

Réécriture de soi chez les Ekang: entre savoir mémoriel et valeur identitaire du *m'mouat* (costume).

Brigitte Nga Ondigui

Doutoranda em História da Arte/Université du Québec à Montréal - UQUAM (Canada)

brigitteondigui@gmail.com

Résumé

À l'aune des divers débats autour de l'émergence du continent africain, le problème des identités requiert une attention spécifique et nécessite une véritable remise sur la sellette des discours sur l'authenticité. Réfuter son identité est-il seulement possible? S'il est vrai que l'identité vestimentaire africaine a subi un certain effacement dont la cause est à n'en pas douter l'agentivité imposée par la colonisation, le *m'mouat* (costume) chez les Ekang du Cameroun connaît une résurgence plus de 60 ans après les indépendances. Dans un contexte de réécriture de soi et d'espérance noire, étudier le *m'mouat* sans tenir compte de son contexte qui, généralement conditionne sa création/production, sa contemplation et sa consommation est une chose inexécutable. Au Cameroun, notamment en région forestière, le milieu a conditionné les types d'activités pouvant être organisés. J. Gibson (1979) parlera de ces possibilités en invoquant la théorie de l'affordance selon laquelle l'humain se sert des invites de son milieu pour un usage immédiat ou les transformer en artefacts. Fondement de la mémoire du peuple Ekang, le *m'mouat* à travers ses variations, permet de déchiffrer le passé, mais également d'appréhender le présent et à envisager le futur. Dans son processus de création, dans sa matérialité, mais encore dans ses symboliques, le *m'mouat* reflète les valeurs, les croyances, les aspirations et les besoins des peuples qui les ont produits. Il se dégage alors la volonté d'un renouvellement des Ekang, au truchement du *m'mouat*, non pas comme les réminiscences d'un passé glorieux "regretté", mais davantage comme la reconstruction d'un savoir mémoriel "résiduel" et des valeurs identitaires.

Mots-clés: Ekang ; savoir mémoriel ; valeur identitaire ; *m'mouat* ; agentivité.

Abstract

Various debates on the emergence of Africa reveal that the identity issues requires a special attention and an important concern on authenticity that needs to be addressed. is it still possible to deny one's identity? If it is globally admitted that the African dressing identity was quite unseen due to the agency imposed by colonization, the *m'mouat* (costume) of the Ekang people of Cameroon emerged 60 years after independence. Within a framework of the self-rewriting and black hope, it is quite unrealistic to study the *m'mouat* without taking into consideration its context that globally conditions its creation/production, its contemplation and its consumption. Oneself and black's hope, studying the *m'mouat*, in Cameroon, notably in the forest region, environment has always conditioned the various types of activities organized so far. J. Gibson (1979) talked of these possibilities by calling upon the theory of affordance which explains that each human being makes use of his environment assets for an immediate usage or transform them into artifacts. Since the *m'mouat* embodies the memory of the Ekang people through its variants, it enables to construe the past, apprehend the present and to plan the future. In its process of creation, its materiality, but especially in its symbolic, the *m'mouat* reflects the values, beliefs, aspirations and needs of the peoples that produced them. The will for a renewal of Ekang people by means of the *m'mouat*, not as recollections for a glorious "forgotten" past, but much more as a reconstruction of a "residual" memorial knowledge and identity values, seems urgent.

Keywords: Ekang; memorial knowledge; identity value; *m'mouat*; agency.

Introduction

Population du Bassin du Congo, les Ekang se retrouvent aussi bien au Gabon, en Guinée Équatoriale qu'au Cameroun. Au Cameroun, ces populations se rencontrent en zone méridionale, notamment dans les régions administratives du Centre-Sud-Est, quoique la répartition des populations sur le territoire laisse entrevoir une cohabitation avec d'autres ethnies, très souvent fille d'un métissage culturel.

Le milieu phytogéographique au Cameroun méridional, de par son contexte écologique a fait mettre en place des conditions naturelles propices au processus de production, de contemplation et de consommation du *m'mouat*. L'homme Ekang va donc le transformer à sa guise, afin de l'ajuster à ses besoins immédiats. Ce qui n'est pas une expression singulière, tant il demeure évident comme le pense G. Gibson (1979: 127) que "les humains ont tendance à altérer et modifier leur milieu de vie afin de changer ses

moyens pour mieux leur convenir". Le *m'mouat*, costume dans l'espace Ekang¹ apparaît alors comme la matérialisation du lien entre eux et leur milieu de vie. Son usage dans ce contexte épouse des mutations fonctionnelles. Longtemps relégué dans les cabanons ourdis d'oublis, le vêtement local tout comme les arts Africains fut un objet de déni euro-centrique et euro-centré². Cette brève description du Capitaine Roche peut servir de preuve:

Loin de la mer, les vêtements sont extrêmement simples: ils se composent toujours d'un morceau d'étoffe attaché à la ceinture, et dont les dimensions sont très réduites; je me hâte de dire que jamais cependant ces dimensions ne se réduisent à zéro, sauf pour les petits enfants. [...] Le nez, toujours percé, laisse passer un collier de perles qui va reposer aussi sur les oreilles; à défaut de perles, l'ouverture percée dans la membrane nasale reçoit un simple morceau de bois ou tout autre objet échoué ici on ne sait comment, sonnette, de suspension, etc. Les indigènes ne se contentent pas de leur laideur naturelle; ils se font sur le front de petites incisions, dans lesquelles ils introduisent le suc de je ne sais quelle plante qui a pour effet de faire pousser la chair en saillie. Si bien qu'ils ont des sortes de crêtes de dindon qui ont quelquefois jusqu'à deux centimètres de relief. Ils se font encore des tatouages très compliqués sur tout le corps, mais particulièrement sur les tempes, la poitrine et le dos (Roche [Capitaine] 1904: 131-132).

