles on peut trouver les feuilles d'iboga,¹⁷⁰ les graines de *ngon* ; ces graines décortiquées et moulues en pâte servent à la préparation de la sauce, les œufs de cane, sur lesquels nous reviendrons, et d'autres ingrédients, dont un peu de chair humaine si possible. L'élément principal dans la préparation du mets est le jaune d'œuf de la grosse cane. Cette mixture est préparée et malaxée dans une petite marmite en toute discrétion. Il est difficile de dire comment le rendez-vous est pris. Mais on peut penser qu'il intervient à la suite d'une longue période de fréquentations, nécessaire pour gagner la confiance de l'enfant. Le repas a lieu en matinée, c'est en effet le moment où chacun est allé vaquer à ses occupations en dehors du village. Le principe étant, bien sûr, d'éviter les regards indiscrets et de se faire surprendre avant la fin du rituel.

L'enfant est introduit dans la cuisine où se trouve le donneur du sortilège. La porte principale donnant dans l'allée centrale du village est fermée ; celle donnant dans la ruelle arrière reste ouverte. En effet à l'exception des femmes, personne n'emprunte cette voie, c'est donc une précaution supplémentaire pour la protection du secret. Installé devant le donneur et la marmite entre les deux, l'enfant reçoit, bouchée par bouchée, le mets magique. A chaque cuillère pleine donnée, l'enfant doit exprimer des souhaits avant de la prendre.

L'enfant est béni ou maudit selon les intensions de l'envoûteur qui demande en contrepartie du mets consommé, un sacrifice à l'enfant, qui n'a pas conscience de ce qui vient de se passer. La bénédiction prononcée c'est soit « tu seras couverte de richesse ; tu seras influente sur toute la contrée ; tu attireras tous les hommes, mais tu n'auras pas d'enfants. C'est le cas des femmes dont la stérilité est causée par cette promesse, etc. » Quand c'est par pure méchanceté ou jalousie, l'enfant sera maudit comme dans l'extrait qui suit, de Mme M. Maria :

¹⁷⁰ Plante hallucinogène utilisé lors de certains rites initiatiques

J'ai eu le malheur d'être l'ainée de la famille. Tous les yeux étaient tournés vers moi, sorciers et autres. Mon père vivait avec son frère aîné, qui lui n'avait pas encore d'enfant. Par respect pour lui, et en bon traditionaliste, il a laissé son frère aîné décidé de tout. Par jalousie et méchanceté, ce dernier a fait de moi ce qu'il voulait.

Le frère de mon père me faisait avaler des potions, j'étais enfant et je n'y accordais aucune importance. J'ai donc été victime d'un akia, avec pour objectif que je ne devais jamais mettre longtemps dans un mariage n'y avoir des enfants, le pire. Je devais passer d'homme à homme. Donc, depuis l'âge de 13 - 14 ans, je ne fais que ça. Je ne sais même plus dans combien de villages j'ai été en mariage. En prenant de l'âge, je suis arrivée à passer 5 - 6 années dans un même village.

Parmi mes multiples maris, j'ai un qui m'aime vraiment. Il est toujours disposé à me reprendre. Il m'arrive de partir avec quelqu'un d'autre pendant des années et dès que je n'en veux plus, je peux retourner vers lui.

En plus de l'akia, j'ai développé plus tard des fibromes, est-ce le fait de tout ce que mon oncle me faisait manger ?

Pour remédier à la situation j'ai reçu tous les soins auxquels je pouvais accéder, tout ce que faisaient les femmes de mon âge. Les autres réussissaient, pas moi. Je me suis même fait initier (mbwiri), ça n'a rien donné. Je me suis fait opérer pour l'ablation des fibromes, ça n'a rien changé. Tout ça pour dire que ce n'est pas faute d'avoir essayer.

Il peut arriver que l'Akia échoue et que le rituel soit interrompu pour une raison quelconque, surtout par l'intrusion d'une tierce personne, l'enfant peut innocemment se lever et demander à partir avant d'avoir consommé grand-chose, ou qu'une tierce personne arrive et contraint l'envoûteur à suspendre ce qu'il avait commencé. Lorsque l'Akia ne va pas à sa fin, il est appelé *Ndzim Akia* ou maudite promesse. Le *Ndzim akia* est plus dangereux que l'Akia, car ses conséquences sont plus graves que l'Akia. Avec la colère de ne pas être allé au bout de ses actes, l'envoûteur dira à la volée : « pars avec les

malheurs, tu n'auras jamais d'enfants dans ta vie » ou « tu ne passeras ta vie qu'à voler... »

L'enfant qui a subi ce sort est « poursuivi » par l'envoûteur et fait des rêves au cours desquels ce dernier lui demande de venir terminer ce qu'il avait commencé. Pour ce faire, les envoûteurs vont parfois prendre d'autres apparences et menacer l'enfant de n'en parler à d'autres personnes. Lorsque les menaces sont fréquentes, l'enfant va vivre avec une certaine crainte qui va le perturber au quotidien. L'âge auquel cela est fait aux enfants, entre 4 et 7 ans, contribue parfois à faire oublier à certains qu'ils ont cette promesse. C'est lorsque l'envoûteur, même déjà mort, revient demander sa contrepartie que l'envoûté essaie de se remémorer la scène.

Généralement, la contrepartie demandée à l'envoûté est le sacrifice d'un être humain qui lui est cher, proche : son père, sa mère, ou les enfants quand il en aura. Ce sacrifice humain se fait non pas directement, mais par l'intermédiaire d'un objet souvent utilisé par la personne à sacrifier ou d'un de ses vêtements sales et, maintenant, de plus en plus, la photo. En donnant l'objet demandé, on paie sa contrepartie et on livre la personne choisie par l'envoûteur. Si l'envoûté s'obstine volontairement, parce que trop attaché à la personne demandée ou involontairement, à ne pas vouloir payer la contrepartie, c'est lui-même qui « est pris ». Cela se manifeste par une succession de maladies graves, pouvant entraîner la mort. La contrepartie demandée aux femmes est généralement de « sacrifier leurs ventres ». Celles-ci acceptent de donner tous leurs enfants depuis l'état fœtal. C'est pour cela que l'on en parle comme cause de stérilité.

Dans l'*Akia* comme dans tout autre sortilège, le mets n'est qu'un support à l'incantation d'envoûtement. Sans certaines prédispositions et les incantations, ce mets peut être consommé sans aucune conséquence. Ce sont les paroles prononcées, les forces méchantes que l'on invoque qui sont « mangeurs de vie ». Ces forces vont répondre à l'appel et feront le travail demandé, tout travail méritant salaire, le sacrifice est donc une façon de les payer. En sacrifiant une vie humaine, on s'acquitte d'une dette mystique, car dans le monde mystique la monnaie, c'est le sang. C'est en lui qu'il y a la vie. C'est pour cette même raison de recherche de vie que les enfants sont visés. Les enfants sont l'avenir et sont plus réceptifs. Le fait d'avoir mangé ce qui leur a été donné fait que ce support habite en eux. Par la digestion, ce qu'ils ont consommé passe dans le sang et cela permet aux forces qui ont été invoquées d'avoir un contrôle sur eux.

Pourquoi les œufs de cane sont primordiaux dans la préparation du sortilège?

Réponse d'*Allogo Ovè*, tradipraticien

Après le chien, le canard figure désormais au « palmarès » des animaux domestiques que les envoûteurs utilisent pour pratiquer des envoûtements redoutables. Le canard est un animal de basse-cour. Il est élevé pour de multiples usages : consommation courante, vente, soins traditionnels et pour servir de support aux sortilèges. Le canard fait partie de la famille des volailles mais il est très différent du coq par exemple. En effet, contrairement à ce dernier, le canard « parle », c'est-à-dire qu'il a un langage mystique que les initiés peuvent interpréter.

D'après les initiés, cet oiseau palmipède serait un descendant du serpent. Le canard est muet sur le plan ésotérique et reste étroitement lié au serpent. Les expériences traditionnelles ont prouvé cette relativité. Ces expériences démontrent que si l'on isole, à dix huit heures du soir, un canard, dans un endroit obscur, fermé hermétiquement, avec des plantes dont la connaissance reste du domaine des initiés, on y retrouve le lendemain, à six heures du matin, un serpent noir.

De même, sur le plan physique, en frottant du jus de citron sur un canard déplumé, vous verrez sortir de sa peau, des vers. Selon toute vraisemblance, ces petits vers seraient en réalité des serpents sur des plans subtils.

Les malédictions

Très proche de L'*Akia*, nous avons les *Biyogue* ou les malédictions qui, comme l'*Akia*, puisent leurs forces dans la parole. Dans le cas des malédictions, il n'y a aucun support concret, la parole seule suffit. Toute personne peut en maudire une autre. Mais la malédiction que l'on craint le plus est celle du père ou de la mère envers leur progéniture, parce que ces personnes sont l'incarnation de Dieu pour leurs descendants. On craint également la malédiction des personnes dotées de certaines puissances. Ces personnes acquièrent cette puissance grâce à plusieurs initiations au cours desquelles on leur scarifie la langue avant d'enduire des mixtures faites des extraits de végétaux et d'animaux ou qui ont tout juste une disposition innée au pouvoir de la parole. Ce sont le plus souvent les malédictions des aînés qui ont des effets sur les cadets, l'inverse est très rare. Mais toute malédiction devrait être fondée pour qu'elle agît.

Comment on maudit ?

Lorsqu'un parent dit à son enfant « je te maudis », il avale la salive après cette parole. En avalant cette salive, « il retient en même temps son souffle ». Si l'enfant maudit se repent, il va supplier d'autres membres de la famille ou même les voisins, car il ne peut le faire lui-même, pour qu'ils aillent implorer son pardon auprès de son père ou de sa mère. La malédiction est très souvent une réplique à la désobéissance. Elle est souvent une cause de stérilité chez les filles qui refusent de se mettre avec le conjoint choisi par leurs parents et de se marier à leur demande. Lorsqu'un père dit à sa fille, « tu as refusé mon choix, vas-y, mais tu n'auras jamais d'enfants », cette dernière aura beau insister, changer d'hommes, tant qu'elle ne se plie pas au vouloir du père, elle ne sera jamais maman. La malédiction a donc été une des principales causes de stérilité dans la société *fang* où la quasi-totalité des mariages étaient arrangés.

Akomga ou arrangement

La condition première pour bénéficier d'un *akomga* est la possession de l'*évus* ou vampire. Il faut préciser à cet égard que tous les *évus* ne sont pas nécessairement malfaisants, car on peut les orienter dans le sens souhaité et c'est précisément le fondement de l'*akomga* comme de l'*akia*.

Akomga fait partie de ces noms dont la traduction en français pose un problème de couverture exacte. Il signifierait l'élaboration, la formation, voire le commencement. Dans le contexte présent, *akomga* peut se traduire par l'élaboration, la préparation de l'avenir d'un enfant. La vie est un long processus d'épreuves de toutes natures, d'influences diverses souvent contradictoires, un tourbillon à travers lequel l'enfant doit trouver sa voie. C'est dans ce contexte qu'il faudra orienter son avenir dans le sens de la réussite.

« En quittant la savane après une longue migration à travers les zones sahéliennes, les *Fang* ont actualisé leurs connaissances de la flore en entrant dans la forêt, leur nouvel habitat. Ils la maîtrisent si bien que les arbres, les herbes et leurs vertus n'ont plus de secret pour eux. On pourrait dire que leur souci premier est de connaître leur emplacement dès qu'ils prennent possession d'un territoire ».¹⁷¹

D'après M. *Biyogo*, *les arbres choisis pour le rite d'akomga sont généralement : ovègn, aza, et éyen.*

Ovègn : grand arbre très haut ; il existe également une variété de cette essence sous la forme d'une liane, ovègn ndzik, possédant les mêmes vertus.

Aza ou azo : un des plus beaux arbres de la forêt équatoriale qui peut atteindre 40 mètres. Son nom commercial est le Moabi.

Eyen : grand arbre à écorce rouge, son nom commercial est le Movingui. Comme l'ovègn, l'éyen est un arbre sacré et les fang l'appellent également bengan, c'est-à-dire l'arbre des sorciers (entendu guérisseurs).

Il faut noter que leur choix n'est pas fait de façon fortuite, on ne peut pas prendre un arbre pour un autre. L'aza est choisie davantage pour une nombreuse progéniture, tandis que l'ovègn et l'éyen pour d'autres destinées : influence, bravoure guerrière, grand prestige et distinction etc., car la vie est

¹⁷¹ Aubame, Jean-Marie, *Les beti du Gabon et d'ailleurs, tome II : croyances, us et coutumes*, Paris, l'Harmattan, 2006, p.112.

intimement liée aux éléments de la nature : le feu, l'eau, le vent et la flore ; chaque élément contenant un principe vital, interfère sur la destinée des individus.

Le rituel proprement dit se passe en forêt. Il se déroule sous l'un des arbres précités, autour duquel on nettoie et aménage un emplacement suffisamment grand. On dispose en triangle trois amulettes flexibles, les deux bouts fichés en terre. Au milieu de ce triangle dont l'un des sommets est en regard de l'arbre, on installe l'enfant, face à l'Est, dos tourné à l'arbre, tenant l'arceau qui se trouve devant lui, tandis que le père tient l'arceau de droite et la mère celui de gauche.

Il faut noter que ces arbres ont la particularité d'offrir une orientation Est-Ouest facile à déceler grâce à la position de leurs branches. L'Orient est le côté où l'arbre a infailliblement les plus grosses branches.

Toutes les plantes, écorces et autres ingrédients entrant dans la préparation sont disposés devant l'enfant. On demande au père et à la mère, à tour de rôle, de donner la bénédiction à l'enfant.

Prenant alors la parole, celui qui préside le rituel explique comment les ancêtres avaient pratiqué ces rites pour la pérennité du clan. Puis, il récite la généalogie qu'il termine par l'ancêtre mythique. Tous les ingrédients sont traités pendant que le maître de cérémonie continue par une prière aux esprits et ancêtres. Il conclut en ces termes : « je n'ai ni volé, ni obtenu cette pratique par force ou par ruse. Ce sont nos ancêtres qui nous l'ont léguée pour perpétuer et valoriser la lignée ».

Tout en prononçant ces paroles rituelles et bien d'autres difficiles à reproduire, surtout à traduire, l'enfant est aspergé plusieurs fois à l'aide d'un goupillon fait d'un assemblage de plantes feuillues prises dans les éléments requis pour servir à la consécration. La préparation servant à l'aspersion est faite dans un récipient d'assez bonne capacité (au moins cinq litres).

On peut également, suivant les cas, après un certain nombre de faits et gestes sous l'arbre, terminer le rituel dans un ruisseau où l'on aménage un bassin qui remplace avantageusement le récipient ; après le bain, on crève la digue

et l'eau s'en va, dit-on, avec tout ce qui pouvait constituer les causes de malchances pour l'enfant.

On note que c'est un responsable (ascendant) de l'enfant qui sollicite les connaisseurs pour la pratique. Contrairement à l'*akia*, le rituel de l'*akomga* se pratique en présence des parents, dans la forêt et en plein jour, mieux, par jour ensoleillé ;

L'âge requis pour l'*akomga* varie de 0 à 5 ans. On dépasse rarement cet âge, surtout que l'on ne sollicite rien de l'enfant, il ne joue aucun rôle actif. Tout dépend des parents et des dispositions repérées ou pressentis chez l'enfant ;

L'*akomga* crée chez son bénéficiaire une sorte d'impulsion qui influence ses actes pour un meilleur aboutissement. On peut ici utiliser la comparaison du balisage et de l'agrandissement d'une piste existante, de laquelle on écarte tous les obstacles. Ses effets sont donc une projection de « l'épanouissement » de la personne dans le futur, car selon les *fang*, tout Homme naît porteur de potentialités de son avenir, dont les grandes lignes sont révélées par la possession de l'*évus*. C'est pourquoi l'*akomga* les transforme en une facture qui en déclenche les principes moteurs.

Le paiement de ce service, dans les cas normaux, comme dans tous les cas d'intervention des guérisseurs herboristes et d'autres tradipraticiens (honnêtes), se résume à très peu de choses. Il est plutôt symbolique et ne requiert aucune valeur économique réelle. Parfois le prix est fixé d'avance et reste le même pour tous patients. Il peut être une volaille.

Le paiement ne devrait se faire autrement, dans ce rituel, l'initiateur remplit un rôle social et coopère à la pérennité et à la renommée du clan. Mais, toute intervention d'un thérapeute et autre guérisseur, pour porter des fruits, doit être suivi d'un don, si minime soit-il, fait par le bénéficiaire ou son parent. C'est ce que les *Fang* appellent *zé byang* (faim du soin) et qui a valeur de symbole bien qu'il signifie honoraire. En le réclamant, le guérisseur va, en quelque sorte, au devant des intérêts du patient, lequel assure-t-on, n'aurait pas un résultat satisfaisant s'il n'était pas délié de cette obligation. Généralement, le guérisseur n'en fixe pas le montant et le moindre don libère le patient.

Avant de partir du lieu où s'est déroulé la cérémonie, le maître du rituel explique aux parents le ou les interdits qui sont imposés à leur enfant de par ce qui vient de lui être fait. Par exemple, s'il lui a été donné à manger un mets initiatique, certains des produits

qui sont rentrés dans sa composition lui seront désormais interdits. Ces produits consommés deviennent des éléments dynamiques de la vie de l'enfant. Ainsi, il lui est interdit non seulement de manger mais aussi de tuer quand il s'agit d'un animal. Enfreindre un de ces interdits entraînera indéniablement des conséquences lourdes sur la personne, telles que la pauvreté, l'impuissance sexuelle chez les hommes, la stérilité chez les femmes.

La stérilité dans le cas de l'*akomga* peut aussi venir du fait des attendus de certains parents. Au lieu de viser à consolider les dispositions existantes comme on vient de le voir, l'*akomga* aura pour but de modifier ces dispositions en d'autres destinées. Certains parents, en manque d'un « vrai fils » vont décider de transformer leur fille, ayant des prédispositions, en ce dernier. Il s'agit de changer la trajectoire d'une vie. Il faut alors ajouter ce dont elle ne disposait pas. Notons que nous sommes dans une société patriarcale, avec tout ce que cela peut entraîner sur la place réservée aux femmes, une société où le « féminin est interdit »,¹⁷² pour reprendre le de terme de Ngou Honorine, qui raconte la déception de son père à sa naissance, alors qu'il espérait profondément un garçon. C'est ce que nous dit Mme N. Juliette dans son récit:

Avant de rencontrer mon mari, j'avais déjà des doutes sur ma situation. A 20 ans passé, et bien qu'entretenant des rapports sexuels non protégés, je n'avais jamais eu un retard, pendant que la quasi-totalité des filles de mon âge étaient devenues maman.

J'avoue qu'en ce moment là je croyais encore très fort. J'essayais de cacher mon mal en me faisant passer pour une « bonne fille », qui attendait de se marier avant de devenir maman.

Après quelques années de vie commune avec mon mari, il a fallu bien sûr concrétiser les choses. Par peur, j'ai quelque peu fait chanter mon mari en disant que je ne pouvais pas envisager une maternité si je n'avais pas la garantie qui est le mariage.

Mon mal est lié, je pense, à un problème traditionnel, aussi à l'hérédité. Mon père aurait voulu que je sois le pilier de la famille, et j'ai été préparée depuis mon enfance pour ce rôle. Mes parents avaient pourtant eu des garçons, qui, généralement jouent ce rôle. Il s'est avéré

¹⁷² Ngou Honorine, *Féminin interdit*, Paris l'Harmattan, 2007, 291p.

que ces derniers n'avaient pas l'autorité et le charisme exigés pour assurer cette fonction.

Il y a aussi le fait de l'hérédité, car deux de mes sœurs aînées sont devenues mères tardivement.

Je sais que mon mal n'est pas naturel, je n'ai pas de problème anatomique. J'ai pu consulter les meilleurs gynécologues du pays, je suis même allée à l'étranger.

Chez les tradipraticiens, je crois que j'ai essayé tous les soins qui existent. Et, le fait que mes parents ne soient plus en vie complique tout. Leur bénédiction aura permis de défaire quelques nœuds et ouvrir la voie de la guérison.

Mon mari l'accepte malgré lui, c'est un homme, un fang, l'enfant c'est sa fierté. Il est rappelé à l'ordre à tout moment par sa famille, ses amis. Ces derniers ne ratent pas une occasion pour lui dire qu'il peut encore changer les choses.

J'ai eu la chance de tomber sur un homme "faible de caractère", j'ai pu asseoir mon autorité et développé la méchanceté pour éviter que les seins ne prennent le dessus sur notre couple. Ainsi je suis crainte par tous, mon mari compris.

Mais cela ne l'empêche pas d'aller voir ailleurs, je crois qu'il a un ou deux enfants dehors, je feins de ne pas le savoir et lui ne m'en parle pas clairement, par peur de ma réaction. Je sais que je ne peux pas demander mieux, matériellement il me met à l'aise, il n'a jamais envisagé un deuxième mariage "officiel", il me respecte par rapport aux autres femmes dans ma situation, qui elles se retrouvent seules.

L'enfant est vraiment important dans un couple, sans enfant c'est comme si on avait fait que la moitié du chemin, on a commencé un travail et on n'arrive pas à l'achèvement, on ne l'achèvera jamais. Ce sentiment n'achevé vous poursuit toute la vie. Il faut s'investir dans autres choses pour essayer de combler le manque. Et là, le travail, la famille, les amis interviennent. En passant beaucoup de temps à l'extérieur on s'occupe et on se sent utile.

C'est vrai que l'enfant apporte un bonheur et un épanouissement que rien d'autre ne peut nous donner. Ma petite sœur ma donné son enfant dès qu'elle a accouché. Pour la petite, je suis sa mère et elle est ma fille. Mon mari et moi avons reconnu légalement cette enfant, C'est mon nom qui figure sur son acte de naissance.

Cela m'a valu de graves problèmes de couple, car mon mari, à un moment donné, a eu un faible pour ma petite sœur. J'étais obligée d'étouffer l'affaire pour ne pas que cette dernière menace de m'enlever l'enfant.

Je pense souvent à l'insémination, mais mon mari trouve que ce sont des tracasseries ; que je vais me créer d'autres angoisses ; et on n'est pas sûr que ça marchera. Il me rassure en me disant qu'il ne me quittera jamais pour ça. C'est vrai que si ça se pratiquait ici (au Gabon), j'aurais tout fait pour le convaincre. Le fait de voyager rend les choses un peu plus difficiles.

Dans le désir de changer la trajectoire d'une vie, le maître du rituel pose le problème et présente les inconvénients d'une telle déviation en des termes peu clairs. En sollicitant beaucoup trop leurs efforts, les esprits s'usent plus vite. Le ou les bénéficiaires sont obligés de consentir à un sacrifice humain pour établir cette entité qui fait défaut à la personne et qui suppléera à cette carence. Pour la femme, c'est son ventre qui sera sacrifié, sachant que dans ce dernier des vies sont « en sourdine ». Dès la conception, les fœtus seront supprimés pour renforcer la puissance des esprits et ainsi tenir la promesse. C'est donc un système malfaisant, l'honneur et le prestige étant obtenus à prix de vie d'hommes.

L'évu ou le vampire

On ne peut parler d'*akia* ou d'*Akomga* sans faire référence à l'*évu*, l'un et l'autre ne pouvant exister sans l'élément indispensable que représente l'*évu*. L'*Akomga* et l'*Akia* ne se donne, en effet, qu'au possesseur de l'*évu* et ne peuvent être efficaces que si cette possession est effective. Mais l'un et l'autre peuvent viser un même but : le succès dans la vie.

Les *Fang* décrivent l'*évu* comme une bête en forme de crabe, résidant dans l'abdomen de son possesseur. Tous sont convaincus de l'existence de cet organe, mais personne n'avoue qu'il en possède. L'*évu* est donc présenté comme une réalité anatomique repérable, mais qui demeure invisible à des yeux profanes, c'est-à-dire à ceux qui n'en sont pas eux-mêmes possesseurs.

La possession de l'*évu* ne procède pas d'une initiation, chacun naît muni de cet organe ; c'est pour cela que l'on dit qu'un *nniomio* (un non sorcier) serait en réalité un *nnem* (possesseur, sorcier) qui s'ignore comme tel, mais qui, pour jouir de toutes ses facultés, il a besoin d'être initié soit par l'*akia*, soit par la provocation. La provocation est le fait que le *nnem* (sorcier) met un autre *nnem* en demeure de faire valoir son *évu*, quand bien même ce dernier n'y avait jamais eu recours auparavant. Il crée une situation de provocation qui lui donne le besoin de se défendre et de se servir de son *évu*, il en arrive ainsi à un entraînement qui le conduit progressivement à la participation aux sorties de groupes au cours desquelles sont prises de nombreuses décisions.

En tout état de cause, dans la conception générale de la société *fang*, on note trois catégories d'individus :

les *beyem* (pluriel de *nnem*) possesseurs d'*évu*, qui se reconnaissent eux-mêmes comme tels et qui sont désignés à tort ou à raison comme « sorciers mangeurs d'hommes » bien que tous ne pratiquent pas « l'anthropophagie mystique » ; mais ils peuvent assister en observateurs aux assemblées occultes qu'on nomme *mbô*.

Les *mmiomio*, sont ceux qui ont l'*évu*, mais qui s'ignorent comme possesseurs et par voie de conséquence ne peuvent s'en servir. Généralement, ils n'ont qu'un seul *évu*, il leur faudra une initiation spéciale pour leur « ouvrir les yeux sur le monde de la nuit, le *mbô* ». Ils ont cependant l'interdiction formelle de participer aux activités des *beyem*. Ils savent qu'il se tient une réunion des *beyem* ; peuvent

connaître les participants, percevoir les décisions prises, mais s'en tiennent à cette simple information.

Les *ngole ngole* sont ceux qui sont complètement dépourvus d'*évu*, rien ne peut les amener à la connaissance du *mbô*.

On doit noter que l'emprise de l'*évu* est plus psychique que physique, car il influe sur l'âme ; Mais à long terme, les méfaits sont visibles sur le plan physique (perte de poids). L'*évu* a des manifestations innombrables et multiformes, car tous les *évu*s ne se prêtent pas à l'anthropophagie occulte. Il y en a qui servent à relever le courage dans le travail, à décupler la force physique et ou intellectuelle dans les interventions diverses. Les *Fang* attribuent donc à l'*évu* tout acte hors du commun qu'ils observent, c'est dire la grande étendue de ses possibilités.

Le mbô ou la sorcellerie

Etymologiquement, « le terme sorcellerie désigne une pratique divinatoire. Dans son usage anthropologique, sorcellerie désigne avant tout les effets néfastes (accident, mort, infortunes diverses) d'un rite, ou ceux d'une qualité inhérente au sorcier ».¹⁷³ Pour l'anthropologue Séverin Cécile Abéga, « la sorcellerie serait un monde des doubles, un monde dans lequel certains sont conscients, voient et ont des pouvoirs sur d'autres qui n'en ont aucune conscience, sont aveugles et inertes. Cette figuration trace les contours d'un monde de violence. Les premiers peuvent donc agir sur les seconds, les agresser, les amputer momentanément ou définitivement, les violer sexuellement ».¹⁷⁴

En plus de ces définitions, les *Fang* désignent également par sorcellerie toutes réunions des *beyem* (sorciers) pendant laquelle ils décident des personnes à qui faire du mal ou « à manger ». « L'*évu*, aliment, a besoin de s'alimenter. Sa composante invisible, qui est l'élément énergie, se réunit à d'autres esprits dans un monde mystique pour y faire des banquets ; au cours de ceux-ci la communion avec le monde des vivants s'exprime

¹⁷³ Bonté Pierre et Izard Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, P.U.F, 2004, p.670.

¹⁷⁴ Abéga Séverin Cécile, *Le sexe invisible*, article en ligne sur le site de p.4.

sous la forme la plus réaliste : ils mangent l'âme d'un vivant, en respectant. Ils agissent à travers lui. Ils le possèdent ». ¹⁷⁵ Le sorcier quant à lui serait un être humain en apparence semblable aux autres, mais secrètement doté de pouvoirs extra-humains (parfois à son insu), et qui souvent est désigné, à raison ou à tort comme étant responsable des malheurs qui frappent ses proches. La nature et l'activité des sorciers se dérobent de la perception ordinaire, ses victimes (les ensorcelés) sont contraints de recourir à la pratique divinatoire d'un contre sorcier.

Pour ce qui est de la sorcellerie comme cause de stérilité, les sorciers et sorcières vont imposer des rapports sexuels à leurs victimes au cours de leur sommeil. Le sommeil est le moment où la victime est vulnérable et cette situation se manifestera à lui par des rêves. Il nous a été rapporté qu' « une personne identifiée dans le monde visible comme une femme, peut avoir un sexe invisible masculin. Les hommes sont dans le même cas, certains possèdent un organe génital féminin comme sexe invisible ».

Lorsqu'une femme rêve qu'elle a un rapport sexuel avec un homme ou une autre femme, ce n'est jamais un rêve, mais des scènes s'étant déroulées dans le monde de la sorcellerie au cours de la nuit. On peut conclure qu'il existe dans son entourage, une femme ou un homme pratiquant la sexualité en sorcellerie. Les conséquences de ce genre de rêve sont la stérilité ou l'avortement si la femme était enceinte. Quand elle allaite un enfant, celui-ci peut perdre la vie. Le rêve est donc la manifestation du double et est considéré comme une réalité. Les signes d'exaltation physique qui peuvent découler d'un pareil rêve : excitation, orgasme, sécrétions vaginales, sont avancés comme une preuve physique de ce qu'on a été victime d'un viol par le double d'un sorcier ou d'une sorcière.

Sur le terrain, on nous a parlé des personnes clairement identifiées et qui, malgré leurs apparences, dissimuleraient un sexe opposé à celui de leur phénotype.

D'après un tradipraticien, certaines de ses patientes rêvent d'une femme qui apparaît souvent, avec une morphologie féminine. Notamment une poitrine bien développée, mais avec un pénis à la place de l'organe génital féminin. Chez certaines de ces femmes, elle a un visage, chez d'autres, le visage reste vague.

