

PHILIPPE LABURTHE-TOLRA



Les seigneurs de la forêt

*Essai sur le passé historique, l'organisation sociale
et les normes éthiques des anciens Beti du Cameroun*



PUBLICATIONS
DE LA SORBONNE

Illustration de la couverture :
Guerrier Pahouin, d'après G. Tessmann

Ouvrage publié avec le concours du
ministère de la Coopération.

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code Pénal.

© 1981, Publications de la Sorbonne

PUBLICATIONS DE LA SORBONNE

Série NS Recherche n° 48

Université René Descartes - Paris V^e

PHILIPPE LABURTHE-TOLRA

Professeur à l'Université de René-Descartes
(Paris V - Sorbonne)

691.1.4 Mínlaba I

Les seigneurs de la forêt

*Essai sur le passé historique, l'organisation sociale
et les normes éthiques des anciens Bèti du Cameroun*

Publications de la Sorbonne
14, rue Cujas, 75231 Paris Cedex 05
Paris 1981

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR concernant les Bëti et le Cameroun Méridional

- « Le So, initiation des Bëti », *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Yaoundé* n° 1, 1969, (épuisé).
- « Yaoundé d'après Zenker », *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Yaoundé* n° 2, 1970, (disponible aux Editions C.L.E., Yaoundé).
- A travers le Cameroun du Sud au Nord*, traduction de Curt von Morgen avec un volume de notes et de commentaires, Yaoundé 1974, (en réimpression).
- « Un tsogo chez les Eton », étude de rituel, *Cahiers d'Etudes africaines* n° 59, XV-3, Paris 1975.
- « Charles Atangana », dans *Les Africains*, tome V, édition Jeune Afrique, Paris 1978.
- « Martin-Paul Samba », *Les Africains*, tome X, Jeune Afrique, Paris 1979.
- « Essai sur l'histoire des Bëti », *Actes du Colloque sur la Contribution de l'ethnologie à l'histoire du Cameroun C.N.R.S.*, Paris, 1981.
- « La vengeance chez les Bëti », à paraître dans les études ethno-juridiques sur la vengeance publiées sous la direction de R. Verdier.
- Minlaaba II : *Les Mystères de la Nuit*, essai sur la religion traditionnelle des Bëti, (à paraître).
- Minlaaba III : *Vers la Lumière ?* ou la conversion chrétienne des Bëti (en préparation).

Humboldt-Universität zu Berlin
- Universitätsbibliothek -
Zweigbibliothek
Sagen- und Aberglaubenssammlung

2189: 95

*Je dédie cette étude,
aux Bëti qui me l'ont dictée
à J.F. Vincent et à Claude Tardits
qui m'ont instruit à l'écrire.*

P.L.T.

PRÉFACE

Le présent ouvrage reprend une thèse plus complète soutenue en 1975 et reproduite en 1977 pour l'Atelier de l'Université de Lille III sous le titre de *Minlaaba*. On trouvera là par exemple les textes en langue originale donnés ici en traduction.

Ce travail ne constitue qu'un préalable à une étude plus approfondie des Bèti. Il ne dispense pas de la lecture des travaux antérieurs qui leur ont été consacrés. Il prétend ne donner le mot de la fin dans aucun domaine ; mais simplement faire avancer d'un pas ou de quelques pas les connaissances et la réflexion, grâce à ce que les anciens du pays nous ont livré de mémorable.

Au départ se trouvait le désir de répondre à la question suivante : comment se fait-il que les Bèti du Cameroun se soient convertis pratiquement tous au catholicisme avec une rapidité inégalée dans les temps modernes, passant de 0 à 90 % de fidèles en l'espace de trente ans ?

A cette question principale s'ajoutait une question annexe : pourquoi n'ont-ils pas connu les phénomènes de syncrétismes religieux qui paraissent caractériser le christianisme africain partout ailleurs, y compris chez leurs cousins les Fang du Gabon ? Et à travers cette double question se posait un problème plus général : celui de comprendre la volonté de changement ou de modernisation qui a habité alors cette masse d'environ un demi-million de personnes, isolée de toute influence extérieure directe jusqu'à la dernière décennie du XIX^e siècle.

La littérature missionnaire a parlé de « miracle », et a vu là les grâces de salut déferlant, sous le souffle de l'Esprit, en « Nouvelle Pentecôte ». Mais la science ne connaît que les causes secondes, il n'y a là de son point de vue qu'une énigme, que sa tâche est, sur le plan phénoménal, d'élucider.

Il y a pourtant des énigmes insolubles, et d'autres, dont celle-ci, fort difficiles à résoudre. J'envisageais diverses hypothèses ou modèles de solution avec perplexité, quand ce texte d'un ami Bèti me tomba sous les yeux :

« Aussi, pour saisir quelque chose dans l'énigme bèti, est-il nécessaire d'épouser la psychologie du Bèti, pour voir comme lui, entendre comme lui, goûter et toucher comme lui ».

Lucien Anya Noah, *Recherches et Etudes Camerounaises*, n° 5, 1961/1962.

C'était, émanant d'un fils du pays, l'invitation à l'aventure paradoxale et actuellement si contestée qui caractérise la démarche de l'ethnographe, essayant d'assumer une culture étrangère qu'il « épouse » et saisit de l'intérieur.

En l'absence de tout autre fil conducteur, il n'y avait rien d'autre à faire que de suivre cette invite, et c'est ainsi que commencèrent mes noces ou ma liaison avec la culture bèti.

Les modalités pratiques en seront exposées plus loin. Ce qu'il convient de dire ici est comment l'aventure m'a entraîné ailleurs, plus loin que je ne l'avais prévu.

Désireux de ne pas me contenter d'un survol de la question, je fus en effet amené à approfondir ce qui constituait l'histoire du peuple, et ce que nous pouvions savoir de la société, puis de la religion traditionnelles à l'arrivée des Européens.

Or, malgré la présence d'une très abondante littérature, voilà que quantité d'obscurités et d'approximations empêchaient d'y voir clair dans ce domaine. Il fallait tailler dans la sylvie.

Cet effort de clarification a été long. Il était nécessaire et sera, s'il est fondé, profitable. C'est dans cet espoir que je ne veux pas tarder à en publier les éléments.

Du coup, le problème de la religion et celui de l'acculturation, dont la conversion religieuse n'est qu'un aspect, ne seront traités avec toute l'ampleur qu'ils méritent que dans un temps ultérieur. La suite prouvera l'intérêt de ce long détour par un préalable ethnographique étendu, dénué autant que possible de tout pré-jugé.

Pour l'établir, nous aurons écouté les Bèti parler. Trop longuement ? Je ne le crois pas, puisqu'il a fallu entreprendre de reconstituer les données de base de la vie traditionnelle. Celle-ci nous fuit : on ne peut la saisir fugacement que par la convergence des récits. Je me suis laissé guider par eux, par le goût de traquer un certain nombre de faits jusqu'ici mal établis ou totalement inédits. Discours au premier degré, bien sûr, matière brute ou naïve. Mais il n'y a pas de science que lorsque chacun justifie son propos, tout en le laissant ouvert à d'éventuelles élaborations ultérieures.

Voilà pourquoi, sans pour autant m'abstenir d'explications, j'ai tâché de ne jamais recouvrir la voix des vieux Bèti, qui s'éteignent chaque jour, après m'avoir pris pour un tambour qui répercuterait leur message dans la trouée des siècles à venir.

Était-ce un tort que de prendre au sérieux cette responsabilité, d'assumer cette fidélité ? On jugera sur pièces si l'attitude contraire n'eût pas été une perte pour le savoir que l'humanité a de soi-même, savoir et humanité qui, bon an mal an, constituent l'anthropologie.

Note sur la langue et sa transcription

La langue parlée dans la région de Mínlaba est celle des *Bānā* qui l'habitent, le « bēnē » que la classification de Guthrie (1953) range sous la rubrique A 74 b) en le rapprochant du bulu : A 74 a). Il s'agit d'une langue bantu.

En fait, comme l'a noté P. Alexandre (1965, p. 525), c'est bien de l'ewondo A 72 plutôt que du bulu qu'il faudrait rapprocher le bēnē. L'ewondo et le bēnē s'opposent tous deux nettement au bulu par le lexique et la phonétique, tandis qu'entre eux deux on ne relève que des différences dialectales insignifiantes ; d'ailleurs, actuellement en tous cas, les Bēnē du nord du Nyong parlent comme les Ewondo, tandis que les Ewondo du sud (ceux de Ngomedzap par exemple), parlent comme les Bēnē.

C'est surtout dans les noms propres que les différences ont été conservées : par exemple, Owona est un nom ewondo dont la version bēnē est Owono. Les différences dans les autres mots sont du même ordre : on dit par exemple *esāna* (danse funéraire) au sud du Nyong et *esāni* au nord ; *bilabí* ou *bilabá*, etc... le *d* du nord est prononcé *r* au sud, si bien que *Kōōdō*, « syphilis », y devient *kwarō*. L'a final des mots du nord tend à devenir *ε*...

Certes, les deux parlers ont dû se rapprocher l'un de l'autre depuis la fin du XIX^e siècle avec l'intensification des échanges ; l'ewondo est devenue la langue écrite fixée et diffusée par les missions, et a donc attiré à soi les parlers voisins (cf. Nekes, 1911, p. 2 ; Graffin-Pichon, 1930, p. 6) ; Charles Atangana, qui fut durant trente ans le chef supérieur des Ewondo et des Bēnē, affirmant leur identité et soucieux de leur unité, demandait explicitement qu'il ne fût plus jamais question de leur différence de langage (d'après son neveu, l'abbé Frédéric Essomba, Mínlaba le 11/11/1967).

Cependant, sans trancher la question du point de vue linguistique, ce qui serait affaire de spécialiste, nous pouvons affirmer qu'aussi loin que nous puissions reculer dans le temps, les Bēnē et les Ewondo, ainsi que les Enoa que nous trouverons sur notre terrain de recherches, ont la vive conscience de former un groupe ayant « le même accent », parlant bien la même langue qu'ils appellent *nkšbō bēí*, la « langue bēti » (Nekes, 1911, p. 1), et formant au sein de ce groupe un sous-groupe dialectal intitulé *Kšš*, se définissant lui-même comme l'ensemble des gens qui disent *madzō náa* pour signifier « je dis que... »

La langue « bēti » elle-même serait pour eux celle qui permet l'intercommunication (cf. Alexandre, 1958, p. 20), à laquelle on est entraîné avec les voisins Bulu ou Eton, par exemple ; il est probable que les *Kšš* anciens auraient étendu l'appellation à l'ensemble du groupe dit « Pahouin » s'ils avaient eu connaissance de tous les locuteurs de ce groupe linguistique. (A 70 de Guthrie).

A l'intérieur de ce groupe, les anciens opposaient les dialectes d'après la manière de dire : « je dis que » (ou encore « je ne sais pas »). Au sous-groupe *Kšš* s'opposaient donc ceux qui disent « *me te kat náa* », « *me te wwō ná* », c'est-à-dire les Eton, les Mengisa, dont on savait d'ailleurs rapprocher les Ntumu qui disent : « *mavwe naa* » — toujours pour « je dis que ». Le groupe *Kšš* se targuait naturellement d'être le seul à parler la vraie langue bēti, que ses membres prononçaient d'une façon distinguée, en vrais « seigneurs », sans possible du mot « Bēti », comme nous le verrons ultérieurement. Ils pensent fermement qu'il est impossible à celui dont ce n'est pas l'idiome maternel de parler convenablement leur langue.

C'est donc ce parler de *madzō náa*, ce dialecte des *Kšš* Bēti improprement appelé « ewondo » (voire « yaunde ») par les premiers colonisateurs, que l'on pratique à Mínlaba, avec encore une fois des variantes qui me semblent très secondaires.

Cette langue a été extrêmement étudiée depuis les premiers travaux de Haarpainter (1909) faisant suite à un « débrouillage » empirique de Zenker et de Dominik, et à des recherches alors encore inédites de Nekes. Les linguistes professionnels qui s'en sont occupés sont Nekes (1911), Heepe (1919), Abega (1969), Angenot (1971), doublés par des linguistes occasionnels qui les ont recopiés, traduits ou commentés comme les PP. Graffin (1930), Pichon (1950) et Stoll (1955).

La phonologie de la langue paraît bien établie, depuis les travaux de Nekes. J'adopte l'orthographe de la section de linguistique de l'Université de Yaoundé ; elle reprend celle du *Dictionnaire* de M. l'abbé Tsala, avec en particulier l'écriture des *g*, *b* et *d* en final de mots, qui

sont réalisés phonétiquement *k*, *p* et *t* ; mais en restituant les conventions internationales de l'orthographe I.A.I. pour l'o ouvert, l'è grave et l'e muet, ainsi que pour l'n vélaire ; ce qui donne comme voyelles de cette langue bëti :

i			n
e			o
ɛ	ə	ɔ	
a			

et comme consonnes : labiales : m, b, p, v, f ; alvéolaires : n, l, d, t, z, s ; palatales : ɲ, y ; vélaire : ŋ, w, g, k.

(cf. Angenot, 1971, p. 18)

Peut-être faudrait-il ajouter à ce tableau des clics expressifs d'usage très courant (cf. Alexandre, 1958, p. 25).

En accord avec les linguistes de Yaoundé et pour respecter l'orthographe préconisée par la Commission nationale des affaires culturelles du Cameroun (Abega 1971, p. 1, Essono 1972, pp. 17 & 23), je rendrai le *n* alvéo-palatal par *ny*, et non par un *ñ* tildé ou par *ɲ*. Si l'on voulait appliquer rigoureusement le principe d'un graphème par phonème, il en faudrait créer aussi pour les phonèmes *ts*, *kp*, *dz*, *mb*, *mv*, *nd*, *ndz*, *ng*, *mgb* qui existent dans cette langue comme en maintes autres langues africaines. Signalons cette particularité qu'ici *h* = *v* : les deux réalisations sont quasi interchangeables. (Angenot, 1971, p. 9).

La tonologie de l'ewondo a prêté et prêtera sans doute encore à controverses. Dans la vieille langue, la réalisation tonétique était extrêmement complexe, en particulier du fait du jeu des hauteurs relatives sur des durées variables, et Nèkes (1911, pp. 214-219) avait pensé devoir mettre au point un système de notation très compliqué ; mais il se rallia finalement à la thèse de Hecepe qui proposait de tout réduire à deux tons fondamentaux, un ton haut et un ton bas, et à leurs deux combinaisons simples (haut-bas, bas-haut), selon la voie tracée par l'usage du tambour parlant, du *nkúl*, qui se contente de ces deux tons.

L'inconvénient du système est qu'il schématise (en même temps qu'il structure) une réalité vivante actuellement en cours d'appauvrissement : les jeunes gens des villes réduisent l'ewondo à deux tons effectifs, et en perdent le rythme, comme le déplore M. Alexandre (1958 p. 25) : or, dans le « chant » de la langue traditionnelle, le système du P. Stoll (1955 p. 19) percevait 4 tons simples et leurs combinaisons : empiriquement, le P. Guillemin (qui est sans doute le seul Européen à avoir appris réellement à s'exprimer sur le *nkúl*) m'a dit (7/03/1967) qu'il entendait cinq tons simples et deux mélodiques : trois hauts (rendus par un seul ton sur le tam-tam), un suraigu, un haut normal, un haut bref obtus (avec une petite chute) ; (exemple de suraigu dans l'expression *á kúbúg*, « sur tout le corps » ; distinction entre les deux tons hauts : *elán*, ton haut normal = « anus » ; *elán*, ton haut bref = « action de compter », d'où « recensement » ; la notation normalisée à deux tons ne permet pas de les distinguer, alors que la langue les oppose fort bien, et qu'un prédicateur français s'est créé un succès inoubliable à Minlaaba en répétant avec insistance du haut de la chaire que l'administrateur en tournée passait pour vérifier l'*elán* de tout le monde même des femmes et qu'il convenait de faire preuve d'esprit coopératif ; ensuite le P. Guillemin contredistingue deux tons bas : un normal, *mvóm*, « serpent-python » et un ton bas-moyen : *mvóm* « chance » ; les deux tons mélodiques se faisant entre haut-normal et bas-normal. Le P. Guillemin rejoindrait sans doute les premières conclusions de Nèkes qui en associant trois tons, haut, moyen et bas, et 3 types de combinaisons rythmiques : iambiques, spondéiques et trochaïques, décrivent 14 manières réelles de prononcer une même voyelle ewondo. L'abbé Tsala comme J.M. Essono (1972) pensent qu'on ne peut faire l'économie du ton moyen. Quoi qu'il en soit, il est facile même à un profane de constater que les jeunes n'ont plus la variété d'intonations et les « glissando » subtils des vieillards : c'est une musique qui se meurt...

Comme les plus récents experts (MM. les Dr Abega et Angenot), je me suis rallié à la tonologie commune de Hecepe, en usage dans les *Dictionnaires* Graffin-Pichon et Tsala. Pour les rares cas où ils sont en désaccord, je me suis fié à mon oreille.

Le ton bas, pour simplifier, ne sera pas marqué : seul seront indiqués le ton haut (´) et les deux tons mélodiquement composés haut-bas (ˊ) et bas-haut (ˋ), lesquels signalent forcément des voyelles longues. Une voyelle longue peut cependant rester sur le même ton comme dans *Minlaaba*, avec un *aa* très long et très bas. J'ai renoncé à noter les tons des consonnes nasales sonores.

Ces principes de transcription correspondent à ceux du Dr Prosper Abega et régissent les textes bēti que l'on trouvera en annexe. Mais il fallait évidemment respecter les transcriptions propres aux divers auteurs dans les citations que j'en ai faites. On trouvera très souvent l'orthographe dite « des missions » qui a l'avantage de pouvoir s'écrire avec les lettres latines ordinaires et l'inconvénient de ne pas tenir compte des tons.

Dans ce système :

ē ou e = ə

ē ou ē = ε

o ou ō = ɔ

ng ou ṅ = ŋ

gh = le g intervocalique quand il se réalise en (ɣ)

Cette orthographe est familière à tous les Bēti, qui l'ont apprise à l'école ou à l'église, c'est pourquoi je l'ai généralement conservée pour leurs noms propres, et en particulier pour les noms de lieux qui ont été reportés sous cette forme ou francisés sur les cartes géographiques, et qui sont consacrés par l'usage (on continuera donc à écrire Yaoundé, et non Ewondo qui serait le « vrai nom »...). On trouvera en particulier « bēti » qui indique, pour le nom-adjectif « bēti », la prononciation la plus raffinée (celle de la région d'Akono, où l'on considère que l'ewondo est le plus purement parlé). Les noms propres dont l'orthographe a été francisée par leurs porteurs (par exemple Amougou pour Amugu) ont été également conservés sous cette forme.

La dérivation nominale et verbale est bien établie : l'étude la plus savante et la plus récente en est fournie par M. Angenot (1971). Très riche, elle permet de fabriquer toutes sortes de termes (emphatiques, duratifs, diminutifs, répétitifs, etc.) et d'établir des séries de doublets sur les mêmes thèmes lexicaux. (Cf. surtout Nekes, 1911, pp. 32-35).

Je me contenterai d'en donner les exemples les plus courants :

Noms dérivés de noms : *fəg* « pensée », donne *məfəfəg* « intelligent » : *ndəg* « mangue », donne *andəg* « manguier » ; *Ks* « poisson » donne *ekókə́s*, « gros poisson » : *mod* « homme », donne *omomód* « nain », *akəg* « rocher », donne *ngəg* « pierre », *viəg*, « argile » donne *mviə* « poterie » d'où marmite.

Noms dérivés des verbes : *ntil* « écrivain », de *til* « écrire » : *nyón* « pleur », de *yón* « pleurer » : *nsemán* « coupé », de *sem* « couper » : *awú* « la mort », de *wú* « mourir » : *esyé* « travail », de *syé* « travailler » : *etiliga* « stylo », de *til* « écrire » : *ekókə́b* « bavarde », de *kə́b*, « parler » : *ngan* « charme magique », de *kən* « croire » : *olad* « couture », de *lad* « coudre » : *ebom* « râclée », de *bom* « frapper ».

Verbes dérivés de verbes : *kom* « créer », *komezan* « s'apprêter » : *bóe* « coucher », *bómbó* « se coucher » : *bom* « frapper », de *bomolo* « marteler », etc.

Verbes dérivés de noms : *bisog* « débauche », *sogobo* « se débaucher » : *mə́bun* « orgueil », *búnubu* « s'enorgueillir »...

Dans les substantifs qui dérivent des verbes on peut constater parfois des modifications tonétiques ou phonétiques du radical :

exemples de changements de ton : *bánda* « annoncer », *mbándá* « message » : *din* « aimer », *edín* « amour » : *fum* « être blanc », *afum* « blancheur » :

changement du verbe par un suffixe : *dii* « fermer », *ediga* « clé » : *bi* « prendre », *ebigan* « animal prédateur », *abia* « jeu de hasard » (où l'on prend) : *tuni* « sacrifier », *metúneṅa*, « sacrifice » :

changement de la voyelle initiale : *wulu* « marcher », *dulu* « voyage » : *wə* « rire », *lə* « le rire » : *komezan* « préparer », *ngomezan* « préparation » : *bénde* « commander », *mvénde* « commandement » : *dzue* « demander », *zəg* « demande ».

Ces exemples ont leur importance étant donné l'ardeur étymologisante des Bēti, dont on trouvera maints témoignages, et dont il n'est pas inopportun de vérifier le bien-fondé. Il y aurait encore beaucoup de choses à dire encore sur cette langue dont la beauté a, de leur propre aveu, fasciné les missionnaires qui l'ont le mieux connue comme le P. Stoll et le P. Guillemin. On se reportera éventuellement aux ouvrages des spécialistes.

REMERCIEMENTS

La dédicace signale tout ce que ce travail doit à l'amitié diligente et au soutien actif de J.-F. Vincent et de Claude Tardits. Il n'aurait pu s'accomplir non plus sans la profonde compréhension et l'accueil plein de tact de M. l'abbé Martin Atangana, supérieur de la mission catholique de Mínlaba, et des gens de sa maison : M. Nicolas Nkou son cuisinier, les dames du Sixa, dont Mme Séraphine Onana-Ngono, les instituteurs de l'école : MM. Charles Atangana, Bernardin Mbarga, Jean de Matha Amougou, les chefs catéchistes MM. François Ezé, Hermann Assiga, Michel Ndi, et tous leurs amis — il faudrait citer les deux mille âmes de la paroisse... Une grande aide m'a été fournie par mes étudiants interprètes ou secrétaires, au premier rang desquels figure M. Jacques Owono, avec le précieux concours et l'indéfectible soutien qu'il m'a accordés ; citons aussi MM. Conrad Ondoua Amougou, Hubert Endongo, Jean-Marie Ayissi Etoundi, Alexandre Kouda Zé, Félicien Ngongo, ainsi que Mlle Thérèse Minfoumou. M. Jean-Marie Essono m'a servi de « secrétaire général » et m'a aidé à classer mes notes de toute son intelligence riche en suggestions.

Le soutien logistique et les moyens financiers de l'enquête ont été fournis par la Fondation Française d'Enseignement Supérieur au Cameroun, dont je remercie vivement les services administratifs et le personnel, si dévoué et remarquablement compétent, surtout les chauffeurs Etienne Yamb, Pierre Essomba et Josué Zogo.

Des personnes qui n'ont pas participé directement à l'enquête, notre gratitude se doit d'aller à celles qui l'ont autorisée ou encouragée : MM. les ministres Eteki et Mongo So, Mgr Zoa et Mgr Etoga, les différents vice-chanceliers et recteurs de l'Université du Cameroun, M. le Doyen Loung qui m'a si bien accueilli à la Faculté des Lettres de Yaoundé, et les divers Doyens qui lui ont succédé ; enfin mes collègues de l'Université, surtout ceux des départements de Sociologie, Géographie, Histoire et Linguistique, dont j'ai eu si souvent lieu d'apprécier la présence bienveillante et les contacts stimulants au sein du Centre de Recherches Africanistes. Je remercie vivement le Dr Letouzey pour son obligeante disponibilité dès qu'il s'agit d'identifications botaniques. Parmi mes collègues, je dois une mention spéciale à M. Adalbert Owona, Mvog Manzè d'Akometam, qui m'a traité comme si j'étais devenu un mvog Manzè de Mínlaba, et qui a mis spontanément sa documentation personnelle à ma disposition, avec une générosité bien rare chez les chercheurs.

(Le mot *mvog* suivi d'un nom d'ancêtre signifie : « du lignage de »)

Enfin ce sont toutes les aides et marques d'affection reçues pendant dix ans de séjour en Afrique qu'il faudrait pouvoir citer — depuis les efforts de

ceux qui s'étaient mis en quatre pour me lancer dans ce type de recherche au Dahomey (je pense à la famille de M. l'abbé Dagnon et à M. René Houangni, d'Abomey) jusqu'au concours quotidien des employés qui m'accompagnaient « en brousse » comme MM. Raymond Service, Pascal Ambena, François Oloa Biloa, en passant par des soutiens offerts dont je n'ai pu profiter faute de temps, comme celui de M. l'abbé Materné Bikoa, qui m'ouvrait des voies à Mbalmayo juste avant mon départ inopiné du Cameroun.

Que tous ceux que je n'ai pu nommer me pardonnent et croient à ma bien vive et sincère gratitude.

N.B. Le lecteur que rebutteraient les méandres des considérations méthodologiques ou de l'approche historique pourrait commencer sa lecture à la page 197 un résumé des acquis précédents est donné à partir de la page 125 et à la page 138.

PRINCIPES ET CADRE DE LA RECHERCHE

PRINCIPES DE LA RECHERCHE

1. L'OBJET

L'objet ultime de la présente recherche peut être défini comme l'ambition de rendre compte d'un changement global de pratiques rituelles et de croyances chez une population africaine donnée, les Bèti du Cameroun, et dans un court laps de temps : entre 1900 et 1935.

Du moment qu'il s'agit de changement, l'objet, quelles que soient les dialectiques qui les relient, se fragmente analytiquement en *terminus a quo* et *terminus ad quem* : Il s'agira de reconstituer au moins quelque chose de l'état passé pour mesurer le chemin parcouru, évaluer l'évolution vers un état plus récent.

Du moment qu'il s'agit de passé, l'objet devient pour une part historique. L'histoire et le bon sens nous apprennent que la représentation intégrale du passé est impossible, mais que nous pouvons espérer saisir en lui quelques certitudes fragmentaires, qui nous serviront de point de repère. Si nous manquons de points de départ suffisamment établis, il nous sera impossible de discerner et ce qui a changé vraiment, et ce qui ne s'est pas transformé du tout, et ce qui se transforme en restant le même, c'est-à-dire les pratiques qui, tout en se croyant innovatrices, reproduisent de vieux modèles, ou au contraire celles qui, tout en se prétendant traditionnelles, ont en réalité changé de sens.

Par conséquent, l'horizon ultime de cette étude sera ce que nous pouvons savoir du passé en ce qui concerne les pratiques rituelles et les croyances dites « religieuses », que je préfère appeler les croyances concernant le monde invisible, car, comme on le verra en son temps, il n'y a pas de mot traditionnel pour « religion » en langue bèti, ni de concept y correspondant au sens strict alors qu'au contraire ce peuple peut être dit très profondément « religieux » si l'on considère l'intensité et la fréquence de ses relations avec l'invisible.

Il est clair que pareilles relations ne peuvent être saisies et comprises en dehors de la situation historique et sociale globale des personnes qui les pratiquent, quelles que soient les positions théoriques que l'on adopte, c'est-à-dire que telle instance paraisse déterminante dans un sens ou dans un autre, que des rapports de congruence ou d'homologie soient les seuls à

pouvoir être vraiment établis, ou encore que l'on cherche, par une connaissance intime des choses, à détecter les désirs secrets du groupe ou à en dégager une pensée qui ne sait pas qu'elle se pense.

La relation à l'invisible intervenait à chaque instant autrefois dans la trame et les menus incidents de la vie quotidienne. De son côté, le christianisme entend bien « renouveler toutes choses » et assumer le destin global de chaque fidèle. Sauf à se contenter de statistiques abstraites, il est impossible de traiter sérieusement le problème de la conversion religieuse sans examiner par le menu détail de l'existence *avant* et *après*, puisque c'est toute cette existence qu'on a voulu changer.

Du coup, l'objet de la présente recherche préliminaire se révèle beaucoup plus étendu que l'on ne le soupçonnerait de prime abord : il consiste en une mise au point attentive des connaissances possibles concernant l'ancienne société bėti, celle que l'entreprise acculturante des administrateurs et missionnaires étrangers allait affronter.

Tel est l'objet des pages qui suivent.

2. L'APPROCHE DE L'OBJET : SOURCES ET MÉTHODES

On trouvera à la fin de l'ouvrage la liste des témoins, archives et livres consultés.

Des imprimés extrêmement nombreux ont été consacrés au groupe dit « Pahouin ». D'un certain point de vue, mon effort s'inscrit dans une ligne traditionnelle : il est une épreuve des vieilles méthodes universitaires, et je me suis astreint à une lecture systématique de tous les textes accessibles traitant de notre objet.

Certains de ces travaux sont remarquables. Mais est-ce parce qu'ils se trouvent centrés sur les Fang (Tessmann, Balandier) ou sur les Bulu (von Hagen, Alexandre) ? Toujours est-il qu'ils engendrent un certain sentiment d'insatisfaction concernant les Bėti.

Ceux-ci n'ont guère été étudiés scientifiquement autrefois que par Nekes, missionnaire et linguiste qui alterna les séjours à Yaoundé et à Berlin (où il enseignait l'ewondo) entre 1901 et 1914.

A l'exemple de Charles Atangana, leur grand chef, qui publia ses *Jaunde-Texte* dès 1914, les Bėti prirent l'habitude d'écrire sur eux-mêmes, et éditérent certains documents qui offrent parfois un vif intérêt. Mais, faute de formation, leurs auteurs n'évitent guère les écueils qui guettent l'auto-analyse. Ce sont davantage des objets ethnographiques que des recueils de renseignements *sur* l'ethnographie, commandés qu'ils sont par des intentions extra-scientifiques (conscientes ou non), qui les rendent généralement très partiels et incomplets.

En particulier, on n'y trouve pour ainsi dire jamais les précisions les plus élémentaires sur l'origine des informations (date, lieu, identification des informateurs), comme si la culture bėti jouissait d'une grande constance dans le temps et d'une grande unité dans l'espace ; ce n'est que par échappées que l'on se rend compte qu'il n'en est rien. Sans doute faut-il voir là une

traduction inconsciente du rêve d'unité politique qui hante les héritiers spirituels de Charles Atangana.

Or ces pages montreront, je l'espère, que les Bèti d'autrefois jouissent au plus haut degré du génie du multiple et de la variété. « *Mekyaë, mekyaë...* » : « il y a toutes sortes de... » Tel est le *leitmotiv* que l'on entend quel que soit le domaine de la culture où l'on s'informe. Il y a toutes sortes de lignages, toutes sortes de mariages, toutes sortes de chefs et d'esclaves, toutes sortes de rites et de danses, toutes sortes de chasses ou de pièges, de coupe-coupe ou de cuillères à pot.

Sur ces derniers points, — les variantes de la culture matérielle — , Tessmann n'a pas pu faire autrement que d'y voir assez clair ; par contre, il a enfermé la religion dans le carcan d'un système pré-structuraliste simplifié, sans paraître se rendre compte que les rituels étaient aussi nombreux que les genres de coiffures ou de plats cuisinés, dont les diversités étonnèrent les premiers voyageurs.

Certes, les Bèti ont aussi le sens de l'unité. Ils cherchent à l'atteindre par la synthèse. Mais là encore il y a toutes sortes de synthèses, et leur effort se traduit par l'établissement d'équivalences intéressantes, mais toujours discutables : on vous dira par exemple que le grand rituel *So* qui peut durer deux ans est la même chose que le petit rite *ndongo* qui peut durer deux jours ; que le *melân* est « le genou du *So* », c'est-à-dire une articulation ou un morceau du *So* (1), etc.

Ces tentatives (2) présentent toutes finalement les mêmes caractéristiques de « flou artistique » que ces images composites, obtenues par la confusion d'épreuves photographiques, qui hantaient les manuels de psychologie de nos enfances ; tout s'y banalise et s'y efface.

Je proposerai de considérer que toute tentative de synthèse est prématurée si elle ne s'appuie pas sur une analyse suffisante. La science du pays « Pahouin » sera liée en réalité à sa *définition* au sens photographique du terme, c'est-à-dire au degré de clarté et de distinction avec lequel seront révélés les *éléments* qui la constitue.

D'où une dimension de modestie dans mon projet : la volonté de tout examiner depuis un point de vue très localisé, village ou petit ensemble de villages bien déterminé.

Ce point de vue particulariste ne contredira pas l'ambition universitaire dont j'ai parlé plus haut ; la culture est ce qui permet de lire le réel. Sans mes prédécesseurs, de Zenker à Henri Ngoa, impossible de voir comme j'ai vu, ni d'avancer aussi loin ; je m'appuie sur eux même quand je les critique, et si un jour nos œuvres, comme des bouteilles à la mer, échouent sur quelque rivage dans l'à-venir des siècles, on oubliera nos divergences pour ne retenir que la continuité et la communauté de nos recherches.

Mais ce point d'ancrage permettra précisément d'ordonner la multiplicité des informations « bëti » ou « pahouines » par rapport à un critère géographique indiscutable : qu'en fut-il et qu'en est-il *ici* de tel dire, de tel rite ou de telle coutume ?

Il sera donc nécessaire, pour être clair, de se livrer à une enquête anthropologique sur un terrain bien limité qui sera le prisme où viendront se diffracter les informations généralement diffusées et reçues sans critique ; nécessaire d'opter pour une optique monadique qui reflète en soi le tout de

l'univers concerné, mais en l'ordonnant pour elle et pour nous selon l'unicité irréductible d'une individualité concrète.

C'est cette naturalisation avec un point de vue auquel on est au départ étranger qui fait la grandeur et la peine de l'anthropologie, et chacun se débat comme il peut avec ce paradoxe. Il ne m'a pas été possible de le vivre dans les conditions les meilleures pour des raisons à la fois externes et internes. D'une part, faute d'accès aux faveurs raréfiées du mécénat d'Etat, je n'ai jamais pu déposer mes charges d'enseignement et consacrer plusieurs semestres de suite à m'enraciner sur le terrain. Mes séjours répétés furent intermittents. D'autre part, ma gaucherie et mon peu de dons pour les langues m'ont constamment gêné sur le plan essentiel, celui de la communication. Malgré les efforts obstinés et si touchants de mon entourage bête, et tout en apprenant dans l'écriture bien des mots rares que les jeunes gens ignorent, je n'ai guère dépassé le niveau le plus élémentaire en ce qui concerne la langue parlée. Que dire de ces autres langages si importants en Afrique qui sont ceux des gestes, de la danse, des vieux usages ?

La qualité sans failles de l'accueil qui me fut prodigué a pour une part pallié ces défaillances. J'ai séjourné sur place le plus souvent possible : presque toutes les fins de semaines, aux congés universitaires de Noël et de Pâques, durant les grandes vacances des étés 1967, 1969, 1970 et 1971. Une lente imprégnation était d'autant plus indispensable que l'attitude habituelle du « questionneur » m'était vite devenue insupportable, du moins quand elle est adoptée *a priori* comme c'est le cas général dans ce genre d'enquête. Une question est toujours une agression, et elle exprime, dans la société bête comme en d'autres, distance et supériorité de la part de celui qui interroge, ce qui était fort contraire à la position amicale et déférente qui apparaissait comme la seule possible de ma part. Une question autorise à se défendre, c'est-à-dire à dissimuler, à inventer, voire à mentir. En tâchant d'étendre à la vie l'attitude de l'« observation participante », j'en ai davantage appris sans rien demander, sauf quand l'interlocuteur lui-même, désireux de voir aider sa mémoire incertaine, prenait l'initiative de suggérer : « Pose-moi des questions ». Je tâchais alors de les rendre *inoffensives*.

Puisque mon objet était tout d'abord la saisie de représentations et de pratiques *passées*, il est clair que le langage en constituait la voie d'accès obligée : les observations directes m'étaient précieuses, indispensables, mais seul un discours pouvait les définir elles-mêmes par rapport à l'autrefois, et ressusciter aussi les présences abolies. On touche ici à la principale difficulté du projet, et qui m'a paru maintes fois presque insurmontable. Toute représentation a par nature son poids de fausseté ; l'univers des dires est l'univers des tromperies et des illusions. De plus, il est impossible de saisir un point du passé et de s'y transporter comme en un point de l'espace ; mon désir de netteté achoppe sur le flou même du temps, dont le flux n'est appréhendé qu'à partir de l'instant présent.

Il n'y a d'issue qu'en cherchant le genre de rigueur propre immanent au discours comme à la perception du temps.

Dans la sphère du langage, tout dire présente un premier degré irréfragable de présence ou de vérité en tant que propos émanant d'un sujet ; même si celui-ci erre ou fabule, il reste qu'il aura visé tel objet de telle ou telle façon. Il n'y a « fausseté » de son propos que par rapport à une « réalité » définie par d'autres niveaux du langage atteints autrement.

Dans la pratique, cette constatation revient à reconnaître à la fois la

valeur et la relativité des témoignages oraux, dont on laissera toute la responsabilité à leurs auteurs. Il importe seulement de ne jamais occulter l'identité du locuteur, et de ne jamais falsifier la matérialité du discours.

Il en résulte que l'énoncé dans la langue même est fondamental ; je suis donc parti des textes originaux (3). Chaque fois qu'il a fallu traduire, je me suis appliqué à le faire en français avec le souci d'exactitude et de rigueur que l'on m'a enseigné pour nos vieilles langues archaïques d'Europe, pensant que le bête du Cameroun méritait mieux que le bricolage ou l'approximation, et que le progrès de nos connaissances exigeait ce prix de scrupule.

La tâche du chercheur apparaît donc ici comme patiente et discrète : il ne s'agit que de relater avec exactitude et de coordonner les relations ; c'est un travail d'agent de liaison qui consiste à rapporter ce que les uns et les autres disent d'eux-mêmes et des autres sans rien faire que d'opérer des rapprochements, de comparer sans confondre, de confronter sans concilier à tout prix, si l'unité du dire ne jaillit pas d'elle-même. Il y a là un premier constat à établir.

En ce qui concerne les vieilles relations à l'invisible, le chercheur est quasiment voué à l'immanence des témoignages, puisque la plupart des manifestations rituelles ont été soit interdites par l'administration, soit empêchées par l'action de l'Eglise et des évolués, et ont effectivement disparu. On n'en connaît plus que le souvenir. Quant aux croyances elles-mêmes, elles ne sont transmissibles que par la parole (*fides ex auditu*), qu'il s'agisse des représentations concernant les dieux ou de celles qui touchent aux hommes, telle la croyance en l'*evú*, pièce de base de l'anthropologie spéculative des Bêti, et sans laquelle rites et comportements sont incomplètement présentés ; même d'un point de vue « béhaviouriste » pur, l'homme est un animal qui parle.

La qualité et la qualification des témoignages requièrent donc la plus grande attention. On peut les classer chez les Bêti en deux catégories principales : le témoignage public ou officiel ; le témoignage personnel.

Le témoignage public est celui qui est rendu au sein d'une assemblée de village ; ce sont ceux qu'on obtient au cours d'une séance de prise de contact : les vieux représentants d'un même segment lignager dont les membres voient encore, frères de même père ou dont les pères étaient frères, se sont rassemblés chez l'un d'entre eux, avec un public de femmes et de jeunes, pour voir et accueillir l'étranger ; celui-ci se présente et expose ce qu'il cherche à savoir ; il y a alors conciliabule entre ces notables pour déterminer qui d'entre eux répondra ; s'agissant des traditions anciennes, c'est généralement l'homme le plus vénérable par l'âge qui parlera au nom de tous : il présentera un témoignage qui est la version officielle du lignage. Quand il se tait, d'autres notables interviennent pour préciser et compléter ce qui a été dit, apporter leur note personnelle, mais sans jamais contredire leur délégué, en principe ; je dis en principe, car il m'est arrivé d'assister à telle ou telle constatation violente et directe du porte-parole officiel, mais ceci toujours de la part de gens mal élevés agissant au mépris des bons usages, c'est-à-dire de la part de « évolués » ou d'ivrognes.

L'autre type de témoignage, personnel ou privé, est celui qui est rendu par un individu en dehors de toute circonstance formelle, devant peu ou point d'autres personnes, et qui peut aller jusqu'à la confidence ou à la communication d'un secret. Sous cette forme, la contestation de la version officielle est admise et assez fréquente. — Le respect du secret me paraît un point de déontologie capital, mais on peut le négocier avec l'informateur, qui souvent se contentera d'exiger l'anonymat ou un certain délai ; dans bien des cas, ce qui

est dit en secret par l'un est dit ouvertement par l'autre... C'est la plupart du temps par discrétion que j'ai pu parfois manquer au principe de ne pas citer d'information sans faire référence au témoin qui en est la source.

Le témoignage officiel se présente apparemment comme garanti par la société. Mais les croyances ne se comprennent et les faits n'apparaissent vraiment qu'en recourant à l'autre ligne de témoignages.

Ce n'est qu'à l'intérieur de ce premier niveau de discours qu'une seconde vérité, réfléchie, peut se constituer par la convergence entre eux des divers souvenirs et par l'accord avec les autres vestiges du passé, en particulier avec ses traces écrites.

Ce sont en effet ces repères écrits, archives et livres, qui nous permettront de démêler le présent et le passé, de vérifier le passé comme passé, avec le plus haut degré de certitude.

Sous cet angle, j'ai poussé le contrôle aussi loin que j'ai pu, avec le regret de n'être pas en mesure d'être exhaustif et le chagrin d'avoir vu disparaître sous mes yeux aussi bien des témoins que des écrits inappréciables.

Ce ne sont pas seulement des hommes que j'ai vu partir en emportant leurs secrets faute d'avoir trouvé une oreille pour les recueillir. Quantité de manuscrits en langue bëti avaient été rédigés par la première génération des scolarisés, mais la coutume de considérer comme impur et de détruire tout ce qui a touché de près un défunt a été fatale à ces mémoires : sur mon terrain même, deux textes qui m'avaient été promis ont disparu dans ces conditions à l'époque même de mon arrivée : un manuscrit Enoa relatant la guerre des Enoa et des mvog Manzë, et les papiers mvog Manzë du père de l'instituteur Charles Atangana (à ne pas confondre avec le chef Ewondo dont il porte le nom et chez qui beaucoup de papiers et des albums de photographies qu'avait vus M. l'abbé Frédéric Essomba se sont également volatilisés).

D'autres ont disparu par suite de négligence ou d'indifférence, tels les manuscrits que les anciens administrateurs avaient laissé dans leurs postes, les généalogies dressées par les Allemands que M. l'ambassadeur Georgy avait consultées jadis aux archives du Cameroun, le texte sur le rituel *So* confié par Pius Otou à M. l'abbé Mviéna (et que celui-ci cite dans sa thèse), la plupart des notes prises par les PP. Spiritains et également détruites lors de leurs décès ou de leurs déménagements, comme ce fut le cas pour l'Encyclopédie bëti jadis préparée par le P. Guillemin. Plusieurs des textes jadis recensés à l'I.R.C.A.M. ont été volés.

Il y aurait sans doute beaucoup à trouver dans les archives allemandes. Je n'ai pas eu accès à celles de Potsdam. Des papiers volumineux laissés par Félix Zenker se sont égarés peu avant mon arrivée au Cameroun, entre Bipindi et les archives de Yaoundé où l'on déclare ne jamais les avoir reçus.

Un fonds important de copies d'archives bëti faites au Cameroun aurait été déposé à l'Université Stanford de San Francisco par le Dr Quinn.

En l'absence d'autres documents, il est toujours loisible de tenter de déchiffrer les indications et la signification des divers discours en présence et d'en forger des hypothèses ouvertes ; celles-ci, tout en restant de l'ordre du probable, fourniront des modèles plausibles jusqu'à plus ample informé et pourront jouer le rôle heuristique assignable aux hypothèses en général.

Reste à déterminer la plage temporelle à laquelle nous référerons comme l'autrefois du moment présent. *Mam me okobá* « les choses de là-bas dans le temps » est une expression qui se rapporte actuellement à tout ce qui précède le grand bouleversement de l'acculturation moderne. Dans la

mémoire de mes interlocuteurs, comme de tous les vieux Bèti, deux faits marquants pourtant ont été enregistrés : l'arrivée des Européens avec *Menuślo* (surnom de Kund) — décembre 1887 — et la première guerre mondiale — avec l'étonnante retraite des Allemands en Guinée espagnole, accompagnés de tous les notables Bèti en janvier 1916. Ces deux points d'arrimage suffiront à l'ancrage de notre propos, avec des jalons locaux supplémentaires qui sont : la guerre des Bulu commandés par Ele Mendo avant l'arrivée des Blancs (vers 1880 à mon sens), la fondation du poste de *Nkól Meküg*, Lolodorf, (en 1893, mais guère opérationnel avant 1897), les dernières guerres locales (1899-1900), et l'arrivée des missionnaires à Mínlaba (janvier-février 1912).

La mémoire des peuples sans écriture est très variable selon les individus, mais peut se montrer remarquablement fidèle. Je n'ai pas cru Pierre Zogo Ekwa quand il m'a dit avoir vu arriver le premier Blanc à Elem : l'itinéraire de Kund était perdu, et le témoin me paraissait trop vert pour être aussi âgé ; j'ai pensé qu'il confondait avec von Stein (1899). En reconstituant plus tard cet itinéraire (P.L.T., 1972, pp. 252-253), je me suis rendu compte sur sa carte que Kund était arrivé effectivement à Elem, qu'il nomme Alum. Le 1^{er} décembre 1887. Comme le témoin dit qu'il était petit garçon lors de cet événement qu'il décrit, et qu'il sait par ailleurs être né au temps de la guerre d'Ele Mendo, on peut situer cette guerre aux environs de 1877-1880.

Ces repères m'ont surtout servi à définir l'âge des interlocuteurs, dont certains se disent « très vieux » quand ils ont cinquante ans ou se rajeunissent au gré des exigences administratives. On peut essayer de situer les informations par rapport à ces dates, mais un certain flou est inévitable ; finalement ce n'est pas très grave dans la mesure où l'on considère la période antérieure à la première guerre mondiale, car la vie en brousse n'y a changé que graduellement, avec des sauts comme l'interdiction effective des guerres tribales (1900) et celle des grands rituels comme le *so* et le *ngi* (vers 1910 dans la région). Recueillir le maximum d'information sur la période antérieure à 1910, date où il n'y avait encore que 5 à 10 % de chrétiens dans le pays, pouvait constituer mon objectif du point de vue du temps, étant bien entendu qu'il ne serait guère possible de remonter avant 1888, date des premières publications sur les Bèti. D'où les conclusions pratiques qui suivent.

3. CONVENTIONS D'ÉCRITURE

L'enquête a été effectuée en 1966-1972 ; elle s'intéresse à la situation des années 1880-1910. Les bouleversements intervenus entre ces deux périodes ont été considérables ; ils ne sont pas non plus négligeables à l'intérieur même des deux laps de temps considérés. Pour cette raison, les faits et les documents rapportés sont, autant que possible, datés.

Cependant, il s'agit là de moments différents d'une *même* société. L'histoire s'effectue toujours comme une remontée, une reconstitution à partir de documents présents ; à ce titre, la société bèti d'aujourd'hui présente des vestiges d'autrefois beaucoup plus parlants que les rares documents écrits, vestiges actualisés à la fois sous forme de récits — tradition orale — et sous forme de pratique.

Plutôt que de procéder à une hypothétique reconstitution du passé *ut sic*, j'ai préféré laisser apparaître souvent le fil de ma démarche réelle, qui est d'induire le passé du présent par une remontée en arrière (*flash-back*) continue, mais prudente. C'est seulement lorsque j'ai eu participé au rituel *tsogo* ou *tsó* encore vivant que j'ai pu commencer à mieux comprendre le rituel *so*, proche, mais disparu, et fort peu éclairé finalement par les divers récits écrits qui en subsistent. Et pour prendre un autre exemple, aucun écrit allemand à ma connaissance n'avait rapporté les droits pratiques du neveu sur les femmes de son oncle maternel, que j'ai constatés à partir de cas actuels.

Mais l'erreur serait grande d'attribuer automatiquement à l'héritage bête toute particularité d'origine manifestement non-européenne : telle la croyance à l'envoûtement par le *kon*, actuellement générale, mais très récente, et dont la source est Douala et la vallée du Mungo. Réciproquement, ce qui paraît dû à l'influence européenne ne l'est pas forcément (comme cette liberté des mœurs bête que certains censeurs ignorants veulent mettre au débit de la colonisation, alors qu'ils ne songent pas à dénoncer l'alcoolisme, l'introduction de l'« arki » et du vin rouge dont elle est bien davantage responsable).

Les recoupements de la tradition orale et des écrits éventuels sont donc toujours requis pour fonder la légitimité de cette remontée du présent vers le passé. En conséquence j'ai tâché de suivre les règles d'écriture suivantes :

1. Les faits dont je parle au passé sont ceux des années 1880-1910 (qui m'intéressent), obtenus par cette méthode. Autant que possible, la source en est citée, datée et localisable.

2. L'expression « pré-coloniale » s'applique à une période indéterminée antérieure à l'installation fixe des Allemands en pays bête, c'est-à-dire antérieure à la fondation du poste de Yaoundé par Kund et Tappenbeck en février 1889. Nous n'avons pas d'autre source là que les premières notations des survivants européens et le flux de la tradition orale, dont les vecteurs sont également déterminés aussi soigneusement que possible.

3. Des expressions comme « actuellement », « de nos jours » ou autres semblables se réfèrent à des événements observés ou appris qui se déroulent au temps de l'enquête, c'est-à-dire entre 1966 et 1972, et dont le rapprochement, en parallèle ou en opposition, avec les pratiques « traditionnelles », paraît éclairant.

4. Les faits et événements rapportés dans un présent intemporel (voire au futur de narration) sont de deux types :

— ou bien le temps de leur relation est manifestement un artifice de style dans une référence au passé du type défini au 1° ci-dessus ; par exemple dans les comptes rendus de guerres ou de rituels disparus ;

— ou bien, ce qui n'est pas rare, il s'agit de faits dont on me dit qu'ils ont « toujours » été tels, c'est-à-dire que l'on agit ainsi maintenant comme on faisait autrefois. En ce cas, le présent intemporel traduit à la fois cette assertion et l'incertitude où nous restons à ce sujet. Tel sera le cas par exemple pour les coutumes concernant l'accouchement, où la modernisation n'aurait joué que sur des détails, mais significatifs et que nous relèverons en leur temps : suppression de l'invocation au bananier sous lequel on accouchait, et accouchement à l'intérieur de la case de la femme ; suppression des écorces médico-magiques dans la marmite d'eau chaude dont on asperge la nouvelle accouchée. Pour le reste, nul changement.

En ce dernier cas, j'espère que le contexte sera toujours suffisamment

explicité pour dire clairement que l'on n'y voit pas clair... et que la zone de flottement elle-même sera strictement délimitée.

Il convient maintenant de s'expliquer sur le choix et les caractéristiques de la base locale de l'enquête.

LE CADRE DE LA RECHERCHE

1. LE CHOIX DE MÍNLAABA

Il viendra peut-être un jour où feront partie des réquisits scientifiques les motivations cachées, mais déductibles, d'un enquêteur, et où devra être déterminée l'équation personnelle du chercheur, dont l'incidence est au moins aussi grande ici que dans les observations des sciences physiques.

En ce qui concerne *mon* choix, il n'est peut-être pas inutile de signaler que les dimensions religieuses de l'existence m'ont paru depuis longtemps identiques à la recherche de la vérité fondamentale ; le matérialisme ou l'athéisme méthodologiques me semblent certes être la condition de toute science moderne, qui est réduction au quantifiable, à l'espace, et doit jouer à fond le jeu de l'explication démystifiante ; je m'y emploie en rejetant cependant tout gnose ethnocentrique, et donc, sans en faire une métaphysique qui s'ignore ou une vision du monde néo-totalitaire ; car pour essentiel qu'il soit, ce n'est là pour moi qu'un moment de la raison. En l'occurrence, l'inquiétude du domaine religieux a animé mon enquête, et somme toute l'a servie, car je ne vois pas comment celui qui n'aurait aucune expérience d'arrière-mondes présents continûment et parfois sensibles, ou aucune idée pratique de puissances transcendantes et d'impératifs absolus, pourrait se trouver de plain-pied avec des hommes qui baignent dans de telles certitudes, et qui en informent leur vie. On peut réduire tout aux rituels observables et traiter les gens comme des fourmis, mais je crains justement qu'alors on laisse échapper jusqu'aux observations mêmes. Nous en avons eu un indice lors de séances de travail entre sociologues à Yaoundé, où ceux qui étaient sensibilisés aux problèmes de la sorcellerie ont réussi à les faire percevoir à d'autres, à leur tour, sur leurs propres terrains. Je me félicite d'être suffisamment demeuré ou arriéré sur le chemin de l'« évolution », si les illusions où je vis me permettent de mieux me rendre compte des choses et de mieux saisir des réalités sociales.

En tout cas, la communauté de sentiment a joué son rôle et s'est ajoutée à l'intérêt religieux pour me guider et m'introduire à Mínlaaba. Elle valut à mon projet la bienveillance des évêques et du clergé séculier camerounais. Elle transforma en concours fraternel et efficace l'opposition qu'aurait pu y faire mon collègue Raphaël Onambélé, qui avait déposé un sujet de doctorat en histoire sur la conversion religieuse du Cameroun. Avec une générosité

toute bėti, en digne fils du chef Onambélé Mbazoa, Raphaël s'est évertué au contraire à me trouver lui-même chez lui le terrain constituant la monade sociologique dont j'avais besoin. Et c'est ainsi qu'il proposa de m'introduire à Mínlaba, vieille mission catholique dont le supérieur était comme lui de la noble lignée des mvog Ada, et propre petit-fils d'Essono Ela, le chef bėti qui fut le premier à accepter les temps modernes en hébergeant les Blancs à Yaoundé.

C'était m'orienter vers le choix objectivement le meilleur. En effet, pour saisir le changement dans sa genèse, il me fallait le chercher en ses lieux d'origine et à l'époque allemande. Or, deux missions catholiques seulement avaient été fondées en pays bėti avant la première guerre mondiale : celle de Yaoundé, à présent noyée dans le tissu urbain, et celle de Mínlaba, précisément, à présent reléguée hors des grands axes, mais qui conservait ses bâtiments anciens et une vaste église au milieu d'un ensemble de villages où je pouvais espérer trouver les témoins que je cherchais ; à ces vestiges matériels avaient dû se fixer leurs souvenirs.

A partir de 1912, Mínlaba avait commandé l'évangélisation catholique de toute la partie du pays « Pahouin » située au sud du Nyong, jusqu'aux frontières du Gabon et de la Guinée. Son fondateur, le P. Hennemann, avait été sacré évêque à Douala en 1914, et serait resté le vicaire apostolique du Cameroun sans les vicissitudes de la guerre. A Mínlaba, se succédèrent comme vicaires ou supérieurs les personnalités les plus diverses et les plus caractéristiques d'entre les missionnaires ou prêtres séculiers du pays bėti, des PP. Stoll et Guillemain au P. Pichon et à l'abbé Tsala.

Le territoire dépendant de cette mission s'était rétréci comme une peau de chagrin à la suite des fondations successives : les dernières s'étaient faites sur les axes routiers qui entourent le secteur en le laissant à l'écart. Deux mille personnes environ l'habitent, me disait-on. C'était un nombre raisonnable pour un échantillon, assez faible pour permettre des contacts personnels, et assez grand pour que l'on pût espérer, statistiquement, y trouver plusieurs informateurs valables ; assez intéressant aussi du fait qu'il réunissait des segments lignagers divers, les uns classés « Ewondo », les autres « Bané », et qui s'étaient autrefois livré des combats acharnés. Par ailleurs, la présence de la mission et l'amitié de son curé devaient me fournir, et me fournirent effectivement, un soutien logistique et moral fort appréciable.

Après une première visite de reconnaissance, l'ensemble de ces motifs emporta mon adhésion.

2. LE CADRE PHYSIQUE

Au sens propre du mot, *Mínlaba* désigne exclusivement la colline sur laquelle se trouve la mission catholique du même nom ; une concession de 48 hectares a été obtenue là par le P. Hennemann, bornée et enregistrée par les soins du gouvernement impérial allemand ; le nom est celui du village du chef Ebède Afodo, qui avait bien voulu accueillir les missionnaires, et dont la maison d'apparat (*abáá*) se trouvait à l'emplacement de l'école actuelle, par 11° 20' 30" de longitude Est et 3° 9' 45" de latitude Nord.

La mission catholique voulut bien me prêter pour m'installer une petite case abandonnée en contrebas à 50 mètres de cette école ; comme d'autres maisons analogues qui l'avoisinaient, elle avait servi de demeure aux maîtres d'école autrefois et se composait d'une salle de séjour et de deux chambres ; j'y pus travailler, y recevoir à loisir, et de cette base, partir séjourner dans les différents villages au fur et à mesure que l'on m'y invitait.

C'est par erreur ou par simplification administrative que les cartes appellent Mínlaba un village au pied nord de cette colline, dont le vrai nom est *Andóg* (Andok sur la carte).

Au sens large, la mission de Mínlaba désigne l'ensemble des villages placés sous la juridiction religieuse du supérieur ou curé de Mínlaba. On la distinguera alors de *nköl Mínlaba*, la colline même. Cette mission est actuellement bornée : au nord par la mission d'Osoesam, (Ossoessam sur les cartes), au nord-est par celle de Mengemë, au sud-est par celle de Ngulmëkong, au sud-ouest par celle d'Enamënga, à l'ouest par celle de Ngomedzap. La mission de Mínlaba comprend les villages « administratifs » de Minlaba, Mebomezoa, Mekamba et Nyemeyong, tels qu'ils sont répertoriés dans le *Dictionnaire des villages du Nyong et So* de 1965. Ce territoire représente une superficie de 180 kilomètres carrés, environ. On le trouvera figuré sur la carte ci-jointe, qui a été refaite en prenant pour base la carte au 1/50 000 de l'I.G.N. (1957) ; on y a corrigé la toponymie généralement erronée, reconstituée ici selon l'orthographe bête des missions ; on a rectifié la limite sud-ouest du département, et on y a indiqué les zones de peuplement en y reportant les noms ethniques de clans ou de lignages. Le relief a été laissé de côté : les triangles marquent seulement quelques sommets (voir nomenclature ci-après). L'ensemble de la mission se trouve hors des grands axes routiers Mbalmayo-Ebolowa et Mengemë-Ngomédzap, d'où un sentiment d'abandon et d'isolement chez ses habitants. Malgré les efforts de désenclavement de la Z.A.P.I. (1) et de certaines entreprises forestières, il leur faut généralement parcourir à pied la distance qui les sépare du carrefour de Mfida (à 9 kilomètres de l'église de Mínlaba) s'ils veulent voyager ou écouler leurs produits.

Ce territoire est situé sur le vaste plateau d'âge précambrien de l'Afrique centrale, dont l'altitude moyenne ici est de 600 à 700 mètres, avec apparition de pitons vers le sud-ouest et l'ouest à partir de la colline de Mínlaba, qui atteint elle-même l'altitude de 784 mètres. Les divers cours d'eau, dont le plus important est la rivière Sumu, sont des affluents ou sous-affluents du Nyong, et ont pour direction générale d'aller du sud-ouest vers le nord-est.

Le climat comporte les quatre saisons équatoriales (nous y reviendrons) avec une seule période vraiment sèche qui va de décembre à début février. Il tombe de 1 500 à 1 600 millimètres d'eau par an.

Transformée par la culture du cacao, la végétation est, sur un sol latéritique, celle de la forêt semi-décidue congolaise, mais il reste encore quelques beaux lambeaux de forêt primaire, surtout dans la partie sud-ouest que son relief rend difficile d'accès.

Du haut de la colline de Mínlaba, qui embrasse un immense horizon, le regard s'étend toujours sur une mer d'arbres.

Beaucoup de géographes ont qualifié ce paysage de « monotone » ; c'est exact si l'on ne sort pas des grands axes et c'est encore vrai lorsque, venant de Mbalmayo, on oblique à Mfida vers le sud-ouest pour prendre la piste qui

aboutit au village de Nyemeyong, mais à partir de là, et surtout si l'on continue en direction d'Enamënga, mais aussi vers l'ouest, le paysage devient extrêmement accidenté, et la route extrêmement difficile.

Le contraste est très sensible ; lorsqu'on a suivi pendant huit kilomètres cette petite piste étroite, serpentant parmi les cacaoyères et bordée de maisons de banco couvertes de tôles ou de nattes, sans autre incident que la traversée de ruisseaux bourbeux sur des ponts douteux, on arrive d'abord sur une esplanade bien dégagée devant cinq ou six maisons, où un écriteau annonce : « Marché de Nyemeyong » ; puis on oblique en descendant, vers une rivière, et l'on voit se dresser la colline de Mínlaba, au sommet de laquelle l'œil prévenu peut discerner, enfoui dans la verdure, un bout de toit et de façade appartenant à la maison des Pères, ou une petite lumière qui y correspond si c'est de nuit. On traverse la Sumu, large d'une vingtaine de mètres, sur un pont de bois ; la route monte d'abord insensiblement, mais dans les cinq cents derniers mètres avant la mission, elle s'élève de 80 mètres environ, ce qui fait une pente moyenne de 15 à 16 %. En temps de pluie, sur le sol de glaise devenu glissant, il est pratiquement impossible aux véhicules ordinaires de monter la côte sans se faire pousser : il y faut des véhicules tous-terrains équipés de pneus « neige ».

Or, les deux autres routes qui donnent accès à la colline du côté ouest sont au moins aussi difficiles ; à partir de là vers l'ouest s'étend un paysage extrêmement tourmenté de pitons rocheux (hauts de 800 à 950 mètres) qui présente à la fois un pittoresque indiscutable et des chemins cahotiques, et/ou chaotiques maintes fois refaits, mais tout de suite ravinés par la pluie et redevenus quasi impraticables ; il faut compter généralement une heure de Land-Rover pour joindre la mission de Mínlaba à la mission d'Enamënga, « proche » de douze kilomètres ; cette route comporte une côte surnommée *mbân zud* par les gens du pays, c'est-à-dire la côte de « Montre-tout » tellement elle est abrupte. On est payé de sa peine par quelques vues superbes ; derrière le jardin de la mission d'Enamënga, l'horizon est fermé par un amphithéâtre de montagnes formées de rochers croûlants sous la verdure, qui constitue un décor d'opéra fantastique ou baroque.

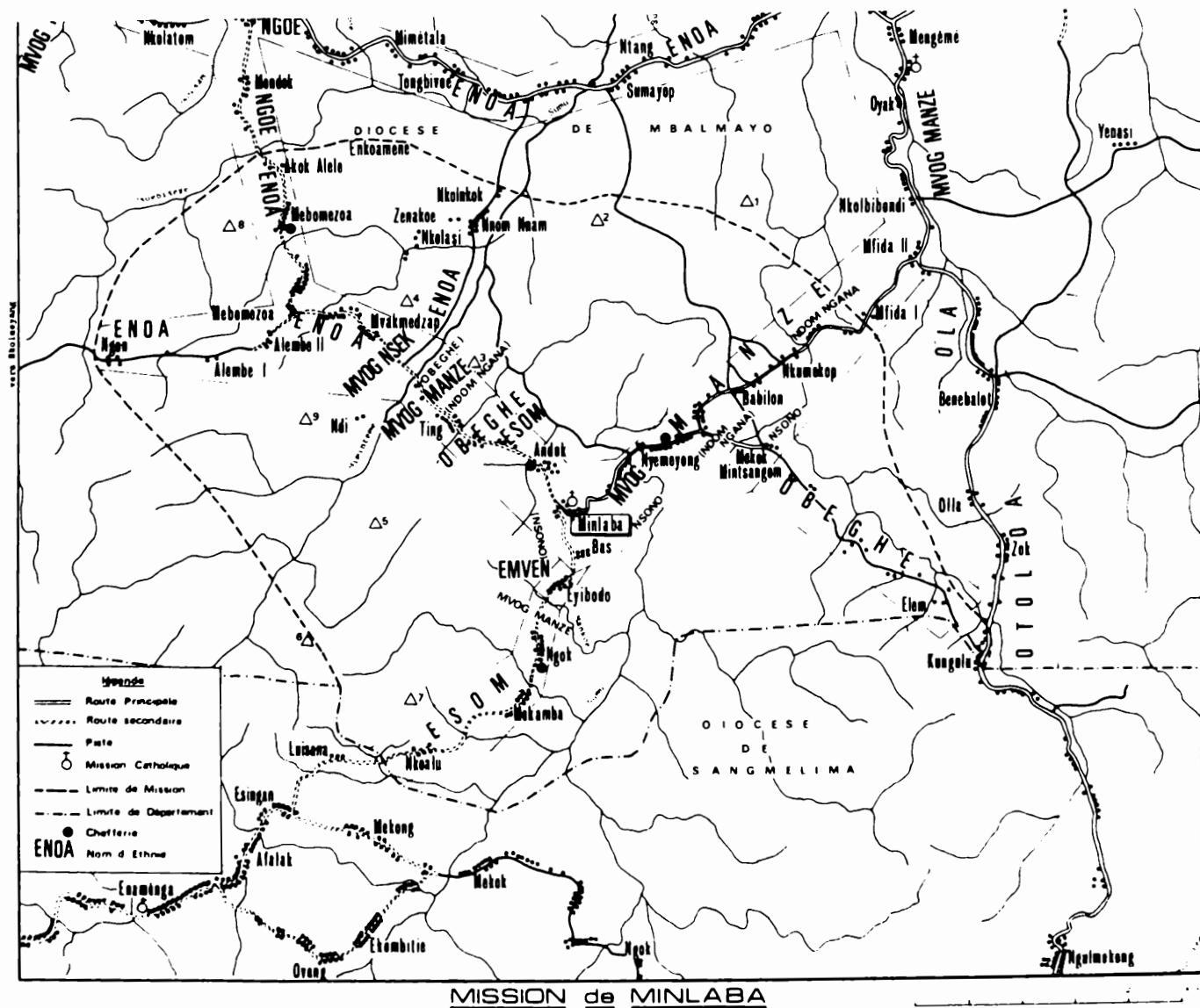
Il se trouve que ce paysage tourmenté correspond à la zone des guerres et des conquérants farouches, à la frange occidentale de l'expansion bėti.

3. LA POPULATION

Comme tous les ouvrages collectifs de synthèse, l'*Atlas régional du Cameroun* (Champaud 1965) comporte des lacunes et des faiblesses comme les noms d'ethnie incohérents reportés sur la « chorographie » de l'ouvrage, et qui de toutes façons n'auraient pas pu répondre à la complexité inouïe du Sud-Cameroun dont la carte de la région de Mínlaba donnera l'idée sur une très faible surface de territoire.

Mais la carte de la densité démographique est instructive en ce qu'elle fait apparaître, à l'ouest de la zone qui nous concerne, le bourrelet de population qui constituait depuis Ngoumou au nord, le « front » relativement bien garni de l'avance bėti, figée par l'intervention coloniale au contact des voisins basa, bulu ou ngumba. A l'est, à l'intérieur même de la zone bėti, la densité est beaucoup plus faible.

D'après cet *Atlas*, Mínlaba correspondrait aux zones intérieures bėti



avec sa densité faible (contenue dans les zones administratives « Bané » et « Enoa ») de 13,01 pour les Bané et de 11,22 pour les Enoa. Au contraire, dans la zone dite « Ewondo Sud », vers Ngomedzap, la densité s'élève à 23,50, c'est-à-dire qu'elle est du double. Effectivement, comme nous le verrons, les Bënë de Mínlaba étaient en passe de se faire doubler vers la mer au moment de la colonisation, au nord par les Ewondo et les Enoa, au sud par les Bulu et par leurs cousins mvog Manga et mvog Amugu. Mais le premier d'entre eux qui avait occupé le piton de Mínlaba était un grand guerrier.

Mínlaba et ses alentours dépendent de l'évêché, préfecture, sous-préfecture et commune mixte rurale de Mbalmayo, département du Nyong-et-Sô. La limite sud de la Mission correspond à la frontière avec le département du Ntem et avec le diocèse de Sangmélima.

Le *dictionnaire* des Communes donne le chiffre suivant, optimiste à mon sens — pour la population du secteur : 2 331 habitants.

L'*Atlas* donne une autre indication pour moi très significative dans sa « carte des cultures vivrières ». On y voit que notre département du Nyong-et-Sô, qui est le département bėti par excellence, se caractérise par la prédominance du maïs et de l'arachide ; par contraste avec les départements forestiers voisins, où dominent plantains, tubercules et canne à sucre, il forme sur la carte une profonde enclave apparentée aux départements du Nord de la Sanaga, ce qui confirmerait la tradition locale unanime que les Bėti proviendraient du nord. Ewondo y est rapproché du mot *owondo* : « arachide ». Nous examinerons sérieusement cette tradition.

Administrativement, l'émiettement et la superposition des noms des lignages qui constituent la population du Cameroun méridional a toujours paru un casse-tête. Les cartes allemandes d'avant 1914 sont les seules à en donner un compte rendu méticuleux, la première esquisse de von Stein (M.D.S. 1899 Karte 4) restant sans doute la meilleure pour la région qui nous occupe, avec la carte au 1/150 000 qu'en tira Moisel l'année suivante (M.D.S. XIII 1900). A partir de la période coloniale française, on s'est contenté d'enregistrer l'homogénéité globale de la culture et d'opérer des regroupements sommaires en « chefferies » administratives déterminées du point de vue qui intéressait le colonisateur « au premier chef », c'est-à-dire la perception de l'impôt. Il était plus important de repérer la sphère d'influence de chaque « chef » que d'enregistrer les modalités exactes de cette influence.

La région de Mínlaba fut donc considérée comme partagée entre les deux « tribus » principales que connaissaient les Blancs (aidés en cela par ceux des chefs Bėti qui avaient intérêt à créer l'unité et à entretenir la confusion), à savoir : celle des Ewondo improprement appelés « Yaoundés », et celle des Bënë improprement appelés « Banés ». Aux Ewondo furent en effet assimilés les Enoa qui peuplent la partie nord-est de notre territoire. En réalité, on verra que Enoa, Ewondo et Bënë sont trois grands lignages qui situent leur origine commune, par trois sœurs, au même niveau généalogique, formant l'ensemble Kolo-Bėti dont nous avons déjà parlé. Cependant, les Enoa, moins prolifiques, moins nombreux malgré leurs annexions d'esclaves, semblent avoir vécu effectivement dans la mouvance des Ewondo, en symbiose pacifique avec eux, tandis qu'ils livraient des guerres continues à leurs voisins Bënë (2).

Les Enoa forment une population « homogène » regroupée autour de la « chefferie » de Mebomezoa ; étant eux-mêmes d'origine servile avouée, il

semble qu'ils aient facilement annexé leurs clients s'ils en avaient. Au contraire, les trois autres chefferies cataloguées comme « Bané » correspondent bien à une hégémonie bënë, mais non à une identité lignagère.

L'erreur du nom « Bané » remonte à Kund (1888, p. 113), comme celle de « Yaoundé », et s'est fidèlement transmise jusqu'à nos jours ; il s'agit de déformations dues aux locuteurs de sa première expédition, Batanga ou Bulu, ou à sa mauvaise compréhension de leur pidgin. Le vrai nom est *Bənə*, en transcription ewondo habituelle : Bënë. Il désigne un ensemble de lignages qui se targue de remonter à un glorieux ancêtre commun dont les fils ou petits-fils servent d'éponymes aux divers patrilignages issus d'eux ; c'est ainsi que les Bënë qui habitent la mission de Mĩnlaaba sont presque tous des mvog Manzē.

Mais ces Bënë migraient en compagnie d'autres membres de clans d'origine obscure qui leur étaient asservis, tout en conservant leurs propres structures lignagères. Les mvog Manzē établis principalement entre Andok et Nyemeyong comptaient ainsi sur le territoire de la mission trois séries de satellites : les Emveng groupés autour du village d'Eyibodo, les Esom autour de la chefferie de Mekamba, les Obeghe principalement autour d'Elem. Nous reviendrons amplement sur leurs histoires respectives.

Avec des variantes locales, les pistes paraissent reproduire *grosso modo* le réseau de sentiers précolonial, comme on peut l'inférer de l'étude des relations et mariages dont on a gardé le souvenir : venue des mvog Manzē de Mengemē à Mėkok, puis à Mĩnlaaba et à Ting ; alliance à Elem entre les chefs de Mĩnlaaba et de Ngulmėkong se rencontrant à mi-chemin de leurs villages ; passage à Elem de Kund en provenance d'Osoesam (ce dernier point d'après la tradition orale) ; mariages vers le nord-est avec les Enoa de Mebomezoo, vers le sud-est avec les mvog Manga de la région d'Enamėnga. Mais la colline de Mĩnlaaba était située à l'écart des vieux sentiers, et non à un carrefour, ce que montre la cartographie ancienne du Cameroun (cf. Laburthe-Tolra, 1972, pp. 233-234 et 252) ; nous avons d'ailleurs dit l'incertitude de ces « routes » d'aujourd'hui.

La toponymie est expressive pour ceux qui l'ont forgée comme c'est habituellement le cas en Afrique ; j'ai tâché de lui rendre sur la carte une cohérence totalement ignorée des cartes officielles dressées par des étrangers au pays, qui ont transcrit par exemple *Louisana* un lieu-dit, en réalité *Nlūbzama* « le marécage aux raphias » (carte I.G.N. au 1/50 000 de 1957, en 756/345), etc. Voici la traduction des principaux toponymes :

Tous n'en sont pas susceptibles, à commencer par Mĩnlaaba même dont l'étymologie est contestée ; mais qu'on rattache le mot à « corne » ou à « menace » (voir ci-après), il évoque l'idée de puissance. Par contre, presque tous les autres pourraient être transcrits en français ; exemples (d'est en ouest et du nord au sud) :

Noms de lieux habités :

Mengemē (pour *me ngeme ebē*) : « trou béant ».
 Oyak : « démarche urgente ».
 Benebalot : « les Bënë s'avancent ».
 Kungulu : « carrefour fréquenté ».
 Ngulmėkong : « à la force des lances » (poste frontière).
 Babilon : « *elon* proche » (arbre servant aux ordalies).
 Mėkok : « les roches ».

- Mitsangom : « le coin des hérissons ».
 Elem : « le pacte ».
 Nyemeyong : « la frontière des lignages ».
 Nnom Nnam : « Vieux-pays ».
 Ting : « forte cohésion ».
 Andok : « le manguier ».
 Eyibodo : « on veut du monde ».
 Mimetala : « les yeux regardent ».
 Dum : « le fromager ».
 Mebomezoo : « traces d'éléphants ».

Noms de montagnes : le relief n'étant pas figuré, le nom et l'emplacement des sommets cités se rapportent aux triangles numérotés de la carte de la p. 31 :

1. Nkol Endindama : « mont Mélancolie » (764 mètres).
2. Nkol Ekuk : « mont de l'arbre *ekug* » qui servait à faire des écuelles (782 m).
3. Akum melen : « les jeunes palmiers » (730 m).
4. Akomoban : « le rocher à crevasses » (718 m).
5. Nkol Mesok : « le mont des cascades » (890 m).
6. Mbokayos : « l'*ayos* solitaire » (arbre) (750 m).
7. Mankoe : « le petit singe » (769 m).
8. Akoatéle : « la pierre levée » (803 m).
9. Nkol Eman : « le mont de l'injustice » (942 m).

Ces toponymes reflètent soit une particularité géographique — mais la plupart du temps ce sont des arbres rares et utiles qu'ils repèrent, — soit un fait historique comme nous le verrons par la suite ; ces noms ont permis d'immobiliser certains souvenirs qui aident à retracer l'histoire récente des lignages, sans que les intérêts opposés des partis ou des strates en présence n'influent trop sur sa reconstitution.

C'est dans ce cadre que se déroula mon enquête. Mais il est évident que pour retracer par exemple la migration qui y amena un rameau des mvog Manzē, je fus amené à m'informer ailleurs (en l'occurrence auprès des mvog Manzē d'Akom Etam) ; de même, pour reconstituer un récit plus complet des grands rituels disparus, je recourus aux témoignages d'Ewondo de Ngomedzap, comme M. Hubert Onana, vivant dans la sphère de 25 à 30 kilomètres autour de Mínlaba qui était autrefois celle des voyages, des alliances, des inter-mariages et des consultations réciproques en matière médicale ou religieuse. Je me suis permis également des sondages au loin chez les Fang du Sud, chez les Eton et les Mengisa au nord, et jusque chez les Yalongo au-delà de Yoko, chez qui je cherchais les vieux Bati. Comme l'identité des témoins sera chaque fois rappelée, ces excursions hors du terrain strict de la recherche ne présenteront pas, je l'espère, d'inconvénient scientifique majeur, et offriront l'avantage d'enrichir l'enquête des renseignements que me proposaient de grandes compétences et de grandes amitiés.

Il faut en effet dire quelques mots des conditions dans lesquelles je fus accueilli par cette population de Mínlaba.

4. LA PRISE DE CONTACT

Il me sera donné peut-être un jour de raconter plus à loisir les facilités et les entraves qui jalonnèrent mon chemin. Le plus franc soutien me fut accordé sans réserve de la part des diverses autorités responsables : universitaires, politiques, administratives et religieuses. Je tiens cependant à souligner que leurs autorisations expresses se révélèrent absolument indispensables, non pas seulement du point de vue de la légalité, du bon ordre et de la courtoisie, mais dans le contact initial avec la plupart de mes informateurs qui, pris en mains par des régimes de type autoritaire depuis les débuts de la colonisation, et concevant eux-mêmes le commandement sur ce modèle selon leur tradition, ne manquaient pas de demander de qui j'avais la permission, si le Président était d'accord, et parfois si j'avais des papiers pour authentifier ma mission.

Il est clair aussi que je n'aurais rien pu faire ou du moins que j'aurais appris bien peu de choses sans l'accord explicite du clergé camerounais, qui manifesta un sens et une volonté d'objectivité scientifiques tout à fait remarquables, par contraste avec une expérience analogue que j'avais tentée au Dahomey, et avec la méfiance franchement avouée des missionnaires français. Le supérieur camerounais de la paroisse de Mínláaba m'aplanit considérablement le chemin en déclarant à plusieurs reprises à ses ouailles qu'elles devaient tout me dire sans garder aucun secret, et en me manifestant de son côté une confiance absolue. Il n'y fut pas sans mérite, car, face à la largeur intellectuelle et au sens élevé de la culture que manifestaient les autorités nationales, il y eut bien sûr certains esprits incapables d'imaginer qu'une civilisation humaine puisse concerner l'humanité entière et qui reprochèrent au supérieur de Mínláaba de brader les biens du Cameroun au profit d'un étranger. Il leur fut répondu qu'on les avait attendus des années sans les voir venir au fond de cette forêt.

Ce furent les seuls types d'opposition que j'eus à affronter. Les autres difficultés font partie de la routine du métier : temps perdu en bavardages, démarches vaines, rendez-vous manqués, duperies nées de la vantardise ou de la cupidité de certains. L'étranger étant une attraction dans les villages, n'importe quel argument fallacieux était utilisé pour l'attirer : vieillards ignorants qui se targuaient de connaître des secrets d'autrefois, présence de curiosités ou autres raretés, etc. Je fis une fois huit kilomètres à pied par un sentier difficile en forêt sur la promesse qu'on me montrerait un *ngun melân*, sculpture ancienne dont je n'avais jamais vu qu'un seul exemplaire en pays bété ; au village où nous arrivâmes enfin, je trouvais que le *ngun melân* représentait un cycliste, que son auteur, jeune homme, avait espéré me vendre...

Mais dans l'ensemble, je fus accueilli et compris avec une intelligence rare : le bouleversement a été tel chez les Bété que chacun y sait que la vieille Afrique est morte, et que la seule chose qui reste à faire est au moins d'en recueillir la mémoire. Bien des missionnaires et des administrateurs avant moi avaient aimé sincèrement le pays bété et interrogé ses coutumes. Mais c'était la première fois qu'un Européen le faisait dénué de toute forme d'autorité, de toute possibilité d'intervention, et, autant que possible de toute conscience jugeante. Les amitiés que j'ai forgées là, l'affection avec laquelle j'ai été adopté, ne peuvent se dire ici. Elles s'expliquent parce que ni les jeunes, ni les gens des villes ne s'intéressent vraiment aux anciens de la

forêt ; malgré la volonté d'authenticité culturelle qui anime les intellectuels camerounais, j'ai eu bien de la peine à trouver au début parmi les étudiants quelqu'un qui pût, non seulement me servir matériellement d'interprète, mais aussi de guide dans les vieux usages, et de conseiller, de modèle de comportement en toutes circonstances ; ce fut ma chance avec Jacques Owono, né à Mínlaba où son père était instituteur, et qui m'a accompagné bénévolement pendant des années en m'offrant l'exemple continu d'un vrai Bèti fier de l'être, et aussi à l'aise dans le monde traditionnel (ce qui est rarissime chez les jeunes) que dans le monde moderne.

L'accueil que j'ai reçu a contribué à modifier mon projet de recherche initial, car il m'a entraîné plus loin que je n'aurais voulu dans mon étude des traditions ; je me suis laissé informer par mes informateurs ; mais ne devais-je pas cette marque de fidélité aux sages qui m'ont ouvert leur cœur, et aux vieilles mamans qui me faisaient la cuisine pendant ce temps-là ?

« Je te raconte ce que le pays a fait » me disait le vieil Abega Esomba venu me rendre visite chez moi à Yaoundé (le 9/9/1969). « Si on ne me l'avait pas raconté, je ne te le dirai pas. Il y avait de nombreux devoirs et de nombreux interdits autrefois. Tu es venu chercher ces choses pour en faire des connaissances supérieures aux miennes. Il ne faut rien négliger de ce que je te dis. (...) Ne crois pas que je te fais du mal. Voilà pourquoi j'ai planté un oignon chez toi : ne pars pas en le laissant ! Il faut l'emporter dans votre pays. (...) Je suis venu te donner le pays comme nos ancêtres le faisaient par l'intermédiaire d'un homme qui venait planter chez eux une plante magique... ».

Abega avait effectivement planté dans le jardin de l'immeuble l'oignon de fertilité symbolique (*ayān*) qui jouait un si grand rôle chez les anciens Bèti.

Naturellement, les idées de puissance associées à la présence européenne ne se dissipent plus facilement, et elles contribuent à nimer d'ambiguïté les rapports : à cause de cette puissance, le Blanc fait peur, et en même temps sa présence éventuellement bienfaitrice est souhaitée. L'accueil initial que je reçus chez M. Hubert Onana, qui devait devenir par la suite un maître et un ami, illustre cette ambiguïté par les deux apologues qu'il me proposa.

« Je vais vous raconter deux histoires courtes. L'une me concerne, l'autre vous concerne.

Un fils creusa une fosse en brousse et y trouva du gibier chaque jour pendant une année. Puis, plus rien ! Son père l'interroge : il n'y comprend rien. Il retourne quand même voir la fosse. Il y trouve une sorte de petit animal au poil hérissé : « Qu'est-ce que c'est ? » se demande-t-il. L'animal lui répond : « Je m'appelle : ceux qui ont eu de la chance ». Le garçon est effrayé parce que l'animal parle et qu'il ajoute : « Si tu m'épargnes, tu t'épargnes ; si tu me tues, tu te tues. » Le garçon descend dans la fosse, prend l'animal et le ramène au village où il le confie à sa mère, en lui disant : « Il faut nourrir ce petit animal sans lui faire de mal ». Ce dernier s'écrie « Je t'ai déjà dit que je ne suis pas un animal ! Je m'appelle « ceux qui ont eu de la chance ». « Qu'est-ce que cet animal qui parle ? » dit la mère. Ils l'attachèrent par l'échine et lui donnaient à manger.

L'animal grandit et grossit. Un jour le père et son fils partirent pour une palabre en disant à la mère : « prépare-nous à manger pour le retour. » La mère n'avait rien et se dit : « ce petit animal est déjà gras ! ». Lui s'écria : « Mais puisque je vous dis que je ne suis pas un animal ! ». La femme le tua quand même.

Les hommes reviennent et trouvent le plat plein de graisse succulent. « Qu'est-ce que c'est ? » demandent-ils. La mère répond : « J'ai pris le petit

animal que j'avais sous la main ». A ce moment-là le plat s'écrie : « Je vous ai déjà dit que je ne m'appelle pas « petit animal », mais « ceux qui ont eu de la chance ». « Qui me tue attire le malheur sur lui. » Le fils désespéré veut aller se pendre. On le ligote et on l'enferme.

Au milieu de la nuit, une immense troupe de gens avec des richesses sans nombre : moutons, chèvres, etc. vient réveiller le père. A leur tête, un homme dit : « J'ai un frère qui est fou, chaque fois qu'il s'enfuit je le rachète ; je vous offre toutes ces richesses en échange de lui ; il s'appelle « ceux qui ont eu de la chance »...

Moralité : le petit animal : c'est moi. Si vous me tuez, vous faites votre propre malheur ».

Cette première histoire reflète bien la crainte envers l'Européen, qui s'obstine à considérer l'Africain comme un animal malgré ses protestations ; l'Africain sait qu'il est l'âme de sa chance et la source de sa richesse ; mais la méconnaissance réciproque peut amener le drame.

« Voici maintenant l'histoire qui vous concerne. Un homme partit en brousse chasser le pangolin à l'aide d'un piège. — un tronc d'arbre qui tombe sur le gibier et l'écrase. En l'installant, il entendit une voix qui lui disait : « Inutile de tendre le piège ! » Il rentre chez lui, mais trouve quand même le gibier tué le lendemain. Chaque jour, sans relever le tronc, il trouve ainsi du gibier, à condition d'obéir à la voix. Du jour où il voulut ne plus l'écouter et préparer lui-même son piège, il ne trouva plus rien.

C'est vous qui êtes la voix. Donnez-nous, non seulement de la nourriture, mais des médicaments, des dispensaires... » (Onana, Ayéné, 20/1/1967).

Ici, c'est la dépendance ancienne à l'égard de l'Européen qui est relevée. J'ai répondu, ce qui était vrai, que le gouvernement se préoccupait beaucoup de la santé publique et allait ouvrir une école de médecine à Yaoundé ; que je n'étais qu'un étranger sans pouvoir, — mais là on a refusé de me croire, car « les oiseaux-gendarmes annoncent que le maïs est mûr », et un autre vieillard à l'esprit un peu exalté m'a dit que la vie serait bonne avec moi, car j'avais l'œil de Dieu, les cheveux de Dieu...

Peu après, on se rendit compte que le territoire de Mínlaba était inclus dans la Zone d'Action Prioritaire intégrée (Z.A.P.I.) d'un projet de développement pour la culture et la commercialisation du cacao ; je profitai donc des routes et autres améliorations créées par cet organisme, dont on me crut parfois un émissaire, et qui d'ailleurs n'emportait pas de la part de la population une adhésion sans nuances.

Au moins s'établissait-il une grande franchise dans l'exposé de nos conceptions diverses ; et surtout dans les débuts, quand je parlais et questionnais encore beaucoup, j'ai eu souvent lieu d'admirer la profondeur, l'originalité et la fierté des réponses que je m'attirais.

Ainsi de la part d'un vieil initié au *ngi*, ancien rituel désormais interdit, qui m'interpella dans ces termes quelques jours après la scène précédente :

« C'est toi qui nous a tués. Maintenant, Blanc, que viens-tu encore chercher ? Tu nous as tout enlevé. Je suis devenu à présent un détrit, pauvre et malheureux à cause de toi (...). Je couchais avec les femmes en cachette autrefois, maintenant je n'ose plus ; c'est ta faute avec ta religion (...). Quand suis-je mort ? Pourquoi demandes-tu si je vivais ? Voilà ce que je te propose : que tu redises à nos fils encore là comment, par ta faute, ils ont perdu de si belles cérémonies (...)

Tu apportes un nouvel *evú* (= pouvoir de sorcellerie). Parce que tes pères ont tout gaspillé, toi, avec ton *evú*, tu as dit : « Je viens réparer ! ».

J'arrête. Reviens, et si je trouve quelque chose, je t'emmènerais sur le chemin de la découverte ».

(Michaël Mve Meyo, Mekamba, 6/2/1967).

Comment ne pas répondre à une interpellation aussi directe ? Je ne le fis pas ce jour-là par la parole, car un notable présent, (M. Mvege Amugu Kosmas), me supplia de n'en rien faire, pour éviter le risque de nous faire « insulter dans le ciel ». C'est quand même ce qui arriva quelques instants plus tard, me semble-t-il quand M. Mve Meyo reprit la parole :

« Ô Blanc, tu nous trompes tout le temps. Tu veux aller raconter à tout le monde ce que nous pensons, dire « voilà les drôles de bonshommes que j'ai vus. » Pourquoi toi, ne racontes-tu pas tes secrets ? ».

J'interromps ici pour dire que j'ai toujours essayé de me placer avec mes interlocuteurs sur un plan de totale réciprocité. Ce vieillard venait de se convertir au christianisme, — ce qui dit bien l'intensité de l'ambiguïté chez les Bêti — et qui éclaire la suite de ses propos.

« Toi-même, fils de Blanc, qu'as-tu fait ? Toi qui as donné naissance à Jésus, tu as dit : « qu'il vienne chez moi » et en récompense tu lui as donné du bois sur le cou et sur la tête... Même si tu viens maintenant avec bon cœur, je sais que tu es depuis longtemps contre moi. Sinon, tu aurais pu laisser Jésus venir me dire les secrets qu'il t'a dits. Malgré cela, je te reçois avec honneur (...) Ne viens pas me tenter de te détester. Au contraire, malgré ma mauvaise humeur, enseigne-moi. Sans toi je ne peux rien faire. Malgré que j'aie pris l'indépendance, enseigne-moi donc toujours... »

On voit reparaître ici le thème de l'ambiguïté de l'Européen, malveillant et cependant savant, puissant, ce qui en fait un personnage de l'au-delà, comme on le comprendra mieux par la suite de ces travaux.

A l'entrevue suivante, je tâchai de persuader M. Mve Meyo de mes bonnes intentions et l'exhortai à ne rien craindre de moi.

« Ô Blanc, pourquoi me demandes-tu de ne pas avoir peur ? Les fils des Blancs ont vu ce qu'il y a au-delà de la mer, voilà pourquoi on commence par en avoir peur. Résultat : même si le Blanc ne va te faire aucun mal, tu as quand même peur. Le Blanc est comme la tête d'un serpent : toute tête de serpent fait peur, même si c'est celle d'une couleuvre.

C'est le *ngi* qui nous sauvait. Or tu nous l'as enlevé ! Va le dire à ton père : si je meurs comme je suis en train de mourir maintenant, c'est à cause de toi, c'est par toi, Blanc, que je meurs ! » (Michaël Mve Meyo, Mekamba, 18/2/1967).

Il est difficile d'exprimer plus fortement l'ambiguïté et le caractère néfaste de l'Européen ; et pourtant notre relation mutuelle dans les années suivantes fut des plus enrichissantes pour moi avec ce personnage charismatique plein de ferveur et d'illuminations. Il conclut ainsi notre deuxième entretien :

« Je ne veux rien cacher. Jésus est mort pour la vérité, j'en suis sûr. Et moi aussi je veux mourir pour la vérité. Si vous me tuez, mon Dieu me défendra. Je suis tranquille quand tu me poses des questions.

Quand je dis que le Blanc a tout dérangé, ce sont surtout tes ancêtres à toi qui sont venus essayer de fabriquer un bon changement et qui nous en ont fabriqué un mauvais... ».

Ce n'était pas exactement pour réparer les erreurs de mes ancêtres que j'étais venu, mais je tâchai de n'y pas retomber dans le champ spécifique de mon activité.

C'est pourquoi je décidai, dans la mesure du possible, de ne pas étendre aussitôt la culture bête sur le lit de Procuste de systèmes importés, de ne pas présenter mes résultats sous la forme d'un squelette décharné, et de laisser aux Bête ce qu'ils considèrent eux-mêmes comme la substance de leur vie : la parole.

PROLÉGOMÈNE

L'action missionnaire s'est trouvée incluse dans un processus d'ensemble, qui est l'entrée en contact des populations d'Afrique avec l'influence européenne directe.

Ce contact a pu avoir des conséquences radicales comme ici le changement de religion, et cet effet est d'autant plus spectaculaire que le contact a été tardif, très récent, chez les Bèti.

Leur catholicisme global inconditionnel paraîtra moins étrange :

a. si l'on réussit à contre-distinguer historiquement les Bèti des Bulu (protestants) et des « Fang » du Gabon (partiellement réfractaires à la christianisation) ; car on comprendra qu'à une différenciation ethno-historique puisse correspondre une différence de réaction vis-à-vis des apports extérieurs ;

b. si l'on établit que ces Bèti avaient à supporter des perturbations récentes peut-être plus critiques qu'ailleurs ;

c. si l'on peut se faire une idée suffisante de la société ancienne, de son dynamisme interne et de ses croyances, pour s'apercevoir que certains aspects du catholicisme constituaient pour elle un appoint vital, un apport inespéré ou une tentation.

Les points a et b sont traités dans le présent ouvrage (*Minlaaba I*), le point c fera l'objet d'études ultérieures (*Minlaaba II et III*).

Chapitre I

(A)

LE PLUS-QUE-PASSÉ : TRADITIONS D'ORIGINE ET DONNÉES HISTORIQUES

1. INTRODUCTION

Incertitude de l'origine Bèti

Le dernier en date des articles scientifiques sur l'origine des « Pahouins » (Ngoa, 1969) frappe par son caractère aporétique. Exhumant un certain nombre de données empruntées à Avelot (1905), Cottes (1911), Trilles (1912), Bertaut (1935), il discute la possibilité de les faire concorder, et, devant la difficulté de l'entreprise, conclut à la nécessité de rester jusqu'à plus ample informé en-deçà de l'article d'Alexandre (1965).

Nous manquons en effet de monographies historiques anciennes et d'informations de base. Brazza semble bien avoir prévu ce genre de difficulté, lorsqu'il écrit, lors de ses contacts de 1876 avec les « M'fans », que ces peuples peuvent « s'accumuler, prospérer et disparaître sans laisser d'autres traces de leur passage qu'une vague tradition affaiblie par le temps. » (Brazza, 1888, p. 2).

Et pourtant, la reconstitution de leurs itinéraires et le mystère de leurs origines ont provoqué, tant du côté européen que du côté africain, les spéculations les plus téméraires. Le P. Trilles (1912) les fait venir d'Égypte, et M. Alexandre dénonce là un trait de « romantisme ethnologique » (cependant, la linguistique s'est-elle prononcée sur ces rapprochements entre fang et égyptien qui troublent M. Ngoa, *op. cit.*, pp. 70-71 ?). Un certain Louis Franc (1905) est allé plus loin en reconnaissant dans les Fang les descendants d'une tribu franque (on sait que les noirs éliminent les *r*) égarée en Afrique via l'Espagne, d'après Zozime, en l'an 254 : leur barbe à pointe ne serait autre que le souvenir de la moustache en croc des Germains... (p. 9) (1).

A ces excès du subjectivisme étranger répondent les multiples créations de la « pseudo-tradition » autochtone. M. Alexandre (*loc. cit.*, p. 551) nous en donne un exemple, avec la descendance d'Afri Kata, que sa diffusion par l'imprimerie a privilégié en pays Bulu, mais qui chez les voisins « Pahouins »

Bëti et Fang ne paraît être qu'un cas de reconstruction pseudo-historique parmi tant d'autres. En pratique, on ne voit pas comment un informateur pourrait passer pour savant dans un village bëti, actuellement, s'il ne savait pas rattacher la généalogie des siens à la postérité de Noé, et se rapprocher le plus possible de l'ancêtre biblique, Cham. Mais ces généalogies « reconstituées » varient évidemment d'un village à l'autre, d'un érudit à l'autre, même si, dans l'ensemble, elles sont plus proches les unes des autres que ne le sont entre elles les hypothèses des spécialistes européens.

Principes de méthode et sources

Entre la docte ignorance des uns et la fantaisie débridée des autres, on va tâcher de glaner quelques modestes certitudes par un examen plus rigoureux des sources — écrites et orales — et grâce à une délimitation plus stricte du problème à résoudre.

Délimitation du problème : depuis les premiers observateurs allemands (v.g. Zenker, 1895, p. 36 : « La tribu des Yaunde, à compter au nombre des peuples Fang... »), cela paraît être une évidence indiscutée que les peuples bëti (« Yaoundé » ou Ewondo, Enoa, Bënë) font partie des peuples Fang. Les seules réserves à ma connaissance émanent des ouvrages de M. Alexandre qui se demande souvent si les Bëti ne sont pas des « pahouinisés ». M. Ngoa n'en conclut pas moins dans sa communication au colloque sur la contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun, où il reprend en substance son article de 1969, que « les Ewondo font partie et des Fang et des Bëti » (p. 29, ronéot.).

Je propose de remettre en question ici cette identité Bëti = Fang ; les vieux Bëti eux-mêmes ne se définissaient jamais comme des Fang, nom qu'ils ignoraient à l'arrivée des Allemands. Certes, leur communauté culturelle et linguistique *actuelle* avec leurs voisins du sud est indéniable ; peut-être même à la rigueur s'agira-t-il d'une certaine communauté ethnique. Mais c'est une erreur de méthode que de la présumer au départ en se reposant sur les ressemblances de langue et de culture. On s'embarrasse alors de vieilles lunes ethnologiques qui obscurcissent le ciel bëti au lieu de l'éclairer ; le fait est qu'ainsi encombré du problème « fang », on n'est arrivé jusqu'à présent à rien de bien satisfaisant. Je suis certain que l'on progressera en se limitant strictement d'abord aux données bëti, sans se préoccuper aussitôt de leur cohérence avec les données fang.

Les traditions historiques assez précises des Bëti permettent en effet alors de situer nettement l'origine de certains d'entre eux au nord de leur habitat actuel, et certaines coutumes qui leur sont propres reflètent aussi cette influence spécifique du nord.

Notre source essentielle sera la tradition orale, qui demande, évidemment, à être contrôlée, critiquée, comprise, confrontée avec l'écrit lorsque c'est possible, dégagée des éléments adventices et récents, lesquels présentent d'ailleurs leur intérêt propre lorsqu'ils sont reconnus comme tels. D'autres indices pourront être tirés des institutions, usages, objets, etc. bëti. Tous ces éléments seront pris aussi proches que possible de Mínlaba.

Données écrites

Nous ne possédons aucun écrit rapportant des observations directes sur la région « Centre-Sud » du Cameroun avant la fin novembre 1887, date d'arrivée des premiers Européens venant de la côte Batanga chez les Bèti. Tout ce que l'on peut apprendre des Bèti antérieurement à cette date repose donc sur des témoignages indirects, oraux ou autres.

Contrairement à ce qu'on aurait été en droit d'espérer, aucune indication concernant la langue de notre groupe « Pahouin » ne peut être trouvée dans la *Polyglotta Africana* de Koelle (1854). Même la langue donnée par lui en IX B.4 comme celle des Baseke du Rio Muni, avec une intéressante numération à base 5, est loin du *bulu* actuel, alors que nous voyons partout maintenant identifier Bulu et Baseke (cf. Tsala, *Dictionnaire*, p. 561 ; Bruel, 1935, p. 309). On peut en induire que les Bulu ne se sont assimilés les Seke ou Baseke que plus tard.

Dans ses récits de voyages publiés à Londres en 1856, l'Anglais Baikie prétend avoir rencontré à Fernando Poo un Bati ; mais le vocabulaire qu'il donne (1856, pp. 424-425) montre qu'il s'agit en fait d'un *Bali*. La confusion inverse sera faite cinquante ans plus tard par Riebe et Hörhold, qui appellent toujours « *Bali* » les Bati des bords du Mbam... (1897, pp. 53, 55, etc.)

Avec Barth (1857, éd. anglaise tome II, p. 632, éd. allemande t. II, p. 753), on ne peut plus guère douter, par contre, que les Bati dont il entend parler à Yola soient bien ceux de la rive *droite* de la Sanaga. Je justifierai plus loin mon identification des Bèti aux Bati. Un itinéraire assez précis de quatorze jours de marche est donné à Barth à partir de Ngaoundéré, lors de ses enquêtes de juin 1852 auprès des marchands haoussa et peul. On commence à voyager plein sud, avec comme étapes « Mambum » et « Ssolo » ; en ce cas, « Bongore » atteint le troisième jour pourrait bien être Bagodo ou la rivière Bigoro. A partir du quatrième jour, le pays devient plat, ce qui correspond bien à la descente du plateau à 120 kilomètres environ au sud de Ngaoundéré. On va toujours vers le sud jusqu'au cinquième jour à midi, puis on oblique vers le sud-ouest, et le sixième jour, après une très longue étape, on arrive à « Bormona », la première localité Bute. Bute est le nom peul des Vute (2). Le septième jour, la ville de « Mangtschirin », située dans une contrée boisée avec une grande montagne à l'ouest, est sans aucun doute *Matsari* au sud de Yoko, alors chefferie majeure des Vute, à quelques kilomètres à l'est de sa position actuelle. Certes, Matsari est à 260 kilomètres de Ngaoundéré, mais il faut se rappeler que l'on circulait très vite en savane, comme le constata Morgen (1893, p. 300) qui fit des étapes consécutives de 50 kilomètres dans les mêmes parages. C'est depuis Matsari qu'on gagne les Bati. « tribu païenne d'une couleur particulièrement claire et d'une beauté physique exceptionnelle ». Les indications manquent malheureusement ensuite jusqu'aux villages de Bèbe (dixième jour), Mère (onzième jour) et Bati, où l'on arrive le soir du quatorzième jour. Notons cependant que Mère est accompagné de la notation « Waldige Gegend », « contrée boisée », et que l'on trouve à la distance voulue de Matsari près de la Sanaga une rivière et une forêt Meyéré d'où les marchands n'auraient eu qu'à longer le fleuve pour tomber, vers les chutes de Nachtigal, en plein pays alors bati (cf. Barth, 1857, éd. allemande, II, pp. 615-6 et 753-4) (3).

La première mention incontestable des Bëti du *sud* de la Sanaga se trouve dans le livre posthume du consul Hutchinson : *Ten Years wandering among the Ethiopians* (1861, pp. 240-1) ; en se demandant s'il ne s'agit pas des Bati de Barth, il rapporte les dires des Batanga concernant une population « Bani » vivant au bord du « Njong » ou « Ndong » (donc, déjà dans les années 1850) ; Bani ou Bané est l'appellation Batanga des Bënë, appellation qui sera conservée par Kund et par l'administration jusqu'à nos jours... Le Njong ou Ndong est certainement le Nyong ou Nlong. (On a dit à Hutchinson qu'il est si large qu'on ne peut en apercevoir l'autre rive ; ce détail qui fait reculer le P. Bouchaud devant l'identification au Nyong est une formule usitée pour signifier tout cours d'eau important ; elle est d'ailleurs exacte les matins de brume, ce qui n'est jamais le cas pour les petits ruisseaux ou rivières ordinaires de la forêt ; il faut comprendre sans doute : « tellement large qu'il y a des jours où l'on ne peut en apercevoir l'autre rive... »). Ceci cadre avec les données orales citées plus loin, qui me font fixer la traversée du Nyong par les Bënë entre 1830 et 1840.

En 1863, Richard Burton (*Abeokuta*, éd. de 1876, p. 200) confirme que les Fang du Gabon lui ont dit quelques années plus tôt qu'ils étaient arrivés vers la mer bousculés par les *Bati* de l'intérieur (ceux-ci ne peuvent être identifiés qu'aux Bëti du sud de la Sanaga ou aux Bati du nord du même fleuve).

A partir de 1888 paraissent enfin des observations de première main sur les Bëti : rapports de Kund, Weissenborn, Tappenbeck, Morgen, Zenker, et von Stein, parus dans les *Mittheilungen von Forschungsreisenden und Gelehrten aus den deutschen Schutzgebieten* (en abrégé *M.D.S.*) de 1888 à 1899 ; livre de Morgen : *Durch Kamerun von Süd nach Nord* ; souvenirs de Hörhold publiés par Riebe, de Dominik, travaux scientifiques de Nekes (1911-1912) et de Tessmann (1913) — enfin, premier recueil de traditions Bëti publié par des Bëti dans leur langue, les *Jaunde-Texte* de Charles Atangana et Paul Messi (1914-1919) ; ouvrage qui peut être considéré aussi bien comme appartenant à la série de sources suivante.

Données orales ou écrits en rendant compte. Laissant de côté les non-Bëti, et même parmi les Bëti les Ewondo, qui en font partie, je me suis consacré à la généalogie et à l'histoire des deux autres grandes branches bëti qui se trouvent à Mínlaba : les Enoa et les Bënë. Parmi les Bënë, qui sont les très nombreux descendants d'un héros fondateur, Nnë Bodo (mot à mot : l'homme qui dépasse), j'ai centré mes recherches au sud du Nyong, sur les gens du *mvog*, ou lignage de Manzë, présents à Mínlaba, et sur ceux du *mvog* ou lignage d'Amugu, qui sont les premiers des Bënë à être rentrés en relation commerciale avec la côte, grâce à Mbala Mesóló.

Les traditions prises en considération sont les suivantes :

— un mythe d'origine de M. Simon Atangana Amugu, *mvog* Amugu d'Akié, (né vers 1910) ; sigle {0.} ;

— le tableau généalogique des « Bané » publié par von Stein dans les *M.D.S.*, tome XII, 1899 ; sigle {1.}. Le tableau est centré sur les ascendants et les descendants de Mbala Mesolo, dont le fils, Zambo Nsa, avait été annoncé à Kund par les Batanga comme étant le « roi des Bané ». Sa « capitale » fut atteinte par Kund en décembre 1887. Zambo Nsa était alors un vieillard qui mourut en 1897 ;

— *La formation de la race Bané*. Livret de 32 pages publié à Yaoundé en 1937 par le chef supérieur des Bënë, André Amugu. Sigle {2.} ;

— les généalogies établies par M. Kosmas Amugu, (né vers 1895) également mvog Amugu, chef catéchiste à la mission catholique d'Obout. Sigle {3.} ;

— les souvenirs et fragments généalogiques recueillis par M. Lukas ou Luc-Rémy Atangana (né vers 1905), mvog Manzè d'Akometam, qui fut un secrétaire du chef supérieur André Amugu. Sigle {4.} ;

— les récits et généalogies recueillis par le chef catéchiste d'Osoessam (près de Minlaaba), M. François Manga (né vers 1910), Enoa. Sigle {5.} ;

— les souvenirs de l'un des plus célèbres témoins de la région, M. Hubert Onana, mvog Esombdana d'Ayéné, né vers 1875. Sigle {6.}, (ce grand homme est décédé le 23 février 1976) ;

— trois interviews en novembre 1968 du dernier petit-fils vivant de Mbala Mesolo, Bala Owono, mvog Amugu de Ndick, né vers 1870 (mort en 1972). Sigle {B.O.} ;

— les souvenirs de M. Daniel Owono, mvog Manzè de Minlaaba-Andok, né vers 1890. Sigle {D.O.}.

2. PRÉALABLE SÉMANTIQUE. QU'EST-CE QU'ÊTRE BËTI ?

Difficulté du sens

De qui donc cherche-t-on l'origine ? Il faut d'abord préciser ce point, si l'on peut. On a confondu les Bëti avec les Fang, mais eux-mêmes ignoraient ce nom. On les a distingués des Bulu, distinction que leurs traditions généalogiques confirment, mais en même temps, on suscite l'indignation en pays ewondo et bënë, si l'on suggère que les Bulu ne sont pas Bëti. Pourquoi ?

C'est encore Nekes (1911) qui a observé le premier que les gens de Yaoundé employaient le terme *bëti* pour désigner les hommes et les choses relevant du même ensemble culturel que le leur, et qui a relevé la connotation valorisante du mot en proposant de traduire Bëti par « die Herren ». *Bëti* s'oppose à *bëlo*, les esclaves, et peut-être plus précisément encore à *Bëlobëlob* (dont le mot précédent n'est sans doute qu'une abréviation), onomatopée correspondant exactement au βαρβαρος grec, traduisant le bla-bla-bla d'une langue qu'on ne comprend pas (« semblable au bruit de l'eau qui bout dans une marmite pleine de légumes » m'ont dit certains avec Isaac Nguéma) (1969, p. 8), et qui désigne fondamentalement les étrangers (asservis ou à asservir) qui parlent ainsi.

Les Seigneurs

On a donc traduit Bëti en français par : les Seigneurs, les Nobles, ou les Hommes Libres ; mon collègue et ami Henri Ngoa (1973) les définit comme « les hommes libres et *capables de se défendre par leurs propres moyens*. » Il souligne, et commente ainsi :

« C'est ainsi que chez les Eton, on distingue deux types de groupements claniques : ceux qui peuvent se défendre d'eux-mêmes et ceux qui ont besoin

de protection (...). Dans toute l'étendue du pays bëti, les Belo (esclaves) constituent de petites enclaves au sein de groupements « bëti ». Ainsi en est-il des Kombé, Esom, Eléga, Osa, au sein du groupe Ewondo ; et des Elendé, Enkoé et Evondo, chez les Bënë. Autrement dit, un groupe est dit *nii* (singulier de Bëti), s'il est nombreux et à même de se passer de la protection ou du concours d'autres groupes, en cas de guerre. »

Les Messieurs

Je ne mets pas en doute un instant que tel fut le sens originel du mot Bëti. Mais il s'agit d'expliquer et de traduire aussi à partir du sens ancien son extension et son usage actuels : les membres des petites enclaves cités ici se disent maintenant Bëti, et personne n'aurait l'idée de leur refuser cette appellation : ce serait les froisser et les humilier ; nous allons même voir que l'adoption par leurs défenseurs (Bëti *stricto sensu*) leur confère ce droit. En français aussi, le « sire » ou le « sieur » était originellement un seigneur « self-supporting », et il eut été encore insolite d'appeler un cocher « Monsieur » voici soixante ans. Je me demande donc si la meilleure approximation ne consisterait pas à s'inspirer de Nekes et à traduire *Bëti* par *les Messieurs* (« Monsieur » se rend d'ailleurs par le singulier *Nti*). On peut en effet être ou devenir « un monsieur » quelles que soient les circonstances. De même, les *mintob*, qui étaient des vassaux ou clients, pouvaient être assimilés aux Bëti ; et par ailleurs, des captifs de guerre ou de jeu pouvaient demeurer d'authentiques Bëti.

Il est probable que le concept abstrait, mais le plus exactement correspondant, serait celui de « non-barbare », car le mot Bëti connote la respectabilité, la reconnaissance culturelle mutuelle ; aussi déborde-t-il la sphère linguistique de l'inter-compréhension. Pour les Ewondo, sans aucun doute, les Mengisa, qu'ils ne comprennent pas, sont des Bëti. L'unité des Bëti est celle de « la » culture ; peut-être même cette unité n'a-t-elle aucune autre réalité. Les Bëti sont les Civilisés.

On saisit pourquoi ses amis Camerounais avaient proposé à M. Alexandre (1965, p. 506) d'appeler « bëti » l'ensemble du groupe dit Pahouin, et pourquoi l'on suscite l'étonnement à Mílaaba si l'on propose d'exclure, des Bëti, les Bulu qui sont si proches, que l'on comprend et pour qui l'on éprouve de la considération.

Cette observation ne veut pas remettre en cause la distinction objectivement pertinente que M. Alexandre (1958) a proposée et qui fera autorité entre les trois sous-groupes « pahouins » : bëti ; bulu et fang (4). Mais pour éviter tout malentendu, il faut noter qu'au sein de cette classification moderne, seuls les Bulu paraissent correspondre adéquatement à une identification traditionnelle.

Les vrais hommes

Il est probable que le mot *faŋ* se dissoudrait de la même façon que le mot *bəti* si l'on poussait son analyse. Au cours d'une brève enquête au nord du Gabon en septembre 1969, j'ai constaté que les entretiens commençaient régulièrement ainsi : « On nous appelle Fang, mais nous nous appelons... (Efak, Yendzok, etc. »). Brazza (voyage de 1876, publication 1887) et

Crampel (voyage de 1888, Harry Alis 1890) écrivent généralement « M'fan » ; ils avaient été en contact étroit avec ces populations (selon la méthode de Brazza) parlant des rudiments de la langue ; malgré la savante explication linguistique d'Alexandre (1965, p. 503, note 1), je me demande si ce nom de M'fan ne serait pas tout simplement la transcription de *mfaŋ*, « vrai, authentique », utilisé couramment dans l'expression *mfaŋ mod*, « un vrai homme », c'est-à-dire un homme comme il faut, pour désigner les notables et les vrais fils du pays. Voilà sans doute ce qu'on a voulu expliquer à Richard Burton qui écrit (1876, p. 197) que le mot « Fan » prononcé très nasalisé n'est pas le vrai nom de ce peuple et signifie tout bonnement « homme ». L'homme M'fan, ce serait l'homme sérieux, respectable — le sens qui se découvre ici serait très proche de celui du mot *bēti*.

Un terme naturalisant

Ces termes valorisants seraient donc employés comme une sorte de couverture naturalisante à l'égard de populations peut-être objectivement étrangères (les Bulu seraient Bēti comme le Saint Empire germanique est romain), tandis qu'ils serviraient à se contre-distinguer de populations objectivement parentes (Maka ou Omvang) qu'on veut cesser de « reconnaître ».

Nous possédons un témoignage intéressant sur l'ancienneté de ce processus d'adoption, et je n'ai pas parlé de « naturalisés » au hasard : c'est le terme même qu'a employé en français le chef supérieur « Bané » André Amougou pour traduire le mot de *mintobo* (Amougou, 1937, pp. 14, 15, 16). Il loue le fondateur du lignage bēnē d'avoir adopté ainsi franchement ses clients, et même certains esclaves (*belɔ*), et s'élève avec indignation contre ceux qui auront l'audace de dire qu'ils ne sont pas véritablement Bēnē (5). Nous verrons plus loin (p. 113) qu'il avait ses raisons pour cela. Ce qui nous intéresse pour l'instant, c'est que l'on inclut ainsi parmi les Bēti, consciemment, des gens de toute origine.

Ces adoptions ou naturalisations d'« étrangers » ont lieu encore de nos jours sous nos yeux, et font qu'une appellation apparemment « ethnique » peut avoir davantage de sens géographique ou linguistique que de signification clanique. On m'apprend ainsi chez Hubert Onana qu'un certain nombre de mvog Esomba Ndaana, partis à Ambam, sont de ce fait « devenus Ntumu ». L'hospitalité africaine étend ce type d'adoption aux Blancs qui s'installent dans le pays : Mallart a été reconnu *man Evuzok* chez les Evuzok et l'on se dispute très obligeamment pour moi à Mínlaba afin de déterminer si je suis *man Enoa* ou mvog *Manzē*. A Ebolowa, le P. Guillemin se fit un jour prendre à parti par ses fidèles à l'issue de son sermon : « Vous êtes un quoi ? lui demandaient-ils. — Un Boulou, bien sûr. — Alors, répliquèrent-ils, pourquoi diable prêchez-vous avec l'accent ewondo ? »

Conséquences :

Primauté des aires culturelles

On voit par là que même des appellations ethniques telles que Bulu ou Ntumu fonctionnent comme des noms qualificatifs, des titres d'honorabilité, plutôt que comme des noms propres. Tel est sans doute le cas chez la

plupart des « ethnies » du Cameroun méridional, dont le nom paraît désigner en priorité des *aires culturelles* prépondérantes et assimilatrices. Les conséquences de cette constatation sont importantes : d'abord, l'apparente appartenance ethnique risque de masquer l'organisation lignagère et la véritable parenté ; et réciproquement, ces ensembles ethniques absorbants seront presque toujours le résultat d'un amalgame. Si nous recherchons une origine, il faudra donc déterminer d'abord à quels lignages nous nous intéressons, quels sont ceux qui ont exercé la prépondérance et communiqué le nom « noble » aux autres, par exemple.

Ces habitudes assimilatrices risquent de rendre le problème de l'origine, ou plutôt *des* origines des Bèti, à peu près inextricable : mais en même temps, elles résolvent nombre de problèmes locaux. Ainsi quand M. Alexandre parle d'une « composante basa » chez les Bèti, ou quand les mvog Nnama d'auprès de Yaoundé se disent d'origine *vute* (6), les Bèti eux-mêmes se trouvent extrêmement perplexes à cause de l'hétérogénéité, qui leur est sensible, des cultures basa ou vute avec leur propre culture. Ce problème disparaît si l'on admet que ces immigrants ont subi une complète acculturation bèti, et qu'un amalgame s'est constitué.

La prégnance locale des langues et coutumes est d'ailleurs sensible à tous les observateurs réfléchis. En me racontant l'intéressante histoire des Yebekolo, groupe conquérant Yefalak ou Embarak (des bords de la Sanaga), qui bouscule les Omvang et s'enfonce en pays Maka, M. l'abbé Frédéric Essomba souligne : « la chefferie Maka d'Akok, dont le chef actuel M. Efudu est député, est en réalité Yebekolo : mais leurs ancêtres victorieux ont été vaincus par la langue Maka. » (Entretien du 11-11-1967). Par contre (voir chapitre suivant) les Obègè de Minlaaba sont à l'inverse des Maka « pahouinisés ».

Difficulté de retrouver les lignages

La reconstitution des lignages ou parentés réelles demeure extrêmement difficile pour deux raisons fondamentales : la première est que toute alliance politique traditionnelle entre familles s'exprimait soit en terme d'alliance matrimoniale, soit par l'instauration d'une parenté fictive, à la suite de laquelle on n'hésitait pas à transformer les généalogies pour les besoins de la cause (7) ; la seconde raison est que, même sans pression extérieure, semble-t-il, il est rare qu'un segment de lignage s'éloigne à une assez grande distance de sa souche sans prendre un nouveau nom — et l'on comprend bien que ce changement facilite sa « naturalisation » ailleurs. La combinaison de ces deux phénomènes rend suspecte l'affirmation de toute parenté, d'autant plus que la tradition orale elle-même s'y perd et que les souvenirs des identifications entre noms différents s'effacent vite. Cependant, les parentés indiquées signalent au moins une alliance, et donc la probabilité d'un ancien voisinage.

Exemples d'identification

Il existe évidemment des exceptions, des groupes ethniques qui gardent le même nom à de grandes distances : c'est le cas de petits groupes qui paraissent avoir eu des fonctions rituelles, comme les Kombe, ou les Ndon, qui seraient présents partout (jusqu'en plein pays « tikar » d'après M. Alexandre) ; c'est encore le cas des Ngwe ou Ngoe, bien que Amat et Cortadellas (1972, p. 144) distinguent entre *Ngoe* fang et *Ngwe* ewondo, soulevant un nouveau problème

redoutable, celui de l'homonymie possible de groupes différents. Les Yengui du Gabon en tous cas (près d'Angouma ; chef Nzogo Bekali Camille) revendiquent leur parenté avec tous les autres Yengui et Ngwe sans distinction, de Libreville au Cameroun, ainsi qu'avec les Essotok du Cameroun. Aux dires de Mgr. Ndon (Angouma, 25-9-1969), les Essebam et les Essametak qui poussent vers le sud jusqu'au Fernan Vaz, se savent parents des Essebam de Minvoul, des Essandan de Bitam et des Omvang du Cameroun. Dans la même région du Gabon, les Essessene disent qu'ils s'appellent Essenan à Libreville et Yemisem au Cameroun ; les Essebedzan, qu'ils s'appellent Essebekan à Libreville et Yemedan vers le Ntem ; les Essambé se croient parents des Essissis vers Kribi. Près de Médouneu, les Efak du village d'Atut, qui se présentent comme issus de Ntumu Afidi, savent qu'on les nomme Endjok ou Yendzuk chez les Ntumu, Nlub à Sangmélina ; ce sont probablement les mêmes que les Endzok, petit clan de Mfumasi à l'est de Yaoundé, sur la route d'Akonolinga ; ils se disent encore présents à Ebibiyin (Guinée équatoriale), et arrivés de l'autre côté du Komo à Etotoa, aux portes de Libreville. Les Oyak voisins des Efak savent qu'ils sont à Evinayong en Guinée équatoriale, qu'ils parlent « atsi », c'est-à-dire ntumu, près du Woleu, et qu'ils sont passés autrefois par la région de Mbalmayo : ce seraient de fait les Eyok ou Eyèk qui vivent chez les Mbida Mbani, que nous verrons cités dans notre mythe d'origine et que nous retrouverons chez André Amougou (1937, p. 18) au nombre des tribus soumises. Les [Cinga] ou Tsinga, dont la majorité est restée sur les bords de la Sanaga, sont extrêmement répandus sous le même nom à travers tout le pays Bèti ; mais d'après M. Nanga Ndzem Joseph, Tsinga de Nkonmekok non loin de Ngomedzap, au sud du Nyong, ils ont des branches « Grassfields » (Bamiléké), sont les mêmes que les Tchango à côté de Ngorro, sont apparentés aux Batchenga, et se trouvent sous le nom d'Essélé chez les Eton et de Yetsang chez les Bulu. Les mvog Esomba Ndaana dont j'ai cité le cas tout à l'heure ont pris chez les Ntumu le nom d'Azok et y sont devenus des notables, « de grands chefs établis des deux côtés du Ntem. »

On pourrait multiplier ces équations dont Alexandre (1965, p. 518) avait déjà donné d'autres exemples, sans exclure lui non plus la possibilité qu'il s'agisse là d'identités symboliques qui expriment des alliances politiques (on ne cesse d'être « étranger » qu'en devenant « frère »).

Heureusement, la détermination des lignages majeurs bėti (Bēnē, Ewondo, Enoa) reste claire pour la tradition, et c'est d'eux que nous nous occuperons pour commencer.