Il faut comprendre dans de tels propos, une évocation euro-centrée des cultures autres que celles européennes. Ce qui a aidé à construire une vision subalterne de l'habillement auprès des Européens, mais aussi à proliférer une sorte d'autodestruction chez les africains, les Ekang, que nous désignons ici par *afrodestructisme*. Cet *afrodestructisme* se manifeste par le reniement des *habitus* vestimentaires par une communauté – Ekang – considérée subalterne par l'hégémonie colonisatrice et impérialiste. On conforte les populations dans l'idée que leurs us et traditions, leurs manières de s'habiller sont hideux.

Notre article place au cœur de sa préoccupation cette question: dans quelle mesure la réécriture de soi est-elle possible au truchement du savoir mémoriel qu'est le *m'mouat* – costume – et des valeurs identitaires dont renferme cette dernière chez les Ekang? Comment (re)penser au positionnement des cultures africaines et notamment Ekang dans ce monde globalisé? Pour ce faire, trois orientations vont animer cette réflexion: un survol historique pour un recadrage du *m'mouat* comme reflet des valeurs ancestrales, une assimilation profonde ayant abouti à un *afrodestructisme* et pour enfin présenter les possibilités d'une réécriture de soi.

1 De fait, le vocable Ekang que nous adoptons ici entre dans un processus de décolonisation des concepts qui voudrait faire de cette notion une expression fédératrice de l'ensemble des phratries Beti, Bulu, Fang, Ntoumou...et tribus assimilées.

2 L'Europe est le standard, l'universaliste et impose la norme vestimentaire.

1. Recadrage historique: du *m'mouat* comme reflet des valeurs ancestrales chez les Ekgang

Le Révérend Père Engelbert Mveng (1980: 36) souligne que "L'histoire négro-africaine est écrite en œuvres d'arts". Il n'est pas exagéré de penser que la tradition plastique à travers le *m'mouat* participe de la transmission des valeurs culturelles, tant que ces réalisations préservent un sens des générations les plus vieilles à celles les plus jeunes. Il se dégage alors la nécessité de préserver la frontière, non pas sous la forme d'une étanchéité inviolable, mais davantage comme un marqueur identitaire.

Le *m'mouat* que nous invoquons ici est un tout englobant les arts du corps (scarifications, tatouages), les arts du capillaire (tresses, coiffes, casque à cauris, foulards, couvre-chef...), l'orfèvrerie (boucles, colliers, bracelets...), les arts vestimentaires, la maroquinerie³ (chaussures, sacoches, ceintures...). C'est un système vestimentaire codifié au sein d'une société porteur de sens et de symboles représentant ce à quoi l'on croit, pense et aspire. Cet élément de la culture matérielle qu'est le *m'mouat* s'applique au corps physique de l'Homme. Reflet du paraître, il se met en rapport avec les sens: la vue et le toucher. Le *m'mouat* informe sur le peuple qui l'a réalisé, les matériaux utilisés, les techniques d'exécution et les symboles qui s'y rattachent. Evoquer cet élément de la culture de l'humain revient à unir une histoire, une socio-anthropologie du vêtement traditionnel⁴ en cherchant à savoir pourquoi l'homme porte le *m'mouat*, mais encore l'impensé qui s'y cache.

Pour J. C. Depaule (2008), il est communément admis que les vêtements "parlent". La communication par le *m'mouat*, tout comme par le tissu végétal *obom*⁵, le raphia... se produit au sein d'un groupe dans lequel chacun remplit simultanément et inversement le rôle d'émetteur et celui de récepteur. Pour comprendre un signe vestimentaire, il faut donc appartenir à cette communauté ou être imprégné – pour l'étranger – du décodage propre à cette dernière. La communauté Ekgang définit et codifie son ou ses signes qui font d'elle une entité spécifique et perçue comme telle par les autres. En se rapprochant de Guilhaumou (2012), nous convenons que si quelqu'un existe socialement par le langage, donc quelqu'un parle; car il est interpellé par le fait d'un nom. De ce fait, porter le *m'mouat*, tout comme l'acte même d'énoncer un nom, renvoie à quelque chose qui existe socialement. Le *m'mouat* referme une axiologie, un certain nombre de valeurs aidant à renforcer la participation sociopolitique, le bien-être et le mieux-être des populations

3 Nous associons à l'expression maroquinerie, un ensemble d'accessoires venant rehausser le côté esthétique du *m'mouat*.

4 Qui se réfère à la tradition.

5 Tissu traditionnel Ekgang tiré de l'écorce d'arbre battue, à l'aide d'un maillet, *fende*.

Ekang. Le *m'mouat* à certain moment se retrouve fétichisé⁶ comme dans le cas de certaines danses ou de certains rituels.

1.1. *Mfan mod*

Dans l'ancienne société Ekang⁷ le port du *m'mouat* avait un nombre d'exigences. Parmi ces exigences, il fallait appartenir à une certaine classe sociale. Ainsi, porter le *m'mouat* réalisé au truchement de l'*obom* faisait référence à une classe typique, celle des nobles. On parle de caste de "vrai- homme", *mfaŋ mod*, une élite au sens propre du terme. Il faut préciser que les esclaves adultes auxquels les maîtres ne donnent pas de femmes, les captifs n'en avaient pas droit, de même que les vierges, les impubères. Une fois qu'on devenait un homme respectable, un homme libre, on pouvait se revêtir d'*obom* sous forme de pagne ou de cache-sexe. Philippe Laburthe-Tolra (1981: 302) dira qu' "il est logique que les vierges, ou les impubères, ou les esclaves auxquels leur maître ne donne pas de femme, restent nus". Il sera fort aisé de conclure que l'*obom* peut être considéré comme le lien symbolisant le passage de la condition de servitude à celle d'homme libre. Pour le Révérend Père Engelbert Mveng (1980: 22) le vêtement en Afrique est "œuvre de culture". C'est l'image du *cosmos* associant la vie de l'homme, loin d'être un futile divertissement.

1.2. Répartition sociale

La répartition du *m'mouat* traduit le statut communautaire, la hiérarchisation sociale en présentant la classe qu'occupe un individu dans sa communauté. En zone Ekang, elle se fait par sexe, âge et par classe sociale. Au niveau de la répartition par sexe, l'homme et la femme adultes sont généralement vêtus. L'essentiel du vêtement local pour la femme se composait de l'*ebui*. Cette tenue de coquetterie durait environ trois mois. Grosse touffe formée de fibres de feuilles de bananiers ou de raphia, les vieilles femmes renonçaient à cet *ebui*⁸ (Mbarga 2010).