Ce rêve est redouté de toutes les femmes, car cela signifie qu'on est victime d'une sorcière du voisinage. Quand une femme a fait ce rêve, elle craint de ne pas pouvoir

¹⁷⁵ Retel-Laurentin, Anne, *Sorcellerie et ordalies : l'épreuve du poison en Afrique noire, essai sur le concept de négritude*, op, cit, p.164.

concevoir, ou si elle est enceinte, elle pense qu'elle va avorter, et plusieurs femmes affirment avoir eu des avortements spontanés chaque fois, après un tel rêve. Lors de ces rapports sexuels mystiques, les sorciers vident ces femmes de leur fécondité.

Dans le cas de la sexualité en sorcellerie, la femme est comme hypnotisée et participe activement à l'acte. C'est le cas de Mme Z. Ginette, qui avoue prendre beaucoup de plaisir au cours de ses rêves érotiques.

Moi je souffre d'une stérilité mystique. Depuis que je suis petite, environ à l'âge de 14 ans, je fais des rêves érotiques. Tous les soirs, je rêve qu'un homme me fait l'amour et le matin je me retrouve avec le slip mouillé. Je ressens du plaisir, vraiment un plaisir intense et juste après j'ai de terribles maux de ventre.

Aujourd'hui je suis mariée, mais quand mon mari et moi faisons l'amour, je n'éprouve aucun plaisir. La situation est un peu tendue entre mon mari et moi. Le soir j'ai l'impression que nous dormons à trois, je sens la présence d'une autre personne dans la chambre.

A un moment, je n'avais plus mes règles, je me suis rendue à l'hôpital pour consulter. Le médecin m'a annoncé un taux de chlamydiae très élevé et que c'était ça qui retardait l'arrivée des règles. J'ai eu un traitement de 30 jours, sans suite.

Une copine m'a conseillé un ngang a et elle m'y a accompagné. Arrivées là-bas, le ngang a procédé à une séance de vision et a vu que c'était un parent qui me faisait l'amour en sorcellerie ; que c'était mon mari mystique. Il m'a révélé que c'est en moi qu'il soutirait son énergie, parce que « j'ai une étoile ». C'est la jalousie de ce mari mystique qui m'empêche d'avoir des enfants et qui provoque des disputes entre mon mari et moi. Le ngang a m'a déjà fait suivre plusieurs traitements, je me suis même initiée, mais tout cela n'a rien donné. C'est vrai qu'à un moment, au cours des traitements, je ne faisais plus ces rêves érotiques et mes menstrues étaient revenues. Mais cela ne m'était pas long.

Découragée et surtout abattue, un collègue de travail m'a conseillé la prière, car lui aussi avait eu le même problème. Il faisait l'amour, dans

ses rêves, avec une dame blanche. Je commence à me sentir bien, le pasteur nous aide beaucoup, il fait vraiment un travail de fond avec chacun.

Il peut se trouver que la femme soit elle-même sorcière et décide de « sacrifier son ventre » pour « payer ses dettes », car la sorcellerie se pratique comme une sorte de « tontine » où chaque participant doit à son tour livrer un membre de sa famille. Certaines sorcières choisissent de protéger les membres de leur famille et de perdre tous les fœtus qu'elles auront conçus d'où l'expression « sacrifier le ventre ».

Chapitre II : Traitements et autres thérapies contre la stérilité

La stérilité a des incidences majeures sur toutes les femmes qui en souffrent dans leurs couples. Ce mal détermine très tôt le destin de ces dernières, dans une société où, chaque femme s'empresse de prouver sa fécondité.

Les *Fang* s'attendent à ce qu'une femme mette au monde son premier enfant tout de suite après sa puberté, donc entre quinze et dix-sept ans. Celles qui n'en sont pas capables naturellement vont user de tous les moyens pour rentrer dans la « normalité ». Nous allons dans ce chapitre, décrire et analyser les parcours de vie et thérapeutiques de quelques femmes en manque d'enfants.

Section 1 : **Les traitements traditionnels**

L'absence d'enfant, dans le contexte socioculturel gabonais et *fang* en particulier, est vécue comme un grave préjudice qu'il faut absolument réparer. Qu'elles soient imaginaire ou réelle, la frustration et la souffrance psychique engendrées par la stérilité sont particulièrement pesantes, comme en témoignent les victimes dans ce qu'elles laissent entendre lorsqu'elles disent : « c'est trop dur, c'est compliqué ». La stérilité met en doute la femme et en question son identité. La femme, lorsqu'elle est dotée, appartient au clan de son mari. Mais elle devra faire preuve de sa fécondité pour acquérir tous les attributs et jouir de tous les droits. Dans sa nouvelle famille, la femme stérile, pour n'avoir pas contribué à la perpétuation de la ligné, est partiellement intégrée. Elle suscite la réprobation sociale qui crée chez les femmes qui en souffrent une angoisse et justifie l'empressement dans leur quête de guérison. Dans le processus thérapeutique, en vue de remédier à la stérilité, le guérisseur traditionnel susceptible de soulager, de guérir ou de protéger contre un mauvais sort ou une malédiction joue un rôle prééminent.

Les différents parcours thérapeutiques permettent de saisir le poids du culturel, du social et de la réalité psychique. Les interprétations de la stérilité s'inscrivent dans des systèmes de représentations culturelles où prennent place les croyances aux forces invisibles, aux esprits des ancêtres et au pouvoir maléfique des sorciers.

La détermination de la cause

Pour les soins relatifs à la stérilité, nous allons rester dans le cadre de la médecine dite « traditionnelle » ou encore la médecine par les plantes tout en introduisant quelques comparaisons avec la médecine moderne et l'église. Tout possesseur de la connaissance des plantes et/ou d'un pouvoir surnaturel peut pratiquer des soins sur les victimes de la stérilité. Comme nous l'avons dit plus haut, la stérilité est vue par les victimes et la société comme un mal beaucoup plus surnaturel que naturel. Toute femme dont la fécondité suscite un doute se retournerait plus facilement vers un tradipraticien, une matrone, que vers la médecine moderne. Ce n'est qu'après le premier échec qu'elle ira chercher un

complément ailleurs, non pas dans le but d'opposer les différentes médecines, mais dans celui d'augmenter ses chances (cf. tableau 7, p.379 en annexes, sur les parcours thérapeutiques). D'une manière générale, les soins sont administrés aux patients selon les causes diagnostiquées et/ou identifiées. Et, pour identifier cette ou ces causes, les tradipraticiens vont utiliser différentes méthodes, chacun selon son domaine de prédilection. D'aucuns vont utiliser la vision par les esprits, d'autres la transe visionnaire. Quant aux matrones, elles utilisent des méthodes qui font plus appel à la croyance.

La vision par les esprits

C'est la méthode la plus courante. Arrivée chez le thérapeute ou *nganga*, la patiente est reçue dans sa pièce de travail ou *ndzimba* dans laquelle a lieu une petite entrevue au cours de laquelle elle donne le motif de sa visite. En ce moment, le *nganga* est dans son état normal, et n'a aucun moyen pour dire quoi que ce soit sur la patiente et sur le traitement à venir. A la fin de cette entrevue qui dure en moyenne 2 heures, un rendez-vous est pris pour la cérémonie appelée « veillée ». La date de la cérémonie peut être proche ou éloignée, cela dépendra des moyens matériels dont dispose la patiente. Car au cours de l'entrevue, une liste d'objets est prescrite à la patiente. La veillée a lieu dès que la patiente apporte tous les objets de la liste établie par le *nganga*.

La cérémonie se déroule généralement la nuit, dans une maison d'habitation, sous un hangar ou au corps de garde. La cérémonie n'est pas secrète, elle se déroule aux sons des tam-tams, des chants, des sifflets atypiques, ayant pour fonction d'attirer les esprits.

Au cours de la veillée, le *nganga* va rentrer en contact avec les esprits qui vont l'habiter pendant un moment. Il arrive qu'il soit habité par plusieurs esprits. Ces derniers vont arriver à tour de rôle, chacun ayant plus ou moins une spécialité et étant attiré par une chanson qui lui est attribuée. Dès que le *nganga* est possédé par l'un des esprits, s'en suit un moment que l'on nomme « transe », moment au cours duquel il va déceler la cause du mal de sa patiente. Il saura ainsi s'il est possible de lui venir en aide ou pas et surtout le traitement qu'il devrait lui administrer. Lorsque le mal vient de l'extérieur, c'est-à-dire

causé par une tierce personne, le *nganga* peut se retirer avec la patiente dans le *ndzimba* en compagnie d'un ou deux de ses assistants pour ne pas irriter certaines personnes en public et entraîner des conflits. Il serait très mal d'indiquer l'auteur du mal devant toute l'assistance.

La transe se caractérise de différentes manières, selon l'esprit qui est censé posséder la personne. Le *nganga* devient à cet instant précis, l'esprit qui le possède. Il va prendre son timbre de voix, ses habitudes alimentaires, une sorte de jeu de personnage. La transe se manifeste par des convulsions et tremblements violents du corps, des cris et autres troubles qui s'achèvent souvent par une chute brutale du corps. Cela peut durer une trentaine de minutes.

Autres méthodes pour diagnostiquer les causes de stérilité

Les matrones traditionnelles qui ne pratiquent pas la transe, et qui ont hérité de leur savoir, utilisent d'autres méthodes, elles recourent, par exemple, au « mets de canard ».

Le mets de canard ou *soa* permet de savoir si la femme peut encore espérer concevoir ou pas. Ce mets est composé de la poudre de concombre, dont nous avons déjà parlé (cf. p.89 dans le chapitre II de la première partie sur la compensation matrimoniale); de certaines feuilles et d'une crevette enceinte ou *aboum mwan nwass*. Les aliments sont préparés et cuits en paquet dans une feuille de bananier.

Le mets est mis au feu le temps nécessaire à la cuisson, soit environ une heure, au regard du volume du paquet. Au bout de ce temps, la guérisseuse va retirer le mets pour donner le diagnostic. Celui-ci est guidé par la cuisson du mets, s'il est bien cuit, c'est-à-dire si le contenu du paquet est bien compact; c'est bon signe, alors on peut prévoir un traitement. Mais si le contenu reste mou, quelle que soit sa durée au feu, c'est très mauvais signe, la patiente a moins de chance, voire pas du tout d'enfanter. La lecture faite de la cuisson du paquet permet également de déterminer la cause du mal.

Une autre pratique nous a également été décrite par Mme N. Philomène. Selon cette dernière :

La matrone prépare un « lavement » qui est une potion avec laquelle la patiente se purge. La femme se rendra en brousse avec sa purge. Au lieu choisi, elle va aménager deux emplacements : un pour l'enfant sollicité et l'autre pour elle-même. Après l'aménagement des emplacements, la femme procède à une sorte de confession en disant tout ce qu'elle a pu commettre comme fautes et qui pourrait être la source de son malheur. Une fois la confession terminée, elle se purge une première fois et fait les selles à l'emplacement prévu pour elle. Une fois terminé, elle se purge une seconde fois et fait de même à l'emplacement prévu pour l'enfant.

Quand elle a terminé, elle repart au village et ne revient à l'endroit que 10 heures plus tard pour voir le résultat. Si elle retrouve l'endroit comme elle l'avait laissé, c'est que tout se passera bien, que le traitement qui suivra sera efficace. Dans le cas contraire, elle trouvera soit des trous dans la terre tout autour de ses selles, soit un insecte (fourmi, papillon, mille pattes...), et le résultat d'un quelconque traitement est moindre, voire désespéré. C'est ce qu'elle va trouver à l'endroit où elle a pratiqué le rituel, qu'elle ira raconter à la matrone qui essayera d'analyser ses dires et d'y adapter une thérapie.

Nous avons trouvé cette pratique beaucoup moins convaincante que le mets de canard. Car dans cette description, il n'est pas impossible qu'une tierce personne passe par les emplacements aménagés, ou même une bête. Alors que le mets de canard débute et se termine devant tout le monde. Il est donc difficile de comprendre qu'un petit paquet ne puisse pas cuire quelle que soit sa durée au feu et l'intensité de ce dernier ?

Après la phase d'identification, nous allons passer à la celle de traitement. Avant de décrire les traitements spécifiques selon la cause identifiée ou imaginée, nous allons parler des remèdes populaires, c'est-à-dire de ceux que l'on peut pratiquer sans l'intervention d'un thérapeute ou d'une matrone. Ces remèdes sont pratiquement connus de toutes les femmes.

Quelques thérapies traditionnelles

Bien que ne disposant pas de statistiques sur ce savoir traditionnel, l'intérêt que les populations lui accordent fait de lui une donnée importante pour une analyse anthropologique. En se basant sur un ensemble de pratiques et de remèdes qui font partie de la médecine traditionnelle, on se rend compte que cette médecine est plus ou moins liée à une grande croyance.

Les remèdes populaires

Dans les croyances populaires, il est dit que la fécondité se transmet d'une femme ayant déjà eu des enfants valides à celle qui n'en a pas. Ainsi, une femme stérile boira de l'eau dans la paume de la main d'une femme ayant des enfants en bonne santé. Il est également conseillé de porter l'habit d'une mère de famille nombreuse ou d'une femme enceinte, de préférence une culotte. Autre pratique, mais plus difficile à réaliser est celle de s'asseoir sur le placenta encore chaud d'une femme venant d'accoucher.

Nous retrouvons aussi les lavements dans la quasi totalité des traitements. Ces derniers sont constitués de plantes écrasées qu'on laisse infuser dans de l'eau pendant des heures, avant de pratiquer le lavement. Le lavement est pratiqué trois à quatre fois par semaine pendant plusieurs mois.

Il existe également des remèdes que la femme va introduire dans son sexe, sous forme de tampons. Ces remèdes sont faits de plantes dites « chaudes » choisies par un connaisseur. Ces plantes seront mélangées avec de l'huile de palme ou d'amende pour faciliter l'usage. La femme va placer ce tampon, enveloppé dans un morceau de tissu, dans son sexe pour la nuit et ce pendant plusieurs nuits. Elle le fera plusieurs fois, en changeant de tampon. Il est dit que le liquide qui s'écoule alors du vagin le réchauffe et enlève la saleté interne.

Ce tampon peut être remplacé par du coton trempé dans le sang que la femme perd lors d'un accouchement ou du sang perdu lors de la circoncision.

Après ces quelques remèdes populaires, nous allons passer aux traitements adaptés aux causes identifiées dans le chapitre précédent. Certains tradipraticiens ont bien voulu nous livrer quelques unes de leurs pratiques. Généralement, toute thérapie traditionnelle débute par une sorte de confession.

La confession et le bain de purification

Au début de tout traitement, la femme doit se soumettre à une confession et au bain de purification. Ces deux étapes peuvent se dérouler chez le soignant, à la rivière, dans la forêt ou dans un endroit qui est censé abriter des esprits. Elles peuvent se passer à tout moment de la journée, mais celui idéal est l'aurore, car les personnes et les lieux sont « encore purs ». Pour ces deux étapes, seules quelques boissons et pièces de monnaie sont nécessaires. Le thérapeute prépare le lieu en y versant quelques gouttes des boissons apportées, il habille la patiente d'un tissu blanc ou autre, l'installe sur un tabouret ou sur une natte, place une poule sur sa tête et laisse à sa disposition des jeunes feuilles de palmiers nouées. Chaque nœud représente une faute commise, consciemment ou non.

Photo 7 : la préparation de la confession



L'objectif est d'extérioriser le mauvais esprit responsable de la stérilité de cette jeune femme. Plus spécifiquement, il s'agit de faire passer ce mauvais esprit du corps de la patiente à la poule noire. Le *nganga* provoque donc l'analogie entre la femme et la poule de façon à tromper l'esprit et par les soins réussir le transfert.

Après cette mise en place, la patiente est appelée à se concentrer et à confesser ses fautes. Le thérapeute n'a pas obligation d'assister à la confession, la patiente est seule avec sa conscience et c'est son souffle qui est censé la libérer. « Vous pouvez penser fortement à quelque chose, mais tant que vous ne le prononcez pas, vous n'êtes pas libéré ». Chaque fois que la patiente confesse une faute, elle détache un nœud et dépose les feuilles séparément, à sa droite et à sa gauche.

La durée de la confession varie selon que la patiente dit tout très vite ou qu'elle a du mal à se souvenir de ses erreurs. Pendant ce temps, le thérapeute va se mettre à préparer le bain de purification. La fin de la confession est annoncée par l'envol de la poule qui était placée sur la tête de la patiente. Le départ de la poule prouve que la personne « a tout dit, qu'elle a été pardonnée et qu'elle est libérée, prête à recevoir

des soins et par ricochet à concevoir ». Chez les thérapeutes, la patiente a une part importante dans sa guérison. C'est à elle-même de se guérir d'abord, avant que les plantes ne viennent la confirmer. Ce serait une perte de temps de donner un traitement à une patiente qui n'est pas passée par cette sorte de remise en cause. Après la confession, la patiente va se soumettre au bain de purification.

Photo 8 et 9 : préparation du seau pour le bain de purification



Photo 9 : mélange de feuilles et écorces



La patiente se lavera pendant quelques jours avec cette eau dans laquelle sont infusées feuilles et écorces récoltées en forêt. Ce bain est important pour toute thérapie, il sert à nettoyer le corps et l'esprit de la patiente pour favoriser « l'infiltration » du traitement.

Le bain de purification

Ce bain consiste à purifier le corps de la patiente afin que celui-ci réagisse positivement au traitement qui va suivre.

Le thérapeute prépare des écorces d'arbres et des feuilles dans un récipient, il y ajoute de l'eau, des gouttes de parfum, des boissons, de la poudre blanche, tout en disant la raison pour laquelle le rituel est pratiqué et en sollicitant l'aide et l'assistance des esprits de ses ancêtres et surtout de ceux de la patiente. Il va ensuite laver la patiente avec ce mélange de la tête jusqu'aux pieds, deux à trois fois, toujours en expliquant les raisons de sa présence. La patiente va continuer le bain toute seule jusqu'à vider le récipient d'eau. Quand elle a fini, le fond du récipient est vidé dans la rivière afin que le courant entraîne tout. C'est donc toute la « saleté » et la « malchance » qu'elle avait, que l'eau est censée entraîner, pour toujours, dans son ruissellement. Même le tissu avec lequel le bain a été pris doit rester au lieu du rituel, « la saleté ne doit pas être ramenée au village ». La patiente devra partir de cet endroit jusqu'au village sans se retourner pour éviter de se "salir à nouveau".

Photo 10 : une patiente juste après son bain



La cause traitée chez cette patiente relève de la sorcellerie. Cette femme dit avoir des rapports sexuels "mystiques", ce qu'elle justifie par la présence du sperme au réveil.

Après ces étapes de mise en condition, nous arrivons aux thérapies spécifiques.

Les traitements spécifiques

Lors de nos enquêtes de terrain, nous avons pu rassembler différentes méthodes pour soigner la stérilité. Ces méthodes ne varient pas selon le choix de la patiente, mais selon les causes de la stérilité.

Nous allons ici reprendre les causes analysées plus haut en décrivant les soins et les pratiques qui y sont adaptés et ce grâce aux différents récits. Nous ne pourrions pas exposer ici toutes les thérapies pouvant guérir tel ou tel cas de stérilité, nous allons nous limiter aux plus courantes, qui nous ont été dévoilées.

La violation d'un interdit

La violation d'un interdit, alimentaire ou social est considérée comme l'une des causes facile à traiter. La violation est faite le plus souvent de manière inconsciente et par ignorance. Dans ce cas, la personne concernée reste une victime, il n'y a pas non plus la volonté d'une tierce personne ou d'un esprit de nuire. C'est juste un affront à la nature qui peut se réparer.

Car Pour devenir maman, il faut être en harmonie aussi bien avec la nature qu'avec les esprits qui y vivent. Si le ngangas voit, au cours de ses visions, une violation d'interdits commise par la femme, celle-ci devra se purifier, outre avec le bain dont nous avons parlé plus haut, mais aussi par un rituel précis qui fait appel aux fourmis, souvent considérées comme messagères de Dieu. La femme se rend la nuit sur un chemin où se trouve une fourmilière. Après s'être entièrement déshabillée, elle se frottera, à l'aide d'un morceau de tissu, toutes les parties de son corps d'une pâte à base de poudre de Padouk. Elle s'accroupit ensuite sur la fourmilière et fait passer entre ses jambes, une petite tortue d'eau vivante et un poussin qu'elle a pris le soin d'apporter. La tortue peut se faire remplacer par la carapace vide, presque tous les thérapeutes en possèdent.

Mais, pour mettre toutes les chances de leur côté, les femmes font tout pour se procurer cette tortue. Quant au poussin, aucun problème ne se pose, on en trouve partout. Les deux animaux, poussin et tortue, symbolisent les fautes de la femme, « qui doivent sortir de son corps ». La femme adresse ensuite une prière aux fourmis, elle leur demande de l'aider à concevoir un enfant. Puis, elle se rhabillera et s'en retournera chez elle après avoir abandonné sur la fourmilière tout ce qu'elle a utilisé.

Photo 11 : une tortue relâchée après le soin



L'autre procédé pour remédier à une violation d'interdits est de faire des offrandes aux divinités, aux esprits et aux ancêtres. Tant que « la bouche humaine », expression employée pour indiquer une « mauvaise parole », ne s'en est pas mêlée, une erreur envers la nature ou la culture est facilement remédiable. C'est la bouche humaine qui rend les choses difficiles. Il est d'ailleurs souvent conseillé de taire ses fautes et erreurs pour que des personnes mal intentionnées n'en fassent pas une raison pour vous faire du mal. C'est la parole prononcée qui alourdit les conséquences de la faute commise. Lorsqu'après avoir avoué une faute commise discrètement, quelqu'un s'exclame : « *pourquoi l'as-tu fais ? Tu ne devais pas, tu sais que c'est interdit et y ajoute, tu verras ce qui t'arrivera.* » Ce qui pouvait se réparer facilement, va nécessiter une procédure beaucoup plus longue et compliquée.

Les offrandes offertes aux vivants et aux morts ont pour but d'inviter ces derniers afin de solliciter leur pardon.

Dans le cas du *Yuè-zok* et/ou des rapports sexuels précoces, on peut utiliser la méthode qui vise à chauffer le ventre de la femme. Le sperme dans les rapports précoces et la banane consommée dans le *Yuè-zok* sont décrits comme des éléments ayant provoqué un désordre interne chez la femme. Comme le note Héritier Françoise, « la femme passe tout au long de sa vie par des états transitoires et alternés de froid et de chaud. La puberté la fait passer de la chaleur de l'enfance au froid de l'adolescence féminine, en lui ouvrant en même temps l'accès à la vie sexuelle, le froid attire le chaud et réciproquement ; les rapports sexuels avec une fille impubère, chaud sur chaud, mettent les partenaires en danger de tarissement de leurs flux vitaux ». ¹⁷⁶ Le thérapeute va donc chercher à remettre de l'ordre dans le ventre de la femme soit en le refroidissant, soit en le réchauffant.

Nombreux sont des breuvages à base de plantes qui vont être préparés, leur consommation permettant d'éliminer tout corps étranger dans l'organisme de la femme et de nettoyer ses trompes.

Le thérapeute peut également piquer à petits coups de fil de fer chauffé sur le ventre de la femme ou le masser avec une bouteille en verre remplie d'eau chaude.

La malédiction

Nous avons ici le récit d'une femme qui a été maudite et privée de maternité pendant un long moment pour avoir contesté le choix de son père.

Récit de Cécile *OKOME*, 65 ans, veuve, cinq enfants.

Mon père a contracté mon mariage avec quelqu'un qui avait presque son âge, qui était laid et réputé comme sorcier dans son village. J'ai pleuré comme j'ai pu, mon père est resté imperturbable. Ma mère étant morte, je n'avais aucun soutien, les autres membres de la famille ne pouvant s'opposer à la décision d'un père sur son enfant. J'ai commencé à fuguer et chaque fois, mon père envoyait les gens me chercher et me ramenaient à cet homme. Il arrivait même qu'un autre

¹⁷⁶ Héritier Françoise, Fécondité et stérilité : la traduction de ces notions dans le champ idéologique au stade présocratique, dans *Le fait féminin*, Paris, Club France loisirs, 1978, pp387-396.

homme, voulant de moi comme épouse, se propose de rembourser la dot qu'il avait perçu, voire plus, mais il refusait catégoriquement, tant que ce n'était pas son choix, il n'en voulait pas. Cela pourrait être considéré comme un signe de faiblesse et un manque d'autorité.

J'étais très mal, surtout quand ma petite sœur a commencé à enfanter. Elle était à son deuxième enfant et moi je n'avais toujours rien. Elle également avait été mariée à un homme très âgé qu'elle refusa, tout comme moi. Mais elle a eu beaucoup plus de chance, car celui qui l'a doté a accepté de la laisser comme deuxième épouse à son fils aîné, avec lequel l'écart d'âge était d'une quinzaine d'années et donc acceptable.

Je suis allée voir un tradipraticien qui avait la renommée de guérir les femmes stériles. Après une première consultation, ce dernier me dit que je ne suis pas naturellement stérile, que c'est mon père qui retient mon ventre et que lui seul ne pouvait rien sans la délivrance de ce dernier. Je repartis vers mon père qui me dit que j'avais moi-même la solution à mon problème, si je partais avec l'homme qu'il avait choisi pour moi je tomberais tout de suite enceinte. Après des soins chez le tradipraticien, les conseils d'autres personnes et des réflexions mûries, je me résignai à rejoindre cet homme. C'était ça où la stérilité à vie et mourir sans enfant, je ne pouvais pas le supporter. Avec cet homme j'ai eu des enfants mais je suis quand même restée stérile dans un sens puisque je n'ai fait que des garçons, j'en ai eu cinq.

On voit bien ici combien les paroles du père sont très importantes. Ne pas les respecter, c'est risquer de souffrir à tout jamais. Il est tout aussi important de montrer combien le père tient à son autorité. C'est surtout par peur de perdre cette autorité qu'il refuse de revenir sur sa décision. Il faut montrer à la communauté que l'on est dur, intransigeant et comme ça, on est craint et respecté. Céder aux caprices d'un enfant, fondés ou pas, c'est bafouer son autorité et perdre toute influence dans la classe des pairs.

La prohibition de l'inceste

L'inceste fait partie des causes pour lesquelles la médecine traditionnelle est peu efficace. D'abord parce qu'aucun thérapeute ne voudrait aider ceux qui violent volontairement les principes culturels. Le thérapeute est comme un intermédiaire entre le monde des vivants et le monde surnaturel, monde dans lequel il puise sa puissance. Soigner ceux qui pratiquent l'inceste, c'est être en déphasage avec ses référents, ce qui peut lui faire perdre tous ses pouvoirs.

Ensuite parce que, dans l'inceste, se pose un problème génétique qui ne relève pas souvent de la médecine traditionnelle. Un couple incestueux peut concevoir et mettre au monde des enfants, mais ces enfants survivent rarement et ceux qui survivent présentent de graves malformations et, où développent de graves maladies. Être génétiquement proche empêcherait donc d'avoir des enfants en bonne santé.

Chez les *fang*, nous pensons que le lien génétique n'est pas vraiment la seule raison de la prohibition de l'inceste. Car, dans cette société, on considère qu'il y a inceste dès que les partenaires sont du même clan. Or, la parenté clanique est très éloignée, voire mythique, comme nous l'avons démontré dans la première partie qui traite du mariage, nous pensons que c'est encore « la bouche humaine » qui est à l'origine des conséquences qui s'en suivent, car des conséquences il y a en.

Le fait que certains couples, dans les ethnies pratiquant l'endogamie arrivent à avoir des enfants en bonne santé nous permet de confirmer ce que nous venons de dire. Avoir les mêmes gènes n'aurait donc des conséquences néfastes que chez des consanguins.

Cela est également confirmé par Claude Lévi-Strauss qui affirme que « le tabou de l'inceste est un interdit contre l'endogamie, son effet est d'encourager l'exogamie. A travers l'exogamie, des maisons ou des lignées autrement sans lien vont former des attachements maritaux qui renforcent la cohésion sociale et la solidarité ».¹⁷⁷ Cela s'applique bien aux *fang* qui sont toujours en quête de nouveaux alliés et de reconnaissance.

Toujours dans le même ordre d'idées, on peut voir l'explication du tabou de l'inceste dans une partie de la *Théogonie* d'Hésiode: le passage de *Pandore*. « Pandore

¹⁷⁷ Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Plon, p.60.

n'est pas la première femme, mais c'est la femme par laquelle le statut de la femme dans les sociétés grecques est fixé, ceci montrant bien la fonction d'un mythe, expliquer un état de fait par un récit. Dans la *Théogonie*, les humains vivaient sans règles lorsque Pandore leur fut donnée par les dieux, celle-ci symbolise dès lors la fonction essentielle de la femme, maintenir les liens sociaux. En effet, si chaque famille conserve ses femmes (c'est à dire si les femmes d'une famille n'épousent que des hommes issus de la même famille), il n'y a pas d'*alliance* possible entre familles, donc pas de société humaine. Il n'y a que des groupes. La fonction première des femmes est donc d'être donnée, échangée, afin que les familles soient *alliées*, et qu'une société existe (voir à ce sujet le système du don et contre-don, fondateur des relations dans les sociétés primitives) ». ¹⁷⁸

Pour prévenir les conséquences de la prohibition de l'inceste dans les sociétés qui en font un interdit, il est conseillé de mettre fin à la relation incestueuse. Dès que l'on accepte d'arrêter la relation, on revient auprès des parents pour demander pardon. Car entretenir une relation incestueuse, c'est humilier toute sa famille, qui peut également en subir les conséquences.

L'exogamie pratiquée par les *fang* s'inscrit dans l'ensemble des prescriptions et des interdits matrimoniaux qui orientent le choix du partenaire sexuel. L'interdit de l'inceste permet de marquer, chez chacun des individus, en particulier chez l'adolescent, le lien qui l'unit à sa famille, en excluant du choix des partenaires certaines personnes. Cet interdit apparaît comme un élément indispensable au fonctionnement de la famille, à la structuration de l'enfant, à l'acceptation de l'alliance et de la filiation. « Le respect de l'inceste implique un travail d'éducation qui concourt largement à l'édification des forces physiques, chez l'enfant. Ce sont ces forces qui constitueront, plus tard, des obstacles sur la voie de la pulsion sexuelle ». ¹⁷⁹

La femme qui subit les conséquences de l'inceste va se présenter chez ses parents avec des offrandes. Ici, c'est le souffle de ses parents qui est censé la guérir. En colère, les parents « *avalent leur salive* », c'est-à-dire qu'ils accumulent intérieurement de la rancœur, et tant que l'un des parents « *retient sa salive* » contre vous, « rien ne peut marcher » dans votre vie; laquelle ne sera qu'une succession de malheurs. C'est donc à la femme d'ouvrir son cœur en premier en reconnaissant sa faute et en demandant pardon à

¹⁷⁸ Théogonie d'Hésiode, tiré de l'article « Tabou de l'inceste » en ligne sur *wikipedia* en Juillet 2004.