Les Bėti sont eux-mêmes des « acculturés »

L'une des autres conséquences de cette capacité d'absorption des « aires culturelles » du sud est leur ancienneté probable, puisque même des étrangers vainqueurs, mais minoritaires, étaient récupérés et fondus en elles par leurs mariages avec des filles du pays. Pour qu'il n'en aille pas ainsi, et que l'aire culturelle elle-même voit son extension se modifier, il faut qu'un peuple entier se meuve avec ses femmes et ses institutions propres, repoussant radicalement les autres, comme ce fut le cas lors de l'avancée des familles « Fang » à l'intérieur du Gabon. On a eu tort de prendre cette exception pour la règle ou pour le modèle. Tous les autres genres d'émigration aboutissent, soit à l'absorption pure et simple des immigrants dans le groupe récepteur, soit à une sorte de compromis si, par exception, les immigrants sont non seulement assez prestigieux, mais assez nombreux et assez organisés (8).

Tel a été le cas pour les membres des grands lignages Bëti si nous en croyons leurs traditions (par exemple {0.} et {2.}). Ils se présentent eux-mêmes, nous allons le voir, comme des chefs, imposant leur autorité à des peuples qu'ils protègent de leur puissance et qu'ils recouvrent de leur nom. Mais ces Bëti n'en sont pas moins des minoritaires : nous en avons la preuve dans le fait qu'ils subissent une puissante acculturation de la part des peuples soumis, acculturation qu'ils avouent quand ils relatent qu'ils perdirent la langue de leurs aïeux pour adopter le « bëti » actuel. Or, le changement de langue signifie des changements dans bien d'autres domaines que la langue (9).

Etre Bëti, ce n'est donc pas seulement être un « Monsieur » appartenant à une « aire culturelle » plutôt qu'à une ethnie bien déterminée ; c'est aussi dépendre d'une aire culturelle particulière, qui a subi le choc d'une acculturation récente encore présente à toutes les mémoires ; c'est surtout si l'on descend des grands lignages victorieux, ressortir d'un monde double, dont nous allons préciser la dualité ci-après, et qui se reflète dans l'ambiguïté même du terme *bëti*, généreusement octroyé pour une part à tous les voisins, mais jalousement réservé au sens strict à ceux qui sont venus d'au-delà du Fleuve.

3. TRADITIONS D'ORIGINE BËNË

Point de départ : un mythe d'origine

Que disent donc d'eux-mêmes, et de leur origine, les « vrais » Bëti ? Fidèle au principe de centrer les recherches sur le territoire de Mínláaba, je m'appuierai sur un texte ewondo à vrai dire incomplet et même confus, mais qui m'a été communiqué par l'instituteur de la mission, Charles Atangana, comme hérité de son père, et représente assez bien le genre de document (10), à la fois décevant et inestimable, que l'on trouve dans les familles. Ses incohérences et ses lacunes rendraient sans doute fastidieuse sa traduction intégrale, mais ses données sont riches et nous aurons à y revenir par la suite. J'en donne ici une brève analyse.

Le mythe O. : contenu

Le texte, daté de juin 1954, émane de M. Atangana Amougou, Simon A., un « Bane » (c'est-à-dire Bënë), mvog Amugu, d'Akie près de Minkan, à environ 25 kilomètres de Mínláaba.

Pour lui, le « fondateur » des Bëti s'appelait *Edam Noa Bong*. Autour de ce nom qui donne un titre au texte s'instaure une rhapsodie sur le thème des origines :

- origine des Bëti et des peuples apparentés ou voisins ;
- origine des Noirs et du savoir des Blancs ;
- traversée du Yôm (de la Sanaga).

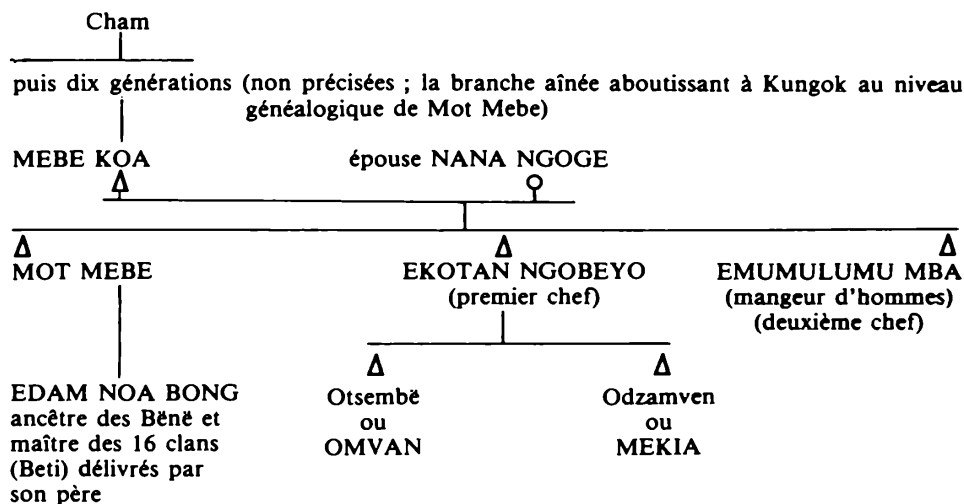
Après avoir rapidement situé cet Edam Noa Bong qui fabriquait des briques à la tour de Babel (« anga bimi briques ya Tour-Baebel » : c'est du français), et dont le père se distingua par sa piété envers les morts, l'auteur remonte au déluge, c'est-à-dire à Noé, dix générations plus tôt, précise-t-il.

Noé, sur le point de mourir, avait légué deux livres à Cham, un livre à Sem et un livre à Japhet. Après la mort de leur père, Sem et Japhet trompèrent Cham, le dépouillèrent de ses deux livres et les lui cachèrent jusqu'à ce jour : « toutes ces choses des Blancs sont exclusivement sorties du livre de Cham ». Non contents de le priver de son héritage privilégié, ses frères réduisirent Cham et ses enfants à l'esclavage ; « voilà l'origine des Noirs » car « Dieu n'a pas créé deux sortes de corps » : mais les enfants de Cham furent affectés à la confection des briques pour la tour de Babel, et le texte suggère (sans l'indiquer expressément) que leur corps subit le même changement de couleur que les briques, lors de la cuisson.

Au premier plan de ces esclaves se détache le groupe des Mbida Mbani (11) ; leur fondateur, Kungok (fils de Cham, semble-t-il, et en tous cas l'aîné des Noirs), épousa d'abord Manga, qui mourut aussitôt après la naissance de l'aîné, Awa'a Manga, puis une seconde femme, Nyenge Bingana, qui lui donna beaucoup d'enfants. Ces enfants s'entendent bien et s'aperçoivent que l'union fait la force (le texte cite le dicton « ta force à elle seule est vaine ; c'est avec son frère qu'un homme a la force »).

La tour de Babel s'élève donc à grande vitesse, et Dieu s'inquiète : ces gens vont-ils me laisser tranquille, ou bien vont-ils venir me déranger avec leurs corps sales ? Dieu souffle sur la tour et en projette des briques à 500 kilomètres ; en même temps, il fractionne les langues (« *anga tsam minkobo* ») ; parmi tous ces frères qui se dispersent, ceux qui se comprennent encore prennent le même chemin... Le maître d'œuvre de la tour meurt de chagrin...

On en revient à la généalogie des Bëti, telle qu'elle figure sur le tableau ci-contre.



Les parties du texte regroupées autour de cette généalogie valorisent le personnage de Mot Mebè (*Mot* veut dire « l'homme », en langue bëti). Mot Mebè, nous allons le voir, est le seul des trois frères qui montre des sentiments « humains » ; aîné des trois, il entre en scène en demandant « où est passé mon Père ? où l'a-t-on enterré ? pour que nous puissions prier à son tombeau et qu'il nous donne la bénédiction... »

Un conciliabule conclut qu'il faut d'abord nommer un chef ; à cet effet, l'oracle désigne Ekotan Ngobeyo, qui convoque tout le monde et imagine de construire la tour de Babel ; c'est donc lui qui meurt lors de sa ruine (dans cette lecture du texte la fabrication des briques est une initiative d'Ekotan

Ngobeyo où l'autorité abusive des descendants de Sem et de Japhet n'intervient pas).

La chefferie est transmise à Emumele-Mumba ou Emumulumu-Mba qui prend chez lui comme mercenaires (*besimbi*) ses deux neveux orphelins et leur enseigne le cannibalisme (*ndian bot*) qu'ils transmettront à leurs descendants (Omvan et Maka) et dont on prend soin de dire qu'il ne leur est pas naturel (mot à mot : « ils ne l'ont pas tiré avec eux de la terre, ils l'ont pris chez Emumulumu-Mba »). Ce chef cruel ne peut manger « ni gibier, ni oiseau, ni poisson, mais seulement de l'homme ». Quand il juge ses sujets, il mange celui qu'il a condamné ; il vide son pays.

Mot Mebë imagine une ruse : il va se prosterner devant le chef (son cadet) et, en attendant la séance du tribunal encore longue à venir, obtient de lui la permission d'aller lui chercher un gibier « aussi gras que l'homme ». Sous ce prétexte, il va trouver les hommes du chef en leur disant : « prenez toutes vos affaires, partons ! » et ils se mettent à fuir quatre mois durant.

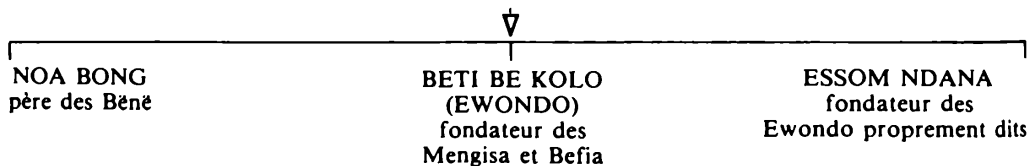
Le chef bâille de faim en les attendant, et il finit par envoyer à leur recherche sa femme préférée, 60 guerriers et 300 esclaves. Au bout de quatre mois, cette troupe rejoint les fuyards qui se sont construits des huttes en forêt. Mot Mebë, qui entend venir tout ce monde, recommande aux siens de ne pas faire de bruit ; il les dispose derrière lui et autour de la piste, et envoie des éclaireurs chercher les poursuivants : « Où est la viande ? s'écrient ceux-ci en les apercevant. Le chef a faim, et vous ne faites rien (mot à mot : « vous restez assis par terre »). « Suivez-nous ».

En file indienne (*nsamba*) ils parviennent devant Mot Mebë qui, sa femme assise sur ses genoux, fume tranquillement sa grande pipe d'*ekuk* ; en apercevant la favorite de son cadet, il demande : « Que vient donc faire ici cette femme ? Prenez-la et tuez-la ». On lui coupe alors « les deux gorges » (trachée artère plus œsophage) tandis que les hommes de Mot Mebë massacrent la colonne à l'exception d'un seul homme qu'on étend par terre pour le rouer de coups. Puis, Mot Mebë lui ordonne : « Va dire à celui qui t'a envoyé que l'homme n'a pas été créé par Dieu uniquement pour lui ».

Le survivant met quatre mois à rentrer et transmet son message. Mot Mebë, de son côté, va rejoindre son fils Noa Bong avec les esclaves qu'il a sauvés et qui sont 380 ou 480 (le texte dit 3 et 180 ; or $300 + 180 = 480 = 30 \times 16$) appartenant à 16 *meyôn* (ou « tribus ») Yemesum, mvog Ebôô, Oyek, Angok, Yemedu, Yanda, Osa, Angon woa, Obega, Ola'a, Fong, Elende, Ewondo, Ngui, Yembam, Yenke. Noa Bong héritera de tout ce monde. Lorsqu'Emumulumu-Mba veut se venger de Mot Mebë, Dieu fait un miracle et place entre eux des anges (*bengle*) qui empêchent les adversaires de se voir. Emumulumu-Mba doit rentrer dans son village avec sa colère. Mot Mebë s'établit avec les siens et les 16 familles serves sur les bords du Yôm.

Suit un rappel embrouillé de généalogies avec récurrences de patronymes (qui sont fréquents dans les généalogies contrôlables) et qui porte les traces d'une tradition différente de la précédente, où les Ewondo ne sont plus asservis aux Bënë, mais seulement leurs cadets ainsi que les Mengisa — les trois clans étant issus de trois frères ; dans cette version, l'ancêtre spécifique des Bënë s'appelle encore Noa Bong, mais c'est un descendant de l'homme du même nom qui travaillait à la briqueterie de la tour de Babel. Les trois frères sont fils du pêcheur Kodogodo (qui découvre un beau jour le moyen de traverser la Sanaga) selon le tableau suivant :

KODOGODO surnommé NNE-BODO a de la même épouse :



On est tenté de situer cette scène bien des générations après les précédentes, mais au moment le plus critique de la traversée, on verra reparaitre Kungok qui se pavane avec son fils Awa'a Manga et en recevra le surnom d'Engônô (le bellâtre = le surnom Bêti des Mvele du sud). Peut-être ces noms ne font-ils que signifier les Mbida Mbani et les Mvele en général, avec leur destin marginal. Dans le cas contraire, on devrait identifier Kodogodo à Mot Mebë.

En tout cas, Kodogodo avait l'habitude d'aller à la pêche à l'épuisette dans la région du Yôm appelée « *Nactigal* » en priant constamment ainsi : « Seigneur, où irons-nous ? Dans la bouche des poissons ou dans la bouche d'Emumulumu-Mba ? » Et voilà qu'en revenant de la pêche, il aperçoit en travers du fleuve une chose avec une inscription (*ntilan*) : « Ne me piquez pas ». Il jette à l'eau son paquet d'hameçons ; il court dessus sans crainte jusqu'à l'autre rive : c'est un serpent dont la tête repose sur les racines de deux arbres, *adzap* et *ebom* (le moabi et le corossolier), sans laisser de place pour de la terre entre elles.

Kodogodo revient annoncer à tous : « J'ai vu ce qui va nous permettre de franchir le Yôm ! » Transportés de joie, tous se précipitent : les femmes prenant leurs bébés par les pieds les emportent la tête en bas et partent avec la jupe de raphia (*ebui*) sur une seule fesse parce qu'elles ont leur grand panier d'osier sur l'autre, tout en poussant des cris de triomphe (*ayanga*). 74 *meyon* (clans) traversent ce jour-là.

Les premiers à être passés sont les Ngoé, qui possédaient la semence du maïs. Sur la rive d'en face, la foule s'entasse au pied des deux arbres, entre lesquels on voit le jour, mais sans pouvoir y passer le doigt. Des deux arbres, l'*ebom* est le plus tendre ; on l'abat.

Les Ngoé se mettent à danser ; mais bientôt, un nouveau danger menace le groupe : un buffle fonce sur les hommes, les femmes et les enfants. Panique, retraite. Kodogodo lance un appel à l'aide ; « quoi ? pour mourir ? » Personne ne veut se joindre à lui. Tandis que Kungok s'amuse, Kodogodo remonte seul la file des fuyards, armé de deux lances et de son grand coupe-coupe. Il frappe aux jarrets le buffle qui se renverse, il le traîne et lui tranche la gorge : il pose son pied sur son cou en s'écriant « *mvog ben ewonda hé ?* » c'est-à-dire : « mon lignage ne s'appelle-t-il pas Réussite ? » (*ewonda*) : d'où le nom d'Ewondo donné aux fils d'Essom Ndana et de Bêti be Kolo. Mais Kodogodo lui-même reçoit le surnom de Nnë-Bodo (c'est-à-dire le Passeur des Hommes), et la branche aînée issue de lui sera celle des Bë-Në.

Le serpent, dont on nous donne à présent le nom, Ngan-Medza'a, permet à beaucoup de monde de passer jusqu'à ce qu'un vieillard lui pique le dos de sa canne ; alors il disparaît dans l'eau en noyant ceux qui étaient en train de traverser.

L'un de ceux qui sont restés sur la rive droite, un Yemfan, va piquer de sa lance et supplier la rivière : comment traverser, comment revoir mon frère à travers cette eau ? Une anguille (*ongôn*) vient reformer le passage pour les *mvog* Efata, les Yemfan, les Etsegue et les Yasok, qui depuis ce temps-là ne mangent plus d'*ongôn*. Le serpent *bewo'o* remplit le même rôle et jouit du même privilège auprès des Yemfuk.

Les Ngoé plantent leur maïs, que les 74 clans leur achètent. Ces Ngoé seraient à présent à Sangmélina. Kodogodo et son fils Essom-ndana épousent deux filles, deux sœurs *mengisa* : Mba Manga et Ndzié Manga. La première donne au second six garçons dont trois survivent : Atangana-Mbala, Tsung-Mbala, Fouda-Mbala ; elle les enfante grâce à l'oignon des richesses (*ayan akuma*) qu'on avait donné aux deux sœurs, mais qu'elle refuse à sa cadette sous des prétextes divers (je ne l'ai pas encore planté ; il n'a pas poussé ; j'ai oublié où il est). Ndzié Manga finit par voler l'oignon (qui est son bien) et en met dans l'eau dont elle lave les enfants qu'elle donne désormais à Kodogodo : Owono Kode et Baana (cette dernière étant une fille), d'où sont issus les Bënë.

Le mythe O. : commentaire

Le texte manque ensuite. Je n'ai pas voulu le fractionner, et nous reviendrons plus tard puiser dans cette source : ce qui nous intéresse ici, c'est, pour l'instant, la « pseudo-tradition » concernant les origines lointaines des Bêti. Ce récit appelle sous ce rapport les remarques suivantes :

1. Il nous sert de point de départ parce qu'il est à la fois assez riche et pour ainsi dire « récolté » dans la mission ; mais il importe de souligner qu'il s'agit d'un récit parmi beaucoup d'autres ; j'ai obtenu des versions (on aimerait pouvoir dire des thèses) très différentes : départ de la « mer Rouge » ; départ de « chez Pharaon », chez les grands informateurs voisins de Mínlaba (François Manga, Hubert Onana). Malgré la proximité du pays bulu, on ignore complètement ici la version de M. Ondoua Engutu, dont j'ai pu pourtant constater, à la suite de M. Alexandre, qu'elle fait effectivement autorité dans tout le sud, puisque je l'ai retrouvée à Médouneu dans les mêmes termes qu'à Ambam (12). Tout se passe comme si la grande dispersion démographique du sud entraînait une plus grande recherche de l'unité culturelle, dans laquelle l'école de *mvéd ntumu* (récits épiques accompagnés au cordophone de raphia) jouerait le rôle codifiant d'une Académie ; tandis que les concentrations relatives de population chez les Bêti auraient pour corrélat un individualisme plus grand de la culture.

2. Pourtant, la science devrait être une ; cette multiplicité des traditions entraîne de continuelles tentatives de synthèses ou plutôt de syncrétismes dont la présente version offre un bon exemple : on y distingue clairement trois couches :

- une couche sans doute ancienne, sorte de « Livre Blanc » selon lequel le Yengono (Mvele) Kungok perd par sa légèreté sa prééminence d'aîné : deviennent ainsi en droit esclaves (ou clients) des Bënë les plus importants et les plus remuants d'entre leurs voisins : Mvele, Mbida Mbani, et même Ewondo ;

- une couche « conciliatrice » qui fait au contraire des Ewondo les parents les plus proches possibles des Bënë (ils sont à la fois frères de même père et issus de mères sœurs). Nous y reviendrons ;

- une couche « biblique » moderne, qui retrouve peut-être un vieux fond mythique.

3. Cet apport biblique était inévitable dans la mesure où il correspond à la diffusion d'une « Histoire Sainte » qui, se présentant elle-même comme véritable (13), donne de la profondeur de champ aux vieilles traditions des Bêti sans paraître entrer en conflit avec elles. La « Tour de Babel », par exemple, est un ancien mythe bantou comme l'a montré M. Luc de Heusch (1972). L'Écriture va techniquement plus loin que l'oralité, et notre récit assume cette constatation à plusieurs reprises : le legs de Noé à Cham, qui contient la science moderne et que lui dérobent ses frères, consiste en livres, c'est une inscription qui donne le mode d'emploi du pont serpentin sur le Yôm.

La parole du missionnaire, émanant de l'Écrit, sature les valences interrogatives du généalogiste bête.

4. Mais il y a réinterprétation : pas question de faute de la part de Cham, ni de malédiction de la part de Noé (il est vrai que le *Mfufub Ntilan* publié par la mission catholique, résumé d'Histoire Sainte écrit par le P. Pichon, a la délicatesse de taire cet épisode). Au contraire, Cham est le préféré de son père (il en reçoit deux livres) ; il devient ensuite victime de

l'injustice et de la fourberie de ses frères, réduit en esclave comme l'est (en *Genèse XXXVII*) Joseph vendu par ses frères (ce rapprochement correspond sans doute à une contamination). La fabrication des briques se charge de signification dans la version africaine : bien avant l'école, dès 1895, le four à briques de Yaoundé (qui a laissé son nom à l'un des quartiers de la ville) et la construction « en dur » furent les premières innovations qui manifestèrent le caractère spectaculaire et révolutionnaire de la présence européenne ; en même temps avaient lieu les premières réquisitions pour le « travail du Blanc », précisément la confection de ces briques : il fallait piétiner longuement l'argile pour chaque fournée mensuelle qui était de 40 000 briques ! (14) (et Dominik, 1901, p. 143). Aux yeux des foules qui viennent de très loin admirer cette première maison à étages (DKB, 1895, p. 651), la résidence de Dominik sera un *analogon* de la tour de Babel : manifestation de l'orgueil humain, contemporaine de la servitude des fils de Cham ; moment originel où, comme Adam et Eve devinrent nus, les Bëti humiliés deviennent noirs. (Ils ne pouvaient pas l'être tant qu'ils ignoraient le Blanc.)

Après l'épisode des Mvele et des Mbida Mbani (dont la cohésion explique le succès, mais dont la rusticité cause le dégoût de Dieu), la généalogie présente une trace possible de l'inceste divin originel (sur lequel nous reviendrons ailleurs : Mebe serait Mebeghe, et Nana Ngoge la mère/fille de Dieu). Ce qui justifierait l'identification de Mebe avec Mebeghe, ancien Dieu chez les Bëti, c'est que son excellent fils Mot Mebe (— « l'homme de Dieu »...) se plaint de ne pas pouvoir trouver le tombeau de son père, de ne pas savoir où il est, ce qui paraît pour le moins étrange ; et que pour le chercher, Ekotan Ngobeyo décide de monter au ciel chez Dieu (Zambá). Cet orgueil « vertical » — cette tentative artificielle pour atteindre Dieu qui est sans doute le Père — est vouée à l'échec, comme est voué à l'échec l'égoïsme « horizontal » du second chef qui, par un nouveau genre d'abus, subordonne l'homme et ses plus nobles institutions (les judiciaires) à la satisfaction de son appétit biologique. Méconnaissance de la nature (ou de la surnature) des choses par la culture dans le premier cas ; mépris de la culture et réduction de l'homme à la pure nature dans le second cas. Il est évidemment fâcheux pour eux que les Omvan et les Mekia soient les fils du premier pervers et les élèves du second.

Mot Mebe triomphe (et implacablement) par son humilité, par sa ruse, dans ce long séjour en forêt qui a sans doute une signification initiatique (il amène en tout cas à une connaissance plus exacte, éprouvée, de la nature). Il sauve une première fois — et par là acquiert le droit de conserver asservis —, tous ces petits clans de *minkas* ou *mintobo* qui constituaient les vassaux ou clients accompagnateurs des grands lignages bëti. Son descendant Kodogodo sauvera encore ces gens à deux reprises...

5. Les omissions du texte sont assez remarquables : pas un mot de peuples appelés « Fang » — nom jamais employé spontanément par les érudits traditionnels bëti ; nulle mention non plus des noms spécifiques sous lesquels on les connaît : Okak, Ntumu, etc. ; donc pas de parenté proche relevée avec eux. Même constatation au sujet des Bulu et des Eton, ce qui est plus étonnant et plus rare, car on a souci généralement de les inclure dans les Bëti : mais M. Ngoa (1969, p. 88) a relevé aussi de son côté un *consensus* général chez ses informateurs ewondo au sujet des Bulu : « le Bulu est ton père », c'est-à-dire est bien évidemment ton parent dans l'hypothèse d'une origine commune de tous les hommes, mais se détache du

tronc commun des Bëti au-dessus du dernier niveau généalogique « historiquement » identifiable.

Nous abandonnons ce texte à la traversée du Yôm, qui est un nouveau mythe d'origine, et que nous examinerons plus loin. Qu'il suffise de remarquer ici que ce nom peut-être « ésotérique » de la Sanaga évoque pour certains Bëti un singulier inusité par ailleurs de {*mejom*}, (nom pluriel, =) le sperme, le liquide originel ; et cette fente étroite entre les deux arbres ne peut guère s'expliquer que s'il s'agit d'une naissance.

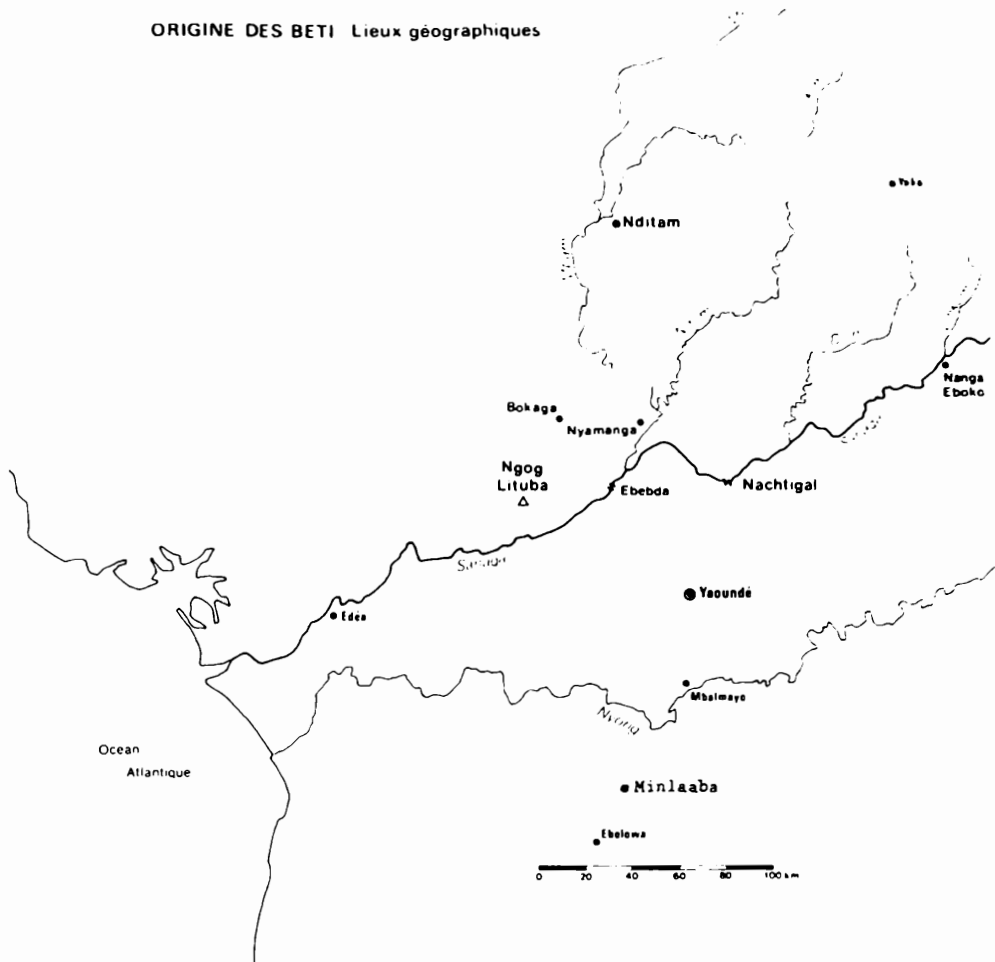
Les indications ou plutôt les suggestions historiques que nous pouvons retenir à partir de ce texte paraissent être les suivantes : les Bënë auraient séjourné autrefois sur l'autre rive du Yôm (appelé à présent Sanaga), donc au nord-ouest, au nord ou au nord-est de leur habitat actuel, puis l'auraient traversé ; ils se seraient trouvés en compétition avec un certain nombre de peuples : Mvele Mbida-Mbani, Omvan et Maka, à qui ils auraient ravi la prééminence ; ils affirment des liens intimes (parenté) avec les Mengisa, « Bafia » et Ewondo (c'est-à-dire, nous le verrons, avec l'ensemble Bëti-Bati) et revendiquent en outre le *leadership* de 16 *meyon* (pluriel d'*ayon*, mot désignant une unité ethnique que les Bëti traduisent en français par « tribu » ; il s'agit de groupes dont la parenté interne peut être fictive ou légendaire : je pense donc qu'il faudrait dire « clan ») parmi lesquels on trouve inclus les Ewondo. Indépendamment de leur sens ou de leur charge politiques, toutes ces notations indiquent une probabilité de *voisinage* ancien dont nous tâcherons de vérifier l'existence et la nature.

Les autres traditions d'origine

Toutes les traditions s'accordent à fixer l'origine des Bëti sur la rive droite du Yôm, qu'il s'agisse des récits Ewondo (Messi, 1919, p. 256, et {6.}) ou des commentaires qui accompagnent les généalogies bënë reproduites ci-après. Mais il est très rare qu'aucune précision soit donnée concernant un lieu probable de résidence sur cette rive ou au-delà. La seule exception concerne {1.} qui précise que les ancêtres des Bënë vivaient autrefois au pays d'Ayomabâ, sur la haute Sanaga. Le nom d'Ayomabâ que l'on donne ainsi à von Stein peut vouloir dire — puisque l'abáá est la maison des hommes, la grande case du village —, qu'il s'agit tout simplement de l'*abáá* du bord du Yôm ou du berceau de la race (*ayom*).

La liste de noms de lieu la plus complète qui m'ait été donnée est celle de M. François Manga {5.}, le seul à remonter « bien au-delà de la Sanaga » ; en voici une traduction :

« Nos aïeux, nos pères, sont venus de loin, du côté d'Oyambuna, au-delà de la Sanaga. On les appelait de leur nom primitif : Bendzo ou Bevundi (...). Ils ont vécu longtemps à Oyambuna ; puis au lieu dit : Nditam. Ils ont construit leurs habitations sur un terrain de plaines. Ils habitèrent un grand village appelé Dzabokaga ; puis ils vécurent à Ebaña où ils firent plusieurs villages. Ils restèrent sur les bords d'un cours d'eau appelé Miməfo (« yeux de rats ») car on ne voyait pas facilement sur l'autre rive. Une grande montagne leur a barré le chemin, appelée Ngog Litubi. Je ne raconte pas comment ils avaient rencontré le Foulbé appelé Mod Asəbo, son fils Somoŋ leur barra le passage ; ils prirent un autre chemin. C'est là que Naña le Bendzo prit les devants et arriva à la Sanaga ; il fixa son village sur les bords



de ce fleuve ; toute la foule le suivit ; ils appelèrent alors le fleuve Osa Naŋa... »

Oyambuna (peut-être construit sur le mot ewondo {ojäb} qui signifie « loin » et « Mbuni » ancêtre mythique des Bëti d'après Ngoa, 1968, p. 37 : serait-ce le même que le Mavambuni de {1.} ?) est sans doute un nom générique comme Ayomabâ et fait penser au village d'origine des Bulu : « Odjamvoa » selon von Hagen (1914, p. 1), ce qui veut dire l'*adjap troué* d'où ils sont sortis, d'après Alexandre (1965, p. 552), et d'où les Bulu auraient été chassés par les Bëti, eux-mêmes poussés par les « Osananga », eux-mêmes bousculés par les « Wute » et les « Tibati », c'est-à-dire les Foulbé (von Hagen, *loc. cit.*, p. 1 et {5.}).

Le schéma d'ensemble de von Hagen est vraisemblable pour les Bulu, comme nous le verrons en conclusion de cette étude. Mais chez les Bëti, l'intervention de Foulbé sur la rive droite est incompatible avec la chronologie et pose le seul problème sérieux de ce texte {5.}. Sans doute le mot de Foulbé a-t-il été employé par François Manga dans le même sens que l'expression *man Haïsa* (un Haoussa) utilisée pour désigner tout homme

venant du nord et présumé musulman. Les Foulbé de François Manga peuvent être aussi bien des Mbum ou des Vute, etc., habillés de boubous.

Deux lieux géographiques sont en tout cas nettement identifiables dans ce texte ; ce sont tous deux des lieux consacrés : Nditam, le village qui conserve les crânes des rois Tikar ; et Ngog Litubi ou Ngog Lituba, la montagne d'origine des Basa, expressément représentée ici comme un butoir. André Amugu (1937, p. 9), mais uniquement dans son texte en ewondo, fait aussi référence à Nditam. Entre Nditam et Ngog Lituba, puisque *dzâl* signifie village, Dzabokaga pourrait être le village de Bokaga à environ 5 kilomètres de Bokito, dans une région très riche en vestiges d'enceintes qui devraient être étudiées avant leur totale disparition (il semble bien que le mot ewondo {*minkán*} désigne une telle espèce de camp retranché). Ebaña signifie « protection ». La rivière dont on a de la peine à scruter l'autre rive, sans doute dans l'anxiété d'y voir apparaître quelque ennemi, pourrait être le Mbam.

Ces indications demeurent évidemment encore très sujettes à caution. Elles situent la région d'origine des Bëti plus à l'ouest que {0.} qui leur fait traverser la Sanaga au passage (probablement ancien, et en tout cas pré-colonial puisque la piste y conduisit Kund) des chutes de Nachtigal. Mais cette variation est insignifiante (voir la carte) par rapport à la convergence des affirmations concernant la rive droite, la savane, le nord ou le nord-ouest. Y avait-il dans la culture bëti traditionnelle d'autres indices à corroborer ce discours insistant ?

4. PREMIERS INDICES D'UNE PROVENANCE SEPTENTRIONALE

L'on est parfois tenté, tellement elle est difficile à situer, de mettre en doute le caractère historique de la Traversée de la Sanaga, pour ne retenir que son aspect mythique et sans doute essentiel. Cependant, les traces de ce séjour outre-Sanaga et de la provenance septentrionale d'un groupe abondent chez les Bëti. Je vais en rappeler et en signaler quelques-unes.

Dans le vocabulaire

Les noms propres (Belinga, Manga, Ambasa, etc.) des Bëti se retrouvent chez les Cinga, Yalongo et autres « Bati » de la rive droite de la Sanaga.

Par opposition aux « Fang » du sud, les Bëti connaissent en outre un certain nombre de mots qui se réfèrent à l'écologie de la savane : ainsi pour dire le lion (*emgbəm*), le sorgho (*ovəga*), le sésame (*ñáda*). Un père de famille d'Eyibodo près de Mínlaba reproche un jour à sa fille de crier comme des {*mitsálí*} ; quand je demande l'explication du mot, on me répond « c'est un instrument d'autrefois, qui est resté en proverbe, et que l'on ne connaît plus maintenant. » ; et l'on me décrit de longues trompettes « en lianes » où l'on souffle en gonflant très fort les joues.

L'abbé Tsala, dans son *Dictionnaire*, fait à plusieurs reprises des rapprochements entre l'ewondo et les langues de R.C.A. ou du Tchad ; par exemple, *ékombá*, première femme d'un polygame, rapproché de *i kom bé* =

toi, mère du village, en Sara Madjinngaye (*op. cit.*, p. 179). Nous ne nous hasarderons pas à le suivre si loin..., d'autant plus que les vieux Bëti disent tous avoir changé de langue et que leur ewondo actuel provient donc d'ailleurs que leurs nobles dynasties. Et cependant...

Dans l'artisanat

Peut-être les hauts fourneaux de Yaoundé qu'ont décrits et dessinés Weissenborn (1888, pp. 61-62), Morgen (1893, p. 55), Zenker (1895, p. 63, planche 6) trahissent-ils aussi une influence du nord, si Gardi a raison (1954, p. 13) quand il affirme à propos du haut fourneau matakam :

« qu'il se distingue radicalement des types d'Afrique et d'Asie décrits dans l'ensemble des ouvrages traitant d'ethnographie et de métallurgie. Nulle part ailleurs la soufflerie n'est actionnée d'en haut. Il suffit pour cela uniquement d'un long tuyau d'environ deux mètres de long, en argile, qui conduit l'air depuis le soufflet jusqu'à la base du four. »

Or, les hauts fourneaux « jaunde », c'est-à-dire ewondo et bënë, présentent précisément la même caractéristique : les soufflets sont actionnés *au-dessus* du foyer par des hommes placés sur des sellettes, et l'air est transmis au fond du four par les mêmes tuyaux d'argile de deux mètres de long que chez les Matakam du Nord-Cameroun — ce qui a pour effet d'augmenter l'efficacité du système, car l'air déjà chauffé au passage porte la température de réduction à un degré plus élevé. Bien qu'une invention locale soit la plus probable, si vraiment ce procédé n'existe nulle part ailleurs comme l'affirme Gardi, il indiquerait une possibilité de voisinage sûrement très ancien entre les Matakam et les Bëti.

Il est probable de toute façon que la métallurgie provient du nord : certaines régions comme celle de Bafia l'ignoraient encore à l'arrivée des Européens. Par contre, et paradoxalement, on ne voit aucunement apparaître les liens matériels auxquels on aurait pu s'attendre entre Bëti et Vute : bien que ces derniers soient aussi de grands guerriers et d'habiles forgerons, ce sont plutôt leurs différences radicales d'avec les Bëti qui sautent aux yeux des premiers voyageurs tant pour le travail du fer (soufflerie par en-bas : Morgen, 1893, p. 200) que pour le physique et l'armement (*id.* chap. XIII). Les Vute manifestent là la même originalité qu'ailleurs, par exemple dans leur langue difficile à classer, et jusque dans leur manière de jouer au jeu à 10 ou 12 cases (le *songó* des Bëti) que, seuls au Cameroun, ils pratiquent dans le sens trigonométrique (Mizony, 1970). Ils ont cependant en commun avec les Bëti les pions sculptés du jeu d'*abia* et nous verrons que, sur le plan politique, un parallèle avec les Bëti est possible.

La technologie des Bëti est évidemment très dépendante de leur actuel milieu sylvestre. Mais on trouvait cependant naguère chez eux des instruments de musique comme divers genres de flûtes, qui jouaient un rôle important dans la vie sociale, et qui paraissent ignorées au sud (pas une seule flûte « fang » au musée de Libreville).

Dans la parure

Lorsque Morgen (1893, p. 125), en janvier 1890, suivit la rive *droite* de la Sanaga en partant de son confluent avec le Mbam, il eut la surprise de

rencontrer des femmes qui évoquèrent pour lui immédiatement les femmes « Jaunde », car elles portaient exactement la même parure de séant — l'*ebuï*, si caractéristique. Ces femmes se trouvaient non loin de Ngog Lituba.

Mais ce sont surtout les habitudes des hommes qui rappelaient chez les Bèti celles de la savane : ainsi, dans leurs rites et à la guerre, quittaient-ils l'*obom*, le tissu d'écorce battu des forestiers, pour retrouver la nudité ou le simple étui pénien des parages du Mbam et de la Sanaga. La coutume de se raser ou de s'épiler soigneusement (Zenker, 1895, p. 40) propre aux « notables » {2. et 4.} ou hommes de condition libre, indique peut-être une influence musulmane.

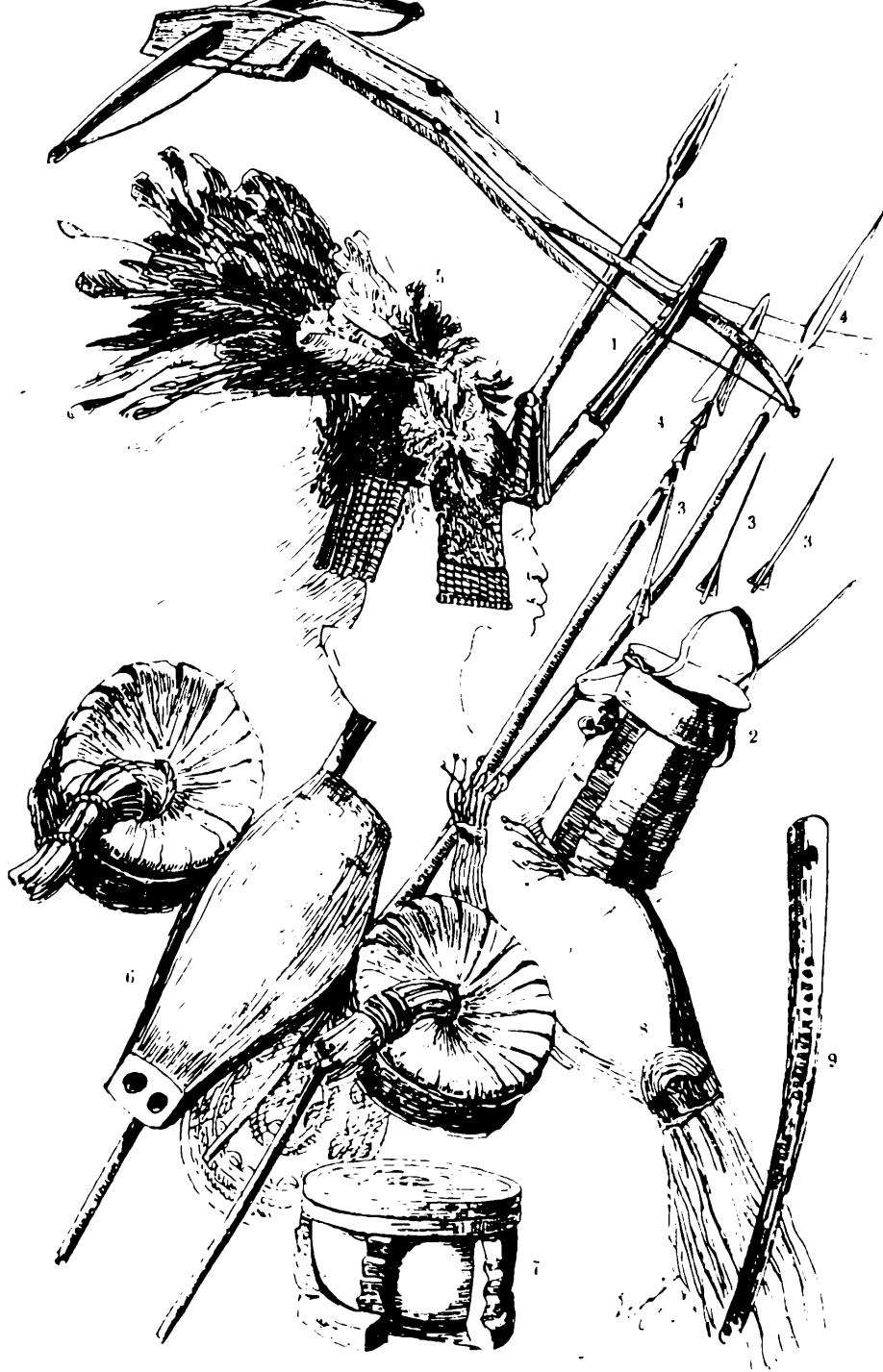
L'un des indices les plus troublants d'une influence septentrionale lointaine (ou peut-être orientale *via* les Gbaya) chez les Bèti de la région de Yaoundé consistait en leurs coiffures de guerre. Certaines sont reproduites dans le livre de Morgen (1893, planche face à la p. 54 et p. 63) ; les mêmes ainsi que d'autres sont photographiées sur les planches du tome XXIV du *Zeitschrift für Ethnologie* (Berlin, 1892, Tafel IV).

A première vue, ces superbes coiffures empanachées ressemblent aux heaumes « fang » que Tessmann reproduira vingt ans plus tard ; mais ce serait un anachronisme que de les confondre avec eux : en effet, les « casques de la Guerre de Trente ans » dont Mecklenburg donne de belles reproductions en couleur (1912, II, p. 268) ont leur origine dans le « casque mpongwe » des côtiers du Gabon, et il est facile de suivre leur diffusion ; relatant son voyage de 1876, Brazza signale que les hommes pahouins se rasent le crâne (1887, p. 316) et que leurs femmes ne se font que de petites tresses (1888, p. 6) qui leur valent le mépris des femmes okanda portant parures et perruques. Mais non loin de là, à la même époque, le marquis de Compiègne, en visite chez les Pahouins proches de la côte, signale que ceux-ci, au lieu de continuer à porter de petites nattes pour les femmes et des « cornes » pour les hommes (1878, p. 156) « cherchaient en toutes choses à singer le Gabon », c'est-à-dire les gens de Libreville, les Mpongwe, en adoptant leur pagne et leur coiffure (*id.*, p. 166). Il semble donc que la coiffure « fang » originale soit bien celle que Morgen (1893, p. 71) attribue aux Eton et que reproduit Zenker (1895, p. 43). C'est ensuite seulement qu'apparaissent les volutes et les cauris qui caractérisent les hommes et les femmes ewondo par exemple dans Schwabe (*Die Deutschen Kolonien*, vers 1912) et qui enchantaient les envoyés du duc de Mecklembourg chez les Bulu (*op. cit.*, 1912 II, pp. 269-270). Le P. Trilles nous permet d'ailleurs de suivre dans le sud la progression de cette mode, colportée par les joueurs de « mvéd » :

« Ces chanteurs errants, pacifiques d'ordinaire, s'en vont ainsi de village en village, souvent sans armes, avec leur simple harpe, mais coiffés de façon très compliquée, la tête ornée ou chargée de cauris, de perles, d'ornements de cuivre, les cheveux tressés, torsadés, enroulés en corne, en bandeaux ou en diadèmes, d'une mode que les femmes du village s'empresseront ensuite de copier. »

(Trilles, 1905, p. 117)

Certes, de grands échafaudages de cheveux sont signalés par Zenker à Yaoundé (1895, p. 40), mais ils sont précisément caractéristiques des bords de la Sanaga, comme Hörhold l'avait noté lors de son passage de 1889 à Nachtigal (*in* Riebe, 1897, pp. 40-41) (15). Et, pour les coiffures de guerre



ARMES ET OBJETS DES YAUNDE

36

1. Arbalète pour la chasse aux oiseaux	4. Lances	7. Siège
2. Carquois correspondant	5. Coiffure de guerre	8. Parure de séant des femmes
3. Flèches correspondantes	6. Soufflet	9. Flûte de raphia

(Morgen 1893 p. 54)

en tout cas, la seule explication possible aux yeux des ethnologues de Berlin fut une influence des empires de la savane.

En étudiant les quatre spécimens que Morgen avait rapportés au Musée royal de Berlin, F. von Luschan (1892, p. 210) constate en effet qu'il s'agit d'une transposition en raphia de heaumes semblables à ceux qui étaient en usage dans l'Europe du XV^e siècle, avec la trace d'une visière rabattable :

« le premier (...) consiste pour l'essentiel en un tressage de fibres de raphia à forme de casque, extrêmement soigneux et régulier, avec un protège-nuque et deux rabats latéraux pour les joues, et en un bouquet de plumes gigantesque. Mais ce qui est stupéfiant, c'est la partie frontale de ce heaume : on y trouve fixé un appendice rectangulaire composé de deux plaques de bois qui évoque tout à fait une visière, mais qui ne peut être rabattu. »

Luschan conclut que cette fausse visière réduite à un rôle purement ornemental trahit une influence de l'armement oriental du Moyen Age (au même titre que l'arbalète des Fang) ; d'autant plus que le protège-nuque, fait de fibres soigneusement tressées en spirales, évoque le travail du fer dans la cotte de mailles. La cotte de mailles est d'origine perse, mais, comme le fait remarquer à Luschan, à la suite de sa communication, son collègue Hartmann (*id.* p. 212), le Soudan oriental — Darfour, Baguirmi, Ouaddai, Bornou — foisonne depuis longtemps de cavaliers en heaumes et en cottes de mailles.

La structure d'ensemble de cette coiffure empanachée ne me paraît pas tellement différente de celle des coiffures de chefs et de guerriers chez les voisins méridionaux et surtout occidentaux (16) des Bêti : elle pourrait en constituer une simple amplification locale. Mais les détails du tressage du raphia et de la visière (peut-être mieux visibles sur les photographies) renvoient pourtant fortement à un modèle extérieur, que nous n'aurions pas d'ailleurs à aller chercher trop loin : puisque les gens du Bornou ont connu les Bati dont ils parlent à Barth dans les années 1840 (*supra*, p. 45), et puisqu'ils ont commercé avec eux, la réciproque est vraie : les Bati de leur côté peuvent avoir connu les casques ou les cottes de mailles des Bornouans. Les coiffures rapportées par Morgen constitueraient ainsi le chaînon qui permettrait de relier les Bêti de la région de Yaoundé aux Bati du sud des Vute (c'est-à-dire du nord de la Sanaga, car à l'époque, la frontière méridionale vute se trouvait encore vers Yoko ; cf. Siran, 1973).

Je pense que c'est du même côté qu'il faut chercher l'origine du chapeau que portent les *mvón*, les candidats au rite d'initiation *So* ; il est écrit dans l'édition française du livre d'art de William Fagg (1965) en face de la planche n° 75, à propos des « Yaunde » :

« Rien n'est pratiquement connu de leur sculpture, à l'exception de cette étrange statue de bois, figure d'homme portant un chapeau rond à large bord, inspiré, peut-être, par celui d'un ecclésiastique européen. Cette pièce, recueillie par Zenker en 1895, jouait, paraît-il, un grand rôle lors de la fête nommée *Infun*. »

Infun est la déformation zenkérienne de *mvón*, nom qu'il donne au rite (cf. Laburthe-Tolra, 1970, pp. 15 sq.), et la statue qui était dressée sur le *ndzôm* représentait le candidat lui-même. Aucun ecclésiastique n'avait approché de cette région inaccessible de Yaoundé où les premiers Européens n'étaient péniblement parvenus qu'en janvier 1888. Le chapeau rond des *mvón* évoquait si bien un casque que nous trouverons M. Hubert Onana

persuadé que les Blancs l'avaient copié pour créer leur casque colonial. Il s'agit là très probablement d'une version locale de l'*armet*, le casque de Don Quichotte (déjà démodé dans l'Europe du XVI^e siècle), et dont le prestige aurait subsisté logiquement au sein d'un grand rituel dont l'un des buts avoués était la préparation à la guerre.

Cette considération des coiffures nous met ainsi en présence des trois influences principales qui devaient s'exercer à Yaoundé dans les débuts de la présence européenne : fond résiduel — coiffures simples, qui tendent à authentifier la thèse de Nekes (1912) selon laquelle Eton et Ntumu incarnent le vrai fond « Fang » de la région, *sont* les Fang authentiques ; influence lointaine du sud (*mpongwe*), reprise et transfigurée par l'imagination individualiste locale, produisant ces chefs-d'œuvre audacieux, « aventureux » (Mecklenburg, *loc. cit.*) qui émerveilleront les voyageurs quand la côte sera déjà banalisée par l'Europe ; enfin, influence lointaine du nord, aux techniques de guerre plus élaborées, tout à fait propre au pays bėti.

Dans l'organisation politique

L'organisation politique et sociale différencie également les Bėti de leurs voisins du sud. Les Fang, qui n'épargnaient pas leurs prisonniers, passent pour avoir ignoré l'esclavage (affirmation à nuancer s'il faut en croire R. Burton...). Alexandre (1965, pp. 518, 519, 521) semble admettre qu'il y a un changement continu, lorsqu'on va du sud vers le nord ; en tout cas, même s'ils conservent ou adoptent une tendance égalitaire, nous trouvons chez les Bėti une multiplicité de statuts sociaux peut-être liée à l'écologie de la savane-parc, mais qui permettait jusqu'au cœur de la grande forêt, comme à Mínlaba, de créer des ensembles politiques (celui des mvog Manzē en l'occurrence) d'une cohésion et d'une importance certaines. Nous allons plus loin examiner plus en détail cette organisation. Qu'il suffise ici de remarquer qu'elle s'oppose au système atomistique des Fang, sans doute assez radicalement pour induire une différence complète de réaction vis-à-vis des sollicitations externes.

Par contre, la manière dont les chefs bėti « réussissent », en se constituant une clientèle par capitalisation de femmes et de biens généreusement redistribués, est tout à fait comparable au « modèle » vute du nord (cf. Siran, 1973, doc. ronéo, p. 10).

Dans les rituels

Enfin, il faut dire dès maintenant, pour y revenir également plus tard, que du point de vue religieux, les différences avec le sud sont aussi sensibles : les rites bėti ne sont ni les rites fang ni les rites bulu.

Le *So*, la fameuse initiation des Bėti, leur est propre : et n'a pu être attribué aux Bulu, par exemple, que par suite d'un malentendu : l'initiation des Bulu s'appelle *mekungu* (von Hagen, 1914, pp. 136-140) ; le *So* n'avait chez eux rien d'obligatoire, ils l'employaient comme rite d'alliance ; les vieillards bulu savent très bien que, quand ils voulaient l'organiser, ils allaient dans ce but chercher un Ewondo ou un Bēnē (témoignages recueillis dans la famille du Professeur Eno Belinga, par exemple auprès de M. Kpwan Osu Bitu du village de Nkolbikyé, route de Mvongane).

La description du rite *So* qui se trouve dans *Le Droit coutumier des Boulous* du gouverneur Bertaut (1935) est une copie pure et simple d'un document qui se trouve toujours (du moins espérons-le) dans les archives de l'I.R.C.A.M. à Yaoundé (répertorié Dossier J, chemise m, 25 pp. ; cf. Bertaut, pp. 81 à 101) et qui relate (sans doute à la suite du film tourné par Bugniesz à l'instigation de M. Bertaut) le déroulement du rite « chez les *Eton* et les *Manguissa* » ; ce document porte le nom de l'administrateur Dugast... Bien sûr, le *So* a pu être repris, adopté, amplifié par l'imagination lyrique des Ntumu, comme le suggère M. Alexandre. Mais ce n'est pourtant pas chez ces derniers que l'on allait chercher le maître du rite (le *mbëgë mfëg*) ; et le *So* ne se rencontre chez les Fang du sud que sous une forme extrêmement appauvrie, comme on le verra. Par contre, le *melân* et le culte des ancêtres qui s'y rattache semblent bien avoir appartenu aux anciens « Fang » du sud, tandis que le *ngi* avec ses ordales se présente comme une innovation, une importation immédiatement antérieure à l'arrivée des Blancs.

Il est probable que l'origine du *So* s'éclairerait si l'on pouvait comparer certains de ses éléments avec des rituels « *tikar* », par exemple — je pense aux airs de flûtes et de chalumeaux que l'on enseigne aux jeunes initiés et qui « sonnent » tout à fait comme une musique de savane. Je pourrais en tout cas montrer la provenance de certains de ses éléments essentiels et la situer assez précisément sur la rive droite de la Sanaga.

Le *tsó* ou *tsógo*, rituel d'expiation que les Bêti revendiquent comme particulièrement leur, semble avoir aussi une source dans la région du Mbam et reprend un rite « *bekpa* » (= *bafia*) décrit par le Dr Anderson (Dugast, 1954, p. 16).

Un faisceau de présomptions

En résumé, tous ces indices, bien que fort minces en eux-mêmes, corroborent la tradition orale, qui affirme une traversée de la Sanaga par des éléments bête.

Certes, une *objection* surgit : cette influence d'au-delà de la Sanaga n'aurait-elle pu s'exercer à distance, par contamination ou communication, sans requérir une émigration ?

Il faut répondre tout de suite que l'état de guerre endémique (ou d'insécurité) traditionnel ne rendait la communication possible que de parents à parents et à alliés, et entre voisins, dans un cercle assez restreint. La plupart des traits que nous avons relevés supposent une importation directe.

Les Bêti d'aujourd'hui nous incitent donc à chercher le souvenir ou la trace des Bêti d'autrefois dans le triangle Nachtigal-Nditam-Ngog Lituba.

Conclure sur cette hypothèse n'aurait rien que de très banal : c'était déjà la démarche suivie par le P. Nekes (1912) voici soixante ans, qui situait « à l'estime » le point de départ des Bêti dans les parages du poste abandonné de « Balinga », c'est-à-dire vers l'actuelle Nyamanga II, à quelques kilomètres au sud du bac de la route Ntui-Bafia, sur la rive droite du Mbam — au cœur de notre triangle.

Si nous voulons aller plus loin, préciser cette hypothèse et obtenir des résultats plus convaincants, il nous faut passer par certains détours — examen du problème linguistique, recours aux plus anciens niveaux des généalogies —, avant de reprendre, mieux armés, notre enquête sur cette rive droite de la Sanaga.

5. LES DONNÉES LINGUISTIQUES ET ARCHÉOLOGIQUES

Le fait du changement de langue

Les traditions des Ewondo, Enoa, Bèné affirment avec force que les ancêtres ne parlaient pas ewondo, mais *atí* ; le P. Nekes témoigne qu'à l'époque de ses séjours à Yaoundé (1900-1912) de vieux Ewondo parlent encore *atí* (ce qui n'empêchait pas certains chefs âgés à l'arrivée des Allemands, comme Esono Ela, d'être brillants orateurs en ewondo) ; le témoignage de Nekes est corroboré par celui du chef Max Abé Fuda (né vers 1875) qui m'a dit avoir entendu son grand-père et les hommes de son âge s'entretenir entre eux dans une langue, l'*atí*, que les femmes et les enfants ne comprenaient pas.

On a voulu voir dans l'*atí* la « langue secrète » des initiés, mais en ce cas, Max Abé Fuda et d'autres vieillards qui m'ont raconté leur initiation du « *So* » l'eussent apprise, ce qui n'est pas le cas (étaient présentes tout au plus dans le *So* certaines formules archaïques *qu'ils ne comprenaient pas* : rien qui ressemblât à un code secret, en dehors de quelques signes de reconnaissance, de complicité entre les initiés). Par ailleurs, on a pu me donner au sud du Nyong quelques exemples de mots *atí*, mais sans jamais me dire qu'ils eussent été secrets.

La transformation de ce phénomène culturel essentiel qu'est une langue trahit donc la présence d'un groupe Y qui abandonne sa langue au profit de la langue d'un groupe X assimilateur.

L'identification de l'*atí*

Quel était ce parler délaissé ? L'étymologie populaire rattache le mot *atí* à la même racine que *bèti* (Amougou, 1937, p. 10, note 1) : le mot désigne ce qui est noble, vénérable (Tsala, *Dictionnaire* ; Graffin-Pichon traduit *atí* par « majesté, puissance », ce qui appartient au maître, *ntí*). En 1969 lors d'une enquête-sondage à Médouneu, mon chauffeur et le vicaire général du diocèse de Mbalmayo, qui m'accompagnaient, tous deux appartenant à de vieilles familles de Yaoundé, eurent la surprise de s'entendre dire, par les « Fang-Betsi » du lieu, qu'ils parlaient *atí* lorsqu'ils parlaient leur ewondo : ces Fang-Betsi estimaient d'ailleurs qu'ils avaient parlé cet *atí* autrefois avant leur dialecte actuel (qui n'en est pas très éloigné).

Le mot est donc, comme précédemment le mot *bèti*, non un nom propre, mais un nom-qualificatif ; on en parle comme les Français parlent du « vieux français », pour désigner la vieille langue d'autrefois, avec une nuance de respect ; une langue qui a pu être aussi celle de maîtres, de guerriers conquérants. On a pensé que l'*atí* pouvait être à l'origine la langue des Bati, population résiduelle sur les bords de la rivière Lihoua (Dugast, 1949, p. 57) : rien ne le prouve, puisque Mme Dugast parle de langue « bati », à la suite de Morgen (1893, p. 244), en donnant simplement à la langue le nom du peuple, exactement de la même manière que les Bèti désignent leur propre langue comme étant toujours « la langue bèti », alors qu'ils en ont changé.

introduit en Afrique la poterie, la vannerie, et surtout l'agriculture et l'élevage qui, du Fayoum, se diffusent dans le Sahara entre 3 000 et 1 500 avec des céréales originales : fonio, petit mil, éleusine, sorgho, et de grands troupeaux de bovidés. Ceux-ci contribuent probablement à la désertification du Sahara, et les populations doivent peu à peu émigrer vers le sud, voire pénétrer dans la forêt.

A partir de l'an 600 avant J.-C., le fer apparaît en Egypte, puis en Nubie (Mauny, 1971, p. 72), et à Nok (Fagg, 1969, pp. 46-48) où la métallurgie semble bien être une invention autonome. Au début de notre ère (Livingstone, 1958, p. 550), l'igname (*Dioscorea latifolia*) est domestiquée en Nigeria septentrional. (Après avoir pensé à la suite de Murdock (1959) que l'igname faisait partie du « complexe agricole malais », Wiesenfeld (1969, p. 325, note 5) a admis à son tour l'existence de l'igname indigène africaine en se rendant aux arguments de D. Coursey et J. Alexander, 1968). Jusque là, on ne pouvait vivre dans la forêt primaire que de chasse et de cueillette à l'instar des Pygmées. Mais lorsque le développement des civilisations locales (comme celle de Nok) et l'usage du chameau diffusent et perfectionnent la technique du fer, l'igname et la hache permettent enfin de créer en forêt des cultures rentables et d'y installer des villages.

Cependant, en créant des clairières et des brûlis, en construisant des habitations fixes, les hommes répandent et développent en eux le paludisme, puis la réaction de défense que paraît constituer chez certains d'entre eux l'hématie falciforme, la sicklémie, dépendant d'un gène qui, sous sa forme récessive, immunise contre le paludisme. La proportion chez les hommes de ce trait héréditaire permet aux mathématiques génétiques d'en dater à peu près l'apparition, qui remonterait à au moins 1 500 ans (Wiesenfeld, p. 325, note 1), dans les populations de l'Afrique forestière qui le manifestent, ce qui pourrait correspondre à leur entrée en forêt et à l'extension de l'agriculture aux régions humides. (Les populations sylvestres, Pygmées et autres, vivant de chasse et de cueillette, sont indemnes de paludisme dans leur milieu écologique traditionnel ; mais les émigrés qui viennent créer là les conditions favorables au développement des anophèles porteurs de germes ont pu certes avoir déjà été contaminés antérieurement.)

Or, les sites archéologiques si riches de la Bénoué supérieure datent justement d'il y a 1 500 ans (des V^e et VI^e siècles de notre ère — fouilles du Dr. Nicholas David à Bè, près de Garoua, de 1967 à 1971). Le plus ancien fer travaillé a été daté, dans la région de Maroua, au C. 14, des environs de 350 de notre ère (Communication personnelle d'A. Marliac).

Ce peuplement et cette activité métallurgique de la région de la Bénoué seraient donc le foyer de l'expansion bantoue, qui dut être rapide, comme le montre la proximité que les langues ont gardée entre elles. Le plus ancien fer du Zaïre a été daté de l'an 900 environ (Alimen, p. 304) ; et les peuples bantou arrivent sur la rivière Orange, au sud du continent, au XIII^e siècle (Alimen, p. 370).

On ne peut nier la cohérence que présentent ainsi les données fournies par l'archéologie, l'hémotypologie, l'ethnobotanique et la linguistique. S'il en est ainsi, il ne reste plus qu'à tenter de supposer quel fut l'itinéraire suivi par les porteurs de nos langues X et Y (ou par leurs ancêtres) pour venir depuis la Bénoué supérieure jusqu'à leur emplacement actuel.

La descente bantou

Du moment que l'on abandonne l'hypothèse de Guthrie concernant le foyer du côté des Grands Lacs, il faut sans doute s'imaginer l'expansion bantou comme un sillage vers le sud-est qui se diffuserait en même temps en ondes vers le sud. C'est ce que schématise bien la carte la plus récente d'Alexandre (*in* Deschamps, 1970, p. 358).

En ce qui concerne le Cameroun, mon hypothèse rejoindrait celle de M. Schramm, à laquelle les plus réticents des géographes et des pédologues ne me paraissent pas opposer d'objection sérieuse. La savane arbustive qui couvre actuellement le plateau de l'Adamaoua ne s'expliquerait pas seulement par le dessèchement progressif du climat ; elle serait le résultat de l'action de l'homme, de son mode de culture (l'agriculture itinérante sur brûlis) à la fois intensif et extensif, exigeant des jachères de 25 ans à travers la grande forêt. Les populations qui s'y succédèrent pendant de longues périodes auraient finalement abandonné les zones dévastées pour retrouver chaque fois plus au sud la forêt qu'elles avaient détruite et dont la fertilité provisoire leur était nécessaire (17). Ainsi s'expliquerait le vide démographique de l'Adamaoua, entre les zones denses du nord-Cameroun et la lisière forestière si peuplée du sud. D'une ligne ouest-est allant du plateau central nigérian jusqu'au Chari via la Bénoué, les Bantu seraient descendus très lentement vers le sud comme la frange d'un rideau qui se baisse (image bien sûr inexacte, les plus audacieux pénétrant, d'un coup, fort avant dans la forêt primaire).

On peut objecter à cette thèse que les Mbum, qui occupent le plateau de l'Adamaoua depuis fort longtemps (900 ans, pense Faraut, 1973) n'ont aucune conscience d'avoir été précédés là par d'autres populations : ils pensent être les premiers. Cette objection n'est pas décisive : les Mbum (qui sont actuellement 20 000 sur un territoire grand comme le quart de la France) n'ont jamais dû être très nombreux, et ont pu se déployer librement sur un territoire en apparence vierge, même s'ils y sont arrivés un siècle après des prédécesseurs. L'usure de la végétation suppose d'ailleurs une progression très lente sans bousculade. Mille ans pour faire mille kilomètres correspondrait exactement au rythme de migration — un kilomètre par an de moyenne — que j'ai pu calculer pour la descente des Béné depuis les parages de Yaoundé jusqu'à Minlaaba (voir ci-après). Les massifs forestiers conservés sur la rive droite de la Sanaga, tels ceux du nord de Ngoro qui abritent encore quelques Pygmées, correspondent précisément à des régions de plus grande insécurité (lieu de raffles d'esclaves pour les Yalongo, les Vute et les Bamun). Partout ailleurs, il reste possible, sinon probable que l'agriculture ait rongé la forêt comme une lèpre.

Naturellement, ce schéma devrait être étudié et nuancé. Il me paraît certain que des Bantu *moins* agriculteurs et davantage chasseurs-cueilleurs (Maka, Basa, par exemple) ont pu pénétrer les premiers la forêt sans trop la dégrader, ce qui ne serait pas le cas de leurs successeurs plus grands cultivateurs (Bamiléké et Bèti, par exemple).

Si l'expansion bantou est comme la frange d'un rideau, c'est une frange dont les fils et les cordons peuvent se croiser, se superposer, se nouer et s'entremêler. Le cas de nos groupes X et Y en est un exemple. Ainsi se préciseront peut-être un jour non seulement des mélanges, mais aussi des parentés. Une image plus exacte (parce que plus complexe) serait celle de la marée qui monte : avec un flux et un reflux de la vague de tête, avec des remous et des tourbillons ; et en laissant derrière elle des strates étales, des couches profondes (mais en créant finalement à son arrière, du moins au Cameroun, un vide —, et il faudrait alors parler plutôt de raz-de-marée, mais d'un raz-de-marée sans vitesse — les images échouent — car cette expansion « relativement » rapide a dû quand même durer des siècles...).

recevoir mission d'« épouser des filles Mvele », il est vraisemblable qu'il s'agit là chez les Bëti d'une recommandation aussi traditionnelle que les autres qui l'accompagnent.

Seconde constatation : les locuteurs sanaga jusqu'à la rive gauche du Mbam semblent être (une enquête approfondie manque) uniquement des Tsinga, Ngoro et Betsinga. Nulle trace là de Bëti ou Bati résiduels. Par contre, un groupe sanaga dénommé Bati se trouve au contact des Mbene (Basa) à proximité de la montagne de Ngog Lituba.

Ces Bati seraient-ils les ancêtres — ou plutôt les cousins restés sur place — de nos Bëti ?

La question reste d'autant plus complexe que paraissent avoir disparu les *Bati* que les Allemands trouvèrent en arrivant, sur les deux rives du Mbam, sous la forme d'un peuple redoutable et nombreux (Morgen, 1893, *passim*, surtout chap. VII et XV).

Bien que l'enquête linguistique nous ait permis de préciser les traces probables de notre groupe Y et de les trouver en accord avec les traditions — présence de « Sanaga » depuis Nachtigal jusqu'à Ngog Lituba —, nous allons reprendre les données historiques — écrits et dépositions orales concernant la rive droite de la Sanaga — pour arriver à formuler des hypothèses plus satisfaisantes et plus précises. (On peut ne pas entrer dans le détail de ces discussions techniques et passer directement au § 8 p. 87).

6. ÉLÉMENTS D'HISTOIRE BATI

L'imbroglie bati

Au milieu du XIX^e siècle, Barth et Burton nous permettent de localiser des Bati, d'une part au sud des Vute, d'autre part au nord des Fang. Cette zone correspond à celle occupée par les Bëti actuels, et une assimilation immédiate des Bëti aux Bati est tentante.

Cependant, les premiers occupants allemands ignorèrent que les Ewondo et les Bënë s'appelaient eux-mêmes Bëti ; ils les englobèrent sous l'appellation de « Yaunde », dénomination batanga imposée par Morgen contre l'avis de Tappenbeck (qui entendait plus justement « Yeundo »).

Par contre, dès qu'ils franchissent la Sanaga, les Allemands (Morgen, et Hörhold in Riebe, 1897) distinguent sur la rive droite les peuples suivants : « Mwelle » (Mvele), « Wute » (Vute), « Tsinga » et « Bati » (18).

Ces Bati ne sont nullement ceux qui se trouvent à la latitude de Monatélé, et que Morgen traversera sans les nommer.

Ceux qu'il nomme et décrit, il les rencontre en deux circonstances. La première, lorsqu'ils l'obligent à rebrousser chemin, après sa traversée du Mbam (dans les parages du bac actuel), alors qu'il tentait d'aller de Balinga (Nyamanga II) vers l'ouest. Ce jour-là, 27 décembre 1889, les « Bati » attaquent les Allemands à l'arme blanche, en se moquant de leurs fusils, et parviennent par leur audace à les mettre sérieusement en difficulté (Morgen, 1893, pp. 112-113 ; Riebe, 1897, pp. 52-55).

A première vue, ces Bati à l'ouest des Cinga devraient être les Yambasa qui se trouvent là actuellement. Malgré la richesse et la prospérité de leurs villages, malgré la complexité de leur armement qui cumule celui des gens de la savane et celui des gens de la forêt (19), ils vont nus et ignorent la poudre, ce qui indique qu'ils vivent en complète autarcie (comme leurs voisins Cinga), dans un *no-trade-land* où les objets fabriqués n'arrivent que parcimonieusement de l'ouest et du nord (cf. Wilhelm), par troc. Ils ne peuvent donc en tout cas être identifiés aux Bati dont parlait Barth, qui se tenaient déjà depuis longtemps en liaison régulière avec les grands courants d'échanges du nord.

Morgen se trouve au contraire devant des Bati commerçants, et très commerçants, lorsqu'en octobre de l'année suivante il accompagne Ngila au siège de Ngadèr (qu'il appelle Ngaundere II), au nord de Ngoro, qui abrite des marchands haoussa, et dont la garnison prodigue la poudre (Morgen, 1893, p. 237). Ces Bati ont l'air de n'avoir guère en commun avec les précédents que l'aptitude d'infliger des revers aux Allemands : blessé lors d'une attaque infructueuse, Morgen devra abandonner le siège le 13 octobre 1890.

Les « Bati » de Ngadèr, les vieux ennemis des Vute, ne sont autres que les Yalongo {jalõngo}, confondus plus tard par l'administration coloniale sous le nom de Bafèk avec les Fu, Fuk, Yangavok ou Yangafuk dont ils avaient adopté la langue. Cette langue est une langue *fang*, et les Yalongo seraient ainsi des « pahouinisés » tout comme nos Bèti... Originaires, nous le verrons, de la région de Bafia, ils répondent parfaitement à la description de Barth, puisque, quelques années auparavant, ils vivaient à 60 kilomètres plus au sud-est, à Ndoumba, à quelques jours de marche au sud de Yoko — lieu d'où les Vute les ont chassés pour en faire l'une de leurs capitales. Ngila.

Cependant, une objection se présente : J.L. Siran affirme que ce ne sont pas les Yalongo que leurs voisins Vute nomment Bati, mais uniquement les Cinga, les « Sanaga » actuels.

Voici donc le nom de « Bati » appliqué déjà à trois populations différentes : Yambasa, Yalongo, Cinga ; et le problème ne se simplifie pas si l'on va enquêter sur le terrain : certains Cinga se disent « Ndumba » — c'est-à-dire Yalongo —, tandis que ceux de Nyamanga II se plaignent d'avoir été chassés de l'autre côté du Mbam, où ils auraient habité la route de Yoko, par les Vute et les *Bati*, eux-mêmes refusant pour eux ce nom de Bati (nous sommes là dans le village même d'où effectivement Morgen partit pour être attaqué par leurs ennemis les Bati).

Il ne faut pas oublier non plus la quatrième population qui, au sud-ouest, se donne à elle-même le nom de Bati. Mais ce nom dût connaître une extension encore plus considérable, puisque von Stein (1899) l'applique à ceux des Bakoko qui ne parlent pas basa, et que Mme Dugast (1949) appelle également Bati les gens qui ont traversé la Sanaga plus à l'est, comme les Yekaba établis près de Nanga Eboko.

On voit que la difficulté n'est pas moins grande que lorsque nous essayions de cerner le sens du mot *bèti*...

Les Yalongo sont des Bati

Pour tenter, sinon de résoudre, du moins de réduire cette embrouille, soulignons d'abord que les Bati qui attaquèrent l'expédition Morgen en 1889 n'étaient sans doute pas Yambasa : selon la tradition recueillie sur place, les Cinga, qui s'étaient établis sur leur territoire de la rive droite du Mbam, l'avaient fait pacifiquement en leur donnant une fille ; les Allemands ont su très tôt distinguer les « Jambassa » parmi les Bati et noter leur alliance avec les Cinga qu'ils appellent les Balinga (v.g. Dominik, rapport au Gouverneur du 15/9/1894, f. 47). Dominik relèvera plus tard à plusieurs reprises le caractère essentiellement pacifique des Yambasa, qui se déclarent alliés des Blancs et vont volontairement travailler au poste de Yaoundé dès 1892 (20).

Les Bati de Morgen seraient plutôt les « Barungo » ou « Barrongo » des rapports suivants (21), installés alors à trois heures de marche à l'ouest de « Balinga », et qui, en septembre 1892, réussirent à attirer dans une embuscade et à massacrer les Européens du poste établi là au mois d'avril précédent, ainsi que le chef Balinga lui-même. Il s'agit du village de Goura I qui portait alors le nom de son chef Mbolong, vassal de Ngila, tout en étant peut-être Yalongo. Les rapports de Dominik, en les appelant « Fus » les uns et les autres, identifient expressément ces Barungo plus rustiques du sud qui ignorent les fusils à leurs frères nantis du nord (22) et en font le groupe ethnique le plus important d'un ensemble « Bati » qui les englobe et les déborde.

Resterait à expliquer le refus actuel des Vute d'appeler « Bati » les Yalongo. Rien de plus simple si l'on admet que, pour les Vute comme pour les Allemands, les Bati sont d'abord ceux qui parlent bati ou *ati*, c'est-à-dire l'une des langues dites par ailleurs « Sanaga » (A 60 chez Guthrie).

Or, nous avons déjà noté que les Yalongo ont quitté leur langue originelle pour une langue « fang » (A 70). Ce changement pouvait être assez récent à l'époque de Morgen, et en tout cas, ils parlaient encore ce « bati » qui servait de langue véhiculaire (23) au nord de la Sanaga ; on comprend qu'on leur ait encore conservé à l'époque une appellation que leur changement de langue a rendu inacceptable 80 ans plus tard. Dominik déjà notait que l'unité des Bati est celle d'un ensemble linguistique (24).

Mme Dugast (1949, p. 86) précise d'ailleurs que les Yekaba du côté de Nanga-Ebogo seraient des Bati d'origine Yalongo. Les Yalongo auraient donc constitué *l'un des noyaux* des Bati. Mais c'est un noyau écrasé ou éclaté, dont il ne semble plus y avoir trace sur la rive droite du Mbam, à présent, et dont les débris sont très éloignés les uns des autres. Pourquoi ? Et comment ?

Brève histoire des Yalongo

Le centre-nord, l'ouest et l'est du Cameroun semblent avoir connu une grande stabilité depuis bien longtemps (Faraut, Brain, Burnham, 1973, traitant respectivement des Mbum, des Bamiléké et des Gbaya). Au centre, au contraire, l'occupation foulbé, avec la prise de Banyo et de Tibati aux Vute dans les années 1830, a entraîné un repli violent des Vute vers le sud, et un éclatement des populations vivant immédiatement au nord de la Sanaga, dans lequel on a voulu voir l'origine des migrations Bëti-Fang. Un examen rapide des migrations dans le pays confirme-t-il cette hypothèse ?

Un grand ensemble « Bati », dont les Yalongo constituaient sans doute l'élément principal, habitait la rive droite de la Sanaga depuis longtemps peut-être. Voici ce que m'en a dit le chef yalongo Ngoke Tsina, actuellement près de Yoko :

« Nous venons d'un endroit de Bafia qu'on appelait jadis {Enumbe} : notre ancêtre Ambahe s'installa avec sa femme Don dans une palmeraie qui s'appelait {Okwane} ; il y fut rejoint par l'un de ses frères, {Ambada Etunga} ; chacun avait son occupation : le premier fabriquait de l'huile de palme, le second extrayait le vin de palme ; ce dernier conquist l'estime de la population locale, qui lui donna une femme dont il eut beaucoup d'enfants. Il eut quatre filles : Etunga Ambada, Mbarga Ambada, Mòk Ambada, Manganengan' Ambada. Dans ce temps-là, quand une femme allait en mariage, les enfants issus de ce mariage revenaient à son père ou à son frère. Etunga Ambada engendra le clan Esulu Mbida, le nôtre ; Mbarga Ambada engendra les Ebána qui se trouvent vers Ngoro ; Mòk Ambada engendra les Yadzongo qui se trouvent à Léna ; Mangane engendra le clan de Kombe Benge. Esulu Mbida eut pour descendants Ngoke Esulu, Ambasa Esulu, Ngula Esulu, Samba Esulu ; c'est Ngoke Esulu qui fut chassé de Ndumba actuellement appelé Ngila. Il engendra Tsina Ngoke, Besala Ngoke, Too Ngoke, Mvam ne Ngoke, Esulu Ngoke, Tsina Ngoke est mon père.

Le nom de Yalongo a dû être donné par les Osananga (Tsinga) à cause de notre coutume de marcher en file : voilà une ligne de gens qui passent se dit chez eux : « Yalongo ». Je n'en sais pas davantage. » (Megang, décembre 1968).

Ces Yalongo ne sont sans doute qu'un des clans bati, mais ce texte permet les remarques suivantes :

1. originaires de Bafia, ils sont venus probablement du sud, vu leur connaissance et leur utilisation du palmier (du pays basa ?) ;

2. ils portent un certain nombre de noms typiquement « Bèti » : Mbarga, Mbida, Ambasa...

3. ils sont passés d'un régime de filiation matrilineaire à un régime patrilineaire peut-être récent ; ce qui explique leur confusion occasionnelle avec les Vute (eux aussi matrilineaires, comme les Tikar ou Tumu et certains peuples de la Bénoué, cf. Siran, 1973), et ce qui justifie la revendication que pouvait exercer Ngute à l'égard de Ngoke ; leurs deux mères étant sœurs (Mohammadou, 1967), les Vute se trouvaient dans leur système en droit d'annexer les Yalongo. Mais par ailleurs, les Allemands distinguent vivement l'allure physique des deux populations, et opposent aux Vute petits et râblés (Morgen, 1893, p. 199) les Bati grands et élancés (Dominik, 1901, p. 71) que Dominik rapproche des Tikar (*op. cit.*, p. 296). Les Bati habitaient entre Nanga Eboko et Mbam, jusque vers Yoko au nord, débordant à l'ouest sur la rive droite du Mbam et peut-être assez loin vers le sud (25).

Il est probable qu'il s'agissait de sociétés segmentaires sans autorité centrale à l'origine, comme celles que Dominik observe encore en 1905 à « Balinga » ; mais il est sûr aussi que les éléments les plus septentrionaux des Bati-Yalongo, sous l'effet du commerce venant du nord, constituaient à l'arrivée des Vute, sans être toutefois assez unis entre eux pour leur résister (26), des ensembles politiques assez importants ; lorsque les Vute s'en emparèrent (vers 1875-1880), Ndumba était un royaume (dont le roi portait le titre de Ngila) ; il fallait en effet être assez fort pour se livrer à la chasse aux esclaves, qui formaient, outre l'ivoire, la richesse la plus importante du pays pour qui voulait commercer.

Les Bati-Yalongo ont dû donc étendre leurs rafles d'hommes chez leurs voisins : c'est eux qui auraient surnommé les Bekpa, venus du sud-ouest, *Bafia*, de leur verbe *nfiak* (ewondo *fiab*), participe *fia*, qui signifie : « saisi par le cou comme un poulet » (Dugast, 1954, p. 2) ; c'est dès lors qu'ils se font de leurs autres voisins tsinga des ennemis implacables, qui iront chercher contre eux le secours des Tikar et plus tard des Vute, en les appelant, d'après Mme Dugast, *man z'ara*, les alliés, jusqu'à ce qu'ils se jettent un beau jour dans les bras des derniers venus, les Allemands. Les Tsinga ou Cinga paraissent en effet avoir occupé autrefois la région de Yoko ; d'après M. le ministre Okala (entretiens de novembre 1967), lui-même Tsinga et ancien chercheur à l'I.R.C.A.M., ils ont conservé le nom — Amoka Mɔɔ — de l'homme qui les a chassés de là ; ils sont alors venus habiter les grandes forêts du Mbam, et l'on garde mémoire d'un vieux chef, Ngopé, qui voulut retourner mourir à Yasem où il était né (Yasem n'est qu'à quelques kilomètres de Nditam que nous avons vu déjà nommé dans les traditions bënë) ; Ngila (Ndumba) aussi aurait été un territoire tsinga. Ce sont les Bati qui ont continué à les chasser de là — et c'est peut-être de cette époque antérieure aux Vute que datent les grandes migrations tsinga au-delà de la Sanaga, ainsi que beaucoup d'autres, y compris celles des Bèti actuels, s'étendant en longues stries vers le sud.

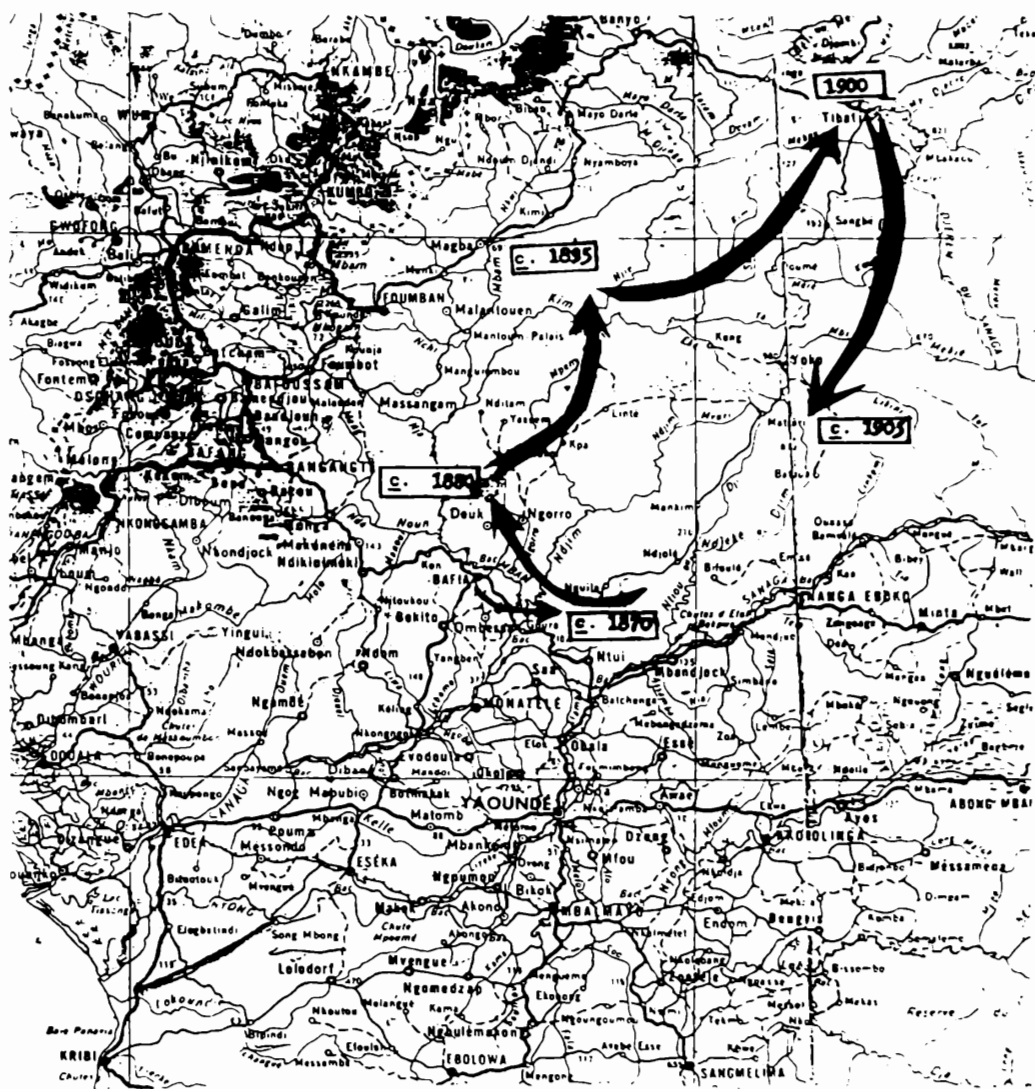
Devenus entre Mbam et Sanaga ces puissants chasseurs d'esclaves que décriront encore Morgen et Dominik, les Bati-Yalongo ont pu garder sur la rive droite du Mbam, au contact des Bafia (Bepka) des parents relativement plus pauvres, mais cependant très courageux et très guerriers, puisqu'ils ne cesseront d'attaquer les Allemands qu'en disparaissant. Ces Yalongo pouvaient l'emporter sans peine sur des populations hétérogènes et dispersées dont certaines, comme les Bekpa, ignoraient la métallurgie (Mme Dugast, 1954, p. 10).

Les Vute ont été vaincus par les fusils et les chevaux des Penl ou Foulbé, dont ils n'avaient aucune notion jusque là. A leur tour, ils emploient ces armes nouvelles contre les Bati, qui se trouvent sur la défensive dès les années 1840, où ils se voient acculés à chasser les Bulu et à traverser la Sanaga dans la région de Nanga Eboko (v. Hagen, 1914, p. 1 ; Dugast, 1949, p. 86). Mais la pression du nord ne se relâche pas. Dès les années 1865, d'après Dominik (1901, p. 69) des Foulbé auraient raflé des hommes jusque chez les Batchenga et fait boire leurs chevaux dans la Sanaga. Vers 1875-1880, les Vute réussissent, grâce à leurs fusils sans doute, à s'emparer de Ndoumba, ce nid d'aigle inexpugnable, et à en chasser les Yalongo du roi Ngoke Esulu (appelé Ngadèr par les Vute, Ngaundere par Morgen, Ngandelle par Dominik). Les Yalongo se retournent contre les Tsinga : c'est sans doute à cette époque que certains Tsinga s'enfuient sur la rive droite du Mbam : les uns à Nyamanga II, nous l'avons vu, d'autres à Baliama et à Bokito. Les Foulbé auraient même traversé le Mbam du côté de Bafia, où s'étaient déjà produits des raids bamoun 40 ans plus tôt (Dugast, 1954, p. 5). C'est peut-être au retour que les chevaux de Tibati, heureusement pour les Vute, vinrent s'enliser et se perdre dans les marécages et les forêts autour du mont Ndoumba (Sieber, 1925, pp. 112-113), si toutefois, c'est à ce moment-là : 1880, qu'il faut situer cet épisode, comme le pense le Pasteur Sieber ; je n'en suis pas sûr, car Ngila reste tributaire du lamido de Tibati jusqu'à la fin du siècle (cf. Dominik, 1901, p. 134 et ma discussion de la traduction de Morgen, 1973).

De même que les Foulbé ont soumis et conservé une partie des Vute, de

même les Vute soumettent une partie des Bati : c'est une descente en cascade, un recouvrement en nappes. Une autre partie des Bati continue à passer la Sanaga ; Ngute se fera gloire auprès de Dominik de les y avoir aidés (sans doute en se les asservissant) ; une autre partie, les Yalongo de Ngoke, va se retrancher dans la montagne de Nyakengeng, à 60 kilomètres au nord-ouest de Ndoumba-Ngila.

En relations commerciales peut-être anciennes avec les Haoussa, ces Bati-là (ou Yalongo du nord) n'ignoraient pas les fusils. Mais, ainsi que le



Mouvement d'un clan YALONGO au XIX^e siècle (1870 ? - 1905)

Echelle : 0 20 40 60 80 100 kms

suggère leur insolence avec Morgen, les uns comme les autres étaient probablement victimes de l'archaïsme systématique des castes militaires, qui surévalue l'efficacité du courage face à celle de l'innovation technique.

Leur obstination indomptable et leur inadaptation héroïque leur coûteront cher : sans pactiser avec l'étranger, comme paraîtront le faire les Vute, les Bati attaqueront sans relâche tous les Blancs qui passeront par chez eux ; ce faisant, ils vont dresser contre eux une formidable coalition : celle des Cinga, leurs anciennes victimes, avec les Vute jouant double jeu et les Allemands ; Belinga, chef Cinga de la rive droite du Mbam, installe chez lui un poste militaire allemand ; les Bati du sud attaqueront Ramsay comme ils avaient attaqué Morgen, massacreront Volckamer et Scadock, ruineront le poste de « Balinga » en septembre 1892, mais seront chaque fois « punis » jusqu'en 1893. Les Yalongo du nord seront en même temps assiégés par la ligue des chefs Vute et par Morgen (octobre 1890), vaincus, soumis et dispersés dans les mois suivants (27).

Il semble que Ngoke Esulu ait été tué lors du siège. Je laisse la parole à son petit-fils, le chef actuel de Megang, à 12 kilomètres de Yoko :

« Mon père Tsina Ngoke, fils de Ngoke Esulu, abandonna alors la ville aux envahisseurs ; nous partîmes donc pour Tibati rendre visite à son ami le lamido ; c'est là que nous sommes devenus musulmans. Nous voulions rentrer chez nous d'où nous étions venus. Le lamido nous demanda un coup de main pour combattre les Tikar, à Ngambé. Nous perdîmes alors beaucoup d'hommes ; le lamido eut peur de nous perdre tous ; il nous avait recommandé de ne pas tuer les adversaires, mais de les faire prisonniers ; mon père se mit dans une grande colère, car il voulait venger ses morts ; le lamido le rappela ; mon père rentra fâché, car il aurait voulu tuer le chef rebelle. Mécontent du lamido, il décida, avec nos frères qui sont maintenant à Léna, de revenir vers chez lui ; nous étions parvenus ici et avions creusé des tranchées pour nous défendre, lorsque les Blancs arrivèrent et stabilisèrent le pays. » (chef Ngoke Tsina, 13/XII/1968).

Le lamido ennemi des Vute était l'« allié objectif » — le seul — des Yalongo vaincus qui, pour jouir de sa protection, doivent se soumettre à ses conditions (conversion à l'Islam, prestations militaires) ; et la palabre avec le lamido pourrait passer pour assez caractéristique d'un esprit « Bëti-fang » où l'honneur à venger compte davantage à la guerre que l'intérêt économique et commercial qu'offre la prise d'esclaves. D'après le chef Bangere des Yalongo de Léna, à environ 60 kilomètres au nord de Yoko, témoin oculaire, à l'âge de 16 ans environ, de la prise de Tibati par les Allemands (1899), la raison pour laquelle les siens ont repris leur liberté est tout bonnement la ruine des Foulbé : défaite et déposition du jeune lamido, incendie de Tibati par von Kamptz, etc.

En tout cas, de Ngila à Nyakengeng, puis à Ngambé, puis à Tibati et Léna, ou Yoko, ces Yalongo ont vécu là en l'espace de quelques années (1875-1900) une iliade-odyssée s'étendant sur environ 300 kilomètres, qui donne une idée de l'ampleur des déplacements pendant l'ère pré-coloniale, et de la difficulté subséquente d'en reconstituer l'histoire.

L'anéantissement des Bati

En 1905, Dominik résume ainsi la situation :

« Ces Fus dispersés à présent se trouvent : en tant qu'ennemis mortels des Vute, groupés autour de leur chef Tina près de Yoko ; pour une part, sous le commandement de Belingangutte à l'est des Vute, là où la Sanaga coule du nord vers le sud ; et le reste s'est enfoncé comme un coin dans les Bapeas. » (ANC n° 923, f. 52).

On voit que les Bati sont restés très bien localisés après leur éclatement, et que la poussée vute elle-même ne paraît nullement être à l'origine des migrations de nos Bëti, qui ont dû avoir lieu antérieurement.

Les Yalongo qui avaient passé la rive droite du Mbam et s'étaient enfoncés comme un coin entre Cinga, Yambassa et Bekpa furent invités par les Allemands à se regrouper dans leur ancien pays, sur la route de Ntui à Yoko. Ils étaient devenus très peu nombreux.

Dès 1895, von Stetten constatait l'anéantissement des Bati en général, par suite des besoins en esclaves des Vute :

« Le résultat actuel des razzia vute est que la populeuse ethnie des Bati a été presque entièrement anéantie ou déportée au nord comme esclave des commerçants haoussas ou comme tribut pour Tibati. (...) Seules quelques exploitations au nord des chutes de Nachtigal sont encore habitées par des Bati, et un unique grand village Bati indépendant, Kombé, subsiste à trois heures au nord de ces chutes de la Sanaga, près de Dinati. » (A.N.C. n° 797, f. 11, rapport au chancelier impérial du 5/7/1895).

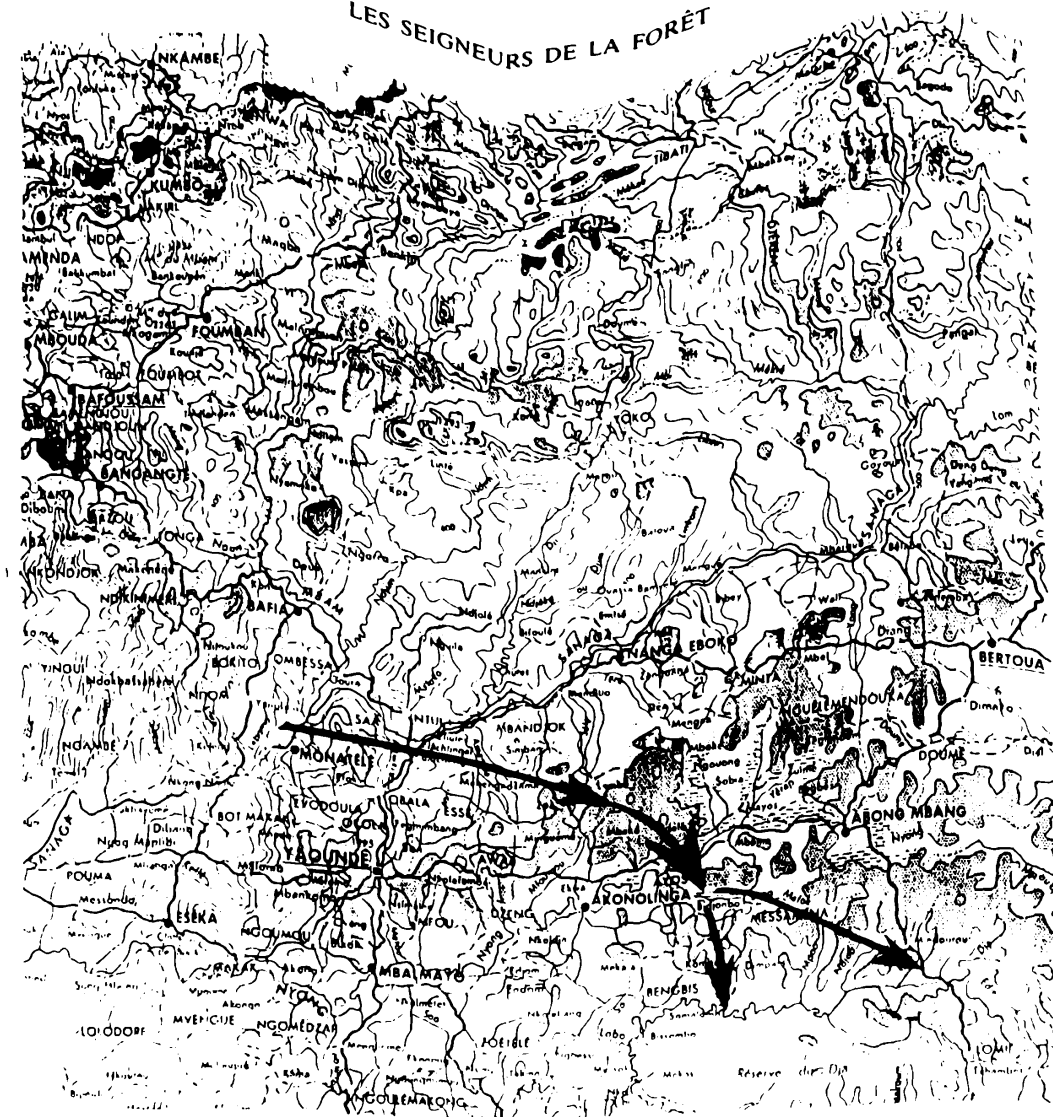
En ce qui concerne les « Fu » ou Bati-Yalongo de la rive droite du Mbam, il faut noter aussi qu'à trois reprises — 1889, 1892 et 1893 — ils furent l'objet de sanglantes représailles à la suite de leurs attaques contre les Allemands ; ceux-ci, chaque fois, incendièrent leurs villages et leurs récoltes, pillèrent leur bétail et tuèrent beaucoup d'hommes (28). Voilà pourquoi, sans doute, le pays qui parut si riche et si prospère à Morgen en 1889 semble si pauvre à Dominik en 1905. Les Vute ne sont pas les seuls responsables du changement.

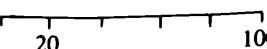
On peut également penser que, déjà bien avant l'arrivée de leurs ennemis Vute, les divisions internes et l'exploitation mutuelle, ou bien la simple pression démographique, avaient commencé à affaiblir et à disperser les Bati, et avaient pu causer le départ de certains d'entre eux. A défaut d'un récit très précis de l'émigration « Bëti », je dois à M. l'abbé Frédéric Esomba celui de la migration Yebekolo sans doute plus récente, mais qui montre qu'un groupe d'aventuriers d'origine bati pouvait parcourir d'aussi longues distances en forêt qu'en savane.

Un raid bati

L'épopée Yebekolo correspond en effet à un déplacement en forêt de plusieurs centaines de kilomètres. Originaire de la rive droite de la Sanaga près de Yambassa, un groupe de conquérants appelé alors Embarak (ne serait-ce pas les Ambada Bati ?) ou Yefalak (ces noms de lignages sont en tout cas de même structure que celui des Yakalak, lignage majeur des

LES SEIGNEURS DE LA FORÊT



Echelle :  20 100 kms

Une migration YEBEKOLO

(début du XIX^e siècle ?)

Bakoko d'Edéa), se décide un beau jour à partir vers l'est parce qu'il se trouve à court de femmes.

Après une cérémonie de fondation à la colline Até, les jeunes hommes avancent jusqu'à Mengeme-asi en bousculant les Omvang, prennent un nom emphatique, Emvazik (les envahisseurs qui s'abattent comme une frondaison d'arbre coupé) et commencent à « faire les grandes gueules », d'où leur surnom de Yebekolo. Ils traversent le Nyong à Ayos et certains d'entre eux, se divisant sous la conduite de deux frères, Amba et Ngo Mendo, s'enfoncent au sud du pays Maka. Le premier soumet les Bikele, le second les Badjue... chez qui ils prennent femmes.

La pression interne de la grande polygamie, qui frustrait de femmes les jeunes et les cadets, pouvait comme ici les inciter à expansion belliqueuse indépendamment de tout autre facteur.

Cette avancée extrême des Yebekolo sera sans lendemain et ils devront par la suite se replier en pays maka (Akok) : en effet, Ngo Mendo, grisé par ses victoires, se met à manger les autres hommes, par excès de suffisance ou d'orgueil, selon un processus psychologique que nous avons déjà trouvé chez Emulumu Mba dans notre « mythe d'origine » (mais cette fois-ci, il s'agit d'un personnage historiquement proche). Son anthropophagie « à froid » le fait haïr de ses sujets. Il n'avait pas d'enfants. Une vieille sorcière Badjue lui dit : « Je peux faire en sorte que toutes tes femmes aient des enfants mais d'abord éloigne tous tes hommes ». Elle avait prévenu ses frères : « Vous, cachez-vous avec vos lances ». Sous prétexte de faire le remède, la vieille apporte, chez le chef qui l'attend seul, un œuf ; elle lui demande d'écartier les jambes ; là elle casse l'œuf en disant : « Voilà l'écrasement de ton pouvoir » et elle s'écrie : « Venez, prenez courage, c'est un homme comme un autre, tuez-le ! » Le chef réussit à s'enfuir ; on le rattrape à 50 kilomètres de là, on le tue et on le mange à son tour, ainsi que son frère Amba qui tentait de le secourir. (Abbé Fr. Essomba, novembre 1967).

Le va-et-vient des Bati

C'est peut-être sur le modèle de cette percée yebekolo qu'il faudrait se représenter la migration bati. Mais on doit se demander si la situation peut être ainsi simplifiée. En effet, nous avons vu des Cinga et d'autres Bati (Yalongo) rejetés sur la rive droite du Mbam et de la Sanaga à une époque récente — période vute. Ne pourrait-il y avoir eu d'autres migrations antérieures, dans la même direction, c'est-à-dire de l'est vers l'ouest ou du sud vers le nord ? Effectivement, Hans Wilhelm (1973) pense que les Elip et les Yangben, actuellement comptés au nombre des Yambasa, sont venus de l'est et ont traversé deux fois la Sanaga pour venir occuper leur territoire actuel. D'origine *bati*, ce sont eux qui auraient imposé leur *ati* aux autres Yambasa (Gunu, etc.) probablement « autochtones » et cousins des Lemandé. (Voir carte-ci-jointe ; je pense que la migration a eu lieu antérieurement au XVIII^e siècle.) J'ai pu vérifier moi-même que l'identité Betsinga-Cinga-Elip est attestée par la tradition mengisa (voir ci-après).

Si la traversée de la Sanaga s'est faite ainsi dans les deux sens, on peut s'interroger sur la provenance des groupes parlant « fang » de la rive droite : les Mvele qui s'y trouvent sont-ils, ainsi que les Yangafuk d'après Siran, « un groupe d'arrière-garde des migrations Fang » — ou bien au contraire un rejet excentrique des mêmes Fang, jailli des profondeurs de la forêt du sud-est ? La question reste posée.

En tout cas, la région a dû être depuis longtemps un lieu de contacts et de rencontre, et la symbiose des locuteurs *ati* avec ces locuteurs *fang* doit être assez ancienne ; sinon, l'existence des Bakoko serait encore plus difficile à expliquer qu'elle ne l'est.

7. BATI DE L'OUEST ?

Qui sont les « Bakoko » ?

Les Européens ont très vite su que le nom de Bakoko, que l'on emploie encore pour désigner certaines populations de la Sanaga inférieure ou maritime, n'était qu'un sobriquet (cf. Zenker, 1895, p. 36). Quel était leur vrai nom ? Von Stein (1899) s'efforça de retrouver les divers noms de leurs lignages et les classa en deux groupes principaux : ceux d'entre eux qui parlaient *basa* et ceux d'entre eux qui parlaient *bati*.

Le rapprochement des Bakoko avec les Bati parut constructif. Déjà le premier Européen à les avoir rencontrés, le missionnaire Grenfell, parlait d'eux exactement comme on parlerait plus tard des Bati, soulignant leur autarcie et leur mépris des vêtements (29). En 1910, l'administrateur de Sakbayeme (ANC n° 1500, ff. 200-202), Haessig, dit que les Bassa sont venus du nord ou du nord-est, et qu'auparavant habitaient là, en dehors des Pygmées, les Bati dont on rencontre partout des traces : leurs tombeaux sur lesquels se trouve toujours une pierre, et les vestiges de plus en plus méconnaissables de leurs hauts-fourneaux. Lorsqu'après la conquête anglaise, Calvert, reprenant souvent des documents allemands, publie un recueil de photographies incluant des portraits de « Bakoko », on ne peut qu'être frappé de l'identité de leurs coiffures (cheveux tressés en rouleaux et en volutes) avec celles des plus anciens Ewondo et des Bati décrits par Morgen et Hörhold (cf. Calvert, 1917, pl. 79 : « Natives at Dehane »).

Les « Bakoko » eux-mêmes ne renient pas leur voisinage avec les Bati (30). De leur vrai nom Elog-Mpoo — lignage de Mpoo —, ils pensent qu'ils sont venus de la région de Nditam et de Ngog Lituba, grotte dont ils se disent sortis en s'assimilant le mythe d'autochtonie des Basa.

Mingenda engendra deux fils de deux femmes différentes : Mpoo, l'aîné, et Nso le cadet. Nso paraît être un surnom donné par les Basa ; il signifie : « celui qui exagère, qui passe les bornes ». A la mort de Mingenda, Mpoo éleva Nso qui était encore petit et hérita sa mère dont il eut lui-même un fils, Likande, père d'Adie (déformé en Edéa). Les Adie et les fils de Nso sont englobés sous le nom de Baso. Les autres Elog-Mpoo comprennent : les Yakalak qui sont à Mouanko, les Yasuku de Dehané, les Yapoma près de Douala, les Yansen de la région de Dibombari et du sud de Kumba au Cameroun occidental. Tous ceux que l'on vient de citer jusqu'ici parlent leur langue propre (« bakoko ») ; d'autres Elog-Mpoo ont adopté la langue des Basa : ce sont les Yabi et les Ndog-Besol, auxquels il faut sans doute rattacher les Badjob, groupe d'anciens prisonniers bati, semble-t-il.

Mme Dugast (1949, p. 37) cite une tradition d'origine selon laquelle Nso serait le père à la fois des *Baso*, des *Bati* et des *Basa*. L'ennui, c'est que les Bakoko actuels ne semblent pas tenir à assumer cette fraternité avec les Bati, et c'est surtout que leur langue est beaucoup plus proche de l'ewondo — langue « fang », A 70 — que des langues Sanaga A 60 ou *ati* que parlent également les Bati proches de Ngog Lituba, que nous avons laissés de côté jusqu'ici.

Les Bati de Kelleng

Voisin des Baso-ba-Likol (les Baso « de l'est », terme péjoratif dans l'esprit de leurs cousins côtiers), réside autour de l'inselberg gneissique de Ngog Lituba un groupe autonome de 800 à 1 000 *Bati* environ dont le chef-lieu est Kelleng, à 25 kilomètres environ de la mission catholique de Yangben. Leur territoire est compris entre la route allant de Log-Bikoy à Ndom d'une part, et celle allant de Kikot vers Bafia d'autre part. Ils sont divisés en trois sous-groupes parlant chacun un dialecte différent ; cependant, ils se comprennent entre eux. Ces dialectes de l'*ati* seraient proches de l'*eton* et du *mengisa*.

Malheureusement, pas plus que celles suggérées par Tessmann, les études précises demandées par Mme Dugast à propos de ces Bati n'ont été effectuées. On aurait pu ainsi éclairer la question de savoir si les Bendzo ancêtres des Bêti n'ont rien à voir avec les Badjob qui vivent au pont de Kikot près de Ngog Lituba. D'après Cosme Dikoumé (à la suite d'une enquête de l'Institut Panafricain de Développement), ces Badjob qui « ont le caractère Bêti » sont des Bati « adoptés » par les Ndog Bessol. Elog Mpoo de langue basa. En ce cas, le rapprochement avec les traditions bènè qui situent l'origine à Ngog Lituba est assez troublant, et la traversée de la Sanaga aurait eu lieu par là plutôt qu'aux chutes de Nachtigal. Dans un cas comme dans l'autre, l'arrivée à Nkometou est aussi naturelle, mais elle se fait soit par l'ouest, soit par le nord.

Le complexe mixeur

Il paraît en tout cas exclu, contrairement aux espérances des Allemands, que les « Bakoko » puissent être immédiatement assimilés aux Bati, bien qu'ils aient certainement « relayé » dans la région de Ngog Lituba, et disent avoir traversé la Sanaga dans le secteur de l'actuel pont de Kikot. Peut-être ont-ils une origine commune vers *Nditam*, dans un foyer de ce que Tessmann appelle les Mittelkamerun-Bantu et Mme Dugast les Baso, qui correspondrait à la « composante Basa » de la carte d'Alexandre (1965) et qui aurait pu donner naissance aux Basa, « Bakoko », Bati et Bêti... Tout ce que nous pouvons avancer, c'est que la présence de ces lieux sacrés : Nditam, Ngog Lituba, témoigne en faveur d'échanges et de mixages anciens entre populations dans ce complexe constitué par le confluent du Mbam et de la Sanaga, où l'orientation du relief accule les immigrants au rocher de Ngog-Lituba, qui constitue actuellement une borne-frontière entre la savane-parc et la grande forêt (cf. Baumann et Westermann, 1970, trad. fse, p. 199, n° 3 et 4).

Qu'il y ait eu là des populations très anciennes, c'est ce qui ressort de la croyance des Basa, que leur ancêtre à tous, Hilolomb, sortit de la caverne au nord du fleuve ; le style de vie de ces peuples était d'ailleurs le plus pur possible de toute influence externe, et Baumann et Westermann (*loc. cit.*) y relèvent à bon droit un ensemble de traits qu'ils rattachent à leur civilisation « paléo-négritique ».

Que cette même région ait été en même temps un centre de dispersion, c'est ce que prouvent vers l'est la migration des Yebekolo allant s'installer chez les Maka et vers l'ouest celle des Elog-Mpoo s'établissant du côté de

Kumba. On comprend mieux que les Bakundu (Abo et Bakossi) puissent porter trace du même genre d'influences que les Bakoko.

Mais comment expliquer justement — au niveau du vocabulaire à tout le moins — l'aspect « fang » de cette influence ?

Provenance des « Bakoko »

Il paraît impossible de fournir une explication sans admettre l'ancienneté de la présence « fang » que nous constatons encore de nos jours, à côté de celle des Basa et des Bati.

Les Basa d'Eseka admettent la priorité de présence des Mpoo (Tjeega, 1971, p. 29) bien qu'il s'agisse sans doute d'une primauté d'honneur et que selon d'autres traditions (*id.*, p. 41) les Basa se présentent eux-mêmes comme les premiers occupants (après les Pygmées), venant sans doute des actuels pays ewondo et eton d'où ils savent avoir été refoulés (*id.*, p. 40).

Les Mpoo eux-mêmes pensent avoir traversé, contourné ou partiellement soumis les Basa, ce qui implique qu'ils venaient d'ailleurs. L'abbé Tsala est très certain qu'ils ont habité le pays eton (traditions orales de sa propre famille). Seraient-ils « l'avant-garde pahouine » comme le pense le P. Bouchaud ? En trouvant une liste de prisonniers bamvele dans les archives, datant de 1920, Cosme Dikoumé a été très frappé de la consonnance « bakoko » de leurs noms.

On ne peut que continuer à déplorer la carence des études linguistiques — ici en ce qui concerne les rapports éventuels entre langue « bakoko » et langue des Bamvele.

Si, avant de se regrouper éventuellement à Ngog Lituba, les ancêtres des Bakoko ont erré dans la savane (peut-être à l'époque plus forestière qu'à présent) entre Nditam et Nanga-Eboko, puis sont descendus dans l'actuel pays eton, il est bien vraisemblable qu'ils aient en tout cas contracté des mariages avec des femmes parlant « fang » (Mvele, Ntumu, etc., ou déjà Etudi, Etenga, Ngoé...) qui ont influencé leur langue avant qu'ils ne continuent vers l'ouest. De même pour les ancêtres des Bakossi. Je ne pense pas toutefois qu'ils aient été eux-mêmes des Fang : leurs hauts-fourneaux, nous le verrons, sont caractéristiques d'un peuplement « bati ».

Tout cela n'a pu se produire qu'« il y a bien longtemps » puisque, connaissant exactement sa généalogie, Dikoumé date du milieu du XVII^e siècle l'arrivée à Edéa même de son ancêtre Adie, petit-fils de Mpoo, arrière-petit-fils de Mingenda. L'ère « pré-Mpoo » nous renvoie donc au moins à la fin du XVI^e siècle.

Ce qui implique que déjà au XVI^e siècle, des locuteurs « fang » — tels les Fuk ou Yangafuk — aient été voisins des proto-Bakoko vers le nord, et par conséquent des Bati.

8. LOCALISATION DU GROUPE PARLANT LA LANGUE Y

L'hypothèse bati

Si l'on veut essayer de reconstituer ce qui a dû se passer, il faut, tout en faisant le point de nos acquis, passer du domaine des probabilités à celui d'une spéculation plus incertaine.

Les Vute, nous l'avons vu, sont rentrés au XIX^e siècle comme un fer de lance dans un ensemble ancien mbum, tikar et bati. Leur impact sur les Bati a été très important ; mais s'il a pu avoir comme résultat certaines migrations à l'est (vers Nanga Eboko), il s'est au contraire résorbé sur place à l'ouest et au centre (de Nachtigal au Mbam). Et cette intervention est de toute façon trop récente pour pouvoir correspondre aux anciennes migrations des Mengisa ou des Bëti. Il faut situer celles-ci antérieurement.

Mon hypothèse est que les Bati n'ont pas été soumis à une pression extérieure du nord, mais qu'ils se sont divisés d'eux-mêmes plutôt par scissiparité, pour ainsi dire, se séparant lors de conflits internes qui les amenèrent à exercer sur le sud une pression plus ou moins sensible.

Certes, les traditions font état de retraites devant des monstres en qui l'on peut reconnaître des cavaliers. De tels souvenirs de rezzou peuvent être très anciens. Pendant tout le Moyen Âge, la civilisation musulmane s'est développée grâce à une main-d'œuvre capturée soit au nord de la Méditerranée, soit au sud du Sahara. Ce sont les travailleurs noirs des mines de salpêtre qui menèrent la révolte des Zinj dans l'empire abbasside au IX^e siècle (Hitti, 1953, p. 469), et ce sont les troupes noires qui soutinrent la dynastie fatimide au X^e siècle (Fadl Hasan, 1966, p. 48). Jusqu'au XIX^e siècle, la zone soudanienne exploita la forêt pour en tirer des esclaves, et Nachtigal trouva des populations réduites à se réfugier dans les arbres au sud du Baguirmi. Si les Bantou sont, comme on le pense, descendus du nord, il n'est pas étonnant qu'ils aient gardé un souvenir terrifiant du cheval. Idriss Alaoma, en particulier, qui règne de 1580 à 1617 (Urvoy, 1949, p. 75) autour du lac Tchad, étend et réorganise l'empire du Bornou grâce aux armes à feu reçues de Tripoli, avec lesquelles il constitue un bataillon d'esclaves mousquetaires (cf. Suret-Canale, 1958, p. 171) : cette Jihad amène de grands remous vers le sud (A.M.D. Lebeuf, 1973). Il a pu en résulter une sorte de descente en cascade depuis le nord : la supériorité militaire donnant la victoire aux septentrionaux sur les méridionaux qui se replient, mais en emportant quelque chose de leur vainqueur (cotte de mailles, ou casque, etc.) ce qui leur permet à leur tour de vaincre ceux qui sont plus au sud — sur le modèle de la cascade Foulbé-Vute-Bati du XIX^e siècle.

Il est possible que *certaines éléments* bati ne soient descendus qu'alors (je pense à ceux qui auraient ramené les modèles des casques en cotte de mailles), ou soient venus des Vute alors installés à Mbamnyang (dont les Foulbé plus tard feront « Banyo »). Il est possible aussi que certains raids de cavalerie tchamba aient traversé les Vute par la suite (Alexandre, 1965, p. 535, note I, se référant à MM. Tardits et Lacroix) dans le courant du XVIII^e siècle ou au début du XIX^e. Mais encore une fois, je pense que l'essentiel de la population bati est en place sur les bords de la Sanaga à la fin du XVI^e siècle ou *au début du XVII^e au plus tard*, et que les « aires

culturelles » dont nous avons remarqué la stabilité n'ont pas dû tellement varier depuis des siècles.

Certes, des échanges et des symbioses se sont produits. Nous le verrons par exemple à propos des rites, entre Bëti, Tsinga, Vute. Le voisinage des « Tikar » a pu jouer un rôle important. Le chef supérieur de Ngambé (cette ville naguère si puissante où l'on ne peut plus arriver qu'à pied) affirme que les Bëti habitaient jadis au sud du pays et étaient considérés par ses ancêtres comme leurs « esclaves ». Une assez longue cohabitation expliquerait certains usages « septentrionaux » des Bëti et certains rapprochements entre eux et les Bamiléké.

Le XVI^e siècle me paraît être une époque possible, sinon probable pour le début de migrations, puisque c'est le moment où les Européens, prenant l'avantage sur l'Islam grâce à leurs découvertes nautiques, commencent à hanter les côtes occidentales de l'Afrique pour y faire du commerce. Je pense qu'il ne faut pas minimiser l'importance de la rumeur dans l'Afrique d'autrefois : quelles qu'en aient été les images, déformées par toutes sortes de relais, les nouvelles de cet événement ont dû se propager vite et loin (31). Paul Mesi (1919, pp. 256-257), d'ordinaire plus précis et plus exact que son oncle Charles Atangana, donne l'attrait de la mer et de ses richesses comme le mobile de la migration des Ewondo : il note bien qu'ils avaient entendu parler de ces richesses sans jamais les voir (nous avons vu que jusqu'au XX^e siècle le pays bati est resté hors des circuits commerciaux) et qu'ils croyaient à tort que la mer se trouvait « sur leur gauche », c'est-à-dire vers l'est, ce qui expliquerait leur arrivée à Yaoundé si, comme je le pense, leur passage de la Sanaga s'est fait vers Ebebdä plutôt que vers Nachtigal. Nous verrons aussi les migrations des Bënë se diriger, jusqu'au passage du Nyong, vers le sud-est. Les Bakoko, à la fin du XVI^e ou au début du XVII^e siècle, prenant par chance (ou par faiblesse ?) la meilleure direction, auraient été les premiers partis de ces migrants...

Le fil d'Ariane généalogique

Cette période — XVI^e-XVII^e siècles — n'est pas si ancienne que nous désespérions de l'atteindre par le « cordon de la parenté », *nkol avuman*, comme dit André Amougou (1937, p. 10). Et de fait, les tableaux comparatifs généalogiques que l'on trouvera plus loin (p. 114) permettent de remonter de 11 à 16 générations avant Zambo Nsâ, le vieux « roi des Banés » décédé en 1897.

Mais il faut manier ces généalogies avec la plus grande prudence. Comme le fait remarquer Alexandre (*in* Deschamps, 1970, p. 366), il se trouve que le XVII^e siècle actuellement « marque très exactement la limite en profondeur assignée par Van Gennep à la mémoire collective des peuples sans écriture ». Tous les événements importants paraissent donc s'être produits voici 300 ans, le passé antérieur n'étant que mythe ou stéréotype.

Cette réserve ne nuit pas à notre recherche actuelle : si l'information généalogique constitue un fil d'Ariane ténu plutôt qu'un câble solide, ses indications nous renvoient justement plutôt plus loin dans le passé (au-delà du XVII^e siècle par rapport à nous) que trop près.

Si l'on cherche des traces des temps anciens dans ces trois généalogies, on peut constater les faits suivants :

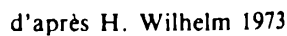
1. En {1.} deux des noms les plus anciens commencent par *nji*, ce qui est l'équivalent dans l'Ouest de l'ewondo *mvog*, suivi de *ne*, particule explétive (= « les gens de "Malo" », et « les gens de "Medzo" ») ; peut-être ce *nji* est-il tout simplement la transcription par von Stein du cinga *nia* conservé là par les Bènè de la fin du siècle dernier, et qui signifie également *mvog*. On retrouve effectivement partout en pays cinga (par exemple sur la rive droite du Mbam, près de l'ex-« Balinga » (= Belinga) quantité d'actuels noms « Bèti » précédés ou non de *nia* : Niamanga, Niambala, Bassolo (= Bessolo), etc. Kananga a peut-être du rapport avec Nnanga.

2. En {2.} et {3.} on trouve trace d'une coutume ancienne à première vue plus basa ou fang que bèti : celle qui consiste à accoler habituellement au nom propre du fils celui de son père. Chez les Bèti « classiques » (cf. Zenker, 1895, p. 50) le deuxième nom est plutôt celui de la mère, et fournit celui du *mvog* qui réunit autour d'elle les *siblings* et leurs descendants. La présence du nom du père est caractéristique des Fang (Efak d'Atut par exemple), des Mvele, des Bulu (chez qui l'on appelle le 2^e nom *atinan*, « souche », cf. Alexandre, 1958, p. 93, qui ne parle pas de l'usage bèti). Chez les Eton, on trouve un double usage : les mbok Koo Zobo de Nkolmeyos, par exemple, présentent sur une profondeur de cinq générations autant de cas d'emprunts au père que d'emprunts à la mère, et deux exemples anciens où le père donne à son propre fils ses *deux* noms personnels, ce qui paraîtrait inconvenant pour un garçon chez les Ewondo ou Bènè. Il serait intéressant de découvrir ce qui a inspiré à ces derniers la prévalence du nom maternel. On trouve là encore une clé du problème chez les Cinga, où chaque homme porte toujours trois noms : le sien propre, puis celui de son père, et en troisième lieu celui de sa mère. On est resté proche de cet usage au sud du Nyong, où l'on emploie comme deuxième nom pour désigner quelqu'un dans les généalogies tantôt le nom de sa mère, tantôt celui de son père, indifféremment semble-t-il. A Minlaaba même, soucieux de bien faire les choses dans son cahier de famille, François Ezè y donne toujours les trois noms d'une personne, ainsi que son surnom éventuel.