Quant aux hommes, ils arboraient le cache-sexe qui se résumait au simple étui pénien réalisé à base de raphia ou de liane, *mfadak*. Il s'agit en fait de la tenue de rigueur au rituel *Tso*⁹, les combattants à la guerre, des partis de chasse et dans certaines danses... La tenue normale des hommes fang, comme l'*ebui* était le pagne d'*obom*. Il pouvait se composer d'une simple bande passée entre les jambes et accrochée à la ceinture par devant et par derrière. La répartition par classe sociale présentait la nudité des enfants, des

6 On lui attribue des facultés surnaturelles.

7 Avant le contact avec les européens.

8 Lire Jean-Claude Mbarga, *La sémiotique vestimentaire*, Paris, Harmattan, 2010.

9 *So* chez les *Ewondo*, *Tso* en langue *Iton*.

femmes et des esclaves comme une pauvreté et une dépendance. La tenue d'homme riche, *nkukuma* par excellence était comme vêtement de reins, des peaux de chats sauvages, de singes. Le forgeron était le reflet de cette opulence.

Quant-à la répartition par âge, le vêtement ne semble avoir été que parure, comme le note si bien Philippe Laburthe-Tolra (1981: 297). Dans cette lancée, la nudité n'était pas une gêne. C'est dire que les enfants gambadaient "tout nu" à longueur de journée. Les jeunes filles nubiles, mais vierges restaient également nues. Jean-Claude Mbarga (2010: 37) précisera qu'elle ne portait rien devant, même quand elle avait déjà des poils et des seins développés.

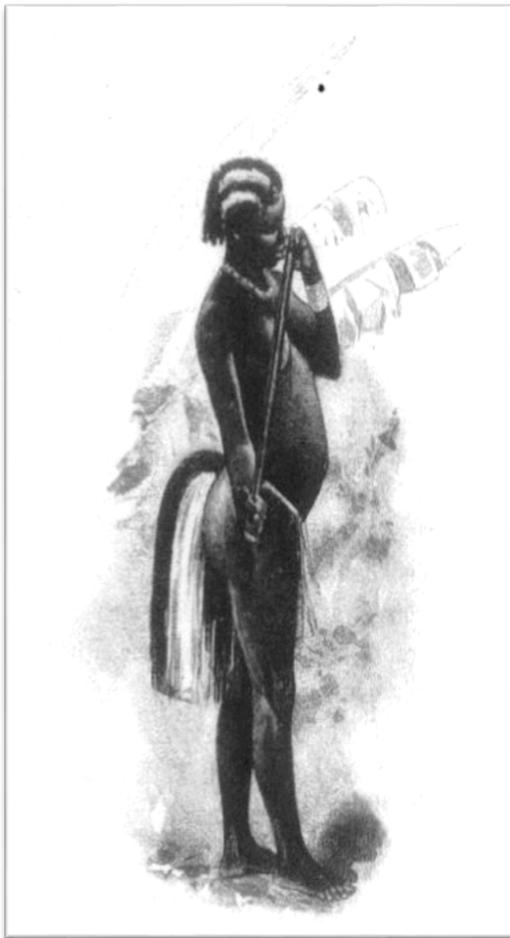


Figure 1: Jeune femme Ekang en *Ibui*
Source: Cliché, Morgen (1893: 40).



Figure 2: Jeune homme Ekang En *obom*
Source: Cliché, Morgen (1893: 41).

1.3. En temps de *bitá*.

Au Cameroun, le milieu forestier a été un lieu privilégié au *bitá*, la guerre. L'objectif véritable de la guerre était le pillage des biens de l'adversaire¹⁰. La mise en route du *bitá* faisait intervenir des tenues de combats spécifiques. La tenue de combat se composait d'un étui pénien en lieu et place du pagne ou d'*obom*, qui limitait les mouvements, car très rêche. Les combattants se peignaient aussi la poitrine de poudre de padouk, *baa*, *Pterocarpus soyauxii*. et de kaolin blanc; se fardaient le visage de noir de fumée et y traçaient des lignes géométriques, entouraient les yeux de blanc. Sur la tête, ils y fixaient les plumes bleues de touraco ou ceux rouges de perroquet ou encore arboraient un *otod kos*, coiffure plus complexe constituée d'éléments identiques (Laburthe-Tolra 1981)¹¹.

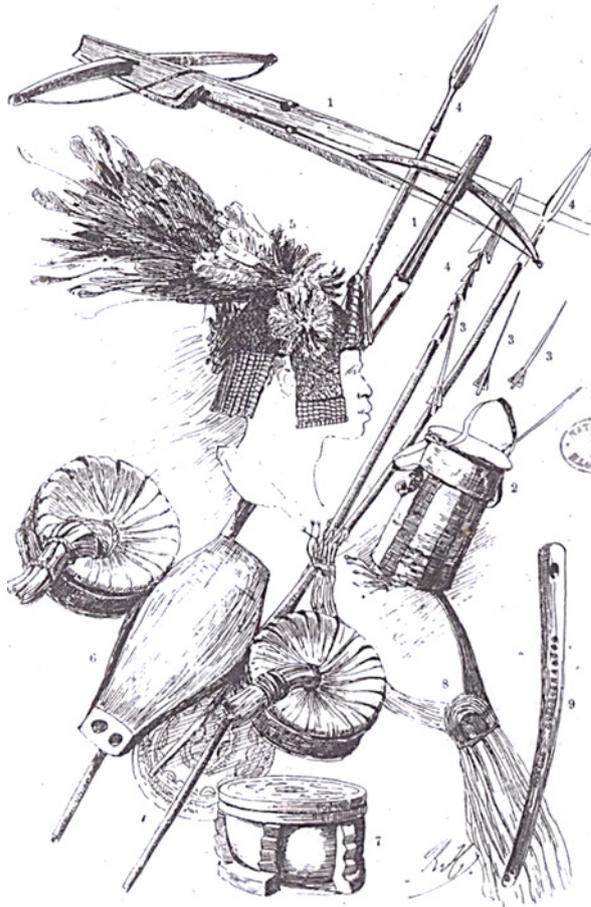


Figure 3: Armes, coiffures du *bitá*, statuettes
Source: Laburthe-Tolra (1981: 36, d'après Morgen).