¹⁷⁹ Mbambi Julien, *Expériences féminines à Brazzaville : fécondité, identité sexuelle et modernité en Afrique subsaharienne*, Paris, l'Harmattan, 2004, p.41.

tous. Les parents ensuite vont libérer la salive qu'ils avaient retenue. Pour remercier ses parents d'avoir accepté ses excuses, la femme va distribuer les présents qu'elle a apportés, très souvent des vivres et des boissons. Cette séance de réconciliation se termine le plus souvent par le rituel de bénédiction dont nous avons déjà parlé.

Venir à bout de l'akia et de l'akomga (la promesse et l'arrangement)

Dans le cas de l'*akia* et de l'*akomga*, il s'agit de causes de stérilité très difficiles à soigner, car le naturel se mêle au surnaturel et au mystique. Le thérapeute va donc user des plantes et des esprits, et la guérison serait étroitement liée à la coopération de la patiente.

Dans ces deux cas, il s'agit d'une consommation, volontaire ou sous la contrainte, de mets, accompagnée des incantations. La première chose importante est la « sortie du souffle de la patiente », c'est-à-dire raconter tout le rituel subi.

Après que la femme a tout raconté, le thérapeute va commencer par la méthode de vomissement. La femme va boire une potion qui va lui permettre de vomir tout ce qu'elle a consommé dans le mets initiatique. Les éléments qui composent un mets initiatique ont pour caractéristique de ne pas être digérés. Les vomissements feront donc sortir la tout ce qui a été consommé.

Après les vomissements, le thérapeute va poursuivre par le lavage des trompes, car les mets initiatiques se logent généralement près des ovaires et de l'utérus pour pouvoir détruire tous les œufs en formation. Certains éléments qui composent ces mets, telle la chair humaine, ont besoin de sang humain pour être efficace. En vomissant tout, la patiente sait qu'elle perdra tout ce que l'initiation lui a apporté en termes de matériel, de charisme, de réussite professionnelle. En désirant devenir maman, la femme choisit donc « son ventre » au détriment de tout bien matériel. Mais le changement ne se fait pas aussi facilement.

Dans certains cas d'*akomga*, la personne hérite d'un animal ou d'un végétal censé protéger la famille, ce qui complique beaucoup plus les choses. Il va falloir trouver un autre membre de la famille qui accepterait de prendre l'animal et de satisfaire à ses besoins. N'oublions pas de noter que l'efficacité de cet animal vient du sang humain qu'il

consomme. Accepter l'animal, c'est accepter de faire des sacrifices humains à des périodes bien déterminées. Lorsque la périodicité n'est pas respectée, il arrive que l'animal se retourne contre son maître et le tue pour « se nourrir ».

S'il arrive qu'aucun autre membre de la famille ne souhaite reprendre l'animal, il sera remis publiquement au thérapeute qui aura pour mission d'anéantir toute sa puissance mystique. Le garant actuel et le thérapeute parleront à l'animal, en lui expliquant pourquoi il n'est plus désiré et en lui promettant une vie normale après. Après toutes les interventions du thérapeute, l'animal est libéré dans la forêt.

Il en sera de même pour l'*akia*, car l'envoûteur, mort ou vivant, n'est pas près de lâcher sa personne. Lorsque la victime décide de rompre avec le silence, il est harcelé jour et nuit par son envoûteur qui use de tous les moyens pour le dissuader et qui continue de réclamer son dû. Car à la fin du rituel de l'*akia*, la victime promet, sans vraiment mesurer les conséquences, de « livrer¹⁸⁰ » la personne qui lui est demandée. Cette livraison se fait en remettant au demandeur un objet ou un vêtement de la personne voulue.

Il peut même arriver que la victime perde la voix chaque fois qu'elle cherche à tout dévoiler. Dès que la victime a tout raconté, le *nganga* va rentrer en contact avec l'esprit de l'envoûteur pour lui proposer une compensation s'il laisse tranquille sa victime. Cette négociation se fait lors des périodes de transe du *nganga*. Cela n'est pas souvent facile, car aucune partie ne veut lâcher prise. Le prix de la libération est souvent celui du sang. A la fin de longs moments de négociation, l'envoûteur va exiger un sacrifice. A la place du sang humain, c'est celui d'un bouc égorgé qui sera versé pour apaiser l'esprit du malfaiteur.

Après toutes les pratiques pour libérer la victime de sa promesse, le *nganga* va la « cacher » de son envoûteur. Elle va donc passer deux à trois semaines avec des écorces attachées au cou, aux poignets, aux reins, aux chevilles. Quelques plantes ayant pour fonction d'éloigner les mauvais esprits seront plantées dans sa concession. D'autres seront brûlées dans la maison, ainsi que du piment.

Les guérisseurs pratiquent également le bain de fumée. Lors du bain de fumée, la femme va passer plusieurs heures sur une sorte d'échafaudage en bois en dessous duquel un feu est activé avec des plantes et des feuilles. Couverte d'un drap blanc, la fumée et la chaleur qui émanent du feu sont sensées réchauffer la femme et faire fuir ceux qui lui

¹⁸⁰ Livrer la personne, c'est accepter qu'elle soit tuée, car on ne peut atteindre mystiquement une personne qu'avec l'accord d'un membre de sa famille.

veulent du mal. Le bain de fumée peut également se faire debout. La patiente sera amenée à traverser plusieurs fois un feu de feuilles tout en faisant des vœux. Ces mêmes pratiques qui visent à « cacher » la victime s'appliquent également à la sorcellerie.

La victime du Mbô (sorcellerie)

La stérilité causée par la sorcellerie, comme dans les deux cas précédents, est difficilement soignée, car rien n'est concret ; c'est de la subjectivité. Ici aussi, le mystique et le surnaturel prennent le dessus. Lorsque la victime est innocente, le *nguegan* va user des mêmes pratiques que dans l'*akia* et l'*akomga*. Pratiques visant à l'éloigner, la cacher des sorciers et de tout esprit malveillant.

Lorsque la victime est elle-même sorcière et qu'elle ait de ce fait choisi de sacrifier son ventre, le *nganga* se doit d'être redoutable pour que le résultat soit efficace. Car, en faisant partie de la "communauté des sorciers", on est au courant de tous les secrets et on a plus ou moins participé aux « assassinats mystiques ». On n'est donc pas libre d'y entrer et d'en sortir comme on veut. D'abord pour y entrer il faut posséder l'*évu*, dont nous avons parlé plus haut. Et dès qu'on y est, on accepte de partager les sacrifices des autres et l'on se doit de sacrifier à son tour.

La femme sorcière qui veut « retrouver son ventre » doit se défaire de tous ses liens avec le monde des sorciers. Cela passe par l'inactivation ou la mort de son *évu*. Car, tant que l'*évu* d'une personne est active, le seul désir d'arrêter toute pratique sorcière n'est pas suffisant. L'*évu* dote la personne d'un pouvoir et d'une puissance incommensurables, qui vous font n'être plus sûr de vous-même. Comme si l'on était plus maître de soi. Il suffit au possesseur de l'*évu* de se trouver dans une situation difficile, dangereuse, honteuse, pour qu'il fasse usage ce dernier et s'en sortir. Il serait donc difficile au possesseur de ne pas en faire usage devant certaines situations.

Le seul moyen serait de désactiver l'*évu*, ce que les *nganga* désignent par « tourner l'*évu* ». Un *évu* qui n'est pas « tourné », regarde vers l'extérieur et permet au possesseur de se dédoubler et de pratiquer la sorcellerie. Pour tourner l'*évu* de la patiente, le

nganga va utiliser un crabe vivant. Posé sur le thorax de la femme, le crabe va aider le *nganga* à cibler la partie du corps dans laquelle se loge l'*évu*. La partie sur laquelle le crabe va s'arrêter serait celle qui abrite l'*évu*. Des plantes bien malaxées seront frottées sur cette partie du corps pour empêcher l'*évu* de se déplacer. Après la "fixation" de l'*évu* à un endroit précis, la patiente va subir des scarifications à cet endroit du corps et sur d'autres, sur lesquels seront appliqués des remèdes faits de plantes et du crabe préalablement utilisé (cf. photos 12 et 13). Le reste du remède sera posé et fixé à l'aide d'une bande sèche otée d'un tronc de bananier. La patiente gardera ce bandage un à deux jours.

Tout ceci doit se faire, si possible, à l'insu des autres sorciers qui n'hésiteront pas à rendre les choses plus difficiles en s'attaquant même au *nganga*, mystiquement, bien sûr ! C'est ainsi que certaines personnes vont trouver la mort chez les guérisseurs et que ces derniers sont atteints de maladies graves.

Les thérapies pour les causes subjectives comme celles que nous venons de voir ne se pratiquent que chez les guérisseurs dotés de puissants pouvoirs. Car le plus important du traitement se passe dans un monde mystique où le guérisseur est en lutte perpétuelle contre les mauvais esprits, les sorciers, les initiateurs et les envoûteurs.

Photo 12 : scarifications pour cacher les femmes de tout esprit ou personne malveillant



Les scarifications, désignées par « vaccin indigène », s'effectuent à la lame de rasoir. D'après les patientes interrogées, « cette pratique n'est pas douloureuse, puisqu'il s'agit de légères incisions. Les saignements sont rares et les entailles peu profondes ».

C'est sur ces incisions, dont le but est de favoriser la pénétration du médicament et sa fusion avec le corps, que le *nganga* applique un médicament. Celui-ci est composé de différents bois et autres ingrédients brûlés et réduits en poudre. Si la base est la même pour tout traitement, le parfum qui y est mélangé est unique puisqu'il est préparé spécialement pour le patient.

D'après le *nganga*, ce traitement est une puissante protection, d'abord contre la maladie mais contre le poison, les morsures de serpents et plus largement les accidents.

Photo 13 : Après l'application du remède



Les causes dont les traitements restent incertains

Dans ces causes, nous avons l'enterrement raté d'un nouveau-né. C'est l'une des causes de stérilité secondaire la plus redoutable. Car l'enterrement ne se fait qu'une fois, et dès qu'il a été fait on ne peut pas revenir en arrière. Il arrive que les personnes désignées pour le faire oublient de manière volontaire, pour nuire à la femme, ou involontaire en ne respectant pas tous les rites et en ne prenant pas toutes les dispositions requises. Pour veiller au bon déroulement, il est recommandé qu'une personne très proche, en bons termes avec la mère et connaissant la pratique assiste à l'enterrement.

En dehors de ces causes, qui peuvent se guérir après de multiples thérapies, il y a celles pour lesquelles les thérapies ne peuvent pas faire grand-chose. C'est le cas de l'hérédité. Les *Fang* savent que dans une famille touchée par la stérilité, au moins une personne dans chaque génération en sera victime. C'est un des cas de stérilité dont les thérapies s'avèrent souvent, voire toujours, inefficaces.

La cause génétique est interprétée par les guérisseurs comme une sorte de malédiction que la famille, de génération en génération, doit subir. C'est la raison pour laquelle les femmes de ces familles doivent prouver leur fécondité très vite, leurs premiers-nés étant très souvent conçus avant le mariage. Ces dernières ont d'ailleurs du mal à trouver des prétendants dans des villages proches, où l'histoire de ces familles est connue.

Les soins traditionnels restent également inefficaces devant les causes anatomiques telles que *l'Ayalega vègn*.¹⁸¹ Dans la mesure où la femme n'a pas ses menstrues, phénomène qui domine la physiologie tout entière de la femme adulte, elle n'a aucune vie en elle. Parce que les guérisseurs partent du fait que toute femme a des enfants en elle, et le phénomène menstruel en est la preuve. « L'ensemble d'influences glandulaires et vago-sympathiques qui provoque le phénomène menstruel se répercute en effet sur toutes les manifestations organiques de l'économie : température, pouls, tension artérielle, numération des globules rouges, composition chimique du sérum sanguin...Le retour périodique de ce petit drame physiologique est la traduction extérieure d'une vie profonde

¹⁸¹ Malformation génétique constatée chez certaines femmes. C'est le fait d'avoir le col de l'utérus complètement fermé et de ne pas pouvoir régler.

sans cesse en évolution ».¹⁸² Aucun tradipraticien n'a le pouvoir de corriger les erreurs de Dieu, on corrige le mal causé par les Hommes, volontairement ou involontairement.

Ces femmes qui n'ont pas leurs menstrues subissent les mêmes effets que celles ayant subi une ablation chirurgicale de l'utérus et de ses annexes. « A la suite de cette intervention, on observe un ensemble de symptômes plus au moins accentués où dominent la mélancolie, les phobies, une diminution de la volonté et des forces physiques ».¹⁸³ Les femmes qui ont ce handicap savent que leur cause est vouée à l'échec, mais tentent quand même de suivre des traitements.

Le sort réservé à ces femmes qui souffrent d'une stérilité totale est encore plus dramatique dans d'autres peuples. « Chez les *samo* par exemple, on procède sur la femme qui n'a jamais eu des règles, avant de l'enterrer couchée sur le dos et non sur le côté gauche, à une opération qui vise à lui briser les reins. On lui transperce le dos à hauteur des reins avec un bâton épointé, fait d'un bois qui ne donne pas de fruits. Avoir ses premières règles, la puberté féminine, se dit *tyi yu*, les reins brisés. La femme sans règles, qui n'a pas eu les reins rompus naturellement de son vivant, les aura après sa mort ».¹⁸⁴

La femme stérile sans règles, exemple extrême de tous les cas de stérilité féminine, se contente d'accumuler la chaleur, celle de son propre sang et celle du sang de son conjoint, sans jamais la perdre. L'opération de lui briser les reins est en quelque sorte une réparation, car elle permet de retirer symboliquement du corps de la défunte, avant qu'il ne refroidisse, l'excès de chaleur qu'il aurait dû perdre grâce aux menstrues et qu'il n'a jamais perdu.

« Ces règles symboliques indiquent que son destin est sorti et s'est accompli. En plus de la remise en ordre de sa vie, c'est aussi d'une remise en ordre du monde qu'il s'agit. Lui briser les reins pour permettre l'écoulement de l'excès de chaleur, c'est aussi lui permettre de refroidir normalement au sein de la terre, elle aussi chaude, et éviter de la sorte à l'entourage humain les effets néfastes de la mise de chaud sur chaud. Dans l'immédiat, la femme sans règles inhumée sans l'accomplissement de cette opération, est une sorte de vampire gonflé de sang, qui ne refroidit que lentement, que la vie continue

¹⁸² Donnay Maurice et Merle Pierre, *La femme et sa mission*, Paris, Plon, 1941, 274p, p.28

¹⁸³ Donnay Maurice et Merle Pierre, *La femme et sa mission*, Op ; cit, p.28

¹⁸⁴ Héritier Françoise, « Fécondité et stérilité : la traduction de ces notions dans le champ idéologique au stade préscientifique », dans *Le fait féminin*, Paris, Club France loisirs, 1978, pp387-396.

d'habiter, car le sang est support de vie. Il s'agit de l'empêcher de revenir, pendant toute la période où une des principales composantes de l'individu reste dans les parages villageois avant de rejoindre définitivement le village des morts, animée de mauvaises intentions à l'encontre des femmes fécondes et particulièrement des femmes enceintes qu'elle veut, jalouse, entraîner avec elle dans la mort. Par la rétention constante de la chaleur qu'elle opère, la femme sans règle est chaude, et par là même dangereuse, après sa mort mais aussi de son vivant ».¹⁸⁵

La femme sans règle est le cas désespéré de cette malédiction qu'est l'infécondité. La stérilité dans les cas traités précédemment est souvent la résultante d'un mauvais vouloir des tierces personnes, d'une violation des principes culturels, naturels ou surnaturels. Alors qu'il est toujours possible d'espérer une conception dans les cas suscités, dans le cas d'une absence de règles, entraînant une stérilité totale, tous les recours s'avèrent inefficaces et donc pas nécessaires.

Nous ne saurais clore cette section sur les thérapies traditionnelles sans parler d'une démarche nommée le *Kanyaalen*, pratiquée par les *diola*. Bien que ne se pratiquant pas dans notre société d'étude, cette méthode nous a tout de même interpellée.

« Si, après plusieurs années, l'épousée ne donne toujours pas naissance à un enfant, elle subira le Kanyaalen, organisé par un groupe de femmes qui viendront, en pleine nuit, la kidnapper et l'emmener dans un autre village, parfois très éloigné. Installée chez des tuteurs, elle devra, sans mot dire, subir les pires épreuves. Elle va, pendant deux ou trois ans, devoir renoncer à tout et être dépossédée de tout, même de son nom. Elle sera d'ailleurs affublée d'un surnom péjoratif tel que Anus, et supportera des situations aussi humiliantes que manger à même le sol ou boire du vin de palme mêlé à de la terre. Ce rite est mis en place pour détourner les mauvais sorts qui les avaient pris pour cible, elle et son enfant à venir. Elle s'offre ainsi en victime à la place

¹⁸⁵ Héritier Françoise, Fécondité et stérilité : la traduction de ces notions dans le champ idéologique au stade préscientifique, dans *Le fait féminin*, Paris, Club France loisirs, 1978, 520p, pp387-396.

*de son bébé. La vie est dure pour ces femmes qui ne doivent même pas croiser leur mari. En revanche, elles sont à l'abri de tout divorce, car durant ce long rituel, le mari n'a pas le droit d'épouser une autre femme. Mais ces femmes peuvent, elles, avoir d'autres partenaires. Si c'est le cas, l'enfant qui naîtrait reviendrait quand même au mari. Fort heureusement, une grande solidarité féminine entoure la jeune femme. Lors de la cérémonie de retour au quartier marital, toutes les femmes offrent de nombreux présents ainsi que des sommes d'argent parfois considérables. L'enfant du Kanyaalen sera particulièrement protégé pendant les premières années de sa vie et parfois travesti afin de déjouer les mauvais esprits ».*¹⁸⁶

Cette pratique est une autre manière de se cacher des mauvais esprits et de tromper leur vigilance. Ce rituel encore pratiqué aujourd'hui, montre jusqu'où la femme, mais aussi l'homme sont capables d'aller pour avoir un enfant.

¹⁸⁶ Bartoli Lise, *Venir au monde : les rites de l'enfantement sur les cinq continents*, Paris, Payot & Rivages, 2007, p.58.

Section 2 : **Autres thérapies**

Outre les thérapies, les femmes stériles s'adonnent à d'autres pratiques pouvant leur permettre de faire face aux regards des autres et de mieux supporter leur souffrance. A défaut de se tourner vers l'insémination artificielle ou l'adoption juridiquement reconnue qui n'est pas à la portée de toutes, elles vont se donner corps et âme dans la prière et passer la majeure partie de leur temps dans les églises; accepter de partager leur mari avec d'autres femmes ; prendre une nièce ou un neveu à sa charge; au pire, certaines décident de ne jamais se marier.

La stérilité et la sous-fécondité endiguent la reconnaissance de l'identité féminine, et génèrent des mécanismes d'exclusion. A cause de la stérilité, l'existence de certaines femmes est mise en doute par elle-même et « niée » par la société. Car, comme le relève Théry Irène, « ce n'est pas la nature qui nous fait homme ou femme, c'est la société qui nous attribue des rôles masculins et féminins. On n'est pas un homme ou une femme, on agit comme un homme ou comme une femme. Mais aussi, et le plus souvent, comme une personne tout à la fois partenaire d'une vie sociale, congénère de l'espèce humaine, mâle ou femelle d'une espèce naturelle et dépositaire des valeurs humaines ». ¹⁸⁷ Il ne suffit donc pas de naître avec un sexe pour se réclamer homme ou femme. C'est à la société de vous reconnaître comme faisant partie de telle ou telle catégorie, au regard de sa perception et des rôles que vous y jouez.

En plus des thérapies traditionnelles et modernes, les femmes élaborent des stratégies de revalorisation sociale qui passent d'abord par une reconnaissance familiale. Ces différentes stratégies vont permettre à la personne de guérir non pas physiquement, mais psychiquement. Le psychique étant très important pour que la personne accepte son handicap.

¹⁸⁷ Théry, Irène, *La distinction des sexes une nouvelle approche de l'égalité*, Paris, Odile Jacob, 2007, p.676.

La polygamie

Nous aimerions tout d'abord présenter les raisons métaphysiques et sociales qui expliquent l'existence de cette institution.

Les Africains ont une conception particulière de l'existence et de l'immortalité. Ils s'adonnent au culte des ancêtres ; pour eux, les morts forment une partie intégrante de la vie des vivants. Ils veillent constamment sur eux et les protègent contre tous les dangers imaginables. L'existence d'un Africain ne s'arrête pas au tombeau, mais elle continue tant que des membres de sa famille sont en vie. Elle ne s'interrompt qu'au moment où la lignée est coupée, faute de descendance.

Ces derniers mettent fortement l'accent par conséquent sur la continuation de la lignée d'où leur goût pour une famille nombreuse. La femme joue un rôle premier dans ce processus et la stérilité est considérée comme une malédiction, la fin de plusieurs existences. Une femme sans enfants est traitée comme une quantité négligeable et elle fait constamment face à de multiples humiliations. Le but premier du mariage étant essentiellement d'avoir des enfants, l'homme dont l'épouse est stérile est contraint par son entourage, sa famille étendue, à prendre une autre femme.

L'assurance d'une descendance (nombreuse) reste la raison principale de la pratique polygamique, en plus du besoin de se faire des alliés et de gagner en notoriété ; de s'assurer une vie postmortem. L'enfant est un don de Dieu et avoir beaucoup d'enfants est un signe de bénédiction et de prestige. Les enfants assurent également la permanence de la famille et de la lignée, il faut donc en avoir plusieurs.

Dans certaines sociétés, comme celle traditionnelle *fang*, c'est la femme stérile qui ira chercher elle-même parmi ses sœurs, ses cousines ou ses nièces, celle qui viendra donner des descendants à son mari, descendants dont elle s'occupera et éduquera. Ce choix de la femme au sein de sa propre famille a pour but d'empêcher la venue d'une étrangère et de s'assurer une place importante dans la vie de sa coépouse et des enfants qu'elle aura. La femme conserve ainsi l'intégralité de la richesse ou du patrimoine de son mari. Or, avec une autre famille que la sienne, non seulement tout sera partagé, elle n'aura pas non plus autorité sur sa coépouse et sur sa progéniture.

Dans une Afrique où les systèmes modernes de protection sociale sont moindres, voire inexistants, avoir plusieurs enfants, c'était assurer ses vieux jours, une retraite garantie. Car, si la plupart des enfants réussissent, ils prennent à charge une partie de leur

fratrie, les plus jeunes sont à la charge des aînés qui entretiennent également leurs parents et d'autres membres de la famille. Les aînés soulagent ainsi leurs pères de la charge des plus jeunes. Il s'agit d'une véritable solidarité familiale.

La polygamie se trouve être une bonne solution à la stérilité, si et seulement si l'opinion de la femme est prise en compte dans la décision de prendre une nouvelle épouse. Demander l'avis de sa femme (stérile) et en tenir compte, c'est lui octroyer quelques droits et lui donner de la valeur. Cette preuve de considération va instaurer un climat de confiance et une ambiance saine dans la maisonnée. Les enfants qui grandissent dans cette ambiance auront des rapports enfants/mère ou enfants/grand-mère avec leur belle-mère et traiteront les deux femmes (génitrice et belle-mère) sans faire de distinction.

La solution de la polygamie permet à la femme stérile de rester, néanmoins mariée ; de se sentir utile ; de jouir de certains droits et de reprendre confiance en elle. Le célibat de la femme étant très mal perçu dans ce milieu, la polygamie pourrait signifier, pour celui qui la pratique et certains adeptes, la mise de la femme à l'abri de la débauche. Le bonheur autour de la femme stérile lui permet d'atténuer sa souffrance et de vivre mieux. A long terme, elle pourra s'investir et s'engager dans d'autres sources d'épanouissement.

La polygamie reste en même temps une conséquence et une solution à la stérilité. Nous avons pu constater que certains hommes, non favorable à la polygamie au départ, le sont devenus après confirmation de la stérilité de leurs épouses. C'est souvent à la suite de plusieurs tentatives de reproduction infructueuses et sous la pression de sa famille, que le mari prendra une ou d'autres femmes. C'est toute la famille qui va s'atteler à trouver une nouvelle femme à celui qu'elle considère comme malheureux : « le pauvre, il faut qu'on lui trouve quelqu'une », plaignant l'homme et pas la femme que l'on isole et abandonne seule avec son problème.

En quête de bonheur pour leur fils, la belle-famille et le mari vont parfois afficher un mépris insupportable envers celle qu'ils considèrent comme responsable de leur malheur. C'est ce même mépris que va adopter la coépouse et les enfants qu'elle aura. L'épouse stérile sera traitée par tous, à tort ou à raison, de sorcière et ou de jalouse. C'est ce mépris, couronné d'humiliations qui précipitent souvent le départ de cette dernière. Les femmes stériles trouvent difficile que leurs coépouses, jouissant des droits qu'elles n'ont

pas et qu'elles n'auront jamais, leurs rappellent leur malheur à tout moment, lors des disputes et autres railleries.

Nous avons pu voir que la stérilité de la femme n'a réellement d'impact sur l'homme et sur le couple que s'il s'agit d'une première noce pour l'homme. L'homme, encore jeune, a très envie de remplir son devoir qui est de posséder une descendance et de perpétuer la lignée ; il ne peut donc faire abstraction des principes primordiales à son développement social par simple sympathie ou par amour.

On peut voir ici, comme le dit Pierre Bourdieu que : « le privilège masculin est aussi un piège et il trouve sa contrepartie dans la tension et la contention permanentes, parfois poussé jusqu'à l'absurde, qu'impose à chaque homme le devoir d'affirmer en toute circonstance sa virilité. Dans la mesure où il a en fait pour sujet un collectif, la lignée ou la maison, lui-même soumis aux exigences qui sont immanentes à l'ordre symbolique, le point d'honneur se présente en fait comme un idéal, ou, mieux, un système d'exigences qui est voué à rester, en plus d'un cas, inaccessible. La virilité, entendue comme capacité reproductive, sexuelle et sociale, mais aussi comme aptitude au combat et à l'exercice de la violence, est avant tout une charge. L'homme, vraiment homme est celui qui se sent tenu d'être à la hauteur de la possibilité qui lui est offerte d'accroître son honneur en cherchant la gloire et la distinction dans la sphère publique ».¹⁸⁸ Gloire et distinction se gagnant dans notre société d'étude par la possession d'une descendance.

Situation juridique de la polygamie au Gabon

Les articles du code civil gabonais promulgué en 1972 et révisé en 1989¹⁸⁹ ont légalisé le mariage polygamique. Deux couleurs distinguent lors du mariage, le régime matrimonial choisi: le *livret rose* étant celui des ménages monogames, et le *livret gris* celui des ménages polygames.

La tradition gabonaise est donc polygame, officielle ou officieuse. Officielle avec des épouses connues et officieuse avec des maitresses ou « des bureaux ». Si nous

¹⁸⁸ Bourdieu Pierre, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998, p.75.

¹⁸⁹ Mayer Raymond dans *Histoire de la famille gabonaise*, p.178, note que l'on trouve textes et commentaires dans la revue juridique Hebdo-Informations de Libreville.

remontons à notre hypothèse qui dit que le *Fang* se marie d'abord pour la descendance et la perpétuation de la lignée, on comprend donc mieux qu'il est impossible de finir sa vie avec une femme stérile. Si au bout de deux ans de vie commune une femme ne donne pas d'enfant à son mari, elle devrait se préparer à l'arrivée d'une coépouse. Contrairement à ce qui se passe dans les pays à majorité musulmane où, les hommes justifient cette pratique par les stipulations du Coran. Au Gabon, majoritairement chrétien, c'est le regard des autres et la pression du milieu qui poussent à ces pratiques.

Accepter de finir sa vie sans enfant parce qu'une femme ne peut pas vous en donner sera une grande preuve d'amour. Et lorsque nous savons que l'amour occupe la dernière place entre les partenaires dans notre société d'étude, il serait donc vain pour une femme stérile d'espérer un ménage à deux.

Après avoir constaté son handicap, il est souvent mieux que la femme prenne les devants, c'est-à-dire aller chercher elle-même une jeune femme à son mari. En tant que première épouse, son rôle sera différent de celui des autres. Pour garder les faveurs de son mari et faire son bonheur, elle contribuera activement à l'accumulation de la dot qui servira à épouser une autre femme. Femme qu'elle ira chercher elle-même dans sa famille où ailleurs. Cela lui inspirera un comportement plutôt maternel. Elle aura ainsi tous les droits sur les enfants qui naîtront et qui lui donneront autant d'amour qu'à leur génitrice. Elle va de plus en plus se réserver le rôle de conseillère aussi bien du mari, des enfants et de la ou des jeunes coépouses. Sa coépouse, qui la considère comme une mère et la désigne comme telle, la laissera prendre des décisions importantes sur les enfants. Ces derniers se confieront plus à elle, qui les écoute mieux, qu'à leur maman qu'ils jugent plus sévère.

Aujourd'hui, la coépouse joue de moins en moins ce rôle complémentaire qui était de combler le manque de l'autre. Consciente du pouvoir que lui confère son rôle de génitrice, la nouvelle venue va exiger certaines choses de son mari. En s'installant dans les zones urbaines, les femmes ont plus de liberté devant leur mari, ce qu'elles n'ont pas dans les villages où le mari est tout le temps entouré de ses pairs, où tout comportement déviant est puni par tous et où le mari ne peut la défendre.