3. En {2.} et {3.} également, on souligne l'importance de Bendzop ou Bandjè qui lui aurait donné son nom ; ce qui recoupe les affirmations des vieilles traditions recueillies ailleurs ; à Ayéné : « nous sommes des Bondjo » {7.} ou à Minlaaba : « nous sommes des Bedzo » {D.O.}.

André Amugu, à ce propos (2. = 1937, p. 25), signale la rémanence de l'autre côté de la Sanaga de familles « *mvog* Belinga » qu'il assimile tout bonnement aux Bendzop : ces *mvog* Belinga appartiennent en fait aux Cinga... Amugu insiste en tout cas à plusieurs reprises (surtout p. 14) sur le fait que le héros fondateur des Bènè a traversé la Sanaga absolument seul en compagnie de sa première femme et d'un enfant, qu'il a quitté le pays sans frère, sans compagnon de travail et sans esclave. Le corollaire est que la masse des Bendzop est restée de l'autre côté du fleuve...

Si donc nous revenons encore au pays bati, nos Bendzo, Bandjè ou Bondjo devraient être, vu la similitude onomastique et la convergence des traditions, les cousins des *Bundju* voisins des Kombé et des Ngoro (cf. Dugast, 1949, pp. 61-63) (32), parages que le P. Mveng leur assigne aussi comme lieu de séjour, puisque *ngoro* veut dire « voisin » en ewondo. La carte Moisel de 1910 place d'ailleurs les *Bundju* en bordure de Sanaga, entre Cinga et Batsenga, ce qui nous ramène toujours vers les mêmes lieux que précédemment.



Les Bëti sont des Elip

Serait-il possible d'aller encore plus loin dans l'identification ? Sans doute oui, si l'on avait pu mener à temps une enquête approfondie dans la région parlant « ati ». Je me contenterai du témoignage éclairant d'un célèbre et vénérable vieillard mengisa, M. Abega Esomba.

« Mengisa et Bëti b'Eton (les vrais Eton, par opposition aux Eton d'origine servile : "beloa") ont été "créés frères par Dieu" ; ils luttèrent donc coude à coude sur la rive droite contre leurs ennemis Batçenga-Tsinga "qui sont des Elip de la région de Yambassa", jusqu'au jour où les Eton abandonnèrent le combat et traversèrent le fleuve sur le dos d'animaux à cornes réunis par un joug ; affaiblis, les Mengisa purent à leur tour traverser par la grâce du serpent arc-en-ciel qui, maltraité, disparut en entraînant dans les flots une bonne partie des Mengisa — voilà pourquoi ils sont beaucoup moins nombreux que les Eton. Par la suite, sur la rive gauche, Mengisa et Eton durent continuer à combattre les Batçenga qui venaient les relancer depuis la rive droite en même temps que les Bëti b'Ewondo, les Obote (Vute) et les *beloa*, esclaves fugitifs tels les Abam et les Engap. Cependant, le gros des Batçenga constitua le groupe important des Bëti Bendjo (nos Bënë) et émigra ; les Beloa b'Eton partirent aussi de l'autre côté des vrais Eton, vers Okola, où ils trouvaient de la brousse libre, sans occupants ; les Engap voulurent bien se soumettre aux Mengisa qui restèrent à côté d'eux et essayèrent aussi d'y retenir les vrais Eton : "Nous sommes de même souche, pourquoi nous séparer ?" ; certains s'éloignèrent quand même, comme les mvog Kani Eton près d'Obala, avec qui les Mengisa ne se marient pas. Les Obote étaient très durs : ils exigeaient dix chèvres en échange d'une seule femme de chez eux. Seul Dominik parvint à les calmer. »

Ce témoignage permet d'éclairer la proto-histoire bati et recoupe certains de nos résultats. Il distingue en effet à l'intérieur des anciens Bati (il n'est pas encore question ici des Yalongo) des alliances et des oppositions : d'une part, Batsenga et Cinga sont inclus au nombre des Elip (ce qui sous-entend, si ces derniers sont venus de l'est comme le pense Wilhelm, que cette migration est très ancienne) ; et nos Bendjo (ou peut-être Bundju) sont inclus parmi les Batsenga. D'autre part, les Mengisa et les Eton-Bëti forment un autre groupe, en butte aux violences du premier groupe, et acculés les premiers à franchir la Sanaga. Je pense que ces éléments du récit sont de l'histoire « ancienne », tandis que ses allusions aux Engap et aux Obote font référence à une histoire très récente et presque contemporaine, dont le souvenir est nécessaire pour vivifier le récit des anciennes tensions.

Les Ewondo savent dans leurs traditions qu'ils descendent d'un homme batsenga marié à une fille mengisa, et ils seraient donc d'origine batsenga comme les Bendjo (proto-Bënë) dont ils sont distingués ici. Par contre il n'est pas question des Enoa, qui devaient pourtant précéder de peu les autres Bëti dans la région de Yaoundé. On trouvera chez eux aussi dans les plus anciennes générations connues des alliances exclusivement cinga, batsenga et mengisa.

Il est donc clair que les ancêtres des Bëti, d'après ces traditions, faisaient partie d'un sous-groupe bati, que notre informateur mengisa appelle Elip, parlant la langue Y ou *ati*, et qui a dû longtemps vivre et batailler quelque part sur la rive droite de la boucle de la Sanaga.

Ce résultat permet aussi de faire justice de certaines erreurs : la tradition orale actuelle (MM. François Manga, L. Atangana) veut identifier les « Banés » aux « Banen » vers Ndikiniméki, et c'était là un sujet de badinage

entre un préfet banen de Mbalmayo et ses administrés ; ceux-ci lui demandant pourquoi les Banen étaient restés en route et le préfet leur répliquant en demandant pourquoi les « Banés » avaient fui. Ce n'est qu'un jeu de mot, car les mêmes informateurs conviennent que l'appellation de bënë est récente, postérieure au passage de la Sanaga ; antérieurement, leurs aïeux bati n'avaient rencontré par-delà le fleuve que les Pygmées Bekoé et Bibayah, et les Banen, « gens de brousse » (*bod mefan*) dont ils se distinguaient. Mme Dugast repoussait les Bëti du côté des Yambasa en tant que spécialiste des Banen. On peut cependant retenir de la tradition {5.} citée à l'instant que les Bati sur la rive droite de la Sanaga avaient l'impression d'être les premiers à y apporter un niveau de vie et de culture supérieur, peut-être par l'introduction de l'agriculture et de la métallurgie, au milieu de gens encore sauvages (*bod mefan*).

Résumé : proto-histoire bati

En résumé, à mon sens, un groupe bati *connaissant le fer* aurait depuis longtemps (au moins depuis le XVI^e siècle) peuplé largement la région comprise entre l'Adamaoua, le Mbam et la Sanaga — zone d'ailleurs encore très forestière de nos jours, et qui les préparait aux conditions écologiques du sud. Voisin des très anciens Basa et Banen, ce groupe parlait une langue bantu (ancêtre d'A 60) et s'est trouvé assez tôt en contact à l'est avec un autre groupe parlant une langue bantu proche (ancêtre d'A 70) — qui peut-être effectuait un retour vers l'ouest à l'image de ce que paraissent avoir fait aussi les Dwala (33). Cet autre groupe parlant une langue X expliquerait l'origine des « Bakoko », peut-être anciens Bati ou anciens Basa. Il a sans doute formé le substrat du pays eton (parlant une langue « fang »). Nous nous interrogerons sur sa provenance exacte ci-après.

Le groupe bati sur la rive droite de la Sanaga l'occupait vers l'ouest au moins jusqu'au Mbam. Il me paraît certain, puisque les traditions eton désignent comme point de passage de la Sanaga Ebebda, que les Bati ont habité au moins par intermittence, mais « depuis longtemps » aussi, la zone comprise entre le confluent du Mbam et Ngog Lituba, où on les trouve encore à l'état résiduel.

Ce groupe bati s'est à un certain moment subdivisé (ou peut-être concentré, car il devait être formé de lignages indépendants) : d'un côté, un bloc mengisa et eton-bëti ; de l'autre un bloc dit « Elip » rassemblant Cinga et Batsenga (qui se disent toujours parents) incluant Bendjo (proto-Bënë) et peut-être les autres proto-Bëti actuels. A côté d'eux, des groupes bëti sans doute alors moins importants, comme les Kombe (34), les Ngoro, les Yalongo, etc.

Les Mengisa et les Eton Bëti devaient se trouver à l'emplacement actuel des Elip, puisqu'ils avouent avoir été délogés par eux. Les Eton Bëti ou Bati étaient très probablement des minoritaires, qui comme les Bëti ultérieurement, se sont faits « pahouinisés » par un fond parlant fang (eton) qui serait l'origine des Eton non Bëti (Beloä). Au contraire, les Mengisa traversent en corps et conservent leur langue.

Il n'y a aucun doute que les Mengisa jouissent d'une considération particulière parmi les Bëti du sud, sans qu'on sache très bien pourquoi. Ils sont les Bëti par excellence — peut-être parce qu'ils ont conservé leur langue

atí et les vieilles coutumes, ou parce qu'ils sont passés les premiers dans la forêt, ou parce qu'ils apparaissent comme donneurs de femmes vis-à-vis des Enoa, des Bënë et des Ewondo ; peut-être pour d'autres raisons plus anciennes encore. Ils n'ont en tout cas traversé la Sanaga ni en conquérants, ni en ambitieux.

Les Elip occupent donc l'ancien emplacement des Mengisa et « batifient » leurs voisins Yambasa-Gunu (Wilhelm) avec qui on finira par les confondre ; on trouverait sans doute alors à côté d'eux les ancêtres des Ewondo (qui paraissent aussi avoir traversé la Sanaga à Ebebda) et des Enoa, puis, à partir du confluent du Mbam vers l'est, les Betsinga-Cinga avec les Bendzo ancêtres des Bënë.

Peut-être le village de Kananga, au sud de Yambassa, et les misérables « Nanga » qui apitoient Morgen à la fin de 1889 (*op. cit.*, p. 124) perpétuent-ils le souvenir de ce Nnanga que les Bëti s'attribuent pour ancêtre. En tout cas, le village se trouve situé non loin d'Ebebda. Les Cinga s'établissent aux passages fluviaux et gardent jusqu'à nos jours une réputation de piroguiers.

Vers la fin du XVII^e siècle ou au début du XVIII^e, comme on le montrera plus loin, les Bënë d'une part, les Enoa et les Ewondo d'autre part, paraissent avoir traversé la Sanaga, et ils se rencontrent en tout cas vers le milieu du XVIII^e siècle dans les parages de Nkometou. Leur but, comme plus tard celui des Embarak ou Yefalak qui donneront les Yebekolo, veut être la conquête et les richesses. Mais c'est peut-être aussi vers le même temps le début de l'essor Yalongo chez les Bati, la constitution de leurs royaumes et de leur puissance, l'apparition d'un cheval épisodique. Les Cinga disent que les Yalongo leur ont pris le site de Ndumba (Ngila) et c'est peut-être pour certains d'entre eux comme pour leurs cousins Bëti le signal et la cause de leur migration vers le sud. En tout cas, les Yalongo affirment leur suprématie chez les Bati au plus tard au début du XIX^e siècle (cf. Barth) au point de se confondre avec eux.

La descente vute, à partir des années 1830, se présente comme une série de guerres-alliances avec les Yalongo, que les Vute finissent par vaincre en les faisant éclater comme tous les autres Bati, nous l'avons vu, et en les réduisant à la misère ou à l'esclavage (35) ; ces Yalongo qui avaient bousculé Tsinga et « Bafia » et qui terrorisaient la rive droite du Mbam ont été écrasés par Ngila vers 1890, et ce dernier traumatisme a dû éclipser bien d'autres souvenirs au sein des Bati émiettés.

Bilan de l'histoire bati

Quelles sont en définitive les traces qui subsistent actuellement des Bati ?

Nous avons vu que Dominik et la tradition se recoupent pour considérer comme bati un ensemble *linguistique*, celui des gens qui parlent *atí*, c'est-à-dire les dialectes de la langue appelée à présent « Sanaga » (A 60), et dont le vrai nom est *tukí* (Essonno 1974).

Quelques affaiblis qu'ils soient, ces peuples représentent encore un ensemble important, puisqu'il comprend d'est en ouest le long de la Sanaga : les Betsinga (36), les Cinga, les Mengisa ou Mangisa, les Ngoro et Kombe (qui remontent loin vers le nord), les Yambasa, enfin les Bati proprement dits.

Par ailleurs se rattachent à cette origine *bati* des peuples qui disent avoir parlé autrefois *atí* : tels les « Fu » ou Yalongo ou Yangavok, les Yebekolo qui sont allés jusque chez les Maka, et bien sûr les lignages majeurs *bëti*.

Je ne vois aucune raison de mettre en doute cette dernière assertion, d'autant plus que les Bati occupent encore toute la zone dont les *Bëti* disent provenir : entre Ngog Lituba et Nachtigal et encore plus loin vers l'est. On peut conclure que l'occupation de cette zone est ancienne — bien antérieure en tout cas à l'arrivée vute.

Il n'y a que vers l'est où certains Bati ont pu fuir la poussée vute en traversant la Sanaga. Les Yekaba d'origine Yalongo (Dugast, 1949, p. 86) auraient bousculé les Bulu vers Nanga Eboko : si c'est lors de la première poussée vute, cette pression aurait eu lieu vers l'année 1840 (cf. Siran, 1973) ; or cette date cadre parfaitement avec les indications de von Hagen (1914, p. 1) qui, quoique sans donner sa justification, date de « etwa 1840 » le départ des Bulu de la région de Nanga Eboko précisément. Les Bulu auraient alors décrit un immense et rapide arc de cercle vers l'ouest, chassant de Sangmélima, vers le nord, les Yesum, repoussant d'Ebolowa, également vers le nord, les *Bënë mvog* Amugu, pour apparaître du côté de la côte Batanga (où les Allemands les nommeront plus tard des Mpangwe) dès les années 1880 (37).

Nous avons à peu près localisé l'origine des grands lignages *bëti*, chez les Bundju du groupe linguistique *bati*, le long de la Sanaga, voisins des Cinga et des Kombe qui, eux aussi, étendront leurs longues stries de migrations vers le sud (38).

Mais il faut remarquer que l'élément provenant de la souche septentrionale est infime dans l'histoire de ces lignages *bëti* : les traditions insistent sur la solitude du côté de Nkometu de *Nnë Bodo* fondateur des *Bënë*, et sur celle de ses beaux-frères l'Enoa et l'Ewondo — tous trois ayant épousé trois sœurs *mengisa*. Même si ces noms sont symboliques, ils signifient un petit nombre d'émigrants. Par contre, André Amougou loue *Nnë Bodo* d'avoir su réunir autour de lui et commander des gens d'autre provenance...

C'est cette autre provenance qu'il faudrait maintenant éclaircir.

9. LOCALISATION DU GROUPE PARLANT LA LANGUE X

L'ancienneté du groupe pahouin

On a vu précédemment que l'existence d'un peuple « Fang » en tant que tel reste suspecte. Par contre, les dialectes de la langue fang (A 70) forment une zone d'intercompréhension approximative très étendue (d'environ 180 000 km²) peuplée d'un million de personnes constituant le groupe dit « Pahouin », dont l'unité de nos jours est avant tout linguistique (Alexandre, 1965, pp. 506 et 528), mais également culturelle, comme l'ont montré les travaux de Tessmann (1913), Balandier (1955), Alexandre (1958), etc.

Cependant l'on a eu tort, depuis Tessmann, de négliger l'étude des variantes qui, dans les dialectes comme dans les coutumes, me semblent très nombreuses et importantes au sein de cette apparente unité.

La langue fang ou pahouine du groupe est une langue bantu (Alexandre, 1967, pp. 99-104), se rattachant donc à un Ur-Bantu à redéfinir, et cousine assez proche de l'ati (A 60) dont elle paraît géographiquement voisine depuis longtemps, sinon depuis toujours. En effet, au cas des Bëti, se pahouinisant dans le sud assez récemment, paraissent répondre le cas des Bakoko pahouinisés voici longtemps et celui des Yalongo se pahouinisant au nord de la Sanaga.

L'analyse approfondie des différents dialectes A 70 eût été riche d'enseignements : serait-il exact, par exemple, que ntumu-bulu-eton relèvent d'une souche linguistique commune, par opposition à l'ewondo-fang ? Alexandre (1965, p. 528, note 1), en utilisant l'équation de Swadesh avec toutes les réserves voulues, propose pour la scission bulu-fan et bulu-ewondo des dates récentes qui l'amènent (p. 554) à considérer d'une manière peu convaincante que les niveaux généalogiques bulu correspondent à des couches d'âge de 15 ans. Or, avec certains linguistes comme P. Renaud, je me demande si la constante de rétention du vocabulaire, contrairement à ce qu'on pourrait croire, n'est pas beaucoup plus élevée dans les cultures orales que dans les écrites : là aussi, l'écriture libère la mémoire, l'abolit en la suppléant ; l'identité conservée du « maka » et du « mvumbo », dont la séparation est séculaire, étayerait cette opinion. D'autre part, les Bulu eux aussi paraissent être des « pahouinisés », et leur langue peut être plus ancienne que leurs lignages. Il me paraît plus simple de prendre en tout cas la limite longue donnée par Alexandre lui-même dans ses calculs glottochronologiques : la séparation bulu-fan daterait alors de 500 (et non plus de 300) ans, ce qui la situerait au XV^e siècle...

Ceci plaide en faveur de l'ancienneté de populations parlant fang dans cette aire culturelle. Mon hypothèse ici sera leur antiquité *in situ*, dans la forêt au sud de la Sanaga. Aucune de leurs traditions anciennes, en effet, ne fait référence à la traversée de ce dernier fleuve (au contraire des traditions bëti), bien qu'évidemment ces migrants instables aient traversé d'autres cours d'eau. D'autre part, l'interprétation plus ou moins ésotérique des noms de beaucoup de groupes ethniques précédant les Bëti proprement dits, et maintenant englobés parmi eux, y révèle, comme on le verra, des références à la terre qui les définissent comme des groupes autochtones.

La rencontre des Fang du sud

Contre cette hypothèse de stabilité paraît s'inscrire en faux l'expérience des premiers explorateurs européens. Pour eux, les « Fang » présentent toutes les caractéristiques d'une avant-garde forestière et conquérante venue de loin : lorsqu'on les voit apparaître au Gabon au début du XIX^e siècle, leurs plantations, leurs parures, sont très rudimentaires à côté de celles des Adoumas et autres populations installées là depuis longtemps, qui commencent par se moquer d'eux (Brazza, 1888, p. 6) ; mais la cuisine de leurs femmes est plus variée, meilleure (*id.*) (sans doute étayée sur une meilleure connaissance des ressources de la forêt) et leur grande supériorité (qui est toujours celle des « barbares » victorieux) réside dans leurs techniques de guerre et leur caractère « mieux trempé » — Faidherbe (1853) a signalé dès l'abord la supériorité de leur fer —, bien que, selon la sage tactique africaine, ils se présentent d'abord sous des dehors humbles aux Okanda et se laissent exploiter par eux avant de se les soumettre (Brazza, *id.*, p. 9).

Notons tout de suite que la carte d'Alexandre (1965, p. 546) prête à interprétation erronée avec sa date de 1870 pour l'arrivée des Fang sur l'Ogooué : Brazza affirme qu'ils y sont arrivés cinquante ans avant son voyage de 1876, donc vers 1825 ; 1870 étant la date de leur arrivée sur le Komo, dans les parages de Libreville.

On a tellement insisté sur le caractère « farouche » des Fang, que l'on est passé à côté du fait que ces nouveaux conquérants s'avouaient eux-mêmes comme des conquis ou des vaincus. Voilà cent ans qu'ils ont dit à Richard Burton (1876, p. 200) qu'ils étaient arrivés à la mer bousculés par les *Bati* de l'intérieur. Le souvenir de leurs luttes avec les cruels *Mvele* (= *Basa* ou *Bakoko*) hante leurs épopées de *mvet* (cf. celle de *Zwe Nguema* publiée par *Pepper - De Wolff* 1972). Le *P. Trilles* (1905, p. 190) a noté également leurs doléances contre ces *Mvele* envahisseurs et d'autres peuples qui les poussaient par derrière (*id.*, p. 295). Mais leurs plus mauvais souvenirs paraissent concerner les *Benthoua*, « un peuple qui a dû jadis lutter longtemps avec les Fang » (*op. cit.*, p. 141), possédant le fer alors que les Fang ne connaissent encore que les outils de pierre, et dans lequel il est très possible de reconnaître les *Bendzo*, c'est-à-dire ceux des *Bati* qui ont donné souche à nos *Bëti* actuels (39).

Ces assertions oblitèrent certes, relativisent la réputation des Fang : elles ne font que les intégrer dans le schème général du vaincu-conquérant, dont nous avons constaté la répétition plus au nord. Les *Bëti* eux aussi, qui sont les *Bati* des Fang, se trouvaient probablement menacés par les *Bati* du nord de la Sanaga, et c'est pourquoi ils l'auraient traversée, l'emportant sur le sud grâce à leur plus grande maîtrise du fer.

Il ne faut d'ailleurs sans doute pas imaginer ces « menaces » comme une guerre ou un ensemble de guerres systématiques, semblables à celles que mèneront plus tard les *Vute*. Il s'agissait sans doute plutôt d'une sorte de malaise diffus, d'un sentiment de « trop-plein », qui devait amener les chefs de famille « *Betsi* » les plus adaptés à la vie forestière, de toute façon semi-nomades depuis longtemps, à s'enfoncer plus avant dans des territoires de faible densité, à l'occasion d'incidents souvent mineurs.

Vu que, voici 80 ans, la population ne pouvait guère être ni plus forte, ni répartie bien autrement qu'aujourd'hui, on peut déduire de ce raisonnement *a fortiori* que l'opposition majeure entre Fang et *Bëti* était d'abord et déjà d'ordre démographique : car quand la densité au km² est de 46 chez les *Mengisa* et de 21 chez les *Bënë*, elle n'est plus que de 10 chez les *Boulou*, de 4 chez les Fang de Guinée équatoriale, et tombe jusqu'à 1 au Gabon (*Alexandre et Binet*, 1958, pp. 10-11) ; c'est pourquoi j'ai parlé d'« avant-garde forestière » à propos des Fang. Les premiers explorateurs, *Brazza*, *Crampel* (*Harry Alis*, 1890, pp. 325 et 328) exhalent leur déception devant la médiocrité des plantations fang (par opposition à celles de leurs voisins) ; « Les *M'Fans* de l'intérieur n'ont aucune idée du travail, même du travail sommaire des *Bakotas* » dit *Crampel* (*loc. cit.*) : c'est qu'ils sont en effet moins cultivateurs que chasseurs et cueilleurs — ce pour quoi il leur faut de l'espace. Ce sont des aristocrates fuyant la promiscuité, qui errent dans un couloir relativement étroit (mais aussi vide) entre *Maka* dispersés et côtiers plus denses, tout en ayant imaginé d'emporter le crâne de leurs ancêtres dans des boîtes (coutume importée chez les *Bëti*) et en ayant ravi à leurs vainqueurs leur technique supérieure du fer. Celle-ci est attestée par le développement de la métallurgie à Yaoundé (cf. *Weissenborn*, 1888 ; *Morgen*, 1893 ; *Zenker* 1891 et 1895) qui était l'apanage des chefs comme

Esono Ela (journal inédit de Zenker). A la même vague devaient appartenir les Bati-Bakoko de l'administrateur Haessig, dont nous avons vu qu'ils avaient laissé les parages de Sakbayeme parsemés des vestiges de leurs hauts fourneaux.

A en juger par l'admiration des premiers Allemands (cf. Zenker, 1891, *passim*), qui contraste dans le nord avec la déception des Blancs du Gabon, les Bèti ou Bati devaient aussi jouir d'une agriculture plus avancée, qui a pu d'ailleurs attirer ou retenir vers eux la masse des locuteurs fang, et qui est en tout cas à mettre en relation avec leur plus grande densité démographique. Seuls les plus entreprenants des Fang, dérangés par l'installation bèti, ont dû émigrer vers le Gabon pour y conserver librement une vie marginale — ceci valable pour ceux d'entre eux qui s'étaient aventurés le plus au nord, d'autres étant probablement toujours restés dans le sud à l'écart et en marge de la pression bèti.

Provenance des peuples parlant fang

Avant d'être ainsi partiellement refoulées, d'où pouvaient provenir les populations parlant ces langues fang ?

Tessmann (1913, ch. III) reproduit avec prudence et scepticisme les propos du P. Trilles (1912) commentés par Avelot évoquant une origine du Soudan oriental ; lui-même refuse de se prononcer. Alexandre (1965, p. 537) parle des savanes situées au nord-est du Gabon.

La linguistique et la culture semblent rapprocher les Fang de populations plus orientales et méridionales. Je n'ai pas retrouvé pour ma part chez les Bèti les couteaux de jet dont parle Alexandre (p. 536), et que Tessmann avait déjà cherché en vain en 1912, mais en examinant l'aire de diffusion de certains objets, on peut avoir des indications concernant les contacts et voisinages probables ; si la double-cloche (double-gong) ou le balafon (xylophone) sont trop largement répandus pour que leur présence puisse nous donner des indications utiles, il n'en va pas de même d'objets plus caractéristiques tels l'arbalète (*mfan*) ou le *mvéd* (cordophone de raphia) dont l'usage relie les « Pahouins » aux peuples de la R.C.A., comme on peut le voir au musée Boganda de Bangui. L'arbalète était si étrangère aux côtiers et aux autres peuples d'Afrique alors connus, qu'elle suffit aux anthropologues de Berlin (v. Luschan, etc.) pour identifier les « Jaunde » comme des « Pangwe » lorsque Morgen, en 1891, en rapporta un spécimen du pays ewondo (*Zeitschrift für Ethnologie*, tome XXIV, 1892, p. 209). Elle nous renvoie peut-être aux croisades (40) et sans doute aux empires du Soudan, étayant les suppositions du P. Trilles, (cf. *supra*, p. 64)

Cette hypothèse n'est pas en contradiction avec l'évidence que les populations parlant fang ont une vieille habitude de la forêt : soit que leur séjour en savane soit un événement ancien, soit que l'arbalète soit une importation récente de migrants ensuite assimilés, soit encore que la forêt ait reculé derrière les Fang, si, comme on peut le présumer, cela faisait déjà un bon siècle vers 1820 qu'ils avaient dû pénétrer dans la grande forêt, dans les actuelles régions de Carnot et de Batouri, pour se trouver sur la Haute-Sangha, comme le suggèrent Baumann et Westermann. C'est en effet une possibilité que les Fang aient pu descendre du nord parallèlement aux Bati en détruisant la forêt sur leur passage, selon l'hypothèse de Schramm. (*supra*, p. 71).

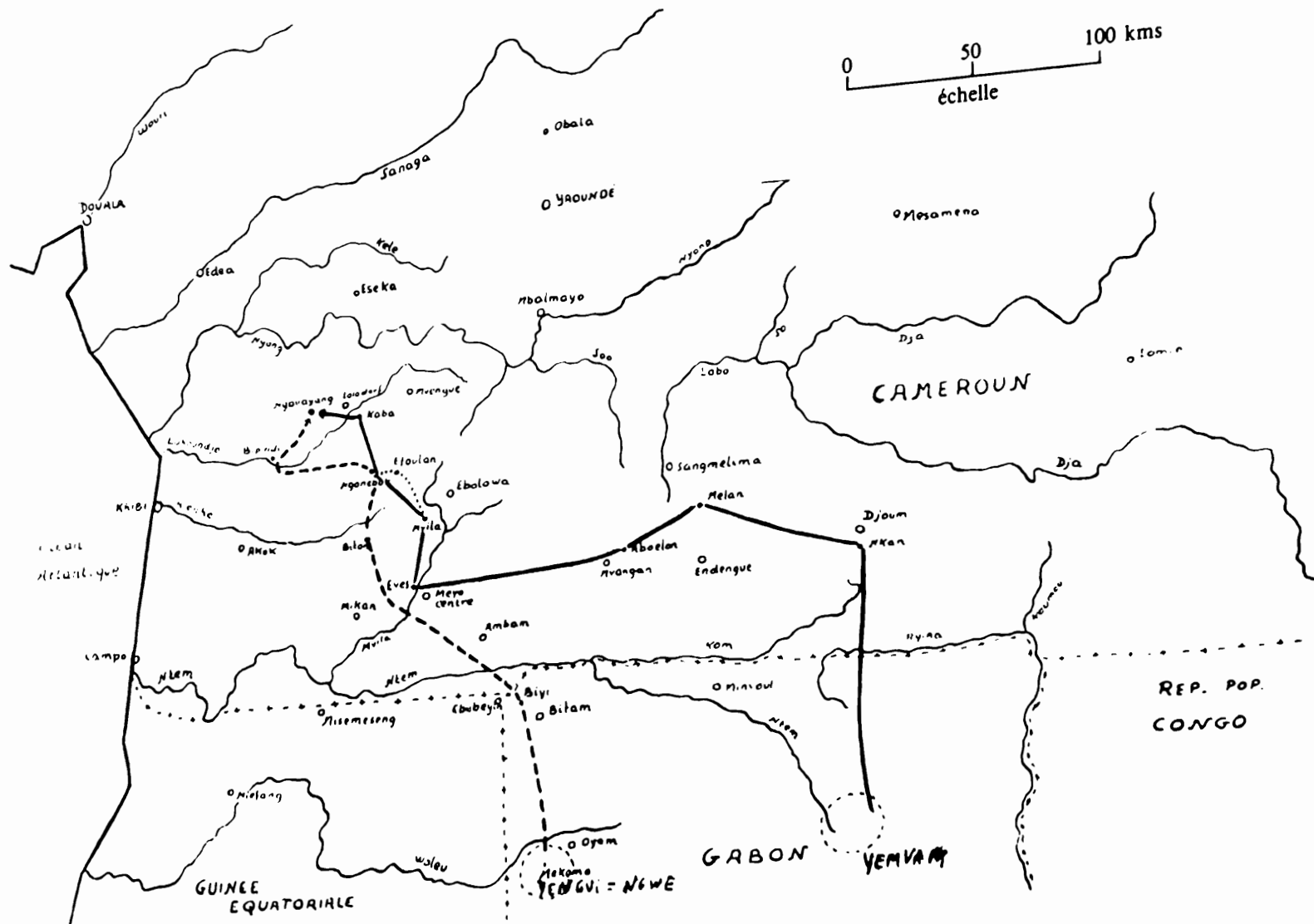
En tout cas, il n'est question nulle part dans les traditions fang de heurts directs avec des populations de savane reconnaissables : Vute, Mbum, ou Foulbé. Leurs ennemis nommés et identifiables se bornent à ceux que j'ai énumérés plus haut : Bati, Mvele, et peut-être faut-il y ajouter les Gbaya. D'après Bruel (1935, p. 298) : « Le sergent Samba Fatouma nous a affirmé avoir vu à Ngaoundéré en 1895, lorsqu'il y est allé avec Goujon, de nombreux esclaves Fang qui lui déclarèrent être nés au Sud du Djah. » La conclusion de Bruel, que les Foulbé ont traversé le Dja, est discutable : car les esclaves parvenaient dans le nord par une chaîne d'intermédiaires (ici, Gbaya, probablement). De toutes façons, ce texte situe les Fang au sud du Dja, et Bruel précise bien que « l'intervention des Foulbé et des Mboum ne paraît pas avoir été la cause des premières migrations Fang qui ont dû être assez lentes (l'arrivée des Fang aux environs de l'Equateur ayant été signalée dès 1837). » (*Eod. loco*). On devrait donc se rallier à propos des Fang jusqu'à plus ample informé à la position de Baumann et Westermann : « Il nous faut mettre des bornes aux théories fantaisistes de Trilles, Largeau, Avelot, etc. qui les font venir du Soudan central et oriental, et admettre qu'ils viennent de la Haute-Sangha, ce qui paraît conforme à leurs traditions ». (Trad. fse, 1970, p. 201).

Henri Ngoa (1973) persiste à maintenir qu'ils ont traversé la Sanaga, mais en s'appuyant sur un seul témoignage : celui des Ntumu résiduels d'Ekali près de Yaoundé, neveux quasi-*mintobo* de leurs oncles résiduels mvog Manga. On voit mal comment, à l'instar de tous les autres résiduels, ils n'auraient pas pris à leur compte les traditions bëti, cela faisant partie intégrante de leur « adoption ». D'ailleurs les Ntumu nient être des Fang et vice-versa... Il n'y a personne cependant pour contester leur présence au sud de la Sanaga, voire leurs aller et retour sur les bords du fleuve pour épouser des filles cinga, ni leur repli devant l'invasion bati qu'ils ont dû, comme les Etenga, tantôt combattre et tantôt seconder.

Pour ceux qui ont poursuivi leurs recherches sur le terrain, il est hors de doute que l'origine proche des Fang du sud est à chercher, d'après leur tradition, à l'est, du côté de la Haute-Sangha (Balandier, 1949, p. 23) et, plus immédiatement, aux sources du Ntem et de l'Ivindo (*id.*, p. 24). Amat et Cortadellas (1972, carte VI, p. 92) et ci-contre p. 99 ont pu retracer avec précision les itinéraires suivis par les Fang de Ngovayang : les Yemvan proviennent du sud-est, de la région des sources du Ntem, les Yengui ou Ngwe, du sud, de Mekomo près d'Oyem. Ils établissent également que le passage de la Sanaga n'est revendiqué que par les Bëti et assimilés ; les Fang ont eux aussi le souvenir du passage d'un grand cours d'eau sur le dos d'un serpent *mvam*, cependant ceux de Ngovayang affirment qu'il ne s'agit pas de la Sanaga, mais bien du Dja, appelé à l'époque Mvong (*op. cit.*, p. 61) — ce qui correspond à l'hypothèse d'Alexandre (1965, p. 533-537) que certaines familles fang (Fang-Mekè) auraient atteint le Gabon par les vallées du Kom et de l'Ayina. Il n'est jamais question de la Sanaga dans les traditions recueillies par le P. Trilles.

On ne voit pas non plus pourquoi, sauf preuve linguistique qui m'échappe, les « Proto-Pahouins », même s'ils ont fait un crochet par l'est comme le suggère leur parenté de langue et de culture avec les Maka ou les Gbaya, seraient allés aussi loin que la région des Grands Lacs ou les sources du Congo, pour revenir ensuite du sud-est vers leur point de départ, selon la thèse de Guthrie reprise un temps par M. Alexandre.

Il semble que certains groupes aient oscillé du nord au sud en latitude,



Itinéraire des dernières migrations FANG-NGUMBA, dès le Gabon jusqu'à Ngovayang

errant sur l'échelle des parallèles comme des ludions, dont la sensibilité à la moindre poussée évoque celle de ces sociétés itinérantes. Ces mouvements peuvent être établis avec précision dans certains cas, tel celui des Yesum et des Yemfang de la région de Nanga Eboko, qui sont très probablement des purs « Fang » originaires (Yemfang = Ye + Mfang... ?). L'administrateur Pierre Chaleur (rapport du 28/2/1933, déposé à l'I.R.C.A.M.) constate que leur repli vers le sud est un phénomène récent, lié à la pression vute ; en réalité, ces deux populations sont autrefois venues déjà du sud : « Les traditions orales », dit-il à propos des Yesum, « font descendre de l'ancêtre Ngombo qui vivait au pays de Djoum les six grandes familles qui peuplent la région. De ces familles, la plus noble et la plus puissante est celle des Yemendam. » Il y a donc eu traversée alternative de la Sanaga dans la région de Nanga...

Ce système qui combine les deux mouvements et que relatent les traditions fang — origine du sud-est, puis repli vers le sud en venant du nord — est la thèse générale des auteurs allemands ; on la retrouve résumée dans la savante encyclopédie coloniale de Meyer (1909) qui constitue probablement la source du classement des Fang dans le « Congo septentrional » par Baumann et Westermann (41) et c'est la conclusion de l'article de von Stein (42) que les Pangwe, submergeant les Pygmées, les Maka et les Omvang, ont dû traverser la Sanaga, pour être obligés de refluer par la suite sous la pression des « Bati » — auxquels l'auteur rattache les Bakoko à l'ouest et les Vute à l'est. Cette vue n'est pas incompatible avec celles d'Alexandre, de Tessmann et de leurs prédécesseurs.

L'hypothèse fang

On peut donc risquer l'hypothèse suivante.

Il y a « très longtemps » un groupe parlant l'ancêtre des langues A 70 (et donc de la langue X) a dû se déployer entre la Haute-Sangha, les sources du Ntem et le sud de la Sanaga. Ce groupe a trouvé sur place d'autres groupes, voire d'autres Bantu techniquement moins armés, comme les Maka qu'il va soumettre et diviser. Ce groupe proto-Fang (que j'appellerai pour simplifier groupe X) était probablement un peu supérieur aux précédents par son outillage en pierre ou en fer, ce qui expliquerait sa relative supériorité dans l'abattage des arbres et la constitution d'enceintes. Il pouvait être accompagné de populations jouissant d'un équipement comparable, comme les Bakota dont un rameau paraît avoir donné souche aux Dwala : c'est la migration « Ambu » de Baumann et Westermann.

Ce groupe paraît avoir été animé d'un lent mouvement de l'est vers l'ouest, peut-être vers le grand fleuve où vont tous les fleuves ; d'où sa mystique de l'aval (Alexandre, 1965, p. 545). Par opposition aux Bati qui traversent les cours d'eau, le groupe X se met sans doute à descendre les rivières *a nkié*, « vers l'aval » ; direction dont toute détermination par rapport aux points cardinaux me paraît être une projection moderne, une erreur, d'où le désaccord général des experts (Nekes, Alexandre, Zoll'Ovambe, Pichon-Graffin), la seule chose sûre étant que *nkié* s'oppose à *akoé*, l'« amont ». Les « Pahouins » ne pensent pas par référence aux points cardinaux : Amougou (1937, p. 9) traduit bravement : « *ayon yanga so nnam kidi* », soit mot-à-mot : « Une famille qui est venue du pays du levant », par : « une race venue des régions Nord. » (Ceci d'ailleurs ne signifie

nullement une inaptitude à s'orienter par le soleil, mais plutôt une prédilection accordée à une orientation de nature religieuse et familiale — les eaux coulant vers le pays des morts, comme nous le verrons ; le soleil est d'ailleurs difficile à repérer avec précision dans les marches sous le couvert de la forêt.) — Il se trouve que les rivières de cette partie de l'Afrique coulent vers l'ouest et le sud-ouest : c'est donc la direction principale que prendra notre groupe X, et il lui faut un puissant mobile pour la suivre, car ses descendants sont les premiers à convenir qu'ils ne sont pas bons navigateurs : il est donc hors de question de descendre en pirogue les fleuves dont souvent — je l'ai vérifié pour le Nyong et la Sanaga — les rives sont impossibles à longer à pied par suite de l'enchevêtrement de la végétation : on ne peut les suivre qu'à distance, sauf pour les ruisseaux qui servent eux-mêmes de chemins.

Naturellement, des causes occasionnelles peuvent introduire un contre-point de figures aberrantes par rapport à ce thème principal. Nous avons vu que les déplacements peuvent être aussi importants en forêt qu'en savane : le P. Trilles dit avoir connu un village dont les habitants avaient effectué 500 kilomètres avec le même chef. L'histoire réelle du peuplement est un perpétuel chassé-croisé. Nous ne pouvons prétendre en dégager que les axes principaux.

Ce mouvement doit de toutes façons se comprendre à l'image d'une marée : une vague en recouvre une autre ; il peut y avoir aussi flux et reflux. En se déployant largement en éventail dans une zone comprise entre Doumé et le sud de la Sanaga, le groupe « X » rencontre ses prédécesseurs, les Maka, sûrement peu nombreux et disséminés si, comme c'est aussi le cas alors pour « X », ils pratiquent un mode de vie surtout lié à la chasse et à la cueillette, qui n'autorise pas les fortes densités démographiques. Ces Maka ignorent très probablement le fer (comme c'était le cas des « Bafia » ; cf. Dugast, 1954, traduction 1971, p. 10).

Il est possible qu'entre les locuteurs fang et les Maka se soit instaurée une symbiose pacifique profonde, comme celle qu'Amat et Cortadellas ont décrite à Ngovayang entre un groupe mvumbo et un groupe fang voyageant de conserve depuis longtemps. Il est même possible que le fond de la population parlant fang soit d'origine maka. Telle paraît être l'opinion de M. François Manga {5.} expert ès généalogies pour qui beaucoup de *meyon* appartiennent en réalité aux « Mekuk » (= Maka et Mvumbo) et ne formaient qu'un seul corps autrefois :

« Les Ntumu sont mélangés avec d'autres tribus : les Ngwé sont là-bas chez eux (...). Voici les tribus qui ne faisaient qu'un avant la Traversée de la Sanaga : 1) Ele Mezan (Mekuk) ; 2) Ebe Owolo (ce sont les Ngumba) ; 3) Okak ; 4) Yamebial ou Mekuk proprement dits ; 5) Les Ntumu sont aussi des Mekuk. »

On voit que sont confondus sous ce terme légèrement péjoratif de Mekuk non seulement les Maka et les Ngumba (Mvumbo) dont les Bèti savent bien l'identité profonde, mais les Ntumu, les Fang Okak et les Ngwe — des Pahouins « types » apparemment.

Il semble qu'une telle assimilation soit aussi à l'origine du grand groupe des « Fang-Meke » ou « Mekye ». Ils ne seraient autres que des Maka. Et que dire de ceux des Fang que nous avons cités plus haut comme parents des Omvang du Cameroun ? Ni Tessmann, ni Mme Dugast ne peuvent se prononcer sur l'origine de ces Omvang, à présent repliés du côté d'Ayos.

mais autrefois répandus du côté de Yaoundé, comme le montre l'existence du village d'Omvang à 20 kilomètres à l'est de la capitale. Or, notre mythe d'origine (0.) les considère comme les cousins des Maka. Ils appartiendraient donc à cette couche ancienne de la population qui, en se « pahouinisant », aurait donné naissance à des Fang, et aura pu transmettre la langue X à de nouveaux immigrants ou envahisseurs...

Seuls les Betsi (Médouneu, 1969) revendiquent très fortement le droit d'être regardés comme les uniques « vrais » « Fang » (ce qui est peut-être une tautologie...).

Cependant, l'antagonisme n'a pas toujours fait place à la fusion. La supériorité des nouveaux venus sur les Maka s'est alors exprimée de deux façons :

1. par la réduction à diverses formes de subordination

— soit individuelle : Richard Burton nous apporte le témoignage que les rares esclaves des Fang Betsi qu'il a visités sont des Maka (1876, p. 212) ; von Stein fait la même constatation pour les esclaves des Mvele (Yengone), ainsi que des Bane et des Bulu (1899, p. 130) ;

— soit collective : von Stein (*eod. loco*), en citant le cas des petites tribus dépendantes de puissants voisins, ajoute qu'il les tient pour des résidus de l'« Urbevölkerung » ; il donne l'exemple des Ngwe. — A Mínlaba chez les Bëti — mais il paraît y avoir des structures analogues antérieurement — les Obeghe dépendant des mvog Manzë sont d'anciens Maka, et c'est peut-être aussi le cas des Esom. L'opinion de von Stein reçoit confirmation du fait que le mot ewondo (fang) de *minkas*, qui désigne ces dépendants, signifie « les héritiers » [de la terre], c'est-à-dire les autochtones, les indigènes.

2. par le refoulement pur et simple de ceux qui, quoique assez forts pour résister et se défendre, ne le sont pas assez pour rester sur place ; ce qui expliquerait la séparation actuelle entre Maka et Mvumbo. Un tel refoulement a pu avoir aussi une origine bati : d'après {5.}, « les Mengisa ont chassé les Mekuk des rives de la Sanaga. »

Les Bëti ou Bati ont pu évidemment alors se soumettre directement des Maka, comme nous en avons l'exemple à Mínlaba.

Porteur de la future langue ewondo, le groupe X a dû s'étendre assez loin vers l'ouest pour être au contact avec les futurs Bakoko, qui lui raviront, sans doute avec des femmes, une bonne partie de sa langue. Les anciennes populations basa s'étendaient d'ailleurs beaucoup plus à l'est qu'à présent et ne furent refoulées que par les Bëti. Par conséquent, les Bakoko — comme les Eton — peuvent posséder des dialectes résultant d'un long voisinage ancien basa-fang. Pour les mêmes évidences linguistiques, certains membres de X ont dû, soit traverser la Sanaga vers le nord, soit demeurer sur sa rive droite. Si nous interrogeons les Yangafëk ou Fuk, peut-être les anciens Fang, ils disent appartenir à une population « remontante », qui situe son origine, elle aussi, au confluent du Mbam et de la Sanaga. Il se peut, nous l'avons vu, qu'il y ait eu de nombreux « tourbillons », des passages du fleuve dans les deux sens.

Cette situation des Fang a dû être ensuite modifiée par la descente des Bëti ou Bati, descente qui précède certainement l'épisode vute, que nous laisserons désormais de côté, ainsi que tout ce qui concerne la rive droite de la Sanaga.

En suivant cette descente, nous allons pouvoir préciser les noms des locuteurs fang résiduels que les Bëti vont trouver, et lire les transformations qui vont s'opérer. Mais il nous faut d'abord examiner et situer si possible l'événement à la fois historique et légendaire qu'est la traversée de la Sanaga elle-même.

10. LA TRAVERSÉE DE LA SANAGA

Un fait d'histoire

Si l'on a admis mes conclusions concernant les Bati, l'aspect historique de la Traversée de la Sanaga ne peut être mis en doute : il y a un jour où les ancêtres des Bëti actuels ont effectivement traversé le fleuve. D'ailleurs, chaque grand lignage peut dire et montrer l'endroit précis où il a passé : l'emplacement du pont de Kikot (non loin de Ngog Lituba) pour les Bakoko et les Basa, Ebebda pour les Eton-Beti et les Mengisa, les chûtes de Nachtigal pour les Bendzo ancêtres des Bënë, les parages de Mbandjock pour les Emveng, le côté de Nanga Eboko pour les Bulu, etc.

Mais l'on se rappelle l'existence d'un vieux mythe fang (et peut-être bantu) selon lequel un python secourable permet de traverser un fleuve dans un moment critique. L'événement historique de la traversée sera donc réinterprété et compris à travers le mythe, que les émigrants auront trouvé dans leur nouvelle culture fang, s'il ne faisait pas déjà partie du fond propre aux Bati.

C'est ainsi que s'est forgée la légende, que je vais résumer en ajoutant aux sources orales déjà définies en début de chapitre et notées de {0.} à {6.} les témoignages de deux vieillards vénérables de la boucle de la Sanaga que j'ai pris pour avoir des points de comparaison avec les traditions du sud. Il s'agira d'un Mengisa, M. Abega Esomba, sigle {7.}, et d'un assimilé aux Eton, M. Ntede Minkulu de Nkol Essono, sigle {8.}. J'ai tenu compte aussi de l'avis de M. Okala.

La légende de la Traversée

Après une longue marche au départ de l'Egypte {0., 4.} au sein de grandes difficultés que Dieu atténue en leur faisant trouver des vêtements de fortune (*obom*, *ebui*) et des plantations abandonnées pour se nourrir {4.}, les ancêtres des Bëti se sont installés sur la rive droite de la Sanaga, dans une région que toutes les traditions situent « non loin » du confluent du Mbam. Ils ont vécu dans de grandes étendues d'herbe sans forêt {2., 4.} où ils construisaient des huttes (*bibem*, abris de branchages, 4.) : le fleuve leur paraissait infranchissable : l'un des sens de {*jom*} est « immensité » : {4.} ils appelaient ce fleuve Yom ou Osananga {*osanaŋa*} du nom de leur chef ou fondateur Naŋ {5.} ou Nanga {2., 4.}.

Les Bëti deviennent nombreux (*abui* : 2., 4., 5.) et désirent traverser le Yom, soit par l'effet de leur expansion naturelle {2.} soit par suite de dissensions internes (entre Bati : 1., 7.), soit parce qu'ils se trouvent menacés par un danger : le féroce dévoreur d'hommes Emumulumu Mba {0.}, ou les

Elip {7.} ou bien les « Foulbé » tantôt nommés Sarki, ou Enumulu Mombo, qui voulait les réduire tous en esclavage {3.} ; tantôt Amoka Moro (M. Okala), tantôt encore Mod Asomo et son fils Somon {5.} ; ou encore, c'est le voisinage de voisins trop remuants, Banen et Pygmées, qui les incitait à partir, ainsi que la lutte contre des hommes et des animaux féroces, où cependant leur supériorité magique (*ngang etoa ngul abui*) trouvait l'occasion de s'affirmer {4.}.

Pour voir leurs désirs exaucés, les ancêtres des Bëti prient avec persévérance {0., 2., 4.} ou recourent à un procédé magique (7. : le Mengisa Aso Abanda frappe le fleuve avec une tige de *kékémbé* : il apparaît un arc-en-ciel « qui devient sur l'eau comme un serpent » sur lequel on passe). Dans tous les cas sauf {5.} il se produit un prodige (*asimba*) : une sorte de tronc d'arbre (*nkog*) se montre en travers du fleuve. Seule une version {0.} le donne immédiatement comme un animal en parlant de sa tête (*nlo*) et pour {7.} les Eton traversent sur le dos de deux bêtes à cornes.

Suivant les uns, le découvreur du passage est le même homme que le chef déjà reconnu ou en voie de l'être qui mènera à bien la traversée {0., 2., 7.} ; suivant les autres, il s'agit d'hommes différents {3., 4., 5., 6.} ; peu importe, car à partir de là c'est le meneur qui occupe le devant de la scène, même si, comme le pense M. Onana {6.}, il s'agit d'un jeune homme dont les qualités exceptionnelles se révèlent en cours de traversée ; pour tous les informateurs ewondo et bënë, celui qui compte désormais sera *Nnë Bodo*, le fondateur des Bënë, ignoré par contre des Mengisa et des Eton.

Il s'agit d'un surnom pour ce passeur ou sauveur des hommes, et l'on a vu que les avis divergent sur l'identité du personnage à qui il faut l'attribuer en propre : Kodogodo {0.}, Matsege (= Ma(ni) Dzogo) {2., 3.}, Owona ou Owono Kode ou Kodo {2., 4., 5., 6.}. Pour les Enoa {5.}, il n'était pas seul : la traversée est organisée sous la présidence de Tulasas ou Tolesas, l'ancêtre des Etudi, par son esclave-devin Ekulu Ngonda, qui réalise l'opération sur des radeaux (pas question directement de tronc d'arbre magique) en conseillant à son maître (qui refusera) de noyer à cette occasion Esomba Nak, l'ancêtre des Ewondo, destinés sinon à commander un jour tout le pays. De toutes façons, l'endroit du passage, que l'on identifie aux chutes de Nachtigal, se nomme Elig Ekulu ou Elig Nkulu {2., 4., 5.}.

Des obstacles se présentent de l'autre côté du fleuve selon les cas : deux arbres et un buffle {0.} un arbre *adjap* {5., 6.}, un lion {2., 4.}, un monstre appelé *emumune mbè*, que M. Onana compare à un hippopotame dévoreur d'homme et qui bouche le trou permettant de passer à travers l'arbre *adjap* {6.}. C'est ici que Nnë-Bodo intervient : nous avons vu comment il tue le buffle de ses armes {0.} ; pour Onana {6.} c'est le moment où ce jeune homme se révèle, en criant « *ma so ya* », « j'arrive ! » pour dépasser tous ceux qui fuient et transpercer le monstre meurtrier de ses trois lances ; ou encore, plein d'un courage exemplaire, il tue le lion, en un instant, de sa lance et de son grand coupe-coupe {2.} — à moins qu'il n'utilise des moyens proportionnés à son caractère surnaturel : devant ce lion énorme, dont les poils de crinière traînent par terre, dont les yeux jettent des flammes et qui possède une griffe monumentale, Owono Kode préfère, en {4.}, utiliser les moyens magiques qui lui réussissaient si bien avec les léopards et les éléphants : tandis que les Bëti prient Dieu de l'aider, il fatigue le lion toute la nuit avec sa magie (*azu so teg emgbem ai ngan dzie*), et il recommence la bataille au petit matin ; alors il achève le lion de sa machette magique.

Cris de joie des femmes, danse des hommes ; les vieillards se réunissent et décernent au héros le nom de *Nnë Bodo* {2., 4., 6.} ; en {4.} ils interdisent de manger la chair du lion et ordonnent de le laisser pourrir : qui en mangerait tomberait malade ; en {6.} au contraire, ils recueillent soigneusement la graisse du monstre pour la donner à manger et la transmettre aux candidats à l'initiation *so*.

Cependant, un incident amène la disparition du pont miraculeux sur lequel on a passé pendant un jour selon les uns {0., 2.}, plusieurs jours ou des mois selon les autres {4., 5., 6.}. Un aveugle de la famille de Benyi Esimbi {7.} ou

un vieillard {0.} pique l'objet de sa lance ; ou encore un porteur {2.} ou une porteuse {4.} de torche sans réflexion le brûle ; le passage disparaît engloutissant de nombreux Mengisa selon {7.}. On se rend compte alors qu'il s'agissait du Ngan Medzâ, du grand serpent python {2., 4.}, auquel pourtant {0.} certains trouvent des succédanés. Tous n'étaient pas passés, et la séparation est regardée comme un malheur. L'opinion prévaut que toutes les « tribus » ou clans qui ont traversé ont conservé des parents de l'autre côté du fleuve où demeurent « un grand nombre de Bëti » {2., 3., 4., 5., 6., 7., 8.}.

On spécifie les clans qui ont passé : soit par un simple chiffre : 74 en {0.}, soit par une liste : 54 tribus ou clans commençant par Bekoe (= Pygmées), Ntumu, Fang, Etudi, chez François Manga {5.} ; parfois on se contente {0., 2.} de citer les 16 ou 17 clients (ou serviteurs) qui accompagnent le fondateur des Bënë ; on relève, ou bien le nom d'un seul clan remarquable : par exemple {3.} : celui des Yendan qui aurait trouvé le passage : (*daŋ* signifie « passer outre »), ou bien ceux des compagnons primitifs ou guides d'Owono Kode : Endang, Fong, Yanda (en 4.), Yanda-Etumi (en 2.), Ngoe {0.}. Ensuite les clans se dispersent.

Commentaire

Du point de vue historique, que peut-on lire dans cette légende ? Déjà apparaît une ambiguïté dès le début : précédant la Traversée, des souvenirs certains de séjour en savane sont mêlés à des expériences forestières (vêtements d'écorces et de raphia (*obom* et *ebuï*), huttes de branchages, découvertes de plantations abandonnées — le texte parle de bananiers — qui sont le salut du voyageur mourant de faim en forêt — cf. par exemple Stanley, 1890, pp. 86, 90 et *passim*). Inutile d'y chercher une projection rétrospective de l'expérience actuelle, car la réalité géographique de la région Mbam-Sanaga se compose encore effectivement d'un mélange de grandes savanes et de grandes forêts (ces dernières surtout en pays tikar). Cependant, la coalescence de deux traditions d'origines différentes (X et Y) ne peut pas être exclue.

Les causes de la traversée sont de deux types : fuite de dangers externes (hommes ou animaux menaçants) ; querelles intestines, c'est-à-dire expansion naturelle : nous aurons en effet plus tard l'occasion de constater qu'une scission du lignage à quelque distance ne s'opère jamais sans prétexte ou que réciproquement la moindre dispute suffit très normalement à fournir une rationalisation à la fission d'un *mvóg* important. Parmi les motifs du passage on ne trouve pas ici le désir des richesses que mentionne par exemple le chef ewondo Max Abé Fuda : j'ai laissé ici de côté par principe le problème des traditions ewondo en elles-mêmes (cf. Ngoa, 1969, pp. 81 q *sq.*) : elles demandent un traitement spécial qui les distingue de celles des Bënë, et un détail comme celui-ci confirme le sentiment qu'elles sont plus récentes, comme le montrent aussi leurs généalogies plus courtes.

L'informateur mengisa et M. Lukas Atangana — les plus sensibles peut-être aux modes de sentir traditionnels — mentionnent tous deux l'importance des procédés et pouvoirs magiques dans l'opération délicate de la traversée ; utilisation technique d'une force (*ngul*) qui n'est nullement incompatible avec la prière au Créateur des hommes (*Nkombodo*). Le *kékémbé* ou *ngékémbé* est un sceptre à pouvoir évocateur et divinatoire, formé d'une branche de certains arbustes, que nous retrouverons à l'occasion des rites. Le prodige que tous, à l'exception du Mengisa, ne comprennent bien qu'*a posteriori*, consiste en l'intervention du python arc-en-ciel, aussi important dans la mythologie « bantu » (cf. Luc de Heusch, 1971) que dans

celle de l'Afrique de l'Ouest (c'est le Dan des Fon du Dahomey) ; il jouait aussi son rôle — j'en fournirai plus loin d'autres preuves — dans les croyances des riverains de la Sanaga. On lui donne donc son nom propre — Ngan Medzâ — lorsqu'on le reconnaît, et c'est probablement l'occultation missionnaire qui a pratiquement réduit à son éphémère fonction de passerelle la mémoire de ses mérites. Son nom — « Magie-en-Déroute » —, est tout un programme ; il remplissait une fonction de protection fondamentale contre tous les sortilèges (tous les maux) possibles.

L'identité du héros Nnë-Bodo restant discutée, je reproduis ici l'argumentation de M. Kosmas Amugu {3.} qui rejoint von Stein et Nekes (1912, p. 472) en faveur de Ma(ni) Dzogo (ou Matsogo, ou Matsege), que l'on trouvera ci-après dans le tableau généalogique :

« Matsege donna un enfant après avoir passé la Sanaga, voilà pourquoi il eut un fils appelé Kode Oloa, qui signifie " nous sommes déjà libres " ou l' " Esclave racheté " ; c'est ce fils-là qui donna Owono Kode et Mewale Kode, ces hommes qui sont les pères de tous les Bënë. Nnë Bodo est un nom qui appartient à celui qui a permis le passage ; donc, pas à Owono Kode ; mais Owono Kode l'a repris comme étant l'héritier de son grand-père. » (Obut, 17/4/67).

Kodo signifie « partir » ; *kode* signifie « racheter un captif », libérer un esclave. On comprend bien que la rumeur publique soit tentée d'attribuer toute la gloire du passage à l'ancêtre qui s'est appelé Monsieur Départ ou Monsieur Délivrance ; d'autant plus que nul ne conteste le rôle d'Owono Kode dans la fondation et l'organisation initiale du lignage bënë : on ne prête qu'aux riches. La coutume demeure jusqu'à nos jours chez les héritiers de parler à la première personne des exploits accomplis par les aïeux (que de fois n'ai-je pas entendu un vieillard me dire : « Je suis venu de la mer Rouge... J'ai traversé le Yôm... J'ai combattu les Mvele [Basa], etc. » !). Le télescopage des autres sources d'information me paraît donc très vraisemblable.

Le surnom de ce héros éponyme, *Nnë Bodo*, est généralement {2., 4., 5.} commenté comme signifiant : le Passeur des hommes : *në* [nɛ] veut dire « faire passer », « donner passage », et *bod* = « hommes ». *Nëë* ou *Nnë bodo* serait presque *pontifex*, celui qui fait le pont, le pontife au sens propre ; « le Sauveur », comme le dit explicitement André Amugu (2., p. 13, n.2). Cependant, Hubert Onana {6.}, lui-même Ewondo, conteste cette étymologie et affirme que, *nnë* étant la forme bënë de l'ewondo *nye* = « limite », la signification de ce nom de victoire est en réalité « Limite des hommes » : *Nnë-Bodo* serait l'Homme-Limite, celui qui a atteint la limite supérieure des possibilités humaines ; Alexandre Kouda Zëh, l'un de mes étudiants, a osé traduire : le Surhomme ; je dirais plutôt « le Combattant suprême ». En tout cas, on entend, on entend encore souvent prononcer distinctement *Bë-nnë*, plutôt que *Bë-në*. Héritiers de ce surnom, les *Bë-nnë* seraient les Hommes supérieurs. Supériorité qui n'est pas contestée par les Ewondo, chez qui l'on trouve une origine plus trouble (esclavage ou bâtardise) : il faut noter que c'est un Ewondo qui m'indique cette étymologie si flatteuse : indiscutablement, les Bënë sont les « vrais » Bëti, abstraction faite de la primauté d'honneur reconnue aux Mengisa.

La supériorité « magique » de Nnë Bodo va de pair avec sa supériorité physique et son courage : vouloir opposer ici « naturel » et « surnaturel » est un faux problème issu de la conceptualisation européenne. La magie n'est que l'aspect secret, nocturne, mais primordial, de ce qui se manifeste au

grand jour. Tout être exceptionnel, tout événement extraordinaire, a pour support et pour ressort l'action de forces invisibles. Un initiateur comme Nnè Bodo est forcément un grand magicien : une opération de débarquement comme la traversée en nombre de la Sanaga — qu'elle s'effectue à gué, sur un tronc d'arbre, sur des radeaux ou en pirogues —, est nécessairement *en même temps* un miracle, c'est-à-dire un signe plus considérable et plus explicite que d'habitude de l'intervention de l'invisible (en l'occurrence, du Protecteur suprême, du Magicien des Magiciens, *Ngan Medzâ*) dans la vie quotidienne. D'une façon analogue, il n'y a aucune incompatibilité entre l'emploi raisonné des techniques de l'invisible (magie) et l'humble prière au Créateur des hommes : nous y reviendrons ailleurs.

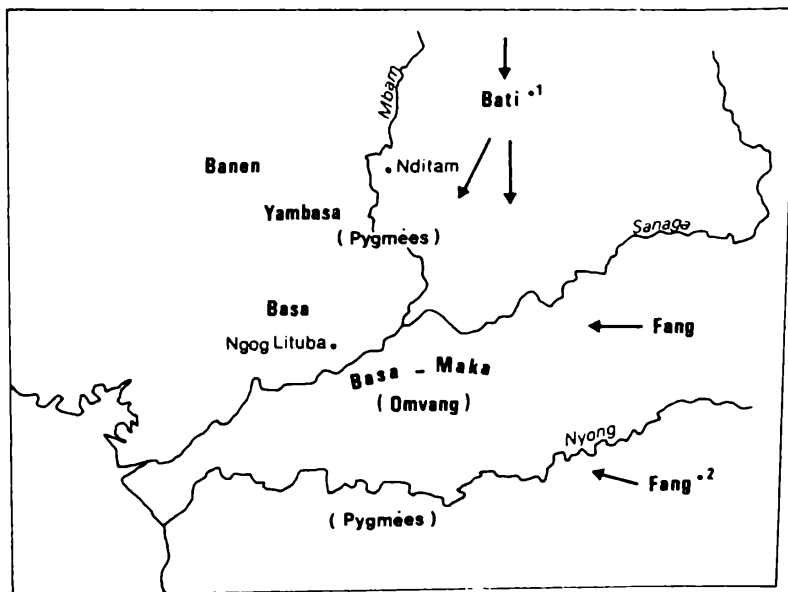
Les dangers qui menacent les Bèti sont de toute nature : eau, plantes, animaux, monstres, hommes. Dans cet universel du danger émerge sous des formes diverses un nom qui est évidemment le même : le chef abusif Emumulumu Mba, le « Foulbé » Enumulu Mombo, le monstre Emumunè Mbè — les deux premiers sur la rive droite, le dernier sur la rive gauche du Yôm. Lukas Atangana {4.} écrit en francisant : « Nyoumoulou Moumba ». Ce nom est une onomatopée genre « miam-miam » — il s'agit de dévoreurs d'hommes ; faut-il y voir un souvenir de râfleurs d'esclaves ? Ou ne serait-ce pas aussi l'expression, l'incarnation de la crainte fondamentale d'être mangé (visiblement ou invisiblement) dont la hantise se manifeste toujours ici en dernier ressort dans l'expérience de la menace ?

Les autres difficultés — hommes, animaux, arbres à abattre — portent évidemment la trace de l'histoire ou de la préhistoire, mais je ne crois pas que l'on puisse ainsi comprendre de façon suffisante l'épisode du passage à travers deux arbres joints ou une fente d'arbre creux qui se retrouve dans toutes ces traditions du Sud-Cameroun (chez les Mvumbo ou Ngumba, il s'agit d'un fromager après la traversée de la Lokundjé ; Alexandre, 1965, p. 526). Au sujet de l'animal abattu, les traditions recueillies ne divergent qu'en apparence : l'interdiction d'en manger pour les profanes équivaut, dans la dialectique bèti, à la permission ou l'obligation d'en manger pour les initiés.

Le fractionnement des clans de part et d'autre de la Sanaga est conçu comme un malheur particulier dans cette société composée de segments lignagers où, selon l'idéologie exprimée dans le mythe d'origine, un homme n'a de force qu'en union avec ses frères. La rupture correspond très probablement à un événement historique précis, bien que masqué par l'image et devenu indéchiffrable, puisque la famille Benyi Essimbi qui l'a provoquée est bien connue en pays mengisa, et regardée, par suite de ce méfait ou de cette maladresse, comme frappée d'une malchance particulière.

Je reviendrai ultérieurement sur les lignages et personnages qui jouent un rôle particulier dans ces récits de la traversée. Mais puisque ces récits enveloppent un moment historique, on doit essayer d'en fournir des dates. L'importance du moment, magnifiée par le mythe, est présente à la conscience historique bèti dans le cadre qui lui est traditionnel : celui des repères généalogiques. On tâche toujours de dire « qui » a traversé la Sanaga. Il est donc temps de nous pencher sur ces généalogies qui renferment aux yeux des Bèti le vrai savoir et la vraie trame de leur histoire ; elles ne sont pas seulement une représentation, mais le lien même du passé avec le présent. Elles introduiront à une nouvelle phase de notre étude, plus concrète, celle des lignages bèti qui nous intéressent sur la rive gauche de la Sanaga.

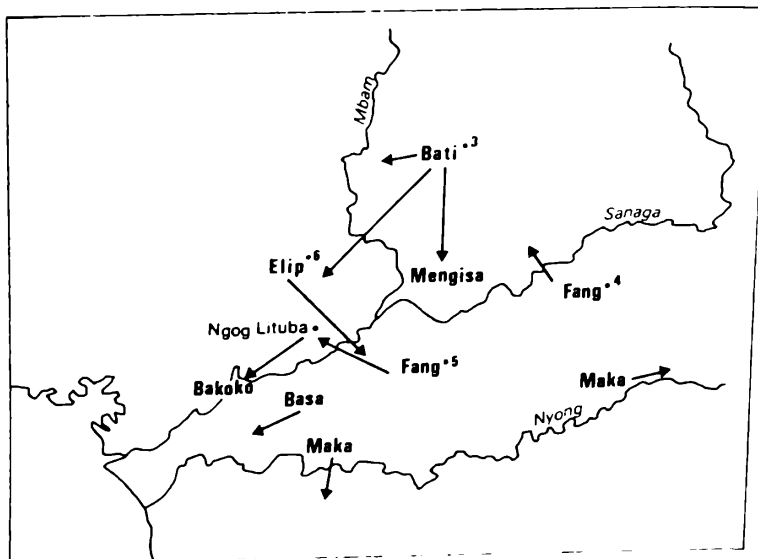
ORIGINE DES BETI : Hypothèses historiques



PHASE I (13^e-16^e siècle ?)

- 1 - Les BATI parlent la langue Y, future A60
- 2 - Les FANG parlent la langue X, future A70

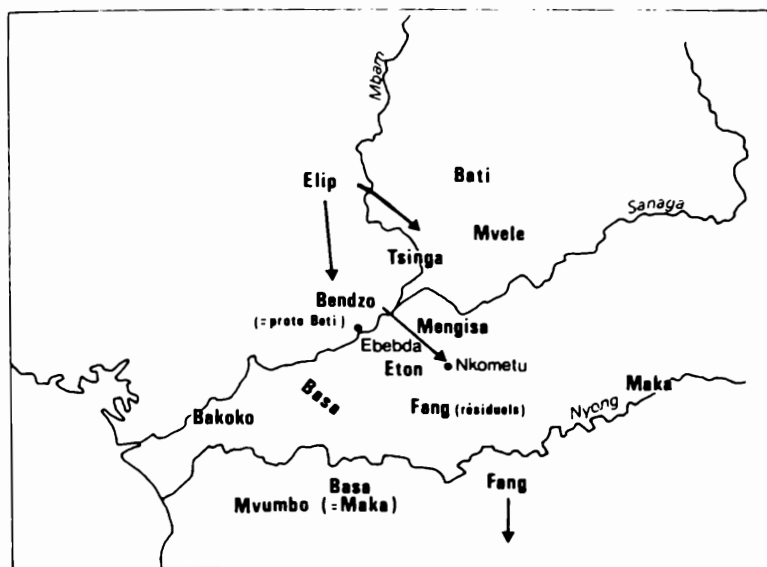
0 20 100 km



PHASE II (16^e siècle ?)

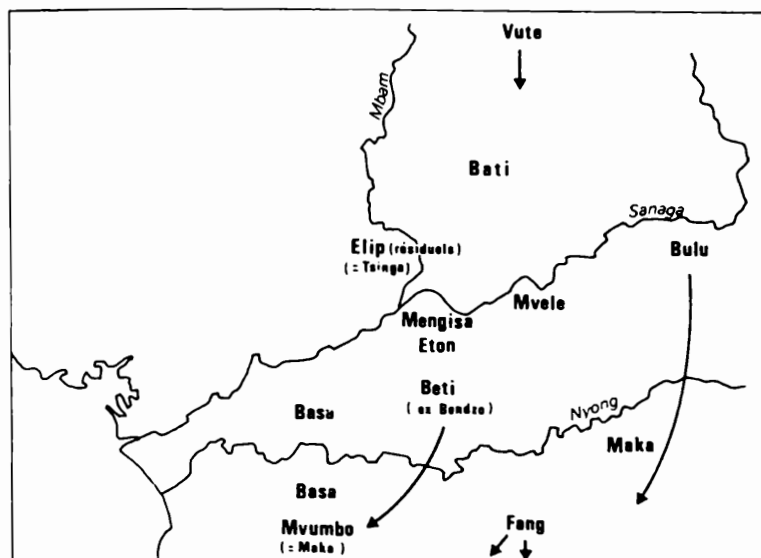
- 3 - Les BATI comprennent les : Ngoro, Kombe, Yalongo
- 4 - Les FANG comprennent les Mvele
- 5 - Les FANG comprennent les : Eton, Beloa, Etudi, Etenga, Yanda, Fong, Ntumu
- 6 - Les ELIP comprennent les : Tsinga, Bendzo, Eton Beti

0 20 100 km



PHASE III
(17^e siècle ?)

0 20 100 km



PHASE IV
(18^e - 19^e siècle)

0 20 100 km

11. ESSAIS DE CHRONOLOGIE. GÉNÉALOGIES

Antiquité des mouvements fang

Dans son essai de « Proto-histoire, des Bëti-Bulu-Fang », M. Alexandre (1965, p. 533) suggère la date de 1790 comme celle d'une éventuelle traversée de la Sanaga par les Fang. Comme le font remarquer Amat et Cortadellas (1972, p. 76) dans un tableau comparatif, il y a toujours une différence, qui va de 50 à 80 ans, entre les estimations fournies par M. Alexandre et celles de M. Balandier, comme si chacun n'avait eu accès qu'aux sources cohérentes avec son propos.

A mon avis, comme je l'ai déjà indiqué, l'attrait du sel, la course vers la mer et les fleuves du Gabon, avaient pris chez les Fang une acuité récente qui a donné aux premiers Blancs à les rencontrer l'impression d'avoir affaire à un peuple en marche depuis longtemps. Il s'agit pour moi, globalement, d'une illusion, même si certains clans avaient parcouru isolément de grandes distances, comme j'en ai fourni un exemple avec les Yebekolo. Des bouleversements considérables pouvaient certes se produire en peu de temps en forêt : en juillet 1890, par exemple, Morgen (1893, p. 185) ne retrouvera plus que des monceaux de ruines le long de la piste qu'il a connue bordée de villages florissants sept mois plus tôt : les Mvele de l'est avaient repoussé les « Toni » (Eton) « à plusieurs lieues vers l'ouest ». Les villages cinga ou mengisa qu'il avait trouvés sur la rive *droite* de la Sanaga avaient également disparu dans le même laps de temps, devant les raffles vute.

Mais les mouvements browniens à l'intérieur d'une aire culturelle ne devaient pas tellement affecter la stabilité de l'aire dans son ensemble. C'est pourquoi je postule l'« ancienneté fang ». La date de 1790 pour un passage de la Sanaga par les Fang comme celle de 1840 pour les Bëti, est d'ailleurs rendue tout à fait impossible par l'étude des généalogies, comme nous allons le voir (vers 1850, nous savons que les Bënë sont déjà *installés* et commerçants au sud du Nyong...). Il faut donc se ranger à l'avis fourni par Balandier et Pauvert (1952, p. 53 ; repris dans Balandier, 1955, p. 76) qui fixent la deuxième moitié du XVIII^e siècle comme moment de l'installation des Yengwi dans la région d'Oyem, par exemple. Si les Fang avaient franchi la Sanaga (ce qui n'est vraisemblable que sous réserves), ce ne pourrait donc être qu'antérieurement. Du coup, toute la chronologie proposée par l'article précité d'Alexandre est à modifier d'un bon demi-siècle.

Les généalogies : principes d'appréciation

Nous ne disposons pas chez les Bëti de généalogies aussi profondes que celles jadis recueillies par M. Alexandre chez les Ntumu, et depuis égarées par l'administration (Alexandre, 1965, p. 543). Celles des Bëti ne fournissent en général qu'une quinzaine de générations.

Elles ont sûrement été manipulées selon l'idéologie « exemplaire » qu'a dégagée Claude Perrot (1970, pp. 1667-1669) dans les royaumes agni, et que partagent les Bënë. Par exemple, la relation de client à patron peut s'établir entre hommes sensiblement du même âge, ce qui n'empêchera pas le premier d'appeler « père » le second. De même, il n'est pas impossible que la

tradition orale, toujours « événementielle et édifiante » (Person, 1962, p. 462), ait cru bon d'enregistrer comme relation de filiation une simple relation de fraternité (cas de la succession d'un jeune frère à son aîné), comme M. Akinjogbin l'a démontré pour la dynastie d'Abomey. Ces remarques tendraient à justifier l'évaluation de quinze ans proposée par M. Alexandre pour ses niveaux généalogiques. Il n'y a d'ailleurs pas là d'impossibilité physique : l'un de mes jeunes informateurs fut un père de 14 ans.

Cependant, la succession adelphique répugne expressément à la tradition bèti, et tout le monde convient que l'on se mariait « tard » autrefois. Les enfants naturels appartenant au père de la fille (sauf rachat par son futur mari), il n'y avait de filiation légitime qu'après le paiement d'une compensation matrimoniale généralement tardive.

Certes, un père riche et aimant aurait pu marier son fils à 16 ou 17 ans, mais en ce cas, il lui aurait donné une petite fille (donc inféconde), parce que la tradition exigeait dans un couple marié un minimum d'écart d'âge qui assurât incontestablement l'autorité de l'homme ; et le père se serait en tout cas exposé à de fortes critiques de la part d'une société qui essayait de tenir en lisières les jeunes gens le plus longtemps possible. Le mariage, dans ces sociétés migrantes néo-locales, était le signal de l'indépendance.

Cette idéologie gérontocratique est toutefois contredite par le désir constant que l'on manifeste autour du père, de voir son fils lui assurer une descendance. En mettant en balance ces différents facteurs, je pense que le fils aîné d'un homme riche se mariait « tard » en épousant vers 20-22 ans une fille nubile de 14 ans. On pourrait donc compter sur des générations de 20 ans (minimum) chez les fils de « chefs ».

Mais d'autres considérations doivent intervenir dans l'évaluation *moyenne* des générations. On était certainement moins pressé de marier les frères cadets, d'autant que la grande polygamie entraînait une relative pénurie de femmes (certains hommes, nous le verrons, ne se mariaient jamais). D'autre part, on ne trouve vraiment pas chez les Bèti, avec le fractionnement des lignages, de « chefferies » fondées sur un droit d'ainesse maintenu avec continuité (on voit affirmer l'ainesse relative des mvog Amugu, pour les besoins de la cause, 40 ans après von Stein ; ils ne sont en tout cas pas les aînés du fondateur des Bënë, Nnë Bodo). Les chefs, derniers fils de grands polygames, pouvaient donc présenter avec leurs géniteurs des écarts allant jusqu'à 50 ou 60 ans...

C'est ainsi que M. l'abbé Martin Atangana est né en avril 1917, fils de Fuda Mekongo qui figure déjà comme établi à son compte, donc marié, avec un gros village, sur la carte de Yaoundé dressée par Zenker en 1890-1892. Fuda Mekongo est lui-même fils du chef Esono Ela qui, d'après les témoignages et les photographies, était déjà un vieillard en 1890 (il mourut en 1899). Si Esono est né vers 1830, il a un petit-fils en 1917, donc 87 ans après sa naissance, ce qui fait deux générations de 43 ans 1/2 de moyenne ! L'abbé Martin étant le seul garçon vivant, donc le seul héritier traditionnel de la « chefferie » de son père...

Il ne faut donc pas s'étonner que M. Bala Owono (cf. généalogie des mvog Amugu) né au plus tôt en 1870, puisse être le petit-fils de Mbala Mesolo né sans doute vers 1790, ce qui fait des générations de 40 ans d'écart, alors qu'elles peuvent être de 20 ans au niveau des aînés.

Une dernière difficulté tient à l'habitude de donner à un enfant le nom d'un aïeul (nous en avons un exemple ici avec Amuge Movali dans la

généalogie fournie par von Stein) : le résultat, j'en ai fait l'expérience, c'est que tout le monde a de la peine à s'y retrouver, malgré l'effort des informateurs pour numérotter (comme dans les dynasties princières européennes) les enfants portant le même nom. Il peut donc arriver que l'on saute d'un seul coup deux ou trois générations, comme c'est peut-être le cas si l'on compare l'exemple précité avec les deux autres sources présentées. Ceci n'a pas grande importance pour les intéressés dans la mesure où le rôle des généalogies n'est pas tant de fournir des repères historiques que de permettre d'éviter des mariages consanguins — ce qui plaide pour leur exactitude globale en ligne agnatique. Ici toutefois, ce souci n'est pas aussi net que chez les Fang du sud : nous verrons une population aussi importante que celle des Enoa naître d'un « inceste ». Il est donc probable que l'on a intérêt à avoir un seul nom, « Amugu Mewale » par exemple, que l'on confondra selon les besoins de la cause avec celui de personnages historiques différents (s'il est vraiment lointain, la parenté ne compte plus : c'est l'un des thèmes comiques des pièces de Guillaume Oyono : « Nous allons changer cette parenté-là ; il y a si longtemps... »).

Ma conclusion, c'est qu'une certaine importance temporelle peut être donnée à chaque nom mentionné — compte tenu de toutes les incertitudes signalées. M. Person pense même qu'en « milieu fétichiste patrilinéaire », la moyenne de 30 ans par génération est trop faible, et tenant compte de la gérontocratie, il reconstitue la chronologie des Sénoufo en prenant 35 ans en moyenne (1962, pp. 473-474). Ceci me paraît un grand maximum pour nos Bëti plus mobiles et menacés : en me fondant sur ce qu'on observe de nos jours, je peux avancer que, chez les Bënë, les parents s'occupent sérieusement de voir marié leur fils quand il atteint 25 ans, et s'inquiètent beaucoup s'il ne l'est pas à 30 : c'est là le passage du « tard » au « très tard ». Compte tenu de la grande polygamie, une moyenne de 30 ans par génération me paraît admissible, mais nous pourrions aussi examiner certaines limites courtes à 20 et 25 ans, et une limite longue à 35.

Sur ces bases, les généalogies dont je dispose, qui font preuve d'une concordance à peu près satisfaisante quand on les remonte jusqu'à la traversée de la Sanaga, peuvent fournir des bases assez solides pour dater et localiser le mouvement migratoire bënë.

Les généalogies bënë

Définitivement pour les Ewondo, provisoirement pour les Enoa dont l'origine est plus trouble, je laisse de côté les Bëti autres que les Bënë, dont l'un des grands lignages a fourni au gouvernement et à l'église le terrain même de la mission de Mínlaba.

Pour l'histoire bënë, nous avons la chance de disposer d'un très bon document de base, la *Genealogische Tafel der wesentlichen Banestämme*, dressée par le lieutenant-baron von Stein après interview de nombreux chefs, dont Ebéde Afodo, le chef de Mínlaba, et publiée en 1899 dans les *Mittheilungen*. Elle nous fournit quelques âges et quelques lieux de noms de séjour ; ainsi que de précieux renseignements sur le nombre d'hommes dont dispose chaque chef. Elle est centrée sur les mvog Amugu que Kund déjà considérait comme le lignage bënë le plus important au sud du Nyong. Je la compare et l'oppose donc à deux traditions bënë aussi proches que possible ; l'une est *La Formation de la Race Bané* du chef supérieur André Amugu

(1937), sorte de « thèse », d'exercice de style et d'érudition, probablement destinée à renforcer son autorité, alors discutée par certains traditionalistes, et qui nous propose la version la plus courte, la plus rapprochée dans le temps, des migrations bënë depuis la traversée de la Sanaga ; l'autre est la généalogie recueillie par M. Kosmas Amugu d'Obut (ville principale des mvog Amugu) qui, d'après lui, a déjà été notée par M. Binet, et qu'il m'a transmise en avril 1967 ; on se trouve là au contraire en présence d'une version longue de l'histoire bënë (cf. tableau page suivante).

Les deux premières généalogies — les « écrites » — ont été dressées l'une et l'autre dans un but éminemment politique. Von Stein, commandant le jeune poste de Lolodorf, voulait éviter le renouvellement du soulèvement « Bané » de 1897 et s'était appliqué, après l'avoir réprimé, à gagner l'amitié des vieux chefs en apprenant leur langue et en séjournant longtemps chez eux ; un aristocrate allemand pouvait prendre goût à dresser des arbres généalogiques ; sa connaissance du « Gotha » bënë ouvrit toutes les portes à von Stein et le fit regarder comme un grand sorcier (43).

On ne peut pas mettre en doute son souci d'exactitude, qui conditionnait son efficacité, comme il l'affirme lui-même. Mais la rapidité du travail (en deux ans) et le respect de l'étranger (qu'on ne contredit pas) permettent pourtant d'y suspecter l'existence d'erreurs ; en particulier, il paraît étrange que le recoupement ait été aussi simple que le prétend l'auteur, le « goût de la variante », ou du moins sa présence, pouvant presque passer pour un trait pertinent de la culture bëti.

Quant à André Amugu, il avait été nommé suppléant de Charles Atangana comme chef supérieur des Ewondo et des Bënë, dans les années 1933-1934, ce qui avait causé un grand scandale, car il n'était rentré chez les mvog Manga que « par la dot », suivant ainsi dans son mariage sa mère, qui l'avait eu comme « fils du village » (fils naturel) avec un Embon, c'est-à-dire un membre d'un clan « esclave » (*olô*). Sa naissance était donc doublement infamante, et les anciens tentèrent contre lui une conjuration qui mit Charles Atangana hors de lui (44).

Les conjurés furent exilés, mais André Amugu, vainqueur dans cette lutte des scolarisés contre la tradition, grâce à l'appui des Blancs et de Charles Atangana, eut à cœur de montrer qu'il était digne d'assumer vraiment les fonctions des vieux chefs dans un contexte modernisé. Il fit donc imprimer l'une de ces généalogies truffées de conseils moralisants qui semaient à tous vents le bon grain de la sagesse bëti : cette science publique devait le légitimer (de fait, il resta en fonction jusqu'à sa mort, survenue à Paris en 1950 à l'occasion d'un pèlerinage à Lourdes).

La préface affirme qu'il s'agit là d'un travail entrepris depuis dix-huit ans (Amougou, 1937, p. 3) : il fallait montrer la supériorité de l'écriture (et de la « nouvelle vague ») sur l'oralité en rivalisant avec les vieux pour pulvériser les records de remontée généalogique. D'où la remontée jusqu'à Nnanga avec des noms plutôt symboliques comme Mvontende (qui signifie peut-être simplement : « le fondateur de la race »), et le silence prudent qui suit l'énumération des fils de Mbartsog (père des mvog Amugu, incontestablement ; mais von Stein donne à « Bara dsoke » un petit-fils du même nom (fils de « Amuge Bane ») qui serait le fondateur des mvog Manga, tandis qu'André Amugu fait de ce fondateur (Manga Amombo Dzié) un fils direct de Nnë Bodo, un frère cadet du premier Mbartsog, d'ailleurs sauvé par celui-ci de l'esclavage où l'avait réduit leur commun frère Manzë : dans

Extraits des Généalogies des Bënë : Tableau comparatif

{1} von Stein (1899)	{2} André Amugu (1937)	{3} Kosmas Amugu (1967) (descendant lui-même d'Amugu Baana)
(vivant d'abord, jusqu'à Mane-Dsoke, au pays d'Ayomaba sur la Haute- Sanaga :)	NNANGA Beti be Nnanga Kolo Beti Mvontende Etotoa Mvontende Ngana Bitomo Kana Ngana Etangina BENDZOP Essie Matsege Amugui Mewali Owona Kode ou NEE BODO Mbartzog Amugu Bâna (s'arrête là)	BAND _{3ε} Ngina Band _{3ε} Eten Ngina Odumu Edzoa Matsege ou NNə BODO Kode Oloa Owono Kode + Mowale Kode Amugu Mewale Mbartzog Amugu Baana Mbala Məsəɔ Zambo Nsa (s'arrête là)
Njinemalo Ntangina Njinemedso Mavambuni Amuge Movali Oone-Nkure Mane Dsoke émigre poussé par les Bati Amuge Movali (à Ngona) Bara Dsoke (à Ebang) Amuge Bane (à " Nko minsangam ") Bara Mesole (à " Budumu " au sud du Nyong) Sambo Sâ (le " Yambong " de Kund, à Okumpfum, mort en 1897) Balasan (à " Matet ", âgé d'environ 50 ans, en 1898) Sambo Movali (à " Nkolbevoa ", environ 35 ans) Bala-sambo (chez son père, environ 8 ans)		

N.B. Les orthographes originales ont été respectées dans les colonnes 1 et 2 ; l'orthographe phonétique a été adoptée dans la colonne 3.

le premier cas, 5 générations — un siècle — séparent les mvog Manga du héros éponyme Nnè Bodo ; dans le second, Manga est son fils) (45).

Le troisième document a été recueilli chez les Mvog Amugu eux-mêmes et émane du chef catéchiste d'Obout (qui, comme le chef catéchiste d'Ossoessam chez les Enoa et les Ngwe, a pris chez lui le relais des généalogistes d'autrefois).

Le tableau a été disposé de façon à mettre autant que possible sur la même ligne les personnages qui sont manifestement les mêmes : Etangina, Owono Kode, Mbartsog, Amugu Baana (après ce dernier, on arrive sans encombre à Zambo Nsa, c'est-à-dire aux temps modernes, d'où va partir le compte à rebours). On voit apparaître ce qu'on pourrait appeler des « métathèses » généalogiques : par exemple {Ámúgi Māwóli} est le père d' {Owono Kódé} en {2}, et son fils en {3} et correspond à deux personnes : le père et le petit-fils d'Owono Kódé, en {1} Bendzop ou Bandjé qui a donné son « ancien nom » au lignage est aussi placé à des niveaux généalogiques bien différents en {2} et {3} ; il n'est pas exclu qu'il soit le même que le Njimedso de {1.} si, comme je le pense, « nji » signifie la même chose que {nja} chez les Tsinga, c'est-à-dire, « mvog », lignage ; Bendzop s'appelle Bedzo à Mínlaaba, ce qui n'est pas loin de Medzo...

En séjournant à Metet et à Nkolbewa (faussement noté Nkolbéra sur la carte au 1/200 000 de l'I.G.N. 1960 — 10 kilomètres à l'ouest de Nkomfoum) von Stein a observé l'âge apparent des représentants vivants des mvog Amugu ; entre le dernier {Mbálá Zambo} et son père {Zambo Māwóli}, nous trouvons un intervalle normal de 27 ans ; entre le père et le grand-père, seulement 15 ans, une fois de plus ! mais c'est certainement une erreur, soit d'observation, soit d'impression, et il faut lire « 60 » au lieu de 50 ans (46) pour {Bálá Zaŋna} ce qui restitue un intervalle normal de 25 ans avec son fils aîné — lui-même étant l'aîné de Zambo Nsâ, le roi « Bané » dont la capitale Nkomfoum était le but que les chefs batanga avaient fait miroiter aux yeux de Kund, et qu'il avait atteint au milieu de mille dangers le 12 décembre 1887 pour remettre cérémonieusement au roi une couronne de fer-blanc. Or, Kund ne nous parle jamais de ce « Jambong » que comme d'un vieillard (M.D.S. I, 1888, pp. 116-117), ce qui supposerait qu'il avait 70 ans à l'époque, 80 ans au moment de sa mort en 1897, en lui donnant un fils aîné de 21 ans plus jeune que lui.

Datation de la Traversée de la Sanaga

Calculons à présent la « limite courte » du passage de la Sanaga, en supposant Zambo Nsâ né vers 1820, en prenant des générations de 20 ans et la généalogie la plus courte pour situer l'événement, celle d'André Amugu. Ce système ferait naître « Owona Kode » en 1740, mais André Amugu lui-même admet que {Mbarga Dzogá} (= Mbar(ga) Dzóg(a) par élision, c'est-à-dire Mbartsog, ou mieux, Mbardzog) est né, après la traversée, de la deuxième femme d'Owona Kode, Ndzié Manga ; il n'est d'ailleurs même pas l'aîné de ses frères de même mère (les aînés, sans aucun conteste, de tous les Bënè, étant les mvog Belinga, issus d'Amombo Kunu, la première femme d'Owona Kode). Je suppose donc qu'Owona Kode avait une trentaine d'années quand il l'a engendré, ce qui mettrait la traversée de la Sanaga pour les Bënè au plus tard vers 1750, mettons même 1760 comme limite la

plus rapprochée possible. On voit que la date de 1840 avancée par M. Alexandre, *valable pour les Bulu*, est inadmissible pour les Bènè. — Si nous prenons les deux autres traditions en supposant que le Passeur des Hommes (traduction possible de Nnə Bodo) ne peut guère avoir plus de 30 ans maximum lors de l'événement (puisque la légende lui attribue alors de grands exploits sportifs), nous trouvons : pour von Stein, naissance de Mane Dsoke en 1720, traversée vers 1750 au plus tard ; pour M. Kosmas Amugu, qui soutient fermement que le véritable Passeur est {Matsége} (c'est-à-dire le Mane Dsoke de {1.}) dont Owona Kode n'aurait fait que reprendre le titre, la naissance du héros est reportée au plus tôt à 1660, ce qui mettrait le passage vers 1690. Si nous prenons maintenant les trois autres possibilités — en comptant : (A) 25, (B) 30, (C) 35 ans par générations, nous obtenons la série des dates suivantes possibles pour ce passage de la Sanaga :

(A) :	{1.}	1725	{2.}	1745	{3.}	1675
(B) :	{1.}	1700	{2.}	1730	{3.}	1640
(C) :	{1.}	1675	{2.}	1710	{3.}	1605

Certes, entre 1605 et 1760, la marge d'incertitude est considérable ! Mais nous avons là l'avantage de posséder des limites absolues.

Je pense que dans ces limites, nous pouvons faire confiance à M. Kosmas Amugu, mieux informé que von Stein et moins partial que le chef André Amugu : je pense avec lui qu'Owono Kode ne peut être le même qui a traversé la Sanaga et s'est établi, d'abord à Nkometu, puis à Ngona près de Yaoundé, comme le veut la tradition reprise par André Amugu lui-même. La biographie du héros éponyme est manifestement gonflée : premier mariage avant la Sanaga, deuxième mariage quand son fils aîné a au moins 8 à 10 ans (le petit, qui a été emmené à des funérailles, guide une veuve fugitive à travers la brousse jusqu'au village de son père), installation à Nkometu à au moins 50 kilomètres de la Sanaga, deuxième installation à Ngona ; et entre temps soumission de 17 tribus, les unes captives de guerre, les autres *mintob*, d'importance non médiocre puisqu'elles incluent les Yanda, les Ewondo, les Ntumu ou Okak, etc., et naturellement les « Ngui » ou Ngwe (47). Il est beaucoup plus vraisemblable que l'homme qui s'installe à Nkometu soit le petit-fils de celui qui a traversé à Nachtigal (48). Cependant, on ne peut exclure l'éventualité que la généalogie plus courte, mais plus ancienne de von Stein soit plus exacte. J'inclinerais finalement à fixer la traversée entre les hypothèses (A) {1.} et (B) {3.} soit entre 1640 et 1725, ou, pour simplifier, soit *circa* 1680 (± 45 ans).

On court des risques à dater ainsi un événement légendaire, mais il est nécessaire d'affronter ces risques dans la mesure où l'événement a certainement un aspect historique ; encore une fois, ce qui est suggéré pour les Bènè ne concerne sans doute pas tous les Bèti, et j'ai de bonnes raisons de penser que les Ewondo ont traversé plus tard ; mais une telle étude nous entraînerait trop loin (49).

Indications fournies sur la période antérieure au Passage

Il est possible que, comme les Yalongo et d'autres « Mittel-Kamerun Bantu » les anciens Bati-Bèti aient connu un système de filiation matrilineaire. Ce qui rend évidemment aléatoire tout ce qu'on peut tirer des généalogies avant la Traversée de la Sanaga.

Dans les trois généalogies en présence, on peut constater toutefois que le vrai « fondateur » du lignage, Bendzo ou Bandjè ou éventuellement Medzo, se trouve toujours situé quatre générations — soit approximativement un siècle — avant la traversée. Son père ou son petit-fils est Etangina ou Etengina, nom qui est peut-être à l'origine du patronyme Atangana devenu si célèbre chez les Ewondo, et qui les intrigue par l'impossibilité de lui découvrir une étymologie quelconque dans la langue actuelle. (Remarque vraie de maints autres patronymes usuels : Manga, Belinga, Ngema, etc. qui ont peut-être un sens dans une autre langue, et qui recouvrent toute l'aire bëti-fang).

Reprenons maintenant l'étude de ces listes à partir de Nanga, le premier nommé ; par curiosité, on peut calculer que, si les listes étaient « historiques », il serait né vers 1420, 1340 ou 1260 selon qu'on adopte des générations de 25, 30 ou 35 ans.

De toutes façons, les quatre premiers noms de la liste 2. sont une pièce rapportée par rapport à sa source, qui se trouve dans les papiers de M. Lukas Atangana, lui-même à la fois mvog Manzè et secrétaire de Charles Atangana, et dont la généalogie commence avec Etotoa Mvontende ; André Amugu a opéré au-delà de ce nom une « reconstitution historique » dont le processus est le suivant : il sait par ailleurs, toujours, avec Lukas Atangana, que « d'après le livre du Blanc Faiderbe » (*sic*) le fondateur des Fang est Nnanga ; ceci paraît recouper la pseudo-étymologie moderne du mot de Sanaga dont on a fait « Osoe Nnanga » = la Rivière de Nnanga (en réalité, pour les Tsinga qui sont sur place, la dénomination de « Sanaga » est le résultat d'un pur malentendu avec Kund) ; on sait encore que les noms génériques « Kolo » et « Bëti » par lesquels on désigne les Bënë et leurs voisins doivent intervenir ; et voilà produits ces quatre noms que le prestige du livre va diffuser, mais que je n'ai retrouvés dans aucune tradition ou document antérieurs à 1937. Dans le coin de Mínlaba, anciennement scolarisé et riche en lecteurs, l'écrit du chef supérieur André Amugu fait autorité, et c'est exactement sa généalogie que me récitera par exemple M. Albert Mengumu ; mais nous observerons qu'elle ne recoupe en rien (sauf rapprochement avec « Bëti be Kolo ») la pseudo-tradition parallèle de notre « mythe d'origine » ; elle fait hausser les épaules aux grands vieillards comme M. Hubert Onana. Cette publication provoqua d'ailleurs à l'époque de sa parution bien des protestations ; c'est justement pour aider son chef à préparer une réédition « revue et corrigée » que M. Lukas (ou Luc-Rémy) Atangana avait entrepris ses recherches, où nous trouvons une assez jolie synthèse de l'instruction primaire et des idées du P. Trilles : Attila, après avoir ravagé l'Europe, serait venu en Egypte en chasser les Bëti ; ceux-ci, grâce à Dieu, vivant de cueillettes miraculeuses et inventant le tissu d'écorce, auraient été guidés depuis la Mer Rouge jusqu'au bord de la Sanaga par le chef Nnanga (d'aucuns comme {5.} appellent Mohsen le guide des Dwala : on reconnaît de nouveau un doublet biblique). Mais M. Lukas Atangana ne se hasarde pas, lui, à relier à cet ancêtre légendaire ce qu'il présente comme une généalogie historique.

Autres traditions : la Traversée continuée

J'ai discuté suffisamment plus haut la date de la Traversée, entre 1640 et 1725 à mon sens ; M. Okala la place entre 1720 et 1750 au plus tard, et je peux me ranger à son avis sur ce point ; mais non en ce qui concerne son affirmation que les Bëti seraient passés en une seule fois, d'un seul coup.

Certes, plusieurs groupes ont dû passer la Sanaga, quoique à des endroits divers, à peu près à la même période. Dans l'intéressante biographie du chef

supérieur des Mvele, Zë Mendouga, né vers 1865-1870 (il est assez mûr en 1889 pour conduire l'ivoire de son père à Yaoundé et y traiter avec « Phëpa », c'est-à-dire Tappenbeck), le passage de la Sanaga « vers le nord » est fixé à 5 générations plus tôt pour son ancêtre Koungou Ngok, le « Kungok » de notre mythe d'origine {0.}. Or, Zë Mendouga est un Benjamin-préféré, le seizième fils de son père Ateba Nkoe, qui l'a « sur le tard » de sa favorite (*mkepëk*), Menge m'Eyenga, fille de Mbarga Kono, une Bënë mvog Manga. Ateba Nkoe avait donc au moins 35 à 40 ans lors de la naissance de Zë Mendouga, et nous sommes ramenés à 1750 pour la date de la Traversée à laquelle les « Mvélé » ne font peut-être qu'assister (ils sont sans doute les « vrais Fang », comme je l'ai déjà dit, ce qui explique leur place d'ainés déconsidérés dans notre récit 0.).

Il suffit cependant d'une brève enquête sur la rive gauche de la Sanaga, pour se rendre compte que la Traversée du fleuve s'est poursuivie avec continuité jusque dans les temps récents : les Vute ont continué à pousser les Bati comme ils l'ont dit à Dominik (voir *supra*) et ont traversé eux-mêmes dans la région de Nanga Ebogo où ils sont toujours établis ; à l'intérieur même de la boucle de la Sanaga, M. Ntede Minkulu {8.} est le propre petit-fils de ceux qui ont traversé. Arrivés donc entre 1870 et 1890, ils ne sont pas à proprement parler Eton, mais Engap ; des Engap ont pu jadis pousser au sud jusque chez les Bulu ; mais eux, ayant trouvé la guerre et la route fermée, ont dû demeurer sur le bord du fleuve. Ils s'appellent {japon} sur la rive droite et se savent parents bien qu'ils ne parlent plus la même langue (les Yapong parlent cinga, eux eton).

« On nous a chassés parce que nous nous étions des esclaves, et non les fils du pays. On nous appelait esclaves, voilà pourquoi nous avons préféré quitter ; les Yapon ont préféré rester. Notre ancêtre commun était Ndibizamba de la tribu Edjan (edzan), le père de tous. Nous avons traversé sur une pirogue il n'y a pas tellement longtemps. Alors Ngila, le grand chef de l'autre côté, a dit : " Des esclaves ne peuvent rester ainsi au bord du fleuve, ils doivent aller plus loin ". Tous les Engap se sont réunis sous le commandement de Ntede Nesa, qui devait devenir grand chef du temps des Allemands : ils ont tué beaucoup de monde à Ngila et lui ont arraché six fusils, qu'ils lui ont renvoyés ! Admirant leur courage, Ngila conclut alliance avec Ntede et lui envoya des femmes en mariage... »

Ces Engap se rappellent qu'en arrivant, ils ont adopté le rite *So*, qui fut organisé pour la première fois chez eux par un grand polygame, Ndjodo Ngono.

On peut en conclure — comme le faisait Dominik lui-même en 1901 — que c'est la présence allemande qui ici comme ailleurs a stabilisé et fixé les populations à partir des années 1890-1895.

En fait, la migration au-delà de la Sanaga a pu commencer voici très longtemps, et c'est un phénomène continu qui se poursuit de nos jours sous nos yeux, avec toute sa charge affective, chaque fois qu'une fille yambasa, qu'un garçon vute ou bafia emprunte le bac de Nachtigal pour venir s'installer à Yaoundé dans l'espérance d'une vie meilleure. Peut-être ancienne, la Traversée devient grave, s'alourdit de signification, à partir du moment où elle représente le franchissement d'une frontière entre l'évidence de certaines misères et l'espoir de certaines richesses, ou d'une certaine renaissance.

Selon les cas, dans la rationalisation ancienne de la Traversée, on accentuera davantage l'un des aspects de la situation : nous nous trouvons

nettement en présence de deux sortes de traditions : les unes nobles (Bala Owono chez les Bène, Paul Mesi et Max Abe Fouda chez les Ewondo) qui attribuent la traversée à la volonté de conquête et d'enrichissement de leurs ancêtres ; les autres humbles et populaires (François Manga chez les Enoa) qui la ramènent à la nécessité de fuir l'esclavage ou le massacre promis par des guerriers étrangers plus puissants. Mais les deux thèmes sont parfaitement compatibles.

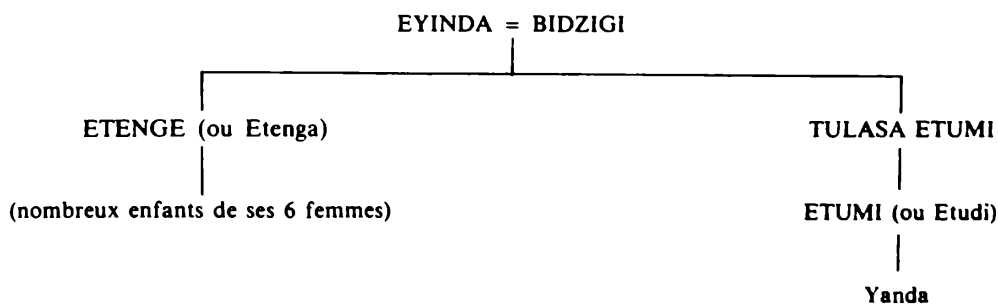
12. LES RÉSIDUELS ET L'OSMOSE AVEC EUX

Si mon hypothèse est exacte, les Bati ont dû rencontrer et coloniser des gens parlant « fang » lorsqu'ils se sont installés de l'autre côté de la Sanaga. Trouvons-nous trace de ce phénomène ?

Les données de la légende

Il me paraît important de prêter attention aux clans et personnages qui jouent un rôle particulier autour de Nnë-Bodo au moment de la Traversée : ce sont, dans notre mythe d'origine {0.}, nous l'avons vu, les Ngoé et « Kungok » : les Ngoé qui représentent probablement l'une des couches les plus anciennes de la population, peut-être Maka d'origine, et l'ancêtre des Engono (appelés administrativement Mvélé), que Nekes (1912, p. 469) tenait pour des Fang originaires, ainsi d'ailleurs que les Fong (*id.* p. 473) dont la présence est soulignée par André Amugu {2. et 4.}. Pour Hubert Onana {6.} les Omvang et les Mvele assistent à la Traversée et la commentent. Je pense que ces gens que l'on se sent obligé d'impliquer dans la Traversée tout en les ménageant représentent en réalité des populations déjà là qui ont par le fait même présidé aux destins des nouveaux arrivants. Tel est encore le cas des Etudi et apparentés, qui sont à l'origine de la Traversée selon certains comme {5.} et Mesi (1919, p. 256) ou à son terme selon d'autres, par suite des égards qu'on leur a témoignés {2.}.

On ne sait rien de l'origine d'Eyinda ; sa femme Bidzigi accoucha la première fois sous un rejeton (*etén*) de palmier, d'où le nom d'Etenga donné à son aîné et à ses descendants ; *eten* serait aussi le vieux mot pour *edúg*, cabinet d'aisances. La deuxième fois, la femme accoucha sur la piste allant



aux lieux d'aisances, d'où le surnom d'Etumi (= ver d'excrément) donné à Tulasas et à ses descendants, et transformé par décence en Etudi. Tulasas est un doublet de Nnê Bodo (*tulan* = passer à travers, *osoé* = rivière). Les Yandas descendent des Etudi : c'est l'un d'entre eux qui aurait été surnommé ainsi par Nnê Bodo lors de la Traversée de la Sanaga {2.}. Yanda (comme *yanga*) signifie « attendre » : on aurait particulièrement attendu cet homme.

Quoi qu'il en soit de ces étymologies qui permettaient aux beaux-esprits de briller et de s'illustrer dans les joutes intellectuelles d'autrefois, elles reflètent peut-être ici une vérité métalinguistique importante dans la mesure où, sous le masque de surnoms plus ou moins désobligeants, elles contiennent reconnaissance et aveu du caractère autochtone : les Etengas sont ceux qui surgissent du sol, les Etudi ceux qui grouillent dans ses profondeurs. Rappelons que les « Fang » du Gabon ont indiqué à l'auteur de l'*Encyclopédie Pahouine* que le *Mvokhetanga* était leur origine (Largeau, 1901, pp. 247-253). Les Yandas sont sans doute autant ceux qui attendent sur place que ceux que l'on attend, et leur primauté incontestée de guérisseurs tient certainement à leur connaissance du terroir et de ses ressources ; sans doute sont-ils d'anciens propriétaires ou prêtres de la terre, qu'ils ont le pouvoir de rendre infertile en la maudissant (communication personnelle du Professeur Abanda Ndengué, lui-même Yanda).

L'identité des Etudi avec les Yetotan bulu et les Yemveng fang est attestée par Trilles et rappelée par Alexandre (1965, p. 518). Or ces Yemveng (avec d'autres comme les Essissis) appartiennent sans doute aux clans primordiaux. Une étude approfondie de la littérature lyrico-épique du *mvéd*, dont on a dit à tort qu'elle ressortissait uniquement du domaine de l'imaginaire, nous fournirait probablement les éléments d'une archéologie familiale des populations dites « Fang ». Dans le *chant épique Fang de Zwe Nguéma*, le héros malheureux du récit, Zang Midzi mi Obame, est un « Essissis » (chant VII, verset 58) et son bel adversaire Nsouré Afané Obame est du clan Yemveng (V, 31 et VII, 55). L'auteur lui-même, Zwe Nguéma, est un « Yengui » (cf. VIII, 103), dont nous avons vu la parenté affirmée avec les Ngwe du Cameroun, qui paraissent si « anciens ». Comme toute épopée, le *mvéd* se réfère à une période archaïque ; il est très probable qu'avec ces clans : Essissis, Yemveng, Yengwi ou Ngwe, nous atteignons parmi les Fang les noyaux primitifs, ou du moins ceux qui sont pensés comme tels. Dans ce cas les Etudi seraient les plus anciens « Fang » avec leurs frères les Etengas.

Mallart (*in* Amat et Cortadellas, p. 53) pense que les Evuzok sont aussi des « pahouinisés », non-ewondo au départ. Leur ancien nom était *ayon Bengudu* ; j'en présume qu'ils ont adopté tardivement le mythe de la Traversée de la Sanaga, car l'expression signifie « famille de termitières » : encore une façon de dire que ces Evuzok sortaient de terre, étaient des autochtones.

Le cas des Ngwe

Le nom des Ngoé ou Ngwé suggère aussi la terre boueuse d'où émergent les potamochères (*ngwe* en langue bété). Faut-il, avec Amat et Cortadellas, distinguer entre Ngoé bété et Ngwé fang ? Ngoé correspond à l'orthographe administrative, Ngwé à la phonétique, et les « Fang » de Médouneu citent les Ngwí ou Ngwé parmi les parents qu'ils auraient laissés au nord dans la

région de Yaoundé. Le mot *ngoé* a été employé pour le porc domestique, qui était inconnu des Bèti, à partir du moment où les Allemands l'ont introduit chez eux. Sous l'influence européenne, le mot a pris le même sens péjoratif que le mot « cochon » en français, et j'ai entendu bien des commentaires étonnés qu'un clan porte un nom pareil (« est-ce parce qu'ils aimaient trop le cochon ? »). En réalité, le potamochère est un animal sauvage redoutable tirant sa force (selon les conceptions anciennes que nous retrouverons dans le rite *So*) de la terre nourricière dont il s'imprègne, et pouvant servir d'emblème de puissance avec au moins autant de titres que le fait le sanglier dans l'histoire et dans l'héraldique européennes.

Les Ngoé paraissent largement répandus dans tout le pays « Pahouin » ; Alexandre signale même leur présence chez les Bakoko (1965, p. 518), et ce n'est peut-être pas un hasard si le commun fondateur des Bakundu, Bakossi et Abo s'appelle Ngoé, ou si l'une de leurs principales sociétés s'appelle Ngoé (Edjedepang Koge, 1969) (50).

Von Stein (1899, p. 130) tient aussi les Ngoé, avec d'autres petites tribus (Ndong, Elende, Kombe, par exemple), « en partie pour un reliquat de tribus pangwe jadis puissantes, en partie aussi pour un vestige désormais extérieurement indiscernable d'un peuplement primitif ». Baumann et Westermann (trad. fse, 1948, p. 199) font rentrer les « Ngwe » dans le groupe Ndzimu (qui inclut Maka, Ndjem, etc.).

Il est intéressant de trouver confirmation de cette dernière opinion dans la tradition orale à côté de Mínlaba. Chez les Ngoé d'Osoessam qui appartenaient naguère à la mission, M. François Manga {5.} affirme l'ancienne extension des Ngoé avec ce commentaire : « Savez-vous que Yokaduma était Ngoé ? Beaucoup de nos aïeux ont vécu là-bas et viennent de chez lui. Yokaduma n'était pas costaud, mais c'était un grand chef par ses agissements, et un « dur » (« *ayóg* ») : il égorgeait beaucoup de monde. A Yokaduma, il y a encore beaucoup de Ngoé, mais leur langage diffère du nôtre. C'est Jean Mengumu, un Ngoé d'ici qui est allé là-bas, qui m'a raconté cela. »

Or d'après Mme Dugast (1949, p. 109), Yokaduma est un Bombo dont les ancêtres sont venus du sud... Les Bombo sont sans doute les Pomo de Baumann et Westermann (1948, p. 199) chez qui, du moins dans la traduction française, les noms propres sont constamment déformés. Ils les font bien rentrer en tout cas dans leur groupe ndzimu de population ancienne, venue la seconde après les Pygmées, à la suite des « Ngala » qu'ils auraient anciennement divisés, et dont une branche ou frange occidentale aurait donné les Douala et autres côtiers, tandis qu'un rameau majeur au sud-est constituait les Bakota.

De toute façon, d'après Amat et Cortadellas (1972, carte n° III), la région de Yokaduma est le point de départ de migrations Maka.

Certes, il est bien clair qu'actuellement les Ngoé d'Osoessam tiennent à se dire « Bendzo » c'est-à-dire à se rattacher à la lignée prestigieuse des Bèné dont Bendzo ou Bendzop (Amougou, *loc. cit.*) ou Bandjè {3.} est la souche ; et ils seraient issus du mariage d'un nommé Bimama avec une fille étonnamment nommée Ngwo (d'où Ngoué). Or Bimama est qualifié de Bendzo sans figurer dans la liste explicite des descendants de Bendzo que me fournit en même temps le même informateur (M. François Manga d'Osoessam). C'est dire qu'il était devenu très probablement un *nɔbo* chez les Bèné, comme le suggèrent les avatars peu reluisants de sa postérité : son petit-fils en est

... remontant jusqu'au passage, puis leur divergence s'éclaircirait l'importance historique d'un passage engendrant un bouleversement de la structure sociale pour la minorité qui peut en résulter qu'une situation assez longtemps trouble. peut-être la fameuse liberté de mœurs des jeunes filles les composantes, très nette dans les coins les moins touchés moderne, est le désir du père d'avoir des enfants naturels nés de sa fille, car ces enfants « lui appartiennent », et il s'oppose au mariage de sa fille tant que cette requête n'est pas satisfaite. peut-être voir là le passage par un état mixte, où les enfants passent au grand-père maternel, et une tentative pour le concilier ou le remplacer par le système ultérieur. De même à propos des offres répétées par les grands-pères maternels de s'installer chez eux à un neveu qui le veut.

Coalescences historiques

Que vont rencontrer les migrants ou conquérants batis sur le territoire de la Sanaga ? Ce groupe mengisa-cinga ou bundju va se trouver composé d'éléments complexes :

1. des résiduels maka-omvang identifiés comme tels, encore « pahouinisés » (cf. {0.}) ;

2. les résiduels du groupe X (Fang-Okak ?) : Ngwe, Eyo, Yanda, « Yengono », Mvele, dont ils empruntent les femmes ; l'art ;

3. un groupe compact eton, dont R. Dizain confirme, probablement imbriqué avec les Ntumu à l'est et les Basa à l'ouest. Les deux derniers groupes, les contacts guerres-alliances auront été moins intimes qu'avec les précédents, mais la tradition en a gardé des traces : Ada, mère de l'illustre mvog Ada de Yaoundé, était fong.

C'est dans le cadre des environs de Yaoundé, lieu d'origine des anciens, que nous pouvons commencer à jouer de quelques cartes historiques : le destin de la capitale a cristallisé les souvenirs. également recueillis très tôt (par Zenker, Dominik, Nekes, Atangana (1912, p. 473) se réfère au vieux chef Otoloa Nnomo Ndele, qui dit clairement que les « Ntum » et « Okak » demeuraient précédemment sur le territoire de Yaoundé, et que c'est d'eux que « Jaunde » et Bèlèlè tirent la langue « fang ». Nekes note encore que Yaoundé était précédemment occupée par les Fong qu'il tient (ainsi que les Mvele de l'est) pour être originaires (Nekes, 1912, pp. 260 et 272) ; il a retrouvé au sud-est une famille fong d'Abesele-Meka qui lui a certifié avoir habité jadis à deux heures et demie de marche de la colline de Mvolé, vieux lieu de la contrainte d'abandonner à une famille Enoa qui la talonnait. Ils sont d'ailleurs identifiables aux Ntumu d'après Bruel.) L'enquête recoupe exactement la tradition enoa {5.}. Les Enoa qui avaient précédemment été Fong furent à leur tour bousculés par les Bèlèlè mvog Belinga. Ils sont toujours là, au sud de l'actuel terrain d'aviation. — D'autres lieux d'origine se souviennent au commandement des chefs.

mintobo (Nekes, 1912, p. 472). Quelques Eton se joignirent aussi librement aux conquérants et ont fini par se confondre avec eux : Nekes cite par exemple les Edzoa et les mvog Basogo.

Grâce aux travaux d'Henri Ngoa, nous savons de quelles origines étaient les femmes d'Otu Tamba, le premier Ewondo mort à Yaoundé : elles étaient Cinga, Etenga, Eton, Ntumu, Evuzok (or nous avons vu qu'on peut considérer aussi les Evuzok comme des résiduels autochtones) : l'une des sœurs d'Otu Tamba fut mariée à un Basa du clan Eka et rentra dans sa famille « lorsque les Basa, à la suite des guerres qui les opposaient aux Ewondo, furent obligés d'abandonner l'actuel territoire de Mvolyé » (Ngoa, 1973). La naissance d'Otu Tamba est datée des environs de 1770 et ces données concordent avec celles que l'on trouvera ci-après concernant les Enoa et les Béné. On ne voit pas pourquoi M. Ngoa conteste ensuite ce vieux voisinage basa dont le refoulement vers l'ouest constitua l'une des constantes de l'histoire bété au XIX^e siècle. Les Basa ont occupé autrefois Yaoundé comme ils ont occupé Mínlaba, vivant là en homéostasie avec le vieux fond fang dont l'équipement technique était sans doute de même niveau.

Bilan originaire

Ces données nous mènent d'un passé antérieur qu'on est tenté d'appeler un plus-que-passé, à un passé beaucoup plus défini.

Avant de poursuivre, pouvons-nous tirer un premier bilan de cet ensemble mythico-hypothétique ? — Oui, en ce qu'il nous permet au moins de dénoncer l'erreur qui consisterait à croire à l'existence d'un monobloc ethnique ou même culturel dit Pahouin, erreur vivace comme le montrent de très récents travaux.

En attendant que l'archéologie éclaire la légende, et quelles que soient les incertitudes qui subsistent, on peut tenir pour acquis à ce stade que les Bété actuels vont résulter d'un mélange d'*au moins deux catégories* de groupes ethniques : l'un plus ancien, que j'ai appelé X, et qui sans doute vient lointainement du nord, mais plus immédiatement de l'est ou du sud ; l'autre plus récent, que j'ai appelé Y, très minoritaire, mais guerrier, et peut-être apparenté au groupe Elog Mpoo (Bakoko) qui connaît comme lui une acculturation linguistique par X et se réclame de la même origine (Nditam, région bati autour de Ngog Lituba). Ce groupe est en action dans la région de Yaoundé dès la fin du XVIII^e siècle et ne paraît pas avoir grand-chose de commun à l'origine avec les Bulu passant la Sanaga plus à l'est vers 1840.

Nous allons suivre désormais les chefs de lignage Y, descendant vers le sud en « quadrillant », refoulant ou emmenant avec eux les peuples X venus (pour moi) de l'est après s'être déployés en éventail, comme le pensait Mgr Martrou, depuis les sources du Ntem et de l'Ivindo, mais sans aller très loin vers l'ouest où seule l'irruption du commerce au XIX^e siècle les attirera. L'osmose fut profonde : à la suprématie militaire des uns répondait la supériorité culturelle des autres : la langue, la poésie lyrique, le tambour-téléphone viennent de X. Si les gens du Nord étaient de meilleurs forgerons, ceux du Sud furent d'excellents élèves. Mais la coalescence est trop récente pour que l'osmose soit complète : les apports respectifs sont encore

réduit à épouser une fille étonnément très laide — si laide qu'il surnomme son fils « Aboo Etama » (quelque chose comme : « on est sûr de t'avoir fait tout seul » — les anciens Bëti pensaient en effet que les divers amants d'une femme pouvaient coopérer à la formation d'un même enfant).

Bref, avec les Ngoé, nous sommes vraisemblablement en présence d'une couche de population ancienne « pahouinisée », qui aurait été annexée par le groupe X et qui aurait assimilé la langue-mère des Bëti-Fang, se répandant en même temps qu'eux vers la mer pour entrer en rapport avec les côtiers ; ce qui cadrerait avec deux détails intéressants de notre « mythe d'origine » : — les Ngoé sont les premiers à avoir traversé la Sanaga ; — les Ngoé ont distribué aux autres le maïs (et sa semence). Or le maïs se dit *foñ* en ewondo et dans beaucoup d'autres langues du Sud-Cameroun. Ce mot *foñ* signifie « mil » en Gbaya. Le maïs serait donc « le mil des Gbaya » que les Ngwe venant de l'est auraient importé — le paradoxe bati-fong étant ce manque de communication total avec la côte que nous avons maintes fois relevé. — Rappelons enfin que la mère de « Nee Bodo », l'ancêtre éponyme des Bënë, était « Ngwe » d'après André Amugu (1937, p. 15).

Moment important dans l'histoire des conquérants bënë, la Traversée de la Sanaga est événement *originel* qui agglutine autour de soi toutes sortes de traditions présentes chez les populations soumises et se transforme finalement en mythe de référence pour justifier de façon suffisante aux yeux de tous la situation de fait, c'est-à-dire la relative domination des Bënë. L'histoire se remplit ainsi de sens et se transforme en une philosophie de l'histoire.

Cette étude déborde mon propos, mais le processus serait intéressant à examiner en comparant aux données historiques précises fournies par les documents depuis l'installation allemande les transformations légendaires que leur ont fait subir les grands dépositaires de la tradition : elles vont dans le sens d'une harmonisation, d'un arrangement général satisfaisant pour la bonne conscience et le bon esprit — aussi sont-elles entérinées sans critique. J'ai déjà noté quelques faits de ce genre à propos de Zenker et de Martin-Paul Samba (P.L.T., 1970, p. 32, et commentaires de Morgen, 1973) : la tradition rapportée à Ossoessam par M. François Manga confond — à cinquante ans de distance l'un de l'autre — sous le nom de *Sangila* le botaniste Zenker et le Pasteur Saker, tous deux d'ailleurs à l'origine des bouleversements modernes : après avoir créé « Ongola », le poste de Yaoundé, « Sangila est allé fonder la religion protestante à Douala » avant de venir commander et instaurer la culture du cacao à Bipindi... Quant à Samba, voici ce qu'il devient, par exemple, sous la plume de M. l'abbé Nkamgang (1968, p. 261) : il s'agit de l'éveil de la conscience nationaliste au Cameroun avant la guerre de 1914 : « Sur place au pays, avec le prestigieux Samba Martin, colonel de l'armée allemande et fondateur de la ville de Nkongsamba au Cameroun, le roi Duala Bell formait les cadres du futur Etat du Kamerun. » — Samba n'a jamais été qu'un excellent sous-officier de la Schutztruppe (qu'il a quittée au bout de cinq ans de service) et il n'a rien à voir avec la fondation de Nkongsamba (mot qui signifie : les sept collines) puisque la ville est née fortuitement en 1914 — au moment même où Samba était fusillé — du point de rupture de charge provoqué par l'interruption des travaux du Chemin de fer du Nord, en raison de la guerre. Ces amplifications, ces étymologies populaires qui connaissent une immense fortune, prouvent à la fois la difficulté de se fier à la tradition orale et le prestige du héros qui en est le prétexte ; elles recouvrent une indéniable vérité historique (Samba jouissait d'une personnalité exceptionnelle, qui força l'estime et l'admiration de gens aussi divers que le général von Morgen, le major Dominik ou Mgr Hennemann).