10 La guerre se faisait pour avoir des femmes, des esclaves et des richesses.

11 Lire aussi Yaoundé d'après Zenker, *Annales* de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Yaoundé, n°2, Yaoundé: Éditions Clé, 1970.

1.4. Le rite so

Lors du rituel *So*¹², les *Mvón* étaient généralement enjolivés de pagnes d'écorce d'*obom*, teints de rouge de la poudre de padouk (*ba'a*). C'était précisément lors de l'exhibition des candidats au public, *meyén mvóno*. Le rouge, couleur de la joie lors des événements solennels, à l'instar de l'initiation *So*, renvoie également à la beauté. Ainsi, l'*obom* dans ces sociétés occupait une place de choix. Associé à une parure d'écailles de pangolin, de poudre blanche de kaolin, il était aussi le symbole d'un habillement à caractère cosmique, de beauté.



Figure 4: Candidats au rituel d'initiation *So*, vêtus de cache-sexe en *obom*

Source: Laburthe Tolra (1985: 260).

12 Le *So* était vécu consciemment par les Ekang comme le centre de leur vie religieuse et sociale, comme le culte spécifique. De nombreux auteurs, cités par Phillipe Laburthe-Tolra (1992: 229), en occurrence Zenker (1892: 497; 1895: 525), Morgen (1893: 50), Dominik (1901: 164), Skolaster (1910: 140), Tessmann (1913: 39, 51), sans oublier Nekes (1913: 207), ont soutenu dans leurs récits que le rite initiatique par excellence de ces populations était le *So*. C'est sans doute pour cette raison que l'une des sources de Laburthe-Tolra, un dénommé Messi, s'écrit "*So, ndzo ené akën*", "Le so, c'est cela qui est le rite".

La fonction symbolique de ce tissu était certainement de maintenir l'existence d'un lien. Les textiles en Afrique selon M. Coquet (1993), créent un lien fondamental entre l'homme et le monde. Un lien à la tradition, bien sûr celle d'un passé lointain où les hommes étaient plus proches des dieux, un lien avec le monde de la nature où les hommes cherchent à se fondre et entre les différents âges et les étapes de la vie.

Selon la croyance Ekang, l'un des aspects les plus importants du *m'mouat* en *obom* dans le rituel demeure dans le fait qu'au contact permanent avec le sexe de l'homme, le tissu d'écorce battue, *obom*, lui communiquait les caractéristiques de l'arbre dont il émane. Ceci, dans le seul but d'affermir la puissance sexuelle, en conférant au sexe la rigidité, la productivité. Ainsi, si le tissu était obtenu à partir de l'écorce de l'arbre *Abang, Milicia Excelsa* qui renvoie à la virilité, le sexe circonscrit devenait similairement virile. À la suite de ce recadrage historique, il nous incombe à présent de considérer les méandres d'une assimilation profonde, ayant conduit à un *afrodestructisme*.

2. Assimilation profonde: *afrodestructisme*

Le concept d'*afrodestructisme* utilisé dans le cadre de cet article, est la représentation d'une société Nègro-africaine, précisément Ekang, dévastée socio-culturellement. Une société aux prises d'une altérité coloniale et d'une agentivité coloniale très poussée. Nous opposons ce concept à l'afrofuturisme, car la faiblesse de l'Afrique est tirée de l'histoire et des traditions occidentales. Il est sans doute loisible de relever ce que Mbembe entend par afrofuturisme: "il combine science-fiction, techno-culture, réalisme magique et cosmologies non européennes, dans le but d'interroger le passé des peuples dits de couleur et leur condition dans le présent" (2014: 125). Il poursuit en arguant que "l'afrofuturisme ne se contente pas de dénoncer les illusions du proprement humain. [...] Produit d'une histoire de la prédation, le Nègre est en effet cet humain qui aura été forcé de revêtir les habits de la chose et de partager le destin de l'objet". *L'afrodestructisme* va favoriser la destruction des valeurs endogéniques Nègro-africaines au contact des puissances colonisatrices et impérialistes. Les populations finissent par intégrer que leurs savoir-faire, savoir-être et savoir-vivre sont des réalités subalternes et à terme, la négation de soi s'installe.

Comme signalé plus haut à l'introduction, les populations sont raffermies dans l'idée que tout ce qui est en rapport avec leur ontologie, leurs manières de s'habiller sont effroyables, non conformes. Cette négation de soi finit par générer une sorte de lessivage profond, d'oubli et d'effacement. "On ne voit plus parce qu'on a désappris à voir", dira Françoise Vergès (2018: 120). *Afrodestructisme* impose l'écriture et la lecture blanche du monde et consolide cet esprit du déni flagrant de l'humanité Nègro-africaine. Le Nègre-

africain perd le rêve de devenir maître et possesseur de lui – même et de la nature, contrairement à ce que postule Mbembe (2014: 126). *L'afrodestructisme* sert de prétexte pour nourrir l'idée des cultures Négro-africaines ravalées aux calendes du primitivisme. À partir de ce point de vue, comment se manifeste donc cet *afrodestructisme*?

2.1. Pendant la période occidentale¹³

Selon Felwine Sarr (2016: 12), “les sociétés humaines depuis toujours se transforment de manière organique, font face aux défis qui s'imposent à elles, y répondent, survivent ou périssent”. Pour mieux comprendre cette assertion Sarrienne, il convient de restituer le contexte d'acculturation qui a prévalu durant ladite période. En effet, pendant la période coloniale, les populations sont converties, le progrès se constate dans les villages et les croyances séculaires perdent leur pouvoir, relégué à l'oubli au détriment des croyances occidentales. *L'afrodestruction* prenait graduellement forme. Dès 1879 dans la région du Sud Cameroun, en pays *Bulu*, on assiste à la conversion au christianisme. Tout commence trente-huit ans plus tôt, suite à l'arrivée des premiers missionnaires au Cameroun (Criaud et al. 1992). Il y a eu un choc de civilisations qui a entraîné l'hégémonie occidentale sur les populations autochtones, engendrant des conséquences irréversibles sur le plan socioculturel.