En zone urbaine, la nouvelle venue va par exemple exiger au mari de lui offrir une maison, elle va refuser de partager le même toit que la première. Plusieurs hommes

acceptent donc que leurs femmes vivent sous des toits séparés, ce qui n'était pas possible autrefois. En vivant séparément, la femme qui n'a pas d'enfant va au fil du temps jouer un rôle proche de celui de la maîtresse. Le mari viendra chez elle plus pour se détendre, tandis que chez l'autre il aura une vie de famille. C'est chez celle qui n'a pas d'enfant qu'il viendra recevoir ses amis et finir son travail de bureau. La solution de la coépouse dans le cas de stérilité n'est donc pas toujours la bonne, le résultat dépend beaucoup du comportement du mari qui se doit d'être impartial, éviter de créer des jalousies et exiger le respect mutuel entre ses épouses.

Une société marquée par le risque de stérilité, se donne à travers la polygamie, les moyens d'intégrer les femmes stériles. Cette pratique, aujourd'hui mal vue et critiquée pour son archaïsme, et crainte à cause des maladies vénériennes, prend pourtant en compte les contraintes liées à ce problème de stérilité. La place de la femme inféconde dans les familles polygames, où les rôles parentaux se répartissent entre coépouses fécondes et infécondes, est bien décrite dans plusieurs familles, surtout en zone rurale.

Dans certains pays d'Afrique comme la Côte d'Ivoire, la polygamie est désormais interdite, du moins, officiellement. Dans les pays où cette institution matrimoniale est reconnue juridiquement et résiste, comme au Gabon, son rejet par l'élite qui aspire à la modernité, compromet paradoxalement un peu plus le statut de la femme stérile.

Ainsi, Madame Simone. N., a été répudiée pour sa stérilité, en raison du choix de son mari pour la monogamie.

J'ai été répudiée par mon mari après 8 ans d'union polygame. J'étais la première épouse, mais mon infécondité a suscité l'arrivée de deux coépouses plus jeunes et plus instruites. Vers la fin des années 80 mon mari, infirmier, a effectué une année de stage en France. Il était déjà polygame et avait amené la deuxième avec lui. Quelques années plus tard, alors qu'il était rentré au pays et que je n'avais toujours pas d'enfant, mon mari a dit qu'il ne pouvait rester qu'avec une femme à la fois. Il m'a ramené dans mon village parce que je n'arrivais pas à lui donner d'enfant et parce que je n'avais pas été à l'école. J'ai appris

plus tard qu'il a également répudié la troisième et est depuis resté monogame.

On peut penser ici que la décision de cet homme a été motivée par son séjour en Occident. Ce qui montre combien le milieu agit sur les manières de penser et d'agir des individus.

Le don et le placement familial des enfants

La prise en charge définitive ou momentanée des enfants de la famille est une pratique courante dans les sociétés africaines. En général, l'évocation de l'histoire et de la trajectoire personnelle des uns et des autres a souvent fait émerger un discours qui souligne l'intérêt des relations familiales et des liens affectifs qui les unissent à des parents qui les ont élevés, aidés ou pris en charge. Le devoir de solidarité familiale, intériorisé par ces derniers amène la plupart à héberger dans leur foyer et à entretenir des neveux, des nièces, des frères ou des sœurs et aussi des parents lorsqu'ils ont un certain âge. Cette pratique résiste tant bien que mal aux conditions de la vie urbaine dont les dures réalités génèrent l'individualisme. En milieu urbain, où vit la majorité de la population gabonaise, l'esprit communautaire joue un rôle essentiel de soutien dans la vie de chacun. Ainsi, l'individualisme émergent n'a pas encore fait perdre totalement à la famille cette pratique qui semble avoir été bien intériorisée.

C'est dans ce contexte que les femmes stériles se voient donner, et non confier, des enfants, par des proches de leur famille. Très souvent, pour pallier à une stérilité, sauver le ménage d'une sœur et soulager ses souffrances, une autre sœur ou un frère va lui donner un enfant et ce dernier ne sera plus compté parmi les siens. L'enfant est donné le plus tôt possible, quelques mois après la naissance, pour éviter que la génitrice ne s'attache et pour permettre à la nouvelle mère de vivre l'expérience « mère-maman » dès le début. Cet enfant sera élevé avec tout l'amour et toute l'affection que l'on peut donner à son enfant et même plus. Si la "receveuse" est mariée, c'est-à-dire dotée, son mari devient par ricochet le père de l'enfant et peut de ce fait capter sa filiation. En donnant son enfant, les géniteurs s'efforcent de sortir de la vie de ce dernier qu'ils vont désormais considérer comme leur neveu ou leur nièce. Chez les *fang*, patrilineaires, se sont les frères et les

mères célibataires qui peuvent donner leurs enfants, ces derniers appartenant aux pères après le paiement de la dot et avant à la famille maternelle. Quels que soient les différends qui pourront opposer la fratrie et les problèmes qui pourront surgir, les parents biologiques ne devraient envisager de reprendre l'enfant.

Voici le récit d'une fille (N.Angèle) qui a été donnée à sa tante:

Je n'ai jamais su que ma mère n'était pas ma génitrice. C'est après la mort de ma génitrice que ma maman m'a tout raconté. Elle m'a dit qu'elle ne pouvait pas avoir d'enfant et que sa sœur avait décidé de lui en faire un. Pour ne pas souffrir, ma génitrice a décidé d'avoir des grossesses rapprochées, ma sœur aînée et moi avons donc moins d'une année d'écart. Je connaissais ma génitrice comme ma tante puisque j'allais chez elle pour les vacances, comme c'est souvent le cas chez nous. Je ne restais jamais longtemps parce que, avec ses autres enfants, je n'avais pas droit aux caprices. Avec ma maman j'avais droit à tout, j'étais chouchoutée, mais chez ma génitrice ce n'était pas possible.

Je n'ai vraiment pas été affectée par la mort de ma génitrice. Aujourd'hui, j'essaie de fréquenter mes frères et sœurs, mais les rapports sont plutôt froids. Je suis tout le temps oubliée lors des réunions de famille, je m'en fous un peu, moi j'ai encore ma mère.

Je n'ai jamais souffert de cette situation, car je ne connais qu'une maman, et ma génitrice n'avait jamais rien fait qui pût laisser apparaître quoi que ce fût. Ma mère n'a jamais été contrariée par sa sœur. Je crois qu'elle a pu faire face à son handicap, puisque je ne lui ai jamais entendu dire, je n'ai pas d'enfant. Moi non plus je n'ai jamais pensé, pire, le dire qu'elle n'est pas ma mère.

Si j'ai une sœur dans la même situation, je le ferai, mais je n'en ai pas, je suis enfant unique.

Il est effectivement constaté que les enfants qui ont été donnés reproduisent facilement le même schéma. Les femmes qui ont été données où confiées à une parente stérile sont celles qui confient le plus à leur tour, leurs propres enfants.

Madame Karine O a été donnée, petite fille, à une tante stérile. Elle a reproduit ce schéma avec sa fille aînée, en la donnant à une tante maternelle quand elle a eu son deuxième enfant. Madame Karine.O affirme n'avoir jamais eu de nouvelles de sa fille aînée qui a maintenant plus de dix ans, ce qui indiquerait une rupture dans la relation mère-fille, car ce don à une tante maternelle entérine le lien avec cette dernière. C'est une rupture individuelle avec l'enfant, mais pas lignagère.

Aujourd'hui, le matérialisme et l'effritement des liens de solidarité affectent peu à peu cette pratique. Les femmes stériles hésitent de plus en plus à accepter les enfants qui leur sont proposés. Les effets de la conjoncture économique favorisent l'émergence d'un sens moderne de la famille, mais cette hésitation tient beaucoup plus au fait que les mères génitrices ne tiennent plus paroles jusqu'au bout. Les enfants ne sont vraiment plus donnés, mais confiés pour un temps. C'est beaucoup plus l'aisance matérielle de la personne à qui on veut confier l'enfant qui va guider le choix de la génitrice. Dans ce cas, l'enfant devient un placement sûr dans la mesure où sa nouvelle maman lui assurera une bonne éducation. Au bout de plusieurs années, il arrive que la mère génitrice décide de récupérer l'enfant, très souvent contre la volonté de ce dernier. Lorsqu'il y a des résistances de la part de la maman adoptive et/ou de l'enfant, il s'en suit des humiliations et des injures publiques qui feront souffrir doublement la maman adoptive.

Pour obliger les mères génitrices à tenir à leur parole, certaines femmes stériles vont jusqu'à refaire l'acte de naissance de l'enfant et faire figurer leur nom en lieu et place de celui de la génitrice. C'est une chose à laquelle on ne pensait pas avant, cela n'avait pas d'importance, la parole suffisait. Le nom de la mère sur l'acte de naissance n'avait aucune importance et ne comptait pas. Le plus important était la considération de l'enfant et des autres, qui l'enfant et la société reconnaissaient comme mère, qui en était valorisé ; et cela se faisait avec le soutien et la discrétion de la mère génitrice.

Il faut noter que c'est toujours à une sœur (femme) que l'on donne un enfant et pas à un frère (homme). Non pas parce que la femme est plus apte à s'occuper d'un enfant, mais parce que l'on n'accepte pas que l'homme puisse se résigner à la stérilité. Dans une

société où la stérilité du couple est automatiquement attribuée à la femme, il est aberrant de donner un enfant à son frère pour raison de stérilité; s'il ne peut pas en avoir avec une quelconque femme, il peut prendre une autre épouse avec laquelle il en aura, ou user de tout autre moyen permettant de disposer d'une descendance. Ne pas le faire apparaît comme un signe de faiblesse, de manque de virilité et de domination de l'homme sur la femme.

La prière et la délivrance

Pour illustrer cette forme de guérison pratiquée par certaines femmes en manque d'enfants, nous allons décrire une séance de délivrance dans une "église éveillée" de Libreville.

Dans cette église, les fidèles se réunissent trois fois par semaine: le lundi pour une séance consacrée aux requêtes de ceux qui désirent exposer leurs problèmes particuliers et demander une prière; le mercredi pour une séance de délivrance, ou de guérison des malades, au cours de laquelle les fidèles sont plus nombreux (majoritairement les femmes); et le dimanche pour un culte général.

La séance du mercredi, celle qui nous intéresse, débute comme un culte ordinaire. Après une prière d'ouverture, un assistant du pasteur dirige l'assemblée par une série de chants de louanges. Cette première partie dure presque une demi-heure. Puis rentre en scène le pasteur titulaire jusque-là occupé à recevoir des fidèles qui avaient des doléances et urgences. Cela prend la forme des consultations personnelles au cours desquelles un fidèle expose directement sa situation, raconte un rêve au pasteur qui écoute longuement avant de révéler sa vision ou donner son interprétation.

Dès son entrée dans l'église, le pasteur salue ses fidèles et s'adresse à eux de manière directe, reprochant à certains des manquements envers les commandements divins. Il associe immédiatement ces manquements à l'emprise des démons, dans un rapport de cause à effet et introduit en faisant le rapprochement avec une parole d'évangile : « *c'est parce que la parole de Dieu n'est pas en vous que satan a de la force, c'est pourquoi le diable vous tourmente, si vous acceptez la parole vous serez délivré* ».

Le pasteur incite alors chacun à dire son problème, à témoigner, insistant sur l'impératif de dire la vérité: *« si nous venons devant toi demander quel est ton problème, tu dois dire la vérité. Il faut dire ton problème et nous allons prier pour toi. Celui qui désire être délivré doit se confesser; se confesser, c'est livrer le diable et ses œuvres en spectacle, ne rien cacher, mais se débarrasser totalement de satan afin qu'il ne nous domine plus (Mathieu 12: 43-45). Il ne faut pas avoir pitié du diable mais le donner en spectacle. Chaque fois que vous découvrez quelque chose de lui en vous, confessez-le. »*

Au cours de cette séquence, les fidèles sont répartis en deux groupes mixtes, l'un rassemblant ceux qui souffrent d'une maladie quelconque ou d'une douleur persistante et qui viennent chercher une guérison, l'autre rassemblant les personnes qui rencontrent des problèmes particuliers dans leur vie quotidienne, familiale (le plus souvent des problèmes de couple parfois pour cause de stérilité), rapportés par les femmes ou professionnelle (promotion, prospérité, blocage, etc.) concernant le plus souvent les hommes. Une fois les deux rangées formées, le pasteur s'engage dans les allées afin d'entendre chacun énoncer son problème, pas toujours à voix haute. Les premiers fidèles évoquent les douleurs inexplicables, dans le dos, le cou et le bras, certains ont des plaies ou des blessures visibles qui, selon eux, résistent aux traitements renouvelés des médecins. Des femmes, parmi lesquelles des stériles, évoquent des douleurs dans le ventre. Le ventre des femmes est perçu comme la cible habituelle des démons auxquels on attribue la plupart des maux de ventre. L'action des démons ayant pour effet de dérégler ou stopper des cycles menstruels, de faire avorter des grossesses, bloquer la fécondité. La stérilité tient donc une bonne place dans la panoplie des maladies évoquées lors des séances de délivrance et de guérison. Perçue comme un mal spécifique aux femmes, la stérilité masculine n'est jamais évoquée.

Chacun considère que l'échange, la confession, n'ont pas qu'un but informatif, mais entrent déjà dans le processus thérapeutique. La parole déliée est ici, comme nous l'avons vu dans le cas de l'*akia* et de l'*akomga*, le début du processus de guérison. Après avoir parcouru toute l'assemblée, le pasteur revient se placer face aux fidèles et annonce que lui et ses assistants vont prier pour eux. *« Si Dieu guérit les malades, les requêtes*

aussi seront exaucées. » Cette séquence d'écoute et confession publique va aboutir à une prière collective.

Après cette séquence de confession publique qui est la première étape du processus de guérison et de délivrance, le pasteur et ses assistants s'engagent dans une prière, à haute voix. Cette prière, comme plus tard l'imposition des mains, « sert de vecteur à la puissance de l'esprit qui apporte la guérison et exauce les requêtes ». Les fidèles demeurés debout pendant leur confession, ferment les yeux, à la demande du pasteur, et attendent qu'on leur impose les mains. A peine quelques secondes après les premiers mots de prière, l'équipe du pasteur s'avance vers l'assistance. Pendant que le pasteur touche les premières têtes du premier rang, les autres s'enfoncent dans les allées de fidèles immobiles en criant: « *c'est la guerre contre les mauvais esprits* », s'engouffrent dans les rangées des fidèles et imposent les mains sur les têtes des malades, tout en continuant à crier. Parmi les cris, parfois incompréhensibles, on peut percevoir quelques bribes: « au nom de Jésus » est l'expression la plus fréquente, « c'est à elle qu'on accorde le plus d'effet ou, le plus d'autorité sur les démons ». Les langues se mélangent, moment que les fidèles appellent *le parler en langue*, en référence aux apôtres qui se sont mis à parler chacun dans sa langue par la puissance du saint esprit lors de la pentecôte. On peut entendre aussi les expressions comme « *laisse, abandonne* » à l'adresse des démons, ou bien « *sors, pars* », ou à l'adresse du malade « *sois libéré* ».

Techniquement, l'imposition des mains porte sur les mêmes parties du corps pour la guérison que pour la délivrance: la tête (littéralement empoignée, de plusieurs manières: la main sur le front et le haut du crâne est la manière la plus habituelle, mais elle peut aussi être prise à deux mains, une de chaque côté, sur les joues. Il arrive également que d'une seule main la tête soit empoignée par le haut du crâne et violemment secouée, tournée de gauche à droite ou d'avant en arrière); le haut de poitrine, main à plat, pendant que l'autre main se pose sur la tête ou l'épaule; sur le ventre des femmes, main à plat, l'autre main sur la tête ou l'épaule. « Les cris sont des déclarations de guerre contre les démons et les mauvais esprits. Plus fort est dit le nom de Jésus, plus il agira ».

Après l'imposition des mains, le pasteur reprend la parole pour annoncer ce que Dieu lui a révélé dans la prière. Avant d'annoncer la fin de la séance, le pasteur exhorte les fidèles à plus d'amour, car dit-il, « *la prière d'un coléreux ne s'exauce jamais* ». « La rancune est une notion associée à la sorcellerie et elle occupe une place centrale au cœur du processus de guérison. L'exorcisme des démons de la colère passe par l'acte de pardon, c'est-à-dire la libération de la rancune et le renoncement au cycle de la violence réciproque ». ¹⁹⁰ Cela suppose que la prière des fidèles restera vaine et leurs requêtes non exhaussées, si ces derniers n'appliquent pas le pardon.

¹⁹⁰ Francello, Sandra, *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen : nation, conversion, et délivrance en Afrique de l'ouest*, Paris, Karthala, 2006, p.200.

L'alternance des trois thérapies pratiquées par les femmes ayant un problème de stérilité.

Il faut partir du fait que chez les *fang*, la maladie (*okwan*) déborde largement du cadre des troubles biologiques et physiologiques. La maladie s'exprime non seulement en termes de maux et de trouble de l'équilibre physique et moral de l'individu, mais aussi de désordre social. Ainsi, une personne qui est confrontée à des problèmes dans sa vie sociale se dira malade, bien que ne présentant pas de signe clinique du point de vue de la médecine moderne et même traditionnelle. Etre malade, c'est tout simplement ne pas être dans la norme sociétale; avoir une perturbation ou un trouble affectant soit son organisme, son esprit, soit sa vie familiale, professionnelle, affective ou sociale. Au regard de ces différentes perceptions, la maladie est prise en compte sous différentes formes et dans divers niveaux de classification (traditionnel, moderne, divin).

Il ressort que les *Fang*, comme beaucoup d'autres ethnies africaines, distinguent deux catégories de maladies : les maladies banales, naturelles ou simples. Cette catégorie est constituée des maladies dites normales, que l'on peut et que l'on doit soigner à l'hôpital ; Et les maladies surnaturelles, de l'âme ou de l'esprit, difficilement explicable, souvent le résultat d'une action sorcière, qui sont dites mystiques (*okwan y'adzè* ou *okwan befang* = maladie du village ou maladie des *fang*).

La stérilité fait donc partie de ces maladies difficilement classable en ce qu'elle peut être causée parfois par une des catégories ou simultanément par les deux. Ce qui explique la raison pour laquelle les femmes victimes de ce mal ont séparément ou simultanément recours aux trois thérapies pour augmenter leur chance de concevoir. Mais, dans tous les cas, lorsque l'une ou l'autre des maladies considérées comme naturelle, banale, affecte un individu et persiste malgré l'observance d'un traitement, elle sera de ce fait dite surnaturelle, provoquée (cf. analyse du tableau 7, p.379 en annexes).

1 - *Le recours aux ngangas*

Pour les problèmes de stérilité, la médecine traditionnelle est le principal recours en matière de soins. Ce système de santé qui traite ses patients au moyen des plantes médicinales et du spiritisme a la réputation de soulager les maux non décelables par la médecine moderne.

Les femmes, bien que conscientes de leurs antécédents gynécologiques et des risques qui ont été pris, redoutent le diagnostic, trop souvent, catégorique des médecins. Et c'est le plus souvent ce doute et le refus de l'évidence qui vont les amener à se tourner beaucoup plus vers les *nganga*, en plus du problème de moyens financiers évoqué par l'un des gynécologues avec lesquels nous nous sommes entretenue. Dans ce système où tout se chevauche, les femmes refusent de se résigner au diagnostic du médecin qu'elles ont consulté. Alors que les deux autres systèmes de soins laissent entretenir l'espoir et ne donnent jamais de conclusions fermées, ce qui relève quelque peu d'une stratégie de fidélisation de la patiente ou de la fidèle ; contrairement à la médecine moderne qui anéantit tout espoir.

Le rôle du *nganga*, du devin ou du pasteur se différencie quelque peu de celui du médecin en ce que les premiers cités vont entretenir avec la patiente, une relation d'affinité, voire d'amitié, en plus de celui de guérisseur ; ce qui n'est pas sans importance pour une maladie que nous pouvons considérer comme psychosomatique du fait qu'elle engendre une souffrance psychique et non physique ; contrairement au médecin qui ne déborde pas du cadre professionnel. Quand le médecin fonde son diagnostic sur le biologique et le physiologique, le *nganga* va s'intéresser, quand à lui, outre au corps de la patiente, mais aussi à son âme, à sa famille et à son entourage, ce qui rassure énormément ces femmes en quête de compassion.

Certes, se soigner à l'hôpital engage des dépenses considérables. On note tout de même aujourd'hui une montée de prix dans le suivi des thérapies traditionnelles. La différence de prix n'est donc plus une raison suffisante dans le choix de l'un ou l'autre médecine. Comme nous le rapporte une de nos informatrices : « *j'ai dû arrêter mon traitement à l'indigénat par faute de moyens. Pour un ensemble de prestations comprenant les soins et l'initiation, il fallait déboursier environ 300.000 frs cfa (soit 450*

euros). *Pour chaque séance de soins, il faut toujours prévoir une somme d'argent liquide pour commencer le traitement, apporter quelque chose à boire pour ceux qui aident le praticien et pour ceux qui assistent à la séance. »*

La médecine traditionnelle constitue un système de prise en charge très dynamique, capable de s'adapter aux événements qui marquent la société. Cependant, comme tout système, la médecine traditionnelle connaît des limites.

2 - *Le recours à l'hôpital*

La médecine moderne ou occidentale, à l'instar du Centre International de Recherches Médicales de Franceville, a apporté au Gabon des percées et des innovations technologiques majeures, qui ont amélioré la situation sanitaire de ce pays.

Récit du Dr EYA, gynécologue, obstétricien,

« Ici, la majorité des patientes consultent pour des raisons de stérilité. Elles avaient des antécédents des fausses couches provoquées ou pas. Au cours d'une consultation d'urgence, je procède à un frottis vaginal et là, je peux même retrouver des aiguilles, etc. Ces femmes utilisent des produits corrosifs qui brûlent l'utérus. Alors, dans ce cas, on est obligé de faire une ablation des trompes, voire de l'utérus.

Il est bien connu que dans la sous-région, 60 % des cas de stérilité féminine sont dus aux MST (maladies sexuellement transmissibles) et, parmi ces cas, 60 % sont en rapport avec les Chlamydiae Trachomatis ou la blennorragie. Les chlamydiae sont ainsi à l'origine d'une inflammation pelvienne chez la femme d'où la présence des règles douloureuses. Dans mon service (gynécologie), on pourrait dire que 8 patientes sur 10 interprètent leurs règles douloureuses autrement, c'est-à-dire qu'elles donnent une cause magico-religieuse. Et avec l'appui de leurs parents et même de leurs époux, elles vont louer les

services des nganga ou alternent entre les deux formes de médecines. Et cette situation d'alternance peut réduire l'efficacité des traitements que je leur prescris. Chaque patiente va changer au moins une fois la composante de son traitement, ce qui pourrait en réduire l'efficacité. En revanche, le facteur économique est la raison de l'interruption du traitement, c'est d'ailleurs la première raison donnée.

Le problème de stérilité est un problème de fond. Il faut attaquer le mal à la racine, autrement dit la solution c'est la prévention. Le port du préservatif n'est pas encore ancré dans les mentalités des populations : les femmes dont l'âge varie entre 15 et 40 ans ne l'utilisent pas. De ce fait, on enregistre un taux élevé d'avortements provoqués, d'infections sexuellement transmissibles, des personnes atteintes du VIH-SIDA ».

Selon une étude statistique réalisée au cours du dernier trimestre de l'année 2004 par le ministère gabonais de la santé ; sur 4,073 complications survenues au cours de la grossesse, 1,173 cas étaient liés à des avortements clandestins, soit 28,7 %. Le Dr EYA énumère plusieurs procédés douteux utilisés pour provoquer un avortement : Permanganate, eau de javel, forte absorption de nivaquine ou encore l'introduction d'objets divers, comme des aiguilles, tige de plantes diverses, dans le vagin et le col de l'utérus. Selon le ministère de la santé, le taux d'avortement clandestin est passé de 16 % en 2001 à 28,7 % en 2004. Ces taux étaient estimés à 18 % en 2002 et à 25 % en 2003. Le dit ministère indique que 23,8 % des filles pratiquant ces avortements sont âgées de 15 à 19 ans.

De ce qui ressort des données sur la médecine moderne et des discours des professionnels de la santé, nous pouvons dire que ce sont les femmes souffrant d'une stérilité secondaire qui ont beaucoup plus recourt à l'hôpital. C'est pour ces dernières que l'hôpital aurait beaucoup plus d'intérêt et d'efficacité. Car, les causes indiquées par les médecins, telles que les maladies sexuellement transmissibles, les avortements clandestins, se traitent très bien à l'hôpital et, leur prise en charge rapide permettra de déceler très tôt et d'éviter des maladies graves et des fins tragiques.

3 - *Le recours à la prière*

Au regard des parcours de vie et thérapeutiques de nos informatrices, il ressort que le recours aux églises dites de réveil et autres groupes de prière se fait en dernier dans l'ordre des trois thérapies. En plus de la recherche de proximité dont nous avons déjà parlé plus haut, qui donne le sentiment d'être écoutée et d'être reçue, les églises permettent d'entretenir l'espoir d'une vie meilleure au-delà de la mort. Lorsque ces femmes victimes de la stérilité décident « d'accepter le seigneur », c'est pour elles, déjà, une manière de se résigner, d'accepter la fatalité et d'espérer cette vie féconde, qu'elles n'ont jamais eu, auprès du seigneur. En s'engageant dans la vie chrétienne, ces femmes cherchent à s'écarter d'une société qui les juge et les fait souffrir. Dans les communautés de prière, elles se retrouvent dans une sorte de « *non lieu* »¹⁹¹ qui redonne espoir, peut-être pas pour leur vie actuelle, mais pour une vie future et post mortem.

Retenons que la pratique des différents types de soins obéit aux mêmes motivations : Les patientes expriment toutes une même volonté qui est de voir disparaître leurs maux et de pouvoir concevoir, sans vouloir écarter l'un des systèmes.

En plus de la question du coût financier important qu'engendre un traitement à l'hôpital et du fait de la relation de proximité entretenue avec le *nganga* et le pasteur, nous devons surtout noter la question de la perception. En effet, pour la majorité de la population et des femmes qui en sont victimes, la stérilité est perçue beaucoup plus comme un acte de sorcellerie, un règlement de comptes provoqué par une tierce personne, les esprits, la nature, etc.

Dans ce cas, la victime doit nécessairement faire l'objet d'une thérapeutique rituelle. Malgré le recours simultané ou alternatif aux différents systèmes thérapeutiques, ces derniers n'ont pas un rapport de compétitivité pour les patientes, mais de complémentarité. Il peut même arriver que le médecin conseil d'aller voir ailleurs, c'est-à-dire aller consulter un *nganga*. C'est donc le « *culturellement correct* » qui prendra le

¹⁹¹ Terme utilisé par Marc Augé pour désigner un espace interchangeable où l'être humain reste anonyme, dans *Non-lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, réédition 2007, 149p.

dessus sur ce qui est considéré comme le « *médicalement correct* ». ¹⁹² Pour nombre de *fang*, médecine moderne et médecine traditionnelle sont complémentaires. Ils les alternent ou les utilisent simultanément pour le même mal. C'est ce que relate Mme N. Norine dans le récit qui suit :

Il y a un an j'ai fait un mois sang menstrues, je m'étais dit que j'étais enfin enceinte, en plus mon ventre s'arrondissait.

Je me suis rendue à l'hôpital pour une échographie, et là le médecin m'apprend que j'ai un fibrome et que c'est à cause de ça que j'avais une interruption des règles. Le docteur m'a prescrit un traitement que j'ai suivi, il m'a même rassuré que le fibrome se soignait bien et qu'il ne fallait pas que je m'inquiétasse. Après le traitement je suis repartie à l'hôpital pour l'échographie de contrôle, et là le docteur constate que rien n'avait changé. Le médecin lui-même ne comprenait rien, il a dit que c'était peut être quelque chose de mystique et qu'il fallait voir ça du côté des noirs.

A l'indigénat, on m'a fait pleins de choses : les lavements, les bains, les ovules, ça n'a rien donné. Ces traitements réussissaient juste à me calmer la douleur pendant quelques jours.

Un jour au marché, j'ai rencontré une tante qui prie dans une église de réveil, je lui ai fait part de ma souffrance. Elle m'a dit que je ne devais pas « dormir » et que j'avais tort d'aller me faire soigner à l'indigénat, parce que là-bas, on signe des pactes avec les génies et que chercher les enfants avec les médicaments c'était dangereux ; il n'y a que Jésus-Christ qui peut te sauver. Elle m'a conseillé une église.

Maintenant je prie dans une église de réveil. Ça fait déjà trois fois que je change d'église. La première fois, je suis partie de la première parce qu'on mettait trop l'argent devant. Après je suis allée chez les catholiques, et là-bas, j'ai trouvé que c'était du n'importe quoi. Ils ne traitent pas des vrais problèmes, ils ne font que citer la bible sans traiter les problèmes de sorcellerie. Maintenant, je suis à une église de mon quartier, spécialiste en « combat spirituel ». On m'a déjà fait la

¹⁹² Termes empruntés à Rakotomalala Malajaona, « Transformation du politique et pluralité thérapeutique » in *Le journal des anthropologues* n°88-89, Paris, association française d'anthropologie, 2002, p.48.

délivrance et ce n'est pas encore fini. Lors de la délivrance, les noms de certains proches me voulant du mal m'ont été donnés. Mais le pasteur m'a dit que ce qui me bloque le plus c'est l'esprit de la panthère qui m'habite. Elle fait partie des fétiches que possède ma famille.

Je dois donc couper les liens, c'est-à-dire me détourner de toutes ces choses. Je ne suis pas la seule victime, d'autres de mes sœurs en christ souffrent de graves problèmes. A côté des leurs, mon problème est minime.

Chapitre III : La stérilité, une affaire de femmes

Ce n'est pas un hasard si c'est presque toujours la femme qui est accusée de stérilité. Sauf exception, on ne peut mettre en cause l'homme. La malheureuse ne rencontre guère de sympathie : souvent négligée ou répudiée, elle est méprisée par les hommes, raillée et marginalisée par les femmes ; son caractère s'assombrit, elle se met à douter d'elle-même, de ce qu'elle est, elle se dégoûte et se sent inutile. Pour la société et pour elle, son identité de genre et de rôle est remise en question.