Il eut été instructif d'étudier la transformation en mythe de la personne

historique de Charles Atangana à propos de sa vie publiée par M. Léopold Ezé, car il me semble que c'est là précisément l'intention de son remarquable auteur, M. Lukas Atangana.

13. CONCLUSION : LES BÊTI AU SUD DE LA SANAGA

Des traditions précises

A partir de la Traversée de la Sanaga, l'histoire, au sens scientifique moderne, devient possible, du moins pour les représentants de la trame la plus récente venant s'insérer dans la chaîne ancienne, c'est-à-dire pour les lignages des conquérants venant du nord que nous avons appelés le groupe parlant Y, et qui inclut entre autres les Bënë, les Enoa et les Ewondo — les deux premiers clans cités nous intéressant particulièrement puisqu'ils dominent la population actuelle de la mission de Mínlaba. Les traditions gardent en effet le souvenir des étapes ou stases de la migration, très nettes en ce qui concerne les Bënë, à partir de l'installation de leur ancêtre commun Owono à Nkometou (15 kilomètres au nord de Yaoundé sur la route d'Obala), puis à Ngona (10 kilomètres au nord-est du centre de Yaoundé). — Pour les Enoa, les indications sont également précises à partir de leurs querelles intestines aux bords de la rivière Mfundi, à l'emplacement de la Poste centrale de la capitale actuelle.

Nous manquons de données sur le chemin suivi de la Sanaga jusque là, ce qui n'a rien d'étonnant si les Bëndzo ne sont pour commencer qu'un petit commando de jeunes gens bati s'infiltrant à travers les Mengisa avant de s'affirmer plus au sud au contact de prédécesseurs résiduels. On peut considérer que les Bêti ne se constituent effectivement en tant que tels que dans les parages de Yaoundé. C'est alors qu'ils s'organisent, tout en adoptant la langue et les mœurs des populations qui les entourent (et dont certaines, comme les Etenga, leur opposeront une résistance obstinée jusqu'à l'arrivée des Blancs).

La transformation des mœurs

Les changements de mœurs peuvent être importants. Nous avons déjà vu plus haut, par exemple, que les Yalongo étaient autrefois matrilineaires. Il est probable que les autres Bati l'ont été : l'ancêtre des Ewondo, né d'une fille « Tsinga », passe pour « Tsinga » parce qu'il a été élevé par son oncle maternel. A Mínlaba, un mvog Manzè, M. Owono Kuma, me dit : « nous sommes des Mengisa, car c'est de là qu'est venu Manzè : sa mère était Mengisa, de mvog Eboe ». A Nkometou, l'ancêtre Owono a hérité sa deuxième femme (Ndzie Manga) de son oncle maternel Ngoé (tandis qu'ultérieurement ce furent les fils qui héritèrent des femmes de leur père) et le Mythe d'origine {0.} place, à la source des lignages bënë, à la fois Owono Kode et une fille, sa sœur Baana.

Il faut remarquer que si le groupe migrant ou conquérant a traversé sans femme et donc *sans sœur*, comme le pense M. Okala, sa seule manière de

garder son identité était de devenir patrilinéaire (51) ! Par là s'expliquerait aussi, indépendamment du recul temporel, la relative cohérence des généalogies en remontant jusqu'au passage, puis leur divergence au-delà. De même s'éclairerait l'importance historique d'un passage engendrant un aussi profond bouleversement de la structure sociale pour la minorité conquérante. Il ne peut en résulter qu'une situation assez longtemps troublée, qui éclaire peut-être la fameuse liberté de mœurs des jeunes filles bëti : l'une de ses composantes, très nette dans les coins les moins touchés par l'influence moderne, est le désir du père d'avoir des enfants naturels nés des amants de sa fille, car ces enfants « lui appartiennent », et il s'oppose au départ en mariage de sa fille tant que cette requête n'est pas satisfaite. On pourrait peut-être voir là le passage par un état mixte, où les enfants appartiennent au grand-père maternel, et une tentative pour le concilier ou le cumuler avec le système ultérieur. De même à propos des offres réitérées que font oncles ou grand-père maternels de s'installer chez eux à un neveu ou petit-fils qu'ils aiment.

Coalescences historiques

Que vont rencontrer les migrants ou conquérants bati sur la rive gauche de la Sanaga ? Ce groupe mengisa-cinga ou bundju va se trouver en présence d'éléments complexes :

1. des résiduels maka-omvang identifiés comme tels, c'est-à-dire non encore « pahouinisés » (cf. {0.}) ;

2. les résiduels du groupe X (Fang-Okak ?) : Ngwe, Etudi, Etenga, Yanda, « Yengono », Mvele, dont ils empruntent les femmes, la langue et l'art ;

3. un groupe compact eton, dont R. Diziain confirme l'ancienneté, probablement imbriqué avec les Ntumu à l'est et les Basa à l'ouest ; avec ces deux derniers groupes, les contacts guerres-alliances auront été sûrement moins intimes qu'avec les précédents, mais la tradition en a conservé des traces : Ada, mère de l'illustre mvog Ada de Yaoundé, était fille Ntumu.

C'est dans le cadre des environs de Yaoundé, lieu d'affrontements anciens, que nous pouvons commencer à jouir de quelques certitudes historiques : le destin de la capitale a cristallisé les souvenirs, qui ont été également recueillis très tôt (par Zenker, Dominik, Nekes, Atangana). Nekes (1912, p. 473) se réfère au vieux chef Otoloa Nnomo Ndoe qui savait très clairement que les « Ntum » et « Okak » demeuraient précédemment sur le territoire de Yaoundé, et que c'est d'eux que « Jaunde » et Bënë avaient pris la langue « fang ». Nekes note encore que Yaoundé était primitivement occupée par les Fong qu'il tient (ainsi que les Mvele de l'est) pour des Fang originaires (Nekes, 1912, pp. 260 et 272) ; il a retrouvé au sud du Nyong la famille fong d'Abesele-Meka qui lui a certifié avoir habité jadis à une heure et demie de marche de la colline de Mvolyé, vieux foyer qu'elle fut contrainte d'abandonner à une famille Enoa qui la talonnait. (Les Fong sont d'ailleurs identifiables aux Ntumu d'après Bruehl.) L'enquête de Nekes recoupe exactement la tradition enoa {5.}. Les Enoa qui avaient délogé ces Fong furent à leur tour bousculés par les Bënë mvog Belinga qui résident toujours là, au sud de l'actuel terrain d'aviation. — D'autres « Fang », au lieu d'émigrer se soumirent au commandement des chefs ewondo comme

mintobo (Nekes, 1912, p. 472). Quelques Eton se joignirent aussi librement aux conquérants et ont fini par se confondre avec eux : Nekes cite par exemple les Edzoa et les mvog Basogo.

Grâce aux travaux d'Henri Ngoa, nous savons de quelles origines étaient les femmes d'Otu Tamba, le premier Ewondo mort à Yaoundé : elles étaient Cinga, Etenga, Eton, Ntumu, Evuzok (or nous avons vu qu'on peut considérer aussi les Evuzok comme des résiduels autochtones) : l'une des sœurs d'Otu Tamba fut mariée à un Basa du clan Eka et rentra dans sa famille « lorsque les Basa, à la suite des guerres qui les opposaient aux Ewondo, furent obligés d'abandonner l'actuel territoire de Mvolyé » (Ngoa, 1973). La naissance d'Otu Tamba est datée des environs de 1770 et ces données concordent avec celles que l'on trouvera ci-après concernant les Enoa et les Bënë. On ne voit pas pourquoi M. Ngoa conteste ensuite ce vieux voisinage basa dont le refoulement vers l'ouest constitua l'une des constantes de l'histoire bête au XIX^e siècle. Les Basa ont occupé autrefois Yaoundé comme ils ont occupé Mínlaba, vivant là en homéostasie avec le vieux fond fang dont l'équipement technique était sans doute de même niveau.

Bilan originaire

Ces données nous mènent d'un passé antérieur qu'on est tenté d'appeler un plus-que-passé, à un passé beaucoup plus défini.

Avant de poursuivre, pouvons-nous tirer un premier bilan de cet ensemble mythico-hypothétique ? — Oui, en ce qu'il nous permet au moins de dénoncer l'erreur qui consisterait à croire à l'existence d'un monobloc ethnique ou même culturel dit Pahouin, erreur vivace comme le montrent de très récents travaux.

En attendant que l'archéologie éclaire la légende, et quelles que soient les incertitudes qui subsistent, on peut tenir pour acquis à ce stade que les Bête actuels vont résulter d'un mélange d'*au moins deux catégories* de groupes ethniques : l'un plus ancien, que j'ai appelé X, et qui sans doute vient lointainement du nord, mais plus immédiatement de l'est ou du sud : l'autre plus récent, que j'ai appelé Y, très minoritaire, mais guerrier, et peut-être apparenté au groupe Elog Mpoo (Bakoko) qui connaît comme lui une acculturation linguistique par X et se réclame de la même origine (Nditam, région bati autour de Ngog Lituba). Ce groupe est en action dans la région de Yaoundé dès la fin du XVIII^e siècle et ne paraît pas avoir grand-chose de commun à l'origine avec les Bulu passant la Sanaga plus à l'est vers 1840.

Nous allons suivre désormais les chefs de lignage Y, descendant vers le sud en « quadrillant », refoulant ou emmenant avec eux les peuples X venus (pour moi) de l'est après s'être déployés en éventail, comme le pensait Mgr Martrou, depuis les sources du Ntem et de l'Ivindo, mais sans aller très loin vers l'ouest où seule l'irruption du commerce au XIX^e siècle les attirera. L'osmose fut profonde ; à la suprématie militaire des uns répondait la supériorité culturelle des autres : la langue, la poésie lyrique, le tambour-téléphone viennent de X. Si les gens du Nord étaient de meilleurs forgerons, ceux du Sud furent d'excellents élèves. Mais la coalescence est trop récente pour que l'osmose soit complète ; les apports respectifs sont encore

discernables : par exemple, les organisations politiques et militaires du nord ne sont pas celles des « Fang » du sud, comme nous le verrons.

On peut donc dès maintenant comprendre que des systèmes « X » du Gabon, plus homogènes, aient été en mesure d'offrir une résistance sérieuse à l'acculturation européenne — dont l'emprise missionnaire n'est qu'un aspect —, tandis que les tensions (X + Y) qui subsistaient dans la société de transition du Sud-Cameroun pré-colonial la rendaient beaucoup plus vulnérable (ou si l'on veut réceptive) à de nouvelles influences. Si les Fang sont des migrants socialement stables, les Bëti sont, par rapport à eux, des *migrants instables*. Leur mouvement, que nous allons pouvoir désormais suivre concrètement grâce à la tradition orale, ne fera qu'accentuer ces tensions ou recherches qui leur sont propres ou qu'en produire de nouvelles au long du XIX^e siècle.

Chapitre II

(B)

LE PASSÉ COMPOSÉ : ARCHIVES ORALES

PRÉAMBULE

Après avoir reconstitué le cadre général de l'histoire Bëti, il nous sera loisible maintenant de revenir à Mínlaba en précisant la descente vers le sud et l'itinéraire suivi par les divers clans qui sont venus peupler l'actuel territoire de la mission.

Les étapes de cette migration sont encore présentes dans ce que j'appelle les « archives orales » des clans Bëti, les souvenirs les plus nets étant offerts par les lignages *leaders* des « vrais » Bëti — ici, Enoa et Bënë, qui servent aux autres de *références* dans tous les sens du mot. Le recoupement des traditions indépendantes y constitue un sérieux gage d'objectivité.

J'aurais sans doute pu condenser davantage l'exposé de ces témoignages. Mais nous n'avons rien d'autre pour nous permettre de nous faire une idée de la vie Bëti pré-coloniale, qui demeure jusqu'à présent si profondément ignorée. Ces témoignages, par leurs détails mêmes, nous introduisent à la représentation de la société que j'essaierai de donner ci-après.

Deux autres arguments m'incitent d'ailleurs à leur conserver tout leur développement : le premier est la rareté qui rend ces récits inappréciables : ils se perdront s'ils ne sont pas conservés ici ; le second, c'est le respect et la considération pour ceux qui me les ont transmis, dont les efforts et la peine seraient frustrés, si leurs dons étaient ici mutilés et les trésors de leur mémoire gaspillés. Ce n'est que pour un observateur extérieur sans « intropathie » que ces alliances ou ces querelles familiales présentent bien peu d'intérêt à côté des vicissitudes de la grande histoire. Pour les Bëti, au contraire, cette micro-histoire, si régionale et si locale qu'elle soit, demeure à jamais la *leur*.

1. HISTOIRE DES ENOA

Origine

Les Enoa disent qu'ils n'ont rien de commun avec les Ewondo, sinon qu'ils se rattachent à l'ensemble « Kolo »-Mengisa et qu'ils sont venus de la rive droite de la Sanaga, où ils auraient laissé un rameau appelé Enadi (?).

Je vais suivre ici M. François Manga {5.} en m'aidant de deux autres récits recueillis, l'un chez Samba Soya Befo de Mebomezoa (mission de Mínlaba) mort très âgé (95 ans) en 1969 (il avait été recruté comme petit boy par Kund en 1888) ; l'autre chez les Enoa extrême-occidentaux qui se trouvent entre Mvengué et Lolodorf, et aberrant aussi bien par rapport aux deux autres qu'à la logique interne du récit (il place à Mvengué la scène d'« origine », etc.) ; mais plus riche en détails que les précédentes (sigles : {5.} pour le récit de base, S.S. et Mv. pour les deux autres).

Les Enoa ont une double origine : l'une noble (le mot *enoa* signifie assez précisément : « le snob », l'homme prétentieux qui en fait trop, qui veut paraître plus qu'il n'est), et l'autre ignoble. Selon la première origine, ils descendent de Kolo Beti, père de Békolo, grand-père de Noa Boo qui épousa Lima ou Alima et engendra Mbudi Lima, le fondateur du lignage. Mbudi Lima épousa deux femmes qui lui donnèrent quatre garçons : Olaṅṅa Mēwali, Manga Mēwali, Biako Melingi, Nkoa Melingi. Il en eut aussi une fille qui se maria et dont le garçon mourut à peine marié. Mbudi Lima se rendit au deuil, et on lui remit la femme de son petit-fils, qui était enceinte ; il la ramena chez lui, et elle mit au monde un garçon, Ndzana Mbala, ancêtre du cinquième « mvog » principal Enoa, le mvog Ndzana (1).

Une période de troubles et de brigandages (*obān*) éclata. Un beau jour, le vieux Mubdi Lima entendit du bruit derrière sa maison : il sortit et trouva un misérable jeune garçon très laid et tout sale, à qui il demanda ce qu'il cherchait ; le garçon lui répondit craintivement qu'il avait fui la guerre et qu'il mourait de faim. Le vieillard le fit entrer dans la maison et lui offrit de manger des morceaux de taro à volonté. Chaque fois qu'il en prenait, le garçon en mettait un de côté. « Serais-tu accompagné ? » demanda le vieux. Le garçon répondit : « Je suis venu avec ma sœur cadette, elle aussi est derrière la maison, cachée dans le petit bois. » Le vieux s'écria : « va donc chercher ta sœur ». Il la reçut bien et l'hébergea avec son frère pendant très longtemps. (Mv.)

Alors le jeune homme dit au vieillard : « Vous avez été très bon avec nous lors de notre arrivée. Permettez-moi de vous donner ma sœur en mariage. » Mbudi Lima ne répondit rien. Il convoqua tous les siens par le tambour *nkúl*.

Quand tous furent réunis, ils éloignèrent les deux jeunes gens et se dirent entre eux : « Le frère est laid, quelle fille en voudra pour mari ? La sœur est très laide aussi, quel garçon en voudra pour épouse ? » Alors ils aboutirent à la conclusion : ils n'ont qu'à se marier ensemble ! et nous leur ferons faire le rite *nkódo-ntómbá* (2). « Sitôt dit, sitôt fait. » (Mv.)

J'ouvre sans tarder une parenthèse de commentaire. On se demandera si ce mariage extraordinaire est historique ou non, car nous connaissons en Afrique beaucoup de mythes d'origine qu'inaugure un inceste divin, et des

sociétés qui se fondent sur l'inceste royal. Ici, c'est d'un inceste prolétarien que ses descendants se targuent ; mais quelle que soit sa véracité historique, le récit est riche de significations autres que l'on peut énumérer ainsi :

1. La remarquable liberté de l'assemblée délibérante par rapport à la « loi » (les deux jeunes gens portant le même deuxième nom sont siblings ou half-siblings, c'est-à-dire on ne peut plus proches — et cet inceste leur est imposé dans l'une des familles ethniques — le groupe « dit Pahouin » — où l'interdit de l'inceste connaît la plus grande extension...) ;

2. Le caractère automatique et ici préventif de la purification par le rite, qui annule les conséquences néfastes de la transgression, du bris d'interdit ;

3. La morale implicite du récit : ce couple d'esclaves, sinon maudits, du moins méprisés, laids, indésirables, sortes de transgresseurs institutionnels situés au degré le plus infâmant de l'échelle sociale, est le couple qui va se révéler finalement le plus fécond, le plus « riche » à terme, puisque la très grande masse des Enoa s'en réclame (tous ceux qui sont au sud du Nyong au moins, me semble-t-il). Le récit rejoint les sages conseils traditionnels au sujet du mariage, qui recommandent de ne rechercher l'alliance ni d'une jeune fille belle, ni d'une jeune fille de grande famille, car la source de la richesse est ailleurs, non dans les qualités d'apparence, mais dans la capacité de fécondité et de travail de la femme.

Revenons-en aux archives des Enoa. Le garçon s'appelait Ntëgë Mebola et sa sœur, ou Lombo Mebola {5.}, ou plus vraisemblablement Fəlon (S.S.) ; leur vrai nom était Engisa : c'était des Mengisa (S.S.), leur père se serait nommé Nkilhok. Le chef Mbudi Lima dit au garçon : « Ne t'appelle plus désormais Engisa, mais Enoa comme nous. Va aimer ta sœur : vous allez fonder un nouveau lignage. Que je n'entende plus parler d'Engisa » (S.S.). François Manga {5.} dit que ce Ntëgë était un Eduma (3). Une fois entré dans la même case que sa sœur, il eut avec elle des enfants, dont la postérité forma la grande masse des Enoa actuels. La version la plus sûre ici (S.S.) donne au couple original deux garçons : Lombo ou Elombo (4) et Ndziba Fəlon. Lombo engendra Mebëë Melombo, père d'Akoa Mebëë.

Le mot *ndzibá* désigne l'une des maladies conséquences de l'inceste (l'herpès génital, qui passe pour entraîner la stérilité) et, chez les Mengisa, le rite qui annule ces conséquences. On voit selon quelle logique humoristique et quel sens de l'anti-phrase le nom est appliqué au fruit et à l'un des lignages les plus féconds et les plus prospères issus du couple incestueux.

Tandis que le *mvóg* de son oncle Ndziba se multiplie, Mebëë Melombo semble avoir éprouvé quelques difficultés à se marier, ou à marier son fils Akoa, sans doute à cause de sa pauvreté. Un chef Bendzo (futur Bënë ; car on veut que la scène se passe avant la traversée de la Sanaga) nommé Amugi Mbarga et célèbre pour sa générosité (*akab*) fit cadeau à Mebëë d'une fille Mengisa qu'il avait chez lui, Embolo ou Embodo Manga. Cette épouse fut sans doute héritée ensuite par un fils précédant de Mebëë, Akoa, d'où l'incertitude de la tradition ici. Amugi Mbarga n'est autre que l'Amugu Mewali des généalogies Bënë ; et Embodo Manga, la mère des Enoa, n'est autre que la sœur de Ndzié Manga, la mère des Bënë, et d'Omgha Manga, la mère des Ewondo, trois femmes célèbres pour leur fécondité, mais aussi pour leur brouille : « les trois sœurs se sont séparées pour s'être disputées une bouture de taro » rappelle à leur propos le dicton bëti (5).

Généalogies

De Mebœ et Embodo Manga descendent tous les Enoa que nous rencontrons dans la région de Mínlaba, comme le montre le tableau général des Enoa (cf. page suivante).

Les Enoa sont à chaque génération extrêmement nombreux et prolifiques ; on a choisi de faire figurer ici les lignées qui aboutissent à des personnages « historiques » ou qui en contiennent :

— La branche aînée issue d'Akoa Mebœ, l'aîné, aboutit aux notables actuels du groupement Enoa qui appartiennent aux familles établies vers Ebogo au bord du Nyong, non loin de Mbalmayo ; les descendants d'Ondua Ngwɔ̃ Ndi sont établis actuellement à Mebomezoa à 7 kilomètres de Mínlaba (dépendants de la mission) et comprenaient mon informateur, feu Samba Soya Befolo. Bikwe bi Nganda est connu pour avoir eu pitié de son père, Onana Ondoa Ndzienge qui, devenu vieux, avait été dépouillé de toutes ses femmes par ses seize garçons et abandonné dans la forêt. Au bout d'un certain temps, Bikwe bi Nganda alla rechercher son père et le nourrit jusqu'à la fin de sa vie ; avant de mourir, le père recommanda qu'on l'enterre à l'emplacement même de l'*esam so* (la cabane du So, la hutte d'initiation) qu'il avait jadis construite de ses propres mains...

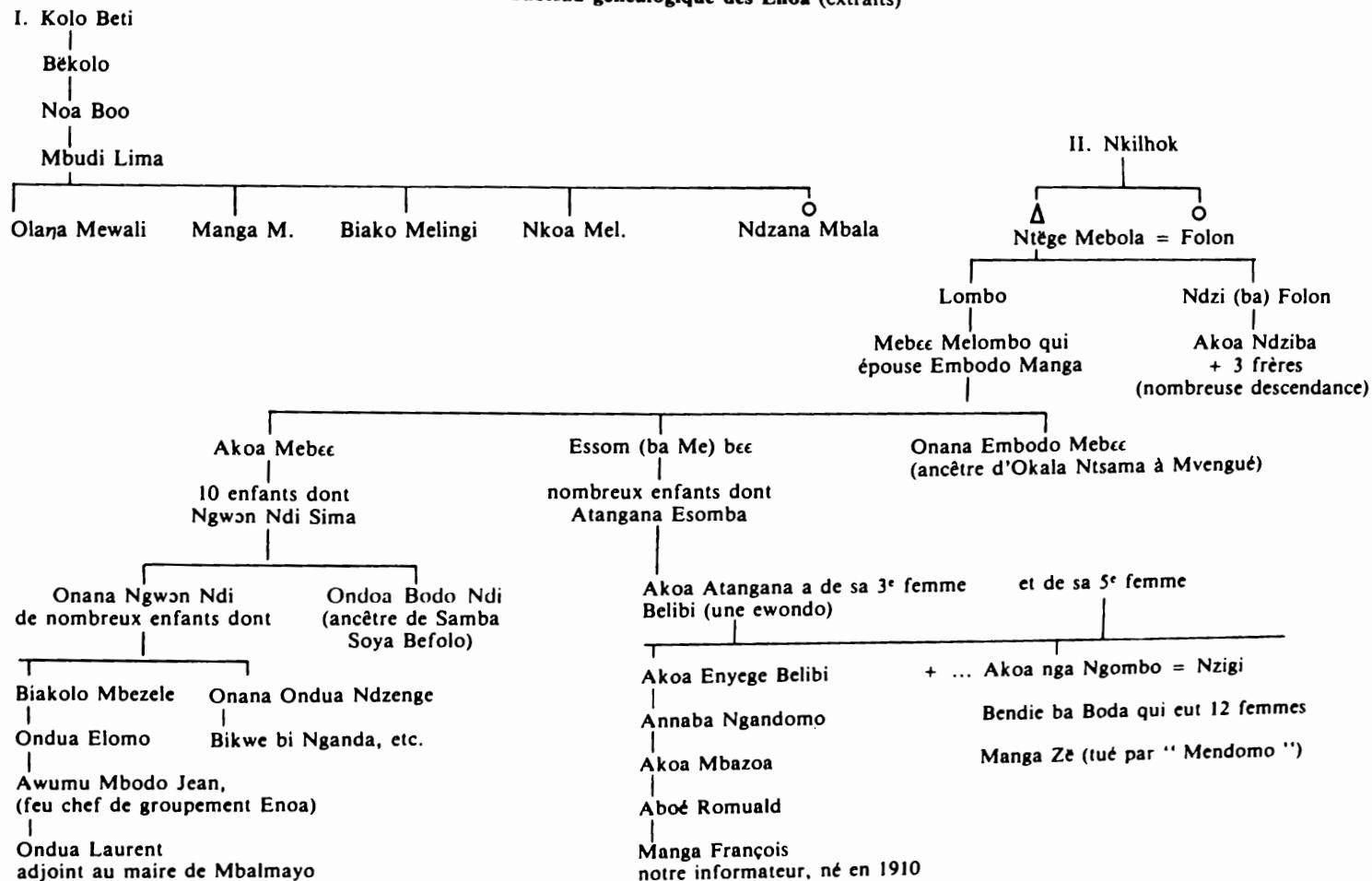
— La branche puînée a donné naissance à mon informateur d'Ossoessam M. François Manga. Un arrière-petit-fils d'Essombè, Akoa nga Ngombo, est le premier selon ces traditions {5.} à avoir épousé une fille des mvog Manzë (de Mínlaba) Nzigi ; leur fils Bendie ba Boda épousa 12 femmes et passe pour avoir vécu 150 ans ; il est mort en 1967 ; sa sœur de même mère Enyege Atangana, aurait vécu 140 ans (le 3^e record chiffré de longévité revient à un cousin des précédents, Enyege Melingi, fils d'Ekoa Enyege Belibi, avec 84 ans seulement). En fait, d'après mes estimations, né après la traversée du Nyong et la rencontre avec les mvog Manzë, Bendie ne peut avoir vu le jour avant les années 1840, ce qui n'est déjà pas si mal, ni guère après car il était déjà « vieux » à l'arrivée des Blancs (1887-1890). Parmi ses nombreux fils (une vingtaine) Manga Zë, dont la mère Zë était une femme Bulu, est donné comme l'une des victimes de la cruauté de « Mendo » (Gunther von Hagen, commandant la circonscription d'Ebolowa à la fin de la période allemande, 1912-1914), qui aurait interdit aux indigènes de se promener en nombre impair : Manga Zë aurait été tué parce qu'il était le troisième d'un groupe, donc « sans raison ».

— La branche cadette issue de Mebœ a produit de grands chefs comme Okala Ntsama (déjà vieux en 1890), surnommé « Akat Bodo » (celui qui défie les hommes) et qui fut à Mvengué la Providence des premiers Européens — Kund, Morgen, Dominik — épuisés par la traversée de la grande forêt et l'hostilité des populations. (cf. par exemple Morgen 1893 p. 166 ; Dominik 1901, pp. 52-53).

Les migrations Enoa

Après leur traversée de la Sanaga, les Enoa auraient d'abord habité chez les Mengisa un village appelé Ebeba (peut-être est-ce Ebebda) ; puis ils construisirent à « Mvog Abanda près de Yaoundé » (probablement Ebanda), « puis à Yaoundé même », où il n'y avait alors « personne », c'est-à-dire

Tableau généalogique des Enoa (extraits)



aucun des nouveaux conquérants. (Nous avons vu qu'en fait Basa, Ntumu, Evuzok, et Fong ont été attestés avant dans ce site). Les Bënë allaient du côté de la route d'Akonolinga en suivant leur grand chef déjà vieux, Owono Kode, qui mourut à « Nkomo » (Nsazomo) ; « Les Ewondo étaient bien loin derrière nous, les Etenga étaient loin aussi ; les Mvele auraient voulu occuper la partie de droite » (aller vers l'ouest) « mais les Eton les repoussaient loin de l'autre côté, et ils ont dû aller se mélanger avec les Ewondo. Quand ils sont arrivés à Mbala chez les Etudi » (actuellement faubourg nord de Yaoundé) « les Enoa étaient depuis longtemps à Yaoundé : les mvog Akoa Ndziba occupaient tout le centre depuis Melen jusqu'à l'hippodrome ; le mvog Ondo Bodo était à côté » (au nord) « jusqu'au tombeau d'Edzoa Mbene vers la mission du Sacré-Cœur de Mokolo ; Onana Ngon Ndi fils d'Akoa Mbeë s'installa sur les bords de la Mfundi près de la poste actuelle et occupa tout le terrain jusqu'à Ngoekele ; Essombè occupa depuis Mvolyé jusqu'à l'aéroport. Nous pouvons dire que tout Yaoundé était Enoa. Les Enoa étaient alors de bons guerriers que tous craignaient. Pourquoi donc avons-nous quitté Yaoundé ? »

Akoa avait un petit-fils qui portait le nom de son grand-oncle, frère cadet d'Akoa : Onana. L'homonymie crée des liens très intimes. Le jeune Onana, devenu adulte, se trouva riche : son cheptel prospérait. Un jour, son grand-oncle lui demanda un mouton ou une chèvre (un « cabri » comme on dit dans le français de Yaoundé, pour traduire l'ewondo *kabad*) dont il avait besoin pour honorer un hôte. Le neveu lui donna satisfaction sans discuter. Quelque temps après, un nouvel étranger accompagné de 4 cabris passe par chez le neveu en lui annonçant qu'il va rendre visite à son oncle. Le neveu lui barre la route et lui confisque les 4 cabris sous prétexte que son oncle les lui doit. A cette nouvelle, l'oncle dépêche l'un de ses fils chez son neveu pour lui dire : « garde un cabri et envoie-moi les trois autres ». Le neveu refuse et garde tout. L'oncle réitère sa requête en envoyant plusieurs de ses fils. Le neveu refuse en disant que si quelqu'un de chez l'oncle venait encore le déranger, il le tuerait. Alors, le grand-oncle en personne se lève et va trouver son neveu : « Homonyme, lui dit-il, voyons ! garde un cabri et rends-moi les trois autres ! » Le neveu, pour toute réponse, transperce son grand-oncle d'un coup de lance, lui coupe la tête, et la jette dans la rivière Mfundi (près de l'actuelle Poste, où il était installé comme nous l'avons dit). Les fils d'Onana Embodo décidèrent naturellement de venger leur père. Ils transpercèrent à son tour Onana Ngon Ndi et jetèrent sa tête dans la Mfundi ; ils infligèrent le même sort à l'un de ses frères, Amugu, qui accourait à son secours : un coup de lance l'étend raide mort et sa tête va rejoindre les autres dans la rivière.

Les Enoa furent épouvantés de voir qu'ils s'entre-massacraient pour une vétille. Ils décidèrent d'organiser à la fois le *So* et le *tsó* (deux rites de purification) et après avoir délibéré pour savoir qui en assumerait les frais et charges, ils allèrent chercher un Mvele pour les absoudre de leur *minsém* (transgressions) ; on fit ensuite le *So* et le *tsó*. Puis les Enoa confièrent tous les enfants d'Onana Ngon Ndi à son frère Ondo(a) Bodo en lui recommandant particulièrement l'éducation et la sauvegarde de ces enfants dont le père était un criminel.

Ondo Bodo quitta donc les lieux, traversa la Mefou et alla construire là où habitait le feu chef Onambelé Mbazoa, à Elig Mboa.

« Mon aïeul Akoa Atangana (tout ce récit est de François Manga) vint déjà très âgé s'installer à l'actuel terrain d'aviation : il mourut là en voulant

séparer des gens qui se battaient. Toute ma famille émigra alors à Nsimalen ; pendant ce temps-là, les fils d'Ondo Bodo avaient fait leur village à Nkoemvon ; puis ils construisirent à Oman près de Bikok, avant même l'arrivée des Etenga qui y sont actuellement. C'est là qu'Ondo Bodo mourut. Les miens quittèrent Nsimalen pour Kumu, maintenant mvog Manga. Puis sous la conduite d'Etundi Atangana, ils rejoignirent les fils d'Ondo Bodo à Zoatupsi ; tous ces enfants avaient traversé le Nyong à Abon Eluma. Ils se réunirent donc pour fonder tout un ensemble de villages depuis Akumbogo jusqu'à la rivière So. C'est tout ce pays qu'on appelait Man, mais un de nos chefs voulait qu'on l'appelle Oban Bunumu Mela, car il était grand guerrier et n'avait peur de rien ».

L'*obân* est la razzia entreprise pour se procurer femmes, esclaves et biens, le brigandage qui devient tout particulièrement la loi dans ces périodes d'anarchie brute qui correspondent aux migrations. Le nom de ce chef signifie à peu près : « celui qui se plaît au brigandage et qui s'en fait gloire » — le « casseur » triomphant. Son fils Mekoa me Bunumu Mela passe pour avoir été le plus terrible guerrier de tous les Enoa ; un beau jour, il se rendit chez ses oncles maternels Otoloa, mais il s'y montra si insupportable et outrepassa tellement les bornes (en principe le neveu peut à peu près tout se permettre chez ses oncles maternels) que, violant les usages, ses oncles le firent tuer d'un coup de fusil. (cf. p. 325) Ma source est toujours {5.} François Manga : il me fait remarquer lui-même que l'on voit apparaître là les premiers fusils, — des fusils à gibier » (il veut sans doute dire des fusils à pierre) obtenus des blancs par l'intermédiaire des « Mekuk » (Ngumba) et que les anciens employaient pour la guerre. La recherche de ces fusils est probablement la cause immédiate de la « course à la mer » qui va suivre. Peut-être aussi leur convoitise excite-t-elle dangereusement l'esprit de compétition.

En effet, « les Enoa voulurent recommencer la guerre entre eux : pour les en empêcher, Etundi Atangana poussa un grand cri qui fit jaillir des flammes de sa bouche ; ces flammes brûlèrent toute une étendue de terrain de raphias ; depuis ce temps-là, les Enoa ne se font plus la guerre. Quand on pense qu'ils ont quitté leur bon terrain de Yaoundé pour la question d'un cabri ! »

On trouve dans ces données une certaine cohérence avec celles que nous avons examinées précédemment. Suivant l'importance moyenne que l'on donne aux générations (il manque probablement un maillon dans la lignée aînée), on peut dater l'inceste fondateur du début ou du milieu du XVIII^e siècle et l'installation à Yaoundé du milieu ou de la fin du XVIII^e siècle. C'est vers les années 1800-1810 qu'a pu se produire le drame qui amena la descendance de Mebeë à abandonner le site de la future capitale. Le dernier fils vivant d'Akoa Atangana (dont la mère était mvog Mbi), Nyongo Enyege, mourut en effet « centenaire » en 1917 ; on doit donc dater la migration à Nsimalen *au plus tôt* des années 1820. La génération des grands-parents et celle des petits-fils sont sur le pied d'une certaine égalité que souligne et renforce ici l'homonymie : on pourrait donc accepter que le jeune Onana fasse preuve envers son grand-oncle d'une certaine désinvolture qui serait beaucoup plus scandaleuse envers les frères de son père ; mais ici, on voit en outre apparaître l'arrogance pratique (contraire à l'idéologie) des jeunes envers les vieux, dont l'aventure d'Onana Ondua Ndzenge nous a déjà donné un exemple. La décapitation de l'adversaire tué est conforme à la coutume, et (cf. p. 341) la tête restait normalement exposée comme

trophée, plantée sur un bâton, devant l'*abúá* (case de cérémonie et maison des hommes) du vainqueur. L'arrogance ne va pas jusque-là quand il s'agit de parents : il n'y a pas lieu de se glorifier d'un meurtre infâmant, d'un crime, et la rivière est une sorte de sépulture.

Le cumul rare du *tsó* et du *So* peut s'expliquer ainsi :

1. Le *tsó* est entre autre une purification de l'inceste — qui est « de fondation » chez les Enoa et à qui on ne peut manquer de faire remonter une malédiction (*olandá*) telle que l'homicide à l'intérieur de la famille ;

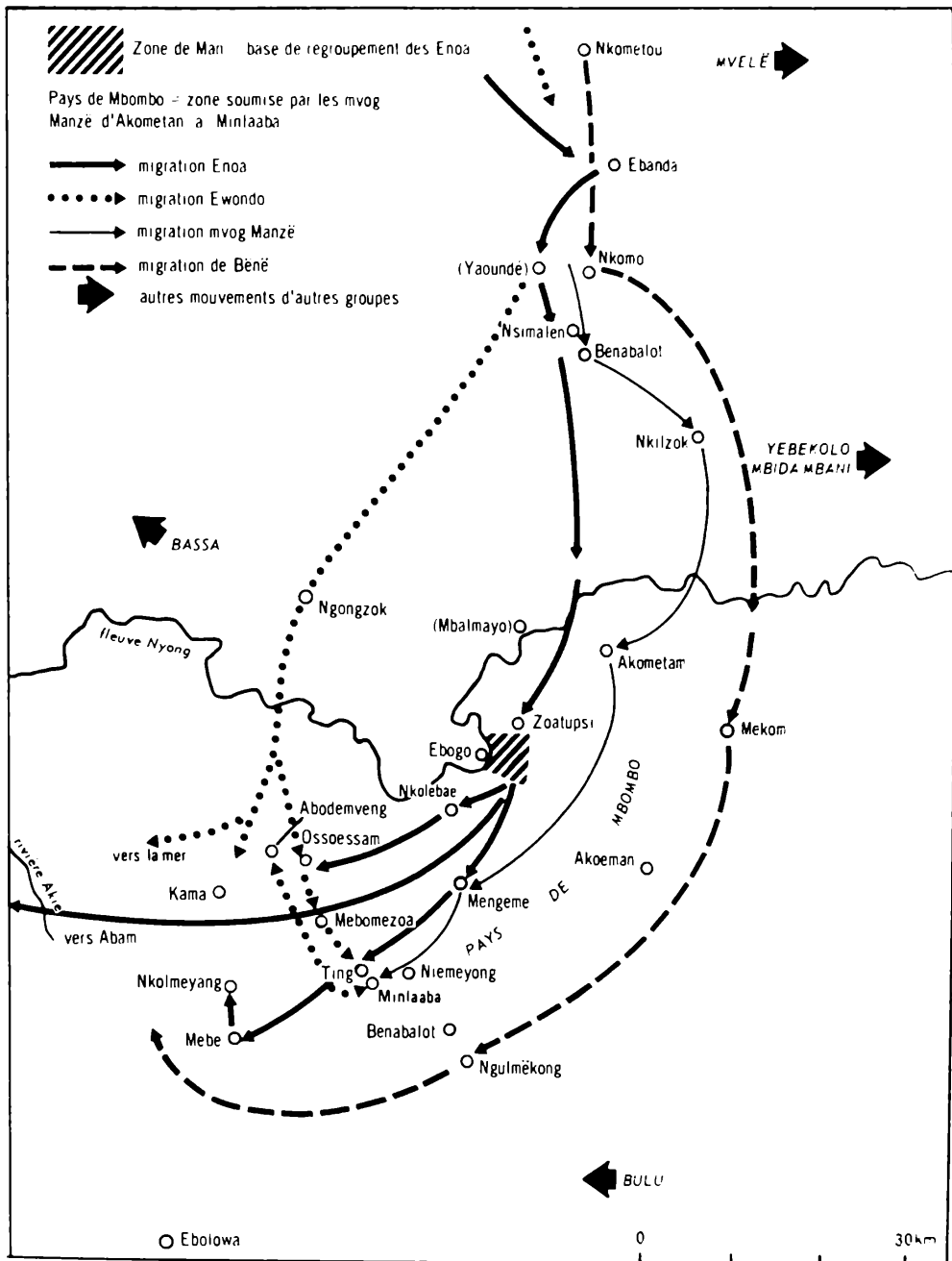
2. Le *So* est spécifique de l'homicide fraternel qui vient de se commettre. La présence absolvante d'un représentant des Mvele signifie une fois de plus, à mon sens, l'ancienneté ou du moins la priorité de présence de ces derniers. Le déménagement de ces lieux malsains, une fois les rituels accomplis, est une précaution supplémentaire pratiquement inévitable (6).

Les enfants d'Atangana Esomba paraissent suivre à peu près le cours de la Mefou, tandis que leurs cousins descendent aussi vers le sud parallèlement à eux à quelques kilomètres à l'ouest. Le gué (*abón*) dont il s'agit sur le Nyong est situé en amont de Mbalmayo ; il y a deux Zoatupsi : le premier au nord du Nyong, mais c'est vraisemblablement au second (à l'entrée de l'actuelle piste d'Ebogo) que les lignages se réunissent après la traversée du Nyong, pour former à « Man », autour de l'actuel Ebogo, sur 4 kilomètres en bordure du Nyong, entre les rivières Akumbogo et So, une sorte de place forte assez bien défendue par le fleuve et les deux rivières.

Ce petit territoire est resté jusqu'à nos jours peuplé par les Enoa ; il servira de base à la fois pour les raids contre les voisins (début de guerres-alliances avec les Bënë, marquées en particulier par le mariage d'Akoa nga Ngombo avec Nzigi, fille mvog Manzë) et pour la « course à la mer » qui semble avoir caractérisé la seconde moitié du XIX^e siècle. Dans ce climat de compétition accrue, le temps n'est plus aux querelles intestines, et l'on conçoit que le vieux patriarche Etundi Atangana réclame et décrète l'union sacrée avec une énergie particulièrement spectaculaire.

Les renseignements qui précèdent ont été consignés par écrit depuis les années 1940 par M. François Manga. Ceux qui suivent sont vraiment de la tradition orale, puisque confiés « verbalement », sans s'aider de papiers. Ils concernent les dernières migrations des Enoa, et en particulier leur installation sur le territoire de Mínlaba.

« Un certain nombre d'Enoa demeurèrent à Man, mais d'autres traversèrent la rivière So, quittant les lieux pour aller conquérir de nouveaux pays. Les mvog Manzë nous poursuivaient : ils passèrent après nous à Nsimalen, puis arrivèrent à Mbombo, lieu appelé aujourd'hui Akometam : trop tard, pas moyen de barrer le passage aux Enoa. Ce fut surtout la guerre avec les Otoloa après le meurtre de Mekoa me Bunumu Mela. En voyant cela, certains Enoa, partant de Man, allèrent s'installer très loin, à Abam, à la limite avec les Mekuk, pour y devancer et y attendre les Bënë ; tel fut le cas de Bendie ba Boda. D'autres, les mvog Ndzi Fóln descendants d'Akoa Ndziba fondèrent un village à Ting tout près de Mínlaba. Par la suite, ils quittèrent Ting, allèrent traverser le ruisseau Mebe et s'installèrent sur son bord. Ils tuèrent un beau jour un mvog Manga qui passait pour se rendre chez ses frères du côté de Yaoundé. Craignant la guerre avec les mvog Manga, ces Enoa se retirèrent à Nkol Meyang. De leur côté, les enfants d'Akoa Atangana et d'Etundi Atangana traversèrent la rivière So et



Les migrations Beti d'après M. François MANGA (Enoa d'Ossoessam).

N.B. Pour un essai de datation, voir p. 169

s'installèrent depuis Nkol Ebaè jusqu'à la rivière Yene. D'autres Enoa comme les mvog Bunu construisirent leur village au-delà de la rivière Akié et tout le long de la route vers Kribi : tout cela pour en barrer le chemin aux Bënë ! comme représailles pour avoir tué notre grand guerrier. Plus moyen pour eux d'aller demander du sel chez les Mekuk ! Plus moyen d'avoir ni sel, ni pagnes, ni fusils !

« Pendant ce temps-là, les Ewondo, sous la direction de grands chefs comme Omgba Bisogo, Fuda Medzi, Efa Medzi, Mitsami Ngidiga, passaient du côté de Nkongzok (Ngoumou) et en chassaient les Mvele (Basa) pour s'installer aussi sur la route qui irait de Yaoundé à Kribi. Les mvog Tsungi Mbala s'étaient installés à Yaoundé même sur les terrains abandonnés par les Enoa. Ils avaient chassés les Bënë du côté de Bënëbalot (près de Nsimalen) ; ceux-ci allèrent vers Nkilzok, poussant de côté (vers l'est) les Mbidambani et les Yebekolo et poursuivant leur chemin derrière et en direction des Bulu. Tous les mvog Manzë vinrent s'installer à Mbombo : ce fut le nom de leur pays depuis Akometam jusqu'à Niemeyong auprès de Mínlaba ! Pendant que les Otoloa passaient par Mekom pour parvenir à Bënëbalot II près de Ngulmekong, les mvog Manzë prenaient la place des Evuzok à Mbombo ; les mvog Manzë possédaient un petit clan, les Obeghe : l'un d'eux, Mbarga Nga Mendongo, creusa un très grand trou qui donna son nom à Mengeme (Mengëmë Ebè signifie : « Trou immense »). Un Evuzok s'était installé au bord d'un petit ruisseau ; il s'appelait Bisie bi Ndomo et laissa son nom à cet endroit (Il s'agit du ruisseau faussement marqué Mdom, au lieu de Ndom, qui se jette dans la Sumu près de Niemeyong). « Un vieil Evuzok, Ebède Mbala, resta installé jusqu'à sa mort, très âgé, là où se trouve maintenant le pont sur le So. Il se faisait souvent tresser les cheveux. En s'installant, les mvog Manzë trouvèrent de nombreux palmiers qu'avaient plantés les Evuzok. Les Evuzok étaient partis en direction de la mer sous la conduite des Pygmées. Les Pygmées sont très bons, mais ils ne savent pas travailler la terre. »

« Un Ewondo nommé Së Fuda, passant par Mebomezoa, arriva à Mínlaba : il y construisit une grande maison où il plaça plusieurs cornes d'animaux (d'où le nom de : *minlak abáá*, Mínlaba). C'est ce que m'a raconté Vincent Zambo, un vieillard de Mínlaba. Së Fuda céda la place aux mvog Manzë pour aller s'établir à Abodemveng ; il retrouva par là Esomba Ebombo son cousin dont le père était Elun Ndunda et ils fondèrent ainsi les mvog Fuda du coin. Les Bënë s'installèrent avec les mvog Manga vers Ndzong (Biwong ?) tandis que les mvog Zang occupaient Ngulmekong, avec les Yemesum, à la limite des Bulu. Certains Ewondo passèrent par Mekomo, traversèrent la rivière So et arrivèrent à Akoaman en même temps que les mvog Zambo. Chaque tribu avait ses passages pour essayer d'éviter les guerres ! Seuls les parents et les alliés se fréquentaient. Les Etenga occupèrent souvent la place après le passage des Enoa (par exemple sur la piste télégraphique) parce qu'ils étaient moins guerriers. »

CONCLUSION :

La mise en place vers Mínlaba

La lecture de la carte éclaire ce récit précis qui expose la mise en place des populations dans la région de Mínlaba au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle : il faut y noter :

1. Le changement de direction des migrations à la suite de la traversée du Nyong ; de nord-sud, elles deviennent est-ouest ; c'est peut-être que le « môle bassa », encore perméable et poreux aux fils de Mpoo durant le XVII^e siècle, était devenu saturé et infranchissable au XVIII^e siècle ; c'est surtout que se précise la direction de la mer (déduite à la fois de la direction générale du Nyong et des informations de première main recueillies auprès des Pygmées et des Mèkuk, c'est-à-dire des Ngumba ou Mvumbo) : pour la première fois, comme nous le verrons dans l'histoire des Bèñè, les Bèti se trouvent en présence des produits de provenance européenne ; avant la traversée du Nyong ils ignoraient le fusil au même titre que ces Bati que Morgen trouvera encore sans la moindre arme à feu et sans la moindre étoffe en 1889 (Morgen 1893 p. 112). On comprend l'âpreté de la compétition qui s'instaure à partir de là : quels qu'en soient les prétextes au niveau de l'histoire événementielle, c'est selon un calcul économique très lucide que les Enoa entreprennent de devancer les Bèñè vers la mer et de leur couper la route des richesses.

2. Une tendance à l'établissement de « zones de concentration » comme le pays de Man pour les Enoa et celui de Mbombo pour les mvog Manzè (véritable petit empire miniature, dont je reparlerai, d'une cinquantaine de kilomètres de long) ; les autres Bèñè établiront aussi leur *Minkán*, leur camp retranché, au sud-ouest de Nkolmeyang. La compétition mobilise les groupes claniques, exacerbe les tendances belliqueuses et aboutit à l'*obán*, l'état de guerre généralisé, qui imposent aux divers clans les regroupements qui seuls permettent de créer des zones de sécurité. On doit en conclure qu'au mouvement relativement pacifique de la période migratoire précédente succède avec la deuxième moitié du XIX^e siècle une époque où les guerres se multiplient et redoublent d'intensité.

3. L'intérêt pour les sites stratégiques : celui de Yaoundé est successivement Enoa et Ewondo ; la colline de Mínlaba est disputée non sans remous entre Enoa (Ting est à ses pieds), Ewondo, et mvog Manzè (pour qui elle servira de belvédère et d'avant-poste au terme de leur « plat pays », traduction probable de « Mbombo »).

4. Le rôle des populations secondaires : soit partiellement évacuées et résiduelles (comme les Evuzok), soit apparemment venues en compagnie de leurs « patrons » comme les Obege (Maka) ; ailleurs, M. François Manga me dit la même chose des Ngoe :

« Ils avaient quitté leur village d'Ebaba à côté de la Sanaga en même temps que les Ewondo : après s'être établis comme eux à Nkoemvon ils vinrent par la route du fil télégraphique (*Ndzoŋ nko*) avec eux, avec les mvog Fudambala ; c'est Sè Mengè Menduga qui fonda les Ngoe d'Ossoesam ; il était venu avec Esomba Ebombo jusqu'à Ngomedzap : là, Sè traversa la Kama et s'installa vers Ossoesam tandis que son compagnon le grand chef restait de l'autre côté de la Kama. Il n'y avait encore personne

ici, sauf quelques Enoa à Mebomezoa, les premiers, et des Ntumu très loin. »

Le thème du « pays vide » apparaît toujours comme justificatif dans les récits d'installation. Le locuteur lui-même étant Enoa fait évidemment une réserve concernant les siens. La mention des Ntumu est intéressante puisqu'elle corrobore leur descente depuis Yaoundé (le gros des Ntumu se trouvant maintenant à plus de 100 kilomètres plus au sud, vers la frontière gabonaise). Mais l'assertion du texte n'est pas exclusive de certaines présences considérées comme insignifiantes et non-compétitives ; celle des Pygmées, par exemple, à coup sûr, sans doute aussi celle de Yanda résiduels, de Maka soumis, etc.

Nous verrons plus tard avec l'arrivée des Allemands l'histoire de l'usurpation de la chefferie Ngoe, qui permet de dater à peu près l'installation de Së Menge des années 1850. Ces Ngoe sont des résiduels « happés » au passage ; de même que les Yanda et d'autres, dont on ne nous dit rien et qui étaient sans doute aussi déjà là. D'ailleurs le « grand trou » creusé par les Obege à Mengëmë, et dont on tient à garder le souvenir, représente très probablement le rite d'alliance entre eux et les mvog Manzë, analogue à celui que nous verrons plus loin s'instaurer entre « Mekuk » et mvog Amugu. En ce cas, nous assistons pour ainsi dire à la soumission des Obege (qui sont aussi des « Mekuk » = Maka : or il y a toujours un Nkolmaka (mont Maka) non loin d'Obout, au bord du Nyong, à une trentaine de kilomètres seulement d'Akometam).

Le tableau que nous avons obtenu ne prétend pas donner une présentation exhaustive des migrations Enoa : il ne s'intéresse qu'à celles de la région de Mínlaba. D'autres ont pu avoir lieu ailleurs : on signale par exemple des Enoa chez les Yelinda à côté d'Akonolinga, qui auraient ainsi pris nettement la direction de l'Est (7).

Les Enoa optant pour l'ouest vont affronter leurs concurrents commerciaux Bënë, et Mínlaba est précisément l'un des points de friction où la « guerre » va se déclarer. Mais avant d'en parler, il convient d'examiner aussi la tradition de l'autre parti.

HISTOIRE DES BËNË

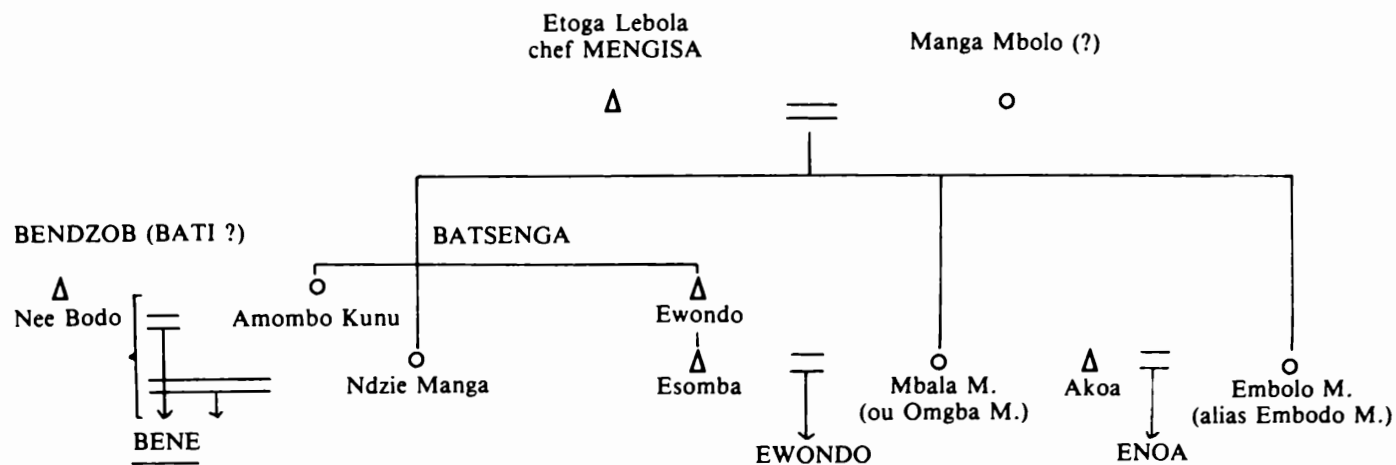
Nous avons déjà pris ample connaissance des traditions Bënë à l'occasion des recherches précédentes sur l'origine des Bëti et la traversée de la Sanaga. J'en récapitule les résultats : un clan nommé Bendzo, Bondjo ou Bandjè, d'origine septentrionale, après avoir erré un temps indéfini sur la rive droite de la Sanaga entre Nditam et Ngog Lituba, voit l'un de ses membres assumer un rôle de *leader*, au début du XVIII^e siècle, au moment du passage de la Sanaga et de la pénétration dans les régions mal connues du sud. Les descendants en ligne agnatique qui se réclament de ce leader constituent les Bënë. Tous s'accordent à dire que ce leader ou son petit-fils, un ancêtre commun, en tout cas, surnommé Nnë-Bodo, est venu habiter à une quinzaine de kilomètres au nord de Yaoundé. C'est à partir de là que nous allons retracer les migrations qui amènent le peuplement de Mínlaba, en nous appuyant sur les sources déjà citées précédemment : {1.} = Von Stein, {2.} = André Amugu, {3.} = Kosmas Amugu, {4.} = Lukas Atangana, auxquelles s'adjoindront, avec le témoignage d'un vieillard mvog Amugu de Ndick, M. Bala Owono {B0.}, et les renseignements recueillis à Mínlaba même chez les mvog Manzë, (M.M.) et (D.O.).

Mariages et Postérité du fondateur

L'unique ancêtre des Bënë passe pour avoir vécu aux alentours de Yaoundé ; à Nkometu, à Ngona et à Nkomo où il serait mort (ce dernier lieu confondu avec le premier par {4.}, mais il s'agit évidemment d'un résultat de l'homonymie). C'est à Nkometu, d'après la tradition, que, porteur ou héritier d'un titre prestigieux, cet homme solitaire va entreprendre de rassembler du monde autour de soi. André Amugu rappelle comment (le texte ewondo étant beaucoup plus précis que la traduction française qui l'accompagne ; pp. 14-15) : mariages, constitution d'une clientèle et prises de guerre étaient les moyens normaux de s'enrichir en hommes, donc en forces et en biens. Nee Bodo ne se réserva pleinement que deux épouses, mais sa réputation de bravoure (*ayɔ́g*) lui valait de nombreux « clients » (*mintɔ́bɔ*) venant se regrouper autour de lui, en provenance de petites tribus *minkas* (« autochtones ») ou *bibéga* (peuplades « débris » — de *bég*, briser) ; ces gens, en travaillant et en faisant la guerre avec lui, lui permettaient d'acheter des esclaves (*belɔ́*) ou de s'en emparer : nous avons vu précédemment la liste des nombreux « naturalisés » Bënë. Nee Bodo se les attachait en leur faisant épouser ses propres filles, qu'ils fussent clients ou esclaves, ou en leur donnant ses femmes de second rang, car André Amugu précise bien que le fondateur se maria beaucoup, mais que seules ses deux premières femmes donnèrent naissance à son abondante postérité légitime, les Bënë au sens plein du terme.

La première femme de Nee Bodo, Amombo Kunu, serait une fille Batsenga, sœur d'Ewondo ({2.} p. 17) ; elle donna à son mari deux enfants : Belinga Amombo et Manga Amombo. Belinga était encore un enfant, mais assez grand pour accompagner son père (= 10-15 ans) quand celui-ci l'emmena au deuil d'un oncle maternel Ngoe (on apprend ainsi que la mère du fondateur était Ngoe). La favorite (*mkpɔ́g*) du défunt, selon la coutume, devait l'accompagner pour lui allumer du feu et le servir chez les morts ; son exécution revenait aux neveux — en l'occurrence à Nee Bodo — qui la confie à son fils en attendant le moment rituel —, la fin de la danse *esáni* à laquelle il va prendre part comme chaque homme adulte. La veuve en question s'appelait Ndzie Manga ; elle réussit sans peine « en lui parlant doucement » à persuader l'enfant de s'enfuir avec elle et de l'amener chez son père, une fois qu'elle eut appris qu'il n'avait qu'une seule femme, ce qui autorisait certains espoirs. Effectivement, Nee Bodo, ne la trouvant plus au moment crucial de la mise au tombeau, et la découvrant ensuite chez lui où Amombo Kunu l'avait bien reçue, obtint qu'elle lui fût attribuée comme faisant partie de la part d'héritage qui lui revenait de son oncle défunt. Cette femme sauvée « in extremis » devait être la mère de la plupart des Bënë actuels — tous ceux qui ne sont pas issus de la branche aînée, mvog Belinga.

Il est toujours difficile de démêler à ce niveau l'histoire et la légende. Comme le rappelle notre mythe d'origine {0.}, Ndzie Manga, fille Mengisa, n'est pas n'importe qui : elle est la sœur de Mbala Manga, future mère de nombreux Ewondo, et d'Embolo Manga, future mère de nombreux Enoa. Les trois sœurs avaient reçu de leur père le talisman de la fécondité à se partager, d'où leur dispute et leur brouille... La récupération imprévue de Ndzie Manga par Nee Bodo n'a donc pas été peut-être aussi fortuite qu'on le dit, et son récit ressemble fort à un plaidoyer *pro domo* des Bënë ; dans la tradition Ewondo (cf. par exemple M. Ekobena Abe dans le journal *Songo Beti*, n° 12, juin 1967, p. 2) Nee Bodo est un brutal qui s'empare

SOUCHES DES BETI : MARIAGES BETI AU XVIII^e SIÈCLE

N.B. pour d'autres traditions (cf. p. 131 par ex.) c'est Mebèè et non son frère Akoa qui épouse Embolo Manga.

importants, des nouveaux Seigneurs (groupe Y) émigrants de conserve avec lui depuis le nord ou le nord-ouest, en se frayant un passage à travers le groupe Eton-Ntumu (Mvele-Fang) vers les zones à peu près inhabitées du sud (8).

Cette progression ne va pas sans luttes avec les occupants précédents ; la tradition garde le souvenir de guerres avec les Eton, avec les Mvele qui sont repoussés vers l'est, et peut-être aussi avec les Basa et les « Bakoko ». Au cours de ces escarmouches autour de Nkometu, Nee Bodo perd son second fils, Manga Amombo Kunu, qui avait hérité de ses qualités de courage et d'audace (« Nee Bodo adini mon woe te amu angabe ayog ai azombo ane emen » {2.} p. 17 : « Nee Bodo aime cet enfant sien parce qu'il était aussi implacable et intrépide que lui-même »). Manga était déjà marié et père d'un petit enfant, Owono Alima, qui fut élevé par l'ainé de tous les Bënë, Belinga — aussi les descendants d'Owono Alima sont-ils considérés comme faisant partie du mvog Belinga. Manga, guerrier éprouvé et père de famille, devait être âgé d'une bonne vingtaine d'années, ce qui correspond à peu près au temps que Nee Bodo dut passer à Nkometu, puisque la tradition rapporte qu'il y arriva avec seulement sa première femme et son premier fils, et qu'il quitta ce lieu pour Ngona à la suite du grand deuil de son second fils. (cf. {2.}, p. 19, traduction de l'ewondo : « parce que Amombo Kunu était mort, le village de Nkometu broyait le cœur de Nee Bodo (" anga tsa' fo Nee Bodo a nnem " — *tsá* est le mot qu'on emploie pour " piler des bananes ") aussi il entreprit de le détruire et d'aller s'établir au lieu appelé Ngona »). Ngona se trouve à une dizaine de kilomètres au nord-est du centre de Yaoundé (carrefour Brouillet). Une fois installée là, Ndzie Manga mit au monde des jumeaux, et leur père donna à l'un le nom de son enfant perdu (9). Mais il semble que son ressort était brisé ({2.} p. 19) : se sentant vieux, il abandonna la guerre, remit ses affaires aux mains de ses enfants et de ses clients, et mourut peu après, « tout blanchi, auprès du feu » — à Ngona selon les uns {2.}, à Nkomo, dix kilomètres plus au sud, selon les autres {4.,5.}.

Les fils de Nēē Bodo

A sa mort, les jumeaux étaient encore petits (une dizaine d'années ?) Lors du partage de l'héritage on les confia à la tutelle (*arṁ*) de leurs grands frères, qui devaient les élever et les établir. Avant de mourir, le père avait exprimé ses volontés à ce sujet : Ndi Mbi fut donc confié à Owono Tsogo et Manga Amombo Ndzie à Manzē. Les enfants de Nee Bodo avaient commencé, selon l'usage, à bâtir leurs propres villages à quelque distance de celui de leur père. Mbartsog était entre Ngona et Nkomo, à Bitotok. Manzē tout près de Nkomo, à Nsazomo, et Owono Tsogo un peu plus loin, à Mbadumu. Le sage Owono éleva libéralement le petit Ndi ({2.} p. 23) et l'installa quand il fut grand non loin de chez lui, à Essabak {4.}.

Histoire de Manga

Par contre Manzē agit selon son nom, en « enfant de Léopard » (le léopard est associé chez les Bëti à la dureté de cœur, à la cruauté et à la jalousie) (10). Son petit frère Manga fut relégué parmi ses esclaves et

astreint aux plus rudes corvées réservées aux hommes : à savoir, recueillir le vin de palme, ramasser du bois mort, construire des maisons, prendre du gibier à la chasse.

Au bout d'un certain temps (vers 1785 ?) — sans doute à l'époque où le jeune homme aurait dû être initié, puis marié — Mbartsog s'inquiéta de Manga ; voici dans quels termes il apprit que Manzè le maltraitait (d'après Luc Remi Atangana, {4.} :

« Mbartsogo angawog na Manzeh atibili mongo te eyegan abui : esil ya nlo ane okokon, e mod dzom esosol ya zud, afan ya ngut ane esil mininga, mvit ben ya nyol ane nlui, ve nyie ve nlenan meyog ! » (11).

Accompagné de femmes et d'esclaves, Mbartsog partit alors rendre visite à Manzè qu'il trouva mollement étendu sur son appuie-dos (12), ses lances à éléphant fichées à côté de lui, au milieu de sa grande *abáá* (maison des hommes) à quatre portes qui renfermait un grand nombre d'étagères chargées de faisceaux d'armes et de grappes de cuillers. Manzè se lève pour saluer son frère ; celui-ci lui dit : « Je suis venu te voir parce que voici longtemps que nous nous sommes séparés. » Mais il ajoute aussitôt : « Et j'ai aussi grande envie de voir l'enfant que notre père t'a laissé ». {4.}

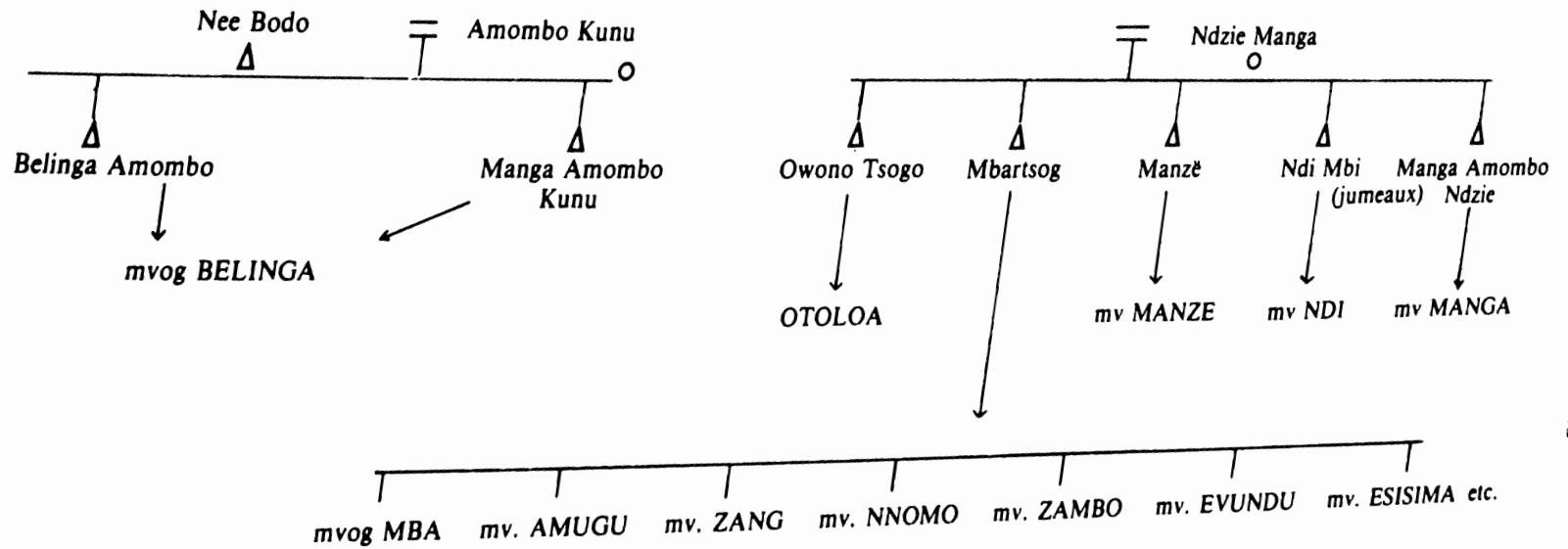
Manzè lui répond : « Demande-moi autre chose : ce crétin (*akut dzom* : mot-à-mot = " cet objet imbécile ") passe son temps à courir dans les bois ; tu le verras tout à l'heure ». {2.} Manzè appelle sa première femme (*l'ékombá*), lui demande d'attrapper un gros coq et de l'accommoder pour Mbartsog et ses gens. Au cours de la conversation, Mbartsog en revient sans cesse à son désir de voir Manga. Quand on lui apporte le poulet cuit avec les bananes plantains pilées ; il demande à nouveau : « Voyons, Manzè, où est mon frère Manga Amombo ? » Manzè lui répond : « Je t'en prie, mange d'abord ; je te dis que tu verras ce crétin tout à l'heure. » Mbartsog souffre terriblement dans son cœur en entendant Manzè traiter son frère de « crétin ». Un instant après, voilà que Manga Amombo surgit portant desalebasses de vin de palme suspendues aux épaules ; il va porter l'une dans une maison et déposer l'autre dans l'*abáá* aux pieds de Manzè ; lui-même, dans l'état que l'on a décrit, va s'asseoir sur les lits du fond, parmi les esclaves, tenant son coupe-coupe à la main comme c'était l'habitude servile en présence du maître. Mbartsog ne l'a pas reconnu ; il reprend la parole : « Vraiment, dit-il, je me sens incapable de manger tant que je n'ai pas vu Manga Amombo. — Ne t'ai-je pas dit, répond Manzè, que tu verrais ce crétin tout à l'heure ? Regarde, le voici qui se tient là-bas : peut-on dire bonjour à un type pareil ? »

Indigné, Mbartsog ne peut plus y tenir ; il se lève et renverse d'un coup de pied la marmite de nourriture : « Notre père est mort, dit-il, en laissant ces enfants encore petits ; on les a donc donnés à Owono Tsog et à toi pour être élevés et établis soigneusement ; et voilà que tu as fait de ce garçon ton esclave, un cueilleur de vin de palme, un saute-ruisseau, que sais-je ? Veux-tu donc que tout ce que notre père a combiné soit perdu ? Tu sais toi-même à quel point le père s'est confié à cet enfant : si tu l'entretiens mal, est-ce bien ? Adieu, je ne mangerai pas de ta sale nourriture. Puisque tu as mauvais cœur ainsi (*Nge eye one mbé nnem nala*), je ne resterai pas chez toi et j'emmène mon frère ». Mbartsog sort en entraînant tous les siens, ainsi que Manga Amombo. Manzè les supplie de se rasseoir, mais en vain.

Dès le lendemain de son retour chez lui, Mbartsog circoncit et rasa

L'ORIGINE DES GRANDES FAMILLES BÈNÈ

LES FILS DE NEE BODO



Manga. Puis il l'habilla d'un pagne d'écorce (*obom*), lui donna l'une de ses femmes appelées Ovah Bino ainsi que deux {4.} ou quatre {2.} esclaves, lui fit cadeau d'une hotte d'ignames, et lui dit : « Je vais t'indiquer ton village ». Il l'accompagne alors sur la colline appelée Ndzendzaala et l'y installa en ces termes : « Demeure ici, en y agissant comme le font les gens respectables du pays. » Manga se mit donc à tuer l'éléphant, à faire pousser l'igname et à épouser des filles Mvele à la suite de celle que Mbartsog lui avait déjà donnée. Il engendra beaucoup de garçons qui sont les mvog Manga que nous voyons aujourd'hui.

Dans ce récit, (dont j'ai emprunté tous les détails en {2.} et {4.} nous voyons Mbartsog assumer pleinement la fonction d'ainé de la branche cadette ; si, comme j'en ai suggéré l'hypothèse, Manzë était le véritable aîné de Ndzie Manga, on comprend qu'il soit rendu ou bien qu'il se soit rendu indigne de son autorité par cette histoire où les deux siblings issus de la problématique Tsogo jouent (contre lui) le beau rôle à l'égard des deux jumeaux (qui ne sont peut-être que leurs demi-frères, half-siblings).

Morale de l'histoire : religion et politique

Les détails du récit nous introduisent déjà au cœur des mœurs traditionnelles. Je n'en retiendrai pour l'instant que deux traits importants concernant, l'un, la religion, l'autre, la stratégie de dispersion des clans.

C'est au nom de la piété filiale que Mbartsog éclate en reproches à l'égard de Manzë ; mais c'est aussi au nom de la « piété » tout court. Le père a en effet préparé, « fabriqué » son dernier-né en l'investissant de certains « pouvoirs » ; André Foé paraphrase ainsi en français le texte d'Amugu que j'ai traduit : « Tu sais d'ailleurs, que notre père avait beaucoup confié ses rites sacrés à ses enfants, surtout à celui-ci... » (p. 23). Réduire Manga en esclavage n'est donc pas seulement une faute morale, c'est une erreur — une erreur de calcul qui aboutirait à la perte sèche de l'investissement magico-religieux attaché jadis à la personne du petit Manga par son père. Nous retrouverons constamment ce mécanisme de compensation par lequel les cadets ou les faibles sont considérés comme riches en puissance religieuse et respectables à ce titre (13). Cette puissance n'est pas regardée comme celle d'un objet mort (d'un fétiche !) : elle n'est opérante que chez un homme qui peut la déployer librement au sein de ses autres facultés ou activités. Le bien commun exige donc qu'on laisse cet homme devenir *mfaŋ mod* « vrai-homme » c'est-à-dire un notable indépendant (réciproquement d'ailleurs, il sera difficilement concevable qu'un *mfaŋ mod* n'appuie pas son autorité sur la possession de certains « pouvoirs » magico-religieux).

Sous-jacente à cette idéologie se laisse deviner la nécessité, inhérente à ces sociétés segmentaires, de ne perdre en la personne des frères aucun des points d'appui qui permettent au clan de tenir, d'occuper ou de conquérir le pays. La stratégie de la tache d'huile est visible dans l'expansion, la diaspora des fils de Nee Bodo (cf. carte p. 149) : distants d'une demi-heure à deux heures de marche l'un par rapport à l'autre, les nouveaux villages vont rester liés par le tam-tam qui reformera sans délai ni conteste l'union des frères en cas de guerre ; mais compte tenu de cette nécessité, le groupe s'étend aussi loin que possible ; il est de l'intérêt de tous que les villages alliés soient aussi forts que nombreux ; d'où l'égalitarisme Bêti entre frères (que l'on

retrouvera à propos des règles de succession). En asservissant son petit frère, Manzë fait preuve de myopie politique à l'égard des intérêts de tout le clan (et donc indirectement à l'égard de son intérêt propre). Il est significatif que, très vite, Mbartsog installe Manga dans un poste avancé, sur un piton commandant le territoire Mvele, position-clé, dont le nom signifie sans doute : « on y cherche (à établir) un village ». Manga s'y adonne à la chasse et à la culture « nobles » (éléphant et igname) en même temps qu'il y prend les femmes Mvele qui enseignent l'ewondo à sa postérité (14).

Laissant désormais de côté les intéressantes histoires des mvog Manga, mvog Ndi, Otoloa et mvog Belinga, je me bornerai à dire le passé des fils de Mbartsog, qui nous relie à l'arrivée des Blancs, donc à l'histoire contemporaine, et celui des fils de Manzë qui nous amène à Minlaaba.

Les fils de Mbartsog

Mbartsog (= Mbarga Tsogo ou Mbarga Dzogo) fait figure de patriarche avec ses quinze fils, source de tous les grands lignages Bënë autres que ceux que je viens de nommer. L'ordre des naissances varie selon les traditions, mise à part l'aînesse de Mba Ekidi ; peut-être l'énumération d'André Amugu (p. 20) correspond-elle à un certain ordre de préséance mais qui n'est pas chronologique ; je le reprends avec une modification mineure (le dernier passe au 13^e rang) en indiquant les familles issues de chacun de ces garçons.

Fils et Familles issus de Mbartsog

Mbaa Ekidi	souche des	mvog Mbaa
Amugu Baana	souche des	mvog Amugu
Zang Mengumu	souche des	mvog Zang
Mbarga Baana, dit Nnom Kabat	souche des	mvog Nnomo
Zambo Baana, dit Evundu Baana	souche des	mvog Evundu
Owono Ndzuli	souche des	mvog Owono Ndzuli
Mbaa Enembe	?	(confondu avec l'autre mvog Mbaa)
Zambo Melunu	souche des	mvog Zambo
Evini Melunu	souche des	mvog Evini
Esisima Nkoa	souche des	mvog Esisima
Zuga Engodo	souche des	mvog Zuga
Ngëma Endo	souche des	mvog Ngëma
Kwoda	souche des	mvog Kwoda

Deux fils de Mbartsog sont morts sans enfants : Tsimi Tondo {2.} ou Esisima Tombo {3.}, {2.}, ou Mbarga Duma {3.}. Si l'on a à peu près conservé leurs noms, c'est qu'ils étaient déjà adultes et probablement initiés ; sans doute sont-ils morts accidentellement ou à la guerre.

La première femme de Mbartsog, qui s'appelait Baana Wali, ou Wolo est la seule à avoir donné naissance à quatre garçons : Amugu Baana, Zang Mengumu, Nnom Kabada, Evundu. Comme le fait remarquer M. Lukas Atangana, cela suffisait à assurer à ces garçons siblings la supériorité sur leurs half-siblings : « les autres femmes ne purent engendrer chacune qu'un ou deux garçons, si bien que lorsqu'il y avait bagarre entre enfants, Amugu

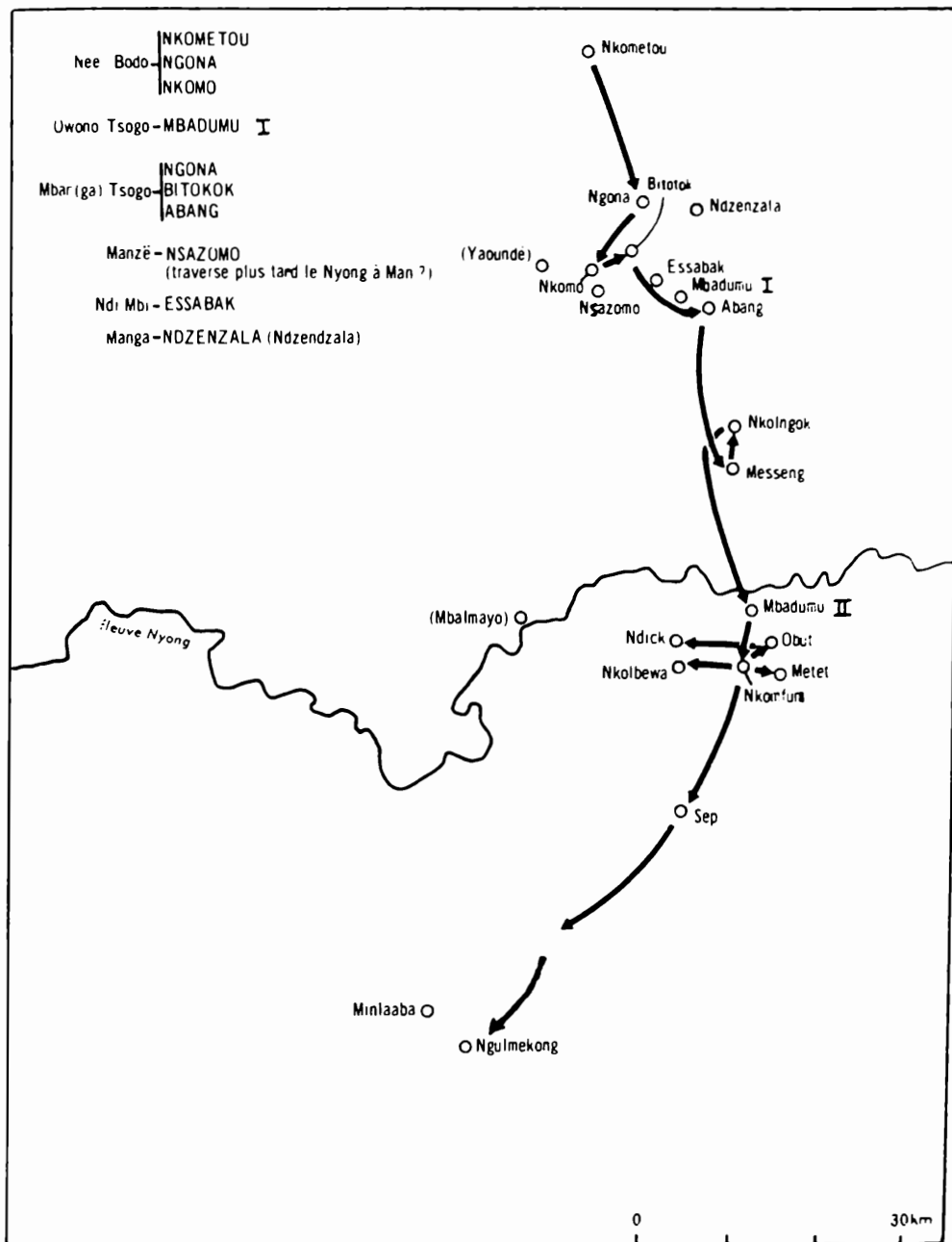
et ses 3 frères se rassemblaient et l'emportaient sur leurs frères de même père. Mbartsog appela donc son fils Esisima et lui dit : « Amugu et ses frères vous battent par leur nombre : prends-donc tes frères Kwoda et Zuga Engodo qui sont uniques chez leurs mères ! à vous trois, vous lutterez contre Amugu Baana et ses frères ». Les lignages mvog Esisima, mvog Kwoda, et mvog Zuga des autres descendants de Mbartsog, ne se marient toujours pas ensemble.

Les garçons de Bana Wolo semblent avoir été habités d'une fièvre génésique particulièrement impérieuse : Amugu eut 19 enfants ; quant à ses cadets, ils ne cessaient de poursuivre de leurs assiduités les jeunes femmes de leur père ; il n'y avait rien là d'extraordinaire à l'époque, (15) et leur père ne s'en émut pas autrement, mais il lui sembla quand même que les jeunes gens dépassaient les bornes habituelles et la discrétion requises : aussi surnomma-t-il Mbarga : le Bouc (Nnom Kabat ou Kabada en Ewondo), et Zambo : le Siffleur (Evundu). Le premier terme est suffisamment parlant même en français ; le second vient de ce que le jeune homme avait pris l'habitude de siffler légèrement dans les bosquets ou à la porte des maisons, la nuit, pour indiquer sa présence à ses maîtresses. Ces appellations sarcastiques de leur père se transmirent à leurs descendants. — L'anecdote constitue un nouvel indice que les garçons — du moins les cadets — ne se mariaient certainement pas « tôt » ; elle implique par exemple que le surnom ait été assez longtemps employé pour s'imposer par-delà le mariage qui le rendait caduc.

Les traditions concernant les lieux de séjour de Mbartsog parlent de Bitotok {4.} et d'« Ebang » {1.}. Son installation à Bitotok est cohérente avec celle de Manzë à Nsazomo et celle de Belinga, l'aîné, sur l'actuel terrain d'aviation de Yaoundé ; elles confirment avec une quasi-certitude à elles trois la version qui fait mourir leur père à Nkomo (plutôt qu'à Ngona) : en effet, l'usage (parfaitement lisible sur la carte de Yaoundé par Zenker en 1890-1892) était que les enfants s'établissent en étoile autour du *mvog* de leur père, comme le sont ici autour de Nkomo ces trois villages, qui en sont distants chacun de 3 à 4 kilomètres. Ensuite, il était normal que Mbartsog, voyant sa famille et sa richesse se multiplier, émigrât une quinzaine de kilomètres plus loin, pour ne pas gêner ses frères : il occupe donc un avant-poste vers l'est, sur le territoire des Omvan et des Mvele, à Abang, à 3 ou 4 kilomètres de son frère de même mère Owono, en installant Manga plus tard, comme nous l'avons vu, à une dizaine de kilomètres au nord pour couvrir ses arrières. Pourquoi cette poussée vers l'est ? On arrivait facilement à Mbadumu chez Owono Tsogo depuis l'ouest probablement par les sentiers qui existent toujours, et qui suivent les crêtes parallèlement aux cours est-ouest de l'Afamba et de ses affluents dans cette région. Arrivé là chez son frère, Mbartsog n'a eu qu'à traverser la rivière Nkombo et ses affluents pour s'installer sur la colline d'en face ; mais à partir de là, cette rivière, comme ses voisines, et toutes les pistes, sont orientées nord-sud ; d'où l'inflexion donnée aux migrations des fils de Mbartsog.

Les mvog Amugu

Nous allons de nouveau opérer un « décrochement » et abandonner l'histoire de ces célèbres fondateurs de lignages pour nous borner à celle du seul Amugu Baana. Lui aussi, après s'être établi dans un premier temps



Les fils de Nee Bodo et Ndzle Manga et la migration des Bënë Mvog Amugu

auprès de son père, émigre à quinze kilomètres plus au sud, à Messeng ou Nkol Messeng (le Mont des parasoliers) dont von Stein a fait « Nko Minsangam ». Son demi-frère Zambo Melunu était à 5 kilomètres de là vers l'actuelle mission de Nkizok, à Kamba. Je donne les fils d'Amugu dans l'ordre où M. Kosmas Amugu {3.} me les a donnés et avec ses incertitudes : il y a deux enfants dont il ignore la postérité.

Fils et Familles issus d'Amugu Baana

Foe Ndenë fut la souche des	mvog Mvondo Foe
Owono Mbodo ?	
Nkusëgë Menye fut la souche des	mvog Nku
Mbarga Mesolo fut la souche des	mvog Mbarga
Onanda (= Onana Eda)	
Ndi Eda et	
Mbarga Eda, tous trois de même mère formèrent les	mvog Eda
Mbarga Nsëk fut la souche des	mvog Nsëk
Mbala Mesolo, de même mère que Mbarga, donna les	mvog Mbala
Amugu Menye ?	
Owono Mekamesa,	
Akwa Mekamesa, et	
Mbarga Mekamesa, de même mère tous trois,	
formèrent les	mvog Ekwomena
Mbanda Mesolo et	
Manga Mesolo rejoignirent Mbala pour former les	mvog Mbala
(Ando Mesolo, de même mère que les précédents, forma le	mvog Ando)
Mbarga Menye et	
Besa Ndzie se réunirent à	
Ngaso Mimbue pour former les	mvog Ngaso.

Indépendamment de son intérêt d'archives, cette liste un peu fastidieuse apporte quelques précieux éléments à notre connaissance de l'évolution Bënë : elle permet de préciser la formation et la nature du *mvog*. Nous le voyons en effet se constituer, non plus seulement sur l'initiative d'un fondateur unique comme jusqu'ici, mais par regroupement des siblings autour de l'un d'entre eux qui n'est pas forcément l'aîné (exemple, mvog Mbala) ; dans d'autres cas, des half-siblings viennent se joindre à celui d'entre eux qu'ils considèrent comme le plus fort (mvog Ngaso).

Enfin, à l'instar de l'usage tsinga-ewondo, nous voyons pour la première fois apparaître chez les Bënë un lignage portant le nom d'une femme (mvog Eda), usage qui se généralisera à la génération suivante. Cela indique très probablement que les trois frères, qui comptent parmi les aînés d'Amugu, ont pu conserver chez eux leur mère Eda, trop âgée pour faire l'objet de convoitises lors du partage de la succession du père, ou trop bien défendue par ses fils.

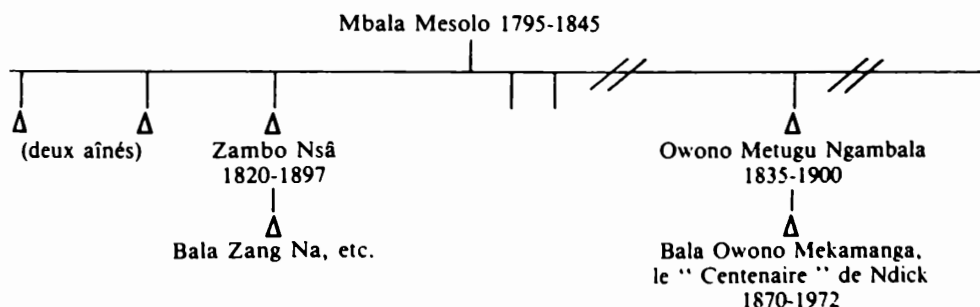
Entrait normalement dans ce partage Mesolo Alima, fille d'Ando Mbimi, un Kombe, et mère de Mbarga Mesolo ainsi que de ses frères Mbala, Mbanda et Manga. Génitrice de quatre garçons et d'un nombre équivalent de filles, et cependant encore jeune, voire attrayante, cette femme à la fécondité exceptionnelle devait échoir selon l'opinion commune au plus

« grand », au plus notable des héritiers, et l'on songeait naturellement à l'ainé, Foe. Or, pendant que l'on réfléchissait à ce problème, entre le décès et la palabre de levée de deuil qui a lieu une « saison » — six mois à un an — plus tard, on s'aperçut que la veuve, malgré l'interdit sexuel très strict qui pesait sur elle pendant le deuil, était devenue enceinte. On lui fit avouer quel était son complice — *un ntobo* « cohabitant », un client-serviteur nommé Zoka. L'assemblée qui se fit pour délibérer sur ce scandale conclut que, conformément à la coutume, le couple qui avait violé l'interdit devait être pendu. Mais Zoka réunit tous ses biens, et offrit de payer cinq femmes en échange de sa vie. Argument considérable. L'une d'elle fut donnée à Foe Ndené et devint la mère des mvog Belui. Quant à Meso Alima, son père accourut pour la reprendre, la racheter aux héritiers ; elle mit au monde un dernier garçon, Ando Mesolo, compté dans la postérité légale d'Amugu, mais en réalité d'un autre père (Zoka) que ses frères.

Généalogie datée des mvog Amugu

Avec Mbala Mesolo, fils le plus remarquable de cette héroïne, nous entrons vraiment dans l'histoire : Mbala fut en effet, nous allons le voir, l'initiateur du commerce moderne chez les Bêti ; et il fut le père de Zambo Nsa, que Kund rencontra « vieux » en 1887 et qui mourut en 1897. Son fils paraissait 50 à 60 ans en 1899, son petit-fils 35 ans, son arrière-petit-fils 8 ans {1.}. Je propose 1820 comme date de naissance de Zambo ; celui-ci n'était pas l'ainé de Mbala, mais le deuxième fils de sa deuxième femme ; je propose d'adopter l'année 1795 pour la naissance de Mbala : le décès d'Amugu, les palabres subséquentes, la formation du mvog Mbala (par la réunion autour de lui de ses deux petits frères alors que son aîné Mbarga était déjà établi) ont dû avoir lieu vers les années 1815.

Cette date peut être confirmée de la façon suivante : lors de nos entrevues, Bala Owono s'est dit déjà « jeune homme » (*ndómán*) et « capable de courir les femmes » à l'arrivée de Kund chez lui en décembre 1887. Si on lui donne 17 ans alors, cela le fait naître en 1870. Il n'est pas l'ainé de son père, qui peut alors avoir de 30 à 40 ans, et qui est lui-même fils de Mbala Mesolo (qui a eu 25 garçons) et frère puîné du grand chef Zambo Nsâ, « vieillard » à l'arrivée de Kund. On sait, par ailleurs, que Mbala Mesolo a été tué par les Bulu alors qu'il voyageait sur un territoire que ceux-ci prétendaient contrôler : cela suppose que Mbala Mesolo ait été encore dans la force de l'âge, n'ait guère plus de 50 ans à l'époque. On obtient donc un modèle cohérent avec les dates suivantes dont les dernières sont sûres :



En utilisant les principes de Person, on retrouve et on précise les dates que nous avons calculées précédemment pour la Traversée de la Sanaga, avec les probabilités suivantes pour les générations antérieures au père de Mbala Mesolo, Amugu Baana, qui n'était pas lui-même l'aîné de son père Mbarga Dzogo :

1. Matsege ou Owono Kode, dit Nnë Bodo, qui aurait conduit jeune homme la traversée de la Sanaga vers 1680-85, serait né vers 1660.

2. Son fils Kode Oloa laisse peu de traces ; né vers 1690, mort encore jeune 1730 ? ?

3. Amugu Betsi ou Amugu Mewali, *alias* Nnë Bodo II (16), arrivant « jeune » sans parent à Nkometu vers 1730 (?) serait né vers 1710 et mort vers 1780.

Il faut noter ici une nouvelle confirmation : cette hypothèse cadre exactement avec les données de Henri Ngoa (1973) qui fait naître vers 1713 Essomba Nag Bana, le premier ancêtre incontestable du principal lignage Ewondo. Or Nnë Bodo II, Essomba et l'Enoa Mebèè ou Akoa sont des contemporains, puisqu'ils ont épousé les trois sœurs.

4. Mbarga Dzogo ou Mbartsog, puiné de la deuxième femme du précédent, serait né vers 1740, mort vers 1800. Il engendre :

5. Amugu Baana, né vers 1760, mort vers 1815, père de :

6. Mbala Mesolo, *circa* 1795-1845 ; on rejoint les données précédentes.

Il faut souligner au sein de l'*incertitude* où nous demeurons la haute *probabilité* de ces dates (à 10 ans près au XIX^e siècle) puisqu'elles expriment un ensemble cohérent de données et de traditions indépendantes, dont on pourra d'ailleurs poursuivre l'inventaire et la vérification dans les recherches à venir.

Mbala eut 25 femmes environ et 45 garçons (il faut compter avec les filles environ le double d'enfants). Cette richesse est sans doute pour une part le résultat de son génie commercial, mais pour une autre part aussi l'effet d'une tendance générale vers la grande polygamie qui s'exprime également chez ses frères et ses autres voisins Bëti et semble se développer tout au long du XIX^e siècle : affirmation de l'emprise des conquérants, succès de leurs rezzou, nécessités de la compétition, salubrité du climat, abondance nutritive du pays, tous ces facteurs concourent sans doute, dans une région jusque-là assez peu peuplée, semble-t-il, à la remarquable expansion économico-démographique dont semblent alors jouir les Bënë. En tout cas, les chiffres sont parlants : Nee Bodo a au maximum 4 épouses légitimes et 7 garçons, Mbartsog une dizaine d'épouses et 15 garçons, Amugu le même nombre de femmes et 18/19 garçons, Mbala 25 femmes et 45 garçons ; de grands chefs Bënë ou Ewondo du XX^e siècle comme Ahanda Noa Mbia, qui a servi de modèle au *Roi Miraculé* de Mongo Bëti, auront jusqu'à une centaine de femmes et autant de garçons.

Je ne donnerai pas ces 45 noms des fils de Mbala, mais j'indique sur un tableau les éléments qui récapitulent mes hypothèses chronologiques et qui situent les personnages repérés par von Stein, ainsi que mes deux principaux informateurs mvog Amugu : M. Kosmas Amugu et M. Bala Owono.

Généalogie datée des mvog Amugu, mvog Mbala

NNE BODO (le Guide ou le Passeur des Hommes = Matsege ou Owono Kode ?)
c. 1660-? aurait conduit jeune homme vers 1680-1685 la Traversée de la Sanaga



KODE OLOA (le Délivré, né après le passage, laisse peu de traces)
c. 1690-? (1730, mort assez jeune)



AMUGU BETSI ou MEWALI (NNE BODO II) (I), arrive sans parents
(1730 ?) à Nkometu, vit " vieux ", mais laisse des enfants encore petits
c. 1710-1780



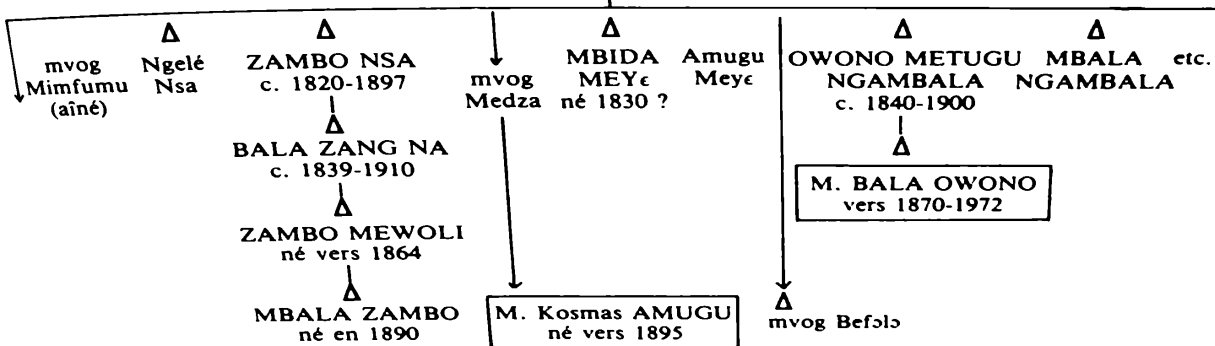
MBARGA DZOGO ou MBARTSOG, puîné de la deuxième femme du précédent
c. 1740-1800



AMUGU BAANA
c. 1760-1815



MBALA MESOLO c. 1795-1845



Les migrations mvog Amugu

Je rappelle en même temps les migrations correspondantes : Mbala Messo s'installe d'abord à Nkolngok (M.O.) à 3 kilomètres au nord du village de son père, Messeng, puis à 17 kilomètres plus au sud, à Mbadumu (au nord de la mission catholique actuelle d'Obut), après avoir franchi le Nyong.

Longtemps plus tard, Kund trouvera le fils et héritier de Mbala, Zambo Nsa, installé seulement cinq kilomètres plus au sud, à Nkomfum, avec son fils à Metet 3 kilomètres au sud-est et son petit-fils à Nkolbewa 7 kilomètres à l'ouest ; d'autres fils de Mbala peuplent la région, comme Mbida Meye et ses frères à Obut.

Mais certains autres ont senti l'appel de l'ouest : les cinq fils de Mbala constituant le mvog Befo sont partis vers Sep et Ngulmekong à une cinquantaine de kilomètres de Mbadumu (certains mvog Amugu poussant bien plus loin encore, comme les mvog Nku qui se trouvent à Minkan, au contact de leurs concurrents Bulu et Ewondo) : et c'est aussi vers l'ouest — mais seulement à 12 kilomètres — que le mvog Ngambala émigre quand il se sent à l'étroit à Obut et quitte la place aux enfants de Mbida Meye et Amugu Meye.

Mbida Meye avait hérité de son père une épouse, Ngambala Nanga, femme Elende ; il s'agissait d'une représentante de ces tribus résiduelles où les Bëti aimaient à se marier, et son nom — Nga Mbala —, « la femme de Mbala », indique qu'elle avait été retenue par Mbala dès sa naissance, peut-être même avant, comme c'était alors la coutume. Si Mbala, comme c'était vraisemblable, était déjà un homme important d'environ 35 ans lors de sa préemption, il en avait 50 lors de la naissance de l'enfant de cette fille — ce qui me permet de dater la naissance d'Owono de 1840. Par contre, sa femme n'avait que 20 à 25 ans lors de sa mort vers 1845-1850 ; elle eut donc avec son nouveau mari Mbida un fils, Mbida Ngambala, qui fut un chef célèbre au début de la période coloniale (noté comme très influent à Obut par von Stein 1899, tableau généalogique), c'est lui qui paraît avoir pris l'initiative de la migration vers Ndick en entraînant Owono Metugu, qui était à la fois son aîné, mais d'une branche cadette, son frère de même mère et son oncle paternel, ainsi que Mbala Ngambala.

L'installation à Ndick s'est faite quand Mbida Ngambala commençait déjà à avoir beaucoup d'enfants à établir, vers 1900 semble-t-il. (M. Bala Owono, qui est né à Obut, étant homme fait). Les autres fils de Mbida et d'Amugu Meye sont restés à Obut ; en me donnant leur liste, M. Kosmas a conclu : « Tous ceux-là sont morts depuis très longtemps et ont vécu surtout avant l'arrivée des Blancs » ; aucun des 24 noms, en effet, ne comporte de prénom chrétien, ce qui indique que leurs porteurs sont dans l'ensemble morts avant les années 1920 (dès avant la Première Guerre Mondiale, on essayait de baptiser les vieillards « in articulo mortis ») ; il s'agirait donc bien de la génération née dans les années 1850/1860, qui se trouvait dans la force de l'âge quand les Blancs sont arrivés.

Dix à quinze ans semblent avoir constitué la durée moyenne d'une installation quelque part pour ces migrants Enoa ou Bënë que nous voyons fonder deux à trois villages dans leur vie d'homme adulte. C'est le temps de défricher le sol vierge aux alentours, de profiter de l'abondance du gibier, d'acquérir ou de conquérir quelques femmes ou quelques dépendants de

plus, d'obtenir de nouveaux alliés grâce à des mariages de filles, et de voir des garçons parvenir à l'âge de faire la guerre, ce qui permettra de partir en force.

Histoire de Mbala Mesolo le découvreur

Si donc Mbala Mesolo a été installé à Nkolngok par son père vers sa vingtième année, *circa* 1815, on peut estimer que c'est vers 1825-1830 qu'il franchit le Nyong, certainement « en force » (avec ses frères Mbanda et Manga, d'où le non-fractionnement du *mvóg*), pour créer au sud de ce fleuve, à Mbadumu, la première « tête de pont » Bënë. En se coupant ainsi des autres Bënë (coupure plus symbolique que géographique, mais les Bëti avaient horreur de l'eau des grandes rivières), Mbala fait preuve d'un esprit exceptionnellement aventureux, qui s'exprimera à nouveau lorsqu'une fois bien installé et probablement en pleine maturité (35-40 ans), ce chef entreprendra d'explorer les alentours de son nouveau domaine. Il a trouvé comme voisins des Maka à l'est (Nkolmaka) ; à l'ouest, ce sont les Basa qui se trouvent au futur Ngulmekong, semble-t-il, et certainement à l'embouchure de la rivière So et aussi vers son confluent avec la Fala (pont du So actuel) : c'est chez eux que Mbala découvre les premières marchandises européennes. Voici le récit qu'en fait M. Kosmas Amugu :

« Mbala a descendu à l'embouchure de la rivière So dans le Nyong : il a trouvé les Basa qui y étaient installés ; dans la maison d'un Basa, il y avait un étranger, un Mekuk qui venait tout juste aussi d'arriver : il était armé d'un fusil de traite (*efomba*). Mbala a demandé au Mekuk : « Qu'est-ce que c'est que ce bâton-là ? » Le Mekuk lui répondit : « Ce bâton que tu vois nous vient de gens à la peau blanche : il sert à chasser le gibier. — Comment s'en sert-on ? demande Mbala. Pour toute réponse, le Mekuk mit de la poudre dedans et tira sur les poulets dans la cour ; l'un fut tué. Mbala dit : « Combien coûte ce fusil ? » Le Mekuk répondit : « Nous donnons en échange au Blanc de l'ivoire et du caoutchouc ». (...) Il donna à Mbala un Pygmée qu'il avait amené avec lui, « pour qu'au moment où vous viendrez chez moi, dit-il, il soit votre guide vers mon village. »

Ce récit ne correspond pas exactement au suivant, ou nous verrons M. Bala Owono, plus « engagé » que son cousin le chef catéchiste, défendre la thèse du « pays vide » et de l'initiative absolue de Mbala Mesolo. Il a intérêt à oblitérer la présence des autres : Basa, Bakoko, voire Evuzok et bientôt Enoa et Ewondo. Mais dans un récit comme dans l'autre, les Pygmées et les « Mekuk » interviennent autour de l'apparition des produits européens dans un monde qui, jusque-là, ignorait aussi bien le tissu que l'arme à feu.

En 1815, le Congrès de Vienne a fait proclamer l'abolition de la traite humaine ; et les commerçants se reconvertissaient depuis, sous l'égide de l'Angleterre victorieuse et moralisatrice, pour transformer les Africains, grâce à leur production d'huile de palme, d'ivoire, etc., en sujets capables d'importation.

Des comptoirs se créent jusqu'au fond du Golfe de Guinée ; Douala relaie Liverpool pour y écouler les cotonnades de Manchester et les fusils devenus démodés depuis la victoire de Waterloo (17). En 1827, les Anglais obtiennent des Espagnols la permission d'occuper Fernando Poo pour leur servir de base navale dans leurs opérations anti-esclavagistes. Ils s'en servent aussi pour soutenir les firmes commerciales de Bristol et de Liverpool, qui

paraissent s'être établies à Grand Batanga entre 1828 et 1830 (Le Vine, 1964, p. 18) à l'orée d'une piste qui, à travers la forêt primaire rejoignait les lointains villages des Mvumbo (Ngumba en Bulu, Mekuk en ewondo). L'arrière-pays Batanga était complètement vide, comme Kund et ses successeurs le constateront 60 ans plus tard : si le commerce n'avait pas gagné plus vite les régions riches en hommes et en ivoire du moyen Nyong, les factoreries anglaises auraient dû plier bagage. En 1842, les Français traitent à Batanga.

C'est donc bien des années 1830-1840 qu'il faut dater le récit précédent et les premiers événements du suivant (que je traduis sur un enregistrement du 23/9/1968) en ajoutant les précisions dues à {3.}

« Mbala Mesolo quitta Nkongok, traversa le Nyong et vint s'installer le premier de tous à Mbadumu. Par ici (18), c'était encore la forêt : elle était pleine d'éléphants, pleine de Pygmées, — uniquement des éléphants, uniquement des Pygmées. Les mvog Amugu commencent par lier amitié avec les Pygmées ; une fois ces relations établies, ils demandent : « Y a-t-il encore d'autres tribus par ici ? » Les Pygmées répondent : « Il n'y a absolument que nous et la forêt vierge par ici. Il faut aller très loin chez les Mëkuk pour voir quelqu'un d'autre... » Mbala demanda : « Voulez-vous me conduire chez eux ? » Les Pygmées acceptèrent.

Ils se mettent en route ; ils construisent des huttes (*bibém*) pendant très longtemps ; ils atteignent un jour un embranchement : un sentier va à gauche, l'autre à droite. Mbala demande : « Où va ce chemin de gauche ? » Les Pygmées répondent : « Cela va chez les Bulu » — « Où va ce chemin de droite ? — nous allons le prendre. » Ils le prennent et atteignent les Mekuk.

Les Pygmées disent aux Mekuk : « Cet homme que vous voyez est un Bënë et il vous cherchait. » Les Mekuk demandent : « Qu'est-ce donc qu'il vient chercher ? » — « Il vient chercher l'amitié » répondent les Pygmées.

Alors, les Mekuk s'adressent à lui : « Si tu veux vraiment l'amitié, rends-nous satisfaits en nous apportant des défenses et des queues d'éléphants, des "cabris", des poulets : ainsi, nous serons contents de toi. » Mbala réplique : « Je pourrai vous donner tout cela ; mais pour me prouver que vous aussi vous acceptez mon amitié, je voudrais que vous me donniez du sel, des cartouches, des fusils, des bonnets rouges (*ebóbod*) et enfin des étoffes (*elon eyé*, pagne d'une seule pièce) ainsi, je saurai que vous m'avez accepté ». Tout cela provenait de la mer, le grand cours d'eau (*mod osolé*).

Les Mekuk sont d'accord (d'après {3.}, ils demandent à Mbala, suivant une pratique qui se généralisera (Zenker 1895, p. 65), de leur laisser quelqu'un en otage : Mbala leur laisse son « frère » Ngema Nnomo qui l'accompagnait, le dernier-né des fils de Nnom-kábad). Alors, Mbala propose aux Mekuk de venir lui rendre sa visite : « Je suis venu chez vous : j'aimerais que vous fassiez un tour chez moi ». Ceux-ci ne demandent pas mieux, et cette première palabre prend fin.

Chacun des Mekuk rentre dans sa maison et y prend quelque chose pour le donner à Mbala : qui une ceinture rouge, qui un bonnet, qui un pagne, qui du sel dans des coquilles d'escargots, qui de la poudre et des cartouches. Enfin, on lui apporte un fusil. Une fois ces cadeaux rassemblés, chacun se prépare, comme convenu, pour le retour chez Mbala.

Revenu à Mbadamu avec les Mekuk, Mbala Mesolo y convoqua tous ses frères qui étaient restés de l'autre côté du Nyong. Ils ne connaissaient que *nkũ lum*, le sel bēti, obtenu en brûlant des herbes.

Il procède avec eux à l'inauguration de ce sel. Il demande à ses femmes d'apprêter quantité de *nnám owondo* (mets d'arachides) et à chacun de ses frères il confie un peu de sel pour le mettre dans sa part.

C'était des plats énormes qu'il avait commandés. Les femmes les apportent, noués dans des feuilles de bananiers, qu'elles défont. Mbala en personne goûte en premier chacun des plats en y ajoutant un peu de sel, avant de les

offrir à ses hôtes. Chaque fois, il pousse de grands cris de joie en joignant ses mains sur sa tête : « Quelle bonne chose j'ai amenée ! voyez vous-mêmes ! c'est extraordinaire ! je ne peux pas vous expliquer ! » Ses frères goûtent tous et l'approuvent : « C'est vrai ! il n'y a rien de meilleur que ça ! » Et ils finissent par tout manger...

Cependant, Mbala appelle tous ses fils légitimes et les emmène chez lui dans sa maison (son *abáá*) tandis que tous les autres demeurent sur la cour. L'opération qui suit se fait portes closes : il donne à chacun une pièce d'étoffe, une ceinture rouge et un bonnet. Une fois habillés, il ouvre d'un coup la porte et tous sortent à la queue-leu-leu (*nsámhá*) comme une file de soldats.

Ses frères qui voient une pareille merveille poussent de nouveau des cris d'étonnement : quel beau spectacle ! Ils n'en reviennent pas. Mbala dit : « La richesse que j'ai ramenée de chez les Mekuk, la voilà sur le dos de mes enfants. »

Puis Mbala s'adresse aux Mekuk et leur demande de faire une démonstration de tir avec le fusil qu'ils lui ont offert, car lui-même ne sait pas encore s'en servir !

Les Mekuk prennent le fusil, mettent la mèche, puis le feu à la mèche, ils tirent, la détonation éclate, tout le monde s'enfuit ! ils s'écrient : « Mais non, on ne veut pas vous tuer, revenez ! on ne vous veut pas de mal du tout, ne vous effrayez pas. Ce n'est là qu'un présent offert à votre frère. »

Le fusil de ce temps-là fonctionnait ainsi : vous mettiez la charge de poudre (*nduán*) à l'intérieur, ensuite du duvet de nid d'écureuil, puis des morceaux de fer qui correspondaient aux plombs actuels. C'était alors chargé. Quand vous voyez un animal en brousse, vous visez, vous tirez, les bouts de fer le blessent... La chasse devenait beaucoup plus facile. Grâce à ce fusil, nos guerres aussi étaient bien plus animées, bien mieux faites : on pouvait tuer jusqu'à deux ou trois hommes au cours d'une bataille. Si tu vois l'adversaire, tu tires ; s'il te voit, lui aussi...

Revenons à la cour où nous étions tous. Mbala a donc fini de tout montrer à ses frères. Ils lui disent : « Vraiment, ce que tu nous a apporté est tout à fait extraordinaire. » Il répond : « Voici ceux qui m'ont donné tout ça » et c'est ainsi qu'il présente les Mekuk à ses frères.

Les frères lui demandent : « Mbala, que nous donnes-tu comme cadeaux ? » Ils en réclament avec insistance. Mbala rétorque : « Avant de vous répondre, que chacun de vous m'apporte ce qu'il peut : un cabri, un chien, une queue ou une défense d'éléphant, etc. ; et je verrai. » Car Mbala ne veut pas que les Mekuk restent longtemps chez lui, où ils doivent prendre ce qu'il a promis. Les frères cadets disent « d'accord ».

Ils retraversent le Nyong. Puis ils s'amènent avec tout ce que Mbala leur avait demandé : cabris, chiens, défenses... Alors, Mbala leur fait des cadeaux et déclare à tous solennellement : « Qu'il en soit bien entendu désormais que c'est moi seul qui ai le droit d'aller chez les Mekuk. Je serai l'intermédiaire entre eux et vous : eux doivent passer par moi et vous aussi. Nul d'entre vous n'aura le droit de faire le même voyage que moi. »

Les Mekuk comblés de cadeaux furent très contents des frères de Mbala. Après avoir remercié Mbala et ses frères, ils dirent à Mbala : « Reviens avec nous. »

Mbala et les Mekuk repartirent donc par le même chemin, et l'élargissant au fur et à mesure de leurs passages et en refaisant ou retrouvant toujours les mêmes huttes.

(M.O. télescope les événements qui vont suivre avec les premières visites, mais en même temps {3.} affirme que Mbala :

1. a trouvé les Mekuk très peu de temps après son installation à Mbadumu ;

2. a eu la plupart de ses enfants à Mbadumu ; il a donc fallu que le trafic dure un certain moment avant sa mort).

Au bout d'un certain temps, les Bulu ont su que les Mekuk avaient fait cette visite chez un Béné. Ils vinrent donc se cacher dans les huttes qui se

trouvaient autour de l'embranchement pour attaquer par surprise Mbala, qui se rendait chez les Mekuk en compagnie de quelques-uns d'entre eux, et de plusieurs de ses fils. Lorsque la petite troupe arrive au carrefour, les Bulu surgissent et tirent : Mbala tombe, touché à la poitrine, il meurt. Les Bulu s'enfuient.

(d'après {3.}, en quittant seuls Mbadumu avec de l'ivoire et du caoutchouc (*sic* : ce dernier détail est anachronique), les mvog Amugu se trompèrent de route, prirent le sentier de gauche au lieu d'aller à droite chez les Mekuk, et arrivèrent chez les Bulu qui tuèrent Mbala : à cet endroit jaillit une source dont l'eau est rouge et qui donne naissance, près du village d'Esè, à l'*Osoé Mbala* la « rivière de Mbala ».)

Les Mekuk demandèrent aux fils de Mbala d'apporter et d'enterrer chez eux le corps de leur père. Ainsi fut fait. « Votre père est mort », leur dirent-ils. « Nous n'aurons plus jamais affaire aux Bulu, parce qu'ils nous ont tué un grand ami qui nous donnait beaucoup de richesses. Mais ceci ne tue pas l'amitié. »

Alors ils partent tous ensemble creuser en brousse un trou très profond. Ils prennent tout ce qu'il y a d'albinos : homme, poule, chien, mouton, et le jettent dans le trou. Les Mekuk disent : « Que désormais les mvog Amugu Baana et nous-mêmes, les descendants d'Ekuk Baana, qui nous a engendrés, ne soyons plus que frères même père même mère, puisque les Bulu ne nous ont pas pris au sérieux en tuant notre ami. » Puis, le trou est comblé (19).

Les Mekuk décident de reconduire les fils de Mbala chez eux pour accompagner le deuil et pour rendre compte là-bas de cette mort qui a eu lieu vers chez eux. Ils apportent en même temps des quantités de présents.

Les Bënë qui les accueillent sont d'accord pour entretenir l'amitié et décider de ne plus jamais la briser, car c'est là « ce que le mort a laissé » (= ses dernières volontés, son héritage). Les relations continuèrent donc et se multiplièrent. Les Bënë allaient chez les Mekuk et réciproquement, de plus en plus. L'amitié ne fit que grandir. C'était la « Réunification ».

Les Bënë entretenaient exclusivement des rapports avec ces Mekuk. Et pas n'importe quels Bënë : seuls les fils de Mbala Mesolo furent autorisés à faire ce trafic : non ses frères. Mbala Mesolo était mon grand-père paternel. Je ne l'ai pas connu. Owono Ngambala était son fils et mon père. Les autres Bënë, les Ewondo, les Mbida Ambani, n'ont jamais été là-bas. C'est seulement grâce à nous que la richesse a envahi la terre de « Madzo naa » (20).

C'est mon père qui m'a raconté toutes ces choses, car je suis né bien après... »

Commentaire, les prérogatives du mvog Mbala

On ne m'en voudra pas, je l'espère, d'avoir donné intégralement un tel récit. Il vaut d'abord par les détails pittoresques, comme la réinterprétation en termes modernes de l'alliance Bënë-Mvumbo. (La Réunification du Cameroun Occidental et du Cameroun Oriental, événement majeur de l'histoire contemporaine du Cameroun, est commémorée annuellement par une fête nationale.) Il reflète la couleur locale Bëti : la terre de *Madzô Naa*, « Je dis que » en ewondo, est l'expression courante pour désigner l'ensemble Bënë, Ewondo, Enoa et assimilés (21). On remarquera aussi que les échanges ne sont conçus qu'en termes de dons et contre-dons : le commerce est enrobé dans l'amitié.

Ce témoignage vaut encore par ses informations historiques (présence des Pygmées et des Mvumbo, surgissement des Bulu, instauration de monopoles et de compétitions) ou religieuses : le blanc étant la couleur des morts, les Mekuk répondent au don du corps de Mbala par l'affirmation d'une parenté

prétendument ancienne ou en tout cas réactualisée par leur contre-don, destinée à réaliser chez les ancêtres une alliance entre eux, à produire une sorte de mariage à effet rétro-actif.

Mais, le récit constitue surtout une charte de fondation qui, en commémorant à l'exacte charnière de l'histoire et du mythe d'origine l'émergence d'un Nouveau Monde, consacre Mbala, l'initiateur des aspects essentiels de la vie Bèti au XIX^e siècle, dans un rôle d'ancêtre-moniteur qui va jusqu'à être détruit par sa propre invention (coup de fusil) comme beaucoup de démiurges africains.

D'où les prétentions et les prérogatives des mvog Amugu et singulièrement du mvog Mbala. On s'explique mieux dès lors que le fils et successeur de Mbala, « Jambong », Zambo Nsa, ait été désigné à Kund comme « le roi des Bènè » par les chefs Batanga et Mvumbo de 1887 — même si entre-temps les Bènè étaient en passe de se faire doubler par les Enoa, les Ewondo, les Bulu, dans la course à la richesse. Théoriquement, Zambo Nsa et ses frères (entre qui errent indéfiniment Kund et ses compagnons en 1887, M.D.S. I, p. 116) contrôlent tout le trafic vers le nord : sans leur accord, les gens de la côte ne peuvent tenir la promesse faite aux Blancs de les mener jusqu'au « grand Nyong » (la Sanaga).

Il n'est pas question bien sûr de prendre au pied de la lettre ce texte fondamental : le récit de la mort de Mbala est litigieux, son enterrement chez les Mekuk n'a sans doute d'autre substance que d'exprimer la profondeur de l'alliance avec eux, et ceux-ci en tout cas se sont bien gardés de rompre leurs relations avec les Bulu (la mère de leur célèbre chef des années 1890, Tonga, était Bulu).

Représailles et compétition

Mais le meurtre de Mbala servira de toile de fond justificatrice à la rigueur de la concurrence des Bènè avec les Bulu, à l'extension et à l'aggravation de leurs conflits armés, tel ce raid de représailles célèbre que je livre dans la version de M. Kosmas Amugu {3.} et qui récapitule peut-être le résultat de plusieurs campagnes :

« Quand ils eurent appris la mort de leur grand chef Mbala, ses frères décidèrent de prendre la route pour aller tuer les Bulu autour du tombeau de leur frère.

Ils descendirent en faisant la guerre par la même route que lui : et c'est ainsi qu'ils s'installèrent à Minkan. *Minkán bitá* signifie : « camp militaire » en langue bèti. C'était leur « quartier général ». Avant, ils avaient construit une hutte en branchages (*ebèn*) pour s'abriter sous un arbre *ewómen* (*Coula edulis*), d'où le nom du village Ebenewomen. Enfin, ils arrivèrent chez les Mekuk, qui leur donnèrent des fusils, des sacs de sel, de la poudre, des tissus, des bracelets, des ceintures très ornées.

Au retour, ils allèrent plus loin (vers le sud). Ils s'installèrent pour camper, en pleine brousse, dans un endroit où ils furent dérangés par une mauvaise odeur ; ils en cherchèrent la cause, et découvrirent un cadavre d'homme tué à la guerre, en pleine décomposition. Ils dirent que c'était là un chimpanzé qui pourrissait, et donnèrent à ce lieu le nom d'*ebol woa*, « Chimpanzé pourri », où l'on construit plus tard la ville d'Ebolowa.

Ils firent un peu plus loin un autre petit village, en mettant quatre piquets en terre, ils y construisirent une petite étagère où l'on déposait les fusils pour que l'humidité ne les abîme pas et que les termites ne mangent pas les crosses :

on appelait cette étagère : « le lit des Fusils » *enŋh ngá*, d'où le village de ce nom (Enonga). Tout cela n'était alors que de la forêt.

Ils firent enfin une barrière : aucune autre famille, aucune autre race ne devait passer pour aller en pays Mekuk, là où notre père était mort. Impossible d'aller prendre la richesse soi-même. Les Ewondo ne passaient pas. Voilà comment les descendants des Bènè eurent la possibilité de s'installer, de se répartir partout et de pénétrer au pays des Mekuk.

Sous couleurs d'anecdotes étymologiques ce récit fait mémoire des jalons posés par les mvog Mbala pour sécuriser leur piste vers les Mvumbo et tenter d'en écarter les Bulu. A partir de Ngulmekong, dont le nom signifie « A la force des lances », et où ils sont rejoints par leurs cousins mvog Zang, ils installent sur le sentier des postes militaires aux noms évocateurs (ainsi *Enam Ngá*, « Crosse de Fusil », et *Ebenewomen*), jusqu'au camp retranché de Minkan qui était pour eux ce qu'était Man pour les Enoa. Il est significatif que nos deux témoins « ignorent » ces Enoa qui pourtant barraient la route : à cause d'eux, la piste Bènè doit faire un détour sensible vers le sud. Au contraire, il est amplement question des Bulu parce que ceux-ci surviennent en second en prétendant tirer les marrons du feu. Les mouvements des Bulu ont été certainement très complexes, et il est hors de mon propos de les étudier ; il est à peu près sûr en tout cas qu'ils se sont intéressés d'abord au sud et à l'arrière-Gabon avant de remonter vers le nord (les habitants actuels d'Akonolinga disent qu'ils ont été chassés par eux de Sangmélina) puis de se précipiter vers l'ouest, vers la mer qu'ils atteignaient à la fin du siècle. C'est ce dernier mouvement que les Bènè se sont efforcés d'empêcher ou de concurrencer dans les années 1860-1870 en occupant la région d'Ebolowa qui commandait les sentiers vers les Mvumbo (Lolodorf) et vers la côte (par Akom) (Enonga est le lieu du célèbre hôpital de la mission Américaine à 3 kilomètres d'Ebolowa). Mais ces avant-postes n'ont pu être conservés devant le raz-de-marée Bulu.

Les mvog Amugu ont plusieurs autres bonnes raisons de taire les Enoa — ne serait-ce que parce que ceux-ci font échec au blocus projeté des Ewondo, encore affirmé et rappelé ici ; les Ewondo d'ailleurs, ne se laissent pas faire, et cherchent leur chemin plus à l'ouest entre Enoa et Basa. Mais il faut constater que, tandis que les mvog Amugu sont au contact direct des nouveaux arrivants Bulu qui viennent brutalement pulvériser le mythe ou la réalité du « pays vide », ils sont au contraire à quelque distance des Enoa, protégés d'eux par une certaine « épaisseur » d'autres Bènè, parmi lesquels les principaux sont les mvog Manzë, auxquels nous allons revenir maintenant.