À partir du XX^{ème} siècle, de nombreuses restructurations concernant certaines pratiques, mais également les arts du corps et de la parure sont amorcés en pays *Ekang*. Le rite *So* ayant favorisé le port d'un certain type d'objets (parmi lesquels *l'obom*), est interdit des habitudes religieuses, de même que le *m'mouat* en *obom* ; ceci au profit des vêtements en provenance de l'Occident. Une fois que le Cameroun passera sous protectorat allemand (1884-1916), ces derniers, pour parvenir à leurs fins mettront sur pied des structures de pouvoir, par la promotion de certains chefs entièrement acquis à leur cause. C'est le cas de Charles Atangana dont l'action fut déterminante dans le processus d'assimilation des populations *Ekang*. Il est à préciser que ce soutien n'était pas gratuit, de manière implicite il laissait entrevoir des motivations matérielles ou politiques. Les populations seront donc contraintes d'abandonner leurs us et coutumes, de même que leurs formules de bienséance; par extension le port du tissu d'écorce battue, *obom*, impuissants face à ce choc des cultures (Nga Ondigui 2011).

Que ce soit chez Césaire ou chez Fanon, la critique interne tend à mettre l'accent sur la pulsion de mort et l'envie de détruire qui œuvrent jusqu'à l'intérieur du projet humaniste occidental, notamment lorsque ce dernier

13 Nous n'utilisons pas l'expression colonisation ici, car on nous présente le Cameroun comme étant passé de protectorat Allemand à condominium franco-anglais, puis sous mandat de la SND (1922-1946).

est enserré dans les méandres de la passion colonialiste et raciste (Mbembe 2014: 123- 124).

On perçoit ici une critique acerbe de cette volonté de désolation et d'affliction vis-à-vis du Nègre dans le cadre de la pensée humaniste occidentale. L'accent est donc mis sur les impasses du discours occidental sur l'homme dans le but de l'amender (Senghor 1964; Glissant 1997; Gilroy 1993).

D'après le témoignage de Luc Atangana¹⁴, de retour de son exil et une fois qu'il sera réintégré dans ses fonctions de chef supérieur des Ewondo et des Bënë¹⁵, la première chose que fit Charles Atangana après avoir salué, fût de donner de nouvelles mise en garde:

Désormais, vous ne saluerez plus "ovuma", comme le faisaient les Beti depuis toujours. Si vous saluez votre frère le matin, dites "bon matin". Vers le milieu du jour dites "bonjour" et le soir "bonsoir"... Les hommes ne porteront plus l' "obom", ne se teindront plus le corps avec le "baa", que tous portent des vêtements de tissus; les femmes ne mettront plus l' "ebui", ni l' "ékuba". Que finissent les anciennes tresses (koe, mesa, bevuvulu); toute femme ne doit porter désormais que des "minteg" ou des "bilat"; aucune femme ne teindra plus le corps avec le "baa", que toutes portent des robes, bien que l'argent soit difficile. L'homme ne construira plus de mur en écorce. Que toutes les portes soient en bois "aban", et que tous ne construisent plus que des maisons en terre battues, avec trois ou quatre fenêtres...quand vous mangez, n'allumez plus un noue, mais fabriquez-vous des lampes à huile de palme... (Eze 1969: 182-183).

Toutes ces mises en garde allaient modifier la société Ekang. Le rapport au *m'mouat* va donc évoluer au fil de l'histoire.

2.2. Période postindépendance

Dans les années 60, au lendemain des indépendances, le constat sur le lessivage profond qu'a subi le pays Ekang est loisible. Comme le fait remarquer Felwine Sarr (2016: 10), "on s'est absolument tout permis sur le continent africain. Les pillages, les saccages des vies et de la culture [...] y connurent impassiblement leur pinacle". Cela remet au centre des préoccupations le débat sur la restitution du patrimoine pillé pendant la colonisation. Felwine Sarr et Bénédicte Savoy (2018: 12) signalent le fait qu'en 2017 Emmanuel Macron, battant campagne à Alger, qualifiait la colonisation de "crime contre l'humanité" en ces termes: "la colonisation fait partie de l'histoire française. C'est un crime, c'est un crime contre l'humanité, c'est une vraie barbarie". Il faut dire que cette barbarie fait actuellement

14 L'une des sources de Léopold -François Eze (1969).

15 Sous-groupes de la grande famille Ekang.

compter au moins 88000 objets provenant de l'Afrique subsaharienne dans les collections publiques françaises¹⁶.

En parlant des sociétés, Felwine Sarr (2016: 12) pense "qu'elles évoluent aussi parce qu'elles se projettent dans le futur, pensent les conditions de leur pérennité, transmettent à cette fin un capital intellectuel et symbolique aux générations suivantes". Plus de soixante ans après l'indépendance, le *m'mouat* connaît une résurgence. Les sociétés présentent dans leur ensemble des interactions entre les valeurs résiduelle, dominante et émergente. La société Ekgang ne déroge en aucun cas à ces immixtions. Selon les *cultural studies*, les cultures résiduelles sont constituées de valeurs de formations sociales antérieures, qui résistent à la culture dominante; la culture dominante impose à la société un système de valeurs et de significations hégémoniques; les cultures *émergentes* se réfèrent à des valeurs nouvelles, s'opposant aux significations établies. Contrairement à ce que leur nom semble suggérer, les valeurs résiduelles peuvent avoir un rôle critique et oppositionnel important, dans la mesure où elles représentent des domaines de l'expérience, des aspirations et des accomplissements humains que la culture dominante néglige. C'est en fait ce vieux fond culturel qui résiste et perdure dans la société et peut dans une certaine mesure se transmettre pour un développement durable.