Section 1 : La femme stérile dans la société Africaine et *fang*

Bien qu'étant un mal psychique, la stérilité reste une souffrance constante et apparente pour les femmes qui en sont victimes. Dans les sociétés pro-natalistes, où l'enfant interfère dans tous les domaines, la femme qui n'arrive pas à procréer est une *femme incomplète* et mise à l'écart. Il n'y a donc pas de plus grande malédiction pour une femme que d'être stérile. En outre, ce mal est généralement attribué aux femmes, car on n'admet très difficilement, voire pas du tout, que l'homme puisse aussi en être la cause.

David Georges¹⁹³ souligne que « la stérilité est imputée d'une façon générale à la femme. Cette féminisation pourrait trouver son explication dans l'ignorance médicale du problème, mais les archives possédées sur ce sujet infirment une telle hypothèse. Par exemple, certains documents datant de l'ère pharaonique, présentent des ordonnances et des traitements herboristiques ». A cette époque déjà, il était bien question d'une stérilité masculine. « Ce n'est que dans la société grecque, qu'apparaît une définition de la stérilité masculine. Elle est proposée par des médecins, tels que Galien qui, à partir de la théorie d'Hippocrate, distingue la stérilité par impossibilité de rapports et la stérilité par déficience de sperme : celle-ci pouvant résulter soit d'une absence de testicules, soit d'une maladie. Ces connaissances connaissent une évolution évidente avec la découverte en 1670 de l'ovule par Régner Graf et celle du spermatozoïde par Leuwenhoker en 1677 ».

Ce qui précède prouve la connaissance de la stérilité masculine depuis l'antiquité. Mais l'on constate que malgré ces connaissances, on continue d'attribuer la stérilité à la femme. Dans les sociétés africaines, telles que celle que nous essayons d'analyser, la stérilité masculine peut se dissimuler facilement, avec la complicité des femmes bien sûr. Ces dernières acceptent parfois de prendre sur elles pour protéger leurs maris.

Il y a aussi le fait que la représentation sociale associe la stérilité à l'impuissance. Un homme capable de se mettre en érection et qui a une vie sexuelle normale ne peut être soupçonné de stérile. Il y a donc confusion entre impuissance, virilité et stérilité. Aucun homme, sexuellement virile, ne se sent concerné par la stérilité et n'acceptera d'aller consulter. Or, les données du dernier séminaire atelier (de Février 2009) sur la question de la stérilité au Gabon révèlent un taux de stérilité masculine plus important que celui

¹⁹³ David Georges, La stérilité masculine : le déni du mâle, article en ligne sur le site de la revue *Le genre humain* n°10 : le masculin, complexe, p.31.

féminine, c'est toujours la femme qui est automatiquement mise en cause et qui va commencer à culpabiliser. Ainsi, la stérilité est attribuée à la femme dès lors que l'homme peut avoir une érection et une éjaculation.

L'homme stérile, comme le souligne Françoise Héritier, «est celui dont le pénis est mort. On entend par là l'homme atteint de véritable impuissance mécanique ou qui ne produit pas de sperme. La stérilité du fait de l'homme, indépendante de l'impuissance, n'est pas reconnue. De la sorte, tous les cas d'infécondité sont imputés aux femmes et particulièrement à la mauvaise volonté de leur destin individuel ». Cependant, on sait fort bien que des femmes qui n'ont pas conçu pendant leur union avec un époux peuvent concevoir d'un autre. L'absence de conception est mise alors au compte d'incompatibilités d'ordre biologique et surtout du désaccord des esprits. « Pourtant, il y a des cas d'hommes qui n'ont jamais eu d'autres enfants que ceux que leurs épouses légitimes ont amenés avec elles, le premier-né des épouses légitimes doit toujours être conçu hors mariage, d'un autre partenaire que le mari ».¹⁹⁴ Dans la société *fang*, la dot joue ce rôle légitime qui est de doter d'une descendance les Hommes qui ne sont pas capables de procréer.

« Les pratiques visant à masquer la stérilité masculine s'intègrent dans le jeu des règles sociales qui reposent sur des représentations culturelles des identités sexuelles ».¹⁹⁵ « C'est ainsi que les *Fang* ont pratiqué dans un passé très proche, l'*amvi* ou l'échange momentané de femmes. L'*amvi* était une pratique très répandue chez les *fang* et une suite inévitable de la large hospitalité que les hommes recevaient au cours de nombreuses visites qu'ils se rendaient. Cette pratique trouvait son fondement dans l'abus des femmes qui était porté à un tel point que le voyageur trouvait partout où il allait avec l'hospitalité, un aliment à ses passions ».¹⁹⁶ Il arrivait même qu'un homme envoie sa femme dans le village de son ami pour deux ou trois mois, voire une saison entière. Ainsi, les rapports étaient plus fréquents et les chances de tomber enceinte élevées.

Cette pratique n'ayant plus cours, chaque partenaire décidera d'aller discrètement voir ailleurs et s'assurer que le problème ne vient pas d'elle ou de lui.

¹⁹⁴ Héritier, Françoise, Fécondité et stérilité : la traduction de ces notions dans le champ idéologique au stade présocratique, dans *Le fait féminin*, Paris, Club France loisirs, 1978, p.392.

¹⁹⁵ Mbambi, Julien, *Expériences féminines à Brazzaville : fécondité, identité sexuelle et modernité en Afrique subsaharienne*, Paris, l'Harmattan, 2004, p.47.

¹⁹⁶ Aubame, Jean-Marie, *Les beti du Gabon et d'ailleurs, tome II : Croyances, us et coutumes*, Paris, l'Harmattan, 2002, p.212.

Bien que la nécessité de procréer soit vécue à la fois par les femmes et les hommes, elle rend tout de même la femme dépositaire exclusive de cette mission sans que, jamais, la stérilité de l'homme soit évoquée ou suspectée. Consacré par le mariage, l'acte de procréation est encadré socialement.

Les femmes assument de ce fait, outre leur propre infécondité, mais aussi celle des hommes. Les répercussions de l'infécondité sont particulièrement évidentes dans l'exemple suivant de deux coépouses infécondes, Madame Pauline. E., et Thérèse. A. :

Mesdames Pauline et Thérèse sont mariées à un homme qui a la particularité de n'avoir eu aucun enfant bien qu'il ait eu trois femmes, ce qui semble signé sa responsabilité dans leur infécondité. Comme il ne peut assumer son handicap « *il disparaît très souvent pour de longues périodes, en nous laissant au village sans aucune nouvelles et sans ressources* ». Peut-être qu'en fuyant, il pense se soustraire au mauvais sort qui s'acharne sur lui. La fuite physique et l'éloignement géographique, sont supposés mettre suffisamment de distance entre lui et ses malfaiteurs, et l'épargner de la malédiction qui le condamne à rester sans descendance. « *Nous ne disons rien à tout ça, nous continuons de vivre comme des sœurs, pourquoi être jalouse l'une de l'autre, nous subissons le même sort. Nous sommes bien obligées de nous soutenir* ». Maitresses de leur quotidien plutôt que de leur destin, elles n'ont pas été libres de se remarier, considérées toujours comme mariées et le retour de leur mari toujours envisageable. Ces femmes et la fatalité avec laquelle elles attendent le retour de leur mari, se comprennent bien dans le contexte d'unions où les femmes ne savent rien de leur conjoint. L'espoir est un peu perdu pour ces deux femmes qui ont toutes les deux plus de cinquante ans et pour lesquelles le fait de vivre en milieu rural n'a pas arrangé les choses.

Du fait même qu'un homme peut toujours se doter ou être doté d'une descendance qui lui vient de ses épouses légitimes, c'es-à-dire des femmes pour lesquelles il a payé une compensation, la stérilité masculine n'a pas en soi d'importance et il n'est donc pas nécessaire de l'identifier ou de la reconnaître comme telle. Au pire, l'homme stérile aura, comme les autres, des enfants qui feront pour lui des sacrifices après sa mort et perpétueront son souvenir ; puisqu'il aura toujours des neveux, fils de frères, qui sont désignés comme ses fils (dans le système patrilinéaire) et qui lui rendront, comme à leur géniteur, les mêmes services et les mêmes prestations sacrificielles.

Les implications de la stérilité

Outre les divorces, les désunions, les conflits familiaux, les humiliations, la stérilité fait aujourd'hui partie des causes conduisant à la liberté sexuelle, pré et extra-conjugale. La liberté conjugale est en partie fondée sur la crainte de la stérilité : une fille qui a un enfant, parce qu'elle a donné les preuves de sa fécondité, est une conjointe plus recherchée. C'est ce qu'affirme une de nos informatrices dans cet extrait d'entretien :

« Ici, on s'attend à ce qu'une femme ait des enfants dès qu'elle commence à avoir des seins. Si elle se marie, on se dit qu'elle est prête pour devenir mère. Mais si deux, trois ans passent sans qu'elle ne soit enceinte, les gens vont commencer à se poser des questions. Ce n'est pas facile qu'une femme stérile reste en mariage, si elle y parvient, il faudra qu'elle joue avec d'autres atouts, travailleuse acharnée, attentionnée pour le mari, bonne cuisinière ».

Les rapports sexuels sont ainsi nécessaires aux filles nubiles, autrement elles se flétriraient et deviendraient stériles. Les mariages à l'essai, qui se pratiquent chez les *fang* sont donc un palliatif à la stérilité. En fait, ils accentuent la mobilité des ménages, laquelle peut avoir pour but la recherche d'une conjointe ou d'un conjoint plus fécond. Certaines femmes vont même pratiquer cette liberté conjugale et pré conjugale jusqu'à la prostitution pour multiplier leurs chances de concevoir.

Cette grande liberté sexuelle dont jouissent les femmes *fang*, avant leur mariage ou même une fois mariées, chaque fois qu'elles reviennent chez leurs parents, s'accompagne d'une grande incidence des maladies sexuellement transmissibles, causes principales de la stérilité. Ainsi dit-on chez les *fang* que « la fille n'est pas l'épouse de son père », pour signifier que le père n'a pas à contrôler de près la vie sexuelle de sa fille. On peut donc établir un lien entre infécondité, liberté conjugale, instabilité des unions et transmission des maladies vénériennes, les risques de contamination augmentant avec le nombre de partenaires successifs. Les mœurs sexuelles ont quelque peu évolué, et ce par la volonté des femmes elles-mêmes, mais le désir de prouver sa fécondité vient parfois rompre ce bon vouloir.

En dehors de ces conséquences négatives, et lourdes qui pèsent sur la vie des femmes stériles, nous pouvons tout de même noter un point positif développé par certaines de ces femmes. La stérilité a conduit certaines femmes à devenir financièrement et matériellement autonomes. Le fait de subir des humiliations et de ne bénéficier d'aucun soutien, d'aucune sympathie et d'aucune aide de leurs conjoints les a rendues plus entreprenantes. Le besoin de se construire une identité « complète », la recherche d'une valeur et d'un statut social, feront de ces femmes des boulimiques du travail. Beaucoup s'investissent dans des associations et dirigent divers projets.

Très souvent dégagées des travaux domestiques, les femmes stériles ont du temps pour leurs activités professionnelles et extra-professionnelles. S'investir dans le champ des carrières professionnelle ou associative leur permet d'accéder à certaines formes de pouvoir, et donc de reconnaissance. C'est d'autant plus facile qu'elles ne sont pas gênées par le poids de la descendance pour travailler, se rendre au bureau, au marché ou à une réunion associative. Ces logiques de revalorisation sociale, sont associées à une certaine forme d'individualisation qui passe aussi par l'autonomie résidentielle. Car la quasi-totalité des femmes stériles vivant en zone urbaine ont le statut de chef de ménage. Il y a donc un lien évident entre stérilité et alternative de l'autonomie résidentielle, stérilité et célibat.

A partir d'un certain âge, au-delà de 40 ans, les femmes qui ont un problème de stérilité décident souvent de vivre seule et d'entretenir des relations sans prendre aucun engagement. En choisissant le célibat, la femme a la possibilité de dicter ses principes et peut facilement cacher son mal-être. Comme nous venons de le voir, l'indépendance financière acquise par le travail acharné et l'autonomie résidentielle permet à ses femmes de renverser les rôles. Cette tendance au célibat et le besoin de dominer de ces femmes se manifeste aussi dans le choix des hommes expatriés. Lorsque l'on est étranger dans un pays, on affiche un comportement plus réservé. Ainsi, on accepterait plus facilement les choses qu'un natif n'acceptera pas. Cette situation arrange parfois ces hommes expatriés qui souvent, ont déjà une famille dans leur pays d'origine et dont ils doivent s'en occuper ; où qui préparent leur retour en y investissant toutes leurs finances. Ils acceptent donc volontiers de passer du bon temps avec une femme qui ne souhaite pas s'attacher et aller plus loin dans la relation et qui, contrairement à la tendance générale, sont financièrement autonomes. C'est l'histoire de cette informatrice :

Pour éviter les pressions des hommes et de leurs familles, j'ai décidé de ne plus me mettre avec un Gabonais, ils veulent tous des enfants, même quand ils en ont déjà. Je vis avec un Togolais depuis plus de 10 ans, avec lui on parle d'autres choses, on vit l'instant présent. Il a déjà une famille chez lui, et ma situation l'arrange en quelque sorte. Je ne dis pas que ça le réjouit, mais il l'accepte bien. J'ai également la fille de ma sœur aînée, elle me l'a donnée à ses deux ans ; elle a aujourd'hui 20 ans et a déjà un enfant.

Plusieurs de nos informatrices nous ont avoué faire ce choix. Cela se vérifie aussi en zone rurale, où, celles qui ont décidé de retourner dans leur village s'attachent souvent les services d'un Equato-guinéen ou Camerounais (par rapport à la proximité géographique).

Section 2 : **Le devenir de ces femmes (le regard des autres)**

Ce devenir est ici appréhendé à partir des récits de vie recueillis lors de nos différentes enquêtes de terrain. Ils font non seulement référence aux femmes qui n'ont pas eu d'enfants, mais aussi à celles qui ont des difficultés après une ou plusieurs maternités, celles qui ont eu des difficultés à en avoir ou encore dont l'itinéraire biographique a été directement influencé par leur crainte élevée de la stérilité.

Dans cette dernière section, nous allons faire un traitement des données brutes recueillies auprès des femmes concernées par le problème de stérilité. Nous allons donc mêler les récits de vie à nos analyses et commentaires. Nous essayerons de prendre différents cas afin de mieux cerner notre objet et de mieux mesurer la souffrance des unes et des autres ; avant de terminer par la *perception* faite des Nouvelles Technologies Reproductives.

Confrontation du couple à la stérilité : des complications aux ruptures matrimoniales

Aujourd'hui encore, en Afrique, la fécondité des femmes est le principal enjeu de la formation du couple et, au-delà, le rapprochement des familles impliquées dans l'union. La reproduction et la perpétuation du lignage reste l'enjeu de l'institution matrimoniale. La persistance, même sous forme symbolique, du versement d'une dot compense, par exemple, la contribution de l'épouse à la reproduction du lignage de son mari. C'est donc précisément la fécondité des femmes que la dot a toujours compensée. Ce principe observé ailleurs que chez les *fang*, se perpétue aujourd'hui bien qu'il y ait des désaccords entre époux sur le planning familial.

Dans le cas de Madame Solange. O, jeune femme divorcée, le processus de rupture s'est cristallisé sur un conflit lié à la contraception qu'elle a décidé d'adopter après son 5^{ème} enfant. Les rapports du couple ont dégénéré autour de cette question. Pendant plus d'une année, madame Solange. O a supporté l'absence de relations sexuelles et l'infidélité

ouverte que lui infligeait son mari, « *il y avait des problèmes avec lui, ma famille, sa famille. Ce qui a fait déborder le vase, c'est que j'ai découvert qu'il sortait avec mes petites sœurs qu'on hébergeait à la maison.* »

On voit ici combien il est difficile à la femme de décider de son itinéraire génésique même après avoir prouvé sa fécondité. La pratique de la contraception par une femme mariée se fait souvent discrètement, les hommes considèrent les femmes qui en font usage comme des libertines sexuelles à la seule recherche du plaisir. Le plaisir sexuel de la femme étant une chose que les hommes condamnent et que les femmes elles même s'interdisent de revendiquer. A cela s'ajoute une peur de la perte de pouvoir pour l'homme. En pratiquant la contraception, la femme sera seule à décider de sa vie féconde et cela, les hommes le vivent comme une dépossession de leur pouvoir.

En s'en prenant sexuellement aux sœurs de Madame Solange. O, l'homme reprend de fait ses droits sur la fécondité de cette dernière. Nous voyons bien combien une fécondité sans limite reste au centre des rapports et conflits conjugaux y compris dans les couples féconds.

A l'échelle à laquelle la stérilité a touché l'Afrique centrale et touche encore le Gabon, elle pèse comme une menace non seulement sur le devenir de chaque couple mais aussi dès le début d'une vie sexuelle. Les taux actuels de naissances pré-nuptiales et de grossesses précoces témoignent de l'expansion prodigieuse des pratiques qui permettent de faire preuve de sa fécondité avant le mariage. La première conséquence sociale de l'infécondité féminine est donc qu'elle freine le mariage. Quand le couple résiste à ce handicap, c'est généralement au prix du mariage ou remariage du conjoint avec une autre femme, féconde et acceptée par la famille.

Cas de mademoiselle Céline A. qui, sans enfant, demeure la maitresse attitrée.

Adolescente, j'ai eu une grossesse très difficile qui s'est conclue par la mort de l'enfant et la stérilité. J'ai aujourd'hui 42 ans et je n'espère plus devenir mère. Je fréquente toujours le père de l'enfant que j'ai perdu. Lui de son côté s'est marié pour avoir des enfants. La relation s'est maintenue malgré mon problème d'infécondité et je suis

contrainte d'accepter la seconde place avec moins de droits que la femme légitime. C'est dur lorsque l'on a été la première. C'est vrai que je ne pouvais pas accepter non plus qu'il fût malheureux toute sa vie par ma faute. En n'étant pas sous son toit, je subis moins les humiliations et les fougues de sa famille.

Cet homme m'a appuyé dans ma carrière professionnelle, il m'a aidé à acheter ma maison et reste présent et attentif à mon égard. Grâce à mon métier je suis matériellement autonome, ce qui me permet d'accueillir des enfants de la famille et me valorise au sein de cette dernière.

Dans le cas de mademoiselle Céline, on peut éventuellement déceler de l'amour dans la relation qu'elle entretient avec son amant, ce qui a permis au couple de tenir malgré le problème d'infécondité. Ici encore, cet amour n'a pas été plus fort que le désir de posséder une descendance et, malgré cet amour, l'homme n'a pas eu le courage d'assumer son choix et de soutenir sa compagne jusqu'au bout. Continuer à fréquenter une maîtresse, de surcroît inféconde, après s'être marié avec une autre femme, prouve que le mariage s'est fait sous la pression familiale et sociale.

Le cas suivant met l'accent sur les rapports sociaux. Claudine M., titulaire d'un doctorat, jouit d'une autonomie financière.

Mariée depuis trois ans, je ne voudrais avoir que trois enfants car je veux leur donner toutes les chances de réussir leur vie et notamment d'accéder à un niveau de vie supérieur au mien. En Afrique, la logique veut que les enfants aillent plus loin que leurs parents. Je ne sais pas combien mon mari veut d'enfants, les hommes en veulent toujours plus. Il a déjà un enfant, né d'une relation antérieure. Depuis quelques années je suis suivie par un médecin-obstétricien, j'ai déjà subi une opération et mon médecin me conseille le recours à la procréation médicalement assistée. J'en ai parlé à mon mari, mais il ne manifeste pas d'enthousiasme particulier pour cette méthode. Je crois

que là il est encore influencé par la société, car les enfants nés grâce à cette méthode ne sont pas considérés comme des vrais enfants.

Je vis d'autant plus mal cette situation que mon mari est entré en conflit avec la mère de son enfant pour récupérer celui-ci. Cela confirme un très fort désir chez lui d'avoir un enfant à lui et donc révèle le manque qu'il ressent au sein de notre couple du fait de l'absence d'un enfant. Je suis prête à élever cet enfant comme le mien pour le bonheur de mon mari et pour le maintien de notre couple, même si j'envisage un peu les conséquences. La mère de l'enfant va s'immiscer dans notre couple, elle va utiliser l'enfant pour avoir tout et n'importe quoi.

Ce sont mes beaux parents qui ont commencé à faire pression sur nous, et cette pression a amené mon mari à faire autant sur moi. Sinon tout seul, il était le premier à dire, quand je faisais des déprimés et tout, un enfant d'accord mais on vit très bien sans enfant et puis bon si tu as un enfant, tu en as mais si tu n'en as pas, ce n'est pas la fin du monde.

J'ai refusé de suivre un traitement thérapeutique traditionnel proposé par l'intermédiaire des parents de mon mari.

Ici, nous notons une différence dans les traitements choisis par les beaux parents et Madame Claudine. Madame Claudine s'inscrit dans un processus de rupture d'avec les traitements traditionnels. Refus qu'elle justifie par son appartenance religieuse (catholique) et son esprit cartésien. Nous pouvons également juger le comportement de Madame Claudine par le fait qu'elle soit financièrement autonome et parce qu'elle a toujours espoir que ça viendra tout seul. C'est quand on commence à perdre espoir que l'on accepte sans rechigner tous les traitements qui existent. Son statut de femme instruite lui donne le pouvoir de se rebeller, de tenir tête à sa belle-famille et montrer qu'elle est seule ou avec son mari, à décider de sa vie.

A écouter Madame Claudine, l'objectif premier de la conception de l'enfant serait l'épanouissement du couple. Ce qui nous éloigne de la conception de la venue de l'enfant pour renforcer la lignée, pour s'occuper des parents quand ils seront plus vieux.

Ce que les gens racontent est aussi pour beaucoup dans notre conflit. A un moment, j'étais agacée parce qu'au bout d'un an de vie commune, chaque fois que je rencontrais une amie, une tante ou une amie de la famille, alors qu'est-ce que tu attends (sous-entendu pour faire un enfant) ?

Les problèmes qui peuvent être liés à la reproduction doivent rester une affaire de couple. Je dénonce les conduites des gens qui se mêlent de ce qui appartient, selon moi, à la sphère privée.

Je me suis sentie obligée de rappeler à mon mari qu'il avait été informé de mes problèmes gynécologiques et qu'il n'était pas obligé de m'épouser. Il faut que chacun prenne ses responsabilités, ce n'est pas l'opinion publique qui va gérer notre foyer. Je lui ai dit qu'il fallait qu'il sût ce qu'il veut faire parce que demain je ne voudrais pas qu'on dît que je me suis fait épouser alors que je savais que j'avais un problème parce que je pense quand même que je ne suis pas à ça près.

A croire que les femmes qui ont un problème de stérilité n'ont pas le droit de se faire épouser. On considère toujours que l'homme a été piégé, surtout si la femme a accepté le mariage civil et religieux.

L'impact d'un retard dans la constitution d'une descendance : le cas de Madame E. Pathy :

A 21 ans, j'ai eu mon premier enfant avec mon mari, il s'est trouvé qu'en ce moment notre union n'était pas officialisée, c'est-à-dire que je n'étais pas dotée. Cet enfant n'est donc pas, légitimement parlant, celui de mon conjoint. Aujourd'hui mon fils a 13 ans et je n'ai plus eu d'enfant vivant. J'ai accouché à deux reprises d'enfants morts nés, et fait plusieurs fausses-couches pendant 8 ans. Comme d'autres naissances tardent à venir, mon conjoint est sous la pression de toute sa famille, en particulier de sa mère, qui lui demande de prendre une autre femme pour avoir des enfants.

Notre relation de couple s'est nettement dégradée et le conflit avec ma belle-mère n'arrange pas les choses. Je ne bénéficie plus du traitement d'une conjointe, pas de ration alimentaire, aucune attention de la part de mon conjoint et de sa famille.

Alors qu'au refus punitif du mariage s'ajoute l'absence de soutien matériel qu'elle compense par ses propres revenus, Madame Pathy reçoit, en plus, des « mises en demeure ».

Mon conjoint va jusqu'à me donner des délais, je te donne encore 1an, je te donne encore 2 ans, s'il n'y a toujours rien je prends une autre femme, comme si je faisais exprès de ne pas tomber enceinte. Quelle femme refusera volontairement d'avoir un enfant, surtout si le reste de sa vie en dépend. En résistant à toutes les pressions, on est rentré dans la spirale d'une violence conjugale qui grandit et je pense que la séparation définitive n'est pas loin.

On le voit ici, un seul enfant ne suffit donc pas pour stabiliser son couple. En plus du fait que la filiation paternelle ne soit pas juridiquement reconnue, il faut être capable d'en faire tant que le mari le voudra. Un retard ou une limite dans la constitution de la descendance, l'accumulation de fausses-couches ou de décès infantiles compromettent le statut de la femme. Une infécondité ou une sous-fécondité condamne à la polygamie, ou

au célibat. La femme soupçonnée d'infécondité, totale ou partielle, ne doit attendre aucun soutien, notamment matériel, de la part de son mari. Le plus souvent cette situation de laissée pour compte contribue de fait à une prise d'autonomie qui permet de résister au mari, puis de préparer le départ et surtout de trouver de la valeur autrement.

L'infécondité reste aujourd'hui la première cause des séparations précoces. La stérilité est, quelques fois, utilisée ingénieusement par les jeunes filles qui subissent un mariage arrangé ou forcé, pour provoquer leur propre répudiation dans les délais les plus brefs possibles.

Madame N. Virginie, jeune de 26 ans vivant en milieu rural, a subi un mariage forcé.

J'ai été informée de mon mariage alors qu'il avait déjà été contracté. Mon mari avait pratiquement 20 ans de plus que moi. Je n'ai rien voulu savoir, mais que pouvais-je faire. Quand ma sœur aînée déjà mariée, a vu que je ne me remettait pas, malgré le temps, elle m'a alors secrètement informé sur la contraception et m'a fournie en pilules contraceptives. J'ai ainsi pu me prémunir d'une grossesse à l'insu de mon mari qui m'a finalement répudiée après trois ans de vie commune sans enfant, et de multiples fugues. Mais chaque fois que je fuguais, ma propre famille me ramenait. Après notre divorce, j'ai rapidement quitté la zone rurale pour la capitale. Ça ne posait d'ailleurs aucun problème à mes parents, j'avais échoué au mariage, j'étais une ratée et plus bonne à rien. Arrivée en ville, je me suis installée chez un frère aîné et j'ai repris mes études.

Je n'en veux vraiment pas à mes parents pour ce qui s'est passé, ils vivent dans une société et se doivent de respecter ses codes. La femme doit aller en mariage, avec ou sans son consentement. Les parents sont tenus pour responsables des échecs de leurs enfants, raison pour laquelle je n'étais pas soutenue.

Cette informatrice trouve des excuses à ses parents, elle pense que la vie en société a des principes que tout membre se doit de respecter. Il n'est donc pas facile de se défaire totalement de ces règles tant qu'on y vit.

Des vies marquées par la nécessité d'une preuve de fécondité

Après avoir vu la manière dont la stérilité, effective ou non, influence les rapports de couple, nous allons voir la manière dont elle oriente par ailleurs les destinées des femmes. Comme nous l'avons vu, le poids de la stérilité est lourd parce que le statut de la femme est lié à sa fécondité. Il s'opère un marquage social qui fait qu'une femme stérile reste marquée et affectée par sa stérilité même quand elle a dépassé l'âge fécond, même lorsqu'elle est mariée. Mais lorsqu'elle condamne au célibat en endiguant le mariage, la stérilité est particulièrement difficile à assumer. En effet, le statut de célibataire, chez les hommes comme chez les femmes, est particulièrement mal perçu par le reste de la société, quelque soit leur statut fécond, le célibat reste associé avant tout à l'égoïsme, à l'inachèvement, au même titre que la stérilité. La femme célibataire et sans enfant cumule donc deux handicaps sociaux. Mais les jeunes femmes préfèrent souffrir de ce double handicap pour éviter les fougues et les humiliations des belles-familles.

Récit de Mademoiselle M. Régine : J'ai eu un enfant qui est décédé alors que je l'avais confié à ma mère au village. C'est un peu de ma faute, mais je n'avais pas le choix, j'étais encore étudiante, mon fiancé aussi, et tout le monde fonctionne comme ça ici. Mais si j'avais su que ce serait mon seul et unique enfant, j'aurais abandonné mes études. Le malheur a continué avec le décès de mon fiancé, le père de l'enfant, alors que nous allions nous marier. Depuis, je n'ai plus eu de grossesse.

C'est vrai que je refuse de m'exposer à des rapports sexuels sans lendemain qui menaceraient ma santé et risquerait de me confronter à une deuxième expérience de mère célibataire.

A 35 ans, Mademoiselle Régine a de gros problèmes d'identité parce qu'elle est toujours célibataire et pas d'enfant en vie.

Je suis prête à tout pour avoir une vie normale, c'est-à-dire me marier et avoir des enfants, quitte à se convertir à l'islam pour épouser un musulman. J'ai même pensé au suicide dans les mauvais moments.

Au-delà des femmes réellement confrontées à la stérilité primaire ou secondaire, où en manque d'enfant comme dans le cas de Mademoiselle Régine, les représentations négatives se répercutent aussi sur des femmes fécondes mais qui ont hérité d'une réputation familiale de sous-fécondité.

La réputation de stérilité : le cas de Mademoiselle Lydia

Je n'ai pas réussi à me marier dans mon milieu parce que je suis fille unique et que pèse sur moi la sous-fécondité de ma mère, ressentie socialement comme une malédiction. Personne ne voudrait s'embarrasser d'une épouse ou d'une belle-fille maudite. Mes études en Angleterre m'ont permis de rencontrer un étudiant noir américain avec lequel j'ai eu un enfant. Mais c'est la stérilité secondaire de ma mère qui a malencontreusement troublé notre union. Je me devais de remettre ce premier enfant à ma mère pour la laver de la malédiction de sous-fécondité. A mille lieues du sens de cette réparation sociale, mon fiancé n'a pas accepté ce choix qu'il a jugé autonome et délibéré, surtout qu'au bout de quelque mois l'enfant est décédé. Je le comprends très bien, mais je devais le faire pour le bonheur de ma mère. En le faisant je me suis dit que j'en aurais d'autres. Nous nous sommes séparés, mon fiancé et moi, alors que j'étais déjà enceinte d'un deuxième enfant. Cet enfant n'a jamais vu son père et depuis j'ai eu deux autres enfants, mais je suis restée célibataire.