Histoire de Manzë

Nous avons laissé Manzë ou Mani ze à Nsazomo, lorsque Mbartsog lui reprend son petit frère Manga Amombo. Les traditions flatteuses que j'ai eues entre les mains — (= {4.} : il s'agit de papiers rédigés à l'intention du Professeur Adalbert Owona, lui-même mvog Manzë) — attribuent au patriarche la gloire d'avoir traversé le Nyong pour venir finir sa vie à Man.

Cela paraît tout à fait invraisemblable que Manzë ait, d'un seul coup, franchi sans raison 50 kilomètres, devançant ainsi les mvog Amugu et se coupant si radicalement de ses frères — d'autant plus que le même témoignage fera paraître comme orateur à ses obsèques le sage (mais alors

vieux) Owono Tsogo. Si Manzë était parti, il aurait d'abord fait un bond raisonnable vers Mfou, où certains des siens sont encore, et qui représentait à l'époque le cœur vivant, le foyer même de la colonisation Bënë (22). Mais il n'avait aucune raison de partir, puisque, comme nous allons le voir, il maintenait dans le célibat sa maigre postérité. Certains de ses descendants sont toujours à Nkomo-Nsazomo, et ils n'auraient eu aucune raison de revenir en arrière après le passage du Nyong. En fait, comme le cas est courant dans la tradition orale, il y a eu confusion d'homonymes : entre Man, nom d'un lieu assez indéterminé qui paraît désigner pour les Bëti la rive gauche du Nyong, et Man, village à 6 kilomètres au sud-sud-est de Nsazomo, lieu où Manzë fut mis en quarantaine, et qui lui doit peut-être son nom (23).

« A cause de la dureté de son cœur » (dit André Amugu) (24), Manzë n'eut que deux fils de son propre chef, et d'une seule de ses femmes : ils s'appelaient Amugu Medugena et Owono Medugena. Ces garçons étaient devenus des jeunes gens tout à fait adultes, et pourtant leur père tardait à les marier, lorsqu'il fut soudain atteint par le « pian de Menye » (*mebada Menye*), c'est-à-dire la variole.

On savait cette maladie contagieuse et mortelle. Suivant l'usage du pays, ses fils construisirent au malade une cabane (*ebēm*) isolée en pleine forêt, où les femmes lui apportaient à manger, et où il devait rester jusqu'à sa mort, même s'il guérissait.

Il était déjà bien vieux ; sans attendre qu'il disparût, ses deux fils prirent chacun l'une de ses jeunes femmes, et engendrèrent dans ces conditions deux garçons : Owono Metugu et Atang(ana) Mbarga. La situation, par ailleurs classique, était assez délicate puisque, l'époux légitime n'étant pas mort, les deux fils des deux aînés devaient être regardés théoriquement comme les jeunes frères de leurs pères réels.

Manzë ne survécut pas longtemps au régime qu'on lui infligeait : il mourut « peu après » (dans les mois ou les années qui suivirent ?) la naissance des deux nouveaux enfants. Comme l'on pouvait s'y attendre Owono Tsogo, invité à présider les funérailles, décréta (25) au nom des Bënë qu'il y aurait juridiquement quatre familles, quatre *mvog* issus de Manzë, et correspondant à chacun des quatre fils légaux. {4.}

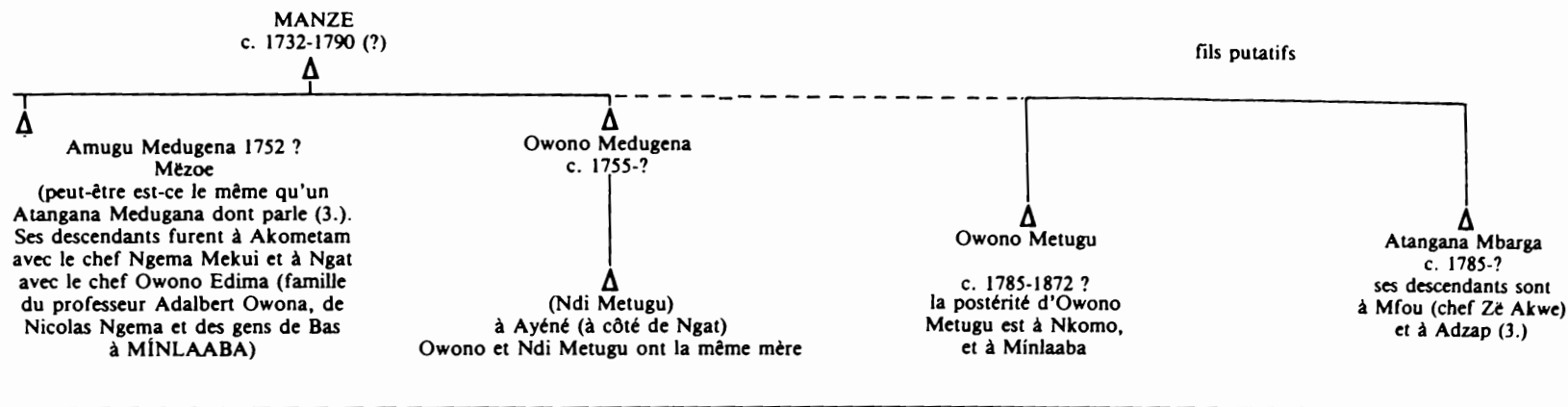
Je pense que ces naissances et deuil durent avoir lieu dans les années 1800, car un petit-fils d'Owono Metugu, M. Mani Zoa Jean, est né vers l'an 1900.

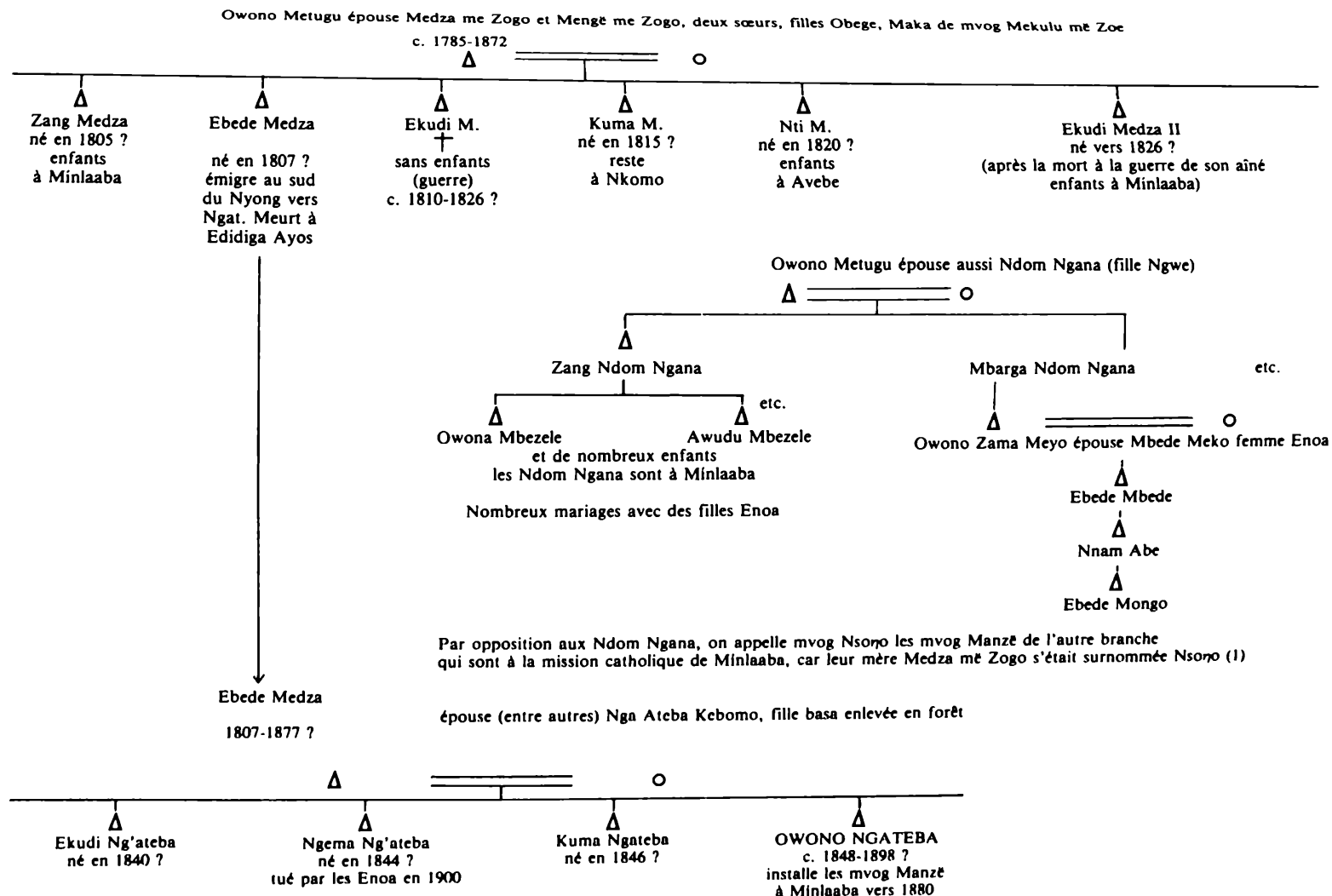
Les généalogies mvog Manzë

Les renseignements que j'ai recueillis à Minlaaba permettent de confirmer cette estimation, et de construire un tableau à peu près cohérent, que l'on trouvera ci-après. (En comportant la naissance du fils aîné à 20 ans, et 3 ans d'intervalle entre les fils de même mère.)

Extraits du tableau généalogique des mvog Manzë

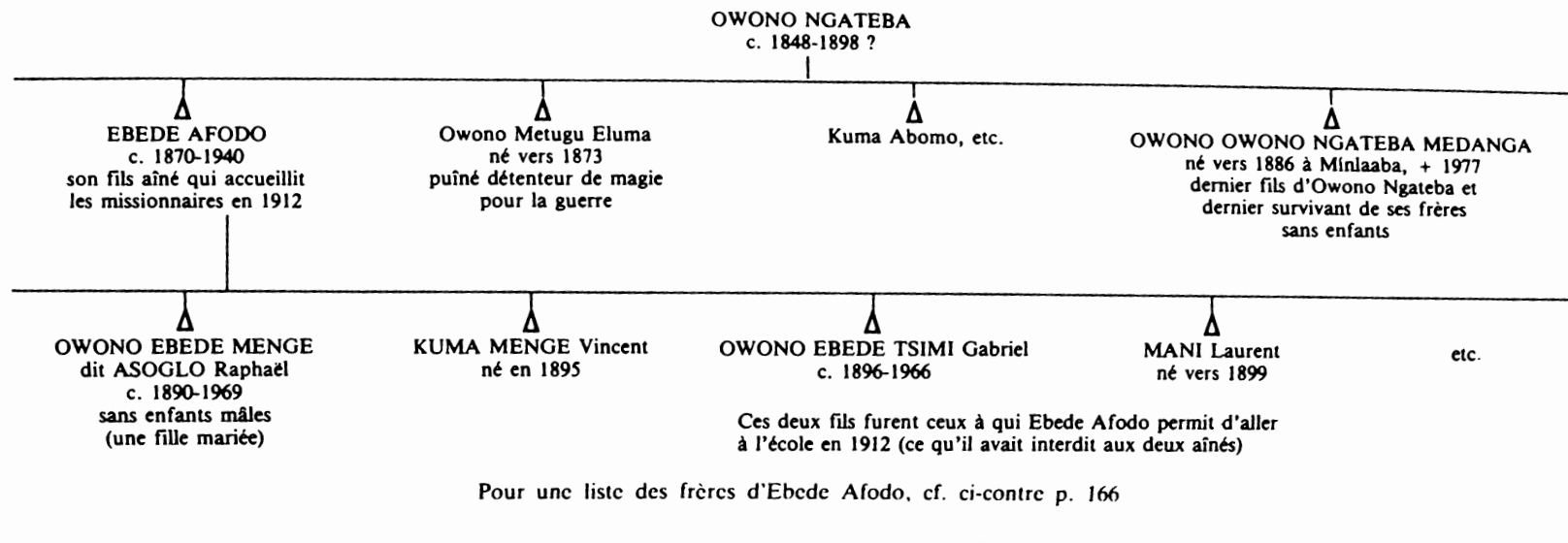
1. Les 4 lignages fondamentaux

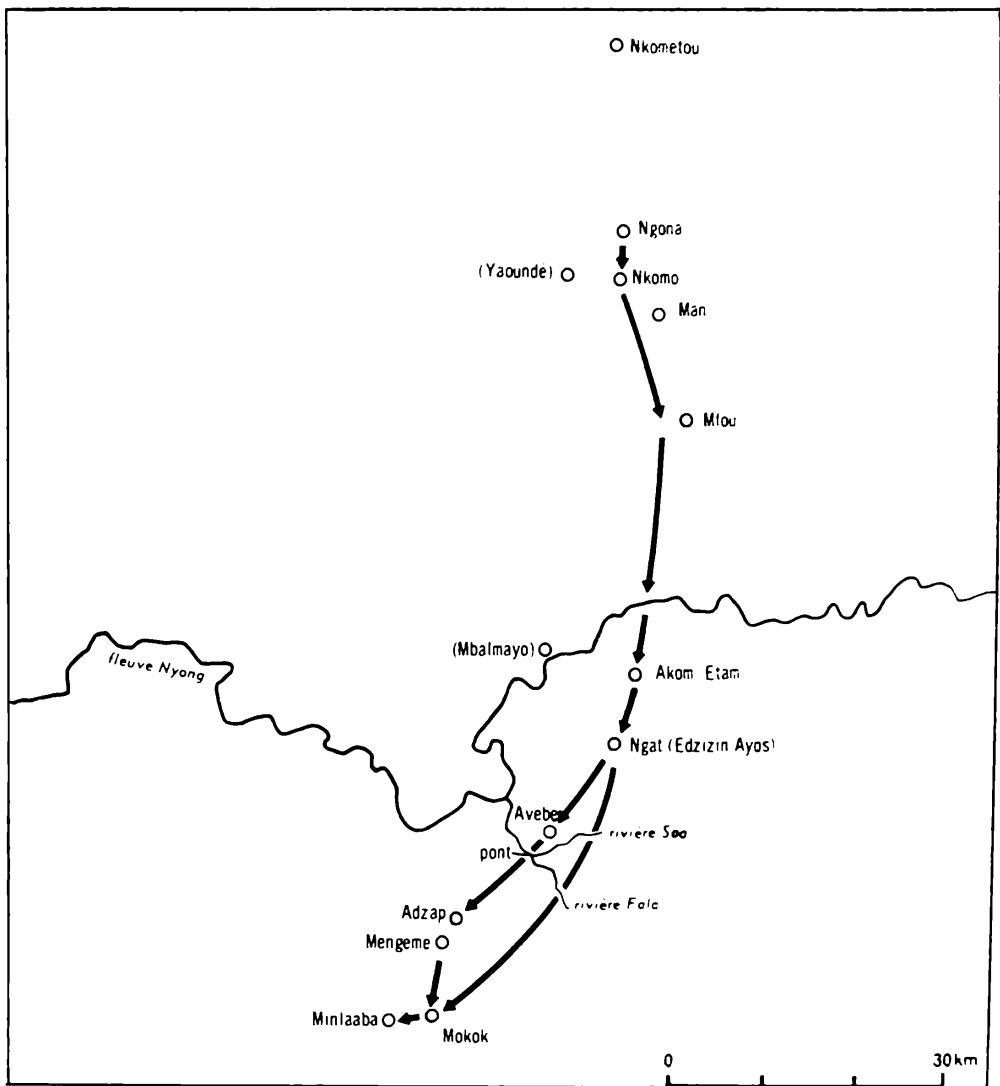




III. Famille d'Owono Ngateba

Il épousa les femmes suivantes qui leur donnèrent des fils : Afodo, Eluma, Mbongo Lugu, Ebongo Ngon Manga, Abomo, Aboa.
Il en eut au moins 15 garçons, dont :





Migrations des Mvog Manzé

Compléments au tableau généalogique des Mvog-Manzë.

D'après les souvenirs de M. Daniel Owono Medanga

I. Liste des épouses d'Owono Ngateba :

Nga Tsugu

Mbongo Lugu

Eluma

Afodo

Mbala

Mboa

Anamba

Mbëza

Mëndulu

II. Liste des fils d'Owono Ngateba :

Ebede Afodo, l'aîné

Owono Metugu, le puîné

Kuma Abomo

Zang Ndugu

Awudu ngon Manga

Foe Mbongo

Ebede Ebongo

Ndi Ng'Ateba

Ekudi Edanga

Amugu Ebongo

Owono Ng'Ateba Ebongo

Ngema Ebongo

Ayoa

Mbarga Mongo

Owono Owono Ng'Ateba Medanga Daniel

L'installation à Mínlaba

Deux grands vieillards mvog Manzë restaient les témoins reconnus du passé à mon arrivée sur place : le dernier fils d'Owono Ngateba ; M. Daniel Owono, et le fils aîné d'Ebede Afodo, Raphaël Owono. J'ai calculé leur âge d'après l'arrivée des missionnaires (1912), l'intervention militaire de von Stein (1897), le passage du premier Blanc (« Menuolo » = Kund, 1887) ; Raphaël Owono, est mort en 1969 ; l'oncle et le neveu racontent ainsi l'installation des mvog Manzë à Mínlaba : (j'indique les variantes entre parenthèses par une lettre : R = Raphaël ; D = Daniel, texte de base).

« Nos ancêtres ont quitté Nkomo, près de Yaoundé sur la route d'Akonolinga, là où s'arrête à présent le goudron. Mon père (R. = mon aïeul) Owono Ngateba grandit à Ngat (R. = à Edzizin Ayos) entre la mission catholique d'Abang et la route de Sangmélina. C'est de là qu'il est parti pour venir ici. Son père s'appelait Ebédé Medza, fils d'Owono Metugu. Je n'ai pas pu le connaître (R. : c'est logique, car on se mariait très tard ; le grand-père meurt avant que le petit-fils puisse avoir des enfants). Owono Ngateba était un homme extrêmement « dur », farouche (ayóǵ) ; il tua beaucoup de gens dans les clans voisins, chez ses frères les mvog Amugu. Il

s'enfuit donc de là-bas ; au passage il laissa l'un de ses frères de même mère, près de l'actuel pont du So ; il arriva par ici et s'installa à la rivière Ebodenku (carte I.G.N. « Ebodenkoli » !) en envoyant à ses frères ce message qui donna son nom au village : « Mëkok » (carte : Mokok), c'est-à-dire « Më a akok », me voici sur un roc ou « à l'abri des roches », dans une position inexpugnable : « m'attaquer, c'est vouloir briser des rochers ! » Il avait d'ailleurs retrouvé beaucoup de gens de la parenté sur le chemin — les mvog Manzë d'Adzap et de Mengeme.

Ce sont les Basa qui habitaient autrefois la colline de Minlaaba (R. : presque tout le monde préférerait habiter les hauteurs). Un chef Ewondo, Fuda Ngambida (R. : pour D. : Owono Fuda, pour {5.} Së Fuda) les en chassa et prit leur place. Mais on vint l'avertir qu'un grand guerrier, Owono Ngateba, devenait son voisin et risquait de le tuer. Fuda préféra s'enfuir ; il déménagea de nuit et partit s'établir vers Minkan.

Le lendemain, les femmes d'Owono Ngateba lui apprirent que l'Ewondo qui habitait le plateau était parti. Alors Owono Ngateba monta s'établir dans les maisons en écorces que l'autre avait abandonnées (26).

En même temps, un autre Bënë, un chef mvog Zang nommé Belinga Ekodo, qui se trouvait près des Bulu, envoya prier Owono de venir le rencontrer à mi-chemin entre eux deux le surlendemain. La rencontre eut lieu ; Owono demanda à son cousin quel était l'objet de son invitation. Belinga répondit : « Tout d'abord m'entendre avec toi : car je sais que tu es querelleur ; or, je voudrais que nous vivions en paix. Mais je voudrais aussi que tu m'aides contre mon ennemi, un Bulu nommé Ele Mendo qui ne veut supporter aucun Bëti à côté de lui. Faisons un pacte : si cet ennemi arrive, tu es mon allié ; si tu manques à notre pacte, tu meurs. » Owono Ngateba lui répondit : « d'accord, si tu m'aides aussi contre mes ennemis. » (27). En signe d'alliance, Belinga Ekodo prit une femme, Mbwe Belinga, et la donna à son cousin ; en échange, ce dernier lui donna à son tour une fille, Belaya Owono. Puis il demanda à Belinga le nom de son village, et celui-ci répondit : « Ngulmëkong », ce qui signifiait : j'y suis *par la force de mes lances*, puisqu'il était voisin des Bulu. A son tour, Belinga demanda à Owono le nom de sa résidence et la réponse fut : « Minë a ala a abaa » : chez moi, *vous êtes à même de tout regarder de haut depuis mon corps de garde*.

A cette étymologie « noble » défendue par les mvog Manzë s'oppose la version banalisante de leurs voisins que nous avons déjà rencontrée chez les Enoa. Pour M. Thomas Amugu, notable Emveng, il n'y a même pas eu de fuite d'un prédécesseur des mvog Manzë :

« Le premier mvog Manzë à habiter là fut Nlan Owono Metugu, un oncle d'Owono Ngateba. Quand Owono Ngateba s'installa, il construisit une grande case à palabre (*abá* :) où tous les mvog Manzë venaient régler leurs palabres, car il était fameux pour cela. Son esclave avait tué une antilope *emvul* (= un « tragélaphe élégant », à très belles cornes) : on avait fixé ses cornes au poteau central de l'*abá* :. Les mvog Manzë prirent l'habitude de dire qu'ils allaient régler leurs palabres dans l'*abá* : aux grandes cornes, *a minla(k) abá* : dont les Pères firent Minlaba. »

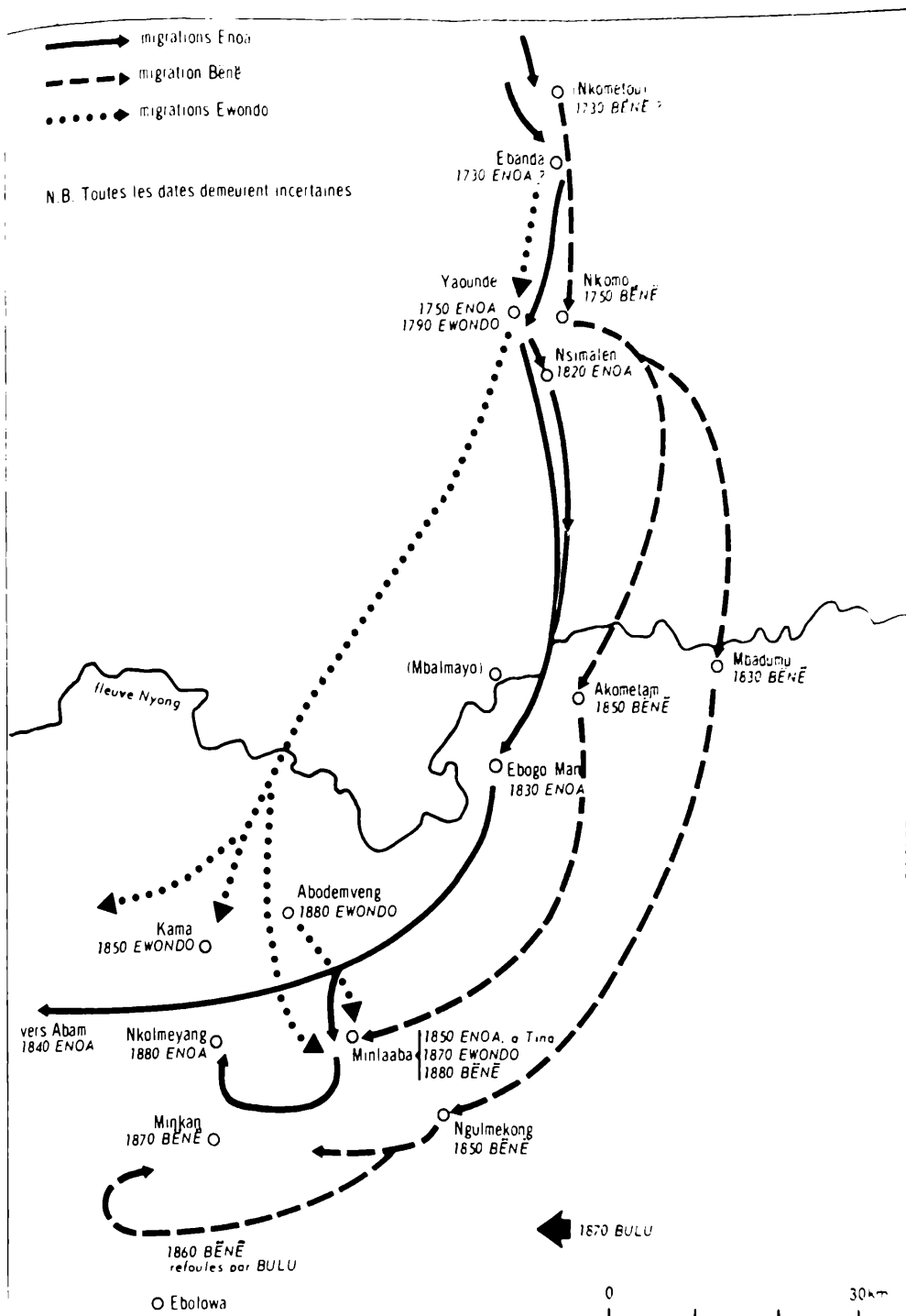
Cette version linguistiquement satisfaisante n'exclut pas qu'Owono Ngateba ait pu se livrer à des jeux de mots sur sa position prééminente : Minlaaba se trouvant sur un piton assez abrupt. Le lieu de son entrevue avec son cousin mvog Zang garde jusqu'à présent le nom d'*Elem* qui signifie

Ce récit appelle entre autres les remarques suivantes :

1. Il coïncide avec les données précédentes, venues des Enoa et des mvog Amugu, clans entre lesquels la migration mvog Manzë se glisse selon un itinéraire d'autant plus facile à reconstituer que (contrairement à celui des Enoa) il a laissé en chemin des représentants du lignage : Nkomo, Man, Benebalot, Nkilzok, Akometam, Ngat, Edzizin Ayos, Avebe, Adzap, Mengeme, Mëkok, Minlaaba (29). Le récit avoue la présence préalable des Enoa implicitement — en n'en parlant pas, alors que les Enoa narrent les mouvements des mvog Manzë derrière eux ; par contre, l'antériorité des fils de Mbartsog - mvog Zang et mvog Amugu - est reconnue explicitement.

2. Le mouvement effectué par Owono Ngateba est un bon exemple du « saut de mouton » caractéristique des migrations « pahouines ». Il quitte en effet Ngat pour la région d'Adzap (Mengeme) où se trouvent déjà les descendants d'Atang(ana) Mbarga, et il les dépasse pour s'installer au sud-ouest de leur territoire — au contact des Enoa, des Ewondo et des mvog Zang. Il retrouve là d'ailleurs (d'après M. Thomas Amugu) l'un de ses oncles, Nlaŋ Owono Metugu. Certains de ses frères de même père — Ndi Metugu, Azegë Ova — sont déjà là ou le rejoignent bientôt. Le souci de créer une « zone » mvog Manzë apparaît dans la volonté de relier cette tête de pont à l'arrière — Ngat et Akometam —, en établissant un frère de même père comme chaînon intermédiaire dans l'actuelle région du « pont du So » — lieu stratégique au confluent de deux importantes rivières, le So et la Fala, avec des rochers qui facilitent le passage, et par où l'on transitait presque obligatoirement si l'on voulait continuer vers la mer : nous y avons déjà noté plus haut la présence d'un Evuzok résiduel ; c'est pourquoi les mvog Manzë s'en voient âprement disputer le contrôle.

3. Par opposition aux Fang du sud auxquels la parenté impose ses obligations dès que deux individus se trouvent un ancêtre commun en ligne agnatique, nous constatons que la fraternité est beaucoup moins prégnante chez les Bëti : alors que Mbartsog et Manzë étaient frères de même père (et peut-être de même mère), l'arrière-petit-fils de Manzë, Owono Ngateba, peut sans trop de scandale tuer et épouser les descendants directs de Mbartsog (mvog Amugu et mvog Zang)..., soit que la parenté patrilinéaire fût moins forte chez les anciens Bëti que chez les Fang, soit encore que l'intensification de la concurrence eut déjà commencé à distendre les anciens liens de parenté, et à entraîner leur remplacement par des alliances volontaires, comme celle que nous voyons conclure ici entre les cousins. Le chef Bulu Ele Mendo a laissé chez les Bënë un souvenir terrible ; plus tard, son nom (Mendo) servira de surnom au chef de poste d'Ebolowa, von Hagen.



Essai de datation de l'émigration Beti

(cf. p. 194)

à qui l'on fera une réputation de cruauté. Sous la poussée bulu, Belinga Ekodo et Owono Ngateba furent amenés peu après à faire alliance avec Owona Fuda à Minkan.

4. En requérant de l'ivoire en dédommagement, Owono Ngateba indique qu'il est rentré dans le circuit commercial moderne ; l'ivoire était troqué contre du sel, des fusils et des marchandises venant de la mer. Antérieurement, ce sont des femmes ou des esclaves qui lui auraient été donnés pour réparer les pertes humaines subies.

Les subordonnés des mvog Manzë

Dans ce souci commercial, les frères et les dépendants des mvog Manzë vont venir renforcer autour d'Owono Ngateba cette pointe extrême de leur avancée vers l'ouest. Ils devaient évidemment se montrer plus farouches et plus organisés, dans la mesure où, moins nombreux que les autres au départ, ils avaient pris du retard dans leur expansion et dans la course à la mer.

Ils amènent donc, avec les Obege, les Esom, qu'ils vont disposer en glacis protecteur et déplacer au gré des besoins autour de la colline de Mínlaba.

3. HISTOIRE DES OBEGE

Voici à ce sujet le témoignage d'un vieillard Obege d'Elem, Pierre Zogo Ekwa (décembre 1966), qui résume l'histoire des Obégë, Maka d'origine qui n'ont pas les généalogies claironnantes des Bënë, et dont on ne peut rien savoir avant leur allégeance aux mvog Manzë.

« Je suis né au moment de la guerre des Bulu, quand le chef Ele Mendo mo pratiquait toutes les ruses sans que l'on sache à qui les attribuer. Je pense avoir au moins 80 ans. Quand j'étais petit, il n'y avait encore aucun Blanc à Yaoundé, et j'ignorais qu'ils étaient arrivés déjà à Kamerun (30). Nous n'allions même pas encore chercher le sel à Kribi ; seuls les Africains commandaient. Nous étions ici à Elem, parce que nous cherchions le chemin vers la mer en même temps que les mvog Manzë, à qui nous sommes apparentés ; à cette époque donc, un colporteur est arrivé chez nous avec du sel et du savon. Il est venu dans l'*abáá* et a posé ses affaires par terre. On lui a dit : « Puisque tu nous a apporté toutes ces choses-là, désormais tu es des nôtres. » Il s'appelait Wandí ; je pense que ce devait être un Batanga. Il se mit à faire régulièrement le trafic entre chez lui et chez nous. Un beau jour, c'est lui qui nous a annoncé : « Il y a des gens étranges qui arrivent, qui viennent derrière moi : *nnanga kón* : des fantômes Blancs... »

Quelques années plus tard, ma famille partit s'installer vers le petit pont de Mimintëmë, du côté des Enoa. C'est à ce moment-là qu'un commandant Blanc se mit de son côté à rester à Lolodorf. Plus tard, quand j'ai été grand, mais avant l'arrivée de la mission, je suis revenu ici à Elem... »

Si l'on suppose que l'enfant devait avoir environ 7 ans pour garder un souvenir précis de cette arrivée des Blancs, cela situe sa naissance — et par

conséquent la guerre des Bulu et l'arrivée d'Owono Ngateba — aux environs de 1880. En effet, Kund et ses compagnons sont passés par Elem en décembre 1887 ; ensuite, aucun Européen n'est allé aussi loin vers l'est avant les expéditions de von Stein (1897) consécutives à la fondation à la fin de 1893 (D.K.B. IV p. 539) du poste de Lolodorf qui toutefois ne prit pas d'importance réelle avant juillet 1897 (M.D.S. XII p. 119).

Mais on voit aussi ici comment les mvog Manzë utilisent leurs humbles compagnons Obegë — dont le surnom, d'après eux, signifie « porteurs de cadavres », c'est-à-dire « fossoyeurs », métier décrié : ils les placent en avant-postes aux endroits dangereux : vers les Bulu au moment de la guerre d'Ele Mendo, vers les Enoa, nouveau point de friction, une fois que le danger est écarté, de l'autre côté.

4. HISTOIRE DES ESOM

Les Esom viennent jouer le même rôle de groupe-tampon vers l'ouest.

Un vieil informateur mvog Manzë de la colline de Mílaaba, Nicolas Ngéma, me dit au bout de quatre ans de fréquentations — car l'on est très discret sur ces anciennes inégalités sociales, du moins vis-à-vis de l'étranger — : « Vous me faisiez rire quand vous demandiez l'origine des Esom : je n'en sais qu'une chose, c'est qu'ils sont les plus anciens accompagnateurs des mvog Manzë... Ils les suivent depuis... (très longtemps) : depuis toujours ils sont installés auprès d'eux. »

Les Esom sont effectivement depuis longtemps auprès des Bëti puisqu'on les trouve présents dans les vieilles alliances Ewondo (Ngoa 1973). Naturellement, ils prétendent avoir été associés aux Bëti dans la Traversée de la Sanaga, d'où ils auraient tiré leur nom d'après le récit suivant :

« Lors de la Traversée du Yom, un homme contemplait la scène bouche bée ; alors Nnë Bodo, le " grand type ", lui a dit : " Ne reste donc pas là comme cela, viens avec moi ! " et il le surnomma *Asomó*, c'est-à-dire le stupide (*somó* = " être frappé de stupeur "). Ce fut notre ancêtre, on commença dès lors à l'appeler *man esom*. » (Chef Dominique Akono de Mekamba, le 28/5/1967).

Il ressort de ce court témoignage : 1. que les futurs Esom *assistent* à la traversée plus qu'ils n'y participent ; 2. que l'arrivée des Bëti est pour eux le signal d'une récession sociale comme le signifie l'étymologie dépréciative dont ils attribuent la paternité à Nnë Bodo. Ils constituent ainsi à mes yeux un nouvel exemple de ces ethnies « émiettées », adventices (*bibóga*) que les Bëti se sont soumises.

D'après la même source, il y aurait actuellement des Esom dans les endroits suivants : du nord au sud : à Akouandé près de Nkolbisson à côté de Yaoundé ; à Essé ; à Nkolavolo dans un village appelé Ebolowa près d'Akonolinga ; à Embega dans la circonscription de Mbalmayo ; puis à Enyinyali près de Ngulmekong, chez les Bulu au village de Nkok Ekie entre Sangmélima et Ebolowa ; jusque vers Oyem ; à Tsanga où on les appelle les Evo ; chez les Evuzok, quelques-uns et aussi dans un village appelé Bipaga près de Kribi. Donc, extrême dispersion.

Une autre source, Michel Mvè Meyo, me donne la version que voici :

« A la traversée du Yom, nous avons trouvé sur notre chemin un gros fromager dont il fallait creuser le tronc avec des pierres. Quand on creusait ce tronc, les Enoa et tous ces gens-ci du côté du Nyong y travaillaient : et moi, pendant ce temps-là, j'étais là, arrêté, en train de les observer. Alors, ils ont dit tous : pourquoi donc cet homme-là *asomó* (" l'ahuri ") reste-t-il tout bêtement à nous regarder ? Voilà l'origine de mon nom ». (Mekamba 18/2/67).

Les deux remarques précédentes s'appliquent pleinement à cette fabulation un peu différente : c'est la passivité des Esom et leur régression qui sont soulignées. Leur fondateur s'agrége ensuite à la bande des Bënë : le chef Dominique Akono précise :

« A la première étape de Nnè Bodo, Esom s'écarta du groupe pour se livrer à la chasse, à la pêche et à la cueillette dont il rapportait le produit au village. Il n'avait pas encore d'enfant. Il était seul avec ses frères, au nombre de quatre : ceux-ci s'appelaient : 1^o Ebé Nda Zoa Akono ; 2^o Esi Nda Zoa Akono ; 3^o Tum Ondo ; 4^o Eboe Nda Zoa Akono.

A la deuxième étape des Bënë, c'est là qu'ils rencontrèrent deux personnes : Owono Metugu et Ndi Metugu, tous deux mvog Manzè. Ils ont commencé à épouser leurs filles. Puis ils se dispersèrent. Ebé est parti au pays Bulu, Esi est venu ici où nous sommes, Tum est parti pour Kribi, Eboé est resté aux environs de Yaoundé. Ensuite, nos généalogies sont mal connues... »

« Dans la région d'Ebibiyin » — précise un assistant, M. Sylvestre Owono — « on m'a présenté chez les Fang une famille Esom descendant de Esi Nda : ils ont pris là-bas le nom de Nko Edzoé. »

Les Esom jouent un rôle typique de *mintobo*, servant leurs protecteurs et épousant leurs filles, ou reprenant un beau jour leur liberté pour partir au loin. Ils appartiennent nettement pour moi aux couches résiduelles — peut-être Fang, peut-être Maka ; peut-être même sont-ils d'un niveau de chasseurs-cueilleurs plus anciens encore comme les Ola. En tout cas, ils sont conscients de leurs changements d'appartenance : ceux de Mekamba sont à la limite des Bulu, et le vieux Michel Mve Meyo commente :

« Quand nous sommes venus ici, nous étions des Bendzo ; maintenant, nous sommes devenus des Bulu. »

Et comme je m'étonne, il précise :

« Nous ne sommes pas du côté des Bëti. Ou alors, nous sommes de tous les côtés, partout, jusqu'à la mer. Nous ne sommes ni Ewondo, ni Bënë ; et pourtant ma famille n'est inférieure à aucune : nous avons traversé le Yom au même endroit que les autres. » (Mekamba, 18/2/67).

On voit ici s'affirmer la signification de la traversée comme « baptême » naturalisant — impliquant communauté et égalité d'origine, ce qui explique bien que l'adoption du mythe fût obligatoire pour tous les annexés. Mais, en même temps, d'une façon confuse, quoique expressive, le propos affirme l'indifférence foncière des Esom à la colonisation Bëti ou Bulu : ils sont tout autres, empruntant seulement pour un temps l'étiquette de leurs maîtres ou de leurs voisins.

5. HISTOIRE DES EMVENG

Le cas des Emven est différent.

Des neveux utérins

Leur origine lointaine est un problème extrêmement complexe : s'ils sont les mêmes que les *Yemveng* « fang » (et donc que les Etudi), il est clair, comme nous l'avons vu précédemment, que nous avons affaire là aux populations « pahouines » les plus authentiques et les plus anciennes. Quoi qu'il en soit, ils disent avoir « traversé la Sanaga » vers Mbandjock, ce qui suffit déjà à les différencier des Bëti. Ils s'étendent en Guinée Equatoriale sous le nom de Yemendimi. Ceux de Mínlaba se sont installés auprès des mvog Manzè dans des circonstances bien définies et relativement récentes. Ce sont des neveux venus chercher refuge chez leurs oncles maternels.

Ebede Medza, près d'Owono Ngateba, eut parmi ses autres enfants une fille, Obono Azègè, de même mère que son fils Azègè Ova. Ebede donna cette fille en mariage à Efala Ezè Mba, un Emven de Yaoundé. Ils eurent ensemble trois garçons.

Il y avait dans leur village un safoutier (*Dacryodes edulis*, *asá* en ewondo), arbre dont les fruits sont extrêmement appréciés chez les Bëti. Les enfants s'obstinaient à aller cueillir ces fruits avant leur maturité ; aussi, leur père leur interdit-il formellement de grimper dans l'arbre.

Les trois fils désobéirent. Le père, armé de sa lance — dont un homme libre adulte ne se séparait guère — arrive et les surprend. Il s'écrie furieux : « Vous allez voir ! » il accourt et jette sa lance, dans la seule intention de faire peur aux enfants ; mais la lance atteint et transperce l'un des trois : les deux autres s'enfuient. Le fils navré meurt.

La mère se sauve avec ses deux autres enfants, et vient se réfugier de l'autre côté du Nyong — à l'autre bout de l'empire Manzè —, auprès de ses frères. « J'ai vu du mal dans mon mariage, leur dit-elle. Voici mes enfants pour qu'ils ne meurent pas du *tsó*. »

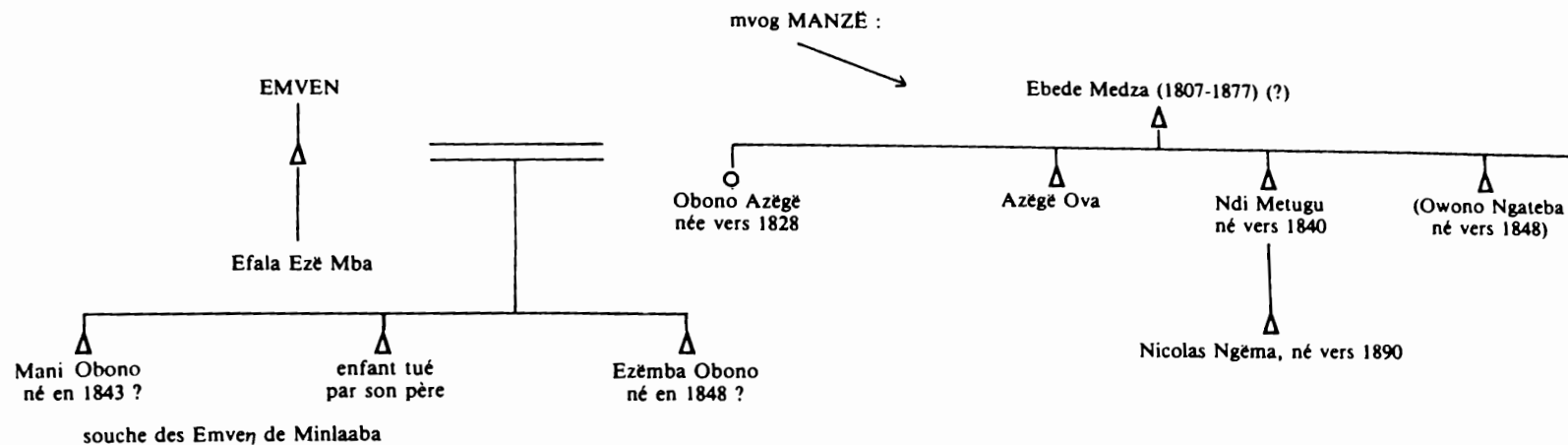
Elle fut naturellement très bien accueillie. Le père n'osa pas réclamer ses enfants ; il venait seulement les voir de temps en temps (récit dû à Nicolas Ngéma, complété par les intéressés) (31).

Le chef catéchiste de Mínlaba, François Ezè, (1892-1967) qui essayait de tout faire à la perfection, a recueilli dans un cahier d'une manière quasi-exemplaire le tableau de la postérité à Mínlaba d'Efala Ezè Mba, dont il est un descendant direct ; il a enregistré par exemple le nom des filles et des épouses (mais non la provenance de ces dernières), ce qui est exceptionnel.

Essai de chronologie

Grâce à lui, nous sommes en mesure d'établir la chronologie approximative ci-jointe. La fille d'Ebede Medza a dû naître vers 1828, avoir son aîné comme c'était l'usage à 15 ans, soit vers 1843 : ce garçon Mani Obono, doit

Quelques enfants d'Ebede Medza. L'alliance Emven



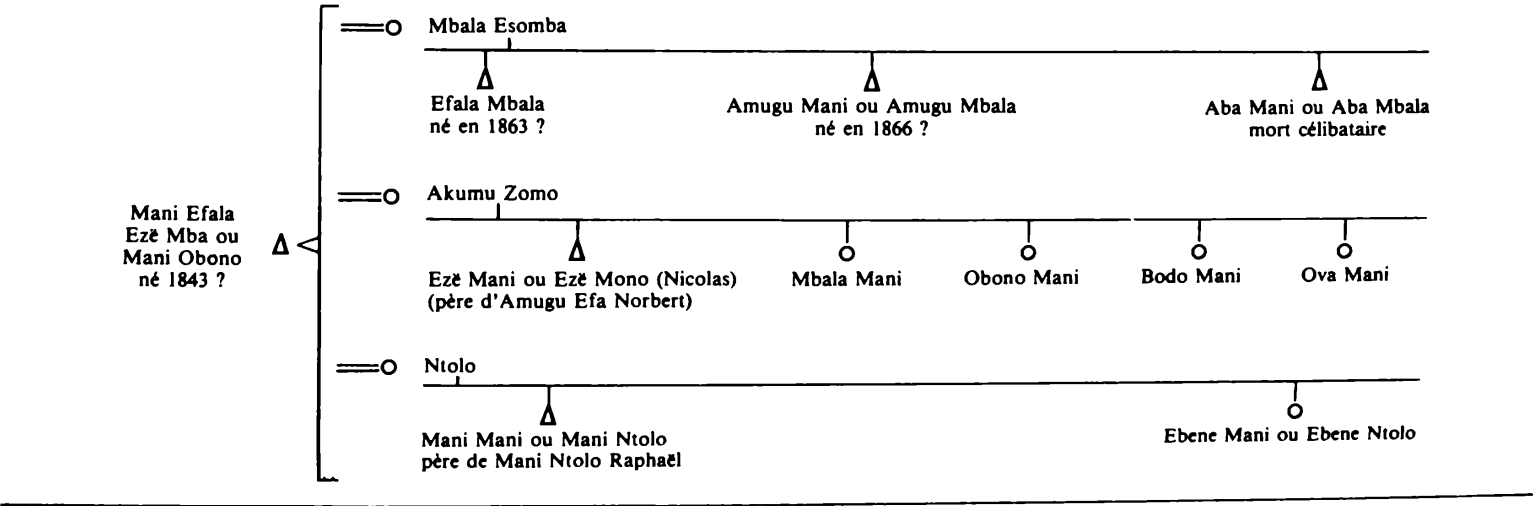
Tableaux généalogiques emven

EMVEN I : fils d'Efala Ezè Mba

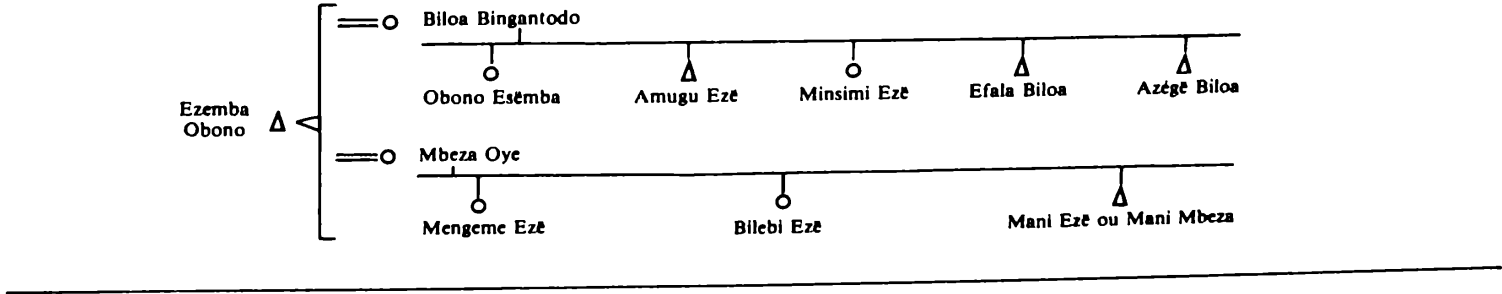
EFALA EZE MBA eut 3 femmes et 6 garçons :

EMVEN II A : enfants de Mani Efala Ezè Mba)

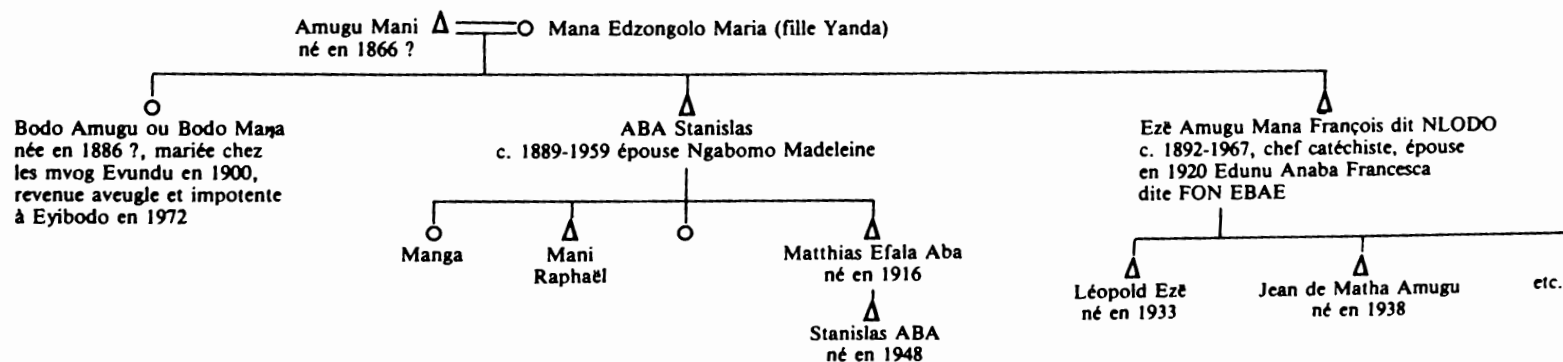
MANI eut 3 femmes et 10 enfants (dont 5 garçons)



EMVEN II B : enfants de Ezè Mba Obono : il eut 2 femmes et 8 enfants



EMVEN III B : enfants d'Amugu Mbala ou Amugu Mani, cadet du précédent ; surnommé NTUMBA ELONO (*)



(*) Les détails deviennent plus riches au fur et à mesure que l'on se rapproche de l'informateur lui-même, François Ezè. On voit donc ici apparaître des surnoms : ceux-ci peuvent être donnés par des proches pour rappeler certaines circonstances : (d'autres Emven non reportés sur ces tableaux s'appellent par exemple : Esèsomo, « Trouvaille » pour un enfant né alors qu'on ne l'espérait plus à cause de l'âge de la mère : « Etam Zok », « Eléphant solitaire », pour un fils unique, etc.) ; ils peuvent être une appellation emphatique, comme ici : Ntumba Elono, qui signifie : « l'Admiration de la Multitude » ; ils peuvent constituer une devise que l'intéressé adopte, comme ici encore le surnom que s'attribue François Ezè : Nlodo, c'est-à-dire « le Contrepoids » qui équilibre à lui seul tous les excès des autres ; enfin, un surnom peut être un terme affectueux, familial, comme celui qu'Ezè confère à son épouse : Fon ebae, c'est-à-dire « Double Mais », en mémoire de son mariage d'amour avec cette très jolie fille qu'il osa disputer à un administrateur. — La chronique familiale date le départ de Mengème d'une mésaventure arrivée à Aba (vers 1893 ?) alors qu'il était un petit garçon : un mauvais plaisant lui fit fumer du chanvre indien (*bānga*) et il se livra à toutes sortes d'excentricités sans s'en rendre compte et sans pouvoir s'en souvenir. On en fit une chanson qu'on utilise encore à Mfinaaba pour taquiner les petits Emven.

avoir une douzaine d'années quand il entraîne ses deux petits frères dans l'arbre interdit : le drame se situerait donc vers l'an 1855. Supposons que le garçon a son premier enfant à 20 ans, soit 1863 — c'est une fille — et son fils aîné Amugu Mani trois ans plus tard, en 1866 ; ce dernier à son tour engendre sa fille aînée, Bodo Amugu, en 1886, son fils aîné, Abah Amugu, en 1889, et enfin François Ezé en 1892, date presque sûre qui nous a servi de point de départ.

L'utilisation des Emvenɛ

Vers 1855, les mvog Manzë qui venaient tout juste de créer leur tête de pont au sud du Nyong dans les régions d'Akometam et Ngat ne pouvaient accueillir qu'avec faveur le retour d'une sœur qui leur amenait deux garçons. La situation du neveu *măn kál*, « fils de sœur », est même en principe privilégiée chez ses oncles maternels. Mais, s'il s'établit chez eux, on l'a déjà dit, la situation se renverse, puisque le garçon n'a aucun autre droit que symbolique à l'héritage des maternels : il se place donc sous la dépendance de ses cousins au même titre qu'un fils naturel ou un *ntobo*, un client. En recevant les deux jeunes Emvenɛ, les mvog Manzë n'entendent pas introduire chez eux un corps étranger dont l'indépendance ou l'hostilité possible serait source de tensions, mais au contraire un appoint de forces inconditionnel. Les Emvenɛ jouent donc le rôle de parents pauvres, traités comme membres de la famille, mais obligés ou de se soumettre aux mvog Manzë leurs hôtes, ou de rompre avec eux...

Comme leurs autres dépendants, les mvog Manzë les installaient sur les marches de leurs territoires. Les Emvenɛ résidèrent d'abord à Memiang entre Ebogo et Akometam, puis furent installés à Mengemë où Amugu Mani mourut, encore jeune, deux semaines avant la naissance d'un fils posthume qui fut François Ezé ; les enfants d'Amugu furent pris en charge par son aîné Efala Mbala qui les amena avec tous les siens à Sumu Ayad, au pied de la colline de Minlaaba, servant ainsi d'arrière-garde orientale à Owono Ngateba (souvenirs de M. Benoît Bikwe).

Un événement fortuit, engendrant une menace bënë mvog Manga, devait amener les Emvenɛ à s'installer finalement de l'autre côté de la colline, vers l'ouest. Voici comment, d'après Stanislas Abah :

« Un Esom de Mekamba, Nku Mëkoɛ, avait un soir mis de côté un bâton de manioc pour son petit déjeuner du lendemain. Au matin, il s'aperçoit que sa femme l'a mangé. Furieux, il brandit sa lance, pousse son cri de guerre : *Nku Mëkoɛ tara ééé !* (« o père de Nku Mëkoɛ ! »), et avec cette invocation transperce sa femme qui meurt sur le coup.

La famille de la femme — les mvog Manga de Mekom près d'Enamëngal — accourt en guerre pour la venger. Nku Mëkoɛ s'enfuit de Mekamba avec ses enfants (très fâchés de la perte de leur mère) ; il vient se réfugier à Sumu Ayad chez ses oncles maternels Emvenɛ qui acceptent de le défendre. Ils réussissent à repousser les mvog Manga sur le ruisseau Mankoe près d'Eyibodo.

Nku Mëkoɛ épousa ensuite une fille mvog Evundu (mère d'Ekukuba Kosmas et de Thomas Amugu) et fut le premier à habiter Eyibodo lorsque les Allemands (vers 1895 ?) invitaient les populations à se regrouper autour des sentiers et des futures routes. Les Emvenɛ, eux, gagnèrent alors Andok et Ting à la suite des mvog Manzë ; puis, lorsque ceux-ci se replièrent devant les Enoa (1898-1900), ils invitèrent les Emvenɛ à s'établir, d'abord à Ngog, faussement

orthographiée Ngon sur les cartes modernes, puis à Eyibodo autour de Nku Mekon (chez qui naquirent alors Pierre Mvogo et Nicolas Nku). »

Ce récit a pour premier objectif de rappeler les origines de deux notables de Mínlaba, M. Thomas Amugu, ancien séminariste et ancien directeur d'école, et M. Nicolas Nku, cuisinier et homme de confiance de la mission catholique. Mais il montre aussi que, tandis que les Allemands appellent les Bëti à prendre place sur les routes désormais présumées pacifiques de Lolodorf (Andok, Ting) ou d'Ebolowa (Eyibodo), les Bëti, eux, gardent leurs vieilles préoccupations : le nom d'Eyibodo « on réclame du monde » souligne l'exigence de force et de fécondité indispensable à la survie.

Esom et Emven sont également des dépendants des mvog Manzë, mais à Eyibodo les Emven traitent Nku Mëkon en réfugié :

« Peu à peu, les Emven ont accaparé tout le terrain au détriment des Esom, bien que les enfants de Nku Mëkon demeurent toujours à Eyibodo. »

Le fait que la mère de Nku soit issue des Emven suggère l'existence d'un voisinage ancien entre ceux-ci et les Esom. Une fois de plus, la protection octroyée par les oncles maternels a dévoilé son caractère ambigu ; les Emven traitent leur neveu Esom à peu près comme les mvog Manzë ont traité leur aïeul.

L'installation d'Efala M. à Andok est à dater probablement de 1897 et son transfert à Eyibodo de 1900 (date des derniers « troubles » signalés par les archives allemandes).

C'est le moment où l'affrontement avec les Enoa devient violent pour les gens de Mínlaba et les amènent à faire appel à des renforts, tout en se repliant. Comme on va le voir un peu plus loin, les mvog Manzë eurent alors l'impression de perdre, et en particulier de perdre beaucoup d'hommes. Mais, ils ne voulaient pas abandonner la position-clé de Mínlaba, qui commande un carrefour de pistes anciennes comme le montre la carte de von Stein (M.D.S. 1900).

Derrière les divers prétextes, l'un des motifs de ces luttes est l'accès aux routes commerciales vers Lolodorf et Kribi : il y en avait trois, la route « gouvernementale » choisie par les Allemands, la route par Nkol Meyan et le chef Ewondo Esomba Emombo, enfin la grande route Bënë défendue de haute lutte contre les Bulu et partant de Ngulmëkong vers Enamëngal, Minkan, Wom. Les deux premières étant bloquées par le verrou Enoa, qu'ils n'arrivent pas à faire sauter, les mvog Manzë renforcent la tentacule qu'ils possèdent vers la troisième, du côté du village Esom de Mekamba, en y insérant les Emven, qui vont constituer en même temps un appoint de guerriers non négligeable. Les Emven règlent alors par une alliance leur contentieux avec les Bënë de l'ouest, Bodo Amugu ayant précisément, l'âge du mariage, 14 ans à cette époque.

6. UN EMPIRE MVOG MANZË

Tard venus, les mvog Manzë achèvent ainsi de se constituer au sud du Nyong un territoire relativement important puisqu'il s'étend de Mekamba à Akometam sur une bonne cinquantaine de kilomètres de longueur, entre les Enoa et les mvog Amugu.

Cet ensemble ne peut tenir le pays que grâce à de nombreux clans dépendants dont les Esom, les Obeghe et les Emven ne constituent que les exemples propres à Mílaaba : on peut citer encore les Ola (32), les Yemedui de Mengeme, les Emba qui se trouvent en forêt dans le même secteur. « Nous pouvions alors circuler sans encombre d'un bout à l'autre et traverser tranquillement la rivière So, conclut Nicolas Ngéma. Et nous pouvions envoyer des clans esclaves combattre pour nous à notre place. »

On comprend que les Enoa plus anciens s'inquiètent de la puissance qui se développe à leurs côtés, et que des régions frontalières comme Ting demeurent des zones contestées, des lieux d'affrontement, jusqu'à l'intervention des soldats du baron von Stein en 1898 et 1900. Ce n'est que sous l'influence de l'administration européenne que s'achève le peuplement de ce secteur de Mílaaba, qu'il se stabilise. Avec la fin du XIX^e siècle, la conquête de l'ouest se fige, ce mouvement lent mais implacable dont les remous et le fracas ont fait disparaître les Pygmées des forêts jusque-là désertes, et vite devenues pour eux inhabitables. On peut dire que l'état actuel du peuplement a quelque chose de casuel et de fortuit : la *pax germanica* a transformé en jugement dernier un moment éphémère, le geste est resté interrompu et la geste inachevée : nous ne saurons jamais quelle eut été la fin du *western* Bèti, qui aurait gagné la course à la mer...

C'est avec les derniers éclats des guerres tribales qui entraînent l'affirmation de la présence européenne en 1900 que va se clore cette phase libre de l'histoire de Mílaaba.

7. LA GUERRE DES ENOA ET DES MVOG MANZË

Pour des raisons diverses, l'accès aux archives allemandes du Cameroun est une entreprise complexe tant à Potsdam qu'à Yaoundé. Ce sont des travaux de seconde main, — article de M. Kaeselitz in Stœcker 1968 et *Deutsches Kolonialblatt*, — qui permettent de se faire une idée du point de vue européen et de la chronologie à propos des événements que je vais relater maintenant.

La lutte des différents clans dans leur course à la mer avait pour but de s'assurer le monopole de certaines voies et de s'enrichir grâce au contrôle exclusif du trafic commercial par les fructueux bénéfices que l'on retirait du rôle d'intermédiaire, de revendeur, ou simplement de percepteur de dîme sur les caravanes qui passaient. Ces pratiques étaient contraires au principe libéral et aux intérêts du commerce européen : les combattre fut le premier souci du colonisateur, qui voulait « ouvrir le pays », c'est-à-dire permettre la libre circulation des personnes et des biens.

Cette libre jonction était particulièrement importante pour les Allemands entre Kribi et leur premier poste créé dans son arrière-pays, Yaoundé. Il fallait donc abolir les contrôles et les prétentions des intermédiaires, qui allaient se trouver frustrés.

Quand Owono Ngateba prend et défend Mílaaba, il poursuit en réalité un effort inutile, une politique caduque. Les chefs qui avaient tenté d'égaler ou de retenir Kund avaient vu très juste, car les voilà ruinés par la route gouvernementale qui relie Kribi à Yaoundé le plus directement possible, via

Bipindi, Lolodorf, Mvengué, Olama, permettant aux Ewondo d'accéder aux richesses des Blancs et de leur vendre leur ivoire directement, sans avoir à payer tribut aux Batanga, Mvumbo, Enoa, Bënë, etc. Cette route commença à mériter son nom à l'occasion du voyage à l'intérieur du gouverneur von Puttkamer, au début de 1897 ; c'est le moment où le poste de Lolodorf prend de l'importance, et où les mvog Amugu ne peuvent plus douter un instant que la source de leur richesse se tarit, que leurs efforts de plus d'un demi-siècle sont anéantis.

Version Allemande

Ils essaient donc, comme Tonga l'avait fait autrefois plus à l'ouest, de rendre la route impraticable ; les caravanes qui y passent sont attaquées, les boutiques des firmes qui essaient de s'y installer sont pillées, et le baron von Stein lui-même, qui commande à Lolodorf, est, lors d'une patrouille, grièvement blessé. Les Enoa se plaignent aussi d'avoir été attaqués. Le Kommandeur von Kamptz envoie donc en renfort 100 hommes de la *Schutztruppe*, qui entrent en campagne au départ de Lolodorf le 17 octobre 1897 (Stæcker, 1968, p. 28) pour une expédition punitive contre les « Bane ».

Cette guerre dura deux mois et demi. Les Bënë (dont les mvog Manzë) avaient constitué une ligue sous la conduite du chef Amugu Baana (descendant du fondateur des mvog Amugu du même nom). Avant la lettre, ils montrèrent un grand sens de la guerre « révolutionnaire ».

Pour commencer, ils avaient transformé toute la vallée de la Kama — leur *Minkân*, leur camp retranché, site naturel déjà difficile d'accès. — en une série de bastions fortifiés que la *Schutztruppe* dut enlever un à un au prix d'immenses difficultés (cf. *infra*, p. 339). Les passages de rivière étaient âprement défendus. Quand pourtant le village même d'Amugu Baana fut pris, les Bënë n'en continuèrent pas moins à résister avec acharnement : retirés au fond des forêts et sur les montagnes, ils se livraient à des embuscades et des coups de main très meurtriers, en pratiquant devant l'adversaire la politique de la « terre brûlée », incendiant eux-mêmes leurs villages et leurs plantations, ce qui rendait le ravitaillement impossible.

La supériorité des armes allemandes eut quand même raison du courage des guerriers ; en fin décembre, les mvog Amugu et leurs alliés mvog Zang, mvog Manga, etc. demandèrent la paix à von Stein, qui avait établi son quartier général à Ngulmëkong ; elle fut signée le 27 décembre chez Belinga Ekodo ; von Stein rejoignit la route gouvernementale, certainement par Mínlàaba, en pacifiant les Enoa au passage et en passant chez Esomba Emombo ; le 3 janvier 1898, il trouva chez Okala Ntsama (à Mvengué) le Kommandeur von Kamptz venu à sa rencontre ; la campagne était terminée. (D.K.B. 1898, pp. 173 à 175).

Mais non toutes les difficultés. Les chefs Bënë et Enoa tardent à paraître et à livrer les amendes en bétail et en ivoire dont ils ont promis le paiement. Pour les réclamer, une patrouille commandée par un sous-officier Africain quitte Lolodorf le 24 mars, quand von Kamptz rentre d'une expédition contre les Bulu (33) ; alors les chefs Enoa arrivent, et le 2 avril la patrouille ramène avec elle 150 Bënë et Ewondo de Kama, dont le grand chef mvog Manga, Nkode, qui demandent la paix et offrent leurs fils en otages, puisque

le pays ruiné ne peut fournir le tribut promis. Von Kamptz se contente de cet acte de bonne volonté.

Plus tard, de nouveaux troubles (*Unruhen*) très localisés éclatent entre Enoa et Bënë en août 1900. Le lieutenant von Madai part le 20 août de Lolodorf avec des éléments de la *Schutztruppe* et rétablit facilement l'ordre (D.K.B. 1900, p. 874). Désormais, et pour toute la période coloniale, la paix est définitivement infligée aux Bëti du sud du Nyong.

Version Bëti

Considérons maintenant les points de vue africains, tels que nous les livre la tradition orale. Ils divergent naturellement de la version européenne, mais ils sont également très différents entre eux. J'ai réuni comme témoins principaux deux Enoa et deux mvog Manzë.

Les deux Enoa sont : Simon Awumu (sigle S.A.) qui eut le temps de se faire une réputation de grand guerrier avant 1900 ; né probablement vers 1875, il mourut lors de mon arrivée en 1966 après deux entrevues à son chevet, au village de Mebomezoo ; Nicolas Mfomo, (sigle N.M.) d'Akomëmban, « encore petit quand la guerre eut lieu » a dû naître vers 1890.

Du côté Bënë, M. Grégoire Ebède (sigle G.E.) de Nyemeyong, paraît être l'exact contemporain du précédent ; quant à M. Daniel Owono Medang Anamba, d'Andok, il dit qu'il est né juste quand les Blancs arrivaient, c'est-à-dire en 1887 (sigle D.O. ; cf. l'original dans l'édition de Lille, Annexe II, n° 23 et n° 30). (Pour plus de clarté, les sigles précéderont la traduction des exposés respectifs ; ceux-ci peuvent être reconstitués dans leur intégralité originale si l'on en met bout à bout les fragments qui suivent.)

Premières guerres

(S.A.) « En fait, nous étions en guerre à peu près continuellement avec nos voisins les mvog Manzë ; même quand le combat avait été heureux, et que nous organisions, au retour, des fêtes et des réjouissances, il arrivait que les autres en profitent, et surgissent en armes au milieu de la fête pour prendre leur revanche. »

(N.M.) « Les Enoa avaient eu des démêlés avec les Bënë ; ceux-ci se regroupèrent tous en *Minkân* pour en finir avec les Enoa ; ils avaient décidé de les tuer tous en trois jours. »

Le grand chef Enoa de Mvengué, Okala Ntsama, était l'ami des Allemands et le gardien de la route du gouvernement. Quand il apprit ce qui se préparait contre les siens, il enleva son *obom* (pagne d'écorce) et se mit à se rouler dans la poussière ; puis il prit deux œufs et se rendit à Nkolmekuk (Lolodorf) sous prétexte d'offrir ces deux œufs au Commandant blanc.

Celui-ci lui demanda : « Que se passe-t-il ? Comment se fait-il que tu te promènes tout nu, alors que tu es un grand chef ? » Il répondit : « Ces Enoa sur qui je me repose, ces gens que je peux te fournir pour exécuter n'importe quelle besogne, les Bënë ont décidé de les exterminer tous en trois jours. Après ce massacre, avec qui travaillerai-je chez moi ? » Le comman-

dant lui demanda : « Dis-tu la vérité ? » — « Oui » Alors, le commandant lui remit quinze hommes en le chargeant de tuer tous ces Bënë.

Il se trouva qu'il y avait un Bënë parmi ces soldats. De nuit, il envoya l'un de ses enfants prévenir ses frères que la guerre allait éclater. Ce fut une débandade générale : les soldats se mirent à les poursuivre et à les tuer jusqu'à Obut. Alors, le chef mvog Zang de Ngulmekong, Belinga Ekodo, alla trouver le commandant blanc pour protester qu'il n'avait jamais voulu faire la guerre contre lui. Le commandant répondit : « S'il en est ainsi, va donc réunir tous les autres chefs pour que nous puissions régler le litige ». Belinga convoqua donc tous les chefs et leur dit : « Vous agissez en hommes insensés » ; puis l'administrateur parut et leur dit : « Si vous voulez que je vous pardonne, donnez chacun cinq ivoires par chefferies. » Ce qu'ils firent tous, et l'affaire fut réglée.

Commentaire

Cette version des Enoa concerne les événements de 1897. « la première des grandes guerres du temps des Blancs. » Les mvog Manzë n'en parlent pas. La comparaison avec les archives allemandes permet de souligner les points suivants :

1. Les intérêts économiques en jeu sont absolument passés sous silence : ce sont les relations d'alliance qui comptent : les Enoa sont les amis du Blanc, qui doit donc les aider. Rien sur les pillages de boutiques : c'est qu'en effet, dans l'idéologie traditionnelle, l'hôte s'identifie à « son » étranger : attaquer l'un, c'est attaquer l'autre ; ces pillages n'étaient donc vécus par Okala Ntsama que comme autant d'insultes personnelles. (Rappelons qu'Okala Ntsama, surnommé Akat Bodo : « celui qui défie tout le monde », avait dès le début bien accueilli les Blancs malgré son âge déjà avancé : c'est lui qui avait recueilli l'expédition Morgen au sortir de l'embuscade de Tonga en 1890.) Sa nudité ici est la tenue des hommes en colère ou en guerre, l'expression du deuil et du chagrin.

2. Dépréciative des Bënë, cette version les présente comme des fuyards alors que les archives proposent une vérité toute contraire : ces vaincus ne le furent qu'après une résistance exemplaire.

3. On essaie de mettre la victoire à l'actif des Enoa à qui le commandant (von Kamptz ou von Stein) aurait confié ses soldats ; en réalité, Von Stein était sur place. Dans les conditions de paix, il était prévu que les chefs Enoa viendraient s'expliquer avec les chefs Bënë et l'administration ; nous avons vu que les Enoa se déroberent au même titre que les autres.

4. Il y a télescopage des grandes opérations de fin 1897 avec la patrouille entièrement africaine (d'une quinzaine d'hommes) envoyée en mars 1898 : celle-ci a pu suffire à provoquer la panique tandis que la troupe qui avait pris et ruiné Minkan devait compter environ 150 hommes (une partie de la garnison de Lolodorf et 100 hommes envoyés spécialement de Kribi).

La dernière guerre

La vérité est que ces expéditions qui concernèrent surtout leurs voisins ont laissé moins de souvenirs aux habitants de Mínlaba que les troubles (*Unruhen*) d'août 1900, derniers soubresauts sans conséquence aux yeux des Allemands, mais importante et ultime guerre tribale aux yeux des intéressés. Elle se solde par un nouveau repli des mvog Manzë, à qui l'intervention des Blancs donne tort ; les versions actuelles des mvog Manzë, conciliatrices, assument ces torts, mais en les atténuant, en les mettant sur le compte de méprises, d'oublis, et en situant à leur source la responsabilité d'un tiers. Les Enoa aussi, de leur côté, dénoncent un malentendu dont les Blancs seraient la cause.

A cette époque, l'installateur des mvog Manzë sur la colline de Mínlaba, Owono Ngateba, vient de mourir ; il est en effet signalé encore comme vivant sur le tableau généalogique de von Stein en 1899 ; une version Enoa (M. François Manga d'Osoessam) prétend qu'il mourut à la guerre, mais ce témoignage n'est pas corroboré sur place : c'est « au moment de la guerre » qu'il faut donc comprendre. Ebeye Afodo, le fils aîné, a succédé à son père sur la colline ; mais au départ de la guerre, le chef influent chez les mvog Manzë demeure le frère de son père, Ngéma Ngateba, qui habitait à Niemeyong au bord de la Sumu.

A. Causes de la guerre

(D.O.) « Je vais te raconter le différend entre Enoa et mvog Manzë et comment ils s'attaquèrent. Bikoe bi Amugu, un Evuzok, prit en mariage une fille de Ngema Ngateba qui s'appelait Osona. Il s'en empara par enlèvement (*abóm*) suivant la coutume d'autrefois qui consistait à séduire les femmes et à s'enfuir avec elles.

Alors, Meyong Ngema, Zang Eso et Nti Nkumu se mirent à sa poursuite en pleine nuit ; ils les rattrapèrent, ligotèrent l'homme, le déposèrent sur une colonne de fourmis-soldats (34) ; ils reprirent leur sœur et la ramenèrent. L'homme emplît la forêt de ses pleurs. Alors les Enoa sortirent, se demandant : « Qui pleure là-bas dans la forêt ? ».

On découvrit Bikoe bi Amugu gisant sur la colonne de fourmis-soldats. Ils le libérèrent de ses liens et lui arrachèrent les fourmis du corps. Quand ils eurent terminé, il les quitta et se rendit à Nkol Mekuk (35).

Du temps des Allemands, il y avait une sorte d'argent appelé *pon emi* (36) tel que, chaque fois que tu donnes cet argent à l'administrateur, il te délègue des soldats. On lui confia donc trois soldats : l'un s'appelait Ondo Mba, l'autre Kolkolo, le troisième Mvogo Ndzie (37).

Ils se mettent en route ; ils arrivent à Kama chez Esomba Emombo ; ils y dorment. Esomba Emombo entre alors en communication avec Zang Ekudi et Mbarga Etoa : Qui ira annoncer à Ebeye Afodo que le fils des Evuzok lui amène la guerre ? » Aussitôt ceux-ci sortent de chez eux ; pendant toute la nuit, ils marchent, marchent, marchent, ils aboutissent à Mínlaba ; ils y apportent la nouvelle. Zang Ekudi et Etoa annoncent que la guerre est déclarée.

Les soldats repartent et arrivent sur l'autre rive de Mimintëmë. Ils sarclent l'endroit, ils y restent, ils s'y installent.

A la tombée de la nuit, de son côté, Ebede envoie des hommes se poster en chemin : ils observent les autres et viendront en courant dire à tout le pays de s'enfuir. Une fois la nuit venue, (les soldats) éteignent leurs lampes et avancent en plein dans le pays. Ceux qui étaient là pour les guetter se mettent à crier " les voici !, les voici ! ".

Or, ceux qui ont apporté la nouvelle (de la guerre) se sont déjà endormis dans une maison et continuent à dormir. Les soldats arrivent donc : ils commencent à arrêter les gens ; ils prennent Mbarga Etoa ; ils prennent aussi Zang Ekudi ; avec eux deux, à toute vitesse, ils arrivent à Mínlaba.

Alors l'un de mes frères, nommé Zang Ndugu Mbala Mboa — pourtant les soldats venaient en simple patrouille et ne se montraient pas durs (*ayóǵ*) —, ce Zang Ndugu Mbala donc, rampe avec son fusil, se couche par terre dans la cour, puis décharge le fusil sur les soldats. Voilà le chef des soldats, Tukondo, blessé au pied par le fusil. Alors ce fils de la soldatesque s'écrie : " Comment ! ne suis-je pas venu en simple patrouille ? Pourquoi tirer sur moi ? " Il fait saisir Zang Ekudi et Mbar Etoa. Il les tue. Puis (les soldats) s'en retournent, s'en vont à Nkol Mekuk.

Quand les mvog Manzë se retrouvèrent entre eux, ils dirent : " Ouais ! ce sont les Enoa qui ont fait venir la patrouille, c'est eux qui envahissent le pays, c'est eux qui tuent les gens ". (...) ».

Version Enoa :

(S.A.) « La dernière guerre avec les mvog Manzë eut pour cause une méprise des Blancs.

Un Ewondo avait été tué ici chez nous ; tous les notables, par crainte de la justice des Blancs, s'enfuirent se cacher en brousse chez les mvog Manzë. Pour les poursuivre, les Blancs envoyèrent leurs soldats chez les mvog Manzë avec l'ordre de les débusquer et d'en tuer un. Les soldats stupides tuèrent à la place un mvog Manzë et rentrèrent chez eux !

Alors les mvog Manzë déclarèrent la guerre aux Enoa en leur disant que par leur faute les soldats étaient descendus jusque chez eux pour tuer les gens. »

(N.M.) : « Les mvog Manzë se dirent : " (A la suite de la première guerre) Ce ne sont pas les Blancs, mais les Enoa qui nous ont fait tout cela : on va maintenant se retourner contre eux. " Ils commencèrent à tirer sur les Enoa.

Les soldats qui patrouillaient à Mebomezoo croyaient que c'était les Enoa qui tiraient sur eux, parce qu'ils se trouvaient en territoire Enoa. Ils dirent donc : " Pourquoi tirez-vous sur nous ? " Les Enoa répondent : " Pas du tout, ce sont les Bënë ", mais au même moment, un Enoa, Awumu Mesomo, est frappé d'un coup de fusil par un soldat et tombe mort.

Il y avait alors deux chefs en présence : Ondoa nga Ndzigi, l'Enoa, et Ngema Ngateba, le mvog Manzë. Le premier dit au second : " Pourquoi viens-tu toujours semer le trouble dans mon territoire ? Vous avez tiré, et les soldats ont tué l'un de mes oncles paternels. " Alors le chef Enoa se mit à jouer du tambour parlant pour convoquer tous les Enoa : " Allons à la guerre ! " et de toutes les familles Enoa arrivent les guerriers... »

La seconde version Enoa est plus récente, c'est-à-dire d'un homme plus jeune, plus éloigné des événements qu'il relate : alors que la première

version coïncide en gros avec celle des mvog Manzë (tout en leur attribuant la mort effective de l'homme Ewondo = Evuzok, et non plus une simple tentative d'homicide), la seconde version montre à l'œuvre le remodelage de l'histoire au profit des Enoa par retournement des faits : c'est chez les Enoa qu'à cause des Bënë les soldats tuent un homme. La première version qui réduit quand même le dommage subi par les mvog Manzë à un seul homme, et qui se terminera par la défaite des mvog Manzë, a négligé de pousser jusque-là la justification de la guerre : elle se prête de toute façon à des finasseries et ressemble aux thèmes d'exercices juridiques et oratoires que connaissait la tradition Bëti : la victime initiale a été tuée chez les Enoa (ils en sont donc responsables) mais par les mvog Manzë (qui sont donc aussi responsables) semble-t-il ; les Enoa ont tort d'attirer les Blancs chez les mvog Manzë, mais ceux-ci ont tort de leur imputer la méprise des Blancs, etc. Qui donc est la vraie cause de la guerre ?

De toute façon, dans les 3 versions en présence, la principale responsabilité est rejetée sur des tiers. Tout d'abord l'Evuzok (Ewondo) initial, qui a fait la folie de céder à la passion et de croire qu'on pouvait impunément enlever une fille mvog Manzë. Ensuite les Blancs ainsi que les soldats qui leur sont assimilés, et qui forment une sorte de clan à part (on dit *măn bezimbi*, mot-à-mot « un enfant de soldat » pour dire un soldat au service des Européens, à la fois parce que le mot n'a pas de singulier, mais aussi par analogie avec *măn Evuzok* ou *măn Enoa*, un enfant des Evuzok ou des Enoa) ; la caractéristique de ce clan des Blancs est, déjà et pour longtemps, d'intervenir à tort et à travers, de ne rien comprendre aux vrais problèmes, d'embrouiller les affaires et de servir de bouc émissaire aux dissensions intestines.

B. Les premiers coups de mains

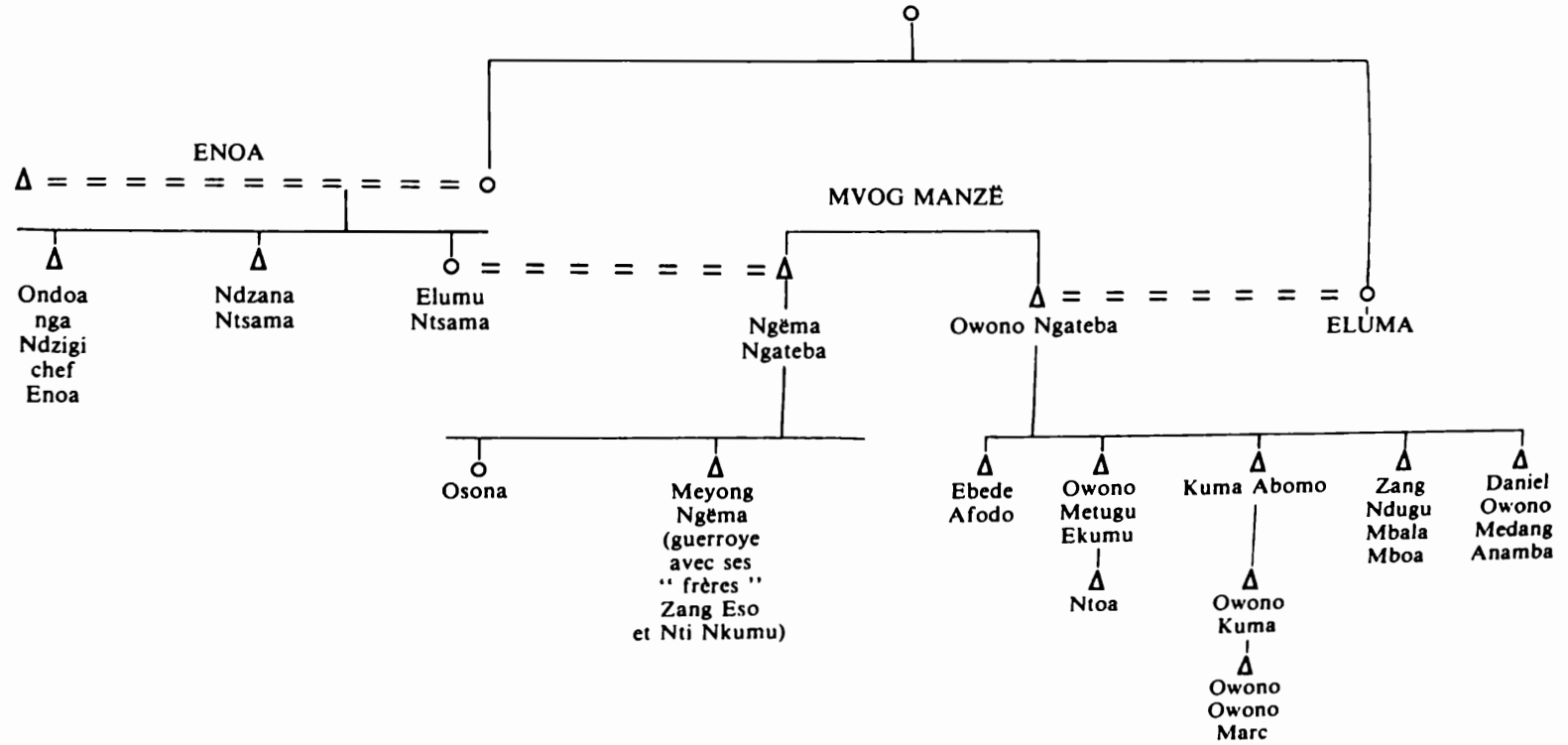
Versions mvog Manzë :

(G.E.) : « Alors Meyong Ngema et Zang Eso ont pris deux fusils de traite, ont emprunté une piste en brousse qui part ici derrière ma propre case et sont allés tuer un grand Enoa. Indignés, les Enoa déclarèrent la guerre aux mvog Manzë ; ils réussirent à capturer Ngema Ngateba, le père de Meyong Ngema ; ils le débitèrent en morceaux et le brûlèrent... Alors commença la grande guerre. »

(D.O.) : « Meyong Ngema, Nti Nkumu et Zang Eso se lèvent et partent déboucher chez les Enoa. Ils y trouvent un Enoa en train de se frotter de fard écarlate (38) dans son corps-de-garde (39) ; il s'appelait Ndzana Ntsama. Ce Ndzana Ntsama était l'oncle maternel (*nyandómo*) d'Owono Metugu : la mère d'Owono Metugu et la mère de Ndzana Ntsama avaient la même mère. Mais (ces jeunes gens) ne se dirent pas : « Tiens, cet homme-là est l'oncle maternel de notre frère ».

Ils le trouvent ainsi : lui est en train de se frotter de fard, à l'intérieur de son corps-de-garde, il se tient debout, tout nu. Les autres s'approchent et s'installent dans l'embrasure de la porte. Il leur demande : « Eh bien, Meyong Ngema, qu'est-ce que vous êtes venus faire par ici ? J'ai ouï dire que la guerre s'est installée dans votre pays, or vous voici maintenant ici. Est-ce que vous auriez pris la fuite ? » Meyong lui répond : « Effectivement, nous avons fui, et c'est pour reprendre haleine que nous sommes venus ; je me reposerais bien un petit moment. » Puis Meyong demande aux autres

ENOA - MVOG MANZÈ : ALLIANCE ET GUERRE



par-derrrière : « Qu'attendons-nous ? » Alors, ils lâchent la détente du fusil à flèche (40) ; Ndzana Ntsama s'écroule, ils tuent Ndzana Ntsama. Les Enoa se disent : « Est-ce que les Evuzok sont venus tuer les mvog Manzë ? Pourtant voici que les mvog Manzë viennent pour nous tuer. Cette fois-ci, nous allons nous mettre à nous entretuer tous. »

Tel fut le grand démêlé dont vous avez entendu parler, et qui amena les Enoa et les mvog Manzë à se battre. Ce ne fut pas un conflit entre eux deux : ce fut un conflit dû à l'Evuzok !

Les Enoa vinrent à leur tour ; ils s'emparèrent de Ngema Ngateba, l'emmenèrent et lui tranchèrent la gorge...

Version Enoa :

(S.A.) : « Les mvog Manzë vinrent donc tuer mon propre grand-père ; puis, à notre tour, nous autres Enoa, nous exécutâmes le meurtrier de mon grand-père à coup de matchette ; et ce fut le signal de la guerre générale. »

(N.M.) : « Comme le chef Manzë avait appris que les Enoa voulaient venger leur compatriote, il délégua son fils Meyong Ngema pour venir à la nuit tombée tuer son beau-frère : en effet, il avait épousé Eluma Tsama, sœur de ce Ndzana Ntsama, lui-même frère de même père du chef Ondoa me Ndzigi.

Meyong trouve effectivement Ndzana Ntsama couché dans sa maison ; il le tue d'un coup de fusil puis va rendre compte à son père. Pendant ce temps-là, la sœur du tué, faisait la cuisine à ce père, son mari !

Les mvog Manzë n'ont donc pas simplement fait tuer un Enoa ; ils ont ajouté une provocation, en assassinant le frère de leur femme... Le chef Enoa recommanda à ses soldats de capturer le chef mvog Manzë Ngema Ngateba et de le ramener vivant ; les guerriers partent ; arrivée à Ting devant les Bënë, leur troupe se divise en deux ; une partie reste à Ting en train de combattre ; l'autre se charge de capturer le chef mvog Manzë qui, trop noble pour aller lui-même à la bataille, y avait délégué comme lieutenant Ngudu Alima, et était resté couché chez lui.

On réussit à prendre ce chef et à le ramener à l'Enoa. Alors le chef Enoa lui dit ses vérités : « Rappelle-toi quand nous étions jeunes gens : nous étions amis et nous allions ensemble faire la cour aux jeunes filles ; tu venais souvent pour cela chez Tabi ngon Ba, un Enoa ; un jour, une guerre a éclaté, tu lui as demandé un fusil en disant que tu te mettais du côté des Enoa contre les mvog Nsëk qui attaquaient ; tu lui proposes un raid à deux, tu lui demandes de passer devant, de tirer le premier, ce qu'il fait ; alors tu jettes le fusil, tu l'empoignes en criant : " Frères Bënë, venez, je le tiens ! " ; les Bënë accourent, prennent Tabi et le tuent.

C'est là le premier grief que j'ai contre toi ; c'est ce jour-là que j'ai su que tu es un malfaiteur, Ngëma, bien que tu sois mon compagnon de jeunesse.

Et maintenant, comment as-tu pu envoyer quelqu'un venir tuer le frère de ta femme qui te prépare à manger ? C'est ta cruauté qui te tue. Non, inutile de m'offrir des richesses en échange de ta vie : tout ce que tu peux me proposer, je le refuse ! »

Alors, on prend Ngema Ngateba, on part l'accrocher à un arbre ; cinq coups de fusil et il est mort ! »

Les diverses versions de cette vendetta coïncident ou se complètent à part quelques détails mineurs. Le plus important est que la parenté avouée par les mvog Manzë est différente de celle soulignée par les Enoa (dans le premier cas il s'agit de consanguinité du côté maternel et dans le second d'alliance) ; les deux systèmes sont compatibles mais le premier implique moins directement Ngema Ngateba et son fils. En fait, Elumu ou Eluma avait épousé Owono et non Ngema Ngateba : mais peu importe : du point de vue des fils qui appellent « pères » tous les oncles paternels, elle est bien l'épouse d'un père de Meyong. Les mvog Manzë continuent d'insister sur le rôle funeste des tiers (que même les propos pacifiques de l'Enoa Ndzana Ntsama suggèrent aux jeunes gens qui le surprennent à sa toilette) : la guerre est le fait des Evuzok ou des soldats gouvernementaux.

Que Ndzana Ntsama ait été trouvé de jour ou de nuit, debout ou couché, peu importe : de toute façon il était au repos dans sa maison (les hommes s'étendaient volontiers même de jour) et il ne s'attendait à rien de fâcheux de la part de ses parents par alliance. Le mariage constituait toujours en effet une alliance au sens fort, politique, du mot. Quant à Ngema Ngateba, il a pu être tout d'abord fusillé, ou tué à coups de machette comme dans les versions précédentes, mais il a sûrement ensuite subi, vu la fourberie qu'on lui impute, le traitement infligé aux ennemis vraiment haïs, où intervenait la machette : la tête et le sexe étaient tranchés, le corps dépiauté, le foie et le cœur mangés, le reste découpé, brûlé et broyé ; la tête était conservée comme trophée chez les vainqueurs, et les parties sexuelles suspendues à un arbre du territoire ennemi (cet arbre devenant tabou — *menduga* — pour la famille du mort, le raffinement dans la vengeance consistait à choisir à cet effet un *asá*, un specimen du safoutier aux fruits si désirables). (cf. p. 340).

Il faut remarquer ici qu'il était tout à fait exceptionnel de tuer un prisonnier de sang-froid, surtout un grand notable, sans demander de rançon, et plus encore en refusant d'avance tout ce qu'il pourrait offrir.

C. Les hostilités

Versions mvog Manzë :

(G.E.) : « Alors, la favorite de Ngema Ngateba, devant l'enlèvement et le meurtre de son mari, s'est mise à crier pour donner l'alerte.

Le nommé Mesi Mbarga (Mbani, par sa mère) s'est saisi de son petit fusil à pierre (*emvon*) et s'est mis à trépigner ; le bruit s'en répercuta à des kilomètres à la ronde ! et commença déjà à convoquer tous les hommes de la famille. Puis, il se mit à son tam-tam pour appeler tous les mvog Manzë situés au loin — même aussi loin qu'Akometam ; dans la nuit même, tous ces gens accouraient ici et s'y retrouvaient pour la guerre.

Une fois réunis, tous se répartirent toutes les armes libres : ils se divisèrent en groupes : les uns empruntant le chemin d'Abang, les autres celui de Mengême, les autres ceux de Mbabilone, de Nyemeyong, de Ntang, pour aller cerner les Enoa.

Cette mobilisation générale se solda par la récolte de deux grandes têtes chez les Enoa, Enyege Memoli et son frère, ainsi que de nombreux prisonniers, femmes, esclaves, etc.

On les concentra d'abord ici, puis à Elem chez les Obeghe. Une fois là-bas, on les a tous mis en pièces ; on enleva les sexes des hommes qu'on partit accrocher aux arbres. Tous les restes furent rassemblés et brûlés dans un grand feu, dont on alla jeter les cendres au ruisseau. Tous ceux qui étaient liés aux Enoa par la parenté fuyaient l'odeur de ce grand bûcher... »

(D.C.) : « Ebeye Afodo se rendit à son tour chez les Enoa ; il s'empara d'Enyeye Memoli, il lui trancha la tête ; il s'empara d'Ondoa Mballa, il lui trancha la tête ; c'est dans ce grand conflit que périrent ces chefs ! Les chefs meurent chez les mvog Manzë, les chefs meurent chez les Enoa. Alors, l'administrateur de Nkol envoya des soldats pour les ramener tous, afin de résoudre le conflit. A l'époque de ce démêlé, les Blancs étaient déjà ici. »

(G.E.) : « Les Enoa vaincus partirent se plaindre à Lolodorf chez l'administrateur, lui demandant des soldats pour arrêter les mvog Manzë. L'administrateur leur donna dix soldats auxquels il recommanda de tirer en l'air pour menacer. Le chef de ces soldats s'appelait Mekara et survint au moment où celui-ci, Ebeye Etienne, naissait : Mekara est donc son surnom.

A leur arrivée, les soldats trouvèrent les mvog Manzë réunis ici, dans mon village (Niemeyong). Ils se mirent donc à tirer en l'air : tout le monde s'enfuit en se dispersant en brousse. L'homme même qui avait organisé cette guerre (Ebeye Afodo) était à ce moment-là précisément en train de manger de la viande d'antilope zóm (céphalophe palustre) ; quand il entendit les détonations, il se sauva en brousse en saisissant d'une main le gigot d'antilope, de l'autre les bananes, et en continuant à manger.

Alors les soldats brûlèrent toutes nos cases par ici, mais sans tuer personne ; puis ils retournèrent à Lolodorf. Quelque temps après, l'administrateur envoya un seul soldat pour inviter tous les Enoa et tous les mvog Manzë à une grande confrontation à Lolodorf, afin d'étudier les causes du conflit et de se faire une idée des torts. En partant pour là-bas avec les chefs, Ebeye Afodo, l'instigateur, emporta une longue dent d'ivoire, Mbarga Ebeye fit de même, Aku Mbarga ramassa le plus gros de ses « cabris », en vue de la réconciliation. Les Enoa en firent autant. L'ivoire avait une très grande valeur.

Versions Enoa :

(N.M.) (A cause du meurtre de Ngema Ngateba) : « Tous les Bënë se sont révoltés et rassemblés pour venir écraser les Enoa. Alors les Blancs sont venus pour arrêter toute guerre. »

(S.A.) : « Quand tous les mvog Manzë furent entrés en guerre avec les Enoa, l'administrateur allemand, à Nkol Mekuk, en fut informé ; il dit : « C'est à moi que les mvog Manzë ont déclaré la guerre, puisque c'est de ma faute. » Alors, le gouvernement envoya douze soldats qui firent soixante-dix morts chez les mvog Manzë. Et ce fut la réconciliation. »

Les récits s'accordent sur la mobilisation générale des mvog Manzë, la défaite militaire des Enoa, l'intervention allemande au détriment des mvog Manzë ; ils diffèrent sur les effets de cette intervention, que les mvog Manzë minimisent sans doute et que les Enoa amplifient certainement. L'amplification est inhérente au style épique : la rage de Mesi Mbarga apprenant la mort de son père cause un tremblement de terre ; mais les traits réalistes concernant la tactique, la vengeance, etc. nous fournissent des renseignements exploitables.

Il est difficile de se faire une idée de l'importance des pertes : apparemment elles sont peu nombreuses, et l'on crie au massacre quand trois mvog Manzë et trois Enoa sont tombés. Mais ce ne sont que les notables, appartenant aux grandes familles, qui sont cités. Il faut ajouter des clients, des esclaves ; des femmes, des enfants peut-être.

Le récit des hostilités rapporté ici correspond à un schéma des moments principaux, et ne rend pas compte de tous les temps du combat ; les mvog Manzë eux-mêmes avouent indirectement des pertes importantes en quelques mots essentiels (Annexe II n° 30) dont je reprendrai traduction et commentaire à propos des notions religieuses : en effet, l'« histoire événementielle » n'est jamais pour les Bëti que l'émergence superficielle d'un drame dont la réalité se joue dans le monde invisible. Nous verrons plus loin comment les chefs se préoccupent de se représenter ce monde et d'y intervenir. Ici, Owono Metugu, fils de femme Enoa, irrité de la forfaiture que les siens ont commise en tuant son oncle maternel, brise les talismans protecteurs dont il a la charge, et le témoignage nous affirme qu'alors les mvog Manzë se mettent à mourir « comme des fourmis » (des Français auraient dit : « comme des mouches »). Il est probable qu'on se fait une idée assez juste des choses en pensant qu'il dût y avoir de dix à vingt morts dans chaque camp, plus les victimes des représailles gouvernementales.

D. *La paix*

Enoa :

(S.A.) : « Alors vint la réconciliation qui s'effectua par le commandement de l'administrateur ; il dit : « Si jamais j'apprends encore un meurtre, je viendrai tuer tous les grands chefs Bënë ! » La paix ne s'est donc pas faite comme autrefois : ce n'est qu'au bout de quelques années que nous avons quand même amorcé à nouveau des échanges de femmes...

Et ce fut la dernière de nos guerres... »

Mvog Manzë :

(D.O.) : « Ils allèrent donc plaider cette affaire à Nkol, et on la trancha en disant : « Ebede Afodo a tort » (*aku*, mot-à-mot : « tombe » « perd »). L'administrateur interdit la reprise de toute guerre : que s'il entendait jamais dire que l'on refait la guerre, il viendrait les arrêter tous et les décapiter. Il commanda à Ebede de payer deux ivoires. Et voici un ivoire qui jaillit de son cœur, en voici un autre qui jaillit de son front. Alors Ebede donna ces deux ivoires et le conflit fut terminé. »

(G.E.) : « L'administrateur, après les avoir tous entendus, ne donna tort à aucun parti, mais leur fit comprendre qu'il était opposé aux palabres et ne voulait plus entendre parler de guerre tant qu'il serait là. Ce jour-là, l'administrateur envoya ses domestiques au magasin pour y chercher des insignes de chef » (suit l'instauration de la chefferie que l'on examinera plus loin). « Puis il leur permit de rentrer chez eux en disant : "Celui qui recommencera, je renverrai tous mes soldats le tuer avec tout son village." Chacun rentra. Peu à peu, l'amitié revint entre mvog Manzë et Enoa, et l'on recommença à échanger des filles. »

Comme précédemment, le deuxième récit des mvog Manzë arrange les choses à leur avantage. Dans un style imagé (recouvrant certainement des faits précis), le premier récit souligne l'aisance avec laquelle Ebede s'acquitte

8. UN BILAN DE L'HISTOIRE PRÉ-COLONIALE

Nous avons longuement parcouru le discours de l'histoire Bëti traditionnelle pour être en mesure de comprendre la situation au moment de l'intervention européenne à Mínlaba, dont l'évangélisation constitue objectivement l'une des formes. Bien que le mythe vienne épouser les faits jusque sous nos yeux, nous sommes en mesure à présent de dégager les certitudes suivantes :

1. Stratification et diversité du peuplement

Les traditions et l'examen des faits recueillis sur le terrain dans les alentours de Mínlaba tendent à étayer les thèses nées de considérations plus générales dans la partie précédente de cette étude : le peuplement s'est fait par couches successives dont les plus récentes se sont amalgamées (généralement subordonnées) les précédentes, mais la symbiose résultante ne s'est jamais faite à sens unique, tant s'en faut.

a. *Les Pygmées* représentent sans aucun doute la strate la plus ancienne ; ils furent les initiateurs à la vie sylvestre de tous leurs successeurs, Bëti inclus ; les mvog Amugu les trouvent encore présents sur la rive gauche du Nyong, aux alentours de l'actuelle Mbalmayo, quand le commerce extérieur atteint cette région (années 1840) ; ils ont dû disparaître encore plus tard de la région de Mínlaba où la toponymie garde leur souvenir (par exemple, *Osoe Bikoe* la « rivière des Pygmées » à 10 kilomètres au sud de Ngulmë-kong). Comme ailleurs, l'agriculture et le développement démographique ont signifié leur extermination. Mais leur influence culturelle est certainement restée fondamentale, en particulier dans le domaine de la chasse, de la botanique, de la médecine, de la magie, de la sorcellerie (cf. Mallart, 1971 qui précise ces points pour les Evuzok, chez qui les Pygmées sont encore présents).

b. *D'anciens chasseurs-cueilleurs* sont encore repérables sur place, comme les Ola qui, nous l'avons vu, « vivent comme des Pygmées » de chasse et de pêche ; ils devaient par conséquent être également très peu nombreux, et leur ignorance de la métallurgie les mettait à la merci de leurs successeurs. Amat et Cortadellas (1972, p. 45 b) (et carte VII, p. 105) ne savent à quel groupe rattacher les familles « Olah » de Ngovayang : Ntumu ? Fang ? Il est clair qu'ils ne sont pas Mvumbo, mais ils n'osent pas formuler l'hypothèse qu'ils appartiennent à une souche plus ancienne encore.

b'. Ces Ola pourraient être également un vestige « pahouinisé » de la *première invasion bantu* qui aurait occupé la forêt, d'après Struck, depuis la côte du Cameroun jusqu'au moyen Congo, et dont les Ngala, Bakota, Dwala et côtiers du Cameroun seraient les restes (cf. Baumann et Westermann,

1970, p. 199). On ne peut exclure, certes, que les Dwala et apparentés aient pu en venant de l'est traverser la forêt vide sans laisser de traces. Toutefois, les traditions orales dwala (Bekombo 1973) plaident en faveur d'une très ancienne résidence à l'est et au nord-est de l'actuelle ville de Douala, ce qui confirme l'hypothèse de Struck.

c. *Les populations Maka et Mvumbo* que les Bëti englobent sous le nom de Mekie ou Mekuk représentent probablement une très ancienne vague parlant une langue bantu et connaissant sans doute le fer. Leur densité démographique dut rester faible — comme celle de leurs successeurs « Fang » — et je ne crois pas qu'il faille se représenter la descente des conquérants Bëti comme l'avancée d'une étrave qui aurait scindé en deux le groupe Maka ; à y regarder de près, le groupe a dû être submergé et colonisé, mais non « bousculé » ; nous en avons un exemple à Mínlaba avec les Obeghe, « pahouinisés » accompagnant les mvog Manzë depuis au moins les rives du Nyong. Les Omvang en constituent un autre exemple. Amat et Cortadellas (1972 I pp. 82-83) ont signalé le cas des Mvumbo de Ngovayang, gardant leur identité linguistique et culturelle, mais vivant et migrant de conserve avec un clan « Fang », depuis la région des sources du Ntem, pour parvenir avec eux à leur habitat actuel aux environs de 1870. Il est à supposer qu'ils retrouvaient là d'autres Mvumbo (comme le suggèrent les auteurs cités — carte III p. 41) et peut-être d'autres Fang, sinon, la constante présence des « Mekuk » à l'ouest dès le début de la légende commerciale Bëti serait inexplicable.

d. *Les populations dites Fang* sont venues ensuite, probablement de l'est comme les Maka avec lesquelles elles ont dû se mêler sans heurts, étant probablement aussi peu nombreuses. Il arrive que les Bëti les subsument sous la même dénomination, en disant par exemple : les Ntumu sont des Mekuk. Les Ntumu ont occupé la région de Yaoundé, et les Mvele ou Yengone, les Fong, peut-être certains Eton, les Yanda, les Ngoé, appartiennent probablement à cette ancienne couche Fang, qui a légué sa langue et bien sûr de nombreuses coutumes aux Bëti.

e. *Les Basa* sont peut-être contemporains des Maka et occupaient un territoire situé beaucoup plus à l'est de leur habitat actuel. A l'inverse de ce qui se passe pour les populations précédentes, les Fang aussi bien que les Bëti ont gardé le souvenir de heurts violents avec ces « Mvele » (cf. Zwé Nguéma) ; ils occupaient tout le territoire de Mínlaba jusqu'à Ngulmëkong et se trouvaient aussi sur les bords du Nyong vers Mbalmayo comme le montrent certains des mariages ou des traditions que nous avons rapportés. L'influence Basa est aussi une composante de la culture Bëti pré-coloniale (le *ngi* est à rapprocher du *ndjé* ou *nge* des Basa — et il n'est guère possible que les deux soient d'origine bëti comme nous le verrons à propos de la religion).

f. *Les Bëti* au sens strict sont au départ une petite minorité aristocratique de conquérants venus du nord, qui s'imposent par leur supériorité militaire et peut-être par d'autres avantages technologiques. Par exemple, ils étaient certainement de bons métallurgistes : Kund, Weissenborn, Morgen, Zenker ont tous été frappé par leurs hauts-fourneaux, qui toutefois ne se trouvaient pas au sud du Nyong où l'installation était trop récente, et où sans doute les bénéfices du commerce rendaient déjà superflue cette production si délicate du fer. Mais les Fang aussi, comme l'atteste Brazza, savaient parfaitement produire et ouvrir le métal. Ce qui enchantait encore plus les Allemands,

c'est la beauté des plantations « Jaunde » : en quittant Lolodorf, on sortait du domaine du manioc et du simple plantain pour entrer dans celui des cultures d'igname, d'arachide, de tabac, etc. Sous ce rapport au contraire, nous avons vu que les Fang n'étaient pas brillants cultivateurs. La supériorité de l'agriculture des Bëti est à mettre en corrélation avec leur expansion démographique et la plus grande extension de leurs ensembles politico-familiaux. Si minoritaires qu'ils soient au départ, les Bëti se multiplient dans la savane-parc et bousculent, colonisant au sens plein, tous ceux qui les ont précédés ; ils défrichent, et tout en rongéant la forêt, réduisent à s'y enfoncer ceux qui veulent rester de purs forestiers. C'est ainsi que certains Fang se sont avoués chassés par les « Bati ». Ces Bëti comprenaient indubitablement les Bënë, les Enoa et les Ewondo, une partie des Eton (celle qui se dit Bëti par opposition aux Belo), et peut-être les Evuzok, les Etudi, les Etenga qui sont, soit leur avant-garde, soit l'arrière-garde des Fang.

Il y a donc eu à mon sens six niveaux de populations dans la région de Mínlaba, dont le dernier intègre les héritages des précédents. On conçoit bien que cette intégration donne lieu à certaines tensions et que la culture qui en résulte soit moins homogène que dans certaines autres parties d'Afrique ; d'autant plus que la dernière migration est toute récente à l'arrivée des Européens.

2. Chronologie récente du peuplement

Il me paraît exclu de donner une indication de temps pour les anciens niveaux de population : mis à part les Pygmées immémoriaux, les chasseurs-cueilleurs, Maka et Basa paraissent avoir été là depuis « très longtemps » ; von Stein (1899) se risque à parler de 25 à 30 générations. Pour les « anciens Fang » qui imprégnaient la région de Yaoundé avant les Bëti, il faudrait les y situer au XVII^e siècle (et peut-être y sont-ils venus en même temps que les Maka).

Seule l'invasion Bëti peut être datée tant bien que mal à l'aide des généalogies ; je propose les dates suivantes à la lumière de ce qui précède : début du XVIII^e siècle : installation des Enoa et des Bënë dans la région de Yaoundé, respectivement à Ebanda et à Nkometu. En ce qui concerne les Enoa : 1790, abandon de Yaoundé pour Nsimalen, 1820, migration vers le sud, 1830, regroupement et installation à Man (le regroupement est peut-être déjà lié à la naissance de la concurrence commerciale), puis course vers la mer jusqu'à Abam dès 1840. Pour les Bënë : 1730 : arrivée de Nee Bodo à Nkometu, 1780 sa mort à Ngona ou Nkomo, dispersion de ses fils ; 1825-1830 : Mbala Mesolo franchit le Nyong et s'installe à Mbadumu ; 1850 les mvog Manzë à Akometam commencent à constituer l'empire de « Mbombo » vers le sud-ouest ; 1870 : les mvog Amugu, mvog Zang, etc. fortifient la route commerciale Bënë du sud via Ngulmëkong et Minkan (les Bulu arrivent) ; 1880 : les mvog Manzë arrivent à Mínlaba ; à la même époque, les Enoa s'installent à Nkolmeyang (leur premier enfant né là est mort en 1967) et les Ewondo à Abodemveng, mais ceux-ci étaient dès 1850 à Kama et avaient déjà continué vers la mer, en s'alliant aux Enoa... Cette chronologie ne tient pas compte des clans que je n'ai pas étudiés, tel celui des Evuzok, qui ont, par exemple, certainement précédé les mvog Manzë dans leur territoire, et permettraient de fournir des dates plus anciennes pour la chronologie générale des Bëti.

En tout cas, il demeure clair que l'installation des Bëti proprement dits est tout-à-fait récente au sud du Nyong, dans cette forêt qu'ils disaient vide et que les premiers explorateurs Blancs ont effectivement trouvée encore complètement déserte en 1887 entre Batanga ou Kribi et Bipindi, voire Lolodorf, où certains venaient juste de parvenir (Ngovayang 1870 d'après Amat). On a donc affaire à une société en déménagement ou en gestation, essentiellement mobile, aussi peu implantée, aussi peu enracinée que possible, ayant sans doute laissé en chemin tout ce qui n'était pas indispensable à sa survie, mais réceptive aussi à tout ce qu'elle trouve en route, sur place ou ailleurs, chez les autres, comme nous le constaterons ; en résumé, une société qui n'aura pas à fournir d'effort pour s'ouvrir au changement, parce qu'elle est déjà en plein changement, peut-être même en bouleversement si, par exemple, comme le suggère leur tradition, les « Bati » viennent de passer d'un système de filiation matrilineaire au système patrilinéaire des Fang.

3. Une situation conflictuelle aiguë se superpose aux données complexes que l'on vient de résumer, à la suite de l'introduction du commerce extra-continental et du surgissement d'intérêts économiques d'un type absolument nouveau pour ces populations de l'intérieur. On distingue nettement deux périodes dans cette histoire traditionnelle Bëti : d'abord celle où la migration s'effectue lentement du nord vers le sud, avec des flottements en direction de l'est ; puis celle où elle effectue un virage, où elle prend la direction de l'ouest en s'accéléralant ; autrement dit, le temps où les guerres et les rixes se font à l'arme blanche, et celui où apparaissent les fusils. Les nouveaux venus Bëti étaient des guerriers ; c'est dire qu'ils valorisaient pratiquement la violence, aussi loin que nous puissions remonter dans leur mémoire. Mais il n'est pas exclu que cette violence se soit exacerbée quand des attraits aussi puissants que le sel et les armes à feu sont venus exaspérer les rivalités anciennes entre les lignages et les clans. C'est ce qu'indiquent les remous suggérés ou observés dans ce très petit secteur de Mínlaba entre Basa, Evuzok, Enoa, Ewondo, Bënë, Bulu. C'est ce que soulignent les fréquentes guerres (et alliances) entre frères Bënë aussi proches, par exemple, que les mvog Manzë et les mvog Amugu (ou les mvog Zang) qui ont à l'époque un trisaïeul commun. Peut-être cette désinvolture à l'égard de la parenté est-elle une innovation, due précisément à l'intensification de la concurrence ; en tout cas cette compétition acharnée en présence de richesses inédites constitue déjà en elle-même, dans une économie jusque-là sans marchés et presque sans monnaie, une innovation radicale, qui, à mon sens, suffit à bouleverser la société, au sein d'un contexte où une plus forte densité démographique qu'ailleurs joue, peut-on penser, un rôle de résonateur.

On peut dire que, dans ces conditions, l'irruption de l'explorateur européen se trouve « préparée » : 1. il s'agit d'une société ethnique hétérogène, multiraciale, accoutumée à la présence ou à l'arrivée d'« étrangers », qui ont chacun leurs mœurs et particularités ; à première vue, le Blanc est à peine plus bizarre que le Pygmée ; 2. dans cette société en recherche, on est prêt à s'intéresser, *parmi d'autres*, aux innovations que le Blanc propose ; 3. le Blanc est connu comme le fournisseur des richesses nouvelles : à ce titre, il sera favorablement accueilli, surtout *chez ceux qui ne contrôlent pas ces richesses* (il y aura au contraire résistance chez les détenteurs de monopoles) ; et suivant les circonstances, suivant les facilités que l'on en

espère pour l'acquisition ou la conservation des « richesses », on tâchera tantôt de s'allier, tantôt de s'opposer à sa puissance.

L'arrivée des missionnaires à Mínlaba, en 1911-1912 s'inscrit dans ce schéma général. Grâce à l'appui des Européens, les Enoa ont définitivement contenu l'avance des mvog Manzë et conservé des positions qu'ils croient encore privilégiées sur la route de la mer. Résultat paradoxal ; ils n'ont plus rien à attendre des Blancs dans l'immédiat, ils ne feront pas bon accueil au P. Hennemann quand il passera par chez eux avec sa bicyclette. Au contraire, Ebede Afodo a compris, de façon cuisante, nous l'avons vu et le verrons encore, que les Blancs deviennent des maîtres, et qu'il faut perdre l'espoir de redevenir quelqu'un sans se concilier leurs bonnes grâces. La vieille compétition territoriale est interdite ; désuète, elle fait place à la lutte d'influence au sein du marché, devenu commun. Quelle force que d'installer chez soi un spécialiste du monde invisible issu de la nouvelle ethnie dominante, qui sera fondateur d'une école, ce nouveau mode d'accès à la puissance ! Le P. Hennemann prend donc place à Mínlaba en hôte privilégié, installé à demeure dans l'*abá* : même du chef.

Pour mesurer quel changement ou quelle évolution il apportait, il est nécessaire d'examiner plus en détail les caractéristiques de cette société Bèti traditionnelle, à laquelle les récits précédents nous ont déjà quelque peu introduits.

*LE SIMPLE PASSÉ
L'ORGANISATION
DE LA SOCIÉTÉ*

PRÉAMBULE

Les études consacrées à l'ethnographie du « Groupe Pahouin » ou de la société bēti ne manquent pas (1). Mais les plus remarquables et les plus récentes demeurent entachées d'un préjugé, celui de l'unité (au moins culturelle) du groupe, ce qui les dispense de citer avec précision le lieu de leurs observations et le nom de leurs informateurs (2). Seules les vieilles études allemandes de Nekes et de Tessmann satisfont à cette exigence scientifique et nous permettent de savoir quel est le « terrain » de Tessmann (très localisé, à l'ouest d'Ebibiyin) ou quels sont les vieillards « Yaunde » amis de Nekes. Les autres projettent sur l'ensemble du groupe leurs expériences particulières, trompés à la fois par le rêve d'unité ethnique né de l'évolution politique et par le mouvement d'uniformisation, d'appauvrissement culturel, lié à la colonisation et à la modernisation. D'où confusions et malentendus... M. Alexandre lui-même considère tout le groupe à travers l'optique bulu quand il parle aussi bien d' « exogamie perpétuelle dans le patrilignage » (1965, p. 516), que de « village-rue linéaire à habitations jointives » (*id.*, p. 511), — deux faits également inexacts pour les Bēti, comme l'a montré *supra* l'alliance d'Owono Ngateba et de Belinga Ekodo d'une part, d'autre part l'agréable surprise des premiers Allemands (Kund, *passim*, Morgen, 1893, pp. 40 et 52) opposant les maisons indépendantes, quoique sur une même rangée, des Bēti (par là « plus salubres ») aux cases agglutinées de leurs voisins. Ainsi encore, j'ai entendu des experts contester l'existence du mariage par échange (*mvól*), qui n'existe certes pas chez les Fang (Léon Mba, 1938, p. 17), mais que nous avons vu pratiqué lors de l'alliance qu'on vient de citer et qui, bien que condamné par les missionnaires vers 1909 (Quinn, 1970, p. 107), est encore présenté comme le modèle même du mariage par les Bēti des deux rives du Nyong (3).

On ne reprendra pas ici l'étude critique de toutes ces publications. Il ne s'agit pas d'effectuer une description exhaustive de la vie passée et présente des Bēti, mais, plus modestement, de l'appréhender. Il serait impossible de tenter d'évaluer qualitativement et d'éclairer les facteurs de la conversion religieuse sans une telle démarche. Certes, mon propos en lui-même concerne exclusivement des représentations et des pratiques morales et religieuses, autrement dit l'*ethos* des Bēti de Minlaaba. Mais l'*ethos* est inséparable du reste, les causes du changement éthique pouvant être aussi bien économiques, politiques, etc., que morales, et ce changement lui-même bouleversant les mœurs (la façon de se vêtir par exemple). D'autre part, le changement ne peut être perçu, ou en tout cas évalué, que dans la mesure où certains jalons ont été repérés dans les différents domaines de la vie sociale.

Là gît une réelle difficulté, puisqu'il nous faudra appréhender un état disparu de la société, antérieur à la conversion — disons antérieur à 1914 —

sur lequel les documents sont rares. Par principe, seront éliminées les archives sans références et demeurent suspects les écrits qui concernent les Bëti qui habitent 100 kilomètres au nord (Zenker, Nekes) ou les Pangwe qui sont 100 kilomètres plus au sud (Tessmann) ; les indications de ces écrits ne seront retenues que si elles sont corroborées explicitement par la tradition orale. Celle-ci, à son tour, demande à être critiquée et confirmée, comme on l'a vu. Heureusement, un certain nombre de pionniers allemands ont bien connu les Bëti du sud du Nyong et nous ont laissé des témoignages d'avant 1914 : Kund, v. Stein, Koch, Mgr Hennemann ; ils ont passé par la région de Mínlaba ; le dernier y a vécu. Même fragmentaires, leurs indications nous seront précieuses.

Une autre difficulté tient à la nature même des réalités à appréhender. L'*ethos* s'exprime dans une pratique dont les normes implicites sont rarement identiques aux valeurs de référence explicites ; cette distinction entre divers plans qui s'opposent et parfois se contredisent est particulièrement importante à noter dans une société en plein changement quand les Européens la rencontrent, et sur laquelle le témoignage de certains vieillards nostalgiques risquerait de faire illusion, car leur propre thèse, rejoignant celle de bien des ethnologues, est celle de l'harmonie parfaite du système ancien. « Notre existence était toute paisible et joyeuse : on dansait beaucoup, c'était toujours la fête, avec l'huile (4) qui ruisselait sur nous comme la sueur. Je ne comprends pas l'existence actuelle où les gens meurent en pagaille... » (Bala Owono, de Ndick, 23/XI/1968). Il est vrai que c'est un petit-fils de Mbala Mesolo qui parle ainsi, un fils de famille riche. A l'autre bout de l'échelle sociale, chez les Obegë d'Elem (8 km de Mínlaba), — et aussi chez un homme de la génération suivante —, nous trouvons une note bien différente : « Il y avait partout un esprit de lutte et de guerre ; nous ne vivions pas en sécurité ; si quelqu'un voyage avec sa femme, on peut l'arrêter : on lui prend sa femme, il n'a plus qu'à s'en aller. Dans d'autres cas on lui prenait ses affaires. Un puissant seigneur (*nti*) pouvait faire égorger n'importe qui par ses sbires. Impossible de se promener, d'aller d'ici à Mínlaba sans tomber sur des ennemis ou s'en créer. En apparence, il y a un meilleur esprit, un esprit de paix maintenant... » (Hermann Assiga, 3/XII/1966).

Nous allons tâcher de cheminer entre la danse des uns et le massacre des autres, en reprenant (avec leurs sigles) les témoignages qui nous ont déjà servi, ainsi que d'autres du même type ; cette méthode donne sans doute des résultats moins ramassés mais plus sûrs. Pour faciliter cette sorte de remontée archéologique vers un état disparu de la société, j'utiliserai comme précédemment la plate-forme de l'unité lignagère et me permettrai de faire appel aux archives (écrites ou orales) des mvog Manzë et d'autres Bënë ou des Enoa, — la base géographique de l'enquête et des observations qui l'éclairent restant le territoire même de la mission de Mínlaba. Puisque les sources seront chaque fois signalées, la précision et la rigueur n'auront pas à en souffrir.

UNE SOCIÉTÉ LIGNAGÈRE SEGMENTAIRE

1. LE LIGNAGE

Pour définir quelqu'un en pays bèti, on lui pose comme question (après celle de son nom) : « Esoa anə dzə yā ? », « Comment s'appelle ton père ? », puis « Comment s'appelle ton grand-père » et, éventuellement, « ton arrière-grand-père », etc. Si l'on veut être plus direct, on posera la question : « onə man dzə ? », mot à mot : « Tu es petit de quoi ? », c'est-à-dire : « Tu es descendant de quel groupe ? » ou, plus rarement, « Onə ayə afə ? », « De quel ayə es-tu ? ». Le but est en effet d'identifier l'interpellé par son ayə, qui constituait et demeure, pour un Bèti ou assimilé des environs de Mílaaba, le cadre de référence de sa vie sociale.

Qu'est-ce que l'ayə ? [ajə] P. Abega (Lexique de 1971) traduit ce mot par « race » ; les Bèti francophones le rendent en général par « tribu » ou « peuple » ; le mot correspond en fait à « clan », si l'on entend par là un groupe d'hommes (non nécessairement exogames) revendiquant une parenté ou un ancêtre communs, sans pouvoir toujours préciser leurs liens généalogiques. A Mílaaba, les Obegə, Enoa, etc. forment autant de *meyə* (plur. d'ayə), qui se rencontrent d'ailleurs pour le marché périodique au village de Nyiemeyong, qui signifie : « frontière entre les clans ».