Pour Raymond Williams (2009), le résiduel est l'influence consciente ou inconsciente des anciennes pratiques culturelles dans les sociétés modernes. Cette sorte de résidu, autant culturel que social est intégrée dans l'infrastructure de la culture dominante. Il s'efforce dans sa démarche, de distinguer le résiduel de l'archaïque. L'archaïque étant le plus souvent des pratiques culturelles démodées et abandonnées, le résiduel étant certainement actif dans le façonnement de la société, même s'il ne provient pas de la culture dominante elle-même.

Au Cameroun méridional, on voit cette volonté de résurgence du *m'mouat* avec notamment son port de plus en plus fréquent lors des festivals culturels¹⁷, lors des intronisations, des défilés de mode... On ne perd pas la mémoire. On la reconstitue malgré les affres imposées par la colonisation et son *agency*. La remise en question de l'agir coloniale sur les réalités linguistiques et les legs ancestraux vise à établir un jugement de valeur dans les études de l'histoire de l'art en Afrique, au Cameroun. A travers le retour aux identités vestimentaires du peuple Ekgang, il est question de décoloniser l'approche vestimentaire occidentale qui fut vectrice de la négation des réalités des peuples forestiers.

16 Le rapport sur la restitution du patrimoine africain de 2017, rend compte de ces réalités.

17 Le 25 août 2006 à Ebolowa – région du Sud Cameroun – sous le récépissé n°0087 /RDA/LO7/BAPP, le Conseil Annuel des Chefs Traditionnels, autrefois dénommé Forum des Chefs Traditionnels, a réhabilité le textile végétal *obom*, en l'adoptant comme tenue d'apparat.

3. Possibilité d'une réécriture de soi

La problématique sus-évoquée nécessite une réécriture de soi¹⁸ dans la culture Ekang dans l'optique de se réinventer et de sortir des sentiers battus, quand on sait que la vie est sujette à de perpétuelles mutations et l'être est par essence dynamique; de même que sa culture. D'ailleurs, le philosophe camerounais Fabien Eboussi Boulaga (1976: 3) pense que "Si l' 'identité' du Négro-Africain est celle d'un sujet et non celle d'un objet, elle est celle d'un être qui se détermine lui-même à exister, en reprenant comme lui appartenant en propre ce qu'il a trouvé, en se donnant des fins pour s'accomplir".

En invoquant ces propos du penseur des évènements et des institutions¹⁹ que fut Eboussi Boulaga, nous lisons dans cette posture une pensée légitime à rendre le Négro-Africain un Être fier, un Être pouvant répondre à l'impérative obligation de la transformation socio-culturelle. Nous sommes conscients qu'une réécriture de soi pour le positionnement du protagonisme africain dans le monde contemporain est faisable. Cette réécriture de soi peut passer par une réinvention du *m'mouat* en pays Ekang qui permettra d'extraire le passé du présent et ainsi professer une relecture et une réécriture des épistémologies africaines. Fabien Eboussi Boulaga (Mbonda 2020: 172) voyait dans *l'absence de pensée* le problème le plus grave de notre temps et du continent africain. "La racine du mal africain est l'absence de pensée", dira-t-il par ailleurs (Eboussi Boulaga 1999: 8). Cette absence de pensée se manifeste sous des conformations bariolées, dont la plus dramatique est nichée dans *le mimétisme de la pensée*. Il adjoint à tout cela une représentation caricaturale de l'argumentation de certains intellectuels qu'il qualifie de *ventriloques* (Eboussi Boulaga 1999: 15-17); précisant qu'ils "parlent du ventre comme d'autres parlent du nez". Au final,

Penser représente l'espoir que l'homme, même quand il ne possède aucun pouvoir, peut s'affranchir des structures d'aliénation qui l'accablent. C'est le pouvoir d'interroger, qui est aussi un pouvoir de créer. Penser c'est créer. Penser se définit dans la double démarche de destitution et d'institution, de déconstruction et de reconstruction. (Mbonda 2020: 176-177).

À notre sens, il nécessite de compléter à leur suite qu'il est exhorté d'utiliser des grilles de lectures adaptées aux communautés africaines, et non des grilles de lectures occidentales; voire coloniales. Ce qui permettra d'éviter de projeter comme toujours des clichés culturels occidentaux et coloniaux sur l'habillement local Ekang, en omettant le

18 La réécriture de soi est la réappropriation de son histoire, de son identité en rompant avec le regard euro-centré.

19 Ernest-Marie Mbonda (2020) le présente ainsi dans la mesure où, le parcours de son œuvre est dominé par une interrogation sur les événements et les institutions. Dans ces deux ordres de réalités se jouent notre destin, notre histoire, notre avenir, notre devenir, notre vivre ou dis paraître, la possibilité pour nous d'exister, d'être traité comme des humains ou comme du bétail.

fait que ces truismes ne faisaient pas corps avec leur cosmologie.

3.1. Reconstruction de la pensée culturelle

La déconstruction de l'*afrodestructisme* qui a été à la base de la dissolution des traditions passe par une reconstruction de la pensée culturelle, la réappropriation, la promotion et la valorisation des identités vestimentaires. Les Ekang ont pris conscience de l'attrait de leurs savoir-faire, savoir-être et savoir-vivre. Ces savoirs font d'eux des êtres compétitifs dans la dynamique contemporaine de l'émergence. Porter le *m'mouat* est un moyen d'attester son inclination à l'authenticité, d'affirmer son rang social, son pouvoir d'achat et sa personnalité. C'est dire que le rapport au *m'mouat* est un phénomène impliquant le collectif via la société, le regard qu'elle renvoie, les codes qu'elle impose et le goût individuel.

C'est probablement la preuve que l'Afrique en générale et le Cameroun en particulier recèle de valeurs, expressions et éléments culturels propres à eux. Car en réalité, toutes les propositions artistiques ou esthétiques faites aux autres, n'ont de sens que si elles s'appuient sur l'ontologie²⁰. Dans le contexte de la mondialisation²¹ où s'exprime le paradoxe de la promotion des identités dans un univers interconnecté, chaque peuple est appelé à contribuer à cette grand-messe. Il en résulte alors un questionnement essentiel, celui relatif à l'apport des populations Ekang: *le m'mouat* ne peut-il pas être cette vitrine, par la même occasion cette monnaie d'échange?