La réputation de stérilité, parce que la mère a eu peu d'enfant comme dans le cas de Mademoiselle Lydia, ou qu'ils sont tous morts, compromet le mariage des filles à la génération suivante, comme si elles portaient la malédiction de leur mère. Mademoiselle Lydia n'a ainsi pas trouvé de mari dans sa contrée et a cherché à faire la preuve de sa fécondité, quitte à sacrifier son couple pour des pratiques de réparations incompréhensibles ailleurs. Malgré les aspirations légitimes au mariage et à une vie normale, malgré une fécondité certes difficile (trois césariennes) mais réelle, Mademoiselle Lydia n'a jamais pu s'affranchir de la réputation et des conséquences de la sous-fécondité de sa mère.

Dans plusieurs cas, tout se passe comme si les femmes héritaient littéralement du label de stérilité de leur mère. Même s'il est vrai que l'hérédité fait partie des causes de stérilité, cela n'est pas justifié dans tous les cas. Le sentiment d'hériter de la malédiction qui a pesé sur la mère de Mademoiselle Lydia, existe chez elle. Même quand il est fictif, le soupçon de stérilité suffit à générer des comportements d'exclusion.

La perception des Nouvelles Technologies Reproductives

Malgré la haute prévalence de la stérilité dans certains pays d'Afrique, il y a très peu de ressources pour les traitements modernes des couples stériles, encore pire pour l'Insémination Artificielle avec Donneur de sperme (IAD) et les Fécondations In Vitro (FIV).

En outre, ces pratiques suscitent des questions aussi bien sociologiques, anthropologiques, éthiques, juridiques, psychologiques, en Afrique et encore dans certains pays Occidentaux. Outre les questionnements liés à la peur de l'inconnu dans le cas du donneur ou de la donneuse anonyme, et à une redéfinition des modes de transmission d'une filiation, engendrant des interrogations telles que : A qui dois-je d'être né? Formulée par la sociologue Irène Théry¹⁹⁷, les Africains craignent plus la perte des fondements traditionnels de leurs sociétés. Par le fait que le sperme ou les ovocytes doivent rester anonymes, les Nouvelles Technologie Reproductives modifient des identités individuelles et des modalités de liaison intra et inter-générationnelles. Ces enfants qui naissent sans connaissance d'un père géniteur et ou juridique précis vont engendrer des bouleversements sociaux. Pour les femmes mariées, le fait de procréer en dehors du couple, de mettre l'homme de côté et de lui faire perdre quelque peu son autorité, son pouvoir, réduit l'acceptabilité de l'IAD en Afrique.

Au niveau comportemental et éthique, nous pouvons évoquer l'insouciance de l'homme au problème de stérilité. Jouissant des avantages et des protections que lui offre la société pour camoufler son mal, l'homme ne ressent pas le besoin d'aller consulter. Or, pour envisager une insémination artificielle, il faut consulter et que le spermogramme montre la faiblesse des spermatozoïdes; que le couple accepte d'avoir recours à un donneur anonyme. Mais il se trouve que les hommes stériles ne sont pas au courant de leur état et ne veulent pas le savoir. Ce temps passé à essayer de faire entendre raison à son conjoint va jouer en défaveur de la femme qui doit tenir compte de son âge.

Impatiente d'avoir des enfants et de savoir de qui vient réellement le problème, la femme ira chercher la confirmation ailleurs. Si, au cours d'une de ses aventures, la femme venait à tomber enceinte, elle gardera le secret pour elle et attribuera la grossesse à son mari.

¹⁹⁷ Théry, Irène et Noizet, Agnès, Procréations assistées, secret, accès aux origines, article.

Toutefois, lorsque c'est la femme qui en souffre, il va également se poser le problème d'impatience et du manque d'engagement de l'homme. Autant la femme est capable d'accepter un sperme anonyme pour honorer son mari et sauver son couple, autant l'homme ne fera aucun sacrifice et aucun effort pour le seul bonheur de sa partenaire. L'homme n'attend même pas que la stérilité de la femme soit confirmée avant d'aller voir ailleurs. Cela va encore d'une sorte de domination et d'injustice qui veut que la femme devra accepter des choses inacceptables pour l'homme.

Il y a aussi le fait que les femmes n'envisagent que très tardivement le recours aux NTR. Dans l'espoir d'une fécondation naturelle et par peur de l'inconnu et du que en dira-t-on, les femmes s'accrochent pendant longtemps aux thérapies traditionnelles et dans une moindre mesure aux traitements gynécologiques et récusent complètement les NTR, car dit-on : *les enfants nés de ces pratiques ne sont pas des vrais*. Quand elles viennent à se résigner et à s'intéresser à ces nouvelles pratiques, il est souvent trop tard du fait de l'âge.

On note tout de même un paradoxe dans l'écho défavorable réservé aux NTR. Si l'on sent tient à la société *fang*, on a vu que le père géniteur avait peu d'importance et pouvait rester inconnu. Ce qui rejoint quelque peu l'usage de sperme ou des ovocytes issus des donneurs anonymes. Sauf que, les *Fang* acceptent bien que le père reste inconnu pour les mères plus jeunes, entre 15 et 20 ans, encore considérées comme des enfants et aussi qu'ils aient à tout contrôler. Il serait mal venu qu'une femme, entre 35 et 40 ans eût un enfant de père inconnu. Or, ce sont les femmes au-delà de 35 ans qui vont avoir recours aux NTR, puisque c'est dans cette tranche d'âge que l'on commence à l'envisager.

Il faut tout de même souligner le manque d'informations sur ces pratiques et leurs coûts très élevés qui les rendent inaccessibles à tous ; mais aussi, le long processus auquel il faut faire face et qui contribue au découragement.

Les nouvelles pratiques de reproduction viennent perturber une société qui fonctionne selon les codes et les normes et qui ne manque pas de juger et de réprimer tous ceux qui tentent de faire autrement. En ne respectant pas le processus naturel de reproduction qui va du rapport sexuel à l'enfantement, les NTR mettent à mal tous ceux qui y ont recours.

Parmi nos informatrices, aucune n'a eu recours à ces pratiques, pas seulement par manque de moyens financiers, mais par peur du jugement, par peur de faire un enfant malformé, par découragement face au long processus à respecter et par le manque d'informations.

Conclusion troisième partie

A travers ces différents récits de vie, nous voyons que la pression peut s'exercer au sein de plusieurs interactions : homme/ femme, femme/ famille, femme/ entourage, couple/ entourage, couple/ famille. Les enjeux sont quasi pareils au sein de ces interactions qui se focalisent autour d'une question lancinante : la capacité reproductrice de la femme. Cette question génère des tensions multiples, car tous ceux qui sont concernés par ce problème ou qui y sont impliqués ne partagent pas toujours les mêmes référents en matière de thérapie et du choix matrimonial.

La société gabonaise est marquée par une sous-fécondité qu'elle attribue aux femmes. Pour affronter ce problème, elle a vu s'instituer des modes de régulation sociale qui ont renforcé la polygamie, favorisé une nuptialité précoce et l'expansion des naissances hors mariage inscrites dans des pratiques visant à faire preuve de sa fécondité. Mais ce besoin incessant de prouver sa fécondité a d'autres conséquences telles que les maladies sexuellement transmissibles, les maternités précoces et pré-nuptiales. Au-delà des femmes stériles, ce sont des générations entières de femmes qui risquent d'être touchées par l'impact d'un tel mode de vie.

Conclusion générale

Il est difficile pour nous de conclure ce travail que nous voulons anthropologique, mais qui a beaucoup plus des conséquences éthiques et psychologiques, voire étatiques eu ce qu'il traite des comportements, de la morale et du ressenti. Le fait de ne pas avoir des solutions concrètes et matérielles nous laisse un peu dans un sentiment d'impuissance. Les sociétés africaines, du moins celle que nous avons étudiée, restent plus réceptives à des solutions pratiques.

Dans la société africaine en général et *fang* en particulier, le mariage est considéré, pour tout individu, comme le moyen d'accès au statut d'adulte. Pour ce qui est des femmes, quelque soient leur milieu de résidence, leur niveau d'instruction, le processus épouse-mère-belle-mère est l'idéal à suivre. Généralement, les filles sont mariées, et souvent mères de famille bien avant leur majorité.

La fécondité, en tant qu'idéologie du mariage, est vécue comme l'une des chances que l'on peut estimer avoir reçue des dieux et des ancêtres. Lorsqu'une femme n'a pas eu d'enfant, elle se considère et est considérée comme incomplète et inaccomplie. Souvent, les hommes s'engagent dans la polygamie et les femmes s'adonnent aux divers rites et thérapies pour essayer de remédier à la situation. Chacun va donc s'engager dans une quête perpétuelle de descendance jusqu'à ce qu'il ait au moins un enfant vivant. La maternité est primordiale pour toute femme *fang*, non seulement pour les raisons qui viennent d'être données, mais aussi parce que pour cette société, que nous qualifions de « société à clientèle », *l'être humain* est au centre de la vie, est le centre de la vie, le centre de tout.

Notre travail a été fait dans un cadre anthropologique qui se veut descriptif et analytique grâce à des matériaux qualitatifs que sont les récits. Dire *la souffrance de la femme stérile*, dans une société aux mœurs traditionnelles et pro-nataliste s'avère une tâche difficile. Nous avons donc tout au long de cette thèse, démontré pourquoi l'enfant occupe une place aussi importante, pour ne pas dire primordiale, dans la société *fang*, avant de proposer des solutions pour les femmes qui n'en ont pas et que la société rejette.

Il nous a paru nécessaire de commencer par la compensation matrimoniale en ce qu'elle est aussi une solution à la stérilité et surtout parce que la description de cette pratique, nous permet d'avoir une vue d'ensemble du fonctionnement sociétal, des systèmes d'alliances et de parenté.

Dans la deuxième partie, il a été question de décrire et d'analyser les déterminants de la fécondité. Nous avons démontré le rapport entre la fécondité et statut de la femme et aussi comment la maternité complète la personne et contribue à la construction de son identité; comment la fécondité, comme idéologie du mariage, favorise l'interaction entre conjoints et permet la survie du couple. La logique ici étant *enfant-épanouissement-couple*, contrairement à celles qui seraient perçues comme idéales à savoir : couple-épanouissement-enfant ou couple-enfant-épanouissement.

La troisième partie, qui pose en réalité, la problématique de la construction de femme stérile, évoque les actions entreprises par cette dernière pour y faire face : que font et que peuvent faire ces personnes doublement victimes, d'abord du handicap de la stérilité, ensuite du jugement et du rejet des autres pour être considérées comme des femmes à part entière? Pour traiter le problème posé et cerner son ampleur, nous avons décrit la situation de la zone de sous-fécondité d'Afrique dont fait partie le Gabon, nous sommes ensuite penchés sur les thérapies et les solutions envisagées et envisageables avant de terminer par une analyse de *la perception* et du *regard des autres* et leurs incidences sur les parcours de vie des femmes confrontées ou ayant été confrontées par la stérilité.

Sans enfants, la femme se trouve en perte d'identité. Lorsqu'elle est dotée, elle n'appartient plus à sa famille, et sans enfant, elle n'appartient pas totalement au clan de son mari. Car, l'acceptation complète et l'intégration totale de la femme dépend de son rôle de génitrice. La femme va donc se trouver dans une quête d'identité qui, lorsqu'elle dure, va contribuer à sa dévalorisation et à sa mort psychique, voire physique.

La souffrance et le mal engendrés par la stérilité sont d'abord pour les autres : parents, époux, société, avant qu'ils ne deviennent ceux de la femme. Nous avons pu constater que la femme souffrait plus parce qu'elle n'a pas été digne de ce que l'on attendait d'elle et que par sa faute elle a rendu d'autres personnes malheureuses. Le désir d'enfants pour soi et rien que pour soi n'apparaît pas vraiment dans les récits que nous avons collectés. L'épanouissement de la femme est donc dépendant du bonheur des autres.

On veut être comme les autres, faire comme les autres ; si l'on n'est pas dans la « norme » et qu'on n'arrive pas à faire comme les autres, on est critiquée, jugée et très affectée.

La stérilité est une épreuve d'autant plus difficile à supporter que ce sujet est encore trop rarement nommé. Dans les familles qui en sont victimes, on effleure à peine la question, ou la traite de manière marginale. On peut voir combien l'absence de communication et d'informations entraîne un écho défavorable reçu par les NTR. Il serait souhaitable que les femmes arrêtaient de faire de leur stérilité un secret et qu'elles se rencontrassent dans des forums d'échange, au sein d'une association ; que les professionnelles de la santé et les politiques conviassent ces femmes à des séminaires ateliers et palataux débats sur les questions de fécondité et de stérilité et que les nouvelles pratiques reproductives fussent mieux connues de tous pour éviter des *a priori*.

Il faut réfléchir à tous les aspects de cette épreuve, d'autant mieux que cela concerne de plus en plus de couples. Même lorsque l'infertilité dure "seulement" trois ou quatre ans, et que les conjoints finissent par devenir parents, ces trois ou quatre années d'attente sont difficiles à vivre et paraissent terriblement longues. Et c'est encore plus pénible, bien sûr, lorsqu'il s'agit d'une stérilité qui se prolonge indéfiniment. Les personnes concernées sont alors tentées de se replier sur leur souffrance, de s'isoler, de se couper des autres.

Il est également nécessaire de dire aux femmes qui endurent cette difficile épreuve que la fécondité d'une vie ne se réduit pas à la procréation ; que l'on peut *Etre femme sans être mère* comme le clame Devienne Emilie.¹⁹⁸ Des exemples de personnes stériles, dont la fécondité intellectuelle, professionnelle a été extraordinaire, ne manquent pas. Que l'on songe aux grands noms comme Simone de Beauvoir, Simone Veil, dont la renommée a traversé les continents grâce à leurs productions intellectuelles et de l'esprit, et aux gabonaises qui ont accédé à des postes de responsabilité de très haut niveau et se faire ainsi une renommée sans avoir à user d'une fécondité charnelle. Et à tant d'autres personnes dont l'Histoire n'a pas retenu les noms, mais qui ont profondément marqué leur entourage autrement que par la chair.

¹⁹⁸ Devienne, Emilie, *Etre femme sans être mère : Le choix de ne pas avoir d'enfant*, Paris, Robert Laffont, 2007, 189 p.

Il faut permettre aux femmes stériles de vivre une vie conjugale heureuse et harmonieuse. Avec le soutien et la considération des autres, la stérilité pourra devenir un stimulus pour d'autres exploits (écriture, profession, politique, association...). C'est de cette façon qu'elles pourront changer le regard des autres sur elles et se construire.

Au niveau étatique, nous pouvons prendre l'exemple des sociétés occidentales, dans lesquelles l'Etat reprend à son compte la gestion de la fécondité et de la stérilité (des populations), dans une perspective biopolitique bien mise en évidence par Michel Foucault : « tout comme le décollage économique de l'Occident a commencé avec l'accumulation du capital, les méthodes pour gérer l'accumulation des hommes ont permis un décollage politique ».¹⁹⁹ La question du taux de natalité fait partie des questions stratégiques, au même titre que les taux de croissance ou le Produit Intérieur Brut (P.I.B).

Autrement dit, une question que nous croyions spécifique des seules sociétés « traditionnelles » est en réalité transversale, dans la mesure où elle parcourt, sous des modalités diverses, des sociétés différentes. Dans les sociétés occidentales, tout se passe comme si l'Etat avait pris le relais des clans et des lignages pour assurer non seulement sa survie, mais pour maintenir un équilibre au sein de sa pyramide des âges.

De ce point de vue, qu'il s'agisse de la fin ou des moyens, l'on doit convenir que les variantes de modalités du contrôle social diffèrent moins qu'on ne serait tenté de le croire, entre les types respectifs de société.

Notre contribution, moindre soit-elle, pourra être utile à la résolution d'un problème social et culturel important qui est celui du statut et de la construction identitaire des femmes stériles. Cela nous a amené à toucher à différents aspects de la société *fang* pour faciliter la compréhension à tout lecteur.

¹⁹⁹ Foucault, Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 2004, p.257.

Références documentaires

1- Sources écrites

Ouvrages

- Adjamagbo Agnès, *Etre femme autonome dans les capitales africaines, les cas de Dakar et Lomé*, Paris, DIAL, 2003.
- Amegnimon Richard, *Lévirat et foi chrétienne*, mémoire de maîtrise en théologie, Metz, Septembre 2000, 91p.
- Anzieu Annie., *La femme sans qualité : Esquisse psychologique de la féminité*, Paris, Bordas, 1989, 152p.
- Aubame Jean-Marie, *Les bétis du Gabon et d'ailleurs, tome II : croyances, us, coutumes*, Paris, l'Harmattan, 2002, 292p.
- Augé, Marc, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Flammarion, 1994, 195p.
- Augé Marc, *Non-lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, réédition 2007, 149p
- Balandier Georges, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire : changement sociaux au Gabon et au Congo*, Paris, PUF, 1955, 510p.
- Baré Jean François, *Les applications de l'anthropologie*, Paris, Karthala, 1995, 275p.
- Bartoli Lise, *Venir au monde : les rites de l'enfantement sur les cinq continents*, Paris, Payot & Rivages, 2007, 284p.
- Baudin Louis et Barrere Alain, *Manuel d'économie politique*, volume 2, Pichon Durand-Auzias, 1957, 564p.
- Beaud Stéphane et Florence Weber, *Guide d'enquête de terrain*, Paris, Découverte, 2003, 356p.
- Bikoma Florence, *Socialisation de la femme accomplie Mukaas wadya mako ma bya chez les ndzébi du Gabon*, thèse de doctorat, université Paul Valéry de Montpellier, 2004, 427p.

- Bisilliat Jeanne, *Relation de genre et développement : Femmes et sociétés*, Paris, ORSTOM, 1992, 326p.
- Bisilliat Jeanne et Gougeon Aurelie, *Face aux changements des femmes du sud*, Paris, ORSTOM, 1997, 367p.
- Bonnet Doris et Pourchez Laurence, *Du soin au rite de l'enfance*, Paris, Erès, 2007, 309p.
- Bourdieu Pierre, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998, 177p.
- Cadet Xavier, *Histoire des fang, peuple Gabonais*, Paris, l'Harmattan, 2009, 459p.
- Calame-Griaule, *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*, Paris, Gallimard, 1966, 590p.
- Claude Mathieu Nicole (sous la direction), *Une maison sans fille est une maison morte*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2007, 503p.
- De Beauvoir Simone., *Le deuxième sexe*, Gallimard, 1976, 652p.
- Delphy Christine, *L'ennemi principal, tome1, économie politique du patriarcat*, Paris, Syllepse, 2009, 276p.
- Devienne Emilie, *Etre femme sans être mère : Le choix de ne pas avoir d'enfant*, Paris, Robert Laffont, 2007, 189p.
- Donnay Maurice, *La femme et sa mission*, Paris, Plon, 1941, 274p.
- Doucet-Bon Lise vincent, *Le mariage dans les civilisations anciennes*, Paris, Editions Albin Michel, 1975, 547p.
- Dumont Louis, *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*, Paris, éditions de l'EHESS, 1972, 139p.
- Ekang-Mvé Arielle, *La stérilité et ses différents systèmes thérapeutiques chez les Nzèbi du Sud-Est Gabon*, Mémoire de master en anthropologie, Juin 2007, Université Lumière Lyon 288p.
- Erny Pierre, *L'enfant et son milieu en Afrique noire*, Paris, l'Harmattan, 1987, 310p.
- Erny Pierre, *L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique noire*, Paris, l'Harmattan, 1990, 197p.
- Erny Pierre, *Les premiers pas dans la vie de l'enfant d'Afrique noire*, Paris, l'Harmattan, 1999, 358p.

- Evans-Pritchard, *La femme dans les sociétés primitives et autre essai d'anthropologie sociale*, Paris, PUF, 1971, 248p.
- Foucault Michel, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 2004, 360 p.
- Francello Sandra, *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen : nation, conversion, et délivrance en Afrique de l'ouest*, Paris, Karthala, 2006, 378p.
- Ghasarian Christian, *Introduction à l'étude de la parenté*, Paris, Seuil, 1996, 276p.
- Godelier Maurice, *Métamorphose de la parenté*, Paris, Fayard, 2004, 678p.
- Godelier Maurice, *La Production Des Grands Hommes - Pouvoir Et Domination Masculine Chez Les Baruya De Nouvelle-Guinée*, Paris, Flammarion, 2009, 387p.
- Héritier François, *Masculin/Féminin, la pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996, 332p.
- Héritier Françoise, *L'exercice de la parenté*, Paris, Seuil, 1981, 199p.
- Héritier Françoise, *Masculin /Féminin II, Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob, 2002, 443p.
- Laburthe-Tolra Philippe, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun. Essai sur la religion beti*, Paris, Karthala, 1982, 437p.
- Laburthe-Tolra, Philippe, *Les Seigneurs de la forêt-Essai sur le passé historique, l'organisation sociale et les normes éthiques des anciens Béti du Cameroun*, Paris, l'Harmattan, 2009, 492p.
- Lebeuf Jean, *L'habitation des Fali*, Paris, Hachette, 1961, 608p.
- Leenhardt Maurice, *La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1947, 204p.
- Lévi-Strauss Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton & co, 1971, 590p.
- Lévi-Strauss Claude, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, 398p.
- Locoh Thérèse, *Fécondité et famille en Afrique de l'ouest*, Paris, PUF, 1984, 169p.
- Louis-Vincent Thomas, *Les religions d'Afrique Noire*, Paris, Fayard, 1996, 407p.
- Lutz-Fuchs et Erny Pierre, *Psychothérapies de femmes africaines*, Paris, l'Harmattan, 1994, 255p.
- Majnoni d'Intignano Béatrice, *Femmes, si vous saviez...*, Paris, Fallois, 1996, 399p.

- Marbeau-Cleirens, *Psychologie des mères*, Paris, éditions universitaires, 1966, 214p.
- Maruani Margaret, *Femmes, genre et sociétés*, Paris, la Découverte, 2005, 480p.
- Mayer Raymond, *Histoire de la famille gabonaise*, Libreville, Laboratoire Universitaire de la Tradition Orale, 2002, 264p.
- Mba Abessole Paul, *Aux sources de la culture fang*, Paris, l'Harmattan, 2007, 104p.
- Mbambi Julien, *Expériences féminines à Brazzaville : fécondité, identité sexuelle et modernité en Afrique subsaharienne*, Paris, l'Harmattan, 2004, 265p.
- Métais Pierre, *Mariage et équilibre social dans les sociétés primitives*, Paris, Imprimerie nationale, 1956, 545p.
- Metegue N'na Nicolas, *Economie et société dans la première moitié du XIXème siècle*, Paris, Harmattan, 1979, 97p.
- Metegue N'Nah Nicolas, *L'implantation coloniale au Gabon : résistance d'un peuple*, tome 1, Paris, l'Harmattan, 1981, 119p.
- Michel Andrée, *Sociologie de la famille et du mariage*, Paris, P.U.F, 1986, 263p.
- Minko Mvé Bernardin, *Gabon entre tradition et post-modernité : Dynamique des structures d'accueil fang*, Paris, l'Harmattan, 2003, 240p.
- Nsengiyumva Vincent, *L'enfant au Ruanda-Urundi*, Institut Royal Colonial Belge, Bruxelles, 1954, 220p.
- Mouzat Virginie, *Une femme sans qualités*, Paris, Albin Michel, 2009, 177p.
- Ngou Honorine, *Féminin interdit*, Paris l'Harmattan, 2007, 291p.
- Nguema-Obam Paulin., *Aspects de la religion fang*, Paris, Karthala, 1983, 99p.
- Nguema-Obam Paulin, *Fang du Gabon*, Paris, Karthala, 2005, 192p.
- ORSTOM, *Nature et formes de pouvoir dans les sociétés dites acéphales*, Paris, ORSTOM, 1982, 171p.
- Pourchez Laurence, *grossesse, naissance et petite enfance en société créole*, Paris, Karthala, 2002, 425p.
- Retel-Laurentin Anne, *Sorcellerie et ordalie : l'épreuve du poison en Afrique noire, essai sur le concept de négritude*, Paris, Anthropos, 1974, 207p.
- Rivière Claude, *Introduction à l'anthropologie*, Paris, Hachette, 1995, 156p.

- Théry Irène, *La distinction des sexes, une nouvelle approche de l'égalité*, Paris, Odile Jacob, 2007, 676p.
- Tonda Joseph, *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala, 2002, 243p.
- Traoré, *Médecine et magie africaines*, Paris, Présence Africaine, 1965, 645p.
- Vimard Patrick et Zanou Benjamin, *Politiques démographiques et transition de la fécondité en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2000, 302p.

Articles

- Abéga Séverin Cécile, « *Le sexe invisible* », article en ligne sur pagesperso-orange/psycause.
- Adjmagbo Agnès, « *Etre femme autonome dans les capitales africaines, le cas de Dakar et Lomé* », Paris, DIAL, 2003.
- Adam Michel, « *La femme africaine : mère nourricière ou mère dévorante ?* » article en ligne sur le site de la bibliothèque du Conseil Latino-américain des sciences sociales en Argentine.
- Attane Isabelle et Samuel Olivia, « *Femme ; Familles ; Fécondité : De la baisse de la fécondité à l'évolution du statut des femmes* », Paris, PUF, 2005, pp. 248-478.
- Balandier Georges, « *Aspects de l'évolution sociale chez les Fang du Gabon* » dans les *Cahiers internationaux de sociologie*, vol.9, Paris, PUF, 1950, pp. 76-106.
- Bé-Aba Flavien et Bétoué Gertrude, « *Gabon Enquête Démographique et de Santé : fécondité* », Ministère de la planification, 2000.
- Bozon Michel, « *Femme et sexualité : une individualisation sous contrainte* » in *Femme, genre et sociétés*, Paris, la Découverte 2005, 480p.
- David Georges, « *La stérilité masculine : le déni du mâle* », article en ligne sur le site de la revue *Le genre humain* n°10 : le masculin, complexe.
- Etoughé Efé, « *Introduction du salariat* » in *Africa Development*, vol XXV, Nos 3&4, 2000.

- Evina Akam, « *Infécondité et sous-fécondité : évaluation et recherche des facteurs. Le cas du Cameroun* », article en ligne sur le site de l'institut de formation et de recherche démographiques, *Les Cahiers de L'Iford* ; n°1,1990, 281p.
- Goffman Erving, « *L'arrangement des sexes* », Paris, La Dispute, 2002.
- Héritier Françoise, « *Fécondité et stérilité : la traduction de ces notions dans le champ idéologique au stade présscientifique* », dans *Le fait féminin*, Paris, Club France loisirs, 1978, pp.387- 404.
- Héritier Françoise, « *La valence différentielle des sexes* » dans *Femme, genre et sociétés*, Paris, Découverte, 2005, 480p.
- Houda El Aaddouni, « *Stérilité au féminin : enjeux du corps, enjeux de la mémoire* », article publié en Mars 2003, en ligne sur le site de l'université de Bordeaux 2, revue *Regards sur la santé*.
- Housemann Michael, « *Les composantes du système de parenté* », cours de licence 1998-1999 à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes.
- Lapous Annick, « *Aider ceux qui veulent des enfants* », article en ligne sur le site du CRDI.
- Lawson Antoine, Documents : « *L'infécondité frappe le Sud-Est du Gabon* ». Etude menée au Centre International de Recherche Médicale de Franceville (CIRMF).
- Lepers Jean-Marc, « *Le signe absolu : la monnaie* », Paris, Laboratoire paragraphe, université Paris 8, 1979, 49p.
- Levrat Régine, « *Les religions traditionnelles : l'exemple de l'Afrique Noire* », conférences Université Tous Ages-Université Lumière Lyon 2, Avril 2003.
- Mapangou Marthe, « *Dynamique, évolution et répartition des populations* », Ministère de la planification, Libreville, 2002.
- Mary André, « *Le syncrétisme des fang du Gabon* » in *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayard, 1997.
- Mayer Raymond, « *Groupes ethnolinguistiques du Gabon* », d'après Walker, Soret, Deschamps, Perrois, document de base du département d'Anthropologie de l'université du Gabon.
- Mogba Zéphirin, « *Etude des systèmes locaux de gestion des ressources forestières* », Carpe, 1999, 42p.

- Mouvagha-Sow, « *Pratiques matrimoniales et relations de genre* », Paris, INED, 2001, 24p.
- Mouvagha-Sow, « *L'implication des pères dans l'éducation des enfants au Gabon* », Paris, INED, 2003, 11p.
- Mungola.A.S, « *L'éducation traditionnelle en Afrique et ses valeurs fondamentales* », article en ligne sur le site d'Ethiopiennes, revue socialiste de culture négro-africaine, 1982, n°29.
- Nzita-Kikhela Denis, « *Politique de population et transition démographique dans les pays d'Afrique à forte stérilité, les transitions démographiques des pays du sud* » : acte des 3^{ème}s journées du Réseau Démographique, Rabat, 9-12 déc. 1998.
- Okonofua Friday, « *Argument contre l'élaboration de la technologie reproductive dans les pays en voie de développement* », in *Br J Obstet Gynaecol*, 1996, n° 103, pp 957-962, article en ligne sur le site de bioline international.
- Rakotomalala Malajaona, « *Transformation du politique et pluralité thérapeutique* » in *Le journal des anthropologues* n°88-89, Paris, association française d'anthropologie, 2002, p.48.
- Retel-Laurentin, Anne, « *Infécondité en Afrique noire* », *cahiers d'études africaines*, n° 105-106, 1987, 188p.
- Robineau Claude, « *Espace, Société, Histoire : L'Ethnie, Réalité ou Illusion* » in *série Sciences Humaines.*, vol. XXI, n°1, Paris, ORSTOM, 1985, pp.57-61.
- Schwartz Alfred, « *Mariage et stratégie sociale dans la société guéré* » in cahier ORSTOM, série sciences humaines, vol.VIII, n°2, 1971.
- Talkeu Tounouga Camille, « *La fonction symbolique de l'eau en Afrique noire : une approche culturelle* », article publié en 2000, mis en ligne sur le site de l'association Léonardo.
- Théry Irène et Noizet Agnès, « *Procréations assistées, secret, accès aux origines* », article en ligne sur le site esprit/presse.
- Tichit Christine, « *Santé de la reproduction au nord et au sud. De la connaissance à l'action* ». Chaire Quetelet 2004, article en ligne sur le site de l'université catholique de Louvain la Neuve-Belgique, p.3.
- Toscaf, « *Pour l'art sacré d'Afrique* », Résidence Marx Dormoy, Villeurbanne, 9p.