Mais il est significatif qu'à la question « Onə man dzə ? », la réponse ne sera pas de même forme selon l'importance ou le prestige de l'ayə. Tandis qu'un Esom ou un Emven répondra simplement : « Menə man Esom. menə man Emven » (je suis fils Esom ou fils Emven) (1), l'Ewondo ou le Bèti indiquera tout de suite son appartenance à un lignage célèbre en répondant : « Menə man mvóg Fudambala » ou « Menə man mvóg Manzə ».

Du mot *mvóg*, j'ai déjà donné plus haut le sens premier : il s'agit de l'unité résidentielle formée à l'origine tantôt par des frères utérins groupés autour de leur mère, tantôt par des fils autour de leur père. De ce sens local, on passe à une acception sociale : le mot désignera l'ensemble des descendants de l'homme fondateur ou de la femme fondatrice. Le mot *mvóg* pourra alors se traduire par « lignage de », à condition qu'on comprenne bien qu'il s'agit toujours de patrilignages, même si l'éponyme est une femme. Tout géniteur fonde de ce seul fait un lignage, un *mvóg* ; ou, si l'on préfère, tout segment lignager est le point de départ d'un nouveau *mvóg* qui

s'emboîte dans le précédent, chaque enfant appartenant à la fois au *mvóg* de son père, à celui de son grand-père paternel, à celui de son arrière-grand-père et ainsi de suite, en ligne agnatique. Un individu se trouve donc enveloppé (comme dans une poupée gigogne) d'autant de *mvóg* qu'il peut décliner d'ancêtres (ou d'épouses dont il descend du côté agnatique) depuis le grand ancêtre qui définit le lignage maximal (tel Manzè) jusqu'à ses propres père et mère. Dans les généalogies qui m'ont été fournies par M. François Manga d'Ossossam, les descendants de X. sont toujours appelés « *mvóg* X. » dès la première génération, ce qui se comprend d'ailleurs si le sens premier du mot *mvóg* est « village ». Cependant, dans son acception sociologique, on l'emploie communément plutôt pour désigner l'ancêtre commun remontant à trois ou quatre générations, et l'ensemble de ses descendants qui se regroupent à part lors des grands palabres ou rituels au sein de l'*ayōh* ; de même qu'en français on n'emploiera pas « lignée de » pour désigner les descendants immédiats de quelqu'un (2).

Théoriquement, un individu peut jouer sur la multiplicité de ses noms de *mvóg* et il le fait lorsque l'utilité s'en fait sentir (par exemple pour préciser une parenté). Pratiquement, seuls les lignages majeurs des Bèñè et des Ewondo ont, par le nombre de leurs membres, accédé à une notoriété telle qu'il suffise de les nommer pour les identifier. Dire, « je suis fils du lignage de Fudambala », ou de Manzè, suffit pour déclarer que l'on est, dans le premier cas, de l'*ayōh* Ewondo, dans le second cas, de l'*ayōh* Bèñè.

La tradition, nous l'avons vu, suggère qu'autrefois des femmes se trouvèrent à l'origine des lignages bèti, Bèñè y compris (Baana, mère d'Amugu Baana, serait fille d'Owono Kode) ; il n'est donc pas impossible que les ancêtres des Bèti aient connu un système matrilineaire, comme le suggère la présence de matrilineaires résiduels (Vute, Yalongo) au nord de la Sanaga (3). Mais, actuellement et au moins depuis la fin du XVIII^e siècle, l'appartenance au *mvóg* et à l'*ayōh* se transmet exclusivement en ligne agnatique. Une fille appartient bien au lignage de son père (elle sera par exemple *ngōn mvóg Manzè*, fille du lignage de Manzè), mais, si elle a été mariée, ses enfants appartiendront toujours au lignage de leur père et non de leur mère, même si celle-ci rentre chez son père comme nous en avons vu l'exemple à propos des Emven. Pour les enfants naturels, la tendance actuelle est de les rattacher franchement au lignage de leur grand-père maternel ; il n'en allait pas de même dans le passé où l'enfant « sans père », s'il ne suivait pas sa mère lors d'un mariage ultérieur (cas possible d'Owono Tsogo, père des Otoloa) ou s'il n'était pas lui-même l'occasion du mariage de sa mère avec son père (cas fréquent), demeurerait au village un serviteur de ses frères : on l'appelle *mōn dzāl*, « fils du village », mais on n'hésitait pas à le traiter de *tsalí* (pour *tsag alí*, mot-à-mot « pousse-toi là-bas », « bâtard ») ou d'*ɔ́lɔ* « esclave » et à l'employer comme tel ; il pouvait à tout moment être expulsé du groupe et, comme il n'avait pas part à l'héritage, il était à peu près voué, tel un esclave, à demeurer célibataire (Cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 2406 et 2408). C'est en fils naturel que nous avons vu Manzè traiter Manga Amombo, comme si cet orphelin n'avait pas eu un père pour lui transmettre (par sa bénédiction et d'autres rites) les pouvoirs de devenir plus tard *mfañ mod*, un « vrai homme ». Et nous voyons peut-être là pourquoi le fils naturel ne peut être regardé que comme un esclave : c'est qu'il n'a pas de père pour lui transmettre la véritable puissance ou la véritable humanité ; il reste *zəzə mod*, un homme « vide », inutilisable pour d'autres tâches que les plus banales. L'engendrement d'un « vrai homme » exige de la part du

père, dans la conception bēti, une action continue : alimentation de l'embryon par les rapports sexuels jusqu'à ce qu'il soit suffisamment autonome (jusqu'à ce qu'il bouge dans le sein maternel) ; renforcement de l'enfant par des rites depuis le moment où le père lui confère un nom, jusqu'à celui où il le donne pour le *So*, pour l'initiation, — et cette seconde phase est beaucoup plus importante que la phase biologique. Certes, elle n'est pas en discontinuité avec elle : le mot *ayóm*, qui signifie « du même sang », de la même famille, veut dire, au pluriel, à la fois « sperme » et « force, puissance spirituelle » (4). Mais la primauté de la phase éducatrice dans la formation peut être induite du fait que l'enfant adultérin ne pose pas de vrai problème : on a vu, à propos de Manzē, que le droit coutumier applique rigoureusement le principe « *Is est pater quem nuptiae demonstrant* », que les Bēti connaissent sous la forme *Món aton nsoá bikie*, « l'enfant dépend (mot-à-mot découle) du paiement de la monnaie d'alliance » ; l'adultère peut être blâmé et puni comme désobéissance ou tromperie de la femme vis-à-vis de son seigneur et maître, mais celui-ci en accueillera toujours le fruit avec gratitude, et l'on se moque alors de l'amant qui s'est peiné pour le compte d'un autre. Je donne ici la parole à M. Lukas Atangana :

« Nous savons bien que les enfants d'un homme qui a épousé plusieurs femmes ne sont pas uniquement de son propre sang. Le nombre des femmes avec lesquelles les polygames avaient des relations sexuelles n'excédait pas dix. Les autres faisaient l'amour avec d'autres hommes. Même si la femme va chez ses parents et en vient à concevoir loin du foyer conjugal, l'enfant appartient à son mari, puisque c'est lui qui a payé la dot. Les Bēti, jusqu'à présent, ont coutume de dire à ce propos : " La chèvre revient féconde après son voyage ". Celui qui donne un enfant avec une femme d'autrui se peine inutilement, puisque l'enfant appartient au mari de sa mère et a droit à son héritage. » (5).

C'est comme si l'engendrement paternel avait lieu surtout *après* la naissance de l'enfant, et c'est probablement ainsi que le père comprenait ce qu'il produisait depuis l'imposition du nom jusqu'au rite *So* : il y a là des gestes dont il est sûr au moins d'être l'auteur et qui ne diffèrent pas tellement de l'apport de substance à l'enfant qu'opère, pour un Bēti, le rapport sexuel, car ils consistent en bénédictions dont la matière est le jet soufflé et la transmission de la salive du père au fils ; or, salive, sperme et autres sécrétions physiologiques ne sont, dans la conception bēti, que *mekiaē mekī*, « différentes formes du sang » (6). Le lignage ne souffre donc aucune discontinuité, même s'il se transmet par des fils qui ne sont légitimés que par la « dot ».

Le fils naturel pourrait aussi être adopté par son grand-père ou son oncle maternels, il l'est (et l'était déjà autrefois) quand ceux-ci n'ont pas d'autre enfant ou n'ont que des filles. Mais il s'agit d'un expédient, puisque cet enfant non acheté par une « dot » n'incarne aucune alliance et ne « vaut rien » en lui-même : il reste étranger au système d'échanges qui constitue la vie économique-sociale, il n'ouvre son lignage sur aucune alliance avec des maternels et ne lui offre aucune possibilité nouvelle d'« enrichissement » pacifique ; c'est sans doute ce qu'exprime la coutume bēti qui voulait que l'enfant aille chercher le *bian akúma* (moyen magique pour s'enrichir) chez son oncle maternel (cf. par exemple Tessmann, 1913. II, p. 149 ; Messi 1919, p. 233) : faute de pouvoir aller chez un oncle maternel étranger, l'enfant naturel ne rapporte aucune « richesse » aux siens (le sens exact du mot

« richesse », *akúma*, pour les Bèti, se précisera plus loin). C'est sous cet angle aussi qu'il est un « homme vide », qu'il lui manquera toujours quelque chose pour devenir un « vrai homme ».

On reviendra sur l'organisation du lignage, mais, quel que soit le sens très vif que les Bèti ont d'un ordre hiérarchique (*nkon*) entre les hommes, il convient de noter tout de suite qu'ils n'ont vraiment aucun mot générique qui corresponde exactement au concept français de « chef ». Le pouvoir est spécifié en différentes formes. Celui qui réside entre les mains du père de famille paraît, pour une bonne part, se disperser ensuite entre ses fils quand ceux-ci s'installent pour devenir à leur tour pères de famille ; certes, une préséance est reconnue à l'aînesse (*ntól*), mais nous avons vu précédemment Mbartsog assumer l'autorité d'un aîné sans l'être réellement, et l'expansion du lignage exiger que chaque nouveau chef de famille soit aussi fort et aussi indépendant que possible (*supra*, p. 146) ; toute l'autorité est finalement fonction de la personnalité — on dira en ewondo de la « force » (*ngul*) — de celui qui l'exerce (cf. Atangana, 1919, p. 60 : « Tout fils de chef (*nkúkúma* ; allemand *Hauptling*) est aussi chef : (...) il suffit qu'il parte et aille construire ailleurs, il devient alors son propre chef. »)

Le lignage se fragmente donc en unités autonomes entre lesquelles subsiste d'abord un lien très fort, mais qui s'affaiblit au cours du temps, au point que même les interdits de l'inceste et de la guerre finissent par être abolis — contrairement à ce qui se passe chez les « Pahouins » du sud. Ce fut le cas, nous l'avons vu, entre mvóg Zang et mvóg Manzë, avant l'arrivée des Européens, dans la région de Mínlaba. Je suis tenté de mettre cet affaiblissement de la parenté sur le compte de l'accroissement de la compétition et des rivalités entre lignages ; mais une autre explication (apparemment inverse) pourrait être envisagée : l'abandon de l'exogamie et de l'exopolémie (7) claniques pourrait être mis au compte d'une plus grande paix et d'une plus grande sécurité éprouvées au sein des lignages (cf. Martin, 1970, p. 162) qui tendent à se trouver « suffisants » (dans tous les sens du mot) dès qu'ils deviennent assez nombreux. Tel aurait été en tout cas le sentiment des anciens Bèti, s'il faut en croire les propos que M. Lukas Atangana (4.) attribue à Mbartsog devant la fécondité de ses femmes : « Emen akarge fo dzo na bon bama bengalugan. Ngaga te eyemban ya amos yana. » « Lui-même avait coutume de dire : Mes enfants se marieront (entre eux). Cette prophétie s'est vue (réalisée) déjà aujourd'hui. »

C'est bien la raison que donnent de leur côté les Ewondo au sens propre quand on leur demande pourquoi ils se marient entre leurs grands lignages qu'ils savent apparentés : « Nous sommes déjà trop nombreux ». Lorsque les anciens sont d'accord, le nombre suffit donc à provoquer l'abandon de l'exogamie lignagère chez les Bèti, malgré une idéologie contraire peut-être héritée des « Fang », et dont la transgression est exorcisée par le « piétinement du mouton », comme nous l'avons vu à propos des Enoa.

Par contre, il arrive que des branches restaurent entre elles (par sentiment d'insécurité ?) une exogamie (donc une exopolémie) oubliée depuis plusieurs générations ; l'abbé Tsala nous en donne un exemple chez les Eton mvog Beloà dont deux chefs décident de revigorer solennellement une parenté commune remontant à huit générations (Tsala-Vincent, 1973, n° 3801) ; on recommence toujours à respecter la parenté lorsqu'on s'aperçoit que des mariages lointainement consanguins sont stériles ou donnent le jour à une postérité malade.

2. PROCESSUS DE SEGMENTATION

Comme l'a montré l'histoire de Manga Amombo (2. et 4.), l'initiative de la segmentation revenait normalement au père ou au frère aîné d'un jeune homme qui, après l'avoir élevé et marié, lui montrait alors un nouvel emplacement pour son futur village et l'y installait. Ce nouvel emplacement était, on l'a vu, choisi pour sa valeur stratégique, en brousse, à une distance variable, 300 à 2 000 mètres en général, du village du chef de famille. Il s'agissait normalement d'un terrain vierge, dont le lignage prenait ainsi possession, la terre appartenant à tout homme qui va le premier « percer la brousse » (*túb áfan*), y cultiver et y construire, comme le dit si nettement Charles Atangana (1919, p. 61, n° 5). Aussi doit-on souligner que la résidence des jeunes mariés était néolocale plutôt que « patrilocale », comme le répètent communément les auteurs (Ngoa, Alexandre) en se fondant sur la pratique actuelle, effet de la stabilisation imposée et de l'appropriation foncière entraînée par la colonisation. Certes, le jeune homme commençait par rester géographiquement proche de son père ou de son frère aîné. Mais, comme le notent aussi bien Zenker (1895, p. 47) que Ngoa qui emploie le concept juridique français de « majorité », cette installation équivaut à une émancipation : chacun est chef dans son village et y fait ce que bon lui semble. L'expansion géographique des Bèti reflète ainsi leur prépondérance politique, dont ce système est l'une des clés : le lignage va toujours plus loin dès qu'il le peut, vers des terres vierges qui donneront les cultures les plus rentables, vers de nouveaux peuples à s'allier ou à se soumettre, en liaison avec sa propre expansion démographique — tout en conservant le plus possible les avantages qu'il a déjà acquis. Aussi le mouvement général des migrations bèti vers le sud, puis vers l'ouest, se traduit-il, à l'échelle locale, par une dispersion en rayonnement, par des taches d'huile autour d'épicentres, par des mouvements épicyles le long du déferent principal. comme le montre notre carte des migrations bèni et, à échelle plus fine, le plan que Zenker dressa de Yaoundé en 1892 : les fils d'Esono Ela y sont établis en demi-cercle au nord du village de leur père. De même, à Mínláaba : les fils d'Ebede Afodo s'installèrent sur les pentes de la colline, au nord du village de leur père et à l'est, vers la rivière Sumu.

Zenker (1895, p. 38) a donné un bon compte rendu de l'activité du jeune homme Ewondo qui entreprend de construire. « Si un jeune homme s'est hissé jusqu'à posséder une femme, il se cherche alors un emplacement de bonne apparence sur une hauteur, jamais dans les petites vallées ; il le déboise, il se construit sa grande maison, large de six mètres, longue de huit à douze, avec une hauteur de faite de trois mètres ; il la meuble de lits de bambou ; puis aussitôt après il bâtit une maison de femme de huit mètres de longueur, quatre mètres de large et deux mètres de haut. » Puisque sa description des villages et des cases recoupe ce que nous savons des villages et cases bèni, il est probable que cette description vaudrait pour les Bèti de la région de Mínláaba : il montre le garçon, dès qu'il a réussi à se marier, choisissant un emplacement de belle apparence sur une hauteur, le déboisant et construisant d'abord sa grande maison d'homme (*abáá*), puis la case-cuisine de sa femme (*ndá*). Mais Zenker raisonne comme s'il avait affaire à un jeune marié européen qui agirait de sa propre initiative ; les aspects sociaux et rituels de l'entreprise lui échappent.

On a déjà vu que les garçons se mariaient « tard ». Le père avait un certain intérêt personnel à conserver auprès de lui ses grands fils, comme

aides, et à différer le paiement d'une compensation matrimoniale qui l'appauvrirait. Le plus souvent, le père ne faisait donc rien jusqu'au jour où le fils se trouvait assez mûr et assez audacieux, ou assez impatient, pour venir lui réclamer une épouse en brandissant ses lances, signes de son accomplissement sur les plans guerrier, cynégétique et aussi sexuel. « Ne suis-je pas un homme ? », demandait-il. Le père acquiesçant, c'était là le point de départ du processus de mariage et donc de séparation. Le mariage par rapt, si estimé, était aussi parfois, pour le jeune homme qui ramenait une fille chez son père, un moyen de mettre ce dernier devant le fait accompli.

Une fois marié, le fils doit s'établir. Mais le mariage comme l'installation avaient trop d'importance politique pour être laissés entièrement à l'initiative individuelle ; de même que le garçon reçoit normalement de son père ou de son aîné sa première épouse, de même il se fait conseiller par eux le premier emplacement de sa résidence d'homme indépendant. Cette indépendance est en effet ordonnée à la sécurité du groupe, qu'elle a pour objet d'étendre et de renforcer.

Le rituel de la fondation, devenu très vite rare, nous échappe sans doute pour une bonne part (je n'ai pour ma part assisté qu'à des fondations renouvelées, à l'occasion du rituel du *tsó*) ; mais nous en savons l'essentiel (cf. Okah, 1965, p. 40 et Ngoa, 1968, p. 233). Le parent — père ou frère — qui « montrait son village » au jeune homme choisissait en même temps l'endroit où serait la « tête » (*nló*) de ce village, normalement en amont s'il y avait une pente, et où serait bâti l'*abáá* ; à cet endroit, le père faisait creuser un trou et y déféquait. C'est dans ce trou qu'allait être planté le poteau central de l'*abáá*, plus tard richement décoré, et auquel on suspendrait les armes (cf. Zenker, 1895, pl. 3). Ce poteau résume toute l'édification du village. Je ne sais s'il représentait le grand Dieu du ciel, comme le suggère le professeur Bot ba Njock (1969, p. 155) s'appuyant sur l'étymologie de l'un des noms divins dans la langue pahouine : *Mòbògò*, « ce qui supporte » ; c'est très possible puisque l'un des autres noms de Dieu est *Ntòndòbò* : « celui qui soutient la voûte céleste » ; on appelait Dieu aussi « la tête du ciel » (*Nlò dzób*) en l'assimilant au soleil ; la tête du ciel aurait pu avoir son répondant à la tête du village. En tout cas, il est clair qu'en accomplissant l'acte qui, chez un homme, ressemble le plus à un accouchement, le père a voulu fonder le village sur sa propre substance, sur la force qui émane et qui se détache de lui. C'est pourquoi les armes et les objets qui ont besoin de force seront mis volontiers en contact avec ce poteau-mitan (dont on sait l'importance ailleurs, et la signification comme axe du monde dans le *bwiti* ; cf. Bureau, 1973, p. 238). On pourra s'étonner que le mépris et le dégoût qu'inspirent généralement les matières stercoraires n'interviennent pas ici. On pourra d'abord répondre qu'il ne s'agit pas des excréments de n'importe qui mais de celles du père-vrai fondateur du village, qui donne par là procuration à son fils pour le représenter et le continuer ; il s'agit d'un homme qui a déjà réussi dans son propre village, qui possède et transmet ainsi la force (*ngul*) nécessaire. Mais il faut reconnaître aussi que, parmi les sécrétions naturelles de l'homme, il s'agit là de celle qui a la plus grande consistance et la plus longue persistance ; c'est sans doute cet aspect de solidité et de durée que retenaient les anciens Bèti. On m'a prétendu que des vieillards qui se sentent affaiblis mangent leurs excréments, comme s'ils voulaient récupérer la substance qui s'échappe d'eux : ils disent qu'ils assurent ainsi leur longévité. Quoi qu'il en soit, nous voyons les excréments servir de médiation chaque fois qu'il s'agit d'entrer en communication avec

l'intime d'une personnalité importante : organisateur du *so* ou prêtre du *tsó*. Pour marquer la continuité, toutes les ordures de la période de fondation seront laissées à pourrir sur place, à commencer par les restes de la chèvre qui est mangée en commun à l'occasion de cette première cérémonie.

D'autres rites, sur lesquels je ne m'étendrai pas ici, s'adjoignaient au rite principal et accompagnaient la construction du village. Ils sont de trois sortes :

- ceux qui ont pour but de se rendre favorables les esprits du lieu, telles les invocations et acclamations qui accompagnent l'abattage des grands arbres, résidences des défunts ; on leur offrait un sacrifice et on plantait pour les reloger un *otombo* (figes) ;

- ceux qui constituent des protections (« blindages », disent les Bëti en français, tel le blindage du seuil dont on parlera plus tard avec le *tsó*) contre les esprits hostiles, en particulier contre les attaques des sorciers, par l'intermédiaire de leur *evú* ;

- ceux qui doivent entraîner la prospérité du nouveau village. C'est à ce moment que le jeune homme utilisait les *bian akúma* (8) (médicaments pour la richesse) obtenus de son oncle maternel ; ils consistent en divers *meyán* (Liliacées) qu'on plante dans la cour du village en même temps que d'autres végétaux utiles (condiments, tabac, arbres comme le palmier à huile et le safoutier ; l'*otombo* a également une fonction économique puisque son écorce battue fournissait le vêtement des hommes).

On trouvera plus loin (à propos de l'organisation polygynique) la reconstitution d'un plan de village. Une fois que le jeune homme avait, perpendiculairement à son *abáá*, achevé d'élever la case-cuisine de sa femme (*ndá*), on installait le jeune couple avec un repas et une bénédiction finale. Le repas se compose de mets symboliques : un coq et une poule pour que naissent des enfants des deux sexes, la « banane d'alliance » (*elad*) et la « banane-sourire » (*amun*) pour que tout ne soit que paix et bonne humeur dans le nouveau village — le tout relevé d'épices parfumés (*odzóm, mesəb*). Puis on asperge les époux d'une décoction d'écorces d'*asie* (*entandophragma* sp.), bel arbre ressemblant à l'acajou à qui l'on attribue la vertu d'affermir et de fortifier. On laisse désormais à lui-même le jeune homme initié et marié qui va devenir à son tour *nnyámodo*, « homme-mère » ou homme-souche, homme mûr. C'est à ce moment-là, écrit Charles Atangana, qu'un garçon « achevait de devenir un homme ».

Il est clair qu'une telle responsabilité et une telle indépendance ne pouvaient être confiées au nom du lignage qu'à un *mfañ mod*, un « vrai-homme » ; le fils d'un chef de famille bëti l'était en principe et son mariage marquait normalement le temps de sa séparation d'avec son père ; Ngoa (*loc. cit.*) cite à ce sujet l'adage ewondo : « Une seule marmite ne peut contenir deux têtes d'éléphant » ; on dit plutôt à Mínlaba : « Deux coqs ne peuvent chanter sur la même basse-cour ». L'idée est la même : le fils ne peut devenir quelqu'un qu'en se distanciant de son père, et c'est même l'intérêt du père que le fils se marie et s'en aille, car s'il a de la personnalité (*ngul*), il n'hésitera pas à ravir à son père, d'abord ses femmes, puis son autorité, comme la tradition orale nous le confirme (Histoires de Manzè, du chef Enoa Onana Ondua Ndzenge, de Zang Baana, d'après {4.}). Si le fils n'ose s'attaquer ouvertement à son père, on suppose qu'il le fera dans l'ombre, par sorcellerie.

Le père fautif de ne pas marier ses fils ne pouvait guère prendre leurs frasques au tragique (ils ne faisaient d'ailleurs que percevoir des acomptes sur leur héritage). Il s'en tirait donc sur le mode ironique ; nous avons vu les fondateurs des grands *mvog* Bënë surnommés par leur père : le Bouc, le Siffleur, etc. Fuda Medzii, grand chef *mvog* Fudambala mort vers 1920, surprenant son fils adolescent en train de courtoiser sa femme préférée (*mkpôg*), se contenta de lui rappeler le dicton : « *Yâ tã tãm lúi ovón ngâ ebag vâ nkén ?* », « Commence-t-on par forger la double-cloche avant d'avoir appris à faire la hache ou la houe ? » (voir le mot-à-mot dans Tsala-Vincent 1973, n° 7103).

Il peut se faire aussi que des fils manquent de « force » et attendent indéfiniment au village l'héritage de leur père ; ou que des frères préfèrent rester groupés autour de leur aîné ou du plus fort d'entre eux (cas de Mbala Mesolo), sans courir eux-mêmes les risques d'une fondation indépendante. Dans ce cas, la fission du lignage ne s'opère pas.

Il peut arriver encore que le père ou le frère, jaloux de ses dépendants ou méconnaissant leur valeur (*ngul*), refuse de leur octroyer leur indépendance ou la retarde. Il lui suffit d'omettre de bien les éduquer et de refuser de les marier. Nous avons vu que la tradition concorde pour attribuer à Manzë cette dureté de cœur asociale (*abé nném*), tant à l'égard de son petit frère Manga (2.) qu'à l'égard de ses deux fils (4.). L'anecdote, reconnue exacte par les descendants directs de Manzë (D.O.), ne laisse aucun doute sur la violence des tensions qui pouvaient régner entre aînés et cadets, entre pères et fils, ni sur le genre de compromis que préconise la morale traditionnelle pour les résoudre : nous y reviendrons. L'idéologie blâme le père de n'avoir pas fait ce qu'il devait envers ses fils, mais interdit en principe à ceux-ci d'entreprendre quoi que ce soit contre leur père. Le fait est que ces derniers passaient outre : ici, les fils de Manzë relèguent leur père et s'emparent de ses femmes sans partir : il n'y a donc pas fission immédiate. Mais il pouvait en aller autrement.

Souvent, en effet, quand la segmentation s'opère de force, dans une atmosphère de crise, elle a pour effet, au lieu d'étendre l'aire du lignage en « tache d'huile », d'en projeter un élément à une distance relativement considérable. Réciproquement, je n'ai pas trouvé dans la tradition orale trace d'une migration de quelque importance dont on se souvienne qu'elle ait été effectuée de sang-froid : toutes celles qu'on peut retracer avec précision ont eu lieu à l'occasion d'une dispute ou d'un conflit plus ou moins violent, parfois futile, parfois dramatique.

Rappelons celles que nous connaissons déjà : éclatement des Enoa de Yaoundé à la suite d'un emprunt de cheptel qui tourne mal ; séparation de Noa Alima d'avec ses frères *mvog* Esomba Ndana parce qu'on lui refuse « un épi de maïs » ; émigration d'Owono Ngateba parce qu'il a tué certains de ses cousins *mvog* Amugu ; enfin, — seul mouvement enregistré selon la chronologie européenne —, le déménagement observé par Zenker d'Esomba Ewodo, qui, le 29 juillet 1891, à la suite d'une rixe où il avait tué son frère Mbudu Eyamo, abandonna son village et ses autres frères installés au pied du mont Elumden, pour aller se fixer quarante-deux kilomètres plus loin, en direction du Nyong. Toutes ces séparations se font entre « frères » de même niveau généalogique ; à l'autre bout de notre temporalité, rappelons la brouille entre les trois sœurs mères des Bëti à propos de leur « bouture de taro » (en réalité médicament pour la fécondité..., ou autre chose encore !) : on souligne alors la dispersion de ces trois filles de Manga (cf. p. 142), qui

recouvre peut-être une scission de lignages matrilineaires (ou en tout cas matrilocaux, la séparation des trois sœurs mariées n'ayant pas à être relevée dans le système néo-patrilocal actuel où elle est banale !).

Mais l'éclatement se produit aussi dans le sens vertical père-fils, généralement à l'instigation de la mère lorsque ses fils ont grandi. Messi nous en donne un très beau récit, dans le cadre d'un ancien conte moralisateur dont le début est sûrement congru au réel (sinon la moralité serait sans portée) ; il s'agit d'une situation initiale qui est donnée comme banale : le fils aîné d'une femme a demandé à son père une épouse que celui-ci lui a refusée. Fâchée, la mère décide ses deux grands fils à quitter avec elle le village de son mari. « Bakə loŋ mvòk áfan étère », « ils s'en vont construire leur *mvóg* en pleine brousse » (Messi 1919, p. 232, n° 20). Puis l'aîné part demander le *bian akúma* à son oncle maternel (et c'est là que les choses se gâtent, car il ne respectera pas l'*eki*, l'interdit de la vipère que son oncle lui aura imposé à cette occasion).

C'est à peu près le même schéma de scission lignagère qui a donné son origine aux Emvenj de Mínlaba : une mère mécontente quitte son mari en emmenant ses fils. Il se trouve seulement que cette dernière a commis une erreur tactique assez fréquente chez les veuves (cf. mon étude à paraître sur le *tsó*, à propos de Noah Cosme-Edouard) : elle est revenue chez son père (ou chez ses frères) avec ses enfants « mineurs », c'est-à-dire hors d'état de fonder leur propre village sur un terrain neutre vacant. Ils perdent donc leur indépendance virtuelle, en même temps que l'héritage de leur père.

Tous ces conflits internes à l'origine des segmentations sont en même temps rapportés aussi, le plus souvent, à l'intervention de puissances invisibles qui les « rationalisent », qui expliquent la dispute ou le crime fratricide, et que l'on apaise par des rites (*So* et *tsó*). Le véritable conflit est donc avec ces puissances (qui agissent aussi comme causes de migrations sans segmentation lorsqu'elles « attaquent » le lignage par la maladie, la stérilité, l'appauvrissement, la mort). Le Bėti d'autrefois n'attribuait pas le rapetissement de ses ignames ou le manque de gibier à l'épuisement naturel des sols ou de la forêt, mais à la mauvaise humeur d'esprits qu'il valait mieux fuir. Le résultat est que les conflits à l'intérieur du lignage sont reliés à des causes extrinsèques, assimilés à des maladies que l'on soigne, et qu'ils ne sont pas durables. Une fois les puissances nuisibles apaisées ou écartées par le rituel et le sacrifice, l'union du lignage restait intacte pour les affaires qui la requéraient : guerres, alliances, voyages. La séparation, la dispersion, suffisaient à éteindre les haines, l'éloignement étant le gage d'une totale réconciliation, comme une technique inventée pour que subsistent de toute façon et en tout cas les liens de la parenté.

Du fait même de leur segmentation, ces sociétés qui secrètent leurs propres centres nerveux dans un espace libre sont peut-être indestructibles tant qu'elles ne sont pas soumises à l'action prolongée d'un système politique différent. Aussi longtemps qu'elles s'affrontent entre elles, seules des cellules peuvent en être détruites, soumises ou dispersées (« émiettées », c'est le terme bėti *bibəga*), mais la migration permet toujours aux plus faibles de se reconstituer plus loin et d'échapper à des attaques répétées. Lorsque l'espace ne manque pas, on doit trouver cette imbrication de peuples qui caractérise le Cameroun méridional, et où l'une des cultures réussit seulement à imposer sa langue aux autres. On peut en induire que, mis à part des migrants épisodiques qui auraient traversé la région sans laisser de traces, nous possédons probablement la *liste exhaustive des résidents du secteur de*

Mínlaaba depuis les Pygmées, avec les six couches que l'histoire nous a permis d'y repérer : Pygmées, chasseurs-cueilleurs (Ola), Bassa, Maka, Fang et Bèti.

3. LA PARENTÉ PAR LE SANG

L'homme qui fonde son propre *mvóg* ou *dzál* (village) et qui espère que la case-cuisine (*ndá*) de sa première femme va être l'origine d'un *mbáma*, d'un long rang de cases analogues pour ses futures épouses, ne cesse pas d'être intimement relié à sa famille proche : *ndá-bod*, métaphore que la traduction littérale habituelle « maison des hommes » défigure. En effet, alors que la « maison des hommes » (= latin *vir*), c'est l'*abáá*, le salon corps-de-garde qui leur était réservé, *bod* correspond au latin *homines*, et *ndá* est la maison femelle, la cuisine-chambre à coucher, dans l'ancienne langue bèti, l'endroit normal des rapports sexuels, le lieu où l'on fabrique les enfants et où l'on prépare la nourriture ; nous retrouverons toujours l'identification : produire, cuisiner, enfanter comme caractéristique de la femme pour les Bèti. Par conséquent, *ndá bod* serait plutôt quelque chose comme le *foyer des gens*, leur *souche* commune, englobant l'ensemble des consanguins, même dispersés.

La séparation physique ne rompt pas la communication entre parents grâce à la remarquable invention du *nkúl*, du tam-tam téléphone, qui est constitué d'un tambour monoxyle à fente donnant deux tons.

En modulant les tons du langage parlé, et en respectant les intensités et le rythme, le *nkúl* (9) permet de tout dire à ceux qui s'y sont entraînés et d'échanger des messages personnels grâce à l'indicatif, *ndán*, dont chaque individu (et chaque groupe) est affecté. Lukas Atangana note avec vraisemblance que cette devise personnelle, émise en brousse pour appeler quelqu'un sous forme de cri, l'*ekigá*, serait à l'origine de cette invention « antérieure même à l'arrivée au bord du Yom » (10). En fait, le *nkúl*, lié à la langue, paraît d'origine fang : il est très usité au Gabon et au contraire moins développé chez les Bulu arrivés plus récemment (von Hagen 1914 a même dit qu'ils l'ignoraient ; *sed contra* Eno Belinga 1965 donne des exemples de *nkúl* bulu, mais uniquement pour la danse). Cependant, les locuteurs Mengisa d'*ai* connaissent aussi très bien le *nkúl*.

Les européens (Morgen, Zenker, etc.) se sont émerveillés devant le *nkúl* dès qu'ils l'ont connu, mais les Bèti n'ont pas été moins conscients de son importance. Certes, si L. Atangana en fait un éloge si continu et si fervent, c'est qu'il appartient déjà à l'âge de la nostalgie et de la revendication culturelles. Les aïeux bèti dont il recueille la sagesse expriment cependant le même sentiment quand ils nomment et personnifient le *nkúl*, et quand ils entourent de rites tout ce qui le concerne.

Le *nkúl* se fabrique en principe à partir de deux très grands arbres de la forêt : l'*ebe* (*Cordia platythyrsa*, Boraginacées, nom commercial : mukumari) et le *mból* (*Pterocarpus scyauxii*, Fabacées, nom commercial : padouk) ; ce dernier, le plus souvent recherché, prend le nom d'*esíl* (« l'interrogateur ») quand il est coupé dans ce but ; ce bois à la sève vermeille, est considéré comme grand porteur de vie, et le tam-tam évidé qui en est tiré est regardé comme un homme couché qui parle par sa bouche (cf. description matérielle du

nkúl dans Guillemain, 1948, pp. 69-71 et dans Eno-Beling, 1965, p. 188) : par la fente qui sépare les deux lèvres, en respectant un pont médian qui donnera par la suite deux languettes régulatrices, l'artisan fait patiemment sauter les éclisses à l'intérieur du *nkúl* à l'aide du ciseau à bois *obag* et d'un maillet très lourd, puis il fait ressortir les deux lèvres, polit l'ensemble avec le rabot *funenga*, amincit le pont médian et le sépare en deux languettes d'un coup de machette rougie au feu ; ce travail compliqué est doublé par des rites destinés à faire « bien parler » le *nkúl* : on blanchit ses extrémités au kaolin ; l'une de ses éclisses est emportée au loin pour que sa voix porte jusque-là ; on l'enfume avec la liane *wowogo* (« celle qu'on entend »), aux feuilles crissantes, pour qu'elle lui communique ses vertus sonores (on le fait ainsi sécher — il ne sera vraiment sec et ne trouvera sa voix définitive qu'au bout de deux à trois ans). Le tam-tam terminé est « nommé » : ainsi, celui de C. Atangana (et d'autres grands chefs) s'appelait : « Zə ebēde ebe », le léopard monté sur l'arbre *ebe* (dont on fait le tam-tam) (cf. Ezé, 1969, p. 78). On le reconnaît de loin à sa voix — et aussi à la manière, au style de celui qui en joue. L'apprentissage du *nkúl* est en effet long et difficile, et les dons y sont inégaux ; j'ai vu de jeunes collégiens de Mínlaba y renoncer après tout un été d'efforts. C'est pourquoi il se perd, alors qu'il était dans l'ancien temps l'objet d'un véritable enseignement systématique auprès des enfants aux heures chaudes de la journée, le matin et le soir étant réservés aux « vacations » sérieuses des adultes (11). On ne connaît plus à présent que les *mendán* (les devises-indicatifs personnels) et un certain nombre de formules stéréotypées (12), en particulier les annonces de deuil.

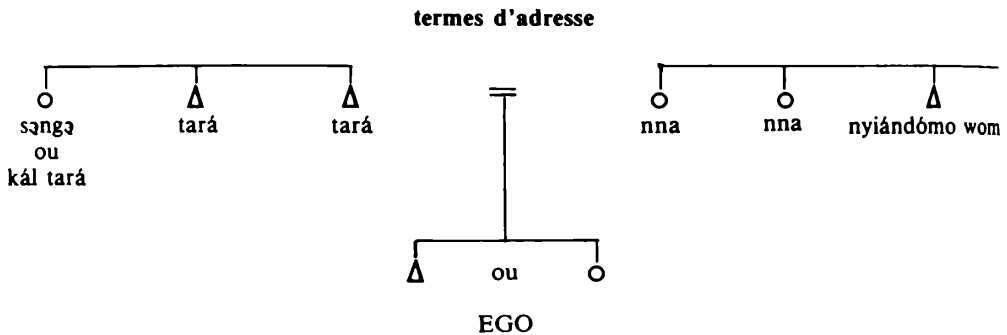
Le *nkúl* porte à trois ou quatre kilomètres, et parfois bien davantage. Les témoignages anciens (Zenker, *loc. cit.*) soulignent que les tam-tam parlaient continuellement autrefois en pays bēti, et que l'on se « téléphonait » matin et soir, pour un oui ou pour un non. Les nouvelles importantes (comme l'approche des Blancs) étaient relayées sur des dizaines de kilomètres ; aucune ne pouvait être ignorée. Indépendamment de son rôle culturel comme analyseur de la langue, le *nkúl* remplissait une autre fonction : il abolissait les distances et socialisait la solitude ; il a rendu possible un nomadisme plus aventureux ; il est la condition préalable à l'extraordinaire imbrication des clans (*meyōñ*) différents qui caractérise le pays bēti car, reliant aux parents paternels et maternels, comme aux alliés dont nous parlerons plus loin, il permettait à chacun de prendre ses distances (donc de s'établir dans la paix avec ses voisins) sans perdre pour autant le bénéfice du soutien familial. Il n'est donc peut-être pas absurde d'en avoir parlé en préambule à la parenté, en préface à l'organisation sociale dont il est le lien et l'un des agents conservatoires les plus efficaces.

Quel était donc ce système de parenté des Bēti ?

Les études les plus récentes (Ngoa, 1968, Abega, 1971) sont en désaccord et constituent un exemple du flou qui caractérise nos connaissances ethnographiques sur les Bēti. Pour M. Ngoa, « le système de parenté ewondo est de type indifférencié ou bilatéral » (*op. cit.*, p. 40) et la terminologie reflète chez lui cette thèse par l'emploi de termes de référence ou de termes d'adresse identiques (sauf en ce qui concerne l'exception de l'oncle maternel) tant du côté paternel que du côté maternel (cf. tableau dépliant à la fin de la thèse de Ngoa) ; ainsi, « la sœur du père et la sœur de la mère sont l'une et l'autre désignées sous le nom de *sóngó* (ma tante) » (*op. cit.*, p. 46). Pour le P. Abega, qui reprend Nekes (1911, pp. 96-104), en essayant de le systématiser, le terme *sóngó* signifie au contraire exclusivement « ma, notre tante paternelle » (Abega, 1971, p. 84), tandis que « le terme *nyíá* (...) signifiera " tante maternelle " s'il s'adresse aux sœurs ou cousines de la

génitrice. » (*id.*, p. 83). En fait, c'est ce dernier article qui conserve le système ancien, déjà altéré par l'acculturation dans l'enregistrement de M. Ngoa (cette altération va loin, puisque l'appellation de « *tará* » ou « *taté* », « mon père » en ewondo « classique », est désormais couramment utilisés à l'égard du *grand-père*, et que les jeunes appellent leur père : « *pôpa* » ou « *papa* »). Le système traditionnel est celui qu'on pratique toujours à Minlaaba. Mais la rectification confirme la symétrie du tableau (et n'infirme donc pas la thèse de Ngoa). En effet, *sóngó* est le terme d'adresse issu du terme de référence *ésanga*, c'est-à-dire *esia nga*, qui « signifiera " père-femelle " lorsqu'il s'adresse à la tante paternelle (sœur ou cousine du géniteur) » (Abega, *loc. cit.*)... « ...tandis que le *nyiandóm* est la mère-mâle et signifie " oncle maternel " et s'adresse aux frères et cousins de la génitrice. » (*id.*). Ces précisions d'un linguiste permettent donc de confirmer la parfaite symétrie des appellations d'ego envers ses parents et leurs collatéraux :

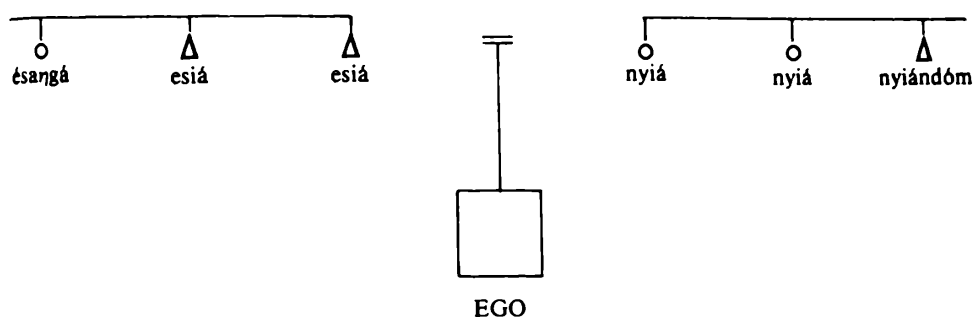
Appellations des parents et collatéraux



À l'exception du frère de la mère, tous ces parents désignent *ego* sous le terme de *món*, « enfant » — éventuellement, *món wom*, « mon enfant » en s'adressant à lui. L'oncle maternel, lui, l'appelle *măn kál* ou *măn kál wom*, « enfant de ma sœur » (tout ceci quel que soit le sexe d'*ego*). *Ego* doit le respect à tous ceux qui l'appellent *món*, en principe ; ce respect est porté à son maximum envers ses « pères » (*beesia*) dont il dépendait absolument, à qui il s'adressait autrefois incliné et les yeux baissés, sans le droit de « répondre », et en employant la formule de politesse maintenant tombée en désuétude, qui consistait à parler à la troisième personne du pluriel (cf. Nekes, 1911, p. 103b et Ngoa, 1968, pp. 51 et 133) à toute personne ou groupe de personnes respectables. Un garçon qui regardait son père en face était giflé, et jusqu'à nos jours, c'est considéré comme une insolence vis-à-vis d'un supérieur, qu'on ne doit regarder qu'à la dérobée et non d'un « regard de sorcier ». Henri Ngoa a donné un pittoresque exemple de « représentations » adressées par un fils à son ou ses pères (1968, pp. 49-52), où le problème est que la juste réclamation n'entame en rien le prestige de la génération du père. Même s'il a raison, à plus forte raison s'il a tort, le fils doit « relever son père » (*bódo esia á sí*) et lui offrir un sacrifice (*tini esia*).

Appellations des parents et collatéraux

termes de référence utilisés par des tiers



Tableaux que l'on peut encore résumer comme suit :

	Sœur du père	Le père et ses frères (réels ou classificatoires)	La mère et ses sœurs (réelles ou classificatoires)	Frère de la mère
Termes de référence : utilisés par les tiers	ésangá (= " père- femelle ")	esiá (= " père ")	nyíá (= " mère ")	nyíándóm (= " mère- mâle ")
Termes d'adresse : utilisés par ego	sangá ou kál-tará (sœur de mon père) (Nekes 1911 p. 99)	tát ou tará	nna ou nnaná	nyíándómo wom (ou " frère de ma mère ")

A un moindre degré dès qu'il s'agit de femmes, le respect est aussi dû aux tantes paternelles et aux « mères » ; ce dernier titre est donné, comme le montre le tableau, à la mère réelle et à ses sœurs, la mère réelle occupant naturellement la place la plus éminente dans cette hiérarchie du respect.

Ego peut appeler aussi « mère » (*nna* ou *nnana*) toutes les épouses de son père et des frères de son père. Dans la mesure où les premières sont des jeunes femmes susceptibles de devenir ses propres épouses par voie d'héritage, et dont nous avons vu qu'il était parfois l'amant, le « respect » impliqué par l'appellation revêtait de nombreuses nuances, et *ego* ne l'employait que pour implorer aide ou faveur ; le plus souvent, il interpellait les femmes de son père par leur nom propre (cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 3210). Parallèlement, le respect d'*ego* se nuance vis-à-vis des frères de son père plus jeunes que lui. S'il s'agit d'un bébé, il l'appellera *tara-mongo* (« père-enfant »), ce qu'on peut traduire assez bien par « petit père », — nom qu'il donnera aussi à un enfant homonyme de son père.

L'oncle maternel n'appelle pas son neveu ou sa nièce *món* mais *măn kál*, « enfant de ma sœur », et cette différence reflète le caractère tout-à-fait particulier de leur relation, surtout si le *măn kál* est un garçon : l'oncle est considéré comme le débiteur de son neveu (puisque, comme nous allons le voir à propos de l'alliance, c'est le mariage de sa sœur, mère de cet enfant, qui lui a permis de s'établir et de prospérer) ; par conséquent, le neveu a logiquement des droits sur les biens de son oncle : sur les fruits de ses arbres tombés à terre, sur son cheptel et sur sa chasse (la tête de tout animal tué, sauvage ou domestique, lui revient), sur le surplus de ses récoltes (13). On peut à peu près ennuyer autant que l'on veut les maternels ; l'oncle n'a même pas le droit de se fâcher si le neveu devient l'amant de l'une de ses épouses ; il doit d'ailleurs, nous le verrons, l'aider éventuellement à se marier ; son neveu va jusqu'à disposer de sa vie puisque, croyait-on, il aurait suffi au neveu de raconter des fables (*minkaná*) en plein jour pour causer la mort de son oncle.

D'où naît la tentation chez le neveu d'aller chercher refuge définitif chez son oncle maternel, car il peut aussi lui demander un terrain. Nous en avons vu un exemple avec Nkū Mekōŋ, Esom venu se réfugier après le meurtre de sa femme chez ses maternels Emveŋ, (p. 179) et je connais encore deux autres cas dans le voisinage immédiat de Mínlaba (à Andok et à Eyibodo) d'hommes venus s'installer dans le clan de leur mère. Mais à la mort de l'oncle, leur moyen de pression disparaît, ils sont exclus de l'héritage et leur situation change du tout au tout.

Le cas de Nkū Mekōŋ est particulièrement significatif à cet égard ; les Emveŋ étaient alors établis à Sumu Ayad, avec les mvog Manzē ; ils firent la guerre pour Nkū Mekōŋ, repoussèrent les mvog Manga au-delà du ruisseau Mankoe et établirent alors Nkū Mekōŋ sur cette frontière, du côté de ses frères Esom, à l'emplacement qui allait devenir le village d'Eyibodo. Nkū fut donc le premier à y « percer la brousse », et, à ce titre, pouvait être considéré comme pleinement chez lui. Mais par la suite, les mvog Manzē et leurs satellites se repliant devant les Enoa, les Emveŋ vinrent se regrouper autour de Nkū à Eyibodo et accaparèrent peu à peu tout le terrain (accusant Nkū d'être trop paresseux pour cultiver, mais le fondement de leur droit est qu'il n'est qu'un neveu installé là grâce à eux, donc chez eux).

Cependant un descendant de Nkū a pu obtenir la concession de droits sur une parcelle de terrain à Eyibodo.

A défaut de la richesse réelle qui doit aller à ses fils, l'oncle maternel fournira du moins à son neveu le germe de la richesse imaginée (*biāŋ akūma*, « le médicament pour les richesses »). Pour le reste, les droits du neveu demeurent incertains et peuvent se réduire à des broutilles.

Le *măn kál* doit en effet s'emparer de ces biens, qui lui sont « dus », par la violence ou en cachette : ils ne sont à lui qu'à condition qu'il les exige, qu'il les prenne de force ou qu'il les dérobe. « Il doit être le plus fort », me dit Stanislas Abah. Il existe là une profonde ambiguïté : tout le monde convient que si l'oncle maternel « fait peur » à son neveu, ce dernier n'osera pas user de ses privilèges. Cette ambiguïté s'exprime par le style des « plaisanteries », toujours sarcastiques et dépréciantes, dont l'oncle use vis-à-vis de son neveu, lui destinant des fruits immangeables, des plats mal cuisinés ou encore ses femmes les plus laides, et le nommant par toutes sortes de sobriquets comme *mbé dzam*, « l'affreux », *abí kúb oyon*, « fiente de poule par temps de crachin », *nló ngál nkog*, « tête d'antilope femelle », — « jus de feuille de manioc », « duvet de poulet », etc. On emploie ainsi

l'expression *mán kál* dans un sens péjoratif, pour parler d'un homme efféminé. Les proches de l'oncle, parfois même ses femmes, traiteront le neveu sur le même ton, sans que celui-ci puisse se fâcher et répliquer autrement que par la désinvolture avec laquelle il tue les chèvres de son oncle, en emmène une partie, etc. L'oncle était en effet sans recours devant un neveu abusif auquel, en principe, il ne pouvait s'opposer par la force, puisqu'ils étaient du même sang. Aussi prévient-il habituellement les désirs de son neveu en le « gâtant » (tout en l'insultant) dès qu'il survient dans son village, quitte à le supplier s'il exagère. Nous avons cependant vu que, malgré l'idéologie, un conflit sanglant n'était pas exclu. Actuellement, à Mínlaba, un neveu surpris en train de prendre les biens de son oncle plus fort que lui risque de recevoir une râclée (14).

Mais le plus souvent, c'est la familiarité et l'affection qui prévalent dans ces rapports personnels entre oncle maternel et neveu ; elles s'expriment alors par l'appellation réciproque de *ndie*, qui évoque la tendresse profonde du grand-père pour son petit-fils (cf. Ngoa, 1968, pp. 106 et 201). En échange des présents qu'il attend ou exige de son oncle, le *mán kál* lui prête une assistance inconditionnelle et le défendra occasionnellement avec plus de zèle que ses propres fils, bastonnant par exemple ses épouses désobéissantes.

Il s'annonce ainsi comme le justicier qui doit venir un jour demander compte à l'entourage du décès de son *nyiándómo* et le venger en exécutant certaines de ses épouses. On comprend alors la pression qu'il pouvait exercer sur ces dernières. Et, bien qu'ils se traitent de « frères » (*babðnyán*), les rapports entre cousins croisés demeurent empreints d'une aménité toute relative puisque les fils des sœurs de mon père sont, dans le système, les meurtriers virtuels de ma propre mère. Même ambiguïté d'ailleurs vis-à-vis des tantes paternelles qui, lors de la perte de leur frère, sous le nom de *mingəngən* rappelant qu'elles sont filles du même clan que lui, châtieront et feront souffrir ses épouses survivantes coupables de l'avoir mal soigné...

Croyances, usages et désignations métaphoriques expriment bien la crainte que le *mán kál* inspire et l'ambiguïté de son rôle (cf. Ngoa, 1968, pp. 206-207). Il peut rendre productif un safoutier stérile en y faisant une entaille où il insèrera l'un de ses poux de tête (*nyín*) ; par contre, il suffit qu'il pose sa main sur la tête d'une veuve pour que celle-ci attrape des poux ou des maux de tête, qu'il monte aux arbres fruitiers du patriclan de sa mère pour les rendre improductifs, et si on lui donne des semences, il faudra les déposer à terre car, quand on les lui remet directement en mains, il arrache du même coup tout pouvoir de produire au clan de sa mère. Aussi tous y parlent-ils du neveu au moyen d'images et de périphrases peu flatteuses qui soulignent le caractère inopportun et gênant des mauvaises surprises que constituent ses interventions ; il est l'arbre mort qui penche d'un côté mais qui tombe d'un autre (*bekiki be nkum...*), la fosse qui ne se révèle qu'en s'effondrant sous les pas (*mvam ebé...*), le serpent parmi les ignames qui revient mordre quand on s'en croyait débarrassé (*nyó bikódo...*). Et cependant, il demeure l'homme de confiance, l'intermédiaire obligé dans les pourparlers d'alliance quels qu'ils soient (qu'il s'agisse de conclure un mariage ou une guerre). Les croyances que nous venons de citer se traduisent pour le neveu par des interdits encore scrupuleusement respectés de nos jours à Mínlaba, qui ont évidemment pour effet de limiter ses exigences : interdiction de prendre les récoltes sur pied ou mises de côté (semences) ; précaution dans son contact avec les veuves, qui rappelle qu'il n'en est pas normalement l'héritier.

Revenons-en aux autres parents d'Ego. La symétrie du tableau précédent serait encore plus accusée s'il était tout entier en ewondo, puisque « frères du père » et « sœurs de la mère » s'expriment par un seul et même mot : *babðnyāŋ* (pluriel de *mānyāŋ* qui signifie indifféremment « frère (réel ou classificatoire) d'un homme » et/ou « sœur (réelle ou classificatoire) d'une femme »).

Pour noter les termes qu'il emploie envers ses parents de même niveau généalogique, il faut donc tenir compte du sexe d'ego :

	Sœur	Frère	Ego masculin	Ego féminin	Sœur	Frère
Terme de référence utilisé par les tiers	kál	mānyāŋ	(fám)	(ngon)	mānyāŋ	ndóm
Terme d'adresse utilisé par ego	(a) kál	mădzăŋ			mădzăŋ	(a) ndom

Au cours de sa riche étude sur le nom chez les Ntumu, M. Isaac Nguema analyse dans une remarque marginale les connotations vécues du terme « *momenyan* » (*mānyāŋ* chez les Bëti) : c'est comme un corps qui serait identique au mien, soudé au mien, chaud et doux à toucher, avec lequel je ne peux me battre... (Nguema, 1969, p. 41, note). Les Bëti auxquels j'ai lu ce passage déclarent partager cette impression subjective. « En revanche », poursuit notre auteur, « une fille est par rapport à son frère "kaa", tandis que son frère est un "ndóm". Ce dernier terme évoque essentiellement l'image d'un mâle, par rapport à "kaa" qui évoque l'image d'une femelle : en effet, dans la pensée traditionnelle, le "frère" est considéré comme l'époux (*nnóm*) de sa "sœur". » (*loc. cit.*)

Alors que la relation frère-frère ou sœur-sœur est une relation de fusion, d'identification réciproque, le rapport frère-sœur serait donc une relation d'opposition : d'autorité d'une part et de soumission d'autre part (dirons-nous en anticipant ici sur l'étude du couple) selon une étymologie populaire qui offre au moins l'intérêt de refléter le vécu social et qui identifie *nnóm*, le mâle, le mari, à *ndóm*, le frère ; de même que *ngá(l)*, la femelle, l'épouse, à *ká(l)*, la sœur (étymologie qui aurait l'avantage de rendre parfaitement descriptifs et symétriques les termes concernant la tante paternelle et l'oncle maternel, *ésa ngá* voulant dire « sœur-épouse du père » et *nya ndómo* « frère-époux de la mère »). Si rigoureux que soit l'interdit de l'inceste, le frère demeure le premier « mâle » de sa sœur. Chacun d'entre eux sait d'ailleurs en principe laquelle de ses sœurs est son *atúd*, son « complément », celle qui sera échangée pour lui procurer une épouse ou dont il utilisera la « dot » pour se marier lui-même, nous y reviendrons. Par opposition aux femmes de même sang, objets de l'interdit de l'inceste, une femme accessible est *esila*, concubine virtuelle déjà experte.

Ego peut appeler *mădzăŋ* tous les individus de même sexe et de même niveau généalogique que lui auquel il est relié par le sang, qu'il s'agisse de

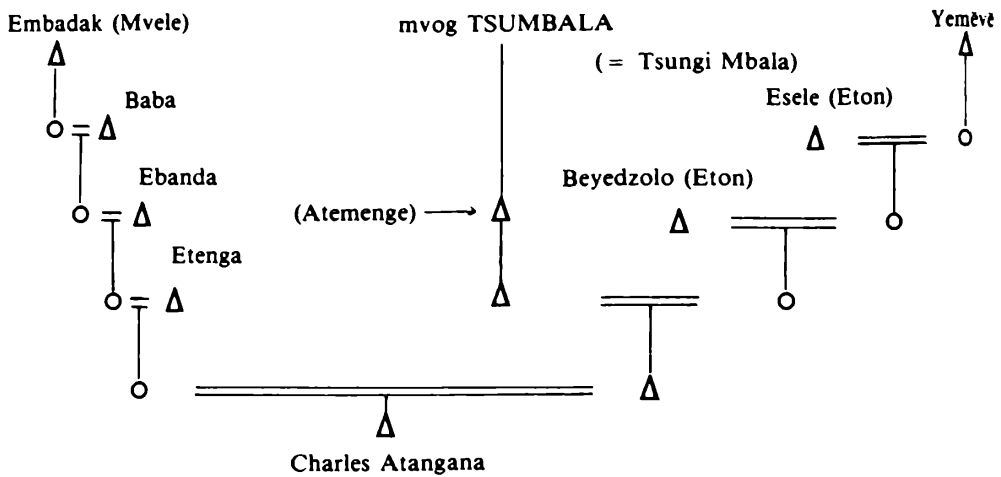
ceux qui appartiennent à la même lignée agnatique que lui ou de ceux qui ne lui sont apparentés que par les femmes, comme les enfants des sœurs de ses pères ou des frères et sœurs de ses mères (sauf indication contraire, j'emploie ces mots « pères », « frères », etc. au sens classificatoire). Quand il veut préciser qu'il s'agit de frères ou sœurs réels, *ego* ajoute *ésiambóg* (« un seul et même père ») pour les half-siblings, *abumdá* (« un seul et même ventre ») pour les utérins, *ésiambóg-nyámbóg* (« même père, même mère ») pour les siblings. Cependant, à la place de *mádzán*, *ego* appellera volontiers toute personne née d'une « sœur » de sa mère « *mán na* », « enfant de ma mère », ce qui est beaucoup plus familier et plus affectueux, et peut s'employer entre personnes de sexe différent (ainsi, d'une fille au fils d'une sœur de sa mère, qui n'a pas de pouvoir sur elle) ; par extension, on peut appeler ainsi tout individu avec qui on se trouve une « mère » en commun, au point qu'une épouse pourra donner affectueusement ce nom de *mán na*, « frère », à son mari puisque (comme en Europe) l'usage veut qu'elle appelle sa belle-mère *nná*, c'est-à-dire « mère » (cf. Nekes, 1911, p. 103) ; ayant une « mère » commune, ils sont donc comme frère et sœur ; on retrouve ici, sur le mode du badinage, l'équivalence frère-époux de l'alinéa précédent.

Mán na a son correspondant du côté paternel : *mán tará*, élidé en *mátad*, « enfant de mon père », qui ne s'emploie guère qu'entre hommes pour s'appeler familièrement « frère » au sens le plus large du mot (c'est avec ce terme « *a mátad* ! » que les animaux s'interpellent généralement dans les fables *bëti*).

Les termes classificatoires d'adresse et de référence peuvent toujours être remplacés par des termes descriptifs si l'on veut préciser (*timi*) la parenté : on utilisera ainsi les termes *mányán tará* : « frère de mon père », *mányán nna*, « sœur de ma mère », *món mádzán*, « enfant de mon frère » (ou « de ma sœur », si c'est une femme qui parle), etc.

Tandis que le souvenir de la parenté reste, en théorie, indestructible dans la lignée paternelle (même si, nous l'avons vu, ses effets s'estompent avec le temps et le nombre), la parenté par les femmes, quoique reconnue, devient vite très vague ; on dira simplement : *binḁ bivüvúmán*, « nous sommes parents » à propos de la famille des grand-mères, des arrière-grand-mères, etc. Le lien avec ces familles maternelles, *ego* étant *mán ngon*, « fils de fille » de tous leurs lignages respectifs, était conservé jadis pendant quatre générations (cf. Alexandre, 1965, p. 516, recoupant Atangana, 1919, pp. 97-98, n° 33), entraînant l'exogamie et l'exopolémie (*ego* s'abstenant lors de guerre éventuelle avec ces lignages et servant de négociateur lors de la conclusion de la paix avec eux) (cf. Zenker, 1895, p. 45). Charles Atangana attribue même une importance égale aux deux lignes utérines, celle de sa mère et celle de son père (tandis qu'Alexandre n'examine que la première), les indications qu'il donne pouvant être représentées comme suit p. 218.

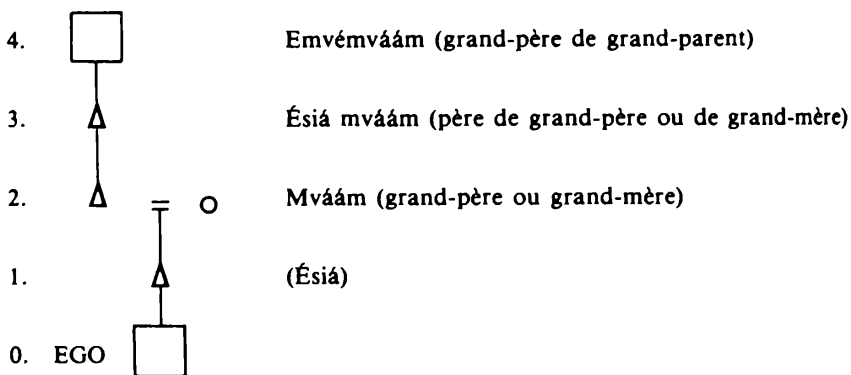
Tout en étant mvog Tsumbala (et plus précisément, mvog Atemenge), Charles Atangana, qui vante dans ce texte les bienfaits de la parenté, se considère comme parent de tous les lignages qu'il a cités ici, incluant ceux de deux de ses trisaïeules. « Si je suis dans l'embarras », précise-t-il, « je n'ai qu'à lever le petit doigt et j'y obtiens tout ce que je désire » (1919, p. 98). Il est remarquable qu'il ne dise rien de la mère du grand-père maternel ni de celle du grand-père paternel (ni des autres aïeules paternelles). Il ne propose de renvoi aux patrilignages alliés qu'en ligne utérine, et les femmes qu'il présente spontanément sont uniquement celles qui transmettent l'apparte-



nance au clan dans une filiation matrilineaire, comme s'il allait de soi que ce système fût la seule alternative possible du système patrilinéaire. Les droits de « fils de fille » (*man ngon*) ne se transmettent, semble-t-il, que par les femmes.

Dans la pratique, la parenté maternelle et les obligations qu'elle comportait pouvaient être rapidement abolies, bien plus rapidement encore et plus facilement que dans la ligne paternelle. Le tableau que trace Charles Atangana est un modèle idéal que les faits infirmaient déjà depuis longtemps. D'après les observations de Nekes (1911, p. 97), Atangana n'est tenu à une exogamie rigoureuse que dans son *mvóg* paternel et avec les filles Etenga et Ebanda : il aurait déjà pu se marier avec une Baba (= lignage de son arrière-grand-mère) (15).

Les termes s'appliquant aux grands-parents et aux antécédents sont les mêmes dans les deux lignées et ne sont spécifiques que jusqu'aux trisaïeux (au-delà, on dira *betara*, « nos pères », « nos ancêtres ») :

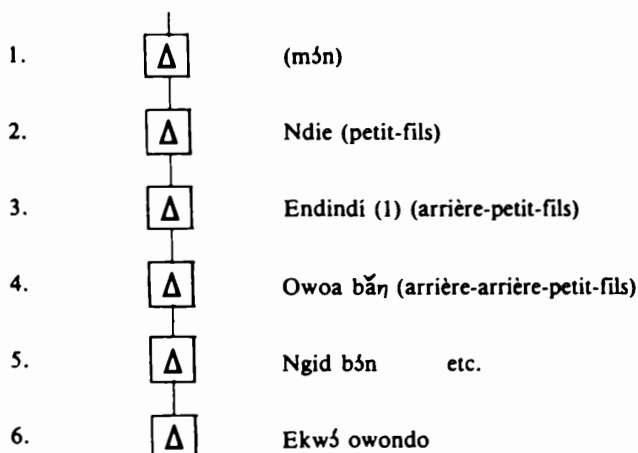


Il s'agit là des termes de référence ; le terme d'adresse utilisé par *ego* vis-à-vis de ses ascendants à partir des grands-parents est *mvám*, utilisé autrefois quel que soit leur sexe (Nekes, 1911, p. 98) et qui tend à être

remplacé par *nnya mváma* pour la grand-mère (Ngoa 1968) (mot à mot, « ma mère grand-parentale »). Le mot *mvám̐ba* connote les relations affectueuses et très familières qui existent entre grands-parents et petits-fils, pleines d'indulgence d'une part et de taquinerie confiante d'autre part. Il s'étend aux frères du grand-père et aux sœurs de la grand-mère. Il arrive souvent qu'un petit-fils porte le nom du père défunt de son grand-père, lequel s'adresse alors à l'enfant en l'appelant « *tará* », « père », avec respect mais non sans quelque humour (cf. Tsala-Vincent, 1973, no^o 3421-3422).

La terminologie des Bèti au sujet de leur descendance est beaucoup plus riche que celle qui regarde leurs ascendants, puisqu'elle s'étend prospectivement jusqu'à la sixième génération :

0. EGO



Le terme ultime (« pâte d'arachides ») est évidemment une métaphore, et le sens des autres termes est discuté (cf. Alexandre, 1965, p. 517) ; il n'y a pas de terme d'adresse spécial qui corresponde à ces termes de référence : on les emploie avec le possessif (*ndie dzam* = « mon petit-fils ») mais on peut toujours aussi dire *món wóm* = « mon enfant » (16). Ces termes sont utilisés quel que soit le sexe du descendant et quels que soient les avatars de la lignée par laquelle il se rattache à *ego*. (Même si elle n'est pas « pensée », on peut donc enregistrer là une bilatéralité pratique.)

Dans ses deux dimensions, verticale et horizontale, nous avons fait ainsi le tour de la « parenté par le sang », qui est précisément ce que Charles Atangana (*loc. cit.*, p. 98) entend par *ndá bod* : « Si un homme est vraiment un grand notable (*ntómba*) », précise-t-il, « son *ndá bod* est aussi très grand, surtout quand il s'ajoute à sa parenté personnelle, et qu'on y adjoint ses frères et ses épouses, ainsi que ses beaux-frères et la parenté de ses beaux-frères ; alors sa considération se propage à travers tout le pays. » Bien que je me réserve de parler plus loin du mariage en tant que tel, il est impossible de ne pas évoquer dès maintenant cette parenté par alliance qui jouait un rôle aussi important que la consanguinité dans le vécu de la société bèti.

4. LA RELATION D'ALLIANCE

Quelle qu'ait été la forme du mariage, une épouse appelle son mari *n'nóm* et celui-ci appelle sa femme *n'ngál* (en ajoutant éventuellement le possessif, notamment en cas d'adresse directe). Les jeunes sœurs classificatoires de l'épouse appellent également son mari *n'nóm* ; les frères classificatoires de l'époux appellent également sa femme : *n'ngál* ; et, réciproquement, chacun des conjoints englobe sous le nom d'époux (ou épouse) les frères (ou sœurs) classificatoires du même sexe que l'autre conjoint. En première approximation, la relation est d'autorité et de protection de la part du mari, de respect et de soumission de la part de l'épouse. Les pluriels *báyóm* de *nnóm* et *báyál* de *ngál* permettent au Dr. Abega (*op. cit.*, p. 79) de donner les étymologies suivantes : « A partir du fan *yóme*, « rendre fort », on saisit le sens de *n'nóm* (*n'yóm*) qui signifie « le fort ». A partir du fan « *yale* » « élever des enfants » ou « faire dormir », on peut supposer que *n'gál* (*n'yál*), c'est celle qui fait « dormir » ou élève des enfants. » Les étymologies de M. Alexandre sont plus nettement sexualisées (cf. 1965, p. 517, note : « racine + *ume*, « Mâle, mari » (cf. *meyôm*, sperme, *nnóm*, mari) ; mais les concepts de « mâle », « viril », « le plus fort », « le plus important » se recoupent de toute façon dans la culture, et nous avons vu que c'est vraisemblablement l'idée commune sous-jacente aux vocables parents de *ndóm* « frère », *ndómán* « jeune homme », *n'nóm* « mâle, époux », désignant toujours l'homme en puissance de femme réelle ou virtuelle.

Si les frères du mari appellent sa femme « épouse », ce ne sont que les cadets (non mariés) qui peuvent (un peu comme les fils) avoir un accès à ses faveurs plus ou moins toléré par la coutume : le frère aîné ou le père qui devrait les marier ne peut se formaliser de leurs écarts (17). Par contre, c'est un scandale qu'un frère aîné entreprenne d'établir des relations sexuelles avec la femme d'un cadet.

Les sœurs cadettes de l'épouse peuvent prendre sa place à l'occasion (si elle meurt jeune, ou simplement si le conjoint de leur sœur s'arrête chez ses beaux-parents lors d'un voyage) ; c'est pourquoi elles l'appellent « mon mari ». Au contraire, les sœurs aînées de l'épouse, généralement mariées, évitent d'appeler son mari *n'nóm* ; elles ne sont pas destinées à remplacer éventuellement leur sœur. Elles se placent du point de vue général de leur clan et appellent ce garçon « *n'nóm ngon* », c'est-à-dire « mari de notre fille » (« notre gendre ») ou bien, plus familièrement, « *n'nyala* », « beau-frère ».

L'époux, ses « frères » et ses « sœurs » appellent *n'nyala* un frère de l'épouse. Ce terme est réciproque, c'est-à-dire que les frères de l'épouse appellent *n'nyala* le mari de leur sœur ou l'un des frères ou sœurs de ce mari. (Le mot peut donc être traduit selon les cas par « beau-frère » ou « belle-sœur », mais dans un sens plus restrictif qu'en français.) L'épouse (et sa sœur) appelle *mbómbó* (c'est-à-dire « mon égale ») la sœur du mari, terme également réciproque. Ces relations entre *bànyala* et entre *bàbómbo* sont des relations d'égalité et de familiarité systématiques.

Mbómbó (forme d'adresse : « *ã mbóm !* ») « homonyme » est le terme qui désigne deux individus portant le même nom, ce qui suffit à créer entre eux une sorte d'identité équivalent à une parenté par alliance. Peut-être ce mot est-il employé entre l'épouse et la sœur du mari parce qu'elles

considèrent (comme M. Nguema) que le mot *n'gál*, « épouse », est exactement le même au fond que *ká :l*, « sœur ».

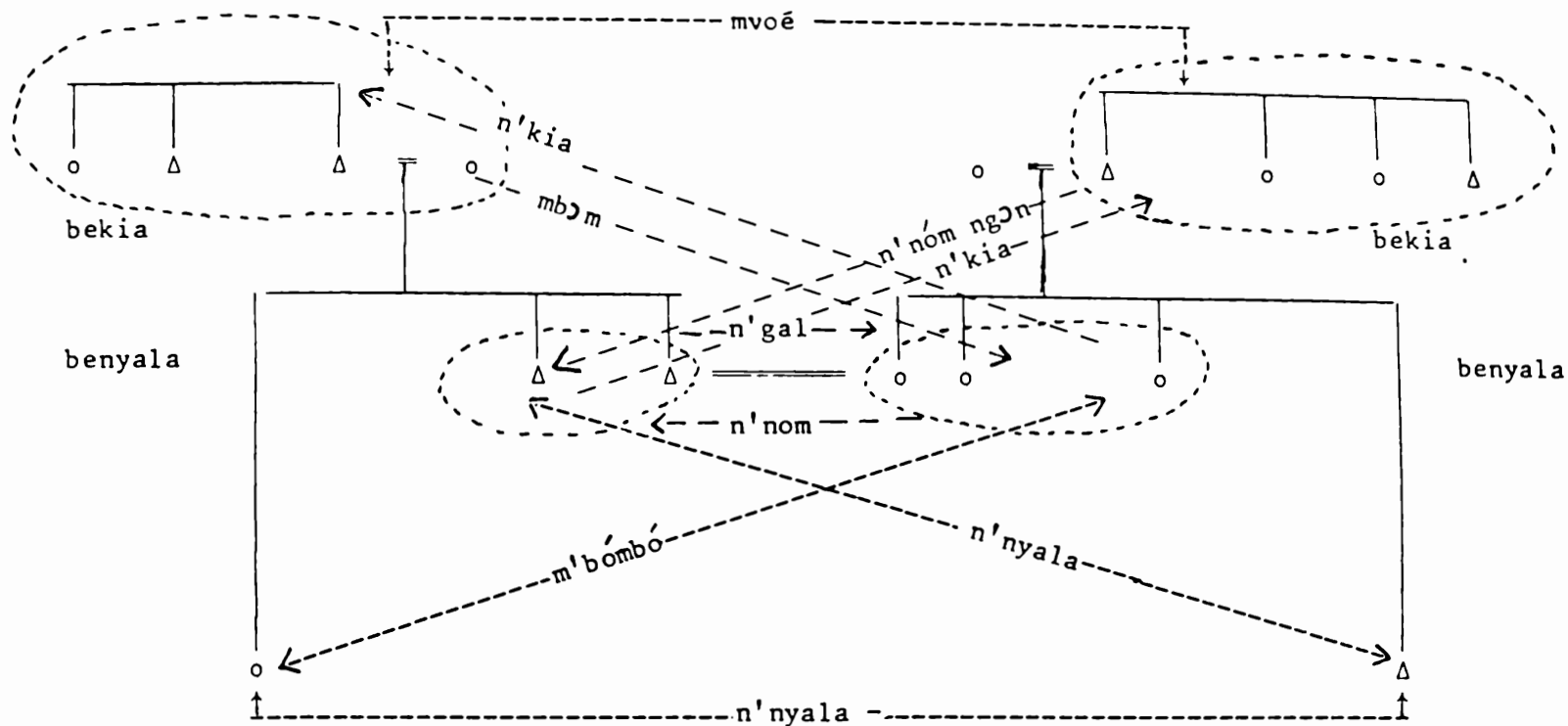
Au niveau généalogique supérieur, chacun des conjoints désigne également le père et la mère de l'autre conjoint du terme de *n'kiá* ou *n'kie* (cette seconde forme étant celle usitée au sud du Nyong) ; forme d'adresse : *ma n'ki* ; mais cette façon de parler cérémonieuse est surtout le propre du gendre (ou futur gendre) vis-à-vis des parents de sa future ou de sa femme, les *bekiá ngon*, dont les exigences sont inépuisables et à qui il doit un respect extrême (d'où l'adage : « la hotte de la belle-mère n'est jamais remplie »). Il est bien possible que ce mot ait la même racine que *kí* (« s'abstenir ») et *eki* (« tabou, interdit »), comme le suggèrent Alexandre et l'abbé Tsala, car on peut encore repérer entre gendre et beaux-parents des conduites d'évitement réciproques ; le gendre ne doit pas voir manger sa belle-mère et si celle-ci rend visite à sa fille, elle doit tâcher de rester dans sa cuisine, évitant de sortir sur la cour dans le village de son gendre. Même un plaisantin incurable reste coi devant son beau-père (cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 6810 et *infra*, p. 250).

Les beaux-parents ne disposent que d'une expression descriptive, *n'nom ngon*, pour désigner leur gendre, terme qu'ils étendent à ses frères classificatoires et à son patriclan en général. Par contre, la bru qui a suivi son mari à proximité de ses beaux-parents entretient avec ceux-ci des rapports certes déférents, mais fréquents, donc plus simples ; elle les appelle « père » et « mère », elle aide normalement sa belle-mère, jadis elle était éduquée par elle. Les beaux-parents ont conscience de remplacer ses parents éloignés ; elle peut toujours venir se réfugier chez eux et ils prennent systématiquement sa défense contre leur propre fils, son mari ; ils l'appellent *m'bóm*, « belle-fille », ce que P. Abega fait dériver du verbe *bómi* « enlever par rapt » : mode de mariage le plus glorieux pour le garçon qui s'en rendait l'auteur ; *m'bóm* serait donc « celle qui a été ravie », « arrachée aux siens », et les formes de mariages les plus pacifiques chez les Bèti conservent en effet des instants et des aspects de conquête. Le beau-père peut montrer son affection à sa bru, par exemple, en l'appelant *móé*, « mon amie », etc.

Les frères et sœurs des beaux-parents constituent les beaux-parents en général (*bðkia*). Quant aux beaux-parents entre eux, l'alliance conclue les a instaurés dans une situation d'amitié (*amvóé*) mutuelle. Ils se considèrent donc comme *mvóé*, « ami », et s'appellent l'un l'autre « *móé* » (« ami, compère ou commère », terme d'adresse correspondant à *mvóé*). Réciproquement, de vrais amis cherchent souvent à sceller leur amitié par l'alliance de leurs enfants.

On peut récapituler le vocabulaire de l'alliance sur le tableau ci-après. Ce tableau n'épuise pas les cas ni les conséquences de l'alliance ; par exemple, si la fille a perdu ses parents, c'est son frère qui devient *n'kia ngon*, son possesseur et son responsable ; par conséquent, on dit souvent *n'kia* à la place de *n'nyala*. Par ailleurs, si elle n'est pas la première femme, l'*ékombá* ou « fondatrice » du foyer, la jeune mariée est introduite parmi d'autres femmes qu'elle appelle (et qui l'appellent) *mvám*, « co-épouse », et avec qui elle entretient des rapports de coopération au sein d'une hiérarchie que l'on examinera plus loin. Enfin, le remariage d'une mère (devenue veuve et héritée par exemple par un fils du défunt) peut donner à ses enfants un père adoptif qu'ils désigneront au besoin comme « *tará amòs* » (« père de jour »), par opposition à leur père réel.

Cet univers de la parenté et de l'alliance, dont on vient de rappeler le



vocabulaire, constituait le monde quotidien du Bëti traditionnel. En annexe aux termes d'adresse qui y étaient utilisés, je voudrais dire un mot des salutations en usage dans ce monde ; ce sont les Allemands qui ont introduit les usages actuels de dire : *mbəmbə kídí*, *mbəmbə amós*, qui ne sont autres que la traduction ewondo de « guten Morgen », « guten Tag », etc. Autrefois, un premier principe était qu'on évitait de se parler en brousse ou en chemin (de peur d'attirer l'attention d'êtres ou d'esprits malfaisants lorsqu'on n'était pas « en force ») : d'où l'usage de ne saluer une connaissance qu'en frappant sa paume droite contre la sienne au passage, sans parler ni s'arrêter, en demandant tout au plus *wakə vé ?* « Où vas-tu ? », sans attendre de réponse, — habitude enregistrée avec étonnement par Dominik et Nekes. Au village, on se parlait, mais comme souvent en famille, la quotidienneté élidait les salutations. Les plus jeunes ou ceux qui arrivaient disaient aux plus vieux (ou à ceux qui étaient là) : « *Ovúmáá* » ! », réponse : « *Mm* » (« d'accord »). Le sens de *ovúmáá* (plur. *mivúmáá*) est obscur (cf. Nekes, 1911, p. 104) ; pour moi il se rattache au verbe *vú* « faire prospérer » et se laisse décomposer assez bien en « *o vú ma á ?* » (« que tu me fasses prospérer, n'est-ce pas ? » = bénis-moi) (18). On pourra aussi dire à quelqu'un : « *Sugú mǎ* » (« salue-moi »), pour l'inviter à serrer la main (habitude précoloniale notée par Kund à son arrivée), ou encore « *Masugú wa* » (« je te salue »). Une autre forme de salutation, après une séparation assez longue, consiste à s'étreindre mutuellement les avant-bras. Mais la forme la plus affectueuse (après un long voyage, pour féliciter quelqu'un et dont les Européens bénéficièrent en signe de bienvenue) consiste à embrasser au sens propre, c'est-à-dire à entourer de ses bras et à serrer contre soi plus ou moins longuement et tendrement la personne que l'on veut fêter. On appelle cela « donner la poitrine » (*və toé*).

Les anciens Bëti ne connaissaient pas le baiser ; mais la mère touchait de ses dents le front de son nourrisson et l'humectait de sa salive, dont nous avons vu le pouvoir formateur.

Les adresses sont plus complexes dès que l'on quitte le domaine de la vie privée pour la vie publique : ainsi le *ndán* qui sert d'appel au tambour téléphone, les devises en usage à la guerre, etc. Et le fait de « prendre congé » (*yáan*) pour longtemps implique un rituel (avec bénédictions) dont nous reparlerons.

Tessmann (1913, ch. XV) décrit longuement les règles d'hospitalité des « Pangwe », qui commandaient relations d'alliance aussi bien que relations commerciales, puisque celles-ci n'étaient conçues que sous forme de cadeaux échangés entre hôtes. L'invité (reçu après avoir été introduit d'une manière quelconque par un ami, par un parent par exemple, s'il n'est pas lui-même parent ou allié lointain) arrive avec sa suite (une ou plusieurs femmes, etc.) et se rend à l'*abáá*, où Tessmann prétend qu'il était salué de la façon suivante : à tour de rôle, chacun des habitants du village venait s'asseoir sur les genoux du voyageur, et éventuellement de ses compagnes, et se faire embrasser par eux, en commençant par les hommes et en finissant par les femmes (19). Les femmes du visiteur sont emmenées par les femmes de l'hôte dans leurs cases-cuisines, tandis que les hommes demeurent dans l'*abáá* à échanger les nouvelles ; on apporte un poulet (ou, entre hommes très riches, une chèvre) au visiteur, en lui disant : « voici ton poulet » ; c'est au visiteur de l'envoyer tuer et cuire par l'une des femmes de l'hôte, à qui il en renverra une cuisse en remerciement, tout en mangeant seul (sans son hôte qui se retire quand on le sert) ; il pourra distribuer aussi des bouchées

aux enfants et serviteurs présents. Si l'homme est venu seul, son hôte se préoccupera de lui trouver une compagne (une sœur, une fille, une épouse) « pour lui réchauffer les pieds pendant la nuit. »

Chez les Bëti, ce n'était pas au visiteur, mais à l'hôte, de fixer la durée de son séjour, — parfois des semaines, voire des mois. Pendant ce temps, le visiteur et les siens participent à toutes les activités du village (déboisement, culture, chasse, guerre, etc.). Puis l'hôte part à la recherche des cadeaux — aussi rares et précieux que possible — qu'il va faire à son visiteur ; ce sera là le signal que celui-ci peut partir. Le visiteur rentrait autrefois en ramenant son hôte, qui lui rendait ainsi sa visite et repartait à son tour chargé de cadeaux, si possible plus considérables que ceux qu'il avait faits lui-même, selon le principe de la compétition somptuaire (*bilabi*), quitte à prendre sa revanche ensuite, et ainsi de suite... ce qui induisait un échange de biens fondé sur l'amitié, distinct de l'alliance et de l'héritage.

5. L'HÉRITAGE

Dans son effort pour recueillir les traditions de la sagesse bëti, M. François Manga a noté cette historiette exemplaire ; à son père qui partait s'occuper de partager l'héritage d'un cousin, son fils demanda : « Pourquoi prenez-vous tant de peine ? C'est ensemble que vous allez au deuil, ensemble que vous allez à l'initiation (*So*), ensemble que vous partez danser ou chasser ; pourquoi ne pas laisser cet héritage à l'ensemble ? » Son père lui répondit : « Il ne peut en être question, les héritiers s'entretueraient. Car la richesse ne doit pas être laissée indivise. » L'enfant l'admit, et ce devint une maxime chez les Bëti, que l'on ne doit jamais laisser la richesse à l'ensemble global de la famille.

Les coutumes concernant la succession confirmaient bien le caractère égalitaire et le fractionnement de la société lignagère au niveau des *babenyān* (« frères », pluriel de *mānyān*). Certes un fils aîné (*ntól mōn*) a à succéder à l'autorité du père, incarnée dans certains symboles. Mais chaque frère a droit ensuite à sa juste part d'héritage définie selon les règles d'une justice distributive complexe où devaient briller le savoir et le savoir-faire du trancheur de palabre (*ntsig ntól*) assisté des notables ses pairs.

Outre les témoignages recueillis sur le terrain, j'utiliserai ici comme source un manuscrit de Lukas Atangana {4.} et me référerai aussi aux *Jaunde-Texte* dont certains concernent nommément les mvóg Manga et autres Bënë.

On partageait les biens du défunt lorsqu'on était sûr qu'il s'en était définitivement éloigné, soit environ quatre mois après le décès et les péripéties dramatiques qui le suivent, et dont on reparlera. Ce *ngab elig* (mot-à-mot : « partage de ce qui a été laissé » ; *elig* est le nom formé sur le verbe *lig*, « laisser, abandonner ») était vécu par les Bëti comme un moment très important de leur vie sociale, sans doute parce que sa complication et sa difficulté risquaient de remettre en cause l'équilibre et la cohésion du lignage. Il durait souvent des journées entières. Aussi le préparait-on un mois d'avance, nous dit L. Atangana, sans rien ménager pour assurer le confort des participants : vieillards qui allaient jouer le rôle d'« exécuteurs

testamentaires » et héritiers dans l'expectative. Ces derniers, les fils du défunt, tâchent de collecter pour les premiers le plus de bétail possible, chèvres grasses en particulier ; leurs femmes, leurs sœurs et leurs mères mettent du manioc à rourir, épluchent des graines de courgette, pilent des bananes plantains, puis préparent en temps voulu quantité de bâtons de manioc (*bibobols*), de pâte de plantain, de mets de courgettes et d'arachides bourrés de viande et de poisson séchés.

L'*elíg* ou héritage du défunt se compose fondamentalement de deux éléments : son pouvoir ou autorité de père, et les êtres qu'il possédait, c'est-à-dire ses femmes, ses filles et ses esclaves. Le premier élément est indivisible et ira à son « successeur » (v. g. l'ainé) ; le second sera réparti et cette répartition est l'objet propre du *ngab elíg*. Les autres biens du défunt sont de peu d'importance : ses objets personnels sont, les uns remis à l'héritier de son pouvoir (sac en contenant les emblèmes, pipe, bâton, chapeau, chiens), les autres — la plupart — ensevelis avec le défunt ou détruits sur sa tombe lors des funérailles. Le cheptel et les poules seront en principe partagés, mais parfois une grande part en est consommée lors des divers repas qu'entraîne le deuil. Resteront à se répartir : les monnaies et réserves traditionnelles qui servaient aux « dots », toujours équivalentes à des femmes, ainsi que les créances et les dettes qui tournaient également toujours autour de l'acquisition ou de la cession des femmes. Sachant que l'esclave est la plupart du temps le substitut imparfait d'une femme, on peut considérer que la femme est l'unité de base du calcul de l'*elíg*. Celui-ci comprend cependant encore des droits sur les terrains défrichés, plantés ou bâtis par le défunt (c'est l'*elíg* au sens géographique du mot) ; ainsi que les droits analogues qu'il avait hérités de ses ancêtres. Il est en effet naturel que les fruits du travail effectué quelque part restent acquis au lignage, ainsi que les lieux où se trouvent les tombeaux de ses ancêtres : théoriquement, ces droits sont imprescriptibles : un homme peut toujours revendiquer de s'installer là où son ancêtre a vécu. En fait, nous l'avons vu à Minlaaba, la conquête impliquait prescription, la force primait le droit ; et les *bilíg* (plur. d'*elíg*) lointains et inhabités ne sont plus l'objet que d'une vague revendication qui doit être à l'occasion actualisée par une reconquête (cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 2314). Mais il faut comprendre que ce droit d'usage perpétuel n'est pas un « droit de propriété » au sens occidental et romain du terme. Pour les semi-nomades bèti, la terre était à tout le monde, comme le serait la haute mer pour des navigateurs. Chacun est chez soi là où il s'installe et « perce la brousse » ; il exerce une surveillance et une autorité pratique sur la brousse d'alentour, qui ne sont limitées que par la zone d'influence des voisins. Mais ce quadrillage de fait n'a rien à voir avec une propriété éminente du sol. Si une telle propriété existait, elle serait le fait des premiers occupants ou des occupants précédents : nous avons vu que les Yanda paraissent jouer par rapport aux Bèti ce rôle de prêtres ou maîtres de la terre. Le maître du pays (*mod nnam*, « l'homme du pays ») qu'est le grand chef de famille bèti est l'organisateur, l'arrangeur du pays et non le propriétaire du sol (20). Tout ceci pour préciser qu'il n'y avait pas de partage de la terre lors d'une succession traditionnelle : l'appropriation des terres est une invention coloniale. L. Atangana précise, non sans nostalgie : « La terre était libre : là où chacun l'aime, il construit sa maison, là où chacun l'aime, il sarcle son champ » — rejoignant Charles Atangana (1919, p. 61) : « Autrefois, on ne vendait jamais de terrain, (...) et l'homme allait construire où il aimait le faire », compte tenu d'une permission à demander au *mod nnam* s'il se trouvait déjà dans une « zone d'influence » déterminée.

Les ayants-droit à la succession sont normalement les fils, réels ou non, mais légitimes, du défunt, les enfants naturels étant exclus. Les frères du défunt n'y ont aucune part : la tradition bènè est très ferme sur ce point (tout en concédant que d'autres Bèti puissent avoir d'autres coutumes en matière d'héritage). L'argumentation de L. Atangana à ce sujet offre l'intérêt de souligner une fois de plus l'indépendance réciproque des frères : le frère du mort, explique-t-il, n'a rien à réclamer parce qu'il a déjà partagé un héritage, celui de son propre père ; or, « un coq ne doit chanter que dans son propre poulailler ». Donc c'est au fils seul à réclamer sa part à présent. — C'est dire qu'un frère, qu'il soit aîné ou cadet, n'est jamais « sur sa propre cour » quand il se trouve chez un autre de ses frères. Seul le fils est chez soi. Inutile de souligner l'originalité de ce système qui rapproche une fois de plus les Bènè des populations du Cameroun Central plutôt que des Fang (cf. Tessmann 1913, XVI, § 2) ou même des Evuzok chez qui Mallart atteste la fréquence de la succession adelphique (1971, b) p. 57).

Il y a cependant un « héritage » qu'un frère du défunt est habilité à recevoir : c'est celui de son pouvoir, de son autorité, autrement dit ce que nous avons appelé sa succession (morale), au cas où aucun des fils n'aurait les capacités requises ; mais les autres biens — c'est-à-dire les femmes — vont de toute façon aux fils (cf. Atangana, 1919, p. 60) (21). Un autre cas est l'absence d'héritier direct : en ce cas, il n'y a pas *ngab elig* proprement dit ; ses frères de même mère, ou à défaut leurs fils, ou encore les fils de ses sœurs, se partagent les biens de cet homme qui n'a pas « vu la chance », pas connu de réelle réussite puisqu'il n'a pas eu de fils ; ses biens sont de toute façon dépréciés, déconsidérés.

Les juges ou répartiteurs du *ngab elig* vont être ceux qui n'y sont point parties, c'est-à-dire précisément ces frères du défunt, ces *bənyábomvié* (« hommes mûrs ») dont la réunion forme l'instance suprême de leur *mvóg*, et que L. Atangana montre convergeant chez leur frère défunt au jour fixé, munis de leur grand chasse-mouche protecteur (*mod ngid akpae*), portant sur l'épaule la gibecière en fibres d'ananas contenant leurs objets usuels (dont le rasoir et la cuiller dont ils ne se séparaient jamais) et suivis d'une ou deux de leurs femmes transportant leur longue pipe (*abon*), leur canne et parfois leur appuie-dos (*mvendé*). Après concertation entre eux, la parole et la présidence des opérations seront généralement données au notable à la fois le plus éminent et le plus proche du défunt : l'aîné des siblings encore vivants, ou à défaut, parmi les half-siblings, le plus âgé ou celui qui a hérité l'autorité du père ; à défaut encore, un oncle maternel des héritiers (un beau-frère du défunt), qui est également désintéressé dans l'héritage, et dont la présence et la préséance paraissent de règle chez les Ntumu (cf. Coutumier de l'arrondissement d'Ambam). Ce président, à qui l'on remet la ou les lances sur quoi il s'appuiera en parlant, n'est qu'un *primus inter pares* : dès que la moindre difficulté se présente, les opérations de partage sont interrompues et tous les vieillards se retrouvent à l'écart pour un conciliabule (*esóg*) qui permettra au détenteur des lances de parler au nom de l'ensemble ; nous avons vu d'ailleurs (à l'occasion de la mort de Manzè) qu'il sollicite constamment l'approbation de tous. Les Bènè en principe devaient se décider à l'unanimité, n'avoir « qu'une seule gorge » (= voix) (*kín dziá*). Les auteurs du partage seront dédommagés de leur dérangement et de leurs peines par les héritiers qui leur offrent en particulier des *kábad* (ovins et caprins, viande réservée aux hommes mûrs), ce qui est une manière de les faire profiter indirectement de l'héritage.

En principe, tous les héritiers présomptifs se sont déjà réunis au village abandonné (*elig*) de leur père pour les préparatifs du partage. Les mineurs et les empêchés seront représentés par leur sibling aîné ou le « frère » le plus proche possible. Quand tous les notables attendus sont arrivés, on va pouvoir commencer le partage dont le principe est le suivant : à part son autorité personnelle (*ngul*) en tant qu'homme éminent (*ndzôe*), qui est indivisible et transmise à son fils aîné ou au plus digne, tous les biens (*elig*) du défunt, une fois ses dettes éventuelles remboursées, seront partagés entre chacun des groupes de fils siblings au prorata de la valeur estimée de chacune de leurs mères respectives. Autrement dit, la valeur de la mère va définir la valeur de la part qui revient au groupe de ses fils (entre qui une répartition égale sera effectuée par l'aîné). L'estimation de la mère a pour base la valeur de la compensation matrimoniale qui a été versée pour elle ; mais on tient soigneusement compte aussi des acquêts que la communauté lui doit : de son travail personnel, des femmes, souvent telle ou telle sœur, qu'elle a su attirer chez son mari, et surtout des filles qu'elle a enfantées et dont chacune a permis, au moins virtuellement, à son mari l'acquisition d'une nouvelle épouse, d'une nouvelle source de richesse. On voit combien cette estimation pouvait être délicate dans une population sans arithmétique écrite (mais qui utilisait alors des symboles : petits bâtons, feuilles de palmier, etc.) (22). De plus, les femmes sans enfant ou les mères de filles sans garçon rentrent évidemment dans le « pool » commun du partage, ainsi que les enfants naturels, les clients du clan (*mintôbô nnam*) et les esclaves. Par contre, les dépenses effectuées par le père pour marier et établir l'un de ses héritiers sont considérées comme des acomptes d'héritage, et donc déduites de la part correspondante. La difficulté n'est pas seulement d'évaluer la valeur des droits mais aussi la valeur des biens à répartir : les jeunes femmes supposées fécondes sont évidemment les plus prisées ; par contre, les vieilles femmes étaient une charge : si elles n'ont pas de fils à rejoindre, elles sont en principe l'apanage du fils aîné (qui reçoit alors des compensations), mais elles peuvent aussi exprimer le désir d'aller chez quelqu'un d'autre, et l'on se sent souvent tenu de respecter un tel désir. Les mineurs (qui ont droit à l'héritage) sont pris en charge par un sibling aîné, mais s'ils sont fils unique de leur mère, leur cas est également discuté (généralement, ils suivaient leur mère chez celui de leurs frères qui en héritait). On comprend que les tractations concernant l'héritage d'un grand polygame aient pu durer des jours.

Le partage commence donc, logiquement, par la mise en évidence des « archives familiales » qui vont fonder les droits des héritiers. Devant tout le *ndâ-bod* rassemblé, l'*ékombá*, la première femme du défunt, l'« organisatrice » de son village, puis son fils aîné (*ntól mōn*) sont invités à retracer par le menu toute l'histoire de ce foyer polygynique, depuis le jour de sa fondation jusqu'au décès de son chef, en insistant évidemment sur les causes de sa prospérité, sur le montant des « dots » dépensées, sur les mariages de filles et sur l'importance et l'utilisation des « dots » reçues : il importe que tous en soient instruits, surtout les plus jeunes, pour prévenir les mécontentements, et les plus vieux pour leur permettre d'opérer en connaissance de cause.

Ensuite commencent les conciliabules, au cours desquels les vieillards examinent en secret les diverses solutions possibles, sondent les héritiers qui, de leur côté, et toujours par des voies détournées, essayent de faire connaître leurs désirs.

Lorsque l'unanimité s'est faite entre les notables, un nouveau rassemblement général a lieu. L'homme à qui l'on a donné les lances (c'est-à-dire la parole) se tient debout dans la cour et demande : « Tous les garçons que mon frère a laissés, qu'ils viennent et se mettent en ligne là-bas ! » Puis il demande aux aînés de chaque groupe de sibilings de sortir du rang des garçons et il les dispose par ordre de naissance derrière l'aîné de tous (qui n'est pas obligatoirement fils de la première femme) ; ils constituent les parties prenantes. Il va ensuite extraire du rang des femmes (qui correspondent alors à peu près à celui des aînés) les mères les plus distinguées : l'*ékombá* tout d'abord ; la plupart du temps, c'est la mère de l'aîné : celui-ci recevra la plus grande partie de l'héritage parce que c'est sa mère qui a travaillé le plus à le constituer, dès l'origine, entre autres en donnant des filles déjà mariées qui ont permis de nouveaux mariages à leur père ; on distingue de même, comme on l'a dit, les femmes qui sont dans une situation analogue.

On remet alors sa part à chaque aîné, pour lui et ses frères, en considération de sa mère. L'aîné de tous, le *ntól món*, reçoit d'abord toutes les épouses et toutes les « dots » que ses sœurs de même mère ont permis d'acquérir à son père ; il les redistribuera entre ses frères, profitant de l'occasion pour marier ceux d'entre eux qui seraient encore célibataires (avec leur part d'héritage, il assumera la charge de marier plus tard ses frères encore trop jeunes). Ces femmes et ces monnaies de dot sont regroupées derrière lui. Vont encore s'adjoindre à l'aîné : « la femme qui n'a enfanté qu'un garçon : on la prend et on la met avec l'aîné ; la femme qui n'a enfanté qu'une fille non encore mariée, qui n'a pas encore permis l'achat d'une nouvelle femme ; on prend cette fille avec sa mère et on les adjoint à l'aîné ; car l'aîné est le substitut du père. » L'aîné prend donc en charge les enfants « mineurs » uniques ; s'ils sont plusieurs, on se les partage (comme on l'a vu pour les deux fils mineurs d'Owono Kode) ; il ne faut pas en effet augmenter indéfiniment les charges de l'aîné, qui reçoit encore les vieilles improductives dont personne ne veut, en particulier l'*ékombá*, si elle n'a pas de fils pour la recueillir. Les autres femmes et filles (ou « dots » correspondantes) sont partagées entre les autres aînés de sibilings, comme on l'a dit plus haut, en fonction de la valeur et du rendement de leur mère. Ceux-ci à leur tour, et sur-le-champ pour profiter de la présence et de l'approbation des notables, effectuent le partage entre leurs cadets, à l'instar de l'aîné de tous, selon une redistribution en théorie équitable, mais respectueuse de l'ordre de primogéniture, d'où le dicton « *món mvua aselan ayi akum* » — « le benjamin manque le rendez-vous avec la richesse » — quand celle-ci n'est pas suffisante pour satisfaire vraiment chacun des fils.

(Charles Atangana (1919, p. 60, n° 3) confirme que, sur ces points, la coutume ewondo est à peu près la même que la coutume bènè : « Les veuves et les biens vont à tous les fils d'un chef (*nkúkúma* = "homme riche", traduit en allemand par Häuptling), le pays et les gens reviennent à son successeur (...) (qui) prend la plus grosse partie des biens, les gens et le pays, le droit sur les *élig* (terrains abandonnés) de son père, et ses cases. Les autres se partagent le reste équitablement (*abím dedá* = "même grosseur") mais en considérant attentivement lors du partage de l'héritage quel est le fils dont la famille a fait le plus de travail ou dont la mère a engendré le plus de filles chez son père. »)

L'expression « le pays et les gens » (*nnam ai bot*) signifie l'autorité sur les gens du lignage et la responsabilité du secteur qu'ils occupent ; il s'agit donc du pouvoir personnel du père, indivisible par opposition à ses femmes ;

pouvoir surtout moral, dû à la force (*ngul*) de son détenteur, et qui risque donc de se voir contesté et remis en question lorsqu'il passe entre les mains d'un autre, d'un successeur. C'est pourquoi ce pouvoir est d'abord comme capitalisé sous la forme des *mebiān* (moyens d'action magique) qui vont être remis au successeur ; c'est pourquoi aussi le successeur ne sera pas automatiquement l'aîné des fils, mais le plus capable, le moins contestable, désigné par son père de son vivant (23) ou bien, si le père n'a rien dit et que l'aîné est manifestement « faible » (*atōg*), choisi par le conseil des anciens lors du *ngab elig*. L'un des critères savoureux que Lukas Atangana donne de cette « faiblesse » est le refus par les vieilles femmes sans enfants propres de rejoindre l'aîné : « Si l'aîné ne se montre pas de bon caractère dans la science ou l'art de conserver les gens, s'il est avaricieux et qu'il n'y a à manger que de l'autre côté du lit de ses épouses, tandis que le ventre (des autres) se décompose sur les (autres) lits, alors les vieilles s'en vont, s'en vont chez n'importe lequel de leurs enfants dont elles sachent qu'il a de bonnes habitudes en ce qui concerne la nourriture — car la vieillesse ne s'intéresse qu'à manger. Si l'aîné ainsi n'a pas réussi à conserver (les gens), on dit qu'il fait comme "un aîné de feuilles de tabac", et alors son *elig* va se dissoudre : il n'y restera que de l'herbe folle, de l'herbe folle ; nous avons vu ici maint *elig* dans ce cas. » (Les feuilles de tabac les plus vieilles sont les plus sèches, les moins consistantes, celles qui s'effritent le plus.)

L'une des qualités majeures du détenteur de l'autorité est celle de conserver (*kāla*), c'est-à-dire à la fois garder, retenir et protéger ses gens, et les vieilles libérées par l'âge servent ici de test pour cette capacité de rétention. L'héritier présomptif était d'ailleurs souvent soumis à une série d'ordalies (et l'est encore) pour savoir s'il est vraiment digne de remplacer son père : par exemple, lorsqu'on a égorgé la plus grosse des chèvres offertes aux notables, on lui tranche la tête (*nló*) et on la lance au *ntól mōn* qui doit la rattraper au vol. On le fait ainsi *nló bod*, « tête parmi les hommes » (cf. Ngoa, 1968, p. 176) : on remet de même une tête de chèvre à la fille qui va partir en mariage.

Si aucun fils n'en a été jugé digne, alors l'un des frères du défunt peut hériter de son autorité — et d'elle seule —, avec les emblèmes y afférant ; mais non des biens du défunt (24). Une fois élu le successeur au pouvoir du père, on lui en remet les instruments : « tels les écorces d'arbre, les cornes, les oignons ». Cette énumération spécifie assez bien le pouvoir en question : les écorces, qui expriment l'alliance avec la nature, ont, comme nous le verrons, un sens religieux et une puissance médicinale curative ; les cornes remplies de certains « médicaments » remplissent un rôle défensif, protecteur ; les oignons qui se multiplient si facilement entraînent la fécondité et la richesse de leur possesseur. Nous verrons davantage jouer ces symbolismes à propos des représentations religieuses. La plupart de ces objets étaient renfermés dans un sac (*mfōg*). L'énumération de L. Atangana n'est pas exhaustive (cf. *supra*) ; les *regalia* bēti comprenaient éventuellement des cannes, des chasse-mouches où étaient incorporés certains éléments protecteurs, des trophées comme des peaux et des dents de panthère ou comme des queues ou des défenses d'éléphant (animal qui écrase tout sur son passage, incarnant la puissance) — mais à l'arrivée des Européens, la fonction signifiante de l'ivoire avait été déjà engloutie par sa valeur marchande (25).

Comme l'a remarqué Tessmann (1913, ch. XVI, § 2), dans toutes ces questions de succession domine le principe de ne jamais trancher de façon

stricte selon des normes abstraites, mais de considérer de près la situation concrète de la famille et d'essayer de pourvoir chacun sans désavantager personne. La décision finale tend à prendre en considération toutes les circonstances et tous les souhaits possibles. C'est pourquoi elle ne peut intervenir qu'en la présence des ayants-droit.

Les femmes, qui sont héritées et dépourvues de droits de propriété, n'héritaient de rien en principe. Cependant, et ceci fut constaté par les premiers Européens dès leur arrivée, elles pouvaient troquer les produits de leurs plantations et possédaient chacune leurs poules ; par conséquent, les filles héritaient des poules de leur mère défunte (ou d'une sœur défunte sans fille). C'est là l'unique exception qui confirme la règle générale de l'incapacité des femmes à posséder — mais cette exception sera de taille : étant donné l'intérêt des premiers Blancs pour les poulets, ce sera dès le début pour les femmes l'occasion d'entrer en contact direct avec les nouveaux venus et de contrôler ainsi le marché d'échange, en exigeant des perles et des boutons de parure.

Le jour où le partage est achevé a lieu un discours final du président du partage, suivi d'un festin : les assistants se regroupent par *ndá bod* (ou *ayom*), entre les chefs desquels on partage équitablement les chèvres, les cadeaux et le vin de palme offerts par les héritiers.

Le discours a pour but de prévenir les discordes, en affirmant que l'accord unanime de tous les Bëně sanctionne le partage et le rend irrévocable — accord de nouveau sollicité par l'orateur et exprimé de nouveau par les approbations de l'assemblée. Un tel accord constitue la référence absolue en matière d'autorité chez les Běti : en principe, nul ne peut se hasarder à le remettre en cause — tous les informateurs concordent sur ce point, c'est là l'un des domaines où l'idéologie běti est la plus nette et la plus ferme.

Et cependant, la complexité du partage est telle qu'il constitue un terrain idéal à contestation et à chicane, et l'histoire nous apprend que sa remise en cause, sous des prétextes divers, avait parfois lieu effectivement, contrairement à l'idéologie du « jugement sans appel » que nous rapporte M. l'abbé Tsala (1973, n° 1307).

Charles Atangana nous en donne un exemple à propos du partage de l'*elíg* d'Amugu Mimboe chez les Bëně mvog Manga (1919, p. 66, n° 15) qui fut « cent fois » recommencé. Il est vrai qu'on y avait accumulé les erreurs : tout d'abord, les fils d'Amugu, au lieu d'appeler les vieillards mvog Manga pour les départager, voulurent avoir recours à un *măn kál*, un « fils de sœur », ce qui est une bizarrerie en matière d'héritage, même si le neveu jouit d'une autorité de principe chez ses oncles maternels. Il était sous-entendu que ce neveu agirait comme l'arbitre traditionnel qui ne s'attribue rien à soi-même. Mais celui-ci, sans que personne n'osât rien dire, commença par s'octroyer une part ! Puis il s'appliqua à partager le reste arbitrairement, selon « le caprice de son cœur ». Alors, les frères se mirent à se battre entre eux comme des étrangers, parce que le partage avait été fait injustement... L'histoire a une double moralité ; l'une indirecte : l'arrivée de l'administration européenne pourra seule résoudre la crise ; l'autre directe : « Ēngengan Mvógámugu-Mimbóé dzí, yátine nâ bengábo te fombo ane rínbólé yâ maméyób mâtári ánkas » — « La dissension de ce lignage d'Amugu Mimboe signifie qu'on avait agi sans prendre soin de considérer comment les choses de ce monde (mot-à-mot : " de ce ciel ") s'enracinent dans leur

origine. » Effectivement, sans l'appel aux vieillards et à leur « voix » qui garantit le respect scrupuleux de la coutume et des droits reconnus à chacun en fonction de sa naissance, etc., le système, déjà en soi peu praticable, s'effondre, chacun se faisant justice à soi-même selon sa propre force. Le risque affronté par la société lors du partage de l'*elîg* n'est donc pas illusoire ; c'est pourquoi on le différerait assez souvent, par exemple en décidant d'attendre que tous les fils héritiers soient mariés, et donc de poids égal. Le partage est la fin d'une communauté familiale, un déchirement au sein d'une cohésion jusque-là maintenue par le père, et qui laisse apparaître les mécontentes entre les frères rivaux et en principe égaux.

De toute façon, le partage consacre la scission des lignages : seuls restent groupés sous l'autorité d'un autre ceux des frères qui n'ont pas la « force » de s'établir seuls. Les coutumes concernant l'héritage expriment ainsi, d'une manière claire, le caractère segmentaire de la société bête.

ÉLÉMENTS DE L'ÉCONOMIE

« *Owog na akuma : vë bod* »

« Si tu entends dire "richesse", sache qu'il ne s'agit de rien d'autre que d'êtres humains. »

Ces coutumes aboutissant à la dispersion, à l'éclatement des familles, se trouvent à l'origine de l'étonnante imbrication de lignages et de clans qui caractérise le « Centre-Sud » du Cameroun en général, et le pays Bèti en particulier, mosaïque que l'écologie forestière ne suffit pas à justifier. C'est pourquoi il m'a paru préférable de commencer par attirer l'attention sur la structure familiale, dont la tension interne ou les dynamismes sont peut-être plus « compréhensifs » (et explicatifs) que tout autre facteur, et qui apparaissent mieux dans la mesure où nous voulons partir de ce que les Bèti disent d'eux-mêmes, du discours que leur société se tient sur elle-même. Or pour eux, ce qui compte d'abord c'est la parenté (*avuman*) « l'arbre planté dans ma cour, dont les ramifications recouvrent tout le pays ».

Au nom de la même exigence, il nous faut poursuivre en examinant le ou les buts que se propose cette société. L'un des moins discutables est l'obtention d'*akúma*, « les richesses » ; un homme qui a réussi dans la vie est un *nkúkúamá*, un « homme riche », mot que l'on traduit habituellement par « chef », mais nous avons vu que le terme est ambigu. Un homme comme Ebède Afodo qui accueillit les missionnaires à Mínlaaba était un *nkúkúamá*, incontestablement. Au premier abord, la réussite dont on crédite cet homme en vue paraît donc être d'ordre *économique*, presque au sens originel du mot : « Il avait beaucoup de cases, un grand village », me dit son neveu Nicolas Ngéma. Mais le témoin ajoute aussitôt : « Cela veut dire qu'il avait beaucoup de gens (*bod*) à lui, en particulier beaucoup d'épouses... »

Cette affirmation recoupe ce que nous avons observé dans le partage de la succession où la femme apparaît comme le bien économique par excellence, qui joue le rôle d'unité de compte. Si donc l'intelligence du dynamisme économique traditionnel correspond, du point de vue bèti, à répondre à la question : « Comment devient-on *nkúkúamá* ? », force nous est d'inclure dans la réponse qui décrira cette économie les processus d'acquisition des femmes. Elles paraissent la substance même de la richesse, même si nous voyons par la suite qu'elles en sont aussi le moyen. On ne s'étonnera donc pas de trouver étudié ici ce qui est le point de départ comme le point

d'arrivée de l'activité du *nkúkúma*, à savoir le mariage. Certes, le mariage a bien d'autres aspects ; en particulier, il est instrument d'alliance (politique) ; mais là encore, il est considéré comme moyen de garantie et d'accroissement pour la production, dont la reproduction biologique et sociale ne constitue que le moment principal. Comme l'écrit Charles Atangana (1919, p. 142), « L'affaire des femmes prenait pour les Ewondo son intérêt du fait que, disaient-ils, elles font mousser (*ful*) la richesse avec leurs enfants. »

Aucun des autres modes de production ne donne lieu à compétition entre hommes : la terre est « libre », l'outillage simple et accessible ; la chasse, la pêche, la cueillette, la fertilité sont considérés comme autant de dons des invisibles.

Par contre, la segmentation de la société isole chaque cellule familiale, rendant rares, rituels, les rapports de coopération fondés sur le voisinage ou même sur la parenté. Chacun des garçons adultes doit d'abord compter sur soi-même. Il lui importe donc d'accumuler le plus possible de main-d'œuvre sous forme de dépendants directs, dans une économie où, comme ailleurs mais plus que jamais, l'élément le plus précieux est l'être humain.

1. LE MARIAGE

a. Prélude au mariage

Si importants que soient les autres processus économiques mis en jeu et visés par le mariage, il est évidemment d'abord production d'enfants. Les proverbes (Tsala-Vincent, 1973, n° 3 401 à 3 405) insistent sur le fait que le fils du frère n'est pas un fils à soi, et soulignent le malheur qui consiste à mourir sans rejeton comme une souche de rônier. Une femme n'est vraiment femme et un homme vraiment homme qu'après avoir engendré. — Le mariage dépend donc des capacités physiologiques des êtres qui se marient, avant de dépendre de leurs capacités économiques. Il faut que les filles soient fécondes et que les garçons affirment leur puissance virile. Si donc il est préférable *pour les enfants* de naître à l'intérieur d'un mariage, il était et demeure toujours honorable pour une fille de prouver sa fécondité, et l'on attend d'un jeune homme qu'il se taille une réputation également honorable dans son rapport à l'autre sexe. La virginité n'est pas valorisée en tant que telle : on ne peut l'exprimer que par des périphrases en langue bété. D'où la fameuse liberté sexuelle des « Yaunde » (Ewondo et Bënë) qui a tant frappé les premiers observateurs (Zenker, 1895, p. 49 ; Koch, pp. 148-163 ; Tesmann, 1913, I, p. 253). Il est bien nécessaire d'en dire quelques mots, puisque par la suite un certain nombre d'auteurs bien pensants ont mis en doute son existence.

Voyons ce qui se passe dans la région de Mínlaba. A la différence des garçons, les petites filles sont très tôt instruites en détail de la réalité et de la nature exacte des rapports sexuels. Cette information leur est donnée par les autres femmes, en particulier lors des parties de pêche collectives (*alóg*) où elles *doivent* tenir des propos obscènes. Ces propos sont si crus que les hommes ont honte lorsqu'ils les surprennent, et qu'ils s'éloignent... Il s'agit là d'une coutume ancienne (à mon sens, destinée à écarter par une exaltation

de la fécondité les dangers inhérents à l'eau, séjour des esprits morts : les hommes aussi disent des obscénités au bain). On peut en induire que cette « éducation sexuelle » des filles était la même autrefois (1). L'enfant était et reste très avertie de ce qui l'attend avec un homme. D'après l'abbé Mviena, c'est au cours de telles parties de pêche, dans la région de Yaoundé, qu'une femme proposait souvent à une fille d'opérer la perforation artificielle de son hymen. Mais à Andok (février 1967), la vieille Agnès Ngono, octogénaire, fait rire son auditoire en rappelant qu'autrefois, « quand on vous perçait le nez, il fallait qu'un homme vous perce le sexe ! ». La coutume bēti protégeait toutefois très strictement la jeune fille, et de cette parure et de cette agression avant qu'elle ait « vu la lune » (*ayén ngon*), c'est-à-dire qu'elle ait eu régulièrement ses premières règles. (Rosalie Ndzié, Enoa de Nkolmeyang, âgée d'environ 80 ans, précise qu'une jeune fille devait « avoir vu ses règles » au moins cinq fois. Cf. J.-V. Vincent, *Entretiens*, 1976).

D'autre part, cette jeune fille était normalement déjà mariée, comme nous le verrons et comme Mme Vincent et moi l'avons pu vérifier auprès des vieilles femmes de Mínlaba. Par conséquent, ses premiers rapports avaient lieu avec son mari. Apparemment, il n'existait pas de temps libre entre la puberté et le mariage, qui était appropriation par le mari, sinon exclusive du moins très contrôlée, de la jeune fille. Où et quand celle-ci aurait-elle pu jouir de l'indépendance sexuelle ?

En fait, une première réponse nous est fournie par l'examen attentif des témoignages recueillis auprès de femmes de Mínlaba : sur une dizaine de biographies circonstanciées relatant des mariages de petites filles, on ne trouve qu'un seul cas où ce mariage se soit maintenu au-delà de la puberté pendant la vie adulte de l'épouse. Deux autres fois, la fille devenue pubère a été cédée à quelqu'un d'autre par son vieux mari. Dans tous les autres cas, la jeune fille devenue grande a fui son époux pour revenir chez son père, qui a dû restituer la « dot ». En pratique, la petite fille a été surtout l'occasion de constituer une épargne pour celui qui l'épousait ou d'obtenir une avance sur gage pour son père.

C'est donc une fois rentrée au village de son père, après un premier mariage, que la fille pouvait mener une vie aussi libre qu'elle le voulait car, comme le dit l'adage, qui vaut d'ailleurs même pour les femmes mariées de passage dans leur village d'origine, *ngon esíki ngál esíá*, « la fille n'est pas l'épouse de son père », c'est-à-dire que le père n'a pas à contrôler de près son intimité sexuelle (2).

Le cas où le mariage « se gâte » (*alug andáman*) a été fort bien noté par Messi (1919, p. 266), à la suite de Zenker (3), puis oblitéré par la thèse répandue ensuite de l'absence de « divorce » en pays bēti : on voit qu'il n'était pas du tout rare. Par exemple, l'une des femmes les plus notables de Mínlaba, Juliana Nnomo, fille d'Ebede Afodo, mariée à l'âge de 7 ans, est revenue de chez son premier mari après y avoir accouché d'un enfant mort-né : elle refuse ce mariage et mène alors chez son père, pendant deux ans, une vie libre ; au bout de ce temps, elle conçoit un enfant de l'homme qu'elle aime alors et qu'elle épouse : ce mariage est l'occasion de sa conversion au christianisme.

Il est possible que la précocité généralisée du mariage dans la région de Mínlaba ait été due à la pression des besoins économiques nés de l'apparition du commerce. Les exemples de mariages tardifs (c'est-à-dire post-pubertaires) que nous donne Mme Vincent sont en effet, si on les

localise, ceux d'Etudi de Yaoundé ou de Mvele d'Akonolinga, c'est-à-dire de populations éloignées du trafic commercial. Là, des pères qui « aimaient leur fille », la gardaient auprès d'eux le plus longtemps possible, et tel paraît avoir été l'usage ancien : les contes et les fables bēti présentent souvent des pères possessifs qui imposent pour le mariage, aux prétendants de leur fille, des conditions impossibles à remplir afin de retarder le plus possible la séparation. Même déjà promise à un mari, la fille était souvent conservée par son père qui exigeait des compléments de « dot », etc.

Dans ce cas encore, l'attitude du père vis-à-vis de sa fille nubile pouvait être diverse. S'il était vraiment libre de toute contrainte économique, il exigeait que, même formée, elle garde le sexe à découvert, ce qui était le signe qu'une fille n'avait pas connu d'hommes, n'avait pas encore de honte (*osón*) (Juliana Nnomo). C'était un grand honneur pour son père. Rosalie Ndzié (cf. *supra*) précise bien à ce sujet qu'une fille :

« ... se promenait complètement nue, même si elle était déjà femme physiquement, mais ce n'est pas pour cela qu'elle courait les hommes ! Il pouvait arriver qu'on laisse grandir (ainsi) une fille chez son père sans la marier, cela signifiait qu'elle était noble. C'était forcément une fille de chef-riche (*nkúkumá*) (4). »

Tel fut le cas d'une des vieilles femmes (née vers 1890) qui habite encore actuellement l'ancien Sixa de Minlaaba, Philomène Nangaí, fille d'un grand chef Yemakak d'Akonolinga (à qui elle attribue 800 femmes !) et qui montre du mépris pour l'habitude du mariage précoce.

« Chez moi, au contraire, toutes les filles étaient mariées déjà grandes. Moi-même, mes seins pointaient (...). Mes sœurs et moi avions très peur de notre père. Aussi n'avions-nous pas de relations sexuelles avec des hommes avant notre mariage. Mon père tenait beaucoup à ses filles. »

Mais la virginité n'était-elle pas une sorte de luxe « bourgeois » ? Dans la plupart des cas, l'homme qui diffère ou ajourne le mariage (ou le remariage) de sa fille ne peut se permettre de laisser le capital complètement improductif. Actuellement encore, dans le territoire de la mission de Minlaaba, des pères font promettre à leur fille nubile de ne pas partir en mariage avant de leur laisser un ou deux enfants (naturels, qui seront rattachés à la famille du père). Ce genre de profit pouvait déjà être espéré autrefois, ainsi que les cadeaux qu'aujourd'hui encore, selon la coutume, un amant occasionnel laisse aux parents d'une fille. Sur ce point, on peut faire confiance à Zenker (5), particulièrement expert en la matière.

Ce sont ces jeunes filles qui vérifiaient le célèbre proverbe : « Le bruit de la rivière augmente sur les rochers, le renom des filles s'accroît du nombre de leurs amants. » (6), qui « vidaient la coupe de plaisir jusqu'au fond » (Tessmann, 1913, II, p. 262) et qui tenaient la comptabilité de leurs aventures par des nœuds ou de petits bâtons enfilés à leur ceinture ; ces mœurs paraissant d'ailleurs typiques de certains groupes (Ewondo, Bēnē, Bulu) et scandalisant leurs voisins comme les Basa ou même certains autres Bēti, tels les Eton et les Mengisa.

Du côté des garçons, la situation était plus complexe.

Là, les mots précis d'ordre sexuel ne sont libres qu'entre égaux, et, par conséquent, au sein du corps de garde (*abáá*) les enfants mâles n'entendaient guère que des injures ou propos rabelaisiens d'ordre stercoraire, ou des allusions qu'ils pouvaient ne pas saisir. Ils ne devaient pas écouter les propos

grivois à double entente (*ódédaa*) qu'on pratique au bain par exemple. Ils atteignaient généralement la puberté dans une ignorance très grande des réalités sexuelles, sur lesquelles parents et amis refusaient de les informer, si tant est qu'ils osassent poser des questions (7). C'est qu'à l'inverse des filles, les garçons se mariaient tard : le père avait intérêt à disposer de leur force le plus longtemps possible, à différer leur établissement, à retarder le paiement pour eux d'une compensation matrimoniale. Il fallait éviter de les induire en palabres de femmes toujours coûteuses, et de les voir dépenser leur force ailleurs que dans ces travaux des jeunes hommes dont on pensait qu'ils exigeaient la continence : à savoir la fonte du fer, la guerre, certaines formes de chasse.