En tout état de cause, le *m'mouat* chez les Ekang véritable élément culturel, se veut une identité rayonnante, une référence et doit conséquemment s'affirmer. Pour Marcien Towa (1985: 38), "en tant que valeur, le culturel ne se replie pas sur soi, le culturel s'affirme". La responsabilité des engagements idéologiques dans la validation des connaissances est par conséquent engagée. La valeur fondamentale de la science, la manière dont les intérêts s'unissent pour conférer légitimité et finalité à cette dernière passent par la validation des connaissances sur les identités²² à travers le *m'mouat*, mais encore le rejet de l'effacement. Et nous de communier avec Felwine Sarr (2016: 17): "en inscrivant la marche des sociétés africaines dans une téléologie aux prétentions universelles, ces catégories, hégémoniques par leur prétention à qualifier et à décrire les dynamiques sociales, ont nié la créativité propre de ces sociétés ainsi que leur capacité à produire les métaphores de leurs possibles futurs". En examinant cette citation, il est manifeste que la réappropriation de l'identité

20 L'ontologie est l'âme d'un peuple, d'une communauté.

21 Nous entendons par mondialisation, un monde sans frontières pour les produits culturels, un monde ouvert.

22 La notion d'identité est très sensible et intègre un ensemble d'aspects personnels et fondamentaux caractérisant un groupe spécifique.

africaine dans le concert des cultures est un enjeu non moins dérisoire. Ce qui contribue au maintien en éveil de l'histoire des communautés, au maintien de la mémoire nationale. Le mérite ici est de mettre en avant une vision euro-décentrée de l'histoire [de l'art] de l'Afrique et du Cameroun.

3.2. Reconstruction de la pensée scientifique

Une réécriture de soi permet de décoloniser la perception de négation du *m'mouat*. Ce qui implique non seulement de présenter dans une certaine mesure comment les approches liées aux études postcoloniales, décoloniales et à la colonialité du savoir et du pouvoir en Afrique gagnent en importance dans leur ambition de détrôner l'autorité des canons épistémologiques et méthodologiques occidentaux²³ ; mais de s'interroger sur le recours si massif au discours postcolonial et décolonial dans les universités africaines, et notamment dans les Facultés des Arts, des Lettres, des Sciences Humaines et Sociales et avec une extension en Economie et en Science Politique. Cela n'implique-t-il pas que la réécriture de soi par son recours à un outillage conceptuel et méthodologique éclectique, impose une approche interdisciplinaire si on veut parvenir à mieux la cerner et à mieux comprendre ses enjeux dans la nouvelle cartographie du savoir et du pouvoir en Afrique et ailleurs?

Jacques Derrida (2001: 12) en évoquant la décolonisation des institutions universitaires, sollicite la mise en lieu de "l'université sans condition" et également un "droit à la déconstruction". Cette université adjure et devrait se voir reconnaître en principe, outre ce qu'on appelle la liberté académique, une liberté inconditionnelle de questionnement et de proposition, voire, plus encore, le droit de dire publiquement tout ce qu'exigent un savoir, une pensée de vérité et une recherche. Pour ce qui est du droit à la déconstruction, Ernest-Marie Mbonda (2020: 264) pense qu'il "peut être appliqué ici, pour le cas des institutions académiques africaines, à l'ordre universitaire lui-même, en tant qu'il reflète et reproduit tout à la fois, à travers son organisation et son fonctionnement, la '*colonialité*' des institutions politiques et administratives". Il argue son argument sur l'impératif de la décolonisation des savoirs dans les institutions scientifiques africaines. Cependant, il souligne le fait que cet impératif pourrait se heurter au paradoxe bien connu résidant dans le fait d'enjoindre une personne ou un peuple à devenir libre.

Nous sommes dans une dynamique où l'Afrique est en train de mettre en place sa propre histoire, pour sortir de l'*afrodestructisme* qui l'a longtemps maintenu dans une profonde léthargie. "Si le 'malheur généalogique' ne m'autorise à parler au nom de

23 Il s'agit d'une reconstruction des épistémologies spécifiquement adapté aux réalités africaines.

personne, il ne m'interdit pas, Certains jours, d'être en colère, de railler, de protester, de manifester mon dégoût et ma répugnance". (Mbembe 2013: 89). Dans ce propos, Achille Mbembe met en exergue les pesanteurs liées à ses origines africaines, source de l'obscurantisme africain. Il en appelle à plus d'action afin de susciter une colère salutaire et stratégique. À la lumière de ses propos, l'afro-optimisme est prescrit comme catalyseur d'une prise de conscience salvatrice et voire définitive. La libération de l'Afrique exige la libération de la pensée longtemps emprisonnée par les idéologies dominatrices coloniales et néocoloniales.

Conclusion

D'identité patrimoniale à un *afrodestructisme* qui a eu pour conséquence son effacement, le *m'mouat* en zone Ekang est passé d'objet de curiosité à objet de dédain, pour enfin opposer des survivances plus de soixante ans après l'indépendance. Tout comme l'essentiel des savoirs endogéniques spécifiques au continent africain, le destin du *m'mouat* fut scellé par l'hégémonie colonisatrice et impérialiste. On a ainsi projeté comme toujours des clichés culturels de l'Europe sur l'habillement local Ekang, en omettant le fait que ces lapalissades ne faisaient pas corps avec leur cosmologie. Pour lire le réel on s'est une fois de plus référés aux cosmologies des "autres"²⁴.

Certes, la réécriture de soi est possible, si et seulement si l'Ekang prend conscience de l'apport de sa culture et ressort sa quintessence. Il faut avancer en étant enraciné quelque part. L'identité vestimentaire fait de lui un Être compétitif dans la dynamique contemporaine de l'émergence²⁵. Réfuter son identité devient quasi infaisable. "La structure dialectique en est simple: on va de la négation de soi à l'affirmation de soi en passant par l'exclusion ou la négation de la négation de soi" (Eboussi Boulaga 1976: 11).