- Yana Simon David, « *Fécondité et famille au Cameroun : LES BAMILÉKÉ ET LES PAHOUI (FANG-BÉTI-BULU)* », article en ligne sur le site de l'AUF, rubrique démographie pp.121- 140.

Dictionnaire

- Blouin Maurice et Bergeron Caroline, *Dictionnaire de la réadaptation*, Québec, Les publications de Québec, 1995, 130p.
- Bonté Pierre et Izard Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 2004, 842p.
- Gresle François, Michel Panoff, Michel Perrin et Pierre Tripier, *Dictionnaire des sciences humaines : sociologie et anthropologie*, Paris, Nathan, 1994, 469p.
- Hirata Helena, Laborie Françoise, Le Doaré Hélène, Senotier Danièle (sous la coordination), *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, PUF, 2000, 299p.
- Larousse, *Petit dictionnaire français*, Paris, Larousse, 2005, 1041p.

2- Sources orales

Au cours de nos différents déplacements sur le terrain, nous avons pu avoir 56 entretiens :
36 avec les femmes concernées par le problème de stérilité ou l'ayant été
15 avec les hommes dont 4 *nganga* et 2 gynécologues
5 avec d'autres femmes

2- Références iconographiques (source: Béatrice AKRE)

Photo 1 : soldat *fang* (pouvoir)

Photo 2 : biéré *fang* (croyance)

Photos (3 - 4 - 5 - 6) : illustrant les scènes d'une cérémonie de dot chez les *fang*.

Photos (7 - 8 – 9 - 10 – 11 - 12 - 13) illustrant des soins traditionnels

Carte 1 : présentant le Gabon

Carte 2 : province du Woleu-Ntem (zone d'étude)

Carte 3 : ville d'oyem (zone d'enquête)

Carte 4 : l'aire géographique *fang* (occupation des *fang* Gabon-Cameroun-Guinée Equatoriale)

Carte 5 : carte ethnique (occupation des *fang* au Gabon)

Carte 6 : présentant la zone de sous-fécondité d'Afrique

Carte 7 : Situation géographique du Gabon en Afrique

Index des auteurs

Abéga Severin 267
Adam Michel 119
Adjamagbo Agnès 35
Amegnimon Richard 110- 116
Aubame Jean-Marie 246- 260- 319
Augé Marc 314
Balandier Georges 35- 36- 45- 47- 49- 55- 59- 62- 72- 93
Baré Jean-François 23
Bartoli lise 296
Baudin Louis 86
Bé-Abaga et Bétoué Gertrude 235- 244
Bikoma Florence 19
Bisilliat Jeanne 171
Blouin Maurice et Bergeron Caroline 125
Bonnet Doris et Pourchez Laurence 168- 178
Bonté Pierre et Izard Michel 35- 247- 267
Bourdieu Pierre 300
Bozon Michel 217
Calama-Griaule 163
Claude Mathieu Nicole 19
David Georges 318
Delphy Christine 23
Devienne Emilie 340
Donnay Maurice 172- 294
Doucet-Bon Lise 85- 108
Dumont Louis 43
Ekan Arielle 248
Erny Pierre 131- 155- 158- 160- 174- 177- 192- 206- 208
Evina Akam 229- 233
Foucault Michel 341
Francello Sandra 309
Ghasarian Christian 43- 58- 59- 66- 84- 110- 114

Godelier Maurice 20
Goffman Erving 23
Gresle François 62
Héritier Françoise 9- 10- 44- 45- 59- 85- 119- 186- 284- 294- 295- 319
Houda El Aaddouni 226
Lapous Annick 229
Laurthe Tolra Philippe 9- 47
Lawson Antoine 238
Lebeuf Jean 127
Leenhardt Maurice 193
Lepers Jean-Marc 85- 95- 102
Lévi-Strauss Claude 58- 59- 104- 105- 286
Levrat Régine 128
Locoh 170- 214
Louis Vincent Thomas 136- 139- 144
Majnono Béatrice 172
Mapangou Marthe 40
Marbeau cleirens 159
Marry André 53
Maruani Margaret 165
Mayer Raymond 10- 46- 60- 300
Mba Abessolo Paul 133
Mbambi Julien 287- 319
Metegue N'nah Nicolas 46- 54
Métais Pierre 70- 73
Michel Andrée 22- 109
Minko Mvé Bernardin 156- 196- 215
Mogba Zéphirin 50
Mouvagha-Sow 70- 71- 88- 99- 103
Mouzat Virginie 252
Mungola 178- 179
Ngou Honorine 263
Nguema Obam Paulin 134- 149- 150
Nsengiyumya Vincent 209

Nzita Kikhela 245
Okonofua Friday 226- 233
Pourchez Laurence 166- 167
Rakatomalala 315
Retel Laurentin Anne 231- 232- 233- 254- 268
Schwartz Alfred 61
Talkeu Camille 132
Théry Irène 23- 297- 334
Tichit Christine 234
Tonda Joseph 250
Traoré 137
Vimard et Zanou 242
Yana Simon David 172- 188

Annexes

Les guides d'entretiens

Pour la réalisation des enquêtes et la collecte des informations nous avons élaboré des guides d'entretiens avec des questions ouvertes. Nous disposons donc de quatre guides nous permettant d'avoir des avis différents sur le sujet.

Le guide destiné aux femmes stériles (stérilité primaire et secondaire)

- Identification de l'informateur

. Nom

. Date et lieu de naissance

. Profession

. Situation matrimoniale

- votre stérilité est-elle confirmée ?
- A partir de quel âge peut-on confirmer la stérilité d'une femme ?
- Connaissez-vous les causes de la vôtre ?
- Acceptez-vous la stérilité comme phénomène naturel ?
- Avez-vous cherché des solutions à votre problème ? Qu'avez-vous fait ? Les différentes thérapies suivies ?
- Comment votre époux, conjoint le vit-il ?
- Etes-vous certaine que le problème vient de vous ? vous êtes vous déjà posée de questions sur votre conjoint ?
- Ce problème a t'il des conséquences sur votre vie de couple et, ou, familiale ?
- Votre stérilité peut-elle causer un divorce ?
- Pensez-vous que la femme ne puisse être heureuse qu'en étant mère ? Pourquoi ?
- Quelle importance accordez-vous à l'enfant ? Que pourra t-il vous apporter de plus ?
- L'enfant joue t-il sur le statut social et, ou professionnel de ses parents ?
- Comment vivez-vous ce handicap ?
- Qu'êtes-vous capable de faire pour pouvoir procréer ?

- Que pensez-vous de l'insémination, de l'adoption, du don d'enfant par un membre de votre famille ?
- Accepterez-vous une coépouse pour permettre à votre mari d'avoir des enfants ?
- Un travail à l'extérieur contribue t-il à diminuer le désir d'enfant ?
- Subissez-vous des humiliations liées à votre stérilité ?
- Etes-vous la seule à souffrir de cela dans votre famille ?
- L'institution du mariage n'a-t-elle d'importance qu'en s'accordant à la fécondité ?
- Par rapport à ce fait, vous sentez-vous moins femme que les autres ?
- Existe t-il une structure regroupant les femmes victimes de stérilité dans laquelle vous pouvez échanger ? Si oui quels sont les actions que vous menez ?

Le guide destiné aux femmes devenues mères tardivement

- Identification de l'informateur
 - . Nom et Prénom
 - . Age
 - . Situation professionnelle
 - . Situation matrimoniale
 - . Nombre de maternité
- A quel âge avez-vous eu votre premier enfant ?
- Etiez-vous mariée ?
- Avez-vous eu besoin de pratiquer quelques soins pour concevoir ?
- Le fait d'avoir des enfants a-t-il eu un impact sur votre couple et votre vie sociale ? Si oui lequel ?
- Etes-vous mariée ? Si oui pourquoi ?
- Comment étaient vos rapports avec votre belle-famille avant et après l'arrivée de votre premier enfant dans le couple ?
- Combien de temps avez-vous attendu avant de concevoir ?

- Pensez-vous que votre époux vous aime ? Vous aurait-il gardé si vous ne lui avez pas donné des enfants ?
- Au regard de se désir d'enfant, tant chez la femme que chez l'homme, pensez vous que la femme inféconde doit se marier ?
- Que peut-elle faire d'autre pour se valoriser et être reconnue socialement ?
- Qu'aurez-vous fait dans leur cas ? Pourquoi ?
- Quel regard portez-vous sur ces femmes en manque de maternité ?
- Que représente la maternité pour vous ?
- Quelle est l'importance de l'enfant ? Que vous apporte t-il personnellement ?
- Le bonheur de la femme est-il strictement lié à la fécondité ?

Guide destiné aux hommes (pour un point de vue masculin)

- Identification de l'informateur
 - . Nom et prénom
 - . Age
 - . Situation professionnelle
 - . Situation matrimoniale
 - . Nombre d'enfants
- Que représente l'enfant chez l'homme africain ? Et chez l'homme fang ?
- Quels sont vos principaux critères pour épouser une femme ?
- Si vous découvrez que votre femme est stérile, que feriez-vous ?
- Pensez-vous que seule la femme peut être responsable de la stérilité d'un couple ?
- Quelle représentation faites-vous de la femme en général et de la femme stérile en particulier ?
- Epouserez-vous une femme dont la stérilité a été prouvée ? Si oui pourquoi ? Si non pourquoi ?
- Que feriez-vous pour l'aider à s'épanouir ?
- Pensez-vous que le mariage a un lien direct avec la fécondité ?
- Sur quoi repose selon vous le bonheur d'un couple ?

- Quel est pour vous le rôle de femme ?
- Ne pas avoir d'enfants est-il un signe de faiblesse masculine ?
- Accepterez-vous de finir votre vie sans enfant si votre femme ne peut pas vous en donner ?
- Le regard des autres et, ou la société influencent ils vos opinions sur les femmes ?

Guide destiné aux tradipraticiens

- Identification de l'informateur
 - . Nom et Prénom
 - . Age
 - . Situation professionnelle : depuis combien de temps exerce t-il ?
 - . Situation matrimoniale
- Pour quel problème les femmes viennent-elles consulter le plus souvent ?
- Est-ce que la stérilité fait partie des principales raisons pour lesquelles les femmes viennent vers vous ?
- C'est quoi la stérilité pour vous ?
- Quels sont les différents cas de stérilité ? Peut-on en guérir ?
- Jusqu'à quel âge peut-on espérer avoir un enfant ?
- Quels sont les soins appropriés pour chaque cas ?
- Combien de temps dure un traitement ? Au bout de combien de temps un résultat positif peut-il être possible ?
- Que pensez-vous de la stérilité masculine ?
- Vous arrive t-il de recevoir des hommes pour des cas de stérilité ?
- La stérilité a-t-elle un lien avec le monde invisible, des esprits et des ancêtres ?
- A partir de quel âge la femme peut se considérer comme inféconde ?
- Quelles autres solutions préconisez-vous lorsque le traitement ne réussit pas ?

Quelques Les entretiens

Andème Romaine, (26 ans, célibataire, pas d'enfant)

J'essaie encore de croire que j'aurais des enfants. Je me dis que j'ai encore du temps avant la ménopause. Mais vous devez savoir combien c'est dur dans notre milieu quand tous ceux qui ont le même âge que vous sont devenus maman. L'enfant est ma seule issue de sortie car j'ai arrêté mes études en primaire.

Concrètement, je pense que mon problème est lié à mon poids car je suis en surpoids depuis environ 8 ans. Je ne nie pas que d'autres aspects, tel que la malédiction soient prises en compte. C'est dur d'accepter que ce qui m'arrive soit naturel, pourquoi moi, je me demande? Depuis 5 ans j'essaie de faire ce que je peux. Je n'ai pas de grands moyens. A l'hôpital on me dit qu'il faut commencer par perdre les graisses, mais moi je n'arrive pas. A mon âge j'ai le ventre qui tombe. Je vais chez les *nganga* dès que je peux pour des purges et autres solutions buvables permettant d'éliminer et de déboucher les trompes.

Si tu ne travailles pas, l'enfant est la première chose qu'un homme attend de toi. Chaque fois que j'ai une relation sérieuse, j'essaie de rassurer celui qui est avec moi. Il m'arrive souvent de prendre l'enfant de ma cadette, qui elle en a deux, pour me sentir moins seule et surtout utile.

Du coup je ne reste jamais longtemps avec quelqu'un, j'avoue que je quitte souvent les choses avant qu'elles ne me quittent, je n'ose pas sauter le pas.

Comment être heureuse quand tu n'es ni belle, ni instruite, ni féconde, en fait bonne à rien. Avec l'enfant c'est le bonheur, les autres manques sont balayés d'un coup. Si j'ai un enfant, je serais heureuse même sans mari. En devenant maman, je suis sûre qu'on me regardera autrement, tout le monde est attentionné à votre égard, vous êtes un temps soit peu, choyée.

La stérilité est le pire malheur qu'une femme puisse vivre, surtout quand on ne compte sur rien d'autre.

Si j'avais les moyens j'aurais déjà fait le tour du monde entier pour me procurer les meilleurs soins disponibles.

Je souffre beaucoup de cette situation, mais certaines personnes estiment qu'à mon âge tout est encore possible. Je m'écarte petit à petit des filles de mon âge, de quoi allons-nous parler? Pas d'enfant, pas de travail, pas de mari.

N'ngang Juliette (41 ans, mariée, pas d'enfant, salariée,)

Je suis avec mon mari depuis 16 ans. J'avais 25 ans à notre rencontre. J'étais encore au lycée et lui fonctionnaire de justice.

Avant de rencontrer mon mari, j'avais déjà des doutes sur ma situation. A 20 ans passé, et bien qu'entretenant des rapports sexuels non protégés, je n'avais jamais eu un retard, pendant que la quasi-totalité des filles de mon âge étaient devenues maman.

J'avoue qu'en ce moment là j'y croyais encore très fort. J'essayais de cacher mon mal en me faisant passer pour une « bonne fille », qui attendait de se marier avant de devenir maman.

Après quelques années de vie commune avec mon mari, il a fallu bien sûr concrétiser les choses. Par peur, j'ai quelque peu fait chanter mon mari en disant que je ne pouvais pas envisager une maternité si je n'avais pas la garantie qui est le mariage.

Mon mal est lié, je pense, à un problème traditionnel, aussi à l'hérédité. Mon père aurait voulu que je sois le pilier de la famille, et j'ai été préparée depuis mon enfance pour ce rôle. Mes parents avaient pourtant eu des garçons, qui, généralement jouent ce rôle. Il s'est avéré que ces derniers n'avaient pas l'autorité et le charisme exigés pour assurer cette fonction.

Il y a aussi le fait de l'hérédité, car deux de mes sœurs aînées sont devenues mères tardivement.

Je sais que mon mal n'est pas naturel, je n'ai pas de problème anatomique. J'ai pu consulter les meilleurs gynécologues du pays, je suis même allée à l'étranger.

Chez les tradipraticiens, je crois que j'ai essayé tous les soins qui existent. Et, le fait que mes parents ne soient plus en vie complique tout. Leur bénédiction aura permis de défaire quelques nœuds et ouvrir la voie de la guérison.

Mon mari l'accepte malgré lui, c'est un homme, un *fang*, l'enfant c'est sa fierté. Il est rappelé à l'ordre à tout moment par sa famille, ses amis. Ces derniers ne ratent pas une occasion pour lui dire qu'il peut encore changer les choses.

J'ai eu la chance de tomber sur un homme faible de caractère, j'ai pu asseoir mon autorité et développé la méchanceté pour éviter que les seins ne prennent le dessus sur notre couple. Ainsi je suis crainte par tous, mon mari compris.

Mais cela ne l'empêche pas d'aller voir ailleurs, je crois qu'il a un ou deux enfants dehors, je feins de ne pas le savoir et lui ne m'en parle pas clairement, par peur de ma réaction. Je sais que je ne peux pas demander mieux, matériellement il me met à l'aise, il n'a jamais envisagé un deuxième mariage officiel, il me respecte par rapport aux autres femmes dans ma situation, qui elles se retrouvent seules.

L'enfant est vraiment important dans un couple, sans enfant c'est comme si on avait fait que la moitié du chemin, on a commencé un travail et on n'arrive pas à l'achevé, on ne l'achèvera jamais. Ce sentiment n'inachevé vous poursuit toute la vie. Il faut s'investir dans d'autres choses pour essayer de combler le manque. Et là, le travail, la famille, les amis interviennent. En passant beaucoup de temps à l'extérieur on s'occupe et on se sent utile.

C'est vrai que l'enfant apporte un bonheur et un épanouissement que rien d'autre ne peut nous donner. Ma petite sœur ma donné son enfant dès qu'elle a accouché. Pour la petite, je suis sa mère et elle est ma fille. Mon mari et moi avons reconnu légalement cette enfant, C'est mon nom qui figure sur son acte de naissance.

Cela m'a valu de graves problèmes de couple, car mon mari, à un moment donné, a eu un faible pour ma petite sœur. J'étais obligée d'étouffer l'affaire pour ne pas que cette dernière menace de m'enlever l'enfant.

Je pense souvent à l'insémination, mais mon mari trouve que ce sont des tracasseries ; que je vais me créer d'autres angoisses ; et on n'est pas sûr que ça marchera. Il me rassure en me disant qu'il ne me quittera jamais pour ça. C'est vrai que si ça se pratiquait ici (au Gabon), j'aurais tout fait pour le convaincre. Le fait de voyager rend les choses rend un peu plus difficiles.

Mengue Maria (59 ans, mariée, pas d'enfant)

Je considère que je suis mariée, parce que j'ai la dot de quelqu'un. Mais j'ai décidé de venir mourir dans mon village.

Je souffre de ce problème depuis que je suis devenue femme. On n'y croit toujours (devenir mère), mais quand la ménopause sonne à la porte, on se rend à l'évidence et on se dit que tout est cuit.

J'ai eu le malheur d'être l'ainée de la famille. Tous les yeux étaient tournés vers moi, sorciers et autres. Mon père vivait avec son frère aîné, qui lui n'avait pas encore d'enfant. Par respect pour lui, et en bon traditionaliste, il a laissé son frère aîné décidé de tout. Par jalousie et méchanceté, il a fait de moi ce qu'il voulait.

Le frère de mon père me faisait avaler des potions, j'étais enfant et je n'y accordais aucune importance. J'ai donc été victime d'un *akia*, avec pour objectif que je ne devais jamais mettre longtemps dans un mariage ; je devais passer d'homme à homme. Donc, depuis l'âge de 13-

14 ans, je ne fais que ça. Je ne sais même plus dans combien de villages j'ai été en mariage. En prenant de l'âge, je suis arrivée à rester 5-6 ans à un endroit.

Parmi mes multiples maris, j'ai un qui m'aime vraiment. Il est toujours disposé à me reprendre. Il m'arrive de partir avec quelqu'un d'autre pendant des années et dès que je n'en veux plus, je peux retourner vers lui.

En plus de l'*akia*, j'ai développé plus tard des fibromes, est-ce le fait de tout ce que mon oncle me faisait manger ?

Pour remédier à la situation, j'ai reçu tous les soins auxquels je pouvais accéder, tout ce que faisaient les femmes de mon âge. Les autres réussissaient et pas moi. Je me suis même fait initier (*mbwiri*), ça n'a rien donné. Je me suis fait opérer pour l'ablation des fibromes, ça n'a rien changé. Tout ça pour dire que ce n'est pas faute d'avoir essayer.

Le dernier homme avec lequel j'ai vécu, celui chez qui je revenais toujours, a fini par m'accepté comme je suis. Mais quand il était saoule, il venait à m'insulter et à me traiter de stérile, me dire que je lui ai gâché la vie. Je m'étais habituée, car il revenait très vite demander pardon. Le problème se posait plus avec sa sœur, elle était toujours à lui proposer des femmes.

Pour moi la stérilité est une cause de divorce. A mon époque on attendait rien d'autre d'une femme que les enfants. Je ne sais ni lire, ni écrire, ce n'était pas envisageable pour une fille. L'enfant était tout pour une femme : son travail, son mari, sa joie de vivre, son aide, son garant. Vivre dans un village sans enfant, vous êtes comme invisible et vous vous faite discrète.

C'est dur de rentrer le soir et de se retrouver seule dans sa cuisine, vous êtes obligé de vous coucher à 7 heures du soir. Personne ne s'arrête jamais chez vous, aucun véhicule ne stoppe devant votre concession. Pire encore quand c'est l'Été, moment où enfants et petits enfants arrivent pour les vacances, vous vous sentez encore plus seuls.

J'ai connu un temps soit peu ce bonheur. Après le divorce de mon frère d'avec sa femme, il m'a confié sa fille. Elle m'appelait maman et est restée avec moi jusqu'à sa maturité. Elle a subitement retrouvé des bons rapports avec sa mère qu'elle n'avait pas revue depuis plus de dix ans, et cela m'a ramené à la réalité.

Je suis furieuse contre mes parents qui m'ont laissé à la merci de cet oncle sorcier. J'ai préféré venir finir ma vie dans mon village, même si ce n'est pas non plus la paix avec frères et mes belles-sœurs.

Nfono Stéphanie (33 ans, célibataire, salariée, pas d'enfant en vie)

Je me dis que tout peut encore changer, j'ai encore plus de dix ans avant la ménopause. Mais s'il n'y a pas un jour qui passe sans que je ne pense à ça. C'est un problème qui touche mes deux sœurs et moi. Mon ainée n'a fait qu'un gosse ; la seconde aussi a eu un enfant, mais malformé, qui n'a vécu que deux ans. J'arrive à concevoir, mais le fœtus ne tiens jamais plus de deux mois. J'ai déjà fait deux à trois fausses couches.

J'essaie de trouver des raisons pour comprendre ce qui m'arrive. Je n'exclus rien, cause de sorcellerie, problèmes de trompes, je fais tout ce que je peux pour remédier à la situation. Je fréquente des hommes financièrement à l'aise, qui m'ont aidé à suivre différents thérapies. Je me suis fait déboucher les trompes, j'ai suivi un traitement de stérilité visant une augmentation d'hormones.

J'ai peur de m'engager avec quelqu'un, de subir une pression. Je sais que beaucoup d'hommes viennent vers moi juste pour passer des bons moments, pas de contrainte d'enfant, pas de bruit, des pleurs. Je sais au fond de moi qu'aucun d'acceptera de quitter sa famille pour moi. Je suis là juste pour offrir un moment de calme. Je suis celle qui est toujours disponible. C'est d'autant plus dur chez moi car je suis la dernière des filles. D'autres personnes dans mon cas se consolent en récupérant l'enfant d'une petite sœur, mais chez moi ce n'est pas possible, mes sœurs ainées connaissant le même problème.

C'est vrai qu'au début on se sent comblé par notre beauté physique, mais après 25-30 ans, vous prenez conscience de votre difficulté. Les hommes commencent à vous proposer autre chose que les sorties. Quand puis-je venir voir vos parents ? C'est l'une des questions qui m'angoisse lorsqu'on sait que l'enfant est la contrepartie de tout cela. Pour cacher mon problème, je provoque souvent des ruptures de mes relations avant d'éveiller le doute chez mon conjoint.

Ici, c'est l'enfant qui apporte la stabilité, la communication dans le couple. L'amour ou le semblant d'amour c'est juste la première, maximum jusqu'à la deuxième année. Je me suis refermée sur moi, toutes les femmes de mon âge ont des enfants, même si la plus part reste célibataires. S'il arrivait que quelqu'un m'accepte avec mon problème, je vais toujours en souffrir. Nos hommes ne restent pas à la maison, c'est avec les enfants que l'on partage tout.

Je commence à envisager un bébé-éprouvette, j'espère que je croiserai quelqu'un capable de me soutenir dans cette démarche. Je n'ai pas encore la somme qu'il faut pour cela, voyage, intervention, ce n'est pas donné, mais je tenterais ma chance. Il faut bien profiter des avancées de la médecine, même si les gens critiquent toujours les femmes qui passent par ces pratiques.

Mboui Alphonsine (47ans, célibataire, pas d'enfant, fonctionnaire)

C'est seulement après 30 ans que j'ai réalisé que j'avais vraiment un problème de stérilité. Avant je me fichais un peu. Je suis l'aînée de la famille et mon père étant mort assez tôt, j'avais un peu plus de dix ans, il fallait que je seconde maman dans ses activités. Ni moi, ni ceux qui viennent après moi, personne n'a dépassé le collège.

C'est donc grâce aux hommes que je rencontrais et aux connaissances faites que j'ai pu intégrer la police. J'ai fais de même pour deux de mes petites sœurs en les intégrant dans un autre corps.

La cause de mon problème est liée à mon statut d'aînée. Mon père est mort alors que son seul garçon n'avait que 6 ans. Il a peut être senti sa fin proche qu'il s'est empressé de me préparer à devenir le pilier de la famille. Mon père était issu d'une grande famille, et comme dans toutes les grandes familles, on se discute la place de leader. Ses frères avaient au moins dix enfants chacun, il fallait tout faire pour pas être à la traine et perdre toute valeur.

J'ai suivi pas mal de traitements, à l'hôpital et chez les tradipraticiens. Je suis même arrivée chez les pygmées qui décanent les solutions difficiles. Certains pensent que si j'avais commencé les traitements plus tôt, les choses auraient pu s'arranger. Je ne crois pas trop, je suis victime de la tradition, l'aînée doit être là pour la famille. J'en veux juste à cette tradition qui n'avait pas besoin de l'avis des concernés. J'ai accepté le seigneur et je prie dans les églises éveillées, ça m'apaise beaucoup.

Aujourd'hui j'évite de sortir avec les gabonais, surtout les *fang*, pour ne pas entendre parler mariage et ensuite des enfants. Je préfère sortir avec les étrangers car eux ne cherchent pas d'enfants et n'en veulent pas. La plus part d'entre eux sont mariés dans leur pays et viennent ici juste pour travailler. Ils évitent donc de faire des enfants dans la mesure où ils devront repartir. Avec eux je suis moins angoissée, nous vivons pour autre chose que pour les enfants. Je n'ai pas non plus sa famille sur le dos. Même si cela est fortement déconseillé dans mon métier.

J'avoue que sans enfant on ne peut être complètement heureuse. A mon âge c'est plus avec les enfants que l'on partage. Les femmes de mon âge sont grand-mères et donc bien entourées. Moi je n'ai que mon travail pour me changer des idées.

Je n'ai jamais pensé sérieusement au bébé éprouvette (insémination et fécondation in vitro), et à mon âge je crois que tout est fini. Ici, ces pratiques ne sont pas données à tout le monde, c'est tellement couteux et ça ne se pratique pas chez nous, en plus, ce n'est pas certain que ça marchera, sans compter les critiques qui vont surgir. Les gens pensent qu'un enfant qui n'est

pas conçu naturellement n'est pas comme les autres. Quant à prendre l'enfant d'une de mes petites sœurs, ce n'est pas possible. La seule qui aurait pu me faire ce plaisir est mariée, ce n'est donc pas elle qui décide sur les enfants. L'autre n'en pas beaucoup, en plus elle est susceptible comme moi, à la moindre petite embrouille elle reprendra l'enfant. Je me suis faite à l'idée, je n'ai pas besoin d'humiliation et de frustrations en plus.

N'nang Georgina (46 ans, célibataire, pas d'enfant, salariée)

Je dirais que mon problème de stérilité est causé par un désaccord entre mes parents alors que je n'étais encore qu'une enfant. Il se trouve que ma mère a eu ma grossesse alors qu'elle n'était pas encore dotée. Au moment du mariage, les deux familles se sont déchirées parce que la famille de ma mère avait décidé de me garder. Mon père et la sienne ne voulait rien entendre. Ils ont négocié le paiement d'une amende que l'autre partie a catégoriquement refusé, aucune amende ne vaut la possession d'un d'enfant. Je n'ai pas respecté cette volonté de mes parents maternels pendant longtemps. J'ai rejoint mes parents dès que j'ai eu l'âge de me déplacer toute seule. Mais cela m'a valu toutes les malédictions du monde. Le fait que les deux familles soient en désaccord au moment du mariage a autant touché ma mère que moi, car après moi, elle n'a pu avoir qu'un garçon, très dur déjà à cette époque.

J'ai espéré pendant longtemps, maintenant je me suis résignée, à plus de 45 ans que puis-je encore espérer ? Je sais que la stérilité peut aussi être un problème naturel, c'est beaucoup plus le cas aujourd'hui avec les avortements provoqués et les maladies sexuellement transmissibles.

Je crois que j'ai touché à tout pour chercher un enfant. J'ai vu les meilleurs gynécologues du pays ; ça circule entre les femmes, dès qu'une tombe enceinte, son gynécologue devient l'espoir de toutes les autres. J'ai fréquenté les tradipraticiens presque toute ma vie, purge, bains, repas ; je me suis fait initié plusieurs fois au *mbwiri*, tout mon petit salaire n'a servi qu'a ça pendant des années.

Ma vie de couple, je ne considère pas que j'en ai une. Quand vous êtes obligée de vous mettre avec quelqu'un que vous n'aimez pas, qui n'ai pas de votre génération, qui a presque fini sa vie, qui a femmes, enfants et petits enfants, juste pour éviter d'être seule.

Je n'ose même pas penser à ma vie à la retraite. Aujourd'hui j'ai la chance d'avoir des enfants pratiquement tous les jours car je suis institutrice. Quand je suis en classe je retrouve le sourire, du moins je ne fais pas semblant. A la retraite je crois que je mourrai de chagrin,

d'autres personnes dans mon cas sont consolées par leurs sœurs et leurs frères. Moi je suis toute seule, sans frère ni sœur.

En tout cas dans notre société, même actuelle, l'enfant est la base de tout. Dès que tu es stérile tu oublies le vrai amour, l'estime, une vie de couple et de famille stable. C'est l'enfant qui permet le respect, la considération, on ne pourra plus te dire : tu as quoi ici ? Pour te signifier que tu peux partir quand tu veux, rien ne te retient. Comment supporter un mariage où ton mari et sa famille n'ont aucun respect pour toi, où tu dois encaisser des méchancetés au quotidien, où on ne souhaite que votre départ.

Les plus jeunes au moins pourront bénéficier des avancées de la science et pratiquer les bébé-éprouvettes. Nous, on n'a pas pu profiter de cela, le coût, l'éloignement et la peur de tout ce qui se dit sur les enfants issus de ces pratiques.

Je reconnais que mon travail m'aide beaucoup, j'arrive à être vraiment heureuse quand je suis avec mes élèves, je sors un peu de mes pensées.

Zouga Hélène (61 ans, divorcée, pas d'enfant, jamais travaillé)

La stérilité a complètement détruit ma vie. A notre époque on n'avait que l'enfant pour exister. Il n'était pas possible de rester dans le village d'autrui alors que tu ne lui as pas donné d'enfant. C'est l'enfant qui permettait à la femme d'intégrer complètement la famille du mari. Aujourd'hui les femmes peuvent s'affirmer autrement, école, travail, association, mais avant, il n'y avait pas tout ça, surtout que j'étais dans le village (en zone rurale).

Physiquement je n'avais aucun problème, je n'ai pas été désobéissance, inconsciemment peut-être. Je pense que c'est héréditaire, ma mère n'a eu que deux enfants, ma sœur et moi, et il a fallu que ça tombe sur moi. Je n'en veux vraiment à personne, même si j'en souffre encore.

J'ai évidemment fait tout ce qui était en mon pouvoir pour concevoir. J'avoue qu'à cette époque on se tournait moins vers les hôpitaux pour ce genre de problème. La stérilité était directement considérée comme un problème traditionnel et il y avait des guérisseurs de renom dans la province. Les femmes qui avaient de la chance tombaient enceinte alors que personne ne croyait plus. J'ai accepté tout ce qu'on me proposait, mets de canard, piqûres de bambou chaud, purges, bains. En fait je n'avais pas le choix, dans ma situation j'aurais consommé le mille-pattes si on me l'avait demandé.

Je suis restée en couple jusqu'à 40 ans environ. Mon mari n'a pas attendu longtemps avant de prendre une autre femme. Je suis quand même restée là parce que j'avais encore espoir. C'est

vrai qu'il n'a pas été très méchant avec moi, mais je me sentais inutile. Chaque fois qu'une femme tombait enceinte dans le village, mon angoisse remontait. Dans la cuisine que je partageais avec ma co-épouse, un côté (le mien) était calme, et l'autre (le sien) bruyant. C'est des situations difficiles à vivre au quotidien.

Entre temps ma sœur cadette avait eu beaucoup d'enfants et s'était installée en ville avec son mari. Elle me voyait malheureuse tout temps et a insisté à ce que j'aille m'installer avec eux. C'est comme cela que j'ai quitté mon mariage. Ça m'a fait beaucoup de bien, je me suis senti libérer, car le mariage est une sorte de dette où tu es tenue de rendre ton mari heureux en lui donnant des enfants.

C'est la stérilité qui a fait que je quitte mon mariage. Mon mari et moi n'avions pas d'autres problèmes. Il n'aurait jamais pris une autre femme tout de suite si tout c'était bien passé.

Aujourd'hui je vis mieux, je ne suis plus angoissée car je sais que rien n'ai plus possible. Je suis bien entourée de mes nièces et neveux. Je m'investis beaucoup à l'église, je me sens utile à quelque chose. Tout se passe bien avec ma sœur, elle n'a jamais tenu des propos déplacés à mon égard.

Adzidzon Micheline (62 ans, célibataire, pas d'enfant)

Le problème de stérilité a beaucoup évolué. Nous nous n'avions pas d'autres issues, aujourd'hui, les jeunes filles peuvent se consacrer aux études, trouver du travail et vivre leurs vies loin de tous ceux qui n'attendent que ça (la maternité). A notre époque on se mariait jeune et au bout de deux ans, après ta puberté, si tu ne tombais pas enceinte tout le monde commençait à s'inquiéter. Une fille qui arrivait à 20 – 25 ans sans enfant était trop en retard.

J'ai tenu du mieux que j'ai pu. Mon mari ne voulait pas que je parte, mais je ne pouvais plus supporter les airs de princesse de ma coépouse, tout tournait autour d'elle, j'étais devenue invisible. Si ma coépouse c'était bien comportée avec moi, si elle m'avait accordé un peu de respect, je me serais résignée parce que stérile et célibataire c'était la pire chose. Je subissais les humiliations au quotidien, j'ai dit à mon mari que je n'en pouvais plus, il m'a laissé partir sans faire pression pour sa dot, mais j'ai promis que je la lui rembourserai.

C'est pour cela que je suis venue m'installer en ville pour pouvoir faire du commerce. J'ai réussi à tout rembourser, ce n'était pas des millions comme aujourd'hui. Nous avons continué à entretenir des rapports après que je me sois installée en ville, mais il n'y avait plus rien de sérieux. Il passait me voir quand il était en ville.

Pour ma stérilité, je pense que mes parents m'avaient préparé pour que je reste au village. Déjà j'ai été socialisée comme un garçon. Partout où j'allais me faire traiter on me disait qu'il fallait la bénédiction de mon père, qui malheureusement ne vivait plus.

Depuis que je me suis installée en ville je me sens mieux, tout le monde n'a pas les yeux tournés vers toi. Tu peux recevoir un homme discrètement, sans parler de mariage. En se mariant, les filles sont sous pression. Accepter la dot d'autrui c'est signer de lui assurer une descendance. Ce n'est que par cette qualité que tu es jugée, tu as beau être bonne travailleuse, bonne cuisinière, ça ne compte pas s'il n'y a pas d'enfant.

En ville, je suis indépendante dans mes relations et aussi financièrement grâce à mon petit commerce. Je rends en même temps service à plusieurs personnes. J'accueille chaque année des enfants de mon village qui viennent poursuivre leurs études secondaires en ville, donc je suis toujours bien entourée. Je le fais avec bon cœur, comme on dit chez nous « l'enfant n'est pas celui du géniteur, mais de celui qui s'en occupe ».

Okome Cécile (60 ans, divorcée, pas d'enfant)

A mon âge, je me suis résignée à ma situation. Mais ça a été très difficile pour moi et aussi pour mes parents. En tant qu'ainée d'une fratrie de cinq enfants, dont trois filles et deux garçons, ma mère a très mal vécu le fait que je sois stérile. Surtout que ma sœur cadette s'y est trouvée concerner également. Ma mère a cru que la faute venait d'elle ou de sa famille. Notre père, par contre, était moins attentif à notre souffrance, il avait ses deux garçons, pour lui la succession était assurée. Des trois filles que nous étions, une seule a eu des enfants, la dernière des filles. Ma sœur cadette est morte très tôt, je crois que le chagrin causé par ce handicap y était pour quelque chose.

Dans les années 1940-1950, on n'attendait même pas 20 ans pour commencer à soupçonner une femme de stérilité. La femme devait devenir maman un an, au plus deux, après sa puberté. Dans cette quête de solutions, j'ai pratiquement vu tout les meilleurs guérisseurs de l'époque; ce n'est pas comme aujourd'hui où les *nganga* demandent des sommes d'argent énormes. Avant, ils faisaient leur travail de façon désintéressée ; les femmes dont les cas n'étaient pas désespérés finissaient par procréer. Je ne suis jamais allée voir un médecin pour ça, on pensait tout de suite que c'était un « problème des noirs », les problèmes de stérilité ne se traitaient pas à l'hôpital.

Je me suis quand même mariée (à la coutume) deux fois ; parce que au début on n'accepte pas quelque chose aussi dure ; on va chercher la confirmation ailleurs en changeant d'homme.

Mon premier mari m'a très vite délaissé et s'est intéressé à une autre femme. Je n'ai pas supporté cet abandon, j'étais encore jeune, je suis partie. Quant au second, il faisait moins attention à mon problème. Il était bien plus âgé que moi et se contentait d'être avec une femme beaucoup plus jeune et belle. Par amour il ne m'a pas laissé tomber, malgré la pression de ses parents. Il se déplaçait, bien sûr, dans des villages voisins pour fréquenter d'autres femmes dans l'espoir de devenir papa. Il ne m'avait jamais humilié, mais après quarante ans j'ai décidé de partir ; Je refusais de vieillir avec quelqu'un que je n'aimais vraiment pas et dans un village où je n'avais aucune attache (c'es-à-dire l'enfant).

Je me suis installée aux cotés de mon petit frère qui avait déjà beaucoup d'enfants, car polygame, pour lui prêter main forte. Avec ma petite activité de commerce, entourée de mes belles-filles (les femmes de mon petit frère) et de mes nièces et neveux, je me sens utile et je revis. J'ai autant d'influence et d'autorité sur eux que leur père. Mon frère étant souvent absent, pour des raisons professionnelles, c'est moi qui veille sur la famille.

Mon mari vient me voir ici, il vient pour des courts séjours. Mais la relation n'est plus la même, il n'a plus d'autorité sur moi ; il est devenu comme un copain. Franchement si j'avais eu des enfants avec lui je ne serais jamais partie. Ce n'était pas digne pour une femme de laisser ses enfants, quelle que soit la façon dont elle était traitée par son mari ou les parents de ce dernier.

Mboa Flavie (44 ans, célibataire, pas d'enfant)

Le fait de ne pas avoir d'enfants a foutu toute ma vie en l'air. Qu'est-ce qu'une femme qui n'a même pas été au collège peut donner d'autre à un homme. Jusqu'à 30-35 ans vous arrivez encore à séduire et à cacher votre mal être. Mais il se trouve que l'amour chez nous, ou du moins l'attrance des premiers jours, s'effrite très vite. Il faut vite un enfant pour que le couple survive et qu'il passe à la phase de stabilité. Au bout de deux-trois ans de vie commune, s'il n'y a pas d'enfant, et si vous êtes en plus soupçonnée de trainer une stérilité, votre conjoint et toute sa famille font tout pour vous faire partir.

La stérilité m'a poussé à passer d'homme en homme. J'ai été dotée trois fois, sans compter les concubinages et les unions libres ; toutes mes relations ont échoué. Par désespoir, j'ai même été jusqu'à me mettre avec des hommes qui ne correspondaient à aucun de mes critères, des hommes très âgés, j'ai accepté la vie au village. Pour les hommes je ne suis qu'un objet, ils n'ont aucun respect pour moi. C'est très humiliant d'être avec un homme et que vous ne puissiez lui demander où il va et d'où il vient sans qu'il ne vous réponde par une injure ou

qu'il ne te dise : qu'est ce que je gagne avec toi ? Quand on est stérile on doit tout accepter, même que son homme vienne coucher ses maitresse au domicile conjugale.

Je ne maudis pas les hommes, mes ceux qui m'ont rendu comme ça. Je crois que mon père y est pour quelque chose. De son vivant il a toujours refusé de nous soigner, maintenant il est mort et je n'ai plus aucun espoir. J'espère qu'un jour je trouverais un homme qui acceptera de me garder comme ça, car je ne me sens pas très forte pour vivre seule. Je pense bien sûr tomber sur quelqu'un qui a déjà des enfants et qui se mettra avec moi juste par amour. Je pense que les femmes qui ont une activité professionnelle supportent mieux leur handicap. Elles voyagent, elles voient et pensent à d'autres choses.

Ndong Alice (37 ans, célibataire, pas d'enfant)

Vous vous imaginez sans doute combien c'est difficile pour une jeune femme de mon âge de se savoir stérile. Je ne suis pas un cas isolé dans la famille, j'ai une grande sœur dans la même situation que moi et une autre qui n'en a fait qu'un seul. Je me suis résignée très tôt à finir ma vie ainsi ; j'ai vu tout ce que mes grandes sœurs avaient enduré et ça n'a rien donné, j'ai su que ce serait pareil pour moi.

Notre problème est un peu mystique. Notre père était réputé grand sorcier et il a fallu qu'il sacrifie nos ventre pour sa longévité et son pouvoir. Il m'a marié plusieurs fois alors que j'étais encore jeune pour se procurer des dots et chaque fois je fuguais. En ce temps là je n'étais pas encore consciente de mon handicap, je fuguais parce que ces hommes étaient beaucoup plus âgés. Aujourd'hui, je n'espère plus rien puisqu'il est décédé. Pour soigner ce qu'il a fait, sa participation était primordiale.

Je reconnais que ce malheur a eu des impacts dans les autres domaines de ma vie. J'ai été très instable à un moment, je changeais d'hommes pour espérer un coup de chance et je n'arrivais pas à me concentrer sur mes études. J'ai à peine fait le collège, ce que je regrette aujourd'hui, avec les je me serais assurée un emploi et tenter l'insémination artificielle.

J'ai suivi quelques thérapies, maintenant j'ai tout abandonné par manque de moyens et de volonté. Il ne se passe pas un jour sans que je n'imagine ce qu'aurait été ma vie avec les enfants. C'est encore plus dur quand on est sans emploi et sans ressources. Je vis toujours au domicile familial, en zone rurale, avec mes frères et leurs femmes et ce n'est pas la joie tous les jours.

Ndong Milène (43 ans, célibataire, pas d'enfant)

J'ai vraiment souffert de ma stérilité, c'est très dur de savoir qu'on n'aura jamais d'enfants de sa vie. A cause de ça je suis devenue désagréable avec les hommes, autoritaire. J'ai besoin de me surpasser dans tout ce que je fais, de montrer aux hommes que je ne dépens pas d'eux.

La stérilité c'est quelque chose qui vous tombe dessus comme un accident, j'ai fait tout ce qui était en mon pouvoir pour m'en sortir, tout a échoué. J'essaie d'occulter ça comme je peux. On est deux dans la famille à en souffrir, et toute la famille en pâtit.

Ici on commence à s'inquiéter d'être stérile après 20 ans. Je ne m'inquiétais pas plus à cet âge là parce que j'étudiais et c'est une bonne excuse pour cacher son problème. J'ai commencé à consulter les *nganga* et les gynécologues en cachette, sans en parler à mes parents.

Pour éviter les pressions des hommes et de leurs familles, j'ai décidé de ne plus me mettre avec un gabonais, ils veulent tous les enfants, même quand ils en ont déjà. Je vis avec un togolais depuis plus de 10 ans, avec lui on parle d'autres choses, on vit l'instant présent. Il a déjà une famille chez lui, et ma situation l'arrange en quelque sorte. Je ne dis pas que ça le réjouit, mais il l'accepte bien. J'ai également la fille de ma sœur aînée, elle me l'a donné à ses deux ans ; elle a aujourd'hui 20 ans et a déjà un enfant.

C'est vrai que la maternité compte beaucoup chez nous surtout quand on est sans qualification, sans profession, mais on peut toujours vivre sans enfant ; ce n'est pas la fin du monde, y a autres choses à faire dans la vie. A mon lieu de travail personne ne sais que Charlène n'est pas ma propre fille, je n'ai donc pas à craindre les critiques.

J'espère vraiment qu'à l'avenir les femmes souffriront moins de ce problème ; avec les nouvelles techniques qui se développent. Par ignorance et le manque de moyens on n'a pas pu en bénéficier. Je souhaite que les autres s'y prennent plus tôt et que nos professionnels de santé en parlent un peu plus.

Minkuè Justine (33 ans, mariée, pas d'enfant en vie, salariée)

C'est après m'être mariée que j'ai découvert ma stérilité que je peux dire secondaire, car j'arrive à tomber enceinte. Dès que j'ai un retard, je vais à l'hôpital et là-bas on me confirme que tout va bien, mais quelques semaines plus tard, je fais une fausse-couche.

Encouragée par ma mère, j'ai décidé d'aller me faire consulter à l'indigénat. D'après la *nganga* (maman Rose), mon problème ne relève pas de la sorcellerie et dont facile à traiter. C'est juste mon ventre qui est un peu fragile. Toutefois, le traitement reste contraignant, s'il

n'est pas bien observé, on recommence tout. Je fais des bains et des lavements, maman Rose m'a aussi demandé de me fixer avec un seul homme, car j'en fréquentais deux en même temps. C'était les hommes ou l'enfant, m'a-t-elle dit. Le mélange de sperme n'est pas favorable à la conception.

Je lui fais entièrement confiance, je ne suis pas venue ici par hasard, ce sont des personnes qui ont obtenu des bons résultats chez elle qui me l'on conseillé.

Ndô Norine (36 ans, concubinage, pas d'enfant, institutrice)

Je ne sais plus combien de fois j'ai tenté de tomber enceinte. Il y a un an j'ai fait un mois sang menstrues, je m'étais dit que j'étais enfin enceinte, en plus mon ventre s'arrondissait.

Je me suis rendue à l'hôpital pour une échographie, et là le médecin m'apprend que j'ai un fibrome et que c'est à cause de ça que j'avais une interruption des règles. Le docteur m'a prescrit un traitement que j'ai suivi, il m'a même rassuré que le fibrome se soignait bien et qu'il ne fallait pas que je m'inquiétasse. Après le traitement je suis repartie à l'hôpital pour l'échographie de contrôle, et là le docteur constate que rien n'avait changé. Le médecin lui-même ne comprenait rien, il a dit que c'était peut être quelque chose de mystique et qu'il fallait voir ça du côté des noirs.

A l'indigénat, on m'a fait pleins de choses : les lavements, les bains, les ovules, ça n'a rien donné. Ces traitements réussissaient juste à me calmer la douleur pendant quelques jours.

Un jour au marché, j'ai rencontré une tante qui prie dans une église de réveil, je lui ai fait part de ma souffrance. Elle m'a dit que je ne devais pas « dormir » et que j'avais tort d'aller me faire soigner à l'indigénat, parce que là-bas, on signe des pactes avec les génies et que chercher les enfants avec les médicaments c'est dangereux ; il n'y a que Jésus-Christ qui peut te sauver. Elle m'a conseillé une église.

Maintenant je prie dans une église de réveil. Ça fait déjà trois fois que je change d'église. La première fois, je suis partie parce qu'on mettait trop l'argent devant. Après je suis allée chez les catholiques, et là-bas, j'ai trouvé que c'était du n'importe quoi. Ils ne traitent pas des vrais problèmes, ils ne font que citer la bible sans traiter les problèmes de sorcellerie. Maintenant, je suis à une église de mon quartier, spécialiste en « combat spirituel ». On m'a déjà fait la délivrance et ce n'est pas encore fini. Lors de la délivrance, les noms de certains proches me voulant du mal m'ont été donnés. Mais le pasteur m'a dit que ce qui me bloquait le plus c'était l'esprit de la panthère qui m'habite. Elle fait partie des fétiches que possède ma famille.

Je dois donc couper les liens, c'est-à-dire me détourner de toutes ces choses. Je ne suis pas la seule victime, d'autres de mes sœurs en christ souffrent de graves problèmes. A côté des leurs, mon problème est minime.

Zang Ginette (38 ans, mariée, pas d'enfant, fonctionnaire)

Moi je souffre d'une stérilité mystique. Depuis que je suis petite, environ à l'âge de 14 ans, je fais des rêves érotiques. Tous les soirs, je rêve qu'un homme me fait l'amour et le matin je me retrouve avec le slip mouillé. Je ressens du plaisir, vraiment un plaisir intense et juste après j'ai de terribles maux de ventre.

Aujourd'hui je suis mariée, mais quand mon mari et moi faisons l'amour, je n'éprouve aucun plaisir. La situation est un peu tendue entre mon mari et moi. Le soir j'ai l'impression que nous dormons à trois, je sens la présence d'une autre personne dans la chambre.

A un moment, je n'avais plus mes règles, je me suis rendue à l'hôpital pour consulter. Le médecin m'a annoncé un taux de chlamydiae très élevé et que c'était ça qui retardait l'arrivée des règles. J'ai eu un traitement de 30 jours, sans suite.

Une copine m'a conseillé un *nganga* et elle m'y a accompagné. Arrivées là-bas, le *nganga* a procédé à une séance de vision et a vu que c'était un parent qui me faisait l'amour en sorcellerie ; que c'était mon mari mystique. Il m'a révélé que c'est en moi qu'il soutirait son énergie, parce que « j'ai une étoile ». C'est la jalousie de ce mari mystique qui m'empêche d'avoir des enfants et qui provoque des disputes entre mon mari et moi. Le *nganga* m'a déjà fait suivre plusieurs traitements, je me suis même initiée, mais tout cela n'a rien donné. C'est vrai qu'à un moment, au cours des traitements, je ne faisais plus ces rêves érotiques et mes menstrues étaient revenues. Mais cela ne m'était pas long.

Découragée et surtout abattue, un collègue de travail m'a conseillé la prière, car lui aussi avait eu le même problème. Il faisait l'amour, dans ses rêves, avec une dame blanche. Je commence à me sentir bien, le pasteur nous aide beaucoup, il fait vraiment un travail de fond avec chacun.

Glossaire des termes *fangs* employés

Liste des termes de parenté fang

Les sociétés traditionnelles classent généralement les apparentés dans différentes catégories selon qu'ils sont consanguins ou alliés. Les consanguins sont les ascendants, les descendants en ligne directe (père, mère, grand-père, petite-fille, etc.) et les collatéraux (germains, cousins, etc.). Les alliés sont les individus connectés au groupe de parenté à travers les mariages.

Parenté consanguine

égo (personne de référence) appelle :

- .tare le père et le frère du père, relation de respect.
- .nya désigne mère et la sœur de la mère, relation d'affinité.
- .mwan (enfant, enfant du frère, de la soeur)

égo est un homme

- .mwan-gnan (frère, cousins), relation d'affinité.
- .kal (sœur, cousine), relation d'évitement.

égo est une femme

- .mwan-gnan (sœur, cousine), relation de complicité.
- .dom (frère, cousin), relation de respect et d'évitement.
- .nya-dom (oncle maternel), relation de plaisanterie.
- .Son (tante paternelle), relation de respect.
- .vam (grands-parents paternels et maternels), affection et plaisanterie.
- .éevam (arrières grands-parents), relation de plaisanterie.
- .dê (petit-enfant), affection et plaisanterie.
- .dzi (arrière petit-enfant), affection et plaisanterie.

Parenté par alliance

.ngal (épouse, épouse du frère et du cousin cadet), relation d'affinité ; mariage léviraique possible.

.n'nom (époux, frère et cousin cadet de l'époux, époux de la tante paternel), réciprocité.

.nya (épouse de l'oncle paternel, du frère et du cousin aîné), respect et évitement.

.égo est une femme

.miègn (épouse du frère, du cousin cadet), complicité et plaisanterie.

.égo est un homme

.miègn (époux de la sœur, de la cousine, de la tante paternelle), relation de respect.

.nkiè (père et mère de l'époux ou de l'épouse, frère aîné ou sœur aînée de l'époux ou de l'épouse), relation d'évitement et de respect.

En apprenant ces termes de parenté, l'enfant apprend à se conduire d'une manière appropriée vis-à-vis des personnes auxquelles s'appliquent ces termes.

Transcription du fang

Dans le texte, nous avons utilisé la transcription libre pour les termes en langue, ce qui laisse aux lecteurs de les lire et de les prononcer tout comme des expressions françaises. Toutefois, nous avons deux lettres, le « u » et le « n » qui se lise différemment.

Le « u » se lit « ou ».

Le « n » renvoie à un « e » muet devant une consonne.

W= oi

Gabon

Année	Taux de natalité (naissances/1.000 habitants)
2000	27.6
2001	27.42
2002	27.24
2003	36.54
2004	36.4
2005	36.24
2006	36.16
2007	35.96
2008	35.75
2009	35.57

Année	Croissance démographique (Taux de croissance) (%)
2000	1.08
2001	1.02
2002	0.97
2003	2.54
2004	2.5
2005	2.45
2006	2.13
2007	2.036
2008	1.954
2009	1.934

Pyramide des âges

0-14 ans : 33.3% (garçons 320.414 ; filles 318.027)

15-64 ans : 60.6% (hommes 407.461 ; femmes 409.633)

65 ans et plus : 6.1% (hommes 24.799 ; femmes 34.659)

Source: [CIA World Factbook](#) - Version du 04 Février 2010

Tableau 6 : Résumé de la situation des enquêtées (femmes touchées par la stérilité)

Nom et prénom	Age	Niveau d'études	Situation matrimoniale	Type de stérilité	Nombre d'enfant
A. Romaine	26	primaire	célibataire	primaire	
A. Micheline	62	Jamais allée à l'école	Divorcée	primaire	
A. Céline	42	supérieur	célibataire	secondaire	Pas d'enfant en vie
A. Marie-Josée	37	primaire	divorcée	primaire	
E. Elisabeth	63	Jamais allée à l'école	divorcée	secondaire	1
E. Hortense	35	primaire	mariée (en 3 ^{ème} noces)	primaire	
E. Pathy	35	supérieur	mariée	secondaire	1
E. Violette	42	supérieur	mariée	secondaire	2
M. Maria	59	Jamais allée à l'école	mariée	primaire	
M. Flavie	44	primaire	concubinage	primaire	
M. Claudine	35	supérieur	mariée	primaire	
M. Justine	33	secondaire	mariée	secondaire	Pas d'enfant en vie
M. Régine	35	supérieur	concubinage	secondaire	Pas d'enfant en vie
M. Lydia	34	supérieur	célibataire	secondaire	2
M. Daniella	34	secondaire	mariée	secondaire	2
M. Alphonsine	47	secondaire	concubinage	primaire	
N. Juliette	41	secondaire	mariée	primaire	
N. Stéphanie	33	secondaire	célibataire	secondaire	Pas d'enfant en vie
N. Georgina	46	secondaire	célibataire	primaire	
N. Alice	37	secondaire	concubinage	primaire	
N. Milène	43	secondaire	concubinage	primaire	
N. Sophie	39	secondaire	concubinage	primaire	
N. Philomène	65	Jamais allée à l'école	divorcée	secondaire	1
N. Simone	66	Jamais allée à l'école	divorcée	primaire	1
N. Norine	38	supérieur	concubinage	primaire	
N. Angèle	36	supérieur	célibataire	primaire	
N. Virginie	26	secondaire	célibataire	volontaire	Pas encore
O. Cécile	60	Jamais allée à l'école	divorcée	primaire	

O. Lucette	44	primaire	célibataire	secondaire	1
S. Sylvia	36	secondaire	mariée	secondaire	Pas d'enfant en vie
Z. Hélène	61	Jamais allée à l'école	divorcée	primaire	
Z. Lili	47	secondaire	concubinage	secondaire	1
Z. Marie-Jeanne	49	secondaire	mariée	primaire	
Z. Ginette	38	secondaire	mariée	primaire	
A. Thérèse	58	Jamais allée à l'école	mariée	primaire	
E. Pauline	52	primaire	mariée	primaire	

En récapitulant, nous avons 22 femmes souffrant de stérilité primaire et 13 de celle secondaire ; une seule dit vouloir encore attendre. On note également qu'au-delà de 45-50 ans, rares sont les femmes stériles qui restent mariées. La plupart préfère divorcée et retournée vivre dans leurs familles. Cela montre combien l'enfant est important dans la continuité du couple. Les femmes encore en âge de procréer préfèrent, elles, vivre en union-libre ou en concubinage par peur de s'engager et de subir des injonctions.

Tableau 7 : les parcours thérapeutiques

nom et prénom	Médecine traditionnelle	Médecine moderne	Eglise
A. Romaine	oui	oui	Pas encore
A. Micheline	oui	non	non
A. Céline	oui	oui	non
A. Marie-Josée	oui	oui	oui
E. Elisabeth	oui	non	non
E. Hortense	oui	oui	oui
E. Pathy	oui	oui	non
E. Violette	oui	oui	Oui (mais chez les catholiques)
M. Maria	oui	oui	non
M. Flavie	oui	oui	oui
M. Claudine	non	oui	non
M. Justine	oui	oui	non
M. Régine	non	oui	oui
M. Lydia	oui	oui	oui
M. Daniella	oui	oui	non
M. Alphonsine	oui	oui	oui
N. Juliette	oui	oui	non
N. Stéphanie	oui	oui	oui (de temps en temps)
N. Georgette	oui	oui	oui
N. Alice	oui	oui	non
N. Milène	oui	oui	oui
N. Sophie	oui	oui	oui
N. Philomène	oui	non	Oui (mais chez les catholiques)
N. Simone	oui	non	non
N. Norine	oui	oui	oui
N. Angèle	oui	oui	oui
N. Virginie	non	non	non
O. Cécile	oui	non	non
O. Lucette	oui	non	non
S. Sylvia	oui	oui	non
Z. Hélène	oui	non	oui (mais chez les catholiques)
Z. Lili	oui	oui	oui
Z. Marie-Jeanne	oui	oui	non
Z. Ginette	oui	non	oui
A. Thérèse	oui	non	oui (mais chez les catholiques)
E. Pauline	oui	non	oui (mais chez les catholiques)

Du tableau précédent, il ressort que 13 femmes ont pratiqué ou pratiquent les trois systèmes de soins ; 10 alternent entre le traditionnel et le moderne ; 5 pratiquent le traditionnel et fréquent les églises et seulement une pratique le moderne et l'église.

En outre, 5 femmes ont recourt ou on eu recourt à la médecine traditionnelle seule, dont les plus âgées. Cela peut se justifier par le fait que jusqu'à une certaine période (première moitié du 20 ième siècle), l'accès à la médecine moderne n'était pas facile et les églises dites de réveil n'existaient pas encore ; une seule femme reconnaît n'avoir eu recourt qu'à la médecine moderne, est-ce du fait de son niveau d'instruction très élevé (doctorat) ou du désir de pas céder aux pressions de sa belle-famille. A contrario, aucune des femmes n'a sollicité que l'église, ce qui prouve que c'est seulement en dernière intention que ces femmes se tournent vers « Dieu ».

Sur les 36 femmes auprès desquelles nous nous somme informée, 9 ne connaissent pas la cause exacte de leur stérilité ; 9 autres évoquent l'hérédité comme principale cause ; 5 attribuent leur mal à l'*akomga*, 4 à la sorcellerie ; 3 estiment que leur handicap est causé par l'*Akia* ; 4 pensent à la malédiction ou à la malchance et 2 à un problème anatomique.

A partir de nos données, l'hérédité se classe parmi les premières causes de stérilité chez les *fang* alors que la société l'ignore pratiquement et n'en tient pas trop compte ; viennent ensuite les causes métaphysiques.

Carte 7 : Situation géographique du Gabon en Afrique