Mais en même temps, *chaque* garçon est envisagé comme un futur *nkúkúma*, c'est-à-dire comme un producteur d'enfants. On guette donc avec intérêt les manifestations de sa virilité naissante, et le désir de s'en assurer entre en conflit avec les précédentes exigences. La mère (dont l'avenir reposait sur la « force » de son fils) était la première à s'en inquiéter. Normalement, elle comptait sur l'une de ses co-épouses pour révéler à son fils les « secrets du lit ». Cette femme appelait l'enfant encore petit, par manière de jeu, « mon mari » (il l'était virtuellement comme héritier). Ce dernier craignait le contact dont on lui faisait mystère ; aussi, quand il paraissait mûr, son initiation pratique s'opérait-elle par surprise (8), ce dont la mère faisait des reproches hypocrites à sa co-épouse :

« Les jeunes gens avaient peur des femmes âgées, car ils leur devaient le respect. Pourtant, c'étaient le plus souvent des femmes âgées qui les recherchaient et les initiaient à l'amour sexuel (...). On disait : " mon fils est encore si jeune, et tu lui as déjà appris le péché (*nsém*) ! " (Germaine Alugu, femme Enoa mariée à un mvog Manzè de Sumu Asi, *Entretiens* avec Mme Vincent, n° 1, qui poursuit plus loin) « Par contre — déjà autrefois et aussi maintenant —, lorsqu'un garçon déjà homme ne connaît pas encore les femmes, on est inquiet. Aussi, quand leur grand garçon a des relations avec une femme, la plupart des parents se réjouissent : on va pouvoir le marier. »

Le père avait la possibilité de garder un contrôle absolu sur la vie sexuelle de son fils en retardant la circoncision. On n'a jamais pu trouver de justification religieuse à cette coutume chez les Bêti ; les raisons que Tessmann en a recueillies sont uniquement d'ordre esthétique. Cependant, il était impensable qu'un incirconcis eût des relations sexuelles. Un vieillard de Mëkok (né vers 1880) m'a raconté ses déboires sur ce point : il était déjà grand, une femme l'avait remarqué, il s'apprêtait à connaître sa première expérience avec elle, quand elle ameuta tout le village en s'apercevant qu'il était encore incirconcis. Ce fut un scandale... On doit en induire — d'une part que la circoncision pouvait s'opérer fort tard, et que, comme l'initiation du *So*, elle fut « rajeunie » devant l'indépendance croissante des jeunes gens partant au loin sous le régime colonial (9) ; — d'autre part, qu'elle laissait aux mains du père le pouvoir de choisir le temps où trancher l'antinomie pratique que nous venons d'évoquer, entre continence et sexualité. — Comme « laissez-passer » pour l'activité sexuelle, la circoncision serait alors l'équivalent masculin de la perforation de la cloison nasale chez les jeunes filles, signifiant l'accès à la vie sexuelle (10).

Une fois le besoin sexuel éveillé à partir des premières expériences, le célibataire aura deux manières principales de le satisfaire, en allant soit à *ngóbinda*, soit à *ebóngon*.

Ngôbînda (pour *ngôn binda*), signifie « fille défendue » et désigne tous les genres d'adultères avec des femmes mariées (même quand il s'agit de rapports plus ou moins tolérés par la coutume). Cette relation ne peut avoir lieu qu'en cachette et constitue un *nsém* (« bris d'interdit »), puisque par définition elle se fait sans l'aveu du mari. Malgré les précautions coutumières, qui par exemple interdisaient au célibataire de rentrer sans permission du mari dans la cuisine d'une femme, ou malgré les rituels comme le *mðvungu* qui proscrivaient les relations sexuelles de jour (donc en brousse, sans contrôle), de telles relations paraissent avoir été assez fréquentes autrefois : « L'homme que la femme aime », dit le proverbe, « c'est l'homme au pied du bananier », c'est-à-dire l'amant qui l'attend caché dans la bananeraie derrière sa case. L'adultère était souvent la seule solution pour un jeune homme installé au sein de sa parenté, où toutes les filles non mariées étaient ses « sœurs ». Mais l'adultère ne va jamais sans risque : risques de palabres, d'amende, de mauvais coup de la part du mari.

Par contre, c'est tout à fait ouvertement que le jeune homme allait à *ebôngon* (d'après Ngoa, 1968, p. 94) : « au vagin de la fille » ; d'après le *Dictionnaire* de M. l'abbé Tsala : « au lit de la fille ». Il s'agissait d'aller rendre visite à des jeunes femmes libres dont on n'était pas le parent. On s'y rendait le plus souvent à deux, en compagnie d'un bon ami, comme on le voit dans les fables et comme le chef Enoa le rappelle à Ngema Ngateba avant de le tuer, pour retrouver des filles repérées à une fête ou bien dont on avait simplement entendu parler. L'un des deux garçons était souvent parent de la fille chez qui il introduirait son ami — à charge de revanche. Muni d'un bon *ayas* (talisman érogène), le garçon qui arrive dans le village de la fille se présente d'abord à la mère qui se fera la complice des jeunes gens : « Je suis venu voir votre fille ». La mère appelait alors la fille et lui disait : « Voici ton hôte... ». La fille a bien des manières de faire connaître son sentiment ; elle peut se détourner d'un air indifférent, sans rien dire, après avoir regardé le garçon : c'est le refus. Elle part préparer le repas de l'hôte : si elle fait la soupe d'arachide facile à préparer, c'est aussi un refus ; si c'est au contraire l'excellent *nsangôn* (avec les graines de *Cucumerops edulis* si longues à décortiquer), c'est qu'elle aime celui qu'on lui propose. Ou encore elle peut dire clairement : « qu'il vienne chez moi ». Le jeune homme alors ne dormira pas à l'*abáá* avec les hommes sans femmes : il rejoindra la fille dans la case de sa mère où elle a sa propre chambre obscure (*oligá*) dès qu'elle est pubère.

Henri Ngoa (1968, pp. 101-104) a donné une excellente description de l'*ebôngon* qui dure normalement au moins trois nuits de suite — la troisième s'appelant « la nouvelle se diffuse ». Il omet de parler des *bivðban bi ngôn* (*vðbðn* = mériter par sa grâce ou son charme), mot à mot : « les mérites de la fille », cadeaux à la fille et parfois à ses parents (au quel cas ils rentraient dans le compte éventuel de la compensation matrimoniale). Et surtout, il fait presque fatalement de ce genre d'aventure un prélude au mariage. Je crains que cette moralisation soit inexacte et laisse échapper un élément de la sensibilité bête qui a son importance dans notre tentative de définir son *ethos*.

Il faut en effet admettre que les Bêti accordaient (et accordent encore) une liberté sexuelle complète, sans arrière-pensée matrimoniale obligée, aux « éphèbes », garçons et filles dans leur fleur, c'est-à-dire à la jeune fille *ngôn* de 15 à 20 ans et au jeune homme *ndómán* de 18 à 25 ans à peu près, jusqu'au mariage qui les liait ensuite les uns et les autres à des devoirs de production bien différents, mais également absorbants. Oserai-je parler d'une

sorte d'indulgence, ou d'attendrissement, devant la jeunesse et la beauté ? Les proverbes ou chants de *mvéd* qui célèbrent la fougue des jeunes gens ou les caprices des jeunes filles, le suggèrent, ainsi que les connotations du vocabulaire : *angon* comme *andómán*, c'est l'art de se parer, de s'embellir, et les verbes correspondants (*ngonobo* et *ndómán*) signifient se faire remarquer, se mettre en valeur, se rendre intéressant, en minaudant pour les filles (qui parlent sur un ton affecté, *bidzan*), en plastronnant pour les garçons. Le propre de cet âge, c'est bien la parade sexuelle : et l'on respecte son libre jeu, qui ne peut avoir que des conséquences heureuses. C'est en termes de jeux, d'ailleurs, que les relations garçons-filles sont alors conçues : « Est-ce que tu vas te mettre à jouer avec une fille en pleine fête sans avoir déjà joué avec elle au village ? », (Tsala-Vincent, 1973, n° 3105), dit l'art du *flirt* bété. Et c'est pour respecter ce caractère de jeu (peu sérieux) que le père s'abstient d'intervenir dans les amours de sa fille, qu'il est censé ignorer, ou même accepte qu'elle rompe son mariage pour revenir prendre sa part de libre adolescence, ce qui paraît si contraire à l'« idéologie » qui affirme la soumission absolue des femmes aux hommes. La non-intervention du père cessera dès qu'il s'agira à nouveau de mariage, chose sérieuse.

L'*ebóngon* peut bien se prolonger avec la même fille, se répéter et devenir une liaison plus ou moins régulière, acheminant aux épousailles, surtout si la fille conçoit. Mais cette liaison se distingue toujours du mariage et s'y oppose par la liberté totale que garde la fille d'accueillir d'autres amants, et parfois le plus possible ; elle s'en fait gloire de nos jours, je ne vois pas pourquoi on mettrait en doute les témoignages disant qu'elle s'en faisait gloire autrefois. Une compétition se crée facilement entre les jeunes filles qui veulent toutes à leur tour profiter d'un garçon particulièrement beau ou dont la réputation sexuelle se propage (dont on dit alors : « c'est un vrai chien ! » (*mvú*)). Les parures et cadeaux reçus de l'amant sont importants, non seulement économiquement mais publicitairement, pourrait-on dire, pour prouver que la fille ne se vante pas en affirmant sa rencontre avec tel ou tel.

La satisfaction du besoin sexuel à elle seule apparaît comme quelque chose de nécessaire mais qui engage peu. On en minimise les conséquences : « La femme est un épi de maïs, quiconque a des dents peut y mordre. » C'est pourquoi il est naturel qu'on ne laisse pas coucher un hôte seul à l'*abáá*, mais qu'on lui propose une fille pour lui « réchauffer les pieds ». Il arrive qu'on lui montre au loin, du bon côté, une fille laide ou lépreuse : s'il l'accepte, il doit s'exécuter sous peine d'encourir la colère de ses frères et de verser un dédommagement... Tel est l'humour sarcastique des Bété.

D'autres formes de liaisons hors mariage, mais dans la dépendance du mariage, seront examinées plus loin. Mais tout ceci paraît peu sérieux : « *Edin ebon ésə dzom !* », « Amour d'amant n'est rien ! »

Quand ils ont ainsi « joué leur vie » et connu quelques aventures, les jeunes gens songent pour de bon à se marier.

b. Les formes du mariage

Lukas Atangana a bien raison d'employer le mot « *meluk* », « mariages » au pluriel, lorsqu'il parle de cette institution chez les Bété. Il y en a en effet de toutes sortes. Je reprends la classification d'Henri Ngoa (1968, pp. 195-196) en la complétant.

1. La forme de mariage la plus commune, aboutissement possible de l'*ebóngon*, est l'*alúg edzae*, le mariage de « requête » (*dzae* = « mendier ») qui engage dans le long processus que nous examinerons tout à l'heure, où la remise de la fille à son mari ne se fait qu'après versement de la plus grande partie des *mðvðg* ou compensation matrimoniale, par la famille du garçon. Si le garçon jouissait d'une *atúd*, d'une sœur appariée « complémentaire » qu'il pouvait marier en même temps que lui, l'obtention et le transfert des biens nécessaires étaient simplifiés. Sinon, on distinguait selon l'origine de ces biens entre *alúg nló esia*, « le mariage par la tête du père » (grâce aux biens du père), *alúg mbo'mo*, « le mariage par ce qu'ont fait les mains » (grâce au travail de la mère), ou *alúg n'kóba*, « le mariage sans pouvoir payer » où le jeune homme sans *atúd* allait réclamer la valeur d'une femme à son oncle maternel, responsable du fait que sa sœur, ne donnant pas le jour à une fille par fils, avait interrompu le circuit des échanges matrimoniaux (11).

2. Mais l'*ebóngon* pouvait se terminer d'une façon plus rapide, plus glorieuse aussi pour le garçon, si — grâce à un philtre d'amour (*mboñ ayas*) — il décidait la fille à s'enfuir avec lui : c'est l'*alúg abom*, « le mariage par enlèvement », qu'a bien observé Zenker (1895, p. 50) et qui était la seule solution si un autre mariage était déjà amorcé ; on mettait ainsi les parents devant le fait accompli. La famille du garçon devait, pour régulariser la situation, verser les *mðvðg*, sans quoi les enfants n'auraient pu lui revenir — à moins que le rapt n'ait eu lieu dans un état de guerre et de troubles généralisés (*obān*) dont Nekes (1912, p. 472) a recueilli le souvenir. La fille alors abandonnait de bon cœur sa maison peu sûre et se donnait à un étranger qui la dérobaux recherches de son clan paternel, comme les étoiles filantes qui ne reviennent jamais (« otitye wake abom », dit-on lors de leur chute : « l'étoile fait sa fugue »). L'histoire nous a offert précédemment quelques exemples de filles trouvées et enlevées à la guerre ou en brousse : c'est l'*alúg nkom bitá*, « le mariage avec une prise de guerre », ou l'*alúg mbi zéne*, « le mariage par razzia sur le chemin ». Les Allemands, en permettant à leurs soldats bēti d'emmener des filles conquises lors de leurs campagnes, ont prorogé cette coutume. Il y avait ainsi à Mebomezoa en 1970 une femme originaire de la région de Bamenda, ramenée là comme prise de guerre dans les années 1900-1910 (12). Mais, de même que l'*alúg etúga*, « mariage avec la servante » amenée avec elle par une épouse de grande famille, tous ces types d'unions sans « dot », tout en portant le nom d'*alúg* qui en légitime les fruits, ne constituent pas un « vrai mariage » au sens plein (*mfañ alúg*).

3. Le mariage pouvait être encore plus rapide, quasi instantané, lorsqu'un père suivait le précepte « *Mod anyebeg tum, ovð ngon* », « A l'homme de belles mœurs, donne ta fille. » (Cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 3101). Un passant de belle prestance, un compagnon de chasse courageux, un chef réputé, un commerçant généreux pouvaient ainsi rentrer chez eux à l'improviste avec une épouse de plus. C'était l'*alúg etiá*, « le mariage à l'arraché » (du verbe *tié*, « arracher »). Charles Atangana (1919, pp. 127-128) conclut ainsi sa description et son panégyrique du bon danseur bēti : « Cet homme reçoit beaucoup de cadeaux (*bifá*) de sa parenté, de ses beaux-frères, de ses amis, et si cet homme est solide (*fim*), excelle dans cette connaissance de la danse, on lui fait cadeau aussi d'argent, de troupeaux, de boissons, d'ivoires et tout ce qui a valeur de richesse (*tanakuma*). Autrefois, les chefs offraient en cadeau des femmes et des esclaves... » Un homme peut ainsi recevoir une femme gratuitement à cause de son mérite personnel, parce qu'on l'apprécie, parce qu'on l'aime. Une fille peut aussi être donnée par un

homme qui a été bien reçu quelque part et qui entend ainsi prouver sa reconnaissance à celui qui l'a accueilli. Cet acte de générosité n'est pas pour autant désintéressé : en choisissant pour gendre celui qu'on estime, on se l'attache à jamais, on s'en fait un obligé perpétuel. D'autre part, si le don n'est pas celui d'une esclave étrangère, la question de la compensation matrimoniale surgira obligatoirement (sinon les enfants reviendraient à la famille de la fille), bien qu'on m'ait soutenu qu'elle pouvait être très symbolique pour un jeune homme pauvre mais aimé. Raphaël Owono affirme que, sinon, le père reprenait sa fille (Mínlaaba, 28/X/1967). La plupart du temps, comme l'a expliqué M. Ngoa (1968, pp. 143-144), le don de la fille inaugure en réalité une compétition somptuaire comparable au *potlatch* : le refus de fixer un montant pour la « dot » et d'en discuter, oblige le mari à riposter avec munificence, à éblouir sa belle-famille de ses dons. Aussi ce mariage était-il offert le plus souvent aux hommes riches : ainsi Philomène, au Sixa de Mínlaaba, parle-t-elle de son père Massanha : « Comme mon père était un grand chef, il recevait des femmes en cadeau. Il n'avait pas à aller souvent aux demandes en mariage. Il n'avait qu'à lever le petit doigt : « Cette femme me plaît ! », on la lui donnait. Il choisissait les femmes les plus jeunes... » (8^o *Entretien avec des femmes Bëti*, de J. F. Vincent).

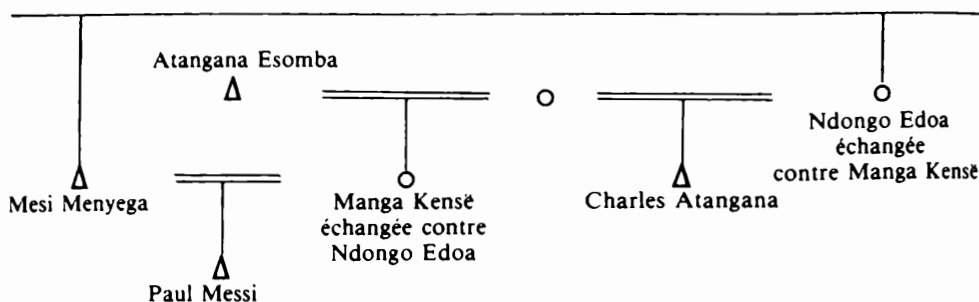
4. Un autre mariage possible pour l'homme riche est l'*alúg etsig zën*, « le mariage qui coupe le chemin » aux atermolements et aux complications du mariage ordinaire. Il consiste à emporter la conclusion d'un seul coup, en produisant un nombre considérable de cadeaux pour la famille au lieu d'échelonner le paiement de la compensation matrimoniale.

5. Il existe pourtant une série de mariages valables sans aucune compensation en biens matériels. C'était, en premier lieu, l'*alúg mvól*, « le mariage par échange », interdit par les missionnaires en 1909 (Quinn, 1970, p. 107), dans lequel un *mvóg* décidait d'échanger avec un autre *mvóg* deux femmes d'égale valeur. Nous en avons eu un exemple dans l'histoire de Mínlaaba au moment de la paix d'Elem entre *mvog* Zang et *mvog* Manzè, et c'est un tel échange de femmes qui concluait les guerres et les querelles autrefois en scellant l'alliance — matrimoniale et politique à la fois — des parties en présence. Pour Rosalie Ndzié, ce mariage est le mariage noble par excellence :

« C'était forcément une fille de riche, de chef. Celle-là, on ne donnait pas de dot pour elle. On l'échangeait avec une autre fille de chef, de grande famille comme la sienne ! L'échange se faisait entre chefs et il n'y avait pas de dot. On apportait seulement une chèvre que l'on égorgeait... »

Ce mariage est peut-être en effet le mariage *atí* (noble), importé de la savane par les Bëti, puisqu'il est inconnu des Fang (cf. *supra*) : il aurait été conservé et diffusé par eux pour cimenter leur union de « seigneurs » en court-circuitant les processus discursifs. Un vieillard de Mínlaaba, M. Effala, croit même que ce sont les Allemands qui ont institué la « dot » (29/X/1966). En tout cas, c'est ce type de mariage qui liait Charles Atangana et son neveu Paul Messi : la sœur de l'Etenga Mesi Menyenga ayant été donnée par lui en mariage à l'Ewondo *mvog* Atemengë, Atangana Esomba, contre la propre fille de ce dernier. Les deux auteurs des *Jaunde-Texte* ont donc les mêmes ancêtres, à la fois chez les Etenga et chez les Ewondo, dans les lignées paternelles et maternelles, et c'est à juste titre qu'ils soulignent leur étroite parenté ; comme l'a écrit Charles à Paul (1919, p. 213) : « Mon père a épousé

la sœur du tien qui est ma mère, et ton père a épousé la fille du mien, qui est ta mère ; toi et moi sommes nés engendrés par le même bulbe de taro (" bi wa bingabyali abié mvoda atu ") : c'est pourquoi je t'aime extrêmement » (cf. Atangana-Messi, 1919, pp. 213 et 316).



Pour se marier, Atangana Esomba a échangé sa fille Manga contre Ndongo, la sœur de Mesi Menyega. De l'union Atangana-Ndongo naît Charles Atangana ; de l'union Mesi-Manga naît Paul Messi.

Mesi Menyega a ainsi donné son *atúd* contre la fille de son beau-frère qui devient en même temps son beau-père. (Les Bëti s'amuse beaucoup, raffolent de ces situations de parenté complexes). Dans d'autres cas, le mariage pouvait se faire tout simplement par l'échange direct de l'*atúd* de la sœur de chacun des partenaires ou par celui de leurs filles. La difficulté (soulignée par une femme Enoa âgée, mariée chez les mvog Manzë, Marguerite Obona Mesi, et par Jean Bidi à Mebomezoo) est d'échanger deux femmes d'égal valeur ; même si elles sont toutes deux de grande famille, leurs qualités personnelles, notamment leur fécondité, peuvent être bien différentes. « On pouvait échanger une jeune fille avec une fille plus jeune, mais pas avec un bébé, car plus tard cela faisait des palabres. » « Si naissaient d'un côté trois enfants et aucun de l'autre chez moi, je te disais : donne-moi mes enfants puisque la fille que tu m'as donnée est stérile. » (Jean Bidi, 17/II/1967). La compensation matrimoniale jouit donc ici d'une supériorité technique : elle peut être modulée selon la valeur estimée de la fille ; son nom bëti, *mevəg*, signifie d'ailleurs très probablement « estimation » (de *vəg*, « estimer, mesurer »), comme nous le verrons.

6. L'*alúg eyian* ou « mariage de remplacement », est le sororat, qui consistait à remplacer une femme déjà donnée par une autre, généralement sa sœur cadette. Cette substitution s'opérait surtout dans les mariages par échange, lorsque l'une des deux partenaires se révélait stérile, valétudinaire ou maléfique, ou lorsqu'elle prenait la fuite ; mais elle avait lieu aussi lorsque l'aînée mourait peu de temps après son mariage, ou bien lors d'une visite à ses parents non explicitement autorisée par son mari (cf. Messi, 1919, p. 266). Sinon, c'était la guerre ! — On voit que, dans ces deux derniers types de mariage, la femme est surtout conçue comme lien d'alliance entre deux clans ; dans les mariages que nous allons citer maintenant, c'est surtout son aspect de « richesse », de bien économique qui passe au premier plan.

7. Une forme tout à fait commune, et fréquente d'après l'histoire, de mariage « sans dot » était l'*alúg ngab elig*, « le mariage comme part

d'héritage », avec l'une des jeunes femmes du père défunt. C'est l'une des coutumes qui rendaient la grande polygynie viable chez les Bèti : la génération des pères accaparait les femmes disponibles (et la tradition répète que plus ils étaient vieux, plus ils les voulaient jeunes) ; mais une redistribution générale s'opérait entre les fils à la génération suivante. Nous avons vu que le mariage du fils par le père est de toute façon considéré comme une avance sur le *ngab elig*, sur l'héritage.

8. Une fille pouvait être donnée en compensation d'un meurtre : c'était l'*alûg ntaŋ*, « mariage en dommages-intérêts », pour la perte subie, qui représentait la valeur d'une dot. Une fille pouvait être donnée en échange d'un captif pour dettes ou guerre. C'est l'*alûg ekode*, « mariage de rachat ».

9. Enfin, on pouvait gagner une femme qui avait servi d'enjeu au jeu de hasard (*abia*) et le cas n'était pas rare (13). Agnès Ngono d'Andok, dont nous avons déjà parlé, connut ce genre de destin :

« Je suis passée de mains en mains à cause du jeu d'*abia*. Quand on meurt à l'*abia*, c'est-à-dire quand on perd, on doit donner quelque chose, et c'est ainsi que mon père m'a donnée en mariage à un Fong de Ngulmèkong. Et à son tour, celui-ci m'a perdue et fait passer de mains en mains. Finalement, mon père m'a rachetée, et c'est à lui que mon mari actuel a versé la dot. » (*loc. cit.*)

C'était un peu comme à la guerre où la famille gardait la possibilité de racheter un membre captif qu'elle n'avait pas perdu de vue.

Cette liste des mariages n'est peut-être pas exhaustive, étant donné la richesse d'invention bèti. Cependant, il ne semble pas qu'on trouve chez eux de mariages fictifs comme chez les Fang, de femmes considérées comme des hommes, ou d'hommes-esclaves considérés comme des femmes du chef (cf. Nguéma, 1969, p. 61 n. 1). Lukas Atangana nous signale le cas d'échanges de jeunes filles mariées qui, si elles n'avaient pas à choisir elles-mêmes leur époux, se voyaient reconnaître le droit de le refuser :

« Si jamais une femme refusait son mari, on lui attachait une ficelle au bras et on cherchait dans les environs une autre femme qui refusait son mari pour que les deux hommes échangent leurs femmes. »

Cependant, le mariage impliquait l'appropriation d'une femme par son mari et celui-ci pouvait en disposer théoriquement à sa guise comme d'un bien meuble quelconque, c'est-à-dire la jouer, la donner, la prêter, la céder, la louer. Le mariage ne marquait donc pas pour la femme la fin des avatars de sa vie sexuelle. En voici quelques exemples admis par la coutume :

Le *mgha* (mot qui signifie également « vive amitié » ou « générosité ») consiste, pour un temps, à prêter sa femme à un ami ou à l'échanger avec l'une des épouses de cet ami. C'était, d'après l'abbé Tsala, une excellente soupape de sûreté contre le divorce, que le mari utilisait quand il sentait que sa femme ne l'appréciait plus, ou que lui-même ne pouvait pas s'en occuper comme il fallait. Le père légal des enfants éventuels restait toujours celui qui avait versé la « dot ». La mère de Charles Atangana fut prêtée en *mgha* à Atangana Ntsama Yene (14), chef mvog Fudambala, qui aurait été ainsi le géniteur réel de l'enfant qui porta son nom (cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 3126 ; et exemples de *mgha* dans les fables : Noah, 1973, pp. 216 et 270).

Proche de cette pratique est l'usage de ne pas laisser sans femme un hôte tant soit peu considéré, mais un mari aurait pu difficilement affecter à cette fonction d'accueil sa première femme ou l'une de ses épouses les plus

respectées ; il faisait appel à l'une de ses plus jeunes épouses, l'*ótongó*, ou à une épouse délaissée, ou encore à une fille libre vivant chez lui (fille propre ou sœur ; cf. Koch, p. 163).

Lorsque le prêt d'une femme se fait dans un intérêt matériel explicite, il devient *mvie*, « location de femme ». C'était l'une des pièces importantes du système polygynique et politique bété (cf. Atangana, 1919, pp. 96-97). Les célibataires pauvres, en effet, n'avaient d'autre ressource que de recourir à cette pratique, et le prix de la location d'une femme était tout simplement le travail et les services qu'il rendrait au mari en venant s'installer chez lui comme *ntobo*, « client » — les enfants éventuels revenant généralement au mari. « C'est ainsi qu'un notable (*ntómba*) a pour coutume de construire énormément de maisons dans son village : chaque maison a une femme avec son locataire (*mvia*) et les enfants qu'elle a engendrés. Tous les travaux que font la femme, son concubin et ses enfants appartiennent au maître du village » (*loc. cit.*). Si le concubin devient plus riche, il peut partir, mais la femme et ses enfants demeurent chez leur mari et père légal. Parfois le maître donnera l'une de ses filles en mariage au *ntobo* pour le récompenser, mais jamais la fille d'une femme avec qui il aura vécu en concubinage (15).

La possibilité de donner des femmes en louage paraît être caractéristique du *nkúkúma*, du « chef-riche » (cf. Koch, *op. cit.*, p. 161) (16). Le *ntobo* (de *to*, s'asseoir, s'installer) est, par définition, un être stable. Mais, si les voyages se multiplient avec la colonisation et le portage, et que le *mvie* devient occasionnel, on voit que l'on glisse tout de suite au proxénétisme, comme le chef bënë dont Koch entretenait les douze femmes (17).

L'un des rôles économiques importants de la femme était de pouvoir servir de gage dans les transactions, en particulier dans le commerce au long cours que décrit Zenker (1895, p. 65). L'un des buts des mariages précoces était de pouvoir disposer de tels gages, comme le montre l'histoire de Rosalie Ndzie (14^e *Entretien* avec Mme Vincent) :

« Je suis partie en mariage toute petite : on me portait encore sur le dos ! J'ai donc grandi chez mon mari (...). Mon mari fumait beaucoup le chanvre. Quand il avait fumé le chanvre quelque part et qu'il n'avait pas payé, il était obligé de laisser sa femme. »

La petite fille passe de mains en mains, est recueillie un temps par le « Sixa » de Minlaaba, puis est cédée par son premier mari mourant à un *mvog* Atemengé qui sera son premier vrai mari, au sens occidental du terme :

« Avec mon premier mari qui fumait le chanvre, je n'ai pas eu d'enfant du tout, je n'avais pas eu de relations avec lui : j'étais encore une petite fille ! »

Mais dans d'autres cas (Ngoa, 1968, p. 228), si le débiteur se révélait insolvable, au bout d'un certain temps (comme au Mont-de-Piété), l'homme riche qui détenait le gage en disposait pour se marier, ou pour marier un fils, frère ou client.

Enfin — et nous bouclons la boucle qui nous a fait partir du concubinage clandestin, *ngóbinda* —, nous avons vu que la femme mariée pouvait difficilement se refuser à certaines sollicitations, comme celles des neveux utérins de son mari, ou celles de ses jeunes frères classificatoires, voire celles de ses beaux-fils, ses futurs époux éventuels, qu'elle pouvait aussi avoir envie de rechercher de son côté ; d'autre part, même mariée, la femme vit

absolument libre lors des visites qu'elle fait au village de son père et que le mari ne peut guère refuser ; on est donc tenté de penser avec le proverbe que « la bienséance, c'est seulement l'affaire des vieilles femmes qui en remontrent à leurs belles-filles au bout du village de leur fils. » (cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 3203). Malgré la rigueur possible des châtiments de l'adultère, dont nous reparlerons, la société bèti montre bien de la complicité, comme un bon tour à jouer au mari, pour la liaison illicite d'une femme et d'un homme ; lorsque ce dernier n'appartient pas à la parenté du mari, il se fera passer pour l'un des nombreux frères classificatoires de la femme afin de détourner les soupçons (18). On connaissait certes, en pays bèti, des épouses obéissantes et fidèles, mais elles n'étaient peut-être pas tellement plus nombreuses qu'ailleurs, malgré la limitation des déplacements autrefois et l'étroite surveillance qui s'exerçait sur les femmes.

Quelles conceptions d'ensemble pouvons-nous dégager à partir de l'examen de ces différentes sortes d'unions ? Si la sexualité spontanée entre peu en conflit avec les mœurs du mariage, c'est que ses conséquences éventuelles, c'est-à-dire les enfants, seront toujours accueillies comme un profit. « L'enfant n'est jamais une charge pour un Ewondo », écrit Charles Atangana, « puisque ce sont les mères qui s'en occupent. » (1919, p. 142). Le garçon chasseur et guerrier, la fille cultivatrice et reproductrice travaillent très vite l'un et l'autre à accroître la puissance et la richesse de leur détenteur : la petite fille peut être mise en gage ou mariée dès son sevrage, et même avant comme nous le verrons. Quand les biens par excellence sont les êtres humains, la femme devient, au sens propre, l'argent qui fait des petits. Il n'importe guère comment (19). Le vrai problème est de savoir à qui reviendront ces enfants, fructification d'un capital qui se trouve originellement aux mains d'un père ou d'un frère. Si le père des enfants les veut, il faudra qu'il les échange avec leur mère contre un rachat, une estimation (*mevôg*), processus économique important dont nous verrons qu'il est en même temps compétition somptuaire indéfinie (parce que les êtres humains sont inestimables) et contrat entre deux clans (*meyôŋ*) pour le transfert des enfants au clan du père et l'établissement de la parenté par alliance. Sans ce processus, il peut y avoir appropriation de fait d'une femme et de ses enfants par un homme (cas d'une prise de guerre ou de jeu), mais il n'y a pas de « vrai mariage » (*mfaŋ alûg*), sauf dans l'hypothèse du mariage « idéal » qu'est l'échange d'une fille contre une autre fille, dans des conditions parfaites d'égalité bien difficiles à remplir. Et cependant, ce mariage est l'idéal car il est bien clair que seule une femme égale une autre femme ! Dans ce dernier cas, les processus économiques paraissent s'estomper devant les avantages politiques de l'alliance.

« Si un homme voulait voyager au loin, il donnait une fille en mariage sur le chemin où il avait coutume de passer ; alors, une fois ce pays atteint, il n'avait plus rien à redouter, parce que le mari de sa fille le protégeait contre tout ce qui pouvait lui arriver de mal. Le mari ne protégeait d'ailleurs pas seulement le père de sa femme, mais aussi tout son clan (*ayôŋ*). » (Messi, 1919, p. 324)

Mais en fait, les vraies raisons qu'avait un homme d'affronter les dangers du voyage pré-colonial étaient d'ordre commercial, dans la seconde moitié du dix-neuvième siècle. L'alliance politique est donc soudée à l'intérêt économique. L'examen du processus normal du mariage montrera mieux ce lien ou cette identification entre la circulation des femmes et celle des biens, qui établissait entre les clans un tissu contractuel sur lequel venait se brocher le contrepoint capricieux de la sexualité spontanée.

c. La procédure du mariage

1. Le fait de base est la *dépendance* initiale de la fille dans ce domaine, c'est là le point de départ de Charles Atangana, la première phrase de son paragraphe sur le mariage : « Une fille est sous la dépendance (*yawoge ai*) de son père, de son frère ou de tout autre proche de cette famille (*nda boite*). » (1919, p. 61). Ce sont les hommes qui distribuent les femmes, et c'est à eux qu'il faudra donc les demander. « Oyégan ndom ngon, o yégan ésia ngon, owoé alug », « Si tu ne connais ni le frère, ni le père de la fille, tu tues le mariage », dit le proverbe. D'autre part, cette dépendance ne sera jamais complètement abolie par le mariage ; la langue dit originellement que le père « partage » (*akab*) sa fille en mariage, et non qu'il la « donne » (donner = *vô*). La fille aura toujours le droit de venir se réfugier chez son père et les siens peuvent toujours intervenir pour la protéger (en particulier au moment des deuils : on n'osait exécuter les filles de familles puissantes). On peut s'expliquer ainsi le caractère toujours inachevé de la compensation matrimoniale : il reste toujours un droit du père à racheter, en particulier lors de la naissance des enfants.

2. Cette dépendance a pour effet que l'accord des pères ou frères de la fille suffit à valider le mariage (ni le consentement de la fille, ni même l'établissement effectif de relations sexuelles n'y sont en soi nécessaires ; à Minlaaba, on a souvenir de filles livrées de force, ligotées, à leur mari). C'est pourquoi un père pouvait décider de donner sa fille à un danseur, à un chasseur (*nsôme*), à un garçon aux bonnes manières (*afan*), ou bien taquin avec une pointe d'insolence (*elan*) qu'il avait envie d'avoir pour gendre, parce que ce garçon lui apporterait de la gaieté ou du gibier, lui rendrait service avec générosité ou le défendrait avec courage, sans discuter, sans même demander s'il avait raison. L'alliance avec un chef riche aussi était avantageuse, c'était une assurance de biens et de protection en cas de palabre. Voilà pourquoi aussi s'était répandue la pratique de l'*eván ngon* qui consistait à retenir par avance une fille à naître (*ván* = « retenir d'avance »). Il est peut-être significatif que L. Atangana lie la description de cette pratique aux voyages d'affaires (*meyðñ*) : elle répondait sans doute au souci de placer rapidement son épargne en un temps où la compétition commerciale rendait l'acquisition des femmes plus difficile :

« Les Bëti étaient ainsi : tel individu (*nyol* — « corps »), en allant en voyage, aperçoit une femme qui attire les regards au village où il se trouve pour son négoce (*meyeng*) ; il dit " j'aime cette femme de mes yeux ; si elle met au monde une fille, j'épouserai son enfant ". Si cette femme devient enceinte et met au monde une petite fille, le père envoie un message (à l'homme) : " Ta femme est née. " Alors l'homme arrive avec une marmite d'huile de palme raffinée et une marmite d'huile brute : cet enfant lui appartenait en tant que sa femme. Ensuite, au bout d'un certain temps, il apportait au père de la fille les *bikié*, l'argent du *ngam*... » (20).

Marguerite Obona Mesi présente ainsi cet usage dans la région de Minlaaba :

« Lorsqu'un homme entendait dire qu'une femme était enceinte, il venait donner un paquet de *báa* (fard rouge), un rang de perles (...), une marmite en terre pleine d'huile de palme. Si le bébé qui naissait était un garçon, on attendait la prochaine grossesse ; si la grossesse n'aboutissait pas, on rendait les cadeaux. Mais quand la maman avait accouché d'une fille, on lui donnait ces cadeaux pour qu'elle se fasse belle. Elle ne pouvait en aucun cas les refuser :

les femmes n'avaient pas de bouche ! Ensuite, le prétendant apportait les *bikié...* » (21)

La marmite d'huile de palme (22) qui est offerte dans toute demande en mariage représente, si elle est acceptée, l'*ebân alúg*, c'est-à-dire le « fondement du mariage » (cf. Ngoa, 1968, p. 110). A partir de là, la fille et ses enfants éventuels sont réservés au prétendant. Dès que celui-ci aura achevé de verser la dot et que la petite fille sera sevrée, elle pourra être remise à son mari. Souvent la petite fille va voir le village de son mari vers l'âge de 3-4 ans, puis retourne grandir un peu chez son père avant de revenir définitivement chez son mari vers 6-7 ans (L. Atangana). Cette habitude, attestée par L. Atangana, paraît avoir été la plus commune autour de Mínlaaba :

« Autrefois, quand nos pères voyaient une femme déjà enceinte de sept mois, ils donnaient unealebasse d'huile de palme à son mari en disant : « si cette femme donne une fille, cette fille sera ma femme. »

On attendait que la fille arrive à se débrouiller toute seule pour marcher : sa mère la conduisait alors chez son mari où elles restaient ensemble une à deux semaines. Puis elles rentrent chez le père de la petite. A partir de ce moment-là, le mari considérait cette petite fille comme sa future femme : il devait l'entretenir...

Quand la fille a sept ans à peu près, son père réunit tous les frères et cousins de la fille et leur dit : « Allez donc conduire cette fille chez son mari ». » (Grégoire Ebédé, Niemeyong, 6/XII/1966).

L'enfant est alors confiée soit à la mère du mari, soit à sa première femme (*ékombá*), soit à sa favorite (*mkpôg*) qui l'élève comme sa propre fille. Ce n'est que lorsque le mari est « très gentil » qu'il laisse sa femme grandir au village de son père, avec tous les risques de don à un autre ou d'enlèvement que comporte cette situation.

Les souvenirs de ce type de mariage abondent chez les femmes de la région de Mínlaaba (23). Mme Obana Mesi poursuit :

« Je me rappelle bien comment ça s'est passé pour moi. Mes parents étaient venus m'accompagner. J'ai été prise en charge par la maman de mon mari qui était encore célibataire. Je ne savais même pas pourquoi je partais dans ce village ! Ma mère ne m'avait rien dit. Là-bas j'ai été maltraitée. Ma belle-mère me battait souvent. Aussi je me suis sauvée avant même d'avoir connu mon mari. Je n'avais pas encore mes règles. »

Nous avons ici l'exemple d'un fils marié par son père (peut-être encore un très jeune garçon au moment du mariage). Leur jeunesse n'empêche pas les enfants de s'appeler respectivement « mon mari » et « ma femme ». Mais le plus souvent, c'est chez un adulte polygame qu'on emmène la petite fille : son mari attendra qu'elle soit mûre pour la prendre pour lui ou la donner à l'un de ses fils (Ngoa, 1968, p. 227). L'âge de six ou sept ans pour le départ en mariage est celui qu'indiquent généralement les vieilles femmes. Ainsi Claire Amomba :

« J'avais peut-être six ans quand je suis venue chez mon mari. Je ne comprenais d'ailleurs rien à ce qui se passait. On m'a emportée pendant que je dormais. J'avais été trompée par mon frère aîné. Il m'avait dit : « J'ai un ami qui tue beaucoup de viande ! Tu vas aller là-bas manger de la viande. » Et moi j'étais contente d'aller manger de la viande (...). Quand je suis arrivée chez mon mari, il avait déjà sept femmes : toutes lui avaient été amenées enfants. »

Juliana Nnomo :

« Mon père m'a mariée quand je n'avais que sept ans (...). Le village de mon mari n'était pas loin : je rentrais de temps en temps chez moi. Cet homme avait déjà une femme assez âgée, mais pas d'enfants. Quand j'ai eu un peu de raison (...), j'ai refusé mon mari parce que j'avais mis au monde un enfant mort-né. J'avais peur parce que mon mari m'avait fait trop travailler pendant ma grossesse... »

La présence d'un enfant n'empêchait pas le mariage de « se gâter ». Clothilde de Niemeyong :

« Moi aussi, je suis venue toute petite dans le village de mon mari. Plus tard je l'ai refusé. Je ne l'aimais pas. Pourtant, j'avais déjà un enfant de lui. Je le lui ai laissé. »

Mais souvent les filles n'osaient refuser leur mari, par peur du scandale. Les vieillards bėti regrettent certainement ce type de mariage dont ils soulignent les avantages : l'épouse était comme la fille du notable, la belle-famille où elle grandissait était entièrement responsable de son éducation et ne pouvait s'en prendre à personne qu'elle fût mal élevée ; elle réservait ses premières expériences amoureuses à son mari qui pouvait, quand elle était mûre, lui « décrocher dans le ventre » les enfants que la bénédiction de son père y avait préparés ; on n'avait pas affaire à des jeunes filles coureuses et malades comme aujourd'hui... Les incertitudes de l'*ebóngon* étaient évitées et les transactions du mariage que nous allons évoquer maintenant étaient simplifiées pour les petites filles.

3. Le mariage ou le remariage avec une fille adulte commence généralement par l'*ebóngon* ou union libre avec la fille, qui peut être considéré comme un mariage à l'essai, sans aucun engagement ; si cette union se prolonge ou se répète, on verra très vite apparaître tous les termes de parenté signifiant l'alliance, qui seront en tout cas employés systématiquement dès les premières démarches en vue du mariage proprement dit (*nkia*, beau-parent, *nyala* beau-frère, etc.). Ces démarches commencent par l'intervention d'intermédiaires (« *betebə zān* », « ceux qui se tiennent au milieu ») qui vont sonder la famille de la fille de la part de celle du garçon et provoquent une enquête sur les parentés possibles, les tares et les mérites du garçon (cf. Ngoa, 1968, p. 105). Cette enquête peut être brève s'il s'agit de voisins qui se connaissent. Puis a lieu *nsili alúg*, la « demande en mariage », faite chez les parents de la fille par une délégation comprenant le garçon, un personnage important de son clan, les intermédiaires et quelques accompagnateurs hommes et femmes. Cette délégation est très polie, respectueuse, tandis que la famille de la fille adopte une attitude hautaine et dédaigneuse dont elle ne se départira plus : le père et la mère restent en silence autant que possible, les frères reprochent aux survenants d'« arracher » (*fadi*) les filles ; souvent un oncle ou une co-épouse tente pourtant de détendre l'atmosphère en plaisantant, en vantant les vertus de la fille, par exemple sa pudeur (*oson*) qui fait qu'elle ne regarde jamais personne en face, etc. Le lendemain de son arrivée, la délégation présente sa demande en offrant l'*ebán alúg* dont on a parlé au paragraphe précédent : une marmite d'huile et quelques menus cadeaux autour (par exemple cinq fers de lance). On appelle la fille : si elle ramasse les objets et les donne aux siens, c'est qu'elle est d'accord (et ce geste a évidemment pris de l'importance de nos jours). Les hommes de sa famille se retirent alors pour discuter entre eux le montant de la « dot » et en faire connaître les exigences à leurs hôtes (Ngoa, *op. cit.*, pp. 106-112).

Parmi les conditions préalables imposées au jeune homme pouvait figurer un travail à effectuer chez ses beaux-parents, mais aussi ce test de puissance sexuelle que nous rapporte Mme Philomène Nangai :

« Quand un jeune homme venait pour une demande en mariage, votre père prenait une autre femme pour coucher avec cet homme : " Tu vas coucher avec cet homme qui veut épouser ma fille... " Et le lendemain, la femme disait : " Vraiment, ta fille va épouser un homme ! " Sinon, on rendait à l'homme son argent. Pour moi, la femme qui a servi (... était) une de mes tantes paternelle déjà âgée et expérimentée, qui avait beaucoup d'intérêt à ce que mon mariage soit réussi. On faisait cette expérience au moment où un homme venait pour une demande en apportant déjà des cadeaux : on les acceptait ou les refusait selon le résultat de la nuit. » (in J.F. Vincent, *op. cit.*).

Il n'était guère question d'imposer un mari à une fille adulte sans son consentement, mais il n'était guère question non plus de voir une fille bien élevée dans la tradition, ayant « peur de son père », oser refuser l'alliance que lui proposaient les siens.

4. La compensation matrimoniale (*mevɔg*) (« dot » en français du Cameroun), caractérisait tout « vrai » mariage. Elle est un processus économique qui transfère des droits, non seulement sur la fille, mais aussi et surtout sur ses enfants à naître : c'est pourquoi elle intéresse les deux clans en présence, celui qui va être privé d'hommes et celui qui va en acquérir grâce à ce mariage. C'est en s'adressant au chef de la délégation par le nom de son clan que le plus important des « pères » présents de la fille va lui notifier ce que les siens réclament : tant d'animaux (deux chèvres) pour les belles-mères, tant d'autres (généralement trois) pour l'*abáá*, c'est-à-dire pour les beaux-pères, un chien castré pour les beaux-frères, une *ekukuna*, chèvre particulièrement féconde, pour la propre mère de la fille, enfin un certain nombre de *bikié* « morceaux de fer » appelés encore *nsoé ngám* « versement pour la divination » (24).

Ces *bikié* sont des petites tiges de fer brut aplaties aux deux bouts, d'un centimètre de large et d'environ douze centimètres de long. La numération bèti étant à base décimale, elles étaient ficelées par groupe de 100 *bikié*. Un *ékié* (singulier de *bikié*, mot qui veut dire « le fer ») était estimé par les Allemands à la valeur d'un pfennig lorsqu'ils ont introduit la monnaie, vers les années 1900.

Les vieilles femmes de Minlaaba (Mmes Joséphine Etundi, Agnès Ngono, etc.), lorsqu'elles ont énuméré une chèvre, un fusil, etc., indiquent toutes que l'essentiel de la compensation versée pour elles s'élevait à « cent » (*nted*) *bikié*. Il faut comprendre évidemment *cent paquets de cent*, c'est-à-dire, en réalité, $100 \times 100 = 10\,000$ *bikié*, chiffre tout à fait fréquent (équivalent donc à environ 100 Mark-or), pour lequel la langue bèti classique a un mot : *akúda* (10 000), alors qu'elle n'a pas de mot pour dire 1 000 (25).

On a voulu considérer ces *bikié* comme exacts équivalents d'une monnaie. La question est complexe : je ne peux que l'effleurer ici. Ils ne sont certes pas une monnaie abstraite puisque leur usage traditionnel est lié, strictement limité à certains usages : en principe les *bikié* versés pour une fille servaient uniquement à payer les *mevɔg* du frère dont elle était l'*atuid*, comme l'a bien vu Zenker (26). Ils permettent de réaliser un échange différé de femmes à défaut d'un échange réel. Sur cette fonction se greffèrent d'autres usages, comme celui de « payer » en échange de *bikié* les services médicaux, religieux ou divinatoires — d'où leur nom de *minsoe mi ngam*.

Les paiements en *bikié* se généralisèrent ensuite lorsque les Allemands voulurent introduire la monnaie, mais sans être perçus comme tels par les Bêti : le jugement de Mme Juliana Nnomo me paraît probant sur ce point :

« Les *bikié* ne servaient à rien du tout. On les prenait et on les mettait sous le lit. On pouvait tout de même acheter une chèvre avec, dont on évaluait à peu près la valeur... Mais l'argent lui, sert à bien autre chose ! » (27).

Ce capital improductif et lourd à transporter, de valeur inégale selon les ressources en fer des régions, était certes considéré comme une « richesse » (*akúma*), mais une richesse dont l'usage était « gelé » en vue de l'acquisition de la seule vraie richesse vivante, auto-productrice, tellement supérieure, la femme, dont les *bikié* n'étaient que le symbole mort. On pouvait les utiliser pour les grandes nécessités vitales : mais lorsqu'on les échange contre une chèvre, par exemple, c'est une chèvre qui est traitée comme une femme (et non l'inverse quand on « dote » une femme, selon ce que voudrait une critique superficielle). L'animal, comme souvent, n'est que le substitut de l'être humain.

Il en va de même de l'ensemble des biens, animaux et inanimés, qui constituent les *mevəg* : ils ne sont pas un « achat » (*nkus*), mais une « estimation » de la fille et de ses virtualités (de *vəg* = « penser, estimer, mesurer », cf. Nekes, 1911, p. 38, n. 1) (28), en même temps qu'une compensation pour sa perte. La famille, qui se jauge en même temps qu'elle jauge la fille qu'elle donne, ne peut donc fixer qu'un montant extrêmement élevé — « déliant », et c'est ce qu'exprime le nom des 10 000 *bikié* habituels, *akúda*, « le nombre fou », de *akud* (« folie »). Cette « estime » du gendre pour sa belle-famille devra continuer à se manifester toute la vie, et la remise solennelle qu'il va lui faire en étalant dans sa cour la longue ligne des *bikié* qui représentent « la poutre maîtresse du mariage » (*mboŋ alúg*), n'est que le début d'une suite ininterrompue de cadeaux qui n'arriveront jamais à déridier le visage renfrogné de ses beaux-parents, toujours fâchés de ne pas être assez estimés : « Le sac des beaux-parents n'est jamais rempli » (cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 3304 à 3306). Par ailleurs, les *mevəg* sont une compensation : si la famille du gendre est riche, elle donne pour être substitué à la fille un esclave (*olɔ*) ou une servante (*etúga*) qui la remplacera auprès de sa mère pour le travail ; dans tous les cas, elle doit offrir à la belle-mère une chèvre féconde, *ekukuna* (dont le nom signifie « petite vengeance », « petite compensation pour une perte humaine ») — là encore, la chèvre se substitue à la femme. Cette chèvre ne sera pas consommée comme les autres que donnera le gendre ; ses petits complèteront éventuellement les *mevəg* dont aura besoin le frère apparié dont la fille qui se marie était l'*atúd*. — Quand tout est réuni, c'est la cérémonie de la remise.

La remise des *bikié* est accompagnée de celle des autres animaux et biens demandés par la famille, qui vont être immédiatement répartis sous la présidence et l'autorité du *ndzó*, l'« orateur » du clan de la fille. Cette répartition et le repas qui suit sont très importants pour manifester l'accord du groupe à propos de ce mariage : comme me l'a dit le sage Abega Esomba (11/1/1969) « Ce qui fonde le mariage, c'est d'abord le ventre : le beau-fils doit nourrir sa belle-famille, c'est ainsi qu'il montrera son amour pour sa femme. » Il faut faire en sorte que personne n'« avale sa salive » (ne profère des malédictions en soi-même) à ce sujet. Aussi s'agit-il d'un véritable rituel : les bêtes sont égorgées au milieu de la cour du village sur des feuilles de bananier qui resteront à pourrir sur place en mémoire de l'événement. Les boyaux et les têtes sont destinés au père et à la mère de la

filles. Tout le reste est réparti entre les pères et les mères classificatoires de la fille, ses frères se partageant le chien castré. Seules ses sœurs n'ont droit à rien — comme elle-même, elles ne sont que de passage dans leur clan. Tous les gens du pays doivent « manger par leur fille » (« *nnam wadian ai ngon dzie* »). Les grands-parents, sans y avoir droit, reçoivent aussi quelques miettes du festin. En même temps que la cohésion interne du clan donneur de fille, son alliance avec l'autre clan est marquée par la consommation du repas que doit offrir le gendre à ses beaux-parents, repas composé d'*elad ekon* et de poulet préparé à la sauce *zud kos*. L'*elad ekon*, « banane d'alliance » (de *lad* = « unir, coudre » et *ekon* « banane ») est une sorte de banane plantain dont les fruits sont très souvent soudés entre eux, et que nous retrouverons dans tous les rites ou circonstances où l'on veut signifier l'union ou la réconciliation. La sauce « *zud kos* » (queue de perroquet) est à base de *Cucumerops edulis*(*ngon*) et d'huile de palme raffinée (*mbon mewul*) qui lui donne une couleur très rouge, signe de vie et de fête chez les Bêti. Le poulet et les autres animaux domestiques mangés ensemble manifestent d'ailleurs déjà ainsi la communion des participants au repas (cf. Ngoa, 1968, pp. 139-145).

Les petites filles de Mínlaba n'ont gardé souvenir que de la partie remboursable de leur « dot » et non des *bítsiga* (bêtes à abattre) qui l'accompagnaient. L'ensemble des *mevəg* devait se rapprocher de la liste traditionnelle que nous donne Messi (1919, p. 265) :

10 000 *bikié*, 10 chèvres, 10 fusils, 50 coupe-coupe, 1 coffre de pagnes, 5 porcs, 5 sacs de sel, et enfin une servante (etúgə miníngá).

C'est un total déjà considérable. La diffusion du commerce et des moyens monétaires devaient amener une inflation rapide de cette compensation matrimoniale : déjà 300 Mark-or pour l'argent qui remplace les *bikié* chez les mvog Bělinga dès 1907 (Messi, 1919, pp. 301 et 278). Même chiffre pour Joséphine Etundi à Mínlaba : en effet, à l'époque, les femmes étaient censées avoir toutes la même valeur. Avec les biens en nature, Tessmann calcule qu'en un cas la compensation a atteint 753 Mark-or en 1906 (1913, II, p. 260). Plus tard, à Mínlaba, elle fut de 600 francs et 100 (c'est-à-dire 10 000) *bikié* pour Marguerite Obona Messi, peut-être tout au début de la présence française. Petit à petit, l'argent s'est mis à remplacer la presque totalité des biens qui composaient la compensation matrimoniale, y compris les *bítsiga* (29).

L'importance de la compensation matrimoniale va déterminer actuellement — mais peut-être n'est-ce pas traditionnel au sens strict — tout un aspect des relations entre mari et femme : si le premier n'a pas donné beaucoup, il ne pourra pas exiger grand-chose de la seconde, qui ne lui aura pas coûté cher. Si au contraire il a versé beaucoup, il pourra lui dire : « J'ai énormément souffert pour toi, donc laisse-moi tranquille maintenant : ici c'est moi qui commande. » On espère en outre qu'une somme élevée vous fera « mériter » de nombreux enfants.

Cette perspective contribue à renforcer le climat de compétition somptuaire, de défi, qui accompagne l'élaboration de la compensation matrimoniale. De son côté, on va le voir, la famille de la fille aura le souci de ne pas la laisser partir les mains vides.

Mais le rôle essentiel de la « dot » est l'achat des droits sur les enfants : si bien que si ce n'est pas le mari ou son père qui l'a versée, si c'est un frère

ou un cousin par exemple, ce frère ou ce cousin sera en droit de réclamer ultérieurement les « dots » des filles nées de ce mariage.

5. Le versement de la « dot », très échelonné de nos jours, l'était moins autrefois. Mais il suffit qu'il soit promis et commencé pour que les enfants soient légitimés comme ceux du mari ; par contre, il ne suffirait pas qu'il soit achevé pour que le mari emmène sa femme. Cet acte distinct, appelé *edzaé* ou *ekode ngon* (« requête » ou « dégagement de la fille ») est composé de pourparlers qui durent longtemps dès que l'essentiel de la dot a été remis ; ils se soldent par des exigences supplémentaires de la part des beaux-parents et se termine par l'*ekab ngon* (30), ou « partage de la fille », que vient présider le *ndzó*, le notable qui est l'« orateur » officiel du clan. Celui-ci accepte officiellement de remettre la fille à l'un des intermédiaires, et avec ses autres pères, confère à la fille l'*evâ metiè* (le « don de la salive »), la bénédiction avec les souhaits de bonheur et de fécondité que reprendront ensuite les « mères ».

Tous défilent en mâchant des noix de cola, du poivre de Guinée (*ndon*) ou du maïs sec ; tour à tour, ils embrassent la fille, puis lui soufflent sur le visage, les oreilles et la nuque leur salive mélangée des morceaux mâchés qui signifient la force et la résistance aux sorciers (cola et poivre) ou la fécondité (maïs), en formulant des vœux comme « la chance, à moi ! la malchance, au loin ! » ou bien « que le mal s'écoule, que le bien remonte ! » (31). Puis, le *ndzó* fait quelques incisions sur le ventre et le bas du dos de la fille, lui passe en bandoulière un cœur de bananier qui représente les bébés qu'elle portera plus tard, et l'on sacrifie une grosse chèvre ; le *ndzó* plonge les mains dans son sang et en oint les seins de la fille, les endroits où il a fait les incisions et le derrière des genoux en lui disant « Va chez Untel, tu enfanteras 9 garçons (ou encore : 5 garçons et 5 filles) » — communiquant ainsi à la fille la fécondité de la chèvre. L'assistance approuve. Le *ndzó* lance ensuite la tête de la chèvre à la fille, qui l'attrape. Puis il lui remet un rameau de *mián* (plante anti-sorciers) qu'elle lui arrache des mains. Enfin, il donne le bras de la fille à son mari, qui la lui arrache et s'enfuit avec elle en courant sans se retourner jusqu'à la traversée du prochain cours d'eau.

Le moment le plus important ici — avec ces jets de salive qui incarnaient tout un art (*tsali metiè*) —, c'est la remise à la fille de la tête qui, comme nous l'avons vu dans le partage de l'héritage, signifie la possibilité de fonder une nouvelle lignée indépendante — car la tête est l'essentiel de l'animal. Il ne faut pas oublier que le *mvóg* porte le plus souvent le nom de la mère dans la société patrilineaire bėti. Malgré ses retours ultérieurs, la fille quitte en profondeur son village qu'elle appellera désormais *dzaŋ* — le même mot que le verbe *dzaŋ* : « être perdu ».

Tout un cortège va s'ébranler pour suivre les nouveaux époux et les accompagner dans le nouveau village où vivra la jeune femme. Toutefois, ordinairement le père ne participait pas à cet « accompagnement de la fille » (*elédō ngon*) : il lui avait fait auparavant des adieux parfois très émus. Ainsi, quand Philomène Nangai est partie en mariage pour Mínlaba, elle était pour son père, le grand chef Yemakak, la spécialiste qui lui préparait le fard parfumé *báà* (poudre de padouk) :

« Je passais mon temps à écraser cette fibre, car mon père m'aimait beaucoup. Il a pleuré le jour où il m'a donné à Abessolo. Il y avait été presque forcé (...). Abessolo était au service des Blancs : il était puissant. Mon père n'avait pas pu lui refuser... »

La plupart du temps, des compensations plus importantes étaient demandées pour ce genre de filles « préférées », celles qui étaient assises « sur la même peau d'animal » que leur père ou « contre sa côte ».

La délégation de la belle-famille, comprenant la belle-mère, emporte avec elle de quoi faciliter l'installation de la fille : chèvres, poules, houe, corbeilles, hottes, semences d'arachides et de *ngon* (*Cucumerops edulis*), etc. Les riches familles pouvaient aussi amener une esclave pour la fille, qui prenait alors non pas le nom d'*etúga* mais celui d'*atúd* : elle était en effet une épouse *complémentaire* pour le mari (qui pourrait d'ailleurs disposer plus tard de sa valeur pour fournir une compensation matrimoniale à un jeune frère ou à un fils). La mère du curé de Mínlaba vint ainsi en mariage chez son père, Fuda Mekongo, en compagnie de deux de ses servantes, vers 1914-1915.

Le cortège rejoint assez vite le gendre, qui n'est pas au bout de ses peines : on va en effet sous toutes sortes de prétextes lui réclamer quantité de cadeaux avant qu'il arrive jusque chez lui (32).

A part le gendre, tout le monde s'amuse de ces péripéties qui (en reprenant des situations quotidiennes) manifestent le goût et l'imagination dramatiques des Bêti ; ils n'ont pas attendu le *living theater* pour inventer et développer un « théâtre dans la vie », que nous retrouverons à propos des rituels. C'est aussi un « rôle » que jouent les beaux-parents en se répandant en propos désobligeants sur leur gendre et sur les siens et en paraissant constamment mécontents de ce « ravisseur » dont nous avons suivi le comportement agonistique.

Quand il arrive sur le territoire du clan du garçon, le cortège devient l'*eso mbóm*, l'« arrivée de la bru ». Le couple, qui avance en dansant, est accueilli par les *ayengá* (cris de joie), les embrassades et les danses. Au village du garçon, la fête durera souvent toute la nuit, avec des coups de fusil et des chants érotiques, les *ko sɔŋ* (mot-à-mot : « cris de provocation ») dont l'usage s'est gardé à Mínlaba malgré leur interdiction par les missionnaires, sous prétexte qu'ils engendraient la licence et des bagarres.

Les femmes de chacune des deux familles insultent l'autre clan à tour de rôle et le défient à la fois sur le plan de la richesse et de la sexualité. Elles donnent des conseils gaillards à la nouvelle épouse : un chant (recueilli en 1967) lui vante par exemple les mérites de son *etúg yanyan* (mot qu'on emploie pour l'instrument qui sert à griller les arachides), son « vieux poëlon » usagé à cuire la race des hommes, celui, chante-t-on, qui a cuit mes oncles comme mes enfants, qui cuit les Blancs comme les Noirs, qui est la richesse de la femme, et qui lui sert de passeport aussi bien pour Douala que pour Ngaoundéré...

La belle-famille est installée soigneusement à part, et restera à part aussi bien pour dormir et manger que pour danser : les échanges de mots comme les contacts entre les deux lignages seront réduits au strict minimum. Elle restera deux nuits, puis, après avoir donné d'ultimes conseils à la jeune mariée, repartira les bras chargés de cadeaux.

Si elle arrive dans un ménage polygamique, la jeune mariée a droit à cinq nuits consécutives avec son mari (au lieu des deux nuits qui constituaient le « tour de lit » normal), suivies d'une période de repos où elle se pavane dans le village. On lui construit rapidement une case de femmes (*ndá*) et on lui déboise son champ : elle est en effet en observation : elle ne sera vraiment adoptée par la famille de son mari qu'en fonction de sa

productivité comme cultivatrice et reproductrice (33), après deux ou trois récoltes sur *bindu* (nouveaux champs) et un enfantement.

C'est en raison de cette productivité que le mari devra toute sa vie des services, des cadeaux, son assistance aux parents qui ont « partagé » leur fille et à tout son clan. C'est particulièrement clair à propos des enfants : la femme retourne très souvent accoucher chez sa mère. Elle y reçoit les soins traditionnels avec son enfant : pendant huit jours, la nouvelle accouchée reste au lit, les femmes qui la visitent et l'assistent (sa mère entre autres) l'aspergent périodiquement (au moins deux fois par jour) du contenu d'une marmite d'eau brûlante où se trouve une décoction d'herbes médicinales. Lors de ses relevailles, on casse cette marmite d'accouchée, et le mari doit payer ce bris de la marmite (*ebóe mvié dzié*, *ebó dzié* en abrégé) pour avoir le droit d'emmenager sa femme et son enfant. D'autres cadeaux continuels sont prévus à propos des enfants, par exemple l'argent qu'on pose sur les genoux des beaux-parents pour qu'ils aient le droit d'y prendre leurs petits-enfants (s'ils le faisaient sans attendre ce cadeau, ils attraperaient des rhumatismes).

Le gendre peut, avant comme après le mariage, être requis de porter assistance à ses beaux-parents pour certains travaux — construction de case, préparation de plantation, par exemple. Il pouvait s'y faire représenter et remplacer par des gens de chez lui : esclaves, clients, frères cadets. De nos jours, j'ai vu ainsi André Owono d'Andok, travailler des mois chez les beaux-parents de son frère aîné. « Le mariage est une dure et longue amitié », conclut-il.

Le mariage est donc l'occasion d'un échange, d'un « commerce » continu, mais il s'agit là d'un commerce *total* : à la fois social, sexuel et économique, il est sanctionné par les puissances invisibles qui transformeraient en douleur, en signal d'alarme, une faveur gratuite, un geste *non payé de retour* représentant une interruption dans la circularité des échanges qu'elles refusent de tolérer.

Le retour était d'ailleurs imparfait, inégal : le mari, qui parfois est tellement à plaindre de nos jours dans une économie complètement différente, profitait autrefois beaucoup plus que les parents du capital auto-fructifiant qu'était la fille ; si l'on compte qu'il faut trois ans pour concevoir, enfanter et sevrer un enfant, ce pouvait correspondre à un placement de l'ordre de 30 % et à intérêts composés ! Dès que l'investissement initial de son premier mariage avait pu être fait (ce qui n'allait pas toujours de soi), un garçon pouvait raisonnablement, si sa femme n'était pas stérile, nourrir l'espoir d'un rapide enrichissement. Aussi était-ce le plus souvent dans un village polygynique (*mbama*) qu'arrivait une nouvelle épouse. La richesse et l'importance d'un homme se reflétaient dans ce *mbama*, mot que l'on traduit habituellement par « harem », mais qui signifie au sens propre la « collection exhibée » des cases de ses femmes (cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 3208, « le mot *mbama* vient du verbe *bama* : mettre en vue. Il signifie une série d'objets mis en vue. ») Le propriétaire-fondateur paraît avoir été partagé entre l'intention ostentatoire, qui l'incitait à étirer ces cases sur une seule ligne, et la nécessité de la défense, qui le poussaient à les regrouper sur deux rangées, de chaque côté du sentier. Nous allons y suivre la jeune épouse.

d. L'organisation polygynique (34)

Autour de Mínlaba, au temps de l'arrivée des Allemands, on ne concevait le mariage que sous la forme d'une accumulation d'épouses opérée par un seul homme. Ainsi Germaine Alugu :

« Maman était la femme préférée de mon père qui avait treize femmes. C'était l'*alúg mbama* : un homme épousait tout un village. (...) Les femmes étaient convaincues que le mariage était forcément l'attroupement. Elles ne connaissaient rien d'autre. »

Ce qu'on appelait un village (*dzàál*) était simplement l'ensemble des cases d'un seul homme, de ses épouses et de ses dépendants. Il régnait entre les épouses une hiérarchie que la topographie du village fait apparaître. J'en donne ici (cf. page suivante), une reconstitution théorique que l'on pourra comparer au plan réel donné par Zenker pour un village de Yaoundé (1895, pl. 1) et au plan de Quinn (1970, p. 40), que je complète.

La « tête du village » (*nló dzàál*) est constituée par la maison des hommes, *abáá*, autour du poteau central, à côté du ficus (*otombo*) et des autres végétaux protecteurs et fécondateurs. À côté se trouvent le tambour d'appel (*nkúl*) et la resserre personnelle (*ndá nkoé* « maison du célibataire », car interdite à toute femme) du *mod dzál* (l'« homme du village », son chef, indissolublement à la fois chef de famille et chef du village).

Perpendiculairement à l'*abáá* s'alignent les différentes maisons des femmes, construites au fur et à mesure des mariages successifs du *mod dzál*. « Autant d'épouses, autant de maisons », a dit Zenker. C'était le principe : chaque épouse avait droit à sa case-cuisine et chambre à coucher. *ndá* ; mais la réalité demande à être nuancée. Parfois, la mère du *mod dzál* l'avait rejoint après veuvage et élevait dans sa maison celles de ses épouses encore pré-pubères ; ou encore, ces petites épouses étaient confiées aux soins d'une autre femme adulte, celle par exemple qui avait pu les obtenir de son mari en échange de l'une de ses propres filles ; parfois même, plusieurs épouses adultes qui s'entendaient bien préféraient partager la même maison, au moins un certain temps. Tel était le cas, d'après Lukas Atangana, pour les jeunes femmes qui aimaient se regrouper autour de l'épouse préférée, la *mkpòg*, dans son *elum* ou gynécée qu'on appelait aussi *ebabi*, la maison « à côté » de l'*abáá*. Bref, le nombre des maisons pouvait être moindre que celui des épouses.

À l'extrémité du village opposée à l'*abáá*, bout appelé *ebón* ou *zud dzál* (« vagin » ou « cul du village »), généralement situé plus bas, se trouve la maison de l'*ékombá*, contraction de *é ekom abáá*, « celle qui organise l'*abáá* », c'est-à-dire de la première femme, dont le travail a permis le progrès et le développement du village. L'*ékombá* a autorité sur les autres femmes, à qui elle s'adresse périodiquement par exhortation (*ntún*) surtout si quelque chose ne va pas ; on lui confie l'éducation des petites filles épouses de son mari, et il est d'usage que celui-ci la consulte pour le choix de sa favorite : il lui serait très difficile d'agir là sans son accord, car c'est la première femme qui lui « apporte la chance » (*ebó mvám*), qui est son porte-bonheur, son « oignon de prospérité » (*enə mot ayan dzié* : C. Atangana, 1919, p. 95). Elle est une sorte de mère qui règne paisiblement sur les autres femmes ; elle fait le travail qui lui plaît.

Si la mère du mari, veuve, habite avec son fils, c'est elle qui occupe la place d'honneur à l'entrée du village. Elle travaille aussi selon son bon

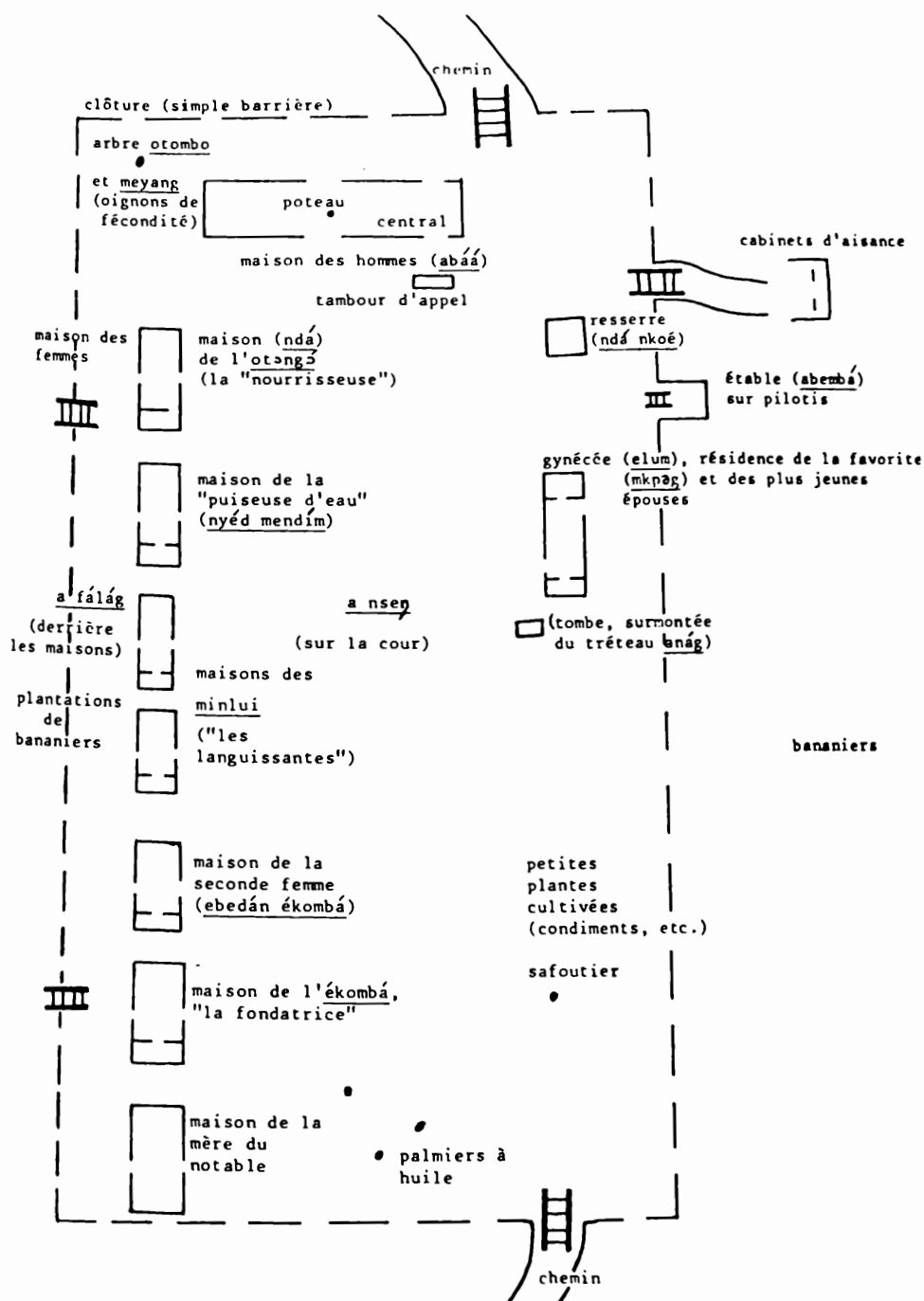
plaisir, élevant éventuellement les jeunes épouses de son mari et les abreuvant toutes de ses conseils, de son expérience, de l'éloge de son savoir-faire et de ses vertus d'autrefois.

Celle qui « monte après l'*ékombá* », l'*ebedañ ékombá*, est la deuxième femme qui prendrait éventuellement la place de la première, qui a pu être aussi choisie et « dotée » par le père du mari ou bien héritée.

Par contre, la *mkpə̀g*, « favorite », mot-à-mot : « celle que l'on étreint fortement » (de *kpə̀g* = « saisir avec vigueur ») a certes toujours été choisie par le mari lui-même, mais avec le consentement de son *ékombá* (qu'il consulte normalement quand il prend une nouvelle épouse). Il s'agit d'une femme de confiance, à la fois *mfāñ* (« vraie », sérieuse) et *afāñ* (« de bonne compagnie », agréable, avenante et aux bonnes manières) avec qui il passera le plus clair de son temps de loisir. Elle habite une maison spéciale près de l'*abáá* et dont le nom le plus usuel, *elum*, signifie « l'endroit où l'on chuchote » (*lum* veut dire : « murmurer, faire des commérages »). Dans cette maison, en effet, plus grande que les cases habituelles des femmes, l'époux confie à la garde de la favorite ses biens les plus précieux, c'est-à-dire en premier lieu ses jeunes épouses tout juste pubères, qu'il vient rejoindre là le soir pour y passer la nuit. En second lieu son cheptel, lorsque les animaux n'avaient pas d'étable (*abembá*) qui les mit à l'abri des léopards. Enfin, les autres trésors du chef, quand il n'a pas d'autre resserre, sont aussi entreposés dans l'*elum* — par exemple l'*akag*, le grenier aux ignames, signe de prévoyance et de richesse. C'est dire que l'accès en est très réservé. — Le mari confie aussi à la favorite le soin de ses hôtes et ses préoccupations personnelles les plus chères. Elle lui apporte sa pipe, le masse, veille à ce qu'il ait bien mangé et compte les nuits qu'il accorde à ses femmes (en principe deux nuits par femme... pour celles qui ne sont pas délaissées !). Elle est l'intime, la préférée mais son rôle n'est pas absolument irrévocable comme celui de l'*ékombá*, et il n'a pas de caractère officiel, bien que l'agrément du village dépende, pour une bonne part, d'elle, selon Charles Atangana (*loc. cit.*), ainsi que des autres jeunes femmes qui l'habitent.

Avec la *mpkə̀g*, les partenaires sexuelles du mari se limitent en général aux plus jeunes de ses femmes nubiles. La plus proche de l'*abáá* est généralement l'*otə̀ngs* (la « nourrisseuse », de *tə̀ñ* « nourrir », qui assure la propreté de l'*abáá* et de la cour, et qui accompagne son mari en voyage, au contraire de l'*ékombá* et de la *mkpə̀g* qui gardent le village et ne se déplacent jamais. L'*otə̀ngs* lui bourre la pipe et décortique ses noix de cola. C'est elle que le mari met à la disposition d'un hôte de marque, discrètement, en suggérant à l'*otə̀ngs* d'aller lui « ranimer le feu » dans sa propre case. La *nyéd mendim*, celle à qui on réclame l'eau, joue un rôle tout à fait analogue de jeune femme de chambre disponible.

Reste un nombre qui peut être très grand de femmes ordinaires, non considérées, qu'on appelle *minlua* ou *minlui*, les « languissantes », qui n'approchent pas leur mari autrement que pour lui apporter à manger et parmi lesquelles se distingue parfois une *bedamíí*, femme très laide « au-dessus de laquelle passent les regards », mais à laquelle le mari s'intéresse pourtant à cause de sa grande fécondité. Aux autres épouses délaissées, il accorde la plupart du temps un amant qui deviendra pour lui un client (*ntə̀bɔ*) venant renforcer le potentiel humain de son village ; cette présence de *mintə̀bɔ* est ce qui caractérise le notable (*ntómɓa*) aux yeux de Charles Atangana :



Reconstitution d'un village de notable bėti au sud du Nyong, vers le fin du XIX^e siècle

« Un notable a dans son village des hommes et des femmes. Les hommes étant ses clients (*mintobo*), les femmes restent ses femmes ; si le notable lui-même n'a pas de femmes, les hommes ne vont pas demeurer (*tobo*) avec lui : parce que là où il n'y a pas de femmes, les hommes n'aiment pas rester eux non plus. Seule la favorite et les autres jeunes femmes dont on a parlé appartiennent vraiment au mari. Les autres ont chacune leur concubin parmi les *mintobo*... »

On reviendra sur cette articulation de la polygynie et de la stratification sociale. — Quand le mari distribuait quelque chose, il donnait d'abord une part substantielle à l'*ékombá*, puis à la *mkpɔ̀g*, puis devait accorder exactement la même chose aux autres, en commençant par les jeunes femmes et en finissant par les femmes « de rien » (*bezɔ̀zɔ̀ bɔ̀ biníngá*). Sinon, la jalousie provoquait des récriminations.

Les appréciations de l'ancienne polygamie varient beaucoup chez les femmes. Pour certaines, comme Germaine :

« Les femmes étaient très contentes autrefois d'être entourées de copouses. Chacune à son tour partageait le lit du mari, mais aussi chacune préparait chaque jour de la nourriture pour son mari. S'il y avait quinze femmes, il y avait quinze plats. Cela donnait au mari la possibilité de bien recevoir ses amis, de se montrer un hôte fastueux. »

(in Vincent, 1976, Premier Entretien)

Pour d'autres au contraire, qui interprètent ainsi l'adage : *alúg anɔ̀ bitá*, « le mariage, c'est la guerre », les rivalités et les tensions entre femmes empoisonnaient l'atmosphère. Dans les devinettes bėti, le bananier à flanc de coteau qui, s'il n'est pas plein de fourmis, est plein de guêpes, c'est le village polygynique où, quand ce n'est pas le vol c'est la médisance qui règne ! (« *mbama dzál, ngɔ̀ asíkí wúb, anɔ̀ minsɔ̀s* ! » Cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 3206). « Maman était dans un mariage polygamique avec soixante compagnes », dit Marguerite à Mínláaba, « elle m'a tout raconté. C'était dur ! »

Indépendamment des questions de personnes — la diplomatie et le tact du chef de famille, de sa première femme et de sa favorite officielle jouant sans doute un rôle fondamental — il est très probable qu'il existait une taille optimale, « humaine », du village polygynique, comme l'a éprouvé la vieille Germaine déjà citée plus haut :

« J'étais dans un mariage polygamique : c'était très bien ! J'étais entourée de beaucoup de compagnes. Nous avons été sept en moyenne. Quand j'étais malade, je n'étais plus tenue de faire la cuisine, puisqu'il y avait les autres qui pouvaient donner à manger à notre mari. Tous les travaux des champs ne retombaient pas sur moi seule : nous les partagions. » (35).

Par contre, la discipline se caporalisait et les relations devenaient beaucoup moins agréables pour les épouses chez les grands chefs qui, avec soixante, quatre-vingt ou cent femmes, faisaient du mariage une entreprise industrielle (36).

C'est pourtant à la réalisation d'une grande entreprise de ce genre qu'aspirait normalement un homme engagé dans le processus cumulatif de la fructification matrimoniale. Et de même qu'un Européen nostalgique s'identifie spontanément à l'infime minorité des privilégiés disparus (au chevalier médiéval ou au gentilhomme d'Ancien Régime, par exemple), de même un Bėti nostalgique regrettera aujourd'hui la disparition des grands hommes qui

tenaient le pays et de cette époque où un seul *nkúkúma* (« chef, homme riche ») pouvait commander une foule de femmes, d'enfants, de clients et d'esclaves. La richesse, c'était cela ! et aussi le pouvoir, et aussi l'influence et la considération. Comme l'a très bien vu Zenker :

« Plus un homme possède de femmes, plus il est considéré. Voilà pourquoi tout son dynamisme est polarisé par l'objectif d'en acheter petit à petit le plus possible. » (Zenker, 1895, p. 49).

Il y a donc adéquation entre mariage, productivité, chemin de la richesse et du pouvoir — la richesse consistant en la propriété d'hommes, ce que nous verrons mieux en examinant plus loin le statut des autres exploités que les femmes : clients et esclaves. L'économique, le politique et le matrimonial sont indissociables, bien que l'analyse oblige à les dissocier.

On pourra me reprocher de réactiver ici de vieux jugements sommaires sur les sociétés africaines, en considérant la femme d'abord comme richesse et comme moyen de richesse, et donc en soulignant son objectivation. Mais on ne peut pas être fidèle au discours que la société bété tient sur elle-même si l'on fait autrement. Et, en même temps, il conviendrait justement de dépasser les jugements sommaires en s'apercevant que, là où la richesse est définie par l'être humain, c'est la conception même de l'objet économique qui cesse de correspondre à ce qu'il est dans le matérialisme spontané de l'économie classique occidentale. L'économie bété va être tout entière dominée par le souci de l'autorité et de l'influence, marquée par la prévalence des rapports sociaux (en particulier familiaux), autant de traits qui vont l'empêcher jusqu'à nos jours de concevoir l'objet économique uniquement comme un objet à cerner en termes de coût, d'utilisation, etc. Le modèle de la propriété reste le genre de pouvoir que l'on peut exercer sur d'autres hommes. Il est tempéré par le sens profond de la responsabilité : l'idéologie présente la femme comme un être qui ne se suffit pas à soi-même : l'homme se doit et lui doit de la faire fructifier en la protégeant, en la *gardant* (*kála*) dans tous les sens du mot.

Ce pouvoir sera pourtant poussé aussi loin qu'on le peut dans chaque cas : l'homme riche n'est vraiment riche que s'il peut pleinement disposer de ses gens. Tous doivent lui être, chacun selon son statut, fidèles, sinon l'unité qu'il a patiemment constituée se dissout. Le moment de l'objectivation par le possédant des gens possédés est donc fortement marqué, quelle que soit la latitude de fait dont les subordonnés disposent. Il convient qu'ils n'oublient jamais leur dépendance, ce dont ils pourraient être tentés par un mode de vie souvent très agréable ; des moments de crise ritualisés, comme le deuil, sont là pour les en empêcher, nous le verrons. Et cette volonté de souligner l'appropriation de la femme par le mari est très probablement la raison pour laquelle le châtement de l'adultère peut parfois se montrer si sévère.

La société bété, nous l'avons vu, est aussi tolérante que possible sur le chapitre des relations entre personnes de sexe opposé. J'ai déjà récapitulé plus haut les nombreuses possibilités d'aventures « tolérées » qui sont offertes à la femme, même mariée. Cependant, une fois mariée, elle *appartient* à son époux. Donc, à ce titre, en dehors des cas prévus par la coutume (avances d'un neveu, séjour dans le village de son père...), elle doit strictement soumettre ses ressources et possibilités sexuelles aux intérêts explicites de son mari, c'est-à-dire n'accepter aucune relation sans sa permission. Là encore, des nuances sont à introduire : le mari ne peut guère se fâcher, nous l'avons vu, s'il s'agit de jeunes frères classificatoires (cela fait un certain nombre de

cousins...), de garçons du lignage de sa mère ou encore de ses fils, bien qu'ici la tension apparaisse nettement plus forte. Par contre, s'il s'agit d'un *ngôbinda* surpris avec d'autres genres d'hommes, la femme sera généralement battue et l'homme pris sur le fait soumis à une amende (il arrive même qu'un mari en mal d'argent s'arrange avec sa femme pour monter un traquenard à l'égard d'un tiers) ; autrefois, l'amende était au maximum une chèvre. Enfin, si le mari s'estimait gravement lésé, en cas de haine, de jalousie, de relations avec un homme méprisé ou ennemi, le châtimement de la femme pouvait être terrible, incluant la mort dans les tortures (37).

On cite le cas de femmes attachées à l'arbre-à-fourmis (*engákóm*) jusqu'à ce que mort s'ensuive ; d'une femme enterrée vive qu'on entend gémir pendant huit jours dans la chambre sépulcrale (région de Mínláaba : à la suite d'un adultère avec un fils de mari, ce qui suppose à la fois des mises en garde préalables et une grande jalousie de la part du mari).

« (Crescence :) En cas d'adultère, on battait la femme tellement qu'elle manquait de mourir et on lui faisait des entailles dans les bras et les jambes. (Clothilde) (...) En cas d'adultère, on écartelait la femme et on lui introduisait du piment dans le vagin. Parfois, son mari introduisait un bâton dans le vagin et poussait à fond. C'était un véritable supplice ! Le coupable avait les oreilles coupées. » (Quand il s'agissait d'un esclave ou d'un « client » (*ntóbó*) qui ne pouvait rien payer). « Un autre châtimement après l'adultère était l'excision du clitoris : le morceau de chair était accroché au plafond : tu t'en souviendras ! Le jeune homme, lui, devait donner un beau coq et un régime de bananes plantains qu'il devait faire préparer. On appelait cela la « réparation », *metúneŋa*. Le mari disait alors au jeune homme : va-t-en, reste chez toi, ne mets plus les pieds chez moi, ne touche plus à ma femme... » (38). Autre châtimement classique : le lavement au piment.

Dans tous ces cas, à mon sens, il s'agit de rappeler, d'affirmer avec violence la prégnance du droit de propriété, que la liberté usuelle des femmes met en péril *de facto*. Même raison dans les cas de mariages forcés, contre le gré des jeunes filles :

« On les garrottait et on les livrait au cas où elles refusaient. » (39)

ou dans les divers cas de cession à un tiers, par exemple :

« Si une femme se comportait mal, on la revendait comme esclave contre une belle fille sérieuse. » (40)

Malgré l'attention accordée *de facto* par leurs pères à leur consentement, voire à leur caprice, les femmes ont gardé à Mínláaba un souvenir aigu de ces sortes de mariage où elles devaient au moins essayer un mari imposé. Il fallait ainsi que se manifeste de temps en temps à elles la violence du principe : « Les femmes n'ont pas de voix » ou de cou (*biníngá tǎge ai kíŋ*) c'est-à-dire pas d'organe pour parler ; on ne peut guère mieux exprimer leur réification, nécessaire sans doute pour fournir son incorporation au pouvoir qui, comme nous allons mieux le comprendre, ne peut trouver dans la valeur d'aucun bien autre l'assise qui lui est nécessaire. Les femmes devaient donc se trouver selon le principe à la disposition totale de leurs détenteurs : père, frère ou mari, ou peut-être encore plus exactement *lignage* du père ou *lignage* du mari (c'est pourquoi, dans le lignage du mari, une certaine polyandrie apparaît possible). Et le pacte social sous-entend que tous les hommes sont complices, tous en plein accord sur ce point que l'essence de la femme est d'être possédée et qu'elle ne peut jamais être donnée ou prêtée sans *échange*. Même une mère chez son fils appartient à son fils, car elle

reste au patrilignage qui l'a « dotée ». C'est pourquoi les transgressions manifestes à ce droit de propriété « sacré » seront sévèrement sanctionnées. Le tam-tam diffuse aussitôt la nouvelle de la fuite d'une femme : tout homme qui l'héberge sans la ramener aussitôt à son mari-propriétaire est *ipso facto* coupable d'adultère. Seule l'invention et l'intervention de la compensation matrimoniale apportent quelque adoucissement au système : si la fille est revenue chez son père, si elle s'est enfuie enlevée par l'homme qu'elle aime, il suffira souvent qu'une compensation matrimoniale soit reversée à l'ex-mari pour que l'incident soit clos. Sinon c'est la guerre, où la partie lésée tente de faire valoir son droit par la force.

La survalorisation économique de la femme est soulignée par ce fait que, rappelons-le, le mariage est pour un homme la condition préalable à toute production, du moins à toute production pour son propre compte. Nous allons donc continuer l'examen de la vie économique traditionnelle en considérant le travail qui commence et s'effectue progressivement lorsqu'un jeune homme inaugure sa carrière personnelle, lorsque, après son premier mariage avec son *ékombá*, sa première femme (qui peut être une petite fille qu'il connaît bien, élevée et donné par son père), il trouve la force (*ngul*) nécessaire pour s'installer tout seul et fonder un nouveau village.

2. CONSTRUCTIONS ET COMMUNICATIONS

Nous savons déjà les aspects sociaux et rituels que revêt la fondation d'un nouveau village (cf. pp. 205-207). Ce sont ses aspects techniques et matériels que nous allons évoquer maintenant, non sans être conscients de la difficulté à remonter vers les années 1890 : l'économie traditionnelle a en effet été bouleversée depuis à plusieurs reprises : d'abord par le recrutement des manœuvres pour le portage — qui incluait femmes et enfants — ; ensuite par la collecte du caoutchouc et par l'embauche pour les grandes plantations de l'Ouest pendant la période allemande ; puis, par l'extension de la culture du cacao sous la période française ; sans parler des changements imposés par l'administration et la mission, puisque la guerre, le jeu, la polygynie étaient des pièces du système traditionnel.

Il ne faut donc pas se contenter d'observer les vestiges qui subsistent aujourd'hui, mais faire appel aussi à la tradition orale et aux documents (essentiellement ceux laissés par Kund, Morgen, Zenker, von Stein et Dominik) pour tout ce qui concerne la vie matérielle d'autrefois. Je n'en évoquerai d'ailleurs que ce qui paraît pertinent à mon propos, sans entreprendre de rivaliser avec le travail de Tessmann, inégalable dans ce domaine.

Devant la rareté des documents directs sur les Bënë, je me permettrai ici de tenir compte de ce que les Allemands disent des « Jaunde » en général : Kund et von Stein, comme les Bëti eux-mêmes, tombent d'accord pour constater que les « Bane » sont alors les plus nobles et les plus riches parmi les « Jaunde », pour vanter leurs villages ou leur sens commercial, etc. (41). On peut donc leur attribuer éminemment, tout en sachant et en regrettant l'insécurité de la méthode, ce qui est dit en général de ces « Yeundo », « Yaunde » ou « Jaunde », au nombre desquels les Allemands les comptaient.

Lorsque le 28 novembre 1887, chez Owona Fuda, à 15 kilomètres à l'ouest de Mínlaba, des Européens pénétrèrent pour la première fois dans le village d'un chef bėti, ils furent émerveillés de sa belle ordonnance, de sa salubrité et de sa prospérité (42). Le compliment n'est pas mince de la part d'officiers allemands. Ils l'appliquent aux autres villages « Bane » qu'ils vont traverser, jusqu'à leur arrivée chez le « roi » Zambo Nsâ, quinze jours plus tard. Entre la Kama et Ngulmëkong, la carte des premiers explorateurs, errant à l'aventure, trahis par leurs guides, fut considérée comme inutilisable par Moisel (*MDS* XIII, 1900, p. 107) ; la tradition orale (D.O.) rapporte cependant qu'ils couchèrent à Ossoessam, puis passèrent par Mebomezoa, et le pied de la colline de Mínlaba (D.O. & 5.). Le village d'Alum que les hommes de l'expédition traversent le 2 décembre, 7 kilomètres avant « Bingegale » (= Ngulmëkong), doit être identifié comme celui d'Elem, qui occupe l'emplacement correspondant. La montagne caractéristique de « Nguakele », autour de laquelle ils tournent pendant trois jours, correspond exactement à celle d'Akoatele, à côté de Mebomezoa ; les deux noms sont interchangeables et signifient également : « la Pierre dressée ». Les villages et les pistes dont il s'agit sont donc bien « les nôtres ».

Les descriptions de Kund demeurent malheureusement succinctes même quand elles sont admiratives : nous en avons vu l'exemple avec le village de « Wunafirra ». Dans sa route vers Jambong (vers les mvog Amugu), il note seulement que de nombreux villages enoa ont été détruits par les « Bane » (certainement les mvog Manzë), là où il arrive les deuxième et troisième jours après son départ de la Kama, c'est-à-dire dans la région de Mebomezoa. Il s'agissait là, d'après Kund, de représailles exercées contre les Enoa pour les taxes ou péages qu'ils exigeaient des commerçants qui passaient chez eux (ce qui correspond bien, nous l'avons vu, à leur prétention traditionnelle de barrer la route de la mer) (*MDS* I, p. 114). Le pays apparaît ensuite comme « bien peuplé et bien bâti » (« Gut bevölkert und gut bebaut » *MDS* I, p. 115), mais c'est seulement après le passage de la rivière So sur un radeau que Kund donnera une nouvelle description, brève mais suggestive, de villages très beaux, avec au milieu du chemin leur case des hommes servant de salon et d'hôtel, et pourvue de tout ce qui peut contribuer à l'agrément de la vie (43).

Dix ans plus tard, von Stein (1900, p. 94) confirmera les dires de Kund en ce qui concerne la beauté des villages des « Bané de l'est » (c'est-à-dire des mvog Amugu). Il y voit des maisons de dix mètres de haut, ce qui est considérable ! Il s'agit très probablement de hauts fourneaux — que pourtant l'expédition Kund n'avait pas su, en son temps, trouver au sud du Nyong. Les maisons les plus hautes, au nord, dans la région de Yaoundé, avaient environ trois mètres, d'après Zenker.

Il n'en faudrait pas conclure que de beaux villages n'existaient pas sur la rive gauche de la rivière So. D'après la tradition, le Mínlaba d'Owono Ngateba était un riche et grand village de ce type : noblesse oblige, ce guerrier redouté n'aurait pas voulu faire piètre figure entre ses deux voisins si admirés des Allemands, les mvog Amugu et les Ewondo de « Wunafirra ». Mais Kund signale qu'il avait suivi les sentiers qui serpentaient entre les montagnes, il n'avait donc pu voir les villages importants qui, dans cette région très accidentée, se trouvaient sur les hauteurs. La rive droite du So, au contraire, se présente comme un plateau presque plat.

Kund a le sentiment de parvenir, pour la première fois depuis la côte, dans une région peuplée « depuis longtemps » (44). Ce qui ne veut pas dire

que la densité y soit forte. Les commentaires portés sur la carte de 1888 distinguent, en dehors de la « forêt primaire inhabitée », à l'est de Batanga, trois types de peuplement ainsi caractérisés :

— « installations sporadiques en forêt primaire », qui constituent les pays « Ngumba » et « Mpangwe » (= Bulu) de « Lokundje Malole » (c'est-à-dire Lolodorf) à « Wunafirra » ;

— « villages isolés en forêt primaire », qui forment au sud du Nyong les pays des « Jaunde » (Ewondo), « Jenoa » (Enoa) et « Bane » jusqu'aux abords de « Jambong » (= Zambo Nsâ, qui habitait le village de Nkumfum à trois kilomètres à l'est d'Obut, où l'on trouve alors une zone « à peuplement dense ») ;

— « agglomérations contiguës fortement peuplées », que l'on trouve au nord du Nyong, tout le long de la route pour « Epsumb » (= Yaoundé), puis à nouveau entre la rivière « Mfamb » (l'Afamba) et la « Sannaga » ou grand Nyong.

La région de Mínlaba correspondait donc à la zone des villages isolés dans la forêt, intermédiaire entre celle des villages contigus qui se succédaient au nord et celle des petits établissements de l'ouest, perdus dans l'immensité primaire. Le tambour téléphone (*nkúl*) dont on a déjà parlé à propos de la parenté, joue à fond son rôle de lien dans une telle région. Sans posséder ce réseau de sentiers extrêmement dense que Zenker relève à Yaoundé (carte de 1892, commentaire de 1895, p. 38), elle paraissait pourtant en 1887 suffisamment habitée pour que Kund s'y aventure sans guide, à la boussole, délivré de la crainte de voir son expédition mourir de faim, ce qui constituait le danger majeur dans la forêt déserte (45). En novembre 1897, Zimmermann, qui, à la différence de Kund, cherchait systématiquement les villages à « pacifier », note qu'il en trouve un toutes les demi-heures dans cette région « Bane » et en prend quatorze en une journée avant de gagner Ngulmëkong (Zimmermann, 1909, p. 96).

Actuellement (1966-1972), la différence a pratiquement disparu entre villages du nord et villages du sud du Nyong qui s'étendent les uns et les autres presque sans interruption le long des pistes dans une forêt semi-décidue remplie de cacaoyères. Sur les trois chemins qui partent de la mission de Mínlaba jusqu'à ses « frontières », il est difficile de faire plus d'un kilomètre sans retrouver une maison. Par rapport au temps de Kund, la forêt est clairsemée et les habitations se sont disséminées. Il y a là un changement qu'on ne peut attribuer uniquement aux vicissitudes modernes, puisque le paysage actuel répond en gros à celui qu'on trouvait jadis au nord du Nyong. Certes, l'administration a exigé le regroupement des habitants le long des pistes ; la paix a permis leur étalement, qui correspond aussi peut-être à une certaine croissance démographique : l'élargissement imposé des sentiers suffit déjà à transformer les conditions (subjectives et objectives) de déplacement. Mais justement, la distinction que fait la langue bété entre *zén*, « sentier » et *ndzón*, « route fréquentée », paraît répondre à l'ancien dynamisme pré-colonial des Bété qui (eux-mêmes colonisateurs au sens propre du mot) avaient déjà, par leur implantation, transformé le paysage au nord du Nyong et créé ces larges chemins normalement bien entretenus du « Parklandschaft » que seule la guerre restituait à la brousse (Morgen, 1893, p. 46) (46).

Au sud du Nyong, il nous faut donc imaginer des sentiers étroits, encombrés d'« herbe à éléphant » (*ekòg*, *Panicum plicatum*) que les Bété courbaient sur leur passage ou écartaient le matin avec leur *ofuga*, leur

touffe de feuilles de bananier ou bâton chasse-rosée (cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 4406 & 4407), et qui reliaient entre elles ou avec leurs plantations les collines où étaient établies normalement les *medzâl* ou habitations isolées d'un seul homme avec les siens (*op. cit.*, n° 2111, 2201). Sur les anciennes cartes Moisel, on peut encore admirer le quadrillage régulier que formaient les plus grands sentiers du pays Bënë, allant vers l'ouest, vers la mer, à une équidistance d'une quinzaine de kilomètres et reliés entre eux par des transversales (cf. Partie historique). Leur but n'était pas seulement le voyage d'affaire : ils formaient le lien stratégique entre villages parents et alliés ; une certaine aisance à les parcourir était la contrepartie obligatoire de la segmentation des lignages. On pouvait grâce à eux échanger des messages symboliques (*ndem*) qu'apportaient des enfants ; il fallait aussi que les hommes sur pied de guerre pussent converger rapidement, même de nuit, là où le *nkûl* les appelait, et il fallait que, pendant ce temps, femmes, enfants et vieillards pussent gagner non moins rapidement leurs cachettes et refuges en brousse.

L'agriculture n'ayant pas encore dévasté la grande forêt, les pays au sud du Nyong étaient beaucoup plus humides qu'actuellement : en se rendant en 1898 à travers les « Genoa » (Enoa) jusqu'à « Manse » (= mvog Manzë = Mínlaba), von Stein (1900, pp. 100-101) note que la région est riche en raphias, pauvre en palmiers à huile — situation qui s'inversait au nord du Nyong. On peut en induire que l'usage du vin de raphia (inusité à Yaoundé) était connu à Mínlaba comme chez les Bassa (où il est usuel).

L'occupation humaine pouvait être ancienne, mais nous avons vu que l'arrivée des Bënë était récente ; ils repoussaient simplement vers l'ouest leurs prédécesseurs Basa, Evuzok ou Ewondo, s'installant même parfois, comme à Mínlaba, dans leurs bâtiments abandonnés et profitant des palmeraies ou bananeraies qu'ils trouvaient plantées (D.O.).

Dans ce cadre très accidenté et encore recouvert par la grande forêt, les villages formaient sans doute des ensembles plus éloignés les uns des autres et surtout plus tassés, plus compacts que les villages déployés du nord du Nyong, que nous montrent les illustrations publiées par Zenker (1895) et par Dominik (1901). Les sentiers serpentant entre les montagnes et sous les arbres géants pouvaient aboutir à des villages à deux rangées de cases comme celui de « Wunafirra », qui étaient beaucoup plus rares vers le nord (Morgen, 1893, p. 52). Le sentier lui-même était barré à l'arrivée au village, soit par l'*abáá*, la grande case corps de garde qu'il fallait traverser, soit par des barrières que l'on franchissait grâce à une échelle mobile ; puis suivait la rangée des cases. Il est probable que, comme à Yaoundé, le modèle du village montrait beaucoup de souplesse et s'adaptait à la configuration du terrain. Quoique les Bënë aient su en construire dans la guerre contre von Stein, on ignore les fortifications en temps normal, contrairement à ce que Brazza a observé chez les Fang.

Comment étaient construits ces villages ? Il nous faut pour nous en rendre compte nous pencher sur le travail technique que devait fournir le jeune homme qui fonde un village (cf. p. 206).

Aussi bien chez les Ewondo d'autrefois (Zenker, 1895, p. 38) que chez les Evuzok d'aujourd'hui (Mallart, 1971, p. 15), quand les Bëti vivent libres de contraintes administratives extérieures, ils choisissent pour l'*abáá*, la case-mâle, un endroit dominant bien situé. Le site de Mínlaba, bien que repris plutôt que choisi par les Bënë, est exemplaire à cet égard : c'est celui

d'un *burg* dont l'horizon s'étend à perte de vue de tous côtés. Son futur occupant doit déboiser et débrousser lui-même cet emplacement, puis il a à préparer tous les éléments de sa maison (47). Lukas Atangana donne un certain nombre de détails techniques sur les opérations de construction, à commencer par le choix des « poteaux mâles » (*beyóm mendié*) fourchus, sur lesquels sera hissée la poutre maîtresse (*mboñ*), faite du toit qui repose de chaque côté sur des soliveaux d'axes de raphia, reliant les poteaux ordinaires ou femelles, plus courts. Ces poteaux étaient autant que possible faits de « bois de fer » (*ewóme* en *ewondo*, *Coula edulis*) imputrescible et inattaquable par les termites. Le toit se composait d'une armature de lattes et de chevrons de raphia solidement liés par des lianes (dont les plus usuelles s'appelaient : *mbíkoa*, *ongam*, *ebódi*, *eka*, *ndiñ*, *asag nlón*, *kpekpa nlón*, *edañ mvin* — des rotins dans l'ensemble) et de nattes de raphia fixées sur cette armature, faites de feuilles choisies repliées en deux et épinglées sur des baguettes de raphia (*miwom*). D'ordinaire, il fallait cinquante à soixante nattes (*bisie*, sing. *esie*) pour couvrir un toit ; on superposait les nattes et on les fixait avec des lianes sur les toits. (La fumée émanant des foyers formait sur ces feuilles une créosote qui les rendait imperméables.) — Les parois étaient formées d'écorces décollées des arbres *ayos* (*Tripochiton scleroxylon*, Sterculariées, nom commercial : *samba*) ou *mfól* (*Enantia chloranta*, Anonacées, nom commercial : *moambe*), qu'on déplaît et faisait sécher au soleil avant de les plaquer sur les poteaux, toujours en les fixant à l'aide de lianes et d'aiguilles de raphia. Ces parois étaient souvent décorées à l'extérieur, par exemple d'une figure de varan ou de lézard, animal qui monte haut dans les arbres, et qui signifiait ainsi la position dominante du maître de maison. « Cette sorte de maison était telle que, lorsqu'on la voyait de ses yeux, on s'émerveillait de l'habileté des hommes », conclut M. Lukas Atangana (48).

L'*abáá*, corps de garde, case d'apparat et de réunion pour les hommes, est construite en premier autour de son poteau central et caractérisée par ses dimensions supérieures : huit à douze mètres de long sur six mètres de largeur et trois mètres de faite, dit Zenker. Elle barre normalement le chemin qu'elle contrôle et qu'elle permet de surveiller. Perpendiculairement à elle, le long du chemin et de préférence en contrebas, on construisait aussitôt la case ordinaire, *ndá*, cuisine et chambre à coucher d'une épouse, d'« environ 8 mètres sur 4 et 2 mètres de haut ». Nous avons vu que les dimensions pouvaient être plus considérables chez les Bēnē (49).

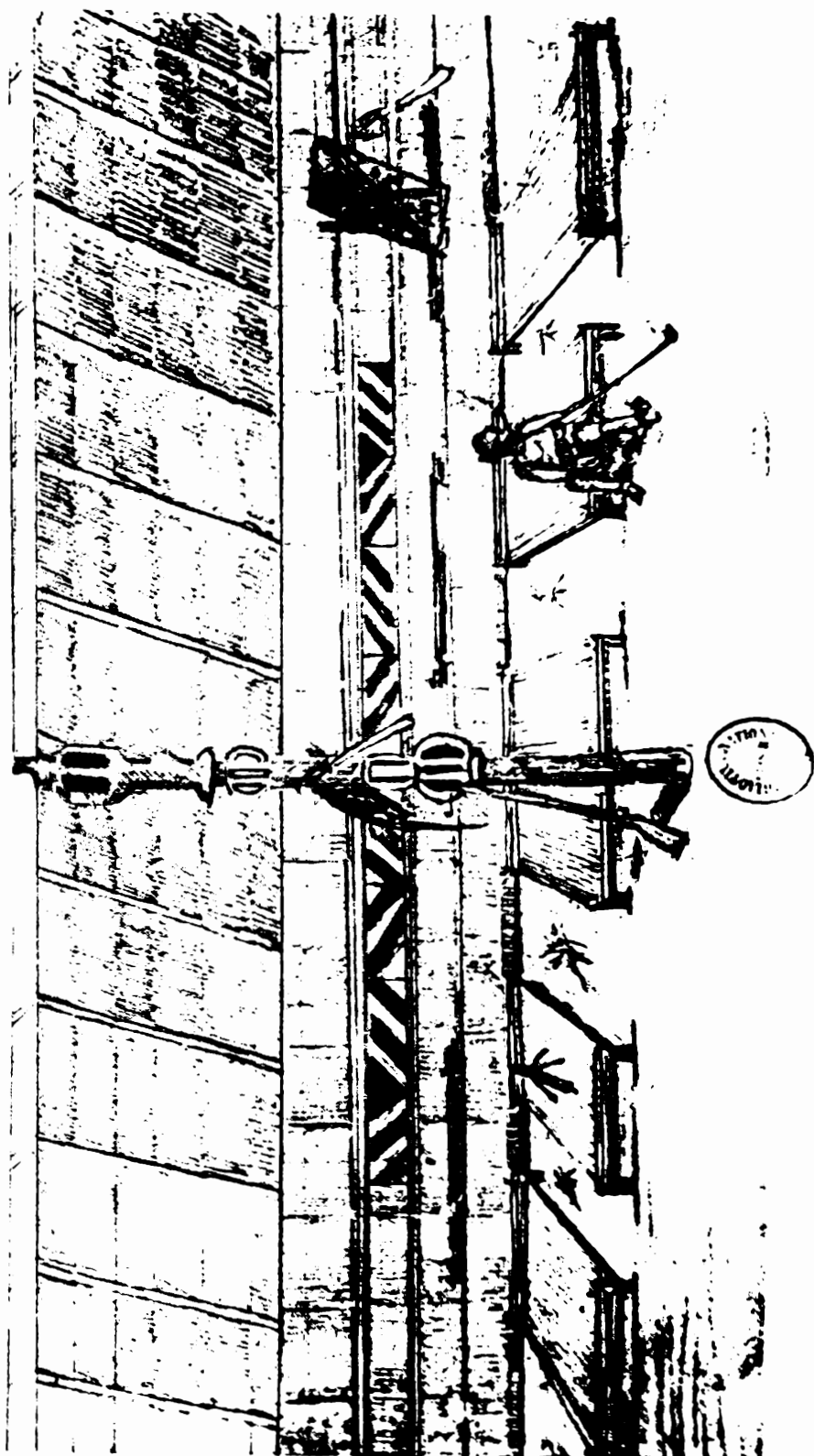
Les maisons anciennes n'avaient pas de fenêtres. Elles recevaient le jour uniquement par les intervalles entre les parois, servant de portes, et bouchés le soir à l'aide d'un grand morceau d'écorce ou de bois, orné souvent de dessins en noir et blanc (cf. Reche, 1924, p. 6). C'est pourquoi le compartiment discret (*etun*) que comportait habituellement une maison de femme (cf. Zenker, 1895, p. 39) portait aussi le nom d'*oligá*, qui a le même sens que le français « antre » (caverne obscure). L'*abáá* comprenait au moins deux portes, mais parfois quatre ou six chez les hommes importants.

Pénétrons à l'intérieur de l'*abáá*. Le mobilier se composait principalement de lits bas (*enon*) en axes de palmier-raphia (improprement appelés « bambous » dans tout le Cameroun méridional), d'un travail très soigneux, et disposés dans l'*abáá* perpendiculairement aux murs (cf. Zenker, 1895, planche 3). On connaissait les tabourets sculptés (Morgen, 1893, *supra* p. 125), mais les hommes préféraient reposer à demi-étendus sur les lits, en utilisant un appui-dos (*mvendé*) formé d'une enfourchure d'arbre. L'*oróngó* qui accompagnait son mari en voyage lui portait, entre autres objets, son

mvendé. Entre chaque lit, sur le sol de terre battue, un feu était entretenu jour et nuit par les petits garçons et les esclaves. Il servait d'allume-pipe le jour, d'éclairage la nuit, de chauffage en tous temps, puisque l'on vivait et dormait à peu près nu, sans pagne ou couverture, et sans natte (cf. Nekes, 1917, p. 111). Le bois d'*ayos*, le même souvent que celui des parois, était considéré comme le meilleur combustible (par contre le *mföl* et d'autres bois étaient interdits pour des motifs religieux). — Les parois de l'*abáá* étaient décorées de baguettes de raphia colorées, disposées de façon à former des motifs géométriques. Zenker et Tessmann ont connu également des tableaux de bois sculptés et coloriés représentant des animaux : lézards, serpents, etc. Les colorants employés étaient le kaolin blanc, la poudre de padouk écarlate et le charbon de bois noir (50). Le poteau central était également sculpté et coloré (51). On appuyait et accrochait sur ce poteau les armes et les munitions : fusil, coupe-coupe, gourdins, sac de peau contenant les balles, poudrières et cornes à « médicaments », comme on le voit sur le dessin de Zenker.

Au premier signal du *nkúl akón*, tambour de guerre, les jeunes gens bondissaient sur ces armes. Aux parois, des râteliers pour les lances, pour d'autres coupe-coupe, pour le bouclier en peau (*ebén*) qui abritait le chef de file à la guerre. Aux mêmes crochets se suspendait le sac-gibecière que chaque homme portait sur l'épaule. On trouvait également, sur des étagères ou suspendus, quelques paquets de ces cuillers sculptées en bois d'ébène ou de padouk qui firent l'admiration des premiers voyageurs (Schultze, in Mecklenburg, 1912, II, p. 258 et planches dans Tessmann, 1913), desalebasses, ainsi que ces très longues pipes (et d'autres courtes) (*abón mvita, ntón*) en nervures de bananier ou de palmier, que la femme préférée bourrait de tabac et soutenait pendant que son mari fumait. Avec les instruments de musique — tam-tam, tambour, *mved*, sonnaillles, balafon, flûtes — l'*abáá* renfermait donc tout ce qui incarne la force et agrmente la vie sociale de l'homme. Des trophées exprimaient la puissance du maître de céans : Simon Awumu témoigne qu'à Mebomezooa on exposait à l'entrée de la case les crânes des ennemis tués, et Zenker parle de ceux du gibier disposés sous le toit pour les petits animaux et placés par dessus quand il s'agissait des gros : buffles, cochons sauvage, antilopes — nous avons vu que ce sont peut-être les grandes cornes lyriques du tragélaphe élégant qui ont valu son nom à Minlaaba.

Plus modeste, la maison de la femme était tout autant que celle de l'homme ordonnée à son rôle propre, et les cuisines actuelles en ont à peu près conservé l'ordonnance, même si le relâchement des mœurs et de la discipline les ont rendues moins soignées qu'autrefois. A la différence de l'*abáá*, hall d'un seul tenant, la *ndá* ancienne était subdivisée et comprenait un compartiment servant de chambre à coucher, où le mari venait éventuellement rejoindre sa femme (cf. Zenker, 1895, planches 1 et 2). A la suite de Tessmann, le P. Nekes a présenté un inventaire exhaustif d'une case ewondo du côté « cuisine », exécuté et photographié avant 1914 par le P. Rosenhuber et le Fr. Constantin (SVA 1917, pp. 108-111). Comme de nos jours, elle contenait tout l'outillage domestique et artisanal nécessaire aux femmes, soigneusement rangé — chaque chose ayant une place déterminée — et l'ensemble était, grâce au balai de feuilles de palmier (*evoag*), tenu aussi propre que le permettaient la fumée et la suie émanant du foyer. Celui-ci se compose de trois pierres ou tessons sur lesquels on pose la marmite ; au-dessus est toujours suspendue la grande claie-grenier (*akón*) en tiges de raphia, sur laquelle s'entasse marmites vides, plats déjà prêts et



Intérieur de l'abââ d'après Zenker (1895 pl. 3)

provisions. Par dessous lui est accrochée une claie plus petite, servant de fumoir et de séchoir (*etān*) pour le gibier, le poisson, les arachides, etc. Autour du foyer, contre la paroi, des lits ; à côté, par terre, les meules servant à la préparation des aliments. Les provisions déjà boucanées sont enfermées dans une boîte (*buu*). A l'extérieur, sous l'avancée du toit, est pendu le grand filet de pêche (*tan*). A l'intérieur, également suspendues au toit ou sur des étagères en bois léger (*evié*), sont rangées en ligne les marmites et poteries, les Calebasses, les corbeilles (52), les hottes, les assiettes de bois blanc sculpté, les spatules qui servent à éplucher les bananes ou à tourner les sauces, les grappes de cuillers en bois (dont le manche est percé d'un trou pour que l'on puisse les attacher ensemble). Dans un coin, les outils agricoles : houe (*ebag*), machette africaine ou sabre d'abattis (*fa*), bâton à fouir, etc., ainsi qu'une réserve de bois pour la cuisine.

D'autres bâtiments annexes, nous le savons, complétaient le village : à l'intérieur de ses limites marquées autrefois par deux barrières, au long du chemin, se trouvaient encore souvent une étable pour les chèvres et moutons, une resserre ou réserve tenant lieu d'armoire pour les biens mobiliers du *mod dzāl*, des cachettes comme son *ébe mebël*, le trou où il conservait ses noix de cola, un auvent pour abriter le tambour téléphone (*nkúl*) qui était aussi parfois placé sur un arbre pour que ses sons portent le plus loin possible. Enfin, *last but non least*, sur les côtés du village, au-delà des bananiers qu'on plantait toujours derrière les cases des femmes, se trouvaient un ou plusieurs lieux d'aisances (*edüg*), auxquels les Bëti attachaient la plus grande importance, contrairement à leurs voisins ou prédécesseurs comme les Maka. Lukas Atangana s'étend longuement et en détail sur ce chapitre, se plaignant vertement que les feuillées à ciel ouvert proposées par la colonisation aient constitué une véritable régression (53). L'*edüg* bëti était une fosse aussi refermée que possible avec de la terre, protégée de la pluie par un petit toit, aux abords soigneusement entretenus et pourvus par une femme des feuilles qui servaient de papier hygiénique (54). C'est dans de tels soins, probablement d'origine religieuse — les excréments étant partie de leur substance — que les Bëti paraissent puiser la conscience de leur supériorité.

En tout cas, leur culte de la propreté est attesté aussi bien par les anciens observateurs étrangers que par leurs propres traditions ; Zenker trouve l'intérieur des maisons « immer hübsch rein » (1895, p. 39) et Lukas Atangana note que tout ce qui était saleté, *akun*, devait être jeté loin en brousse, les maisons, les cours, etc., étant soigneusement balayées tous les jours dès le matin. Selon Tessmann, le chef de famille balayait parfois en personne, et il a sans doute tort de voir là la preuve d'un manque d'autorité, car Léopold Ezé (malheureusement sans la situer) rapporte une tradition selon laquelle le chef de famille nu (c'est-à-dire en tenue rituelle) balayait son village avant le lever du soleil. L'intérieur de la cour (*nsəŋ*) était en effet plutôt réservé aux hommes et à la vie publique, tandis que les femmes étaient chez elles à *fálág*, du côté de la brousse, sur leur petite cour-jardin, vers les bananiers, les maisons étant à double entrée. (*supra*, p. 257).

La cour-rue du village (*nsəŋ*) était entièrement désherbée : on n'y voyait que des plantes utiles ou agréables (condiments, tabac, oignons rituels, parfois palmier ou safoutier) ; le reste était terre nue, soigneusement balayée, où l'on pouvait marcher, s'asseoir, danser sans crainte ; aire dont le chef de famille contemplait volontiers le bon ordre depuis l'avancée du toit de son *abáá* (en ewondo : *mbésí*, que l'on traduit par « véranda » en français

du Cameroun), lieu d'où il présidait les palabres et les fêtes qui avaient lieu dans la cour, et qui abritait également l'orchestre les jours de danse. Morgen (1893, p. 52) et Zenker (1891, p. 141 ; 1895, p. 39) ont également célébré le charme de ces belles places de village, ombragées du ficus *otombo* ou ornées des fleurs pourpres du *Kigelia africana*.

Au fur et à mesure que la famille s'accroissait, les cases des jeunes épouses étant construites du côté de l'*abáá*, l'*abáá* lui-même reculait en remontant généralement la pente sur laquelle le *dzál* était construit. C'était facile puisque l'on en reprenait les éléments : il suffisait de construire un nouveau soubassement de terre, et le *mod dzál* désormais émancipé y choisissait lui-même l'emplacement du poteau central. Comme chez les êtres humains, c'est la « tête » du village qui pousse quand il grandit ; l'autre bout, le « vagin » où se trouve sa fondatrice, lieu de son origine, de son enfantement, demeure fixe, immuable, tant que tout le village lui-même n'émigre pas.

En arrivant vers Minlaaba, Kund remarque (*M.D.S.* I 1888, p. 18) que dans cette région « existe une tendance évidente à occuper les versants occidentaux des montagnes », et il en déduit : « Seule une contrainte extérieure paraît avoir pu inciter les gens à s'installer là. »

Sans doute ne faut-il voir là rien d'autre que l'expression du dynamisme colonisateur des Bêti qui se traduit en Conquête de l'Ouest. Certes, les causes du mouvement sont multiples : peut-être en effet, poussée externe des Bêti du Nord, mais aussi attrait des richesses étrangères, nous l'avons dit. D'après l'abbé Tsala (Tsala-Vincent, 1973, n° 4804), les Bêti ont cru longtemps que le sel marin existait sous forme de gisement chez les voisins du sud et de l'ouest qui le leur fournissaient. L'objectif de leurs migrations et conquêtes était donc d'atteindre ces gisements. Mais leur expansionnisme pouvait avoir aussi d'autres raisons plus contraignantes, tels leurs modes de chasse et de culture intensifs qui dévastaient vite les contrées qu'ils occupaient, et leur progression démographique qui les projetait parmi les populations beaucoup plus dispersées de la grande forêt (d'où le mythe du « pays vide »). L'Ouest devenait le lieu de leur espérance, et leurs morts étaient enterrés le visage regardant vers l'ouest.

En tout cas, il était normal qu'un homme déménage deux ou trois fois dans son existence. « *Mvín tē yombo á esié a angábyálí* » disait-on à cette occasion : « Le céphalophe ne vieillit pas sous le feuillage où il est né » (cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 4401). En dehors de la poussée conquérante qui n'était pas l'affaire de tout le monde, et qui avait été celle d'un Owono Ngateba par exemple, les prétextes à mouvement étaient nombreux. Les principaux paraissent avoir été les suivants : dispute avec des frères ou des voisins, suicide ou mort tragique d'un membre de la famille, crainte d'être dans un lieu ensorcelé ou sous l'influence d'un sorcier, maladies ou morts trop rapprochées, décision d'un devin (de toute façon, le devin était consulté), ou tout simplement désir de se rapprocher d'un ami, d'un allié ou d'un parent. Derrière ces prétextes, nous avons vu que les impératifs commerciaux — le désir de monopoliser le trafic — ont joué un rôle déterminant, du moins pour les grandes familles, dans toute la seconde moitié du XIX^e siècle.

Les maisons aux éléments reliés par des lianes étaient « dénouables », démontables entièrement, et la longévité des panneaux d'écorce était grande (Tsala-Vincent, 1973, n° 1201). On essayait donc, en de telles occasions,

d'emporter le plus de choses possible, la nouvelle installation étant généralement à moins d'une journée de marche de l'ancienne, et parfois à quelques kilomètres seulement, voire moins. Mais on connaissait aussi des départs à plus longue portée. M. l'ambassadeur Georgy a pu, dans les années 1946, recueillir du chef Abraham Olama le souvenir de la migration d'une série de familles mvog Esomba Ndaana qui l'avait amené enfant sur les bords du Nyong : « Les hommes marchaient en tête sous les armes, lances au poing, fusil de traite à l'épaule, coupe-coupe au côté. Des éclaireurs armés de flèches courtes empoisonnées (avec les sucres vénéneux de l'*Erythrophlaeum suaveolens*, du *Tephrosia vogelii*, et des ptomaines de cadavre) et porteurs de poudres magiques, avaient précédé le gros de la troupe d'une demi-journée. Suivaient les femmes sous la conduite de la *miníngá dzóe*, la femme-chef, transportant le plus de bagages possible : les nattes, les piquets de case en bois de fer (*Coula edulis*), les paniers carrés, les hottes, leurs ustensiles de cuisine, des vivres, des semences, et leurs bébés sur la hanche, suspendus dans une peau d'antilope. Le petit Abraham Olama, lui, marchait à côté de sa mère : il portait un panier sur le dos d'où pendaient des paquets de cuillers en bois qui lui tintaient aux oreilles » (d'après une lettre du 6/VII/1973). L'arrivée d'Owono Ngateba à Mínláaba a pu se faire ainsi.

Mais il semble que le nomadisme agricole spontané ait été de faible amplitude : les familles dominantes des mvog Amugu et des mvog Manzé sont assez calmement et pacifiquement descendues des parages de Yaoundé vers le sud, à raison d'une moyenne d'un kilomètre par an, comme nous l'avons établi précédemment — alors que, chez les Fang du Sud, Balandier et Alexandre comptent des mouvements de 3 à 10 kilomètres par an en moyenne (Alexandre, 1965, p. 532). L'amplitude devait augmenter considérablement dès qu'il s'agissait de conquêtes, de défaites ou d'autres coups du destin à assumer : ayant tué son frère Mbudu Eyamo au cours d'une rixe, Esomba Ewodo s'enfuit d'un seul coup avec tous les siens à 42 kilomètres plus au sud, comme nous l'avons déjà vu (*supra*, p. 208).

Les migrations habituelles n'excédaient guère 15 kilomètres, et le premier établissement d'un fils pouvait se trouver à moins d'un kilomètre de celui de son père.

Mais, nous le savons, il devait en être distinct. De nos jours encore, un homme n'est considéré comme adulte que lorsqu'il a construit sa propre maison. C'est qu'il s'agit là, en effet, d'une activité typiquement masculine.

Ce sont de tels impératifs sociaux qui régissaient l'organisation économique traditionnelle. Il nous faut donc les examiner à présent.

3. DIVISION DU TRAVAIL ET PRODUCTION

a. Généralités

Les tâches spécifiques de l'homme sont implicitement définies par les conditions qu'il doit remplir pour être considéré comme un « vrai » homme (*mfán mod*) ou un homme adulte (*nyá-modo*) ; il doit pour cela, actuellement : 1. être marié ; 2. avoir construit sa propre maison et la cuisine de sa femme ; 3. avoir déboisé et défriché un champ de saison sèche

(eseb) pour sa femme ; 4. être père d'un enfant vivant ; il fallait ajouter autrefois à ces conditions : avoir subi l'initiation et/ou (les deux choses étant à peu près équivalentes, imbriquées l'une dans l'autre) avoir tué un homme à la guerre ou un animal dangereux à la chasse.

Les tâches spécifiques masculines peuvent donc être considérées, à partir de là, comme les suivantes : 1. l'activité sexuelle, socialisée par le mariage et ordonnée à la procréation, à la production effective d'enfants viables ; 2. la constitution de l'environnement nécessaire à la protection et à l'entretien d'une famille nouvelle, c'est-à-dire la création d'un habitat et d'un espace productif de base, ou champ vivrier ; 3. le meurtre bénéfique opéré par le guerrier-chasseur, en défense ou en conquête, qui manifeste ainsi la supériorité de ses pouvoirs cachés.

Il est facile de voir que ces fonctions s'engendrent les unes les autres, la dernière en particulier commandant la première, car le rapt et la razzia étaient les moyens d'obtenir soit des femmes, soit les richesses pour en acquérir. Et d'un autre côté, ces trois fonctions que nous distinguons ne sont guère que l'expression d'une seule et même agressivité fondamentale de l'homme, ou volonté de puissance ; c'est clair pour la première et la troisième (« le mariage, c'est la guerre », dit d'ailleurs le dicton ewondo) et la deuxième repose tout entière sur l'abattage des arbres par des instruments contondants — haches, coupe-coupe —, l'action de l'homme y est encore conçue comme une guerre victorieuse, une domination acquise sur la nature (55). (cf. Betene, 1973, pp. 65 à 67).

Lorsque l'arbre s'abat, des cris de joie et des chants de victoire s'élèvent parmi les hommes. L'usage dangereux et pénible du fer contre le bois caractérisera et déterminera donc tout l'artisanat masculin : « Est-ce qu'il sait prendre la hache ? » demandera le beau-père anxieux d'avoir un gendre à la hauteur (Ngoa, 1968, p. 105). Il est probable que les habitudes culturelles réservées aux hommes (voir *infra*) ont eu pour cause le fait que le maniement de la houe de fer (*ebag*) a longtemps été interdit aux femmes.

Dans les conceptions bété, la procréation, la guerre et l'actualisation des forces magico-religieuses font partie sans aucun doute du « travail » de l'homme. Ce sont cependant — si elles le sont — des activités indirectement enrichissantes. Nous pouvons les mettre entre parenthèses pour ne considérer pour l'instant que celles qui sont immédiatement productrices et transformatrices. Sous ce rapport, le travail de l'homme tourne autour des matériaux durs : fer et bois.

Commençons par la production et le travail du fer, source même de la richesse (hachettes et lancettes de fer servant de monnaie), des armes et des outils ; les hauts-fourneaux paraissent avoir été monopolisés autrefois par les grands « chefs ». Les femmes n'avaient pas le droit de toucher aux objets en fer (avec une tolérance pour la houe et le coupe-coupe, mais l'interdit restait strict pour les armes et même pour les haches à l'arrivée des Européens).

b. Le travail du fer

Comme son maniement, l'obtention du fer était un privilège masculin. L'art de la forge était très développé chez les anciens Bété. Les Allemands admirèrent tout de suite ces armes, ces outils que l'on trouvait chez eux et en étudièrent la provenance. Bien avant Tessmann (1913, II, pp. 264 sq.).

qui observe en détail cette industrie maintenant complètement disparue, les premiers voyageurs prirent à cœur de nous donner chacun leur description des hauts-fourneaux « Yaunde » et de la manière dont y coule le métal : ce sont, par ordre chronologique, les textes de Weissenborn (1888, pp. 61-64), Zenker (1891, n° 2, p. 139), Morgen (1893, p. 55), Zenker (1895, p. 63). Comme j'ai déjà publié une traduction commentée des deux derniers qui sont les plus développés, je n'y reviendrai que succinctement en remarquant au passage qu'on obtient une assez bonne iconographie de la question si l'on rassemble les schémas de Weissenborn, les reproductions d'outils du premier article de Zenker, la belle planche de Morgen et les dessins de Zenker en 1895.

La description précise que donne Messi, 25 ans plus tard (1919, pp. 297-298) correspond point par point à celle de ces premiers observateurs. Le fer est obtenu dans de hautes cases au toit pointu (*mekua*, sing. *akua*), sombres et charbonneuses, qui servent à la fois de fonderies et de forges. Au centre de la case est construit le haut-fourneau (*akog*), en troncs de bananier, qui ne servira que pour une seule coulée : on le tapisse d'argile, on y dispose le minerai mêlé au charbon de bois tiré de l'arbre *elón* (56) ; des tubes d'argile porteront l'air des soufflets jusqu'au cœur du foyer. D'après Morgen, le feu est allumé (rituellement ?) par frottement d'une pointe conique en rotation dans un bois creux, qui se met à rougeoyer et finalement s'enflamme. Il est entretenu par quatre hommes placés sur des sellettes, dominant le haut-fourneau, et qui manœuvrent sans arrêt des soufflets pour faire entrer l'air dans les tubes d'argile. On recharge de temps en temps le haut-fourneau ; le travail dure toute une journée de vingt-quatre heures. A la fin, on démolit le haut-fourneau en débarrassant des scories le fer brut fondu (*esóm*) qui se trouve au centre du réceptacle d'argile. Ce fer sera ensuite cassé et forgé.

Indispensable à la guerre, à la chasse et aux mariages (sous forme de *bikié* = « les fers »), le fer était pour les seigneurs bėti l'une des conditions de leur suprématie. Ils attachaient donc la plus grande importance au repérage des gisements de minerai de fer, qu'ils trouvaient dans les alluvions des cours d'eau, et qu'ils tâchaient de garder secrets. Il fallait une bonne connaissance du terrain pour les découvrir, et on ne pouvait les abandonner facilement, ce qui est une raison de plus à l'étément des migrations. C'est seulement à l'arrière-garde de ces migrations, « sur la rive droite du Nyong », que Weissenborn trouve une industrie du fer « développée » (*loc. cit.*, p. 61). Pourtant, autour de Mínlaba aussi « un grand seigneur était celui qui pouvait faire fabriquer le fer et il n'y en avait qu'un seul par secteur. » (S. Abah, 13/IX/1967). Mon hypothèse étant qu'il fallait compter ainsi un centre de production de fer par lignage puissant, j'ai effectivement découvert le souvenir des hauts-fourneaux chez les mvog Manzé d'Akometam, c'est-à-dire au sud du Nyong, et nous avons vu que les hautes maisons repérées par von Stein chez les mvog Amugu en sont probablement d'autres. Sur le territoire même de la mission de Mínlaba, des vieillards se souviennent très bien d'avoir vu, enfants, fabriquer le fer :

« Le travail était très dur, avec trois ou quatre soufflets. Ils allumaient un feu avec une racine, creusaient un grand trou avec une sortie pour chaque soufflet, y mettaient le bois *elón*, et appelaient tous les gens du village qui restaient là depuis le matin jusqu'à l'autre matin : c'est ce qu'on appelait *sug akua*, soutenir la forge. Quand ils arrivaient à l'autre jour et que le feu s'éteignait, les gens trouvaient dans la cendre que l'arbre avait laissé un liquide, et c'est avec cela qu'ils fabriquaient des outils, des coupe-coupe, des lances, des

grelots de chien (*angon*), la choche de guerre (*nkōn*) et aussi le grelot *aléngé* qu'un chef portait autour de sa taille et qui sonnait lorsqu'il marchait. » (M. Appollinaire Omba, Mitsangom, 7/11/1967).

Tessmann note que les hommes qui fondent le fer sont soumis à des interdits sexuels préalables plus ou moins prolongés ; c'est pourquoi ce travail pénible était, d'après Zenker, effectué par de jeunes adolescents ; à Mínlaba, on m'a dit « des esclaves ». Comme l'acte de tuer, celui d'enflammer le bois puis de souffler l'air dans le haut-fourneau a quelque analogie avec l'acte sexuel : on ne doit pas disperser son énergie, sa force (*ngul*) si l'on veut réussir dans cette entreprise difficile. L'aspect rituel et religieux apparaissait ici comme fondamental aux anciens Bèti. Nous en avons la preuve dans la discussion qui opposa Zenker à Esono Ela en janvier 1891 ; Esono, par exemple, apporte une barre de fer à Zenker, le 6 janvier (*Journal* inédit de Zenker) :

« Il affirmait qu'il était le seul à posséder le médicament et que mon haut-fourneau ne marcherait évidemment pas, puisque sans « médicament » le fer ne se laisse pas travailler. »

Le 8 janvier, Esono fait une grande démonstration à Zenker, que le fer ne peut être obtenu sans « médicament » (*Medizin*). — C'est ainsi que Zenker traduit sans doute le mot *bian* :

« Sono brûle du charbon de bois et y fait du médicament (...) Le soir, Sono m'apporte encore trois barres de fer, tout cela obtenu grâce à son médicament. »

Le succès de la forge de Zenker ne fera que le ranger, à son tour, parmi les hommes à « pouvoirs » analogues...

Nous voyons en même temps ici que ce sont les chefs de famille comme Esono qui sont à titre éminent les forgerons — même si ce sont leurs enfants ou esclaves qui font le travail — car ils possèdent les secrets qui permettent de commander aux éléments de la nature, dès qu'il s'agit d'une opération de quelque importance. Le simple travail n'y suffirait pas. Par le fait même, ces chefs se trouvent ainsi maîtriser parfaitement un moyen « naturel » d'enrichissement qui pourrait autrement leur échapper et dont ils peuvent, dans ces conditions, se réserver l'usage exclusif : il est en effet inimaginable de chercher à obtenir le fer par soi-même puisqu'il faut que quelqu'un qui l'ait déjà vous transmette, d'abord, le *bian* correspondant.

A partir de la fonte, les hommes fabriquaient tous les outils en fer : couteaux, rasoirs, machettes, haches, bèches, houes ainsi que les lances et les grands coupe-coupe de guerre. Ils savaient aussi réparer et modifier les fusils de traite (au point qu'une légende tenace veut qu'ils en aient fabriqués, mais tous ceux que j'ai vu produire à l'appui de cette thèse comme *ngal bēti* étaient d'importation).

c. Le travail du bois

Puis les hommes effectuaient les travaux qui dépendaient de ces outils : en premier lieu, nous l'avons vu, la construction des habitations, qui s'obtient en abattant les arbres et le raphia à la hache et à la machette ; la confection des nattes et des parois ; le déboisement avec les mêmes outils

des terrains nécessaires aux plantations ; la fabrication de tout ce qui réclame l'emploi du couteau : lits en rotin ou en axes de raphia, cuillers, plats et mortiers en bois, claies et étagères, pipes et tableaux sculptés, tabourets, peignes, balais, arbalètes et flèches ; instruments de musique : tam-tam, tambour, xylophone, *mvéd* (cordophone), flûte ; jeux : damiers de *songo* et *memvia* ou pions sculptés nécessaires à l'*abia*. Bien que les dons sous ce rapport fussent inégaux, « tous les jeunes gens savaient sculpter », nous dit Zenker (1895, p. 62 ; trad. 1970, p. 97), en utilisant des couteaux triangulaires d'invention bête qui leur permettaient d'« orner très élégamment » les têtes de pipes, les cannes, les assiettes, etc. et de fabriquer « de grandes statues de bois, tant humaines qu'animales... de formes tout à fait fantastiques. » (57) Les Bête avaient aussi découvert le principe de l'imprimerie et gravaient des cachets de bois « pour imprimer des dessins sur leurs fabrications en raphia » (*id.*).

Dans la même optique qui leur réservait le travail du bois, ce sont les hommes qui confectionnaient les tissus d'écorce battue (*obom*) qu'ils étaient d'ailleurs les seuls à porter.

« Par ici, on commençait par chercher un arbre *aban* et on en prenait l'écorce. On avait un outil, *féndé*, pour battre cette écorce. Ce *féndé* était une côte ou une défense d'éléphant où était sculpté une sorte de quadrillage. On le chauffait au feu, puis on frappait l'écorce, et cela amollissait et écartait ses fibres. On frappait doucement, sinon on déchirait l'écorce. C'était très difficile d'avoir cet outil, le *féndé*, puisque les éléphants sont si rares ici. Autour de Minlaaba, deux personnes seulement le possédaient. » (chef Dominique Akono, Mekamba, 28/V/1967).

Ce sont encore presque exclusivement les hommes qui fabriquaient les cordes, les fils obtenus à partir des lianes et les fibres de la forêt. (Pour cette raison, la couture est restée assez étrangère aux femmes jusqu'à une époque récente, bien que Zenker en ait déjà vues tressant des paniers (1895, p. 51), mais il s'agissait certainement de nasses pour la pêche.) Avec ces cordes, les hommes fabriquaient des filets de chasse, des sacs et des gibecières ; et, à part celle utile à la pêche, toute la vannerie restait de leur ressort : paniers, hottes, etc. Ils y travaillaient durant les palabres. Ce sont les hommes encore — petits garçons, esclaves ou *mintob* concubins d'une femme *nlui* — qui allaient ramasser le bois pour faire le feu, qui l'entretenaient ou qui portaient la torche (*ngoe*) destinée à éclairer un notable qui sortait dans la nuit.

d. La chasse

Les hommes se livraient à la chasse qui (à part la chasse aux très petits animaux comme les rats) était, avec la guerre, l'occupation virile par excellence. La richesse en gibier du pays Ewondo avait paru inépuisable aux premiers explorateurs et c'est l'une des raisons pour laquelle ils avaient fondé leur poste à Yaoundé, dont les alentours leur offraient à la fois la faune de la savane et celle de la forêt (cf. Zenker, 1892). Si l'on ôte de la liste fournie par Morgen (1893, pp. 59-60) les animaux de savane (y compris le lion dont il ne parle pas, mais que l'abbé Martin Atangana enfant a vu tuer au Mont Fébé), on possède la liste des animaux dont le souvenir s'est maintenu à Minlaaba et qui s'y trouvaient vers 1890. Y ont complètement disparu à présent : l'éléphant, le léopard, le buffle ; les derniers gorilles

semblent avoir été abattus vers 1960 ; potamochères ou cochons sauvages (*ngoé*), si abondants autrefois et grandes antilopes sont en voie d'extinction ; on ne trouve plus guère couramment dans les pièges (vers 1970) que les petites antilopes naines : *okpen* (*Cephalophus melanorrheus*) et *odzoé* (*Neotragus batesii*) ; la capture un jour d'un *so* (*Cephalophus leucogaster*) et une autre fois d'un *emvul* (*Tragelaphus gratus*) durant mes six ans d'enquête a été chaque fois célébrée comme un événement. Il ne reste plus que de petits animaux — singes, rats, oiseaux —, dont la chasse a été de tout temps abandonnée aux femmes et aux enfants : la disparition du gibier noble entraîne l'extinction de l'homme comme chasseur (58).

Il est très probable que la situation cynégétique à Mínlaba autrefois était très semblable à celle qu'a pu observer encore et décrire si pertinemment le Dr. Koch (1968) chez les Badjoué, aux environs de Messaména. Les pièges qu'il dessine, on sait encore les faire à Mínlaba, et les rites qu'il décrit évoquent ceux dont on garde le souvenir. Il s'agit là, dans ce domaine de la forêt, d'un fond commun d'habitudes dont l'origine n'est sans doute pas seulement fang ou maka, mais, comme pour la magie, pygmée. Les Pygmées sont encore à présent regardés comme des spécialistes et des maîtres en matière de chasse (comme en matière de magie ou de médecine, bien qu'on les méprise par ailleurs pour leur ignorance de l'agriculture, etc.).

Les Bèti connaissaient toutes sortes de chasses : à la lance, à l'arbalète, au fusil, à courre, au filet, aux pièges dont on trouvera des descriptions ailleurs (Zenker, 1895, p. 61 ; Tessmann 1913, I, pp. 136 sq. ; Tsala-Vincent, 1973, n° 1601 à 1636). Mais, par opposition à la chasse solitaire ou au piège (*nsom*), celle que décrit Zenker est l'*edzag*, chasse aux filets autour d'un animal décelé (au moins par ses traces) : les chasseurs prévenus par tambour et armés encerclent de leurs filets la zone (*dzu*) où est supposé être l'animal, que les chiens, les femmes et les jeunes gens font lever, et que les hommes transpercent de leurs lances. Cette chasse était très courante autrefois vers Mínlaba, ainsi que l'*abiém* qui permettait de prendre jusqu'à une dizaine de belles pièces (témoignages de Simon Awumu et d'Hermann Asiga). L'*abiém* est le même genre de battue à courre et au filet, mais on l'a décidée d'avance sans savoir ce qu'on trouvera ; l'*abiém kié* est prévue pour la durée d'un seul jour, l'*abiém ebon* pour plusieurs. La veille au soir, son instigateur, le *mie abiém*, frappe le *nkúl abiém* qui rappelle leur rendez-vous aux participants :

« Demain, à l'heure où le coq bat des ailes,
prends ton vieux filet et ta longue lance,
allons au pied des arbres, allons au pied des arbres,
allons tuer l'antilope cornue !
qu'ainsi l'eau salée et pimentée
devienne chaque soir meilleure ! »

(Texte in Ezé, 1969, p. 109, d'après Lukas Atangana)

Les participants doivent être assez nombreux pour que la chasse soit possible, aussi l'organisateur a-t-il convoqué tous ses voisins : parents, alliés et amis. Ils arrivent dès l'aube avec leur filet qu'ils disposent chacun à la suite du précédent dans l'ordre d'arrivée. Cet ordre sera gardé lors de la chasse, lorsqu'on tendra les filets. Ils ont également des provisions, si la chasse doit durer plusieurs jours dans les intervalles (*okán*) de forêt qui séparent les villages. S'ils ne s'en éloignent pas trop, les enfants qui les accompagnent leur serviront de coursiers pour le ravitaillement. Un homme aux pouvoirs spéciaux ôte la malchance des filets : il peut décommander la

chasse s'il voit des présages défavorables — ce qui a lieu aussi s'il se met à pleuvoir. En forêt, des cris conventionnels poussés par les rabatteurs avertissent les tendeurs de filets de la nature du gibier qui a été levé et qui court vers eux (cf. Tsala-Vincent, n° 1611 et 1612). Il est interdit d'appeler quelqu'un par son nom durant la chasse : on doit lui donner un nom d'emprunt ou s'adresser à lui en l'appelant simplement *a moé*, « mon ami ».

Cet interdit nous rappelle que la brousse est le domaine de morts et d'esprits qui pourraient jalouser les vivants : il convient donc de leur masquer l'identité de ces vivants, d'autant plus que la chasse est une incursion directe dans leur domaine. En effet, les animaux sauvages sont aux fantômes des morts (*bekón*) ce que les animaux domestiques sont pour les vivants (cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 7407 ; Bengono, 1966, p. 9). Comme des chiens fidèles, ils suivent partout leurs maîtres, qui circulent surtout de nuit et sous la pluie pour vaquer à leurs affaires : c'est pourquoi la saison des pluies et les lendemains de nuits pluvieuses sont les moments les plus favorables à la chasse : les animaux sauvages en circulant ont laissé leurs traces partout, et souvent, dans le va-et-vient précipité des fantômes, n'ont pas su éviter les pièges. L'un des problèmes des chasseurs était de s'attirer les bonnes grâces de ces maîtres des animaux. Il ne fallait surtout pas « exagérer », manquer de discrétion à leur égard, par exemple en prolongeant la chasse outre mesure ou en construisant des pièges également démesurés.

« Wowonolo osab angawoe Melo-me-fugu » : « L'allongement de la barrière-à-pièges a tué Oreilles-Trainantes. » Dans ces forêts que Zenker décrit comme truffées de pièges, l'*osab* était une longue barrière percée de passages conduisant à des trappes et à des assommoirs (cf. variante de cette chasse dans Morgen, 1893, pp. 184-185). Ce barrage ne devait pas être trop long, sinon l'on risquait d'y prendre des êtres de l'au-delà monstrueux, comme ces gardiens mi-hommes, mi-animaux préposés par les *bekón* à la garde de leurs animaux et dont l'un s'appelait « Oreilles-Trainantes » ; ils étaient chargés de ne livrer de membres du troupeau aux hommes que sur autorisation expresse de leurs maîtres ; celui qui gardait les potamochères s'appelait Mendongo (59). Tuer ces gardiens signifiait s'attirer une suite de malheurs déclenchés par leurs maîtres. De même si, se laissant aller à une passion immodérée de la chasse, on finissait par tuer un animal auquel les fantômes avaient conféré une protection particulière (60).

D'après Pierre Mebee (entretien du 30/1/1970), des hommes aptes à l'extase étaient excités à entrer en transe avant le départ pour la chasse : on les plaçait à la limite du village où ils tombaient en léthargie ; durant cette léthargie, ils se rendaient dans le village des morts où, tout d'abord, seuls les enfants des morts les apercevaient ; l'homme vivant courait vers les enclos où les morts enfermaient leurs animaux et, pendant que les enfants donnaient l'alerte, il avait le temps d'en ouvrir les portes et quelques animaux s'échappaient. En bas, ses compagnons de chasse s'impatientaient, le secouaient, le frappaient avec des branchages pour qu'il revint à lui ; quand ce résultat était obtenu et qu'il avait repris sa conscience d'être ici-bas, on lui demandait : « Qu'as-tu vu ? Qu'as-tu fait sortir ? » Il répondait par exemple : « Deux potamochères, trois antilopes *okpen*, etc. » On savait ainsi combien d'animaux, et lesquels, on allait pouvoir ramener de la chasse. C'était là une sorte de divination opératoire.

Bien d'autres procédés analogues entraient en jeu dans une pratique qui entraînait des rapports si intimes avec le monde invisible, et l'on conçoit que

la possession d'un *bian* (procédé magique) pour la chasse n'ait pas été l'affaire de tout le monde, puisqu'il était un pouvoir ou une permission (*ngul*) obtenu des esprits défunts sur leur propriété même (61). Mais il n'était pas non plus exclu, semble-t-il, que l'on pût leur soustraire du « bétail » par la ruse.

Le *mbónda* constituait une sorte de variante de l'*osab* : c'est cette fois-ci une enclos circulaire construit autour d'un champ de manioc pour attraper les potamochères qui viendront déterrer les tubercules (cf. Koch, 1968, pp. 159-164, même piège sous le nom de « ngola ») ; l'enclos comporte une porte, et tout le long de la clôture sont creusées des fosses. Pour y attirer les animaux plus sûrement, certains possédaient le *nkúg* (esprit) *sangoé* (« fauche-cochon »), qui se transmettait sous forme d'un oignon *ayán*. Quand son propriétaire voulait l'activer, il s'approchait de cet oignon en machant des morceaux de noix de cola, de *ndón* (poivre de Guinée) et d'*ekuí* (silique ou poivrier d'Éthiopie, *Xylopia aethiopica*) ; il crachait le tout sur l'oignon en lui disant « Réveille-toi ». Puis il fabriquait un paquet composé d'un os de poulet, d'un os de jumeau, d'un morceau d'*evú* (organe de la sorcellerie) et de plantes *asuléna* (manioc amer), *wógowógo* (non identifiée, mais dont le nom signifie : ficeler) et *ongóngóno* (*Aerua lanata*, dont le nom évoque grosseur et abondance). Le *nkúg* prenait la forme d'un cochon sauvage, allait chercher les autres potamochères dans la forêt, les ramenait dans l'enclos (dont on fermait la porte) et disparaissait. Les chasseurs n'avaient plus qu'à pousser des cris pour effrayer les cochons, qui tombaient dans les fosses où on les massacrait (62).

Le nom du *nkúg* qui intervient ici, *sangoé*, vient de *ngoé*, « cochon sauvage » et de *sa* qui signifie : piller, razzier à la guerre. On peut en conclure que les animaux sont plus ou moins arrachés à leurs propriétaires par cet esprit « Pilleur de cochon ». Ce n'est pas le seul cas, nous le verrons par exemple pour la danse funéraire *esaní*, où les relations avec les *bekón*, les esprits des morts, sont conçues comme des rapports de force.

Ils l'étaient d'autant plus ainsi à la chasse que les Bêti croyaient à la réincarnation directe des défunts sous la forme des grands mammifères redoutables (éléphants, léopards, gorilles) — du moins pour ceux d'entre eux qui étaient les plus forts, les autres allant habiter les arbres ou réapparaissant sous forme d'oiseaux. La chasse pouvait ainsi apparaître comme un affrontement direct avec les ancêtres : on comprend la place qu'y prenait la religion. Ce qui éclaire des comportements, incompréhensibles autrement : si les Bêti parlent et font tant de bruit à la chasse (Tessmann, *loc. cit.*), c'est bien sûr que leur chasse est presque toujours un ratissage systématique de la forêt qui ne cherche pas à surprendre le gibier, mais c'est aussi que le bruit et la conversation sont l'antidote de la mort que pourraient leur communiquer les esprits des morts autour d'eux ; si les vivants ont l'habitude de fuir devant le gros gibier et le tuent si difficilement, si dramatiquement (Zenker, 1895, p. 61, etc.), ce n'est pas seulement parce qu'il est dangereux physiquement — même un gorille pouvait tuer des hommes (63) —, mais c'est aussi parce qu'ils peuvent n'être pas prêts : les rites et une abstinence sexuelle d'au moins une nuit étant nécessaires pour oser affronter le potamochère, l'éléphant, etc. Il s'agit d'une véritable guerre à des êtres qui peuvent être des ancêtres directs : Tessmann nous rapporte l'histoire d'un père défunt qui se fait tuer sous forme de léopard par son propre fils pour lui fournir une « dot » ; c'est pourquoi leur seconde mort — la mort de ces grands animaux — faisait l'objet d'une célébration funéraire : on dansait l'*esaní* en leur honneur.

L'histoire suivante souligne l'analogie entre chasse et guerre :

« Un jour, en tirant sur un buffle avec un pistolet de traite, on l'avait blessé à la patte arrière ; on essaya alors avec un fusil de Blanc, et le coup rata : je me trouvais juste sur la piste du buffle, avec ma lance que j'enfonçai dans son flanc. Irrité, l'animal se retourna et voulut m'encorner. Mais moi je fis appel à mon blindage de guerre (*bian bitá*) : Je poussai un grand cri en invoquant ma mère, et je me retrouvai dans un arbuste après avoir bondi en l'air. Le buffle voulut m'avoir, mais se découragea et partit ; je redescendis et courus à sa poursuite ; le buffle trouva un autre homme sur son chemin et le projeta en l'air, mais en voulant le re-lancer, il se coinça les cornes sous un tronc de parasolier qui se trouvait à terre, et mourut achevé d'un coup de fusil dans l'oreille. » (chef Enama, Ngoya I, 3/1/1967).

Les charmes magiques (*mebian*, plur. de *bian*) sont évidemment indispensables pour affronter de tels dangers :

Nous ignorons celui que le « Medizinmann » donne au charpentier de Zenker et qui assura le succès de sa chasse aux gorilles (*Journal*, 19 au 21 février 1891), mais nous savons que l'herbe *óyamá* (dont le suc est agglutinant) est nécessaire aux pièges à éléphant *bilon* (Tsala-Vincent, 1973, n° 1633) etc.

Les événements de la chasse constitueront facilement tout autant de messages en provenance du monde invisible : si la prise d'une femelle pleine est une bénédiction, un gage de prospérité de la part des ancêtres, par contre toute anomalie, comme la capture d'un caméléon ou d'un mille-pattes dans un piège à *okpen*, est le présage d'une calamité ; celle d'un escargot dans n'importe quel piège annonce la mort d'un ami ou d'un parent très cher.

Se situant ainsi au carrefour des relations avec l'invisible— religion, magie, divination —, la chasse nous introduit à la cosmologie ou vision du monde bête qu'on ne pouvait se dispenser d'évoquer déjà ici. Elle débouche sur le souci de conclure avec la « brousse » (*afan*) des pactes qui se traduisent par les relations particulières de certains avec tel serpent, tel léopard, etc. ; socialement, ce souci culmine dans le rituel So.

Lors de ces aventures en forêt, l'homme trouve un fidèle allié dans le chien, auquel il sait décerner des noms d'éloge ; certains chiens exceptionnels ont même mérité que l'on danse l'*esáni* à leur mort (64). C'est dire que leur courage et leur intelligence peuvent les assimiler à des êtres humains.

Dans la battue aux filets *abiém*, la réputation de l'organisateur, le *mie abiém*, s'établissait en proportion du succès de la chasse. Les gros animaux (gorilles par exemple) étaient dépecés sur place, les autres ramenés au village ; ceux qui avaient été tués à la lance étaient partagés entre tous ; ceux qui sont tués avec une arme prêtée (fusil ou machette) appartiennent, en principe, au propriétaire de l'arme, mais celui-ci en octroie de larges parts aux chasseurs. Une part revient aussi au chef du village voisin, et à tous ceux qui ont favorisé la chasse : *ngðngan* (spécialiste fournisseur de *bian*, charme magique), indicateur du gibier dans la chasse *edzag* (qui a droit à un gigot) (65), etc. Le partage de chaque pièce de gibier se fait selon des principes qui renvoient à la hiérarchie familiale :

La tête revient au fils de la sœur ; le coccyx (*ekðg*) ou le fond du bassin (le croupion chez le poulet) reviennent aux personnes les plus dignes : le beau-père et la belle-mère s'ils sont à proximité, sinon le père, qui a droit au

râble et aux rognons (*otám*) (cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 3408 : si l'on se dispute à ce sujet, c'est que le père du chasseur est absent !) ; la colonne vertébrale (*nkag*) va au chef de famille ou à son père ; les entrailles (estomac et intestins) aux grands-pères, aux vieillards de la famille (aux vieilles femmes s'il s'agit de tripes de cochon) ; les quatre membres vont aux égaux, aux frères classificatoires présents : ils choisissent par ordre de préséance ou d'ainesse. L'épaule a une valeur plus grande parce que l'omoplate peut servir à râcler les meules. La poitrine (*ongon*) revient au chasseur lui-même, qui la mange en famille.

Les principes de partage sont les mêmes pour les animaux domestiques, qui apparaissent peut-être là comme des substituts d'animaux sauvages : l'élevage permet d'avoir sous la main les animaux dont on aura besoin pour les sacrifices et les cérémonies religieuses, et ils étaient consommés autrefois uniquement dans des circonstances rituelles exprimant la communion des commensaux (accueil d'un hôte, fête, réconciliation, etc.). Cette substitution des animaux domestiques aux animaux sauvages apparaîtra mieux à propos du rituel So. Indépendamment des animaux sauvages apprivoisés à titre individuel, les Bêti avaient noté l'existence d'animaux tendant à la domestication, telle l'antilope *nkog* (*Tragelaphus scriptus*, le guib ou tragélaphe) qui rentrait dans la cour se mêler aux chèvres, restait à côté de la tombe des hommes « innocents » (66) et couchait à l'entrée du village (67).

e. Autres travaux des hommes

Parmi les autres activités des hommes, il faut mentionner encore la pêche à la nasse et à la ligne (par des moyens « ligneux »). L'hameçon (*nlób*), fait soit de fer forgé, soit d'un piquant de porc-épic (*akóda*), reçoit pour appât des vers, des termites *sil* ou des larves de fourmis. Là encore peuvent intervenir de nombreux procédés magiques.

Si les pêcheurs amorcent leurs lignes avec les petites larves blanches de l'« arbre-à-fourmi », *engákómo* (*Barteria nigritiana*) qui, adultes, deviennent des guerrières très redoutables, ils peuvent se faciliter la tâche en s'adressant à un *ngōngān* qui fera sécher l'écorce de l'*engákómo*, la brûlera et la réduira en poudre. Cette poudre sera inoculée au pêcheur sous forme de tatouage entre le pouce et l'index de la main droite. Désormais, les poissons mordront violemment à l'hameçon — aussi violemment que mordent les fourmis qui habitent l'arbre *engákómo* (68).

Les hommes exécutent aussi les cueillettes difficiles : récolte du miel, de la noix de palme et, lorsqu'elle se fait sans abattre l'arbre, récolte du vin de palme et du vin de raphia.

Derrière toutes ces activités se profile continuellement l'idée de labeur et de peine. C'est évident pour la guerre et pour l'abattage des grands arbres, entreprise héroïque avec les haches d'autrefois ; mais la construction de maisons par un jeune homme que les siens n'aident qu'à l'assemblage final des éléments, était et reste encore de nos jours une entreprise de longue haleine et douloureuse : il y faut un réel courage car la collecte des palmes et la confection des nombreuses nattes sont l'occasion de se piquer et de se couper copieusement les mains avec les feuilles acérées et bordées d'épines du palmier-raphia, surtout si l'on manque d'expérience. Il faut savoir commencer par les feuilles inférieures, etc. : « effeuiller le raphia comme s'il n'avait pas d'épines », c'est le type même de la prétention illusoire (cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 6403 et 7108).

L'acte sexuel lui-même, d'autre part, obligatoire et réglementé dans le mariage, est aussi considéré comme une peine. Il est une dépense de force. Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que l'idée de virilité demeure jusqu'à présent, chez les Bëti, associée à l'idée de douleur : « *Yā māsiki fām ?* » — est-ce que je ne suis pas un garçon ? est-ce que je ne peux pas « supporter » ?, dira spontanément, aussi bien en ville qu'à Mínlaba, un garçon surpris par une épreuve ou mis en face d'une tâche difficile.

Et il n'est pas étonnant non plus que l'initiation ait revêtu autrefois l'aspect d'un concours d'endurance ou d'un entraînement à la souffrance.

A la division du travail par sexes se superposait, à l'intérieur de chaque sexe, une division correspondant au statut social de chaque individu, qui se définissait par son rang et, à l'intérieur de la même strate sociale, par son âge : les plus jeunes, les dépendants et les gens les moins considérés devaient s'exposer aux besognes les plus pénibles ou les plus dangereuses. Un homme esclave, par exemple, était employé aussi bien à la guerre (où il pouvait trouver une occasion de se distinguer) qu'à la cueillette du vin de palme quand elle se faisait sur pied.

Les hommes ont la haute main sur l'agriculture, à la fois par leur possession de certaines techniques magiques (« *meyān* », oignons de fertilité) et par leur monopole du travail du bois, prélude obligé à toute plantation. Peut-être avaient-ils aussi quelque notion ésotérique d'un calendrier agricole (grâce à des connaissances secrètes en astronomie qui m'ont été indiquées par M. Hubert Onana ; ce qui amènerait à nuancer l'affirmation de Tessmann (1913, I, p. 42) qu'ils n'en avaient aucune idée.) Nous savons déjà qu'ils jouent un rôle éminent dans la culture de l'igname : ceci coule de source si l'igname est une culture *atí*, enseignée par des hommes venus du nord à des femmes nées sur place. Mais, indépendamment de cette hypothèse, le travail des hommes pour l'igname reste celui du *bois* : il leur revient de retourner le sol en profondeur avec le grand bâton à fouir (*ntōh*) en bois dur (*ewóme*, *oyébé*, *mbázoa* ou *tombo*) ; ce sont les femmes qui édifient les buttes de terre, puis les hommes qui y plantent ensuite les tuteurs de bois... Ce sont eux aussi qui ont fait autour des champs des clôtures alors nécessaires pour les protéger du passage du gros gibier. Les plantations de graines de courgettes (*Cucumerops edulis*) sont aussi l'affaire des hommes pour des motifs analogues : elles s'effectuent obligatoirement sur un champ nouvellement défriché, un *eseb*, et réclament des tuteurs qui seront en général les branches mêmes des grands arbres fraîchement abattus. Les hommes, qui sont alors tenus à l'abstinence sexuelle, effectuent donc la plantation « dans la foulée » de l'abattage qui constitue le gros du travail (cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 1401 et 1402).

Ce sont aussi les hommes qui plantent les bananiers derrière les cases des femmes, toujours avec le *ntōh*, dont le nom (de *tōh* = « nourrir ») signifie quelque chose comme le « nourrissoir », et dont le maniement (tel celui du bâton allume-feu du haut-fourneau) évoque l'efficacité phallique, comme d'ailleurs la banane elle-même, issue de cette plante pourtant gracile et féminine aux yeux des Bëti qu'est le bananier. Il s'agit de marquer par ces bananiers, placés dans le prolongement de leurs cases, la part de terrain qui revient à chacune des femmes derrière le village : on comprend donc que cette tâche incombe aux hommes pour éviter les empiètements abusifs (cf. Tessmann, 1913, ch. XVI, § 1). Il est d'ailleurs du ressort du chef de famille de fournir à ses gens l'environnement — abris et nourritures de base — qui lui permet de les garder (*kála*) et de les faire prospérer, en se montrant un

véritable engendreur. Mais ces travaux occasionnels, dès que le *mod dzál* n'était plus un jeune débutant sans fortune, étaient laissés à ses dépendants, en particulier aux *mintsho* concubins de ses femmes. D'après Raphaël Onambélé, un fils de famille comme son père Onambe Mbazoa pouvait se targuer de n'avoir jamais tenu une houe entre ses mains. Morgen (1893, p. 67) s'émerveille comme d'une exception unique de rencontrer, chez les Etudi, deux hommes (très probablement esclaves) travaillant la terre, et les femmes de Minlaaba (J.F. Vincent, 6^e *Entretien*) déclarent : « Jamais autrefois on n'aurait vu un homme planter des arachides. Quelques-uns ne savaient même pas où se trouvait la plantation de leurs femmes ! »

f. Le travail de la terre

Les hommes ne sont guère vraiment agriculteurs : ce sont les femmes qui ont partie liée avec la terre. C'est pourquoi les buttes, les semailles, les sarclages, les repiquages, les récoltes de tout ce qu'on met en terre sont leur activité principale. Les objets qu'elles fabriquaient étaient les marmites et les poteries pour lesquelles elles repéraient des gisements de kaolin, parfois éloignés et cachés. Quand elles vont à la pêche, c'est en élevant des barrages de terre en travers des ruisseaux, et lorsque l'administration coloniale a interdit les parois d'écorces et imposé les murs en poto-poto, c'est aux femmes qu'est revenu tout naturellement le remplissage des armatures par la terre malaxée. Entre la fertilité de la terre et la fécondité de la femme s'établit un parallèle proche de l'identité. C'est pourquoi, alors que l'homme reste continent pour planter son *ngón*, la femme doit au contraire avoir des rapports sexuels avant de faire sa plantation d'arachides.

Mais la femme va plus loin que la terre parce qu'elle élabore, elle humanise pour ainsi dire les produits de ses récoltes : en effet, avec l'agriculture, les deux autres tâches importantes de la femme sont la cuisine et la production d'enfants, qui transforment en biens utilisables par la société humaine les virtualités obscures de la nature (on dit en ewondo qu'une femme cuit un enfant dans son ventre). Là encore, on pourrait préciser la cohérence et l'interdépendance du système des activités féminines — travail de la terre, cuisson des aliments, cuisson des enfants — auxquelles se rattachent naturellement les travaux d'entretien — balayage des habitations, lavage des enfants, service des hommes — ou de préparation, comme le fumage et le séchage du gibier et du poisson, la fabrication de l'huile de palme ou la quête de l'eau à la rivière.

Avant de revenir sur certaines de ces activités, notons, dans la perspective religieuse qui nous intéresse, que les hommes conservent l'initiative et le contrôle de l'agriculture, non seulement pratiquement, puisque le défrichage dépend d'eux, mais aussi « idéologiquement », en détenant tel ou tel *bian* de fertilité, en déterminant (jadis) le temps des jachères et la rotation des cultures.

Ceci ce conçoit bien pour les ignames qui dépendent d'eux initialement. Pour les faire pousser, on mettait de l'eau dans une marmite où, après les avoir froissées, on laissait macérer les herbes (*ongóngono* et *fe* dont les noms évoquent croissance et prospérité) ; on y ajoutait quatre ou cinq morceaux de *folzəg* (« écoulement d'éléphant », *Cissus quadrangularis*) et la même liane à sève abondante, coupée sur une trentaine de centimètres et écrasée à un bout, servait de goupillon. Les ignames étaient aspergés de ce mélange ; on laissait la

marmite au milieu du champ après avoir planté à côté un pied d'*ongóngono* et de *fe* ; chaque fois qu'on se rendait au champ, on renouvelait l'aspersion.

Mais même une culture uniquement féminine comme celle des arachides peut dépendre d'un *ayāh* appartenant au *mod dzāl* : il transplantera l'oignon, qui a grandi devant son *abáá*, en le plantant dans le champ à féconder, au pied d'une souche, dans un trou contenant des œufs d'araignée et des œufs du poisson *mvōh* (l'*Acanthoptérygien*), réputé, comme l'*ayāh* lui-même, pour sa grande capacité à se reproduire. Les semences elles-mêmes seront mélangées aux éléments suivants avant d'être répandues par une femme : des écorces d'*amvūd* (*Trycoscypha ferruginea*, Anacardiacees) d'*asá* (*Dacryodes edulis*), d'*andog* (manguier sauvage), arbres réputés pour leurs pouvoirs fécondants, et des baies (*beke*) de l'arbuste *aboe* (*Alchornea floribunda*), symbolisant aussi la fécondité par leur couleur rouge vif.

Cependant, une fois le processus de la culture mis en route, les femmes ont leurs moyens propres pour mener à bien la récolte :

Après le sarclage, elles répandaient sur leurs champs d'arachides des fragments de noyaux de palmistes ; avant la récolte, il s'agissait de se protéger des rats ; les femmes tendaient des pièges à rats (*mekui*) et, quand elles en avaient pris une vingtaine, elles les mangeaient avec quelques grains d'arachides écrasés, prémices de la nouvelle récolte. Puis les crânes des rats, enveloppés dans une feuille de bananier, étaient déposés au pied de la souche où se trouvait déjà l'*ayāh* de fertilité.

Les champs, généralement clôturés, avaient une allure différente de ceux d'aujourd'hui. On y trouvait aussi des greniers (pour les ignames et les taros) qui sont devenus rares de nos jours ; tandis que le gibier a disparu, les voleurs se sont multipliés.

Les thèses récentes de Marie-Paule de Thé (1970, pp. I-III), d'Amat et Cortadellas (1972, pp. XXVII-XXIX, et tableau B, Annexe III) et d'Innocent J. Noah (1973) ont donné des tableaux complets des activités saisonnières des Bëti et de leur répartition selon le sexe, actuellement. Je vais tenter, pour ma part, de reconstituer ce tableau (cf. Tableau p. suivante) tel qu'il pouvait être observé à l'époque d'où nous partons, c'est-à-dire dans les dernières années du dix-neuvième siècle, mixant déjà cultures de savane et cultures de forêt (*supra* p. 32).

La grande saison sèche, couronnement de l'activité productrice, temps de loisir ainsi que période favorable aux déplacements, c'est-à-dire à la vie sociale, était et demeure le moment le plus important de l'année (c'est d'ailleurs par elle, plutôt que par le concept vague de *mbú*, « alternance de saisons », qu'on repérait le plus sûrement l'écoulement du temps). La production et le travail n'étaient pas valorisés par eux-mêmes, mais seulement en fonction de ce temps de vacances.

L'expansion de l'agriculture doit être liée à la domination bëti : c'est surtout au nord du Nyong que leurs champs semblèrent admirables aux premiers voyageurs (Zenker, 1891, pp. 139-140). Parmi les plantes que l'on vient de citer, deux paraissent d'importation récente : le maïs (cf. Alexandre, 1965, p. 513) qui, attribué aux Ngwe, est paradoxalement maïs très probablement venu par le nord-est, car le mot *fón* qui le désigne en ewondo veut dire « mil » en gbaya (69) ; et le macabo (*akaba*) ou chou caraïbe, qui a à peu près supplanté le taro (*atú*), et qui fut importé de la Jamaïque au Cameroun par les pasteurs Noirs baptistes dans les années 1850. L'usage du macabo distingue le Cameroun des autres pays d'Afrique ; les Bëti savent

Epoques	Activités des hommes	Activités des femmes
En toutes saisons :	Artisanat (et politique)	Cuisine, soin des enfants, balayage, poterie.
<i>Asíl</i> (petite saison des pluies) = début mars à fin mai	Semences des ignames et de la courgette (<i>ngǫŋ</i>)	Semences : arachides, maïs, gombo, piment ; plantation ou repiquage du manioc, macabo, bananiers. Sarclage. Récoltes : manioc, macabo, ignames, bananes plantées précédemment. Mais c'est le temps de la " soudure ".
<i>Oyon</i> (petite saison sèche) = début juin à mi-août	Bonne saison pour le vin de palme, pour les constructions, et aussi pour la guerre.	Au début : récolte de macabo, manioc, ignames, bananes, arachides, enfin maïs. A la fin de la saison : récolte du gombo, semences d'arachides.
<i>Seséb</i> : début de la saison des pluies, fin août et <i>Akáb</i> : grande saison des pluies début septembre à fin novembre	Reprise de la chasse aux pièges. Construction (confection des nattes)	Toute la saison : plantation et récolte Au milieu : semences de maïs A la fin : récolte de la courgette
<i>Eseb</i> : grande saison sèche début décembre à fin février	Vin de palme abondant, saison par excellence de la chasse au filet, de la pêche, de la guerre, des affaires, des grands rituels et des fêtes. Déboisement de nouvelles plantations, brûlis des racines, souches et herbes sèches.	Récoltes générales (en particulier des arachides,) puis, repos... Grandes pêches avec barrages. En fin de saison : Préparation pour les semences des arachides et des courgettes.

encore couramment qu'il vient de chez les côtiers, et son commerce est une spécialité des « Ngumba » (70). Les plantes vraiment fondamentales chez les Bèti étaient : l'igname, actuellement en voie de disparition car devenu trop cher — culture vraiment *atí* qui vient mal en forêt et dont on connaissait de nombreuses variétés ; puis trois plantes qui jouent un rôle de premier plan dans les rituels (incluant des plats ou repas ritualisés) : ce sont la banane-plantain (variété la plus courante : *ekən*), l'arachide (*owondo*) et la courgette *ngǫŋ* (*Cucumerops edulis*) ; enfin il faut citer le manioc (*mboŋ*), aliment de base dans la forêt, probablement de source « fang » à la différence des précédents, et qui n'est pas, comme eux, valorisé dans les usages.

Ne figurent pas sur ce tableau des plantes d'« agrément » comme la canne à sucre, le tabac, les condiments : les oignons protecteurs ; les légumes verts (épinards, haricots, pois voandzou, feuilles diverses comme le *kpəm*) ;

ni les arbres que l'on pouvait planter : palmier à huile, safoutier, figuier *otombo*...

L'influence du vieux fonds sylvestre ne se traduit pas seulement par l'importance de la chasse, mais aussi par celle de la cueillette et du ramassage (cf. Alexandre et Binet, 1958, p. 27). On se nourrit de tout : fruits divers, mais aussi rats, souris, serpents, lézards, escargots, chenilles, cocons, larves, sauterelles — bien qu'il y ait une hiérarchie entre ces diverses friandises dont certaines sont laissées aux enfants et aux femmes. Il est significatif qu'à part l'*oyon*, dont le nom — « temps des larmes » — évoque les pluies fines et crachins de l'époque, les noms des saisons correspondent à l'apparition des différents types de termites — *sil*, *káb*, *séb* — particulièrement appréciés (71).

g. La pêche

Alors que la chasse était plutôt une activité des saisons humides, la pêche prenait la relève de l'alimentation en protéines lors de la saison sèche.

La « grande » pêche est une activité typiquement féminine. Elle s'appelle *alóg*, de *lóg* qui signifie « écoper, jeter l'eau dehors ». Elle consiste en effet à établir, en travers d'un cours d'eau, un barrage de terre, de feuilles et de bouts de bois (*kúmba*) qui l'endigue complètement ; à l'intérieur du bief où l'on veut pêcher (et qui prend le nom de *mfiá* « rivière barrée »), on édifie des barrages secondaires qui découpent le cours d'eau en autant de « casiers » que les femmes entreprennent d'assécher complètement en jetant l'eau sur les rives avec des *bilôga* (sing. *elôga*) ou écuelles de bois qui servent à cet usage. Les poissons qui apparaissent sont attrapés, soit à la main, soit à l'aide d'une épuisette en fibres de triumfette (*okm*) utilisée comme un tamis ; ils sont recueillis dans un panier à ouverture évasée et à col étroit appelé *nkún*.

Une variante de l'*alóg* consiste à empoisonner l'eau du bief : on emploie à cet effet les plantes *ondondô ndig* (la « liane-piment »), *ákpaa* (*Tetraplema tetraptera*, Mimosées), *eyed* (*Pachyelasma tessmanii*) et *ngom* (*Tephrosia toxica*, légumineuse vénéneuse). Les poissons qui viennent flotter le ventre en l'air à la surface de l'eau rendent inutile le travail de l'assèchement.

La pêche se fait dans une ambiance de fête entre femmes, très libre et très gaie, d'où sont normalement absents les hommes : nous savons qu'on y tient des propos obscènes qui ont pour effet de les éloigner... L'eau évoque la fécondité, pense L. Mallart (1971, p. 25), et donc la sexualité qui la conditionne, mais on peut aussi bien considérer cette attitude comme parallèle au bruit que les hommes font en forêt pendant la chasse : par l'évocation de la vie, dans l'un et l'autre cas, il s'agit de conjurer la présence et l'éventuelle action maléfique des esprits. L'eau, en effet, est tout aussi bien domaine des morts que la brousse ; c'est par l'aval des ruisseaux que les pas mouillés des fantômes entraînent les mourants dans l'au-delà (cf. Ngoa, 1968, p. 131 ; Noah, 1973, p. 45). La pêche des femmes est comme la chasse des hommes, incursion dans le domaine à la fois nourricier et mortifère des disparus — et la mort est, en effet, présence ou menace immédiate à travers le danger de la noyade dans un cas, et du fait des bêtes féroces ou venimeuses dans l'autre. *Abiém* et *alóg*, chasse au filet et pêche au barrage, incarnent d'ailleurs exactement la même démarche collective : il s'agit de

découper l'élément naturel en secteurs et de procéder à leur ratissage exhaustif. Pour la pêche comme pour la chasse, le caractère radical de cette méthode prédatrice *était* autrefois atténué par les croyances, les craintes, les sanctions d'ordre religieux qui jouaient un rôle de préservation de la nature : un présage pouvait décommander la pêche, et des rituels comme le *tsó* l'interdisaient pour des années dans un cours d'eau déterminé. Privé de ce frein actuellement, le processus destructeur était pourtant déjà sans doute irréversible autrefois dans l'ordre halieutique et cynégétique, tout autant que dans le domaine de l'agriculture ; mais la migration palliait alors l'appauvrissement ou l'épuisement de l'environnement.

Grâce à la modération religieuse et à leur expansion dans des « pays vides », les Bèti gardaient donc une alimentation riche en viande et en poisson comme en légumes. Certes, les contes de leur littérature évoquent souvent la famine, — mais nous pouvons raconter *Le Petit Poucet* sans avoir jamais souffert de la disette. Les Européens survenant à partir de 1887, tout aussi bien que la tradition orale portent témoignage de la prospérité alimentaire que connaissaient les Bèti d'alors, et qui commandait la vigueur physique et intellectuelle de leur race.

h. La cuisine

Tandis que la boisson, vin de palme ou de raphia, était l'affaire des hommes, puisque liée à la vie publique — palabres et fêtes — (72), la préparation des repas était aussi une affaire de femmes. Elles s'y livraient au retour de leurs activités extérieures au village, lesquelles avaient lieu toujours en début de journée : soin des plantations, collectes diverses, quête de l'eau ou de l'argile pour la poterie. En rentrant (vers midi, dit Zenker), la mère de famille ranimait les feux et commençait les opérations de cuisine, autrefois nombreuses et complexes, même si elles n'avaient lieu qu'une fois par jour. « La cuina evuzok és complicada. Exigeix dedicacio. Els àpats improvisats no existeixen », écrit Lluís Mallart (1971, a, pp. 23-24) (73). On peut certainement étendre cette constatation à la cuisine bènè d'autrefois (74). Les préparations traditionnelles exigent que l'on épluche, travaille et triture longtemps le maïs, l'arachide, les feuilles, les graines de courge, etc., et même parfois la banane-plantain qui est l'aliment de base. Une fois que les plats mijotent sur le feu, les femmes en profitent pour aller se baigner à la rivière avec les autres femmes et avec leurs filles, tout en lavant leur vaisselle. Elles se pareront ensuite pour la soirée, en servant le repas vers cinq heures du soir généralement, quand il est prêt. (Zenker, 1895, p. 51).

Les menus étaient extrêmement variés puisque l'on mangeait absolument de tout, les interdits alimentaires étant seulement le fait de certaines catégories d'individus, comme nous le verrons.

Un repas bèti réunit normalement deux éléments principaux : des aliments de base (*bidí*), tubercules, féculents dont le goût est considéré comme relativement neutre, et un mets d'assaisonnement (*nnám*) ayant valeur gastronomique.

L'aliment de base peut être constitué par l'une des variétés de banane-plantain, de manioc (doux ou amer), d'igname, par le taro ou par le macabo qui peuvent être préparés de bien des manières : l'une des plus

fréquentes pour le plantain, à Mínlaba, est en *ntuba* (pilé en forme de pâte) ; l'une des plus appréciées pour le manioc est sous forme de *ebobó* ou bâton de manioc, sorte de saucisson ficelé dans les feuilles qui a l'avantage d'être transportable et de se conserver longtemps (75). Nous connaissons les lettres de noblesse (d'ancienneté) de l'igname et du taro, alors que le macabo est récent ; la quotidienneté du manioc en forêt est attestée par le fait que l'on dit *makə dí mboŋ* (mot à mot : « je vais manger le manioc ») dans le sens général de « je vais manger » (comme on dit en français : « je vais casser la graine »). Cependant on dit aussi bien, pour inviter quelqu'un à dîner par le tam-tam téléphone :

O zu dí mán odzedzəd bikon

« Que tu viennes manger un petit panier de bananes-plantains ! » car le plantain était sans aucun doute la nourriture la plus commune et le demeure souvent : « C'est avec des plantains dans la marmite que vit et meurt le Yaoundé. » écrit le major Dominik (*in* Schwabe, s.d., p. 53), auquel fait écho l'abbé Tsala (Tsala-Vincent, 1973, n° 1316).

Pourtant, « rassemble tes forces, car qui lambine n'aura que du plantain à manger ! » (*loc. cit.*, n° 1317), dit-on si l'on veut stimuler quelqu'un : c'est que, sans le *nnám* qui doit l'accompagner, l'aliment de base à lui seul constitue un repas tout à fait misérable du point de vue bēti.

Le *nnám* n'est pas une simple sauce ou assaisonnement : c'est un mets au goût marqué qui peut être constitué soit de légumes et de feuilles, soit de champignons, soit de viande ou de poisson, soit de « semoule » (on dit aussi « couscous », « fou-fou ») d'arachides (*l'esánkánón*) ou de manioc (le *nkónda*) ou de graines de courge (le *nkón*), etc. On apprécie beaucoup, quand c'en est la saison, le *nsog*, sorte de potage bouilli fait de maïs frais mûr. On retrouvera toujours dans les repas rituels le *nnám ngón*, ou semoule de graines de courge fourrée de morceaux de viande ou de poisson ; et le *nnám owondo* « mets d'arachide » (à ne pas confondre avec le beurre d'arachide *ekó owondo*), pâte toujours molle également truffée de viande, qu'on servait aux fêtes sous forme de gâteaux énormes appelés *bátĩdǝgə* (d'*atǝg*, « mou », pourrait se traduire par « les croûlants ») (76).

Ces mets se mangeaient avec les mains ; mais la cuiller était nécessaire pour les divers genres de sauce ou de soupe (*mfián*) qui accompagnaient les viandes. Ces viandes elles-mêmes étaient habituellement du gibier ; les animaux domestiques (chèvres, chiens...) constituant une réserve qui n'était utilisée que dans les dots, dans les repas rituels et pour les sacrifices.

Les simples légumes verts sont moins estimés comme *nnám* que les mets que l'on vient de citer ; au bas de l'échelle se trouvait le *kpém* ou purée de feuilles de manioc ; il est significatif que cet aliment, qui était autrefois l'emblème de la pauvreté (77), réservé aux périodes de famine et de détresse, soit devenu un élément quotidien de la diète actuelle.

Le *nnám* pouvait être composé de viande interdite aux femmes ; les Bēti de Mínlaba expliquent ainsi la fréquence de la cuisson à l'étouffée (*ndómbá*) dans un paquet de feuilles de bananier fermé que l'homme lui-même pouvait venir déposer dans les cendres à côté du feu ; quand la cuisinière l'avait rapporté, ce sont les hommes qui rouvraient le paquet. L'habitude de préparer la nourriture en paquet avait par ailleurs son utilité immédiate dans les nombreuses occasions de « pique-nique » qu'offrait la vie d'autrefois : chasse, pêche, travail aux plantations, guerre, voyages. Chacun apportait alors l'un des deux éléments du repas.

Les Bèti ont un sens gastronomique très élaboré : ils savent très bien quels mets d'assaisonnement s'accorde avec tel féculent de base, et quelle sauce convient à l'ensemble. Ainsi, la sauce de l'herbe *mból* (*Triumfetta*) ne convient qu'à la semoule de maïs (*ekés*), la sauce aux graines de courge (*nsá ngón*) n'est vraiment réussie qu'avec de l'huile d'*adzab*, la semoule de *ngón* va bien avec les bâtons de manioc, etc. Certaines préparations sont des mélanges tout faits comme l'*ongamven* (pain d'épices subtil à base de bananes-plantains mûres), l'*ekomba*, gâteau à base de maïs et d'arachides mêlés, ou le *məndzáná* (78), bouillie composée de morceaux de macabo, de plantains et/ou d'ignames cuits dans la sauce avec de l'huile de palme et mélangés avec du poisson séché (*bifaka*).

Bien qu'un dicton souligne que le *məndzáná* peut s'en passer (Tsala-Vincent, 1973, n° 1318), les condiments et les herbes aromatiques sont très utilisés dans la cuisine raffinée ; les plus répandus sont deux variétés de basilic : *osím* (*Ocimum americanum*) et *meseb* (*Ocimum viride* ou menthe gabonaise) (79) ; le poivre de Guinée (*ndón*) ne joue pas de rôle dans l'alimentation : on s'en sert avec la noix de cola et dans les rites pour produire un effet stimulant ; par contre on utilise couramment le piment (*óndóndó*) — mais moins que chez les côtiers — et le sel (*nkú*).

Le sel d'autrefois, que l'on trouve encore sur les marchés, était d'origine végétale, obtenu à partir des cendres de l'*engóngóan* ou *kabad* (*Cyrtosperma senegalense*, Aracées des marais) ou des feuilles de palmier à huile et de raphia (cf. Zenker, 1895, p. 64 ; Tessmann, 1913, I, p. 147). Les cendres ainsi obtenues (*akpa*) étaient placées dans un pot percé de trous ou dans un entonnoir-filtre (*nganda*) et l'on versait dessus l'eau permettant d'obtenir la saumure (*ekon*, de *kon* « humecter ») qu'on faisait bouillir pour en tirer *obás nkú*, les cristaux de sel. Nous savons déjà que le chlorure de sodium importé devait l'emporter facilement sur ce chlorure de potassium au goût plus faible, difficile à fabriquer et rare.

Le sel n'était pas (et n'est toujours guère) utilisé pour assaisonner les légumes qui se mangent fads. Il servait à accompagner le poisson ou la viande, surtout quand elle était de qualité douteuse car, tout en jetant au loin les bêtes domestiques crevées pour ne pas attraper la contagion de leur mort, les Bèti consommaient la viande jusque dans un état fort avancé. Lorsqu'elle n'était pas cuite à l'étouffée directement sur les cendres, celle-ci était et est toujours le plus souvent préparée en sauce dans une marmite. On ne la grille ou la rôtit qu'en brousse, pour un repas improvisé fait dehors : les mets grillés (maïs ou arachides) représentent d'ailleurs toujours une nourriture prise à la va-vite, pour tromper la faim, par un individu trop pressé (cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 1328 et 1329). La viande est normalement coupée en petits morceaux et bouillie, avec sa peau qu'on a simplement passée à la flamme pour en griller les poils. En effet, la peau, comme les petits os, était mangée, sauf si l'on avait un usage précis à en faire : les peaux de buffle servaient à faire des boucliers, celles d'antilopes ou quelquefois de chèvres à fabriquer les petits hamacs qui permettaient aux femmes de porter leurs bébés en bandoulière ; les peaux de singe servaient parfois de parures ; les peaux de panthère étaient des trophées dont le port signalait les hommes les plus redoutables. Dans tous les autres cas, l'animal était consommé intégralement. Le chef de famille partageait entre les hommes et les enfants le plat de viande apporté à l'*abáá*. Avec le foie et les entrailles, la graisse était particulièrement recherchée, c'est pourquoi l'un des animaux les plus appréciés était le potamochère, à l'inverse du chimpanzé.

ou encore des divers serpents, que les Bèti, au contraire des Maka, ne consomment guère, à l'exception du python (*mɪvɔm*) et de la vipère cornue (*akpɛ*), qui présentent des formations graisseuses et qui étaient réservés, le premier aux initiés au rite So, et la seconde aux hommes âgés. Je partage l'opinion de L. Mallart (qu'il doit développer ultérieurement) selon laquelle les anciens Bèti rapprochaient la graisse animale du liquide séminal et la considérait comme formatrice de sperme, donc principe essentiel de fécondité (80). Ceci explique l'exception à la règle générale qui veut que l'on préfère toujours les aliments durs, consistants, principes de vigueur et de force, pense-t-on. On ne mange pas, normalement, un animal non-adulte, une viande tendre ou trop molle, etc.

Mais la graisse n'était pas moins prise sous ses formes végétales, huiles du palmier à huile (*Elaeis guineensis*) et de l'arbre *adzab* (*Baillonella toxisperma*, Sapotacées), dont l'extraction était aussi du ressort des femmes, et qui jouent toujours un grand rôle dans la cuisine bèti. Les noix de palme cuites sont d'ailleurs consommées comme des friandises et préparées de plusieurs manières : purée *esúg* faite de leur pulpe chaude écrasée dans l'eau, beurre *zɔŋ* ou huile brute froide, prise en masse, etc. Le prestige alimentaire de beaucoup de petits animaux comme les gros vers blancs *fós*, les chenilles *mimbín* ou les termites *káb* (dont la découverte est le type même du succès, agréable, cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 1340) s'explique probablement parce qu'ils constituent des nourritures très grasses.

Tant pour les beurres et les bouillies que pour les viandes servies en sauce, l'usage de la cuiller était nécessaire. Les belles cuillers de bois d'autrefois, sculptées et décorées, étaient des objets de valeur personnels dont on ne se séparait que rarement. Un homme devait l'emporter avec lui dans sa gibecière (*mfɔg*), elle lui était aussi indispensable qu'un bâton de voyage, prétend Dominik, qui trace un tableau pittoresque du Bèti de passage dans un village où l'on mange, entrant sans rien dire dans l'*abáá* et plongeant sa cuiller dans la marmite sans saluer personne ni se présenter avant de s'être rassasié (Dominik, 1901, p. 55).

C'est que manger se fait normalement en silence chez les Bèti, opposés sur ce point aux Mèkuk « qui ne parlent qu'en mangeant » ; un adage populaire conseille de se hâter si l'on n'entend rien en approchant d'un village bèti : on prendra alors sa part du repas. Il semble que ce silence traduise le sérieux des questions de nourriture : « Mbog abum osè fianga dzam », dit-on, « La cavité du ventre n'est pas matière à plaisanterie » ; et encore : « L'homme n'a sa force (*ngul*) qu'avec ses boyaux » (cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 1301 et 1302) ; et, si grands fumeurs qu'ils soient, c'est l'expression « suspendre sa cuiller » qui est, chez les Bèti, l'équivalent du français « casser sa pipe ».

i. La boisson et le tabac

On ne buvait pas à l'occasion du repas, et la boisson quotidienne était de l'eau aussi propre que possible (de l'eau de source donc, plutôt que de l'eau du ruisseau. Cf. Nekes, S.V.A., 1911, p. 174). Boire des boissons « marquées » (vin de palme ou de raphia, alcools) (81) s'oppose à manger et est lié à la fête ou à la conversation, à l'échange des paroles avec des visiteurs ou des étrangers ; on ne se sépare pas normalement avant d'avoir

épuisé tout le liquide présenté (alors qu'on peut laisser de la nourriture, bien qu'il soit de bon ton, s'il s'agit d'un repas où l'on a été prié, d'emballer et d'emporter le reste des plats pour faire voir chez soi comme l'on a été bien reçu). L'habitude de mettre un ferment (*alúm*, de *lúm* : « piquer ») dans le vin, dont le plus courant chez les Bèti est l'écorce d'*esóg* (*Garcinia punctata*, Clusiacées ; de *sóg* « délirer, être ivre ») en augmentait considérablement la teneur éthylique ; aussi, dès son arrivée à Yaoundé, l'alcoolisme a-t-il paru à Zenker, avec l'abus du tabac et les gonorrhées, être la principale menace qui planait sur la santé des Bèti (82). Cependant, dans son article sur le tabagisme et l'alcoolisme chez les « Jaunde » (S.V.A. 1911, pp. 172-175), Nekes souligne que le vin de palme le plus fort recèle une teneur en alcool plus faible que la bière allemande la plus légère, et à plus forte raison que le schnaps. Les Bèti ignoraient les bières de mil et de maïs, et ne connaissaient rien d'autre en fait de boisson, à part l'eau et le vin de palme, que des jus extraits de la canne à sucre et de la banane douce, ainsi qu'une sorte d'hydromel. La conclusion de Nekes est que la création d'une ligue antialcoolique peut encore attendre et que tout le mal de ce côté-là vient bien des importations européennes.

Par contre, même si la tradition bèti connaissait l'existence de non-fumeurs déclarés (par exemple par suite d'un interdit personnel ou d'un simple manque d'attrait), le tabagisme était répandu par tout le pays bien avant l'arrivée des Européens ; certes, les femmes n'y fumaient pas toutes ni en tout temps, comme les femmes Ngumba qui le faisaient même en cuisinant ; seules quelques vieilles grands-mères pratiquaient la pipe ; mais la plupart des hommes étaient des fumeurs ou des priseurs passionnés, et certains se faisaient même enterrer avec leurs pipes aux fourneaux d'argile (« marmites à tabac » dans la langue), pour être sûrs de pouvoir satisfaire leur goût dans l'au-delà. Le tabac d'autrefois ne coûtait rien, chacun consommant sa propre production qui poussait devant l'*abáá* et était séchée au séchoir au-dessus du feu, sans macération ni grande fermentation ; aussi, malgré l'estime du botaniste Zenker pour ce tabac local (Zenker, rapport du 1^{er} février 1890, AZ 166 f^o 84 ; 1891, p. 140 ; 1895, p. 39), celui-ci a cédé rapidement la place au tabac de traite beaucoup plus fort, qui procurait au mortel ordinaire, même accoutumé à fumer, « les jambes flageolantes » dit Nekes (*loc. cit.*, p. 174) — une sorte d'ivresse ; d'où l'expression ewondo, « boire le tabac », pour signifier « fumer ». Comme la boisson, le tabac marquait les temps forts de la communion sociale ; Nekes et Dominik comparent sa fonction chez les Bèti à celle du calumet chez les Amérindiens. M. H. Onana m'a effectivement montré une pipe « plus vieille que lui » que l'on utilisait collectivement lorsque l'on voulait le bien du pays (Ayéné, 23/5/1970). En outre, sa fumée à l'intérieur des cases chassait les mouches et servait d'insecticide. L'habitude de priser était très répandue ; par contre, celle de chiquer était inconnue ; la chique eut paru bien fade à mâchonner à côté de l'amère noix de cola qui l'emporte sur elle de bien des points de vue.

j. Spécificité des travaux féminins

Revenons-en aux activités propres aux femmes. La femme et la terre ont un trait commun : la fécondité. Dans la gestation, la femme cuit la « graisse » initiale et les avatars d'animaux que revêt l'embryon aux yeux des Bèti, en les humanisant jusqu'à en faire un enfant ; lorsqu'elle cuit les

produits de la terre dans des marmites elles-mêmes de terre, c'est-à-dire fécondes comme un sein maternel, la femme humanise ces produits naturels, élaboration comparable, quoique artificielle et calculée. Les pots nourriciers sont le prolongement de la terre nourricière. C'est dire que la seule alimentation vraiment digne d'un homme sera la nourriture *cultivée* jusqu'au bout, autrement dit, *cuite*. Bien qu'on connaisse déjà l'ananas et la papaye (Zenker, 1891, p. 141) à l'arrivée des Blancs, on dédaigne les fruits de la brousse (*mvūd*, très proches de nos prunes, ou mangues) qui seront laissés aux enfants et aux femmes ; le fruit si apprécié du safoutier n'est comestible que cuit (83). Les Européens se sont fait comparer aux chèvres en mangeant des crudités, des salades. Les premiers Allemands firent scandale en gobant des œufs crus : les œufs n'étaient utilisés que dans une médecine associée à la sorcellerie (84). La canne à sucre sert d'« amuse-gueule » ; comme les fruits, elle pâtit du discrédit qui affecte, non seulement les produits naturels mais les nourritures « douces », sucrées : seul ce qui est naturellement « fort », amer, sur le type de la noix de cola, passe pour donner de la vigueur.

Un homme peut faire la cuisine lui-même en cas de nécessité, surtout, par exemple, s'il s'agit de rôtir quelque chose en brousse, ou de mettre sous la cendre une noix de palme, un *sa*, etc., mais ce n'est pas sa place habituellement, et le problème majeur d'un célibataire est alors de trouver quelle sera la femme qui lui fera bouillir la marmite. « Le célibataire ne mange pas tous les jours », dit le proverbe (Tsala-Vincent, 1973, n° 2402). La cuisine reste le domaine quasi exclusif de la femme ; certes le chef de famille a le droit d'y pénétrer et de s'informer de ce qui s'y concocte ; mais, d'après M. François Manga, les Enoa se targuent précisément de respecter leurs épouses sous ce rapport, et les Bêti ont un mot (*olɔg*) pour désigner le vice du mari importun qui ne peut s'empêcher de déranger ses femmes dans leurs cuisines à propos de ce qu'il va manger et de venir habituellement soulever le couvercle de leurs marmites. C'est comme si la présence de l'homme risquait de faire échouer la préparation culinaire.

Par leur contrôle de sa nourriture, les femmes exercent un certain contrôle de leur mari : si elles en sont mécontentes, elles le feront souvent savoir par la moindre qualité ou quantité des aliments qu'elles préparent pour lui. Si le mets préparé en *ndómbá*, dans un paquet de feuilles de bananier, est si léger que le nœud qui le ferme suffit à le faire basculer sur l'assiette, c'est que quelque chose ne va pas dans les relations de la cuisinière avec l'*abáá* (cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 1305). Au contraire, une jeune fille, une fiancée, apporte à manger à l'homme qu'elle aime — c'est même là le signe par excellence de son amour. Par contre, refuser brutalement la nourriture est la pire injure qu'un homme puisse faire à sa femme. C'est plus grave que de la battre.

Dans la mesure où les femmes, prenant conscience de leur émancipation possible, devenaient contestataires (cf. M.P. de Thé, 1970, ch. III), on pouvait s'attendre à en voir résulter une dégradation de la cuisine bête.

Si la cuisine proprement dite ne se faisait que le soir, il n'en faudrait pas conclure que l'on ne mangeait qu'une fois par jour ; la femme faisait généralement réchauffer le matin les restes de la veille, qui servaient de petit déjeuner ; et l'on prenait aussi un autre casse-croûte réchauffé (de *kpə̀m*, par exemple), au milieu du jour, si l'on avait faim en rentrant des champs ou à n'importe quel autre moment.

Il est certain que le régime alimentaire d'autrefois était beaucoup plus riche que celui d'aujourd'hui, où tend à prédominer le manioc sans valeur nutritive, tandis que disparaissent les protéines animales (viande de chasse et poisson). L'arachide et la courge contiennent des lipides et des protéines végétales (cf. Amat et Cortadellas 1970, pp. 359-360), les légumes verts traditionnels et les plantains renferment des sels minéraux et des vitamines, tous éléments entièrement absents des tubercules modernes (manioc et macabo) bien moins nutritifs que l'igname (85). D'autre part, comme le souligne avec insistance M. François Manga, les enfants d'autrefois étaient très bien nourris soit par leurs parents, qu'ils accompagnaient habituellement, soit de leurs propres initiatives lors de leurs vagabondages quotidiens. L'école a donc entraîné une sous-alimentation chronique des enfants, en même temps que la suppression de la longue période de suralimentation qui leur était offerte, nous le verrons, à l'occasion du rituel d'initiation. Il ne faut donc pas s'étonner que la race en ait souffert. Les témoignages des premiers Allemands (cf. Zenker, 1895, p. 40, et mon commentaire, 1970, p. 24) (86), vantant la haute taille et la force des Bèti, recourent ce *lamento* que me confia François Manga à Ossoessam :

« Les hommes d'autrefois étaient de beaucoup plus grande taille que ceux d'aujourd'hui. Ils étaient très forts, car ils couraient beaucoup pendant les guerres et pratiquaient continuellement la lutte : ils dansaient aussi beaucoup (...). Notre père nous a fait voir l'un de ses oncles paternels, Akoa Azuga Menge, qui avait fendu une souche d'arbre d'un coup de poing ! Depuis lors, sa famille lui avait interdit de jamais frapper un homme. Nous l'avons vu plusieurs fois, il est mort en 1917. Je ne sais pas pourquoi les hommes d'autrefois étaient si grands et si forts : est-ce parce qu'ils mangeaient le *nkũ bēti* (sel traditionnel) ? Car maintenant, les hommes naissent très petits... » (août 1969).

Même si la nostalgie hante cette évocation (et aussi l'idéologie des récits qui présentent toujours des personnages d'une force prodigieuse, aussi bien dans les épopées de *mvéd* que dans les romans de Mongo Bèti), on ne peut qu'être frappé de l'écho qu'elle donne aux attestations de Morgen. Zenker, Dominik, à celle de Koch et à celle des compagnons du duc de Mecklembourg (87).

k. L'éducation

Elle pose d'ailleurs, en outre, la question de l'éducation pratique et sportive que recevaient les Bèti d'autrefois. La petite enfance dépendait de la mère (et nous achèverons par là la revue des travaux qui incombaient aux femmes). Après les soins spéciaux qui suivent la naissance, le bébé était porté à califourchon sur les hanches de sa mère, dans un boudoir de peau de chèvre ou de peau d'antilope, et il était éventuellement protégé de la pluie ou du soleil par une peau du même genre d'animal. Il passe la nuit sur la couche de sa mère, qui ne s'en sépare guère que pour le confier à une autre personne, lui chante de jolies berceuses et s'adresse à lui avec des expressions de tendresse comme « petit-fils de ma mère », etc. Elle le nourrit au sein à sa demande, mais aussi, dès les premières semaines, la mère et surtout la grand-mère lui proposent des bouchées déjà mâchées de ce qu'elles mangent elles-mêmes (88). Tant qu'elle le porte, la mère le lave à l'eau tiède, au moins matin et soir. Par contre, elle va le laisser s'asseoir et

marcher à quatre pattes dès qu'il le pourra : il va commencer à se rouler par terre et à prendre cette couleur grise (de poussière) qui frappe Zenker chez les petits enfants « Yaunde » (89). C'est que Zenker ignore que le sol désherbé des cases et des cours ne paraît pas seulement inoffensif (à la différence de l'herbe ou de la brousse peuplées de serpents éventuels) ; mais la terre même est considérée comme bénéfique, bonne pour la santé ; on en fait parfois manger aux petits en guise de fortifiant. On ne s'inquiète donc pas qu'ils s'en imprègnent, bien au contraire — d'autant plus qu'ils ne portaient aucun vêtement.

Le sevrage a lieu vers l'âge de deux ans ; il était et reste un changement radical, l'enfant se voyant interdire du jour au lendemain le lait maternel qui formait l'essentiel de son alimentation (généralement, la mère se met du piment sur les mamelons pour en détourner l'enfant). A partir de là, il va prendre de plus en plus d'indépendance.

L'essentiel de l'éducation se faisait par l'imitation spontanée des adultes et des aînés, sous forme de jeux entre enfants, puis par association à l'activité des parents. Zenker a décrit les garçons faisant la petite guerre et les filles dansant ou jouant de la flûte :

« Leurs jeux sont de genres variés ; imitant les parents, ils font la guerre avec des bâtons pointus, des fusils figurés par des tiges de plantain et des bambous ; ils dansent, ils jouent de la flûte, ceci surtout pour les filles ; et ils miment tout ce qu'ils voient. » (*Journal*, 20/1/1891).

Quand les enfants atteignaient une dizaine d'années, ils étaient déjà exercés à certaines activités utilitaires : on avait donné très tôt aux garçons une petite arbalète, ils avaient appris à dresser des pièges, à faire la chasse collective aux rats, à pêcher à la ligne, à attraper des oiseaux ; tous les enfants savaient comprendre le langage du tam-tam et s'exerçaient à en jouer ; ils fabriquaient toupies et castagnettes avec les fruits de l'arbre *ovelon*, ils dansaient en rond et jouaient à cache-cache ; le soir, à la veillée, ils chantaient les refrains des chante-fables, posaient des devinettes ou écoutaient les récits des adultes.

Si les petites filles devaient déjà aider leur mère à collecter l'argile pour la poterie, à récolter les noix de palme, à faire la cuisine et à prendre soin des plus jeunes, la liberté des garçons était apparemment totale. Quand ils atteignaient l'âge des jeux collectifs organisés, ils pratiquaient entre autres, dans la région de Minlaaba, une sorte de hand-ball, *akśd*, et l'exercice de balle à la sagaie, si bien décrit par Zenker (1895, p. 51) qui ajoute, dans son *Journal* (*loc. cit.*) :

« J'ai souvent observé ce jeu et admiré leur adresse. Aucun adulte n'instruit les garçons à jeter la lance, mais c'est là la meilleure école. »

Sauf s'il y a une raison précise de les écarter, on tolère couramment la présence des enfants aux entretiens des plus âgés. Je croyais cette habitude « moderne », récente, mais l'on trouve attestée par Zenker cette indulgence à l'égard des jeunes :

« Ceux-ci sont souvent curieux et s'immiscent souvent dans les tractations des plus âgés. » (*Journal*, *loc. cit.*).

On évite généralement de s'opposer aux enfants. On préfère les leurrer plutôt que de leur dire une vérité pénible qui risquerait de susciter une

réaction négative violente (cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 4210). On biaise, on ne les « dérange » pas (90).

Cette très grande latitude laissée aux enfants n'est pas pour autant de l'indifférence. Les filles, restant constamment avec les autres femmes, étaient autrefois étroitement surveillées. Durant leur période d'initiation, les garçons étaient destinés à connaître une sorte de « suréducation » autoritaire. En outre, les parents gardent toute leur vie le droit et le devoir de les conseiller, et ils ne s'en font pas faute. Dans ses éloges des dames du temps jadis, M. François Manga relève que :

« Les femmes d'autrefois savaient conseiller leurs enfants très bien ! La mère disait à son garçon : sois sage, mon fils, ne sois pas fou ; sois travailleur et généreux (*akab*) ; écoute toujours les conseils de ton père et les miens aussi ; reste toujours à côté de ton père. Ne te promène pas n'importe où, ne vole pas, ne joue pas à l'*abia* (jeu de hasard), ne fais pas de promesses irréalisables, ne t'adonne pas entièrement à la nourriture, veille sur tes frères, donne-leur ce que tu as. La mère disait à sa fille : sois laborieuse, prépare à manger, pêche le poisson, balaie la case tout le temps, sois propre, ne te promène pas dans les cases des autres, ne sois pas calomniatrice, reste digne, ne commet jamais l'acte sexuel (91) enfant, ne vole pas ; tu ne commettras l'acte sexuel qu'après avoir eu tes règles, sinon je te tuerai ! Elles conseillaient bien leurs enfants... »

Par de tels conseils, la mère retrouvait vis-à-vis de ses fils une « voix », une autorité qui lui était déniée autrement de la part des hommes. Ce fait était ressenti comme une menace par la société : la moralité de bien des fables (cf. Messi, 1919, n° 20, pp. 232-233), c'est qu'il faut se défier de toutes les femmes, y compris de sa propre mère.

Sauf en cas de colère, on n'infligeait pas aux enfants de « corrections » physiques. L'environnement social suffisait à les ramener dans le « droit chemin » par la crainte des sanctions morales et religieuses, que la mère concrétisait par la menace du croque-mitaine (cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 7313).

On était cependant très exigeant vis-à-vis d'eux. Remarquant que les enfants ne sont pour ainsi dire jamais frappés par leurs parents, Zenker croit voir là la cause de leurs fréquentes bagarres. En réalité, dans cette société de guerriers, les garçons étaient au contraire encouragés et excités à se battre dès que l'occasion se présentait. On s'attend à ce qu'ils soient « durs » et ne cèdent jamais à leurs adversaires. C'est pour les rendre ainsi durs que les parents s'abstiennent de les caresser. Et ils s'inquiètent si leurs fils ne sont pas assez batailleurs :

« Les Bêti d'autrefois (...) avaient la mauvaise habitude de se battre entre eux. C'est pourquoi ils faisaient ceci : dès qu'ils avaient sept ou huit garçons, leur père leur donnait des bâtons pour qu'ils se battent en sa présence, voulant connaître par là quels sont les plus braves. Les enfants ne devaient jamais se sauver des coups de bâtons, ils avaient tellement peur de leur père ! Le père les séparait lui-même ensuite, content d'avoir déjà des fils très courageux (*ayôg*). Il était déjà sûr de leur protection. » (M. François Manga).

Par ailleurs, nous avons déjà signalé l'association de la virilité à la souffrance. Par exemple, un « vrai » garçon devait être capable de transporter à main nue les braises qu'un adulte lui demandait (92). Le P. Nekes (1907, pp. 33-34) a assisté à cette scène « Mongo, ha ma nduan » (« enfant, donne-moi du feu »), et un petit accourt vers le feu, prend de sa main un

charbon ardent parmi les cendres, l'écrase en plus petits morceaux avec son talon nu et en pose un morceau sur la pipe de son père ou de son oncle qui l'en récompense en disant : « ha, ha, mben ! » (ah, c'est bien). Des concours d'endurance au feu existaient : les enfants se plantaient des tiges de raphia enflammées sur les bras et s'exerçaient à rester stoïques sous la douleur. L'abbé Martin Atangana m'en a montré les marques sur ses bras.

L'initiation du So comportait des râclées de coups de bâtons et d'autres épreuves qui liaient intimement les expériences de douleur et celles de formation. Quand fut instaurée l'école à l'allemande, c'est-à-dire accompagnée de châtiments corporels, les Bëti qui la prenaient comme l'initiation du Blanc, trouvèrent ces pratiques tout à fait normales, et les premiers instituteurs africains renchérirent de sévérité sur leurs maîtres.

« A côté de la lutte, pour s'entraîner à la guerre, les jeunes gens pratiquaient le jeu d'endurance suivant (93) : celui qui, vers les seize à dix-huit ans, voulait acquérir une réputation de courage défiait un garçon d'un clan voisin qui l'avait déjà en allant lui mettre sous le nez la lunule du grand coupe-coupe de guerre (qui servait à couper les têtes) ; alors, en présence d'un arbitre, les deux jeunes gens se liaient ensemble par une même liane à distance voulue pour s'atteindre ; celui qui avait lancé le défi frappait l'autre de toutes ses forces du plat de sa machette sur l'épaule, en appuyant ensuite pour lui arracher la peau ; puis c'était à son adversaire de lui porter le même coup ; la joute continuait ainsi, chacun frappant l'autre à tour de rôle, jusqu'à ce que l'un des deux ne puisse plus " supporter ", et s'avoue vaincu en coupant de sa machette la liane qui liait les deux combattants. Parfois l'arbitre, en voyant que les deux garçons ruisselants de sang s'entêtaient et s'épuisaient, continuant même sur les genoux, arrêta le combat en les déclarant *ex-aequo*, ce qui inaugurait entre eux l'amitié des braves (*amvóé biwólo bibod*). On connaissait ainsi toujours ceux qui étaient les plus vaillants du pays. »

L'éducation et la médecine paraissent être les seuls domaines (ceux de la vie globale) où les hommes et les femmes exercent des activités parallèles, voire identiques. Partout ailleurs, l'opposition homme-femme est marquée.

Ayant ainsi fait le tour des occupations propres aux femmes, pouvons-nous nous faire une idée de leur statut ? Pourrions-nous par exemple conclure avec Zenker que « les femmes sont de pauvres créatures persécutées » (1895, p. 50), au contraire de ce que semble penser Nekes ?

Il est impossible de donner une réponse simple à cette question sans tenir compte du contexte global. Les vieilles femmes se plaignent bien des humiliations que leur infligeaient les hommes ou des difficultés inhérentes à certaines situations comme la grande polygamie. Mais, sur le plan matériel au contraire, comme nous l'avons déjà vu, leur discours, comme celui des hommes, renvoie avec nostalgie à une époque de richesse et de santé où la vie quotidienne était ponctuée par la danse, les festins et les fêtes. Certes, il faut tenir compte de l'idéalisation du passé : tout vieillard porte en soi la nostalgie de la Belle Epoque, celle de ses vingt ans. Cependant, les témoignages écrits des premiers observateurs étrangers confirment entièrement les dires des vieillards sur ces points : par contraste avec les régions voisines, le pays Bëti qu'ils ont trouvé était celui de l'opulence et de la joie de vivre. Ces « Messieurs » (traduction possible de Bëti) vivaient à tous points de vue à l'aise.

Reconstitution du programme d'une journée ordinaire

	Chef de famille (et hommes)	Femmes
Petit matin au chant du coq (5 heures 30)	Réveil Mange et fait sa toilette aidé par sa femme de la nuit.	Réveil Fait réchauffer les restes de la veille Fait chauffer petit déjeuner et eau pour son mari et les lui apporte.
Aube : 6 heures	Sort en mâchant le bâton dentifrice Salue ses voisins et ses hôtes de l'abââ Leur offre la noix de cola Communique par le tam-tam téléphone.	S'occupe de ses enfants (toilette) Balayage de la cuisine et de la cour Préparation à manger pour les hôtes.
7 heures	Petit-déjeuner avec les hôtes Inspection du village et des troupeaux	Après avoir servi les hommes, Départ pour les plantations. Travaux des champs ; collecte d'argile pour la poterie ; pêche ; eau puisée au ruisseau
à	Tour en brousse (ramassage du vin de palme, visite des pièges, travail éventuel : forge, construction, déboisement).	
Midi	Retour de tous au village	
Après-midi	Vie sociale : palabres politiques ou danse, ou musique, ou jeu (songô), ou simple conversation dans l'abââ étendus sur les lits, appuyés sur le mvendé, en fumant la pipe	Les femmes préparent le repas (cuisine traditionnelle, lente et raffinée) Extraient l'huile de palme Façonnent des poteries
Vers 16 heures	Sculpture sur bois	Se baignent et se parent
Vers 17 heures	Repas principal (les hommes servis d'abord) Conversation au tam-tam téléphone	Repas Danse au son des flûtes
A partir du coucher du soleil		Cuisson de l'huile et des poteries au feu
	Danse éventuellement pour tous	
	Causeries : contes, devinettes, chants de mvéd	
Vers 21 heures (sauf fête exceptionnelle ou soir de clair de lune) : Coucher		

1. Récapitulation

Effectivement, quand nous récapitulons et mettons en parallèle sur un même tableau l'activité des hommes et celle des femmes (cf. tableau ci-contre), nous nous rendons compte que, de toute façon, le rythme quotidien de la vie traditionnelle était particulièrement détendu, surtout si on le compare à celui d'aujourd'hui (cf. Zenker, 1895, pp. 45, 51-52 ; Marie-Paule de Thé, 1970, p. III ; Amat et Cortadellas, 1972, p. 240).

La femme étant le principal bien économique, il est clair qu'elle est exploitée par les hommes qui la font « rendre », travailler pour eux. Mais sa condition pratique varie en fonction de plusieurs facteurs : et tout d'abord selon l'inégalité des statuts sociaux féminins, au bas desquels se trouve la femme-esclave, *etúga*, qui, elle, est à proprement parler l'« exploitée » (puisque son nom dérive du verbe *túg* qui signifie : « faire travailler durement à son profit », dans des conditions mortifiantes). Ensuite, la condition des femmes dépendait de la discipline qu'imposait le chef de l'unité résidentielle, et qui pouvait être plus ou moins rigoureuse, parfois très faible. Enfin et surtout, dans cette société sans marché, sans vêtements, sans constructions coûteuses, sans industrie, sans pouvoir central, sans police, sans fonctionnaires, sans impôts, etc., les besoins vitaux quotidiens, purement alimentaires, étaient rapidement couverts ; tous le reste de l'activité productrice aboutissait à amasser des biens fongibles peu capitalisables : à part le fer qui était ordonné à l'acquisition des femmes (donc à l'accroissement de vie et à la productivité du village), les nombreux autres surplus, bétail et réserves alimentaires, ne pouvaient finalement qu'être consommés par tous ; d'où cette prolifération des fêtes et des rituels qui frappa les premiers Allemands. L'exploitation des femmes se trouvait donc, pour une bonne part, subordonnée à l'agrémentation de la vie, dont l'homogénéité de la société leur permettait de profiter elles-mêmes largement. Elles appartenaient immédiatement à une société de consommation.

4. LES SURPLUS ET LEUR MISE EN JEU

La vie quotidienne des femmes bëti d'autrefois était certainement plus libre et plus facile que celle de leurs homologues d'autres cultures apparemment plus « développées ». Aux dires des vieillards, les femmes étaient les principales responsables de cette atmosphère de détente et de gaieté qui frappa les premiers voyageurs étrangers à pénétrer dans les villages bëti ; ceux-ci parurent aussitôt à Kund l'illustration des théories de Rousseau sur le bonheur de l'homme à l'état de nature, parvenu à un degré incontestable de civilisation harmonieuse tout en ignorant (et parce qu'il les ignore) l'appât du gain, l'esprit du lucre liés au commerce et à l'argent :

« Un trait prononcé des Jeundo est leur propension à une gaieté sans arrière-pensée. C'est la danse accompagnée du jeu des flûtes et du claquement des mains, qu'ils aiment par-dessus tout. Encore non corrompus par le commerce, ils vivent dans un état relativement heureux au faible niveau de civilisation qu'ils ont atteint par eux-mêmes. Leur pays est bien cultivé, ils gagnent en paix avec peu de travail de quoi leur suffire.

« S'il me fallait chercher quelque part une tribu qui, dans son état de

nature, semble l'emporter, au sens où l'entend Rousseau, sur les peuples à civilisation plus avancée, c'est en premier lieu à ces Jeundo et Tinga que je penserais, avec leurs corps sains, leur bonne humeur, leur manière sans souci de couler les jours (...) » (Kund, *M.D.S.*, 1889, p. 112)

C'est sur la même note que s'achève la promenade philosophique de Morgen à Yaoundé le soir du 8 décembre 1889 : (Morgen, 1893, pp. 63-64 ; je me permets de le citer dans ma traduction publiée) :

« L'apparition de la lune parut donner le signal de la musique et de la danse dans les différents villages. Aussitôt retentirent de tous côtés chants et airs de flûtes, dont le rythme marqué révélait que les gais Yaunde dansaient. Comme ils étaient heureux, ces hommes, par rapport à une grande partie des gens de chez nous, qui doivent supporter la misère et la faim, et auxquels est refusé le sommeil de la nuit à cause des soucis du lendemain ! Ici, tout le monde vit au jour le jour, insouciant et gai ; ici, tous les besoins et tous les désirs sont comblés ; on ne connaît ni misère, ni souci, alors, pourquoi se chagriner ! »

Examinons rapidement ces éléments qui, depuis les parures jusqu'aux jeux des adultes, donnaient aux étrangers cette impression de culture harmonieuse et agrémentaient de leur charme la monotonie de la vie quotidienne.

a. Vêtements et parures

Le vêtement chez les Bëti ne semble avoir été que parure. La nudité ne gênait personne, non seulement chez les enfants, mais même, nous l'avons vu à propos de l'histoire de Manga, chez les esclaves adultes, ou encore chez les jeunes filles nubiles, mais vierges. Sous ce rapport, le vêtement paraît tout à fait lié à la perte de l'innocence sexuelle, et peut-être en allait-il ainsi autrefois même pour les garçons (Manga nous est présenté comme un esclave à la fois nu *et* incirconcis).

Cependant, l'homme et la femme adultes sont généralement vêtus, quoique de la façon « la plus simple qu'on puisse imaginer » (cf. Zenker, 1895, p. 41).

Le point de départ d'une étude de costume ancien devrait être l'iconographie, dont la constitution n'est pas facile en raison des avatars de l'histoire allemande. Elle se regroupe autour de deux centres géographiques : Yaoundé et le pays boulou (Ebolowa) entre lesquels les variations sont insignifiantes (mis à part le problème des coiffures) ; par conséquent, l'étape intermédiaire de Minlaaba appartenait sur ce point au même ensemble, comme le témoignage des anciens permet de le vérifier.

Principales sources par ordre chronologique :

— costume des hommes et tatouages (qui étaient les mêmes pour les deux sexes, semble-t-il) : Morgen 1893, gravures de Hellgrewe d'après photographies représentant : un jeune homme *Yaunde* (p. 41), deux guerriers Eton (p. 71) ; Zenker, 1895, planche 4 ; *Die Deutschen Kolonien*, album de photographies, anonyme, 1910, pp. 22 et 23 ; Schultze, in Mecklenburg, 1912, II, illustration n° 179, p. 265 : dessin des tatouages d'un Bulu ; Tessmann, 1913, I, planches, pp. 257-269 (tatouages) ;

— parures et coiffures de guerre et/ou de danse (avec armes) : Morgen, 1893, planche, p. 54, gravure, p. 63 ; Dominik, 1901, lettre ornée commençant le chapitre III ; 1911, gravures n° 14 et 15 ; photos : *Zeitschrift für Ethnologie*, XXIV, 1892, pl. IV.

— costume des femmes et coiffures : Morgen, 1893, p. 40 : jeune fille jouant de la fûte ; planche, p. 54 (*ebuï*) ; p. 58 : femmes en costume de travail ; Zenker, 1895, planche 4 : coiffure de femme en haut et à droite ; Dominik, 1901, p. 31 : jeunes filles « Yaunde » ; *Die Deutschen Kolonien*, 1910, p. 22 : femme ewondo debout derrière son mari ; Schwabe, s.d., p. 51 : première (et dernière ?) photographie en couleur de femmes bēti portant l'*ebuï* traditionnel ; Schultze in Mecklenburg, 1912, II : dessins de femmes bulu et « pangwe » (= fang), illustrations n° 177, p. 257 ; 178, p. 264 ; 181 et 183, p. 273 ; pastels en couleurs p. 269 ; photographies n° 173 et 174, p. 253 ; 176, p. 256 ; 186 à 190, pp. 277 et 280. Enfin Schnee, 1920, II, p. 197, planche en couleurs.

Dans l'art bēti traditionnel, qui stylise les personnages, (ex. *memvia* ou pions d'*abia*, sculptures du rite So, vg. Zenker, 1895, planche 5), les figures des deux sexes se distinguent uniquement par le fait que l'homme porte toujours une arme (lance ou machette), tandis que la femme est caractérisée par son *ebuï* ou parure de séant.

On me permettra de traiter rapidement du costume de la femme, puis de celui de l'homme, en renvoyant le lecteur plus curieux de détails aux textes ou aux traductions que j'ai donnés de Morgen, 1893 (ch. II et III), de Zenker, 1895, (pp. 40-44) ainsi qu'aux commentaires de mon *Yaoundé d'après Zenker* (pp. 24-25) et aux références qui les accompagnent.

L'essentiel du costume féminin se composait de l'*ebuï*, grosse touffe formée de fibres de feuilles de bananiers ou de raphia, colorisées en rouge, blanc ou noir, bien peignées et coupées, et que l'on portait par derrière comme une queue de cheval ou une « tournure » des années 1880 à Paris, accrochée à une ceinture faite d'une bande de fourrure ou d'une queue de singe. L'*ebuï* était une parure d'agrément que l'on revêtait le soir en revenant du travail, après le bain, ou lors des fêtes ; pour le travail salissant en brousse, dans les champs, on se contentait de touffes de bananier « nature » appelées *mendzag* si elles étaient fraîches, *mimbó* si elles étaient sèches, ou encore de feuilles de manioc (*mendó*). D'après Mme Juliana Nnomo, les dignes petites filles des mvog Manzë portaient cet ornement très jeunes à Mílaaba :

« Le costume d'une petite fille (...) consistait en un *ebuï* de feuilles attaché par derrière dès qu'elle savait marcher. Elle ne portait rien devant, même quand elle avait des poils et les seins gonflés ; elle restait nue. Son père l'emmenait avec lui, il en était fier : j'ai une belle fille. Puis il décidait un jour : elle va porter les feuilles par devant. Généralement, c'était peu de temps après les premières règles. Tant que la fille ne connaissait pas les hommes, elle n'avait pas honte d'être nue ; ensuite si. » (J.-F. Vincent, 2^e *Entretien*)

Le cache-sexe proprement dit (*ekúba*), composé d'une feuille de bananier, était donc porté tardivement. En effet, remarque Mme Crescence Mete (mvog Baani de Nkometou), qui l'appelle *ekóbo* :

« Les petites filles n'auraient pas pu bien serrer les jambes en marchant avec. Mais une fille de 15 ans savait déjà ce qu'il faut cacher et comment il fallait se tenir (...) C'est la fille elle-même qui commençait à avoir honte de ne rien porter et qui désirait cacher cette partie de son corps. Elle se sentait grande, c'est pourquoi elle décidait de porter l'*ekóbo*, et quand elle s'asseyait, elle serrait bien les jambes, parfois en les croisant. » (J.-F. Vincent, 15^e *Entretien*)

Parfois, les feuilles effilochées formaient une frange le long, tout le long de la ceinture ; cette sorte de jupe portait le nom de *mimfeg* (cf. Tsala-

Vincent, 1973, n° 1115), mais elle ne semble pas avoir connu la popularité dont jouissait l'*ebuï* à travers tout le pays « pahouin », tant auprès de ses porteuses qu'auprès des étrangers.

« "Cet *ebuï*" constate Schultze (in Mecklenburg, 1912, p. 238) chez les Bulu et chez les Fang "est l'un des vêtements les plus élégants qui soit porté par des femmes africaines". »

A quoi fait écho Dominik exactement à la même époque (in Schwabe, p. 51) chez les Bèti :

« Pour ces femmes et jeunes filles bien faites et épanouies, il ne s'agit pas là seulement d'une parure aux couleurs bariolées, mais aussi d'un coussin dont se sert la femme au corps soigneusement huilé. » Outre un étroit cache-sexe et un collier, les femmes ne portent absolument rien d'autre,

« mais elles peuvent se permettre ce simple appareil car, en particulier chez les femmes Bané qui sont célèbres pour leur beauté, on rencontre des créatures que l'on doit, pour leurs traits et leur allure, sans aucune hésitation (...) déclarer superbes. »

A la suite de Morgen, (1893, pp. 39-41), Dominik a décrit ailleurs (1901, p. 52) l'enthousiasme qui saisit ses porteurs lors de sa première arrivée en pays Bèti (30 juillet 1894 chez le chef Enoa Okala Ntsama à Mvengué) à la vue des femmes nues, mais parées, avec leurs coiffures en casque, leurs corps huilés et rougis, leurs bracelets et leur « cul-de-Paris » écarlate, qui les accueillent chaleureusement.

Même enthousiasme chez les intéressées, telle cette femme de Yaoundé qui se remémore son mariage petite fille avec un fils d'Esono Ela : « Mes parents sont venus m'accompagner, mon père et ma mère, je me rappelle bien ! C'était au milieu de l'après-midi. On m'avait tressé les cheveux en grosses coques gonflées ; on m'avait mis du *baa* (fard de padouk) ; je marchais fièrement en dansant. J'avais un *ebuï* ! (...) Un *ebuï* durait environ trois mois. On les obtenait par échange... » (J.-F. Vincent, 12^e *Entretien*)

Malgré sa date tardive, l'un des documents les plus parlants sur la tenue féminine bèti traditionnelle est sans aucun doute la belle illustration en couleur de l'article *Kamerun* dans le *Deutsches Kolonial Lexikon* (tome I, p. 197) de Schnee, représentant une jeune fille jouant de la flûte, enduite de *báá* écarlate jusqu'aux épaules, vêtue seulement de l'*ebuï* et du triangle de bananier, et portant les ornements « classiques » : coiffure « en casque », collier, pendants d'oreilles, bâtonnet dans les narines, bracelet de cheville.

L'*ebuï* est une parure de coquetterie à laquelle renonçaient les vieilles femmes aussi bien chez les Fang du sud Cameroun (in Mecklenburg, 1912, II, p. 238) que chez les Bèti du nord de l'aire « pahouine » (Zenker, 1895, p. 42).

Il fallait s'attendre à cette grande homogénéité du costume et des mœurs pour les femmes dans cette aire si, comme je le suggère à la suite des traditions, presque toutes les femmes bèti étaient d'origine « fang » (ou en tout cas forestière). Par contre, les alternatives du costume masculin reflètent sans doute la multiplicité de son origine.

Il pouvait se réduire au simple étui pénien (*fénde* à rattacher à *mféndék*, mot archaïque pour « pénis » d'après Alexandre, 1969, p. 279), lequel était la tenue de rigueur pour les candidats du rituel So, pour les combattants à la guerre ou dans certaines danses (sous le nom d'*andongo* dans la danse *andzeg*), et qui était aussi admis dans la vie courante (Tsala-Vincent, 1973, n° 1107), comme il l'était, jusqu'à une époque récente à l'ouest de la rive droite de la Sanaga, dans les régions éloignées de l'influence étrangère. Cependant la tenue normale (peut-être d'origine « fang » comme l'*ebuï* mais

aussi porté au nord chez les Vute) (94) était le « pagne » de fibres d'écorce battue *obom* (95) qui pouvait se composer d'une simple bande passée entre les jambes et accrochée à la ceinture par devant et par derrière (auquel cas il prenait le nom de *mfádág*) ou bien être formé de plusieurs bandes cousues ensemble et colorées. On pouvait aussi porter sur les reins des peaux d'animaux (singes, chats sauvages, etc.) dont Zenker (1895, p. 42) fait à tort un privilège des forgerons : il s'agit simplement d'une tenue d'homme riche (les *minkúkúma* étaient souvent forgerons chez les Bèti), les queues d'animaux servant toujours de symboles de dignité (d'où l'expression : *Mod ábódádó manyāñ ekob ngém* : « on n'habille pas son frère d'une peau à queue » pour signifier « chacun pour soi ») ; ce sont des trophées de chasseurs heureux.

La nudité ou quasi-nudité masculine était valorisée, puisque sans doute *atí* : jusqu'à nos jours, un garçon de culture traditionnelle n'en a pas honte spontanément ; au contraire de la femme, l'homme ne se dissimule pas pour uriner. Le vrai chef se devait de s'exhiber nu (cf. Ngoa, 1968, pp. 67, 69 et 70).

Cependant, peut-être sous l'influence fang, le vêtement est devenu de règle dans les fêtes et dans les circonstances habituelles de la vie distinguée que prétendent mener les Bèti. On peut se demander si ce n'est pas le besoin pratique de s'asseoir plus confortablement sur quelque chose qui serait à l'origine de cet usage : l'*ebuí* servait en effet de coussin, et les hommes Fang que Burton a rencontrés portaient aussi toujours quelque chose par derrière (Burton, 1876, p. 206) ; encore de nos jours, la pudeur paraît fixée davantage sur l'arrière-train que sur le sexe : les hommes, les vierges, les vieilles femmes pouvaient autrefois laisser voir leur sexe, mais pour tous, autrefois comme aujourd'hui, c'est surtout la vision du derrière qui est ridicule, ou humiliante ; les femmes qui se battent essaient de se déchirer leurs culottes (96), et les injures usuelles évoquent l'anus et la zone péri-anale, comme on le verra plus loin (pp. 328-9).

Ces attitudes sont à rapprocher de la valorisation ou « quasi-sacralisation » des fonctions d'excrétion que nous avons signalée à propos de la fondation des villages et de leurs lieux d'aisances. Cependant, Tessmann exagère quand il parle de la pudeur inimaginable qui entoure cette fonction (1913, II, p. 257, n. 1). Certes, on ne parlait pas d'*edüg* (« cabinet ») en public et on emploie toujours des périphrases ou des prétextes pour dire qu'on va « aux toilettes » (tels : « je vais chercher une hache », « je vais visiter mes pièges », etc.). Mais entre hommes et dans l'intimité règne une beaucoup plus grande simplicité (du moins chez les « Pahouins du nord »). Ne dit-on pas d'un homme qui fait trop vite l'important : « Le voilà qui s'accroupit pour la première fois, et le cabinet est déjà plein ? » Ne répondra-t-on pas à celui qui en exige trop : « Je ne suis pas ton *nkél fon* (= équivalent de « papier hygiénique ») ? Le chef Ze Mendouga n'osa-t-il pas offrir aimablement le *nkél fon* à Mgr Graffin en tournée pastorale ? Si la toponymie est si incertaine en pays bèti, c'est que les noms des ruisseaux sont souvent des lieux-dits du genre *osoe mebi* (= « Rio Merda ») ou *osoe menyolog* (= Piss River) qui sans la moindre pudeur (*oson*) signifient bien le rôle d'égout qu'on leur assignait malgré l'invention des lieux d'aisances. On peut en déduire que Tessmann fut toujours traité fort cérémonieusement lors du passage en nombre et en force de son cortège à travers le pays.

Quoiqu'il en soit, dans le cours du dix-neuvième siècle au plus tard, en dehors du cas particulier de la guerre, la nudité s'est vue associée à la

pauvreté, et connote ainsi socialement, à l'époque qui nous intéresse, deux sentiments qui découlent de cette association : le sentiment du ridicule et/ou celui de la détresse.

La nudité hors de propos (c'est-à-dire en public, en dehors de la toilette, du travail ou du sport) prête d'abord à rire. Le criquet est le type du personnage drôle, vêtu à contresens par en haut alors que son derrière reste nu. Plusieurs maximes historiques moquent des hommes pris de tels accès de passion ou de précipitation qu'ils en ont oublié d'ajuster leur *obom* ; tel le notable Alima Ntigi continuant de se trémousser à la danse tandis qu'il a perdu son pagne, ou les Mvele sautant de joie avec l'*obom* sur une seule fesse à la nomination du chef Atangana Enyege, (cf. Tsala-Vincent, 1973, n^{os} 1101 et 1117). L'effet résultant est un éclat de rire, jamais un scandale.

L'autre connotation de la nudité est la détresse — détresse morale plutôt que misère physique dans un pays où le froid n'est jamais vif et en un temps où même les plus riches ne songeaient à lutter contre le froid que par le chauffage de leur habitation, jamais par le vêtement. Ainsi avons-nous vu Okala Ntsama, un grand chef, se rendre nu à Lolodorf pour manifester au commandant allemand la vigueur des griefs Enoa contre les Bêñe (*supra*, p. 182).

Il s'agit là d'une vieille coutume fang : Richard Burton (1876, p. 210) témoigne que lorsqu'un homme veut la guerre chez les Fang, il court nu à travers son village en proférant des malédictions. La nudité des Bêti à la guerre signifiait certainement ainsi la colère, en même temps qu'elle manifestait leur sens pratique sportif, et qu'elle représentait aussi un retour à l'archaïsme *atí* (l'uniforme militaire ne suivant la mode qu'avec retard) (97). (cf. plus loin, p. 330).

Pauvreté et dépendance, voilà ce que disait la nudité des enfants, des esclaves et des femmes, et nous verrons pour finir (pp. 382-3) qu'en monopolisant les premières étoffes à leur profit, les hommes avaient tout à fait conscience d'asseoir ainsi leur autorité. Aussi n'est-il pas surprenant que les femmes (*a posteriori*) considèrent leur costume traditionnel comme une brimade : « Ce qu'il y avait de mauvais autrefois » disent-elles régulièrement. « c'est que nous étions nues » (v.g. 6^e des *Entretiens* de J.-F. Vincent).

Mais sans qu'on puisse dire si elle est initiale ou ultime, la raison la plus compréhensive des tenues masculine et féminine est d'ordre religieux, me semble-t-il.

Nous savons déjà que le maniement du fer et du bois était réservé à l'homme. Il est donc cohérent qu'il jouisse de l'exclusivité des « battus » (98) d'écorce, puis des tissus d'étoffe qui leur ont été substitués (99). De leur côté, les femmes ont partie liée avec les plantes vertes : on ne s'étonne donc pas de les trouver vêtues de touffes de feuilles de raphia, de manioc ou de bananier, ou même d'« écorce » de ce bananier dont les Bêti ont bien repéré le caractère exceptionnel d'herbe géante.

Mais il faut aller plus loin en pénétrant la logique qualitative d'autrefois. Ces fibres d'écorces sont celles de deux sortes d'arbres : soit des Moracées ramifiées (*otombo*, *álá*) que l'on plantait sur la tombe d'un notable, ou à la fondation d'un village pour marquer le contact avec les ancêtres et la volonté de multiplication du fondateur ; soit de très grands arbres de la forêt, aux fûts majestueux, comme le fromager, *dúm*, dont le nom évoque immédiatement en langue bête la gloire (*dúmá*) et la célébrité (et dont les racines servaient aussi de sépulture) ; ou encore comme l'iroko (*abany*), arbre

très droit dont l'écorce exsude un latex blanc. Traitées d'abord à coups d'os d'éléphant, animal puissant par essence, ces fibres sont mises en contact permanent avec le sexe de l'homme dans le but de lui communiquer les caractéristiques de l'arbre dont elles émanent : influence ou présence bénéfique des ancêtres, ampleur, rigidité, productivité (100). Corrélativement, il est logique que les vierges, ou les impubères, ou les esclaves auxquels leur maître ne donne pas de femme, restent nus. Par contre, le bananier est la plante féconde par excellence : le triangle de bananier au contact du sexe de la femme (ou la feuille de bananier du jeune circoncis) lui communiquera sa fécondité. Et lorsque nous trouverons les candidats à l'initiation du *So nus*, voire vêtus en femmes, nous pourrions noter qu'au sein même de cet état ambigu, leur virilité cachée est cependant postulée, désirée, car leur étui pénien est fait de bois tendre de parasolier, arbre dont la fleur est un étonnant phallus violet.

Le vêtement veut donc exalter les fonctions sexuelles. Son port n'est pas lié à la crainte d'exhiber trop de présence physiologique, mais à l'inverse, à celle d'en manquer. La honte est celle de l'impuissance virtuelle. On comprend mieux quel profond dénuement exprime la nudité, et comment au contraire l'homme vraiment fort osera la braver.

Du côté des femmes, cependant, le cache-sexe peut aussi avoir pour fonction de cacher « ce qu'on ne doit pas voir ». En effet, une règle stricte (expression directe de la prohibition de l'inceste) interdit à un fils de jamais voir le sexe de sa mère (cf. Tsala-Vincent, 1973, n^{os} 1115 et 7707) ; la mère devra donc se couvrir au plus tard dès la naissance et les femmes adultes le faisaient normalement, toutes étant plus ou moins susceptibles d'être traitées de « mères » classificatoires, et se conduisant comme telles même sans obligation stricte.

La mère possède alors contre son fils une arme terrible : la malédiction (*eyog*) (cf. Okah, 1965, p. 34) ; elle consiste à se renier en tant que mère ; la femme qui la profère désignera ses seins et découvrira son sexe à l'enfant qu'elle maudit, lui rappelant ainsi dramatiquement la source d'où il tire la vie et lui signifiant conjointement que ce lien privilégié est rompu entre eux. Analogiquement, des personnes âgées feront de même pour maudire des jeunes (101).

Cependant la nécessité de se couvrir paraît avoir été liée autrefois à la possibilité du désir. Aussi les vieilles femmes en faisaient-elles peu de cas, peut-être même si elle avaient été mères : elles se contentaient d'une simple courroie (Zenker, 1895, p. 42) (102).

Les autres parures et éléments du costume étaient également porteurs, sans aucun doute, de significations symboliques ou religieuses, dont je vais donner quelques exemples ; ce qui ne veut nullement dire d'ailleurs que la mode, le caprice, l'élément de la contingence historique n'y jouaient pas un rôle déterminant : la pensée n'en perd pas ses droits pour autant, sous nos yeux encore, chez les Bêti, le fortuit fait jaillir quotidiennement l'interprétation.

La coiffure, tant masculine que féminine, donne, nous l'avons vu, un exemple des variations qu'entraînaient la mode et les influences externes pendant l'ère pré-coloniale. Les fameux casques de cauris qui ont tant retenu l'attention de Tessmann sont, nous le savons, originaires de la côte du Gabon, et se trouvaient encore à l'arrivée des Allemands nettement localisés chez les Fang ; c'est dans la région du Ntem que Chamier-Glisczinski les a

rencontrés en 1898 (C.G., 1925, p. 151) et Schultze en juillet 1911 (*in* Mecklenburg, 1912, II, p. 269) ; ils représentaient probablement un moyen pratique de transporter toutes ses richesses avec soi, et n'ont influencé qu'indirectement les coiffures de Yaoundé ou de Minlaaba, où les cauris étaient suppléés par les perles et les boutons. Par contre, à partir de la latitude d'Ebolowa en remontant vers le nord, commençaient parmi les Bulu les audacieuses coiffures en volutes, rouleaux et vagues, rehaussées d'éléments postiches, ornées de perles, de rubans et de boutons, qui s'étaient répandues jusque chez les Ewondo et les Mvele (cf. Chamier-Glisczinski, 1925, p. 90 ; Mecklenburg, 1912, II, p. 259) et que le P. Vieter trouva sur sa route de Kribi à Yaoundé en 1901, dès l'entrée en pays bēti (103).

A Minlaaba, Mme Philomène Nangai témoigne que chez les Mvele où son père était grand chef la fonction de coiffeur avait autant d'importance que chez les Bulu où Schultze a noté qu'on les payait cher (Mecklenburg, *loc. cit.*) : « Mon père » dit-elle, « avait beaucoup de cheveux. On lui faisait de grosses tresses surtout quand il allait à Akonolinga. C'était une de ses femmes qui s'en chargeait, parfois un homme qui savait bien les faire. » A Nkometou, pour le rite *onguda*, les femmes se tressaient les cheveux « suivant la coiffure appelée *huhuhula* (l'enroulement) (cf. J.-F. Vincent, 8^e et 15^e *Eniretiens avec des femmes Bēti*). On connaissait encore la coiffure *bidzog mēkaba*, « en boutures de macabo », etc... Mme Agnès Ekwala d'Andok (1912/1966) signale qu'une sorte de fil servait de conduit à l'huile qui suintait des tresses et ajoute qu'il n'était pas question de danser sans s'être coiffée et parée : on retournait se baigner après la fête.

Les Bēti chargeaient de sens leur coiffure, telle corne ou telle ondulation de cheveux servant d'aide-mémoire, exprimant un interdit, incarnant une maxime, etc... Nous en avons la trace dans le dicton : « Certains toupets de cheveux sont des toupets de gourmandise » (Tsala-Vincent, 1973, n° 1110), car quelques conteurs se faisaient une industrie de narrer les significations de leurs houppes, touffes et mèches, et méritaient ainsi d'être entretenus et récompensés par leurs auditeurs.

Cette mode des coiffures complexes semble avoir eu une limite au nord dans la région de Yaoundé, où apparaissaient des coiffures très simples, faites de bandes ou de cercles de cheveux délimités par des sillons rasés. Les cheveux complètement rasés constituaient (et constituent toujours) dans tout le sud du Cameroun un signe de deuil. Les candidats à l'initiation traités comme des « veuves », étaient d'abord complètement rasés, mais ensuite on leur dessinait sur la tête au charbon de bois des raies parallèles qui correspondaient à celles que Morgen a photographiées chez les filles Bēti et chez les guerriers Eton et qui reconstituaient peut-être l'ancienne coiffure *atī*. On trouvait cependant de nouveau des coiffures en volutes ou casques chez les « Bati » ou Tsinga de la région de Nachtigal, par ailleurs entièrement nus et enduits de poudre rouge (Riebe, 1897, p. 40) ; ainsi que chez les Vute (Morgen, *M.D.S.*, 1980, p. 121) dont les hommes portaient ordinairement le même costume que les Bēti (écorce, fard rouge et huile), mais dont les femmes ignoraient l'*ebui*. Une influence des Vute sur les Bēti (et sur les Bulu) n'est donc pas à exclure.

A l'ouest, la mode des coiffures compliquées semble s'être propagée jusqu'à Douala, mais d'une façon moins marquée. En effet, les trois savants docteurs allemands, Lühder, Buchholz et Reichenow, qui y débarquèrent en 1892 pour un séjour d'études, divergent d'avis sur les caractéristiques de l'art capillaire local ; tandis que le Dr R. Buchholz (1876, p. 29) qui le juge peut-être à l'aune du chignon européen d'alors, se plaint que les femmes s'y

montrent indifférentes et n'exhibent que rarement un bel échafaudage, son collègue le Dr A. Reichenow (1885, p. 27) s'émerveille au contraire de la coquetterie des femmes et de la diversité des coiffures formées de raies en spirales, en triples rangées, etc., sur lesquelles est piquée une flèche (homologue de la plume de touraco bleue que portait la jeune fille bête ; cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 1118). Mais l'erreur de Buchholz est aussi d'avoir voulu introduire une opposition homme-femme d'origine européenne là où elle n'était pas alors pertinente ; il note lui-même dans la même page qu'à l'inverse des femmes les hommes ont des coiffures remarquables, sans doute en relation avec leurs « fétiches »...

Lui et Reichenow s'accordent pour déclarer que les cils sont arrachés ou épilés, mode que Zenker (1895, p. 40) attestera à son tour chez les Bêti. Par contre, la coutume féminine de placer un ornement dans la cloison nasale — une tige de manioc à Minlaaba — paraît spécifiquement « pahouine » : Brazza l'a trouvé partout lors de son voyage en pays Fang de 1876 (Brazza, 1888, pp. 6 et 12), l'ornement pouvant être un fin roseau ou un poil de queue d'éléphant garni d'une perle aux extrémités ; la jeune fille qu'il ramena à Paris portait ainsi des poils de panthère dans le nez ; Zenker écrit le 4 mai 1891 (en dessinant la plume de touraco) :

« Filles et femmes Jaunde aiment percer leur cloison nasale et y placent de petits bâtons. Elles se croient ainsi plus jolies. Elles aiment aussi (...) planter dans leurs cheveux les longues plumes caudales du grand touraco. La chevelure est tressée très artistiquement avec une mise en plis tout à fait élégante. »

(Journal inédit, cf. aussi, 1895, p. 42)

Les heaumes de cauris des femmes Fang sont parfois munis d'un cordon qui passe à travers le nez (Mecklenburg, II, p. 268). Pourquoi les femmes pensaient-elles que cet ornement les rendaient « plus