Immanence de "la parole vue", loin d'être les réminiscences d'un passé glorieux "regretté", le *m'mouat* des Ekang s'impose d'avantage en élément de reconstruction, de réinvention non seulement d'un savoir mémoriel, mais encore le reflet de fourmillantes valeurs identitaires. Qui ne serait pas fier de porter le *m'mouat* de sa localité, de sa région, de son pays? Quoiqu'étant universel, mieux encore *pluriversel*, le *m'mouat* est d'abord une conception universaliste et reflète les valeurs, les aspirations, les pensées et les croyances de la communauté.

24 Lire *Afrotopia* (Sarr 2016).

25 Terme empreinté au Centre International de Recherche et de Documentation sur les Traditions et les Langues (CERDOTOLA). Il aide à la préservation, diffusion et à la mise en valeur au service de la renaissance africaine.

Références

- COQUET, Michèle. 1993. *Textiles Africains*. Paris: Adam Biro.
- CRIAUD, Jean et des enseignants camerounais. 1992. *Histoire et géographie du Cameroun C.E.2*. Paris : Les Classiques africains.
- DEPAULE, Jean-Charles. 2008. "Le vêtement comme métaphore?". *Égypte/Monde arabe*. Première série, Médiateur et métaphores 2. Disponible à <http://journals.openedition.org/ema/228>. Consulté: 30 décembre 2019.
- DERRIDA, Jacques. 2001. *L'université sans condition*. Paris: Galilée.
- EBOUSSI BOULAGA, Fabien. 1976. "Identité culturelle Nègro-Africaine". *Présence africaine*, Nouvelle série, 99 (100): 3-18.
- EBOUSSI BOULAGA, Fabien 1999. "Les ventriloques". In: *Lignes de résistance*. Lyon/Yaoundé: Clé/NENA
- EZE, Léopold F. 1969. *Le commandement indigène de la région Nyong et Sanaga (Sud-Cameroun) de 1916 à 1945*. Thèse pour le doctorat. Université de Paris 1.
- GAULTIE-KURBAN, Caroline. 2001. *Le patrimoine culturel africain*. Paris: Maisonneuve et Larousse.
- GELL, Alfred. 2009. *L'art et ses agents. Une théorie anthropologique*. Bruxelles: Les presses du réel. Fabula.
- GIBSON, James. 1979. *L'approche écologique de la perception visuelle*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.
- GUILHAUMOU, Jacques. « Autour du concept d'agentivité », *Rives méditerranéennes* [En ligne], 41 | 2012, mis en ligne le 23 février 2012, consulté le 14 janvier 2021.
- GILROY, Paul. 1993. *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.
- LABURTHE-TOLRA, Philippe. 1970. *Yaoundé d'après Zenker (1895)*. Extrait des *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Yaoundé* n°2. Yaoundé: Éditions Clé.
- LABURTHE-TOLRA, Philippe. 1985/1992. *Initiations et Sociétés secrètes au Cameroun. Essai sur la religion beti*. Paris: Ed. Karthala.
- LABURTHE-TOLRA, Philippe. 1981. *Les seigneurs de la forêt. Essai sur le passé historique, l'organisation sociale et les normes éthiques des anciens Béti*. Paris : Publication de la Sorbonne.
- MBARGA, Jean-Claude. 2010. *Traité de sémiotique vestimentaire*. Paris: L'Harmattan.
- MBEMBE, Achille. 2014. "Afrofuturisme et devenir nègre du monde". *Politique africaine*, 136: 121-133.
- MBONDA, Ernest-Marie. 2020. *Une décolonisation de la pensée*. Paris: Sorbonne Université Presses.

- MORGEN, Curt von. 1893. *Durch Kamerun von Süd nach Nord: reisen und forschungen im hinterlande, 1889 bis 1891*. Leipzig: Brockhaus.
- MVENG, Engelbert. 1980. *L'art et l'artisanat africains*. Yaoundé: Ed. Clé.
- NEKES, Hermann Von. 1913. *Die Sprache der Jaunde in Kamerun [Lalangue des Ewondo au Cameroun]*. Berlin: D. Reimer (Deutsche kolonialsprachen 5).
- NGA ONDIGUI, Brigitte. 2011. *L'art de l'obom au Cameroun méridional du XIXème siècle à nos jours: le cas des Béti-Bulu-Fang*. Mémoire de Master en Arts Plastiques et Histoire de l'Art: Université de Yaoundé I.
- ROCHE, J.-B. (Capitaine). 1904. *Au Pays des Pahouins (du rio Mouny au Cameroun)*. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5784516q>. Consulté : 20 juin 2020.
- SAID, Edward. 1978. *L'orientalisme. L'orient crée par l'occident*. Paris: Editions seuil.
- SKOLASTER, Hermann. 1910. *Kulturbilder aus Kamerun*. Limburg a.d. Lahn Kongregation der Pallottiner.
- SARR, Felwine & SAVOY, Bénédicte. 2018. *Restituer le Patrimoine africain*. Paris: Philippe Rey/Seuil.
- SARR, Felwine. 2016. *Afrotopia*. France: Philippe Rey.
- SENGHOR, Léopold Sédar. 1964. *Liberté 1 : Négritude et Humanisme*. Paris : Seuil.
- TESSMANN, Günter. 1913. *Die Pangwe*. Berlin : Wasmuth.
- TOWA, Marcien. 1985. «Le concept d'identité culturelle», Actes du colloque, organisé à Yaoundé par le ministère de l'information et de la Culture, Direction des Affaires Culturelles. L'identité culturelle camerounaise. Yaoundé-Cameroun : 19-29.
- VERGES, Françoise. 2018. "Décolonisons les arts! Un long, difficile et passionnant combat". In: *Décolonisons les arts!* Paris: L'arche. 119-137.
- WILLIAMS, Raymond. 2009. *Culture et Matérialisme*. Paris: Les Prairies Ordinaires.

Recebido em 05 de fevereiro de 2021.

Aceito em 11 de junho de 2021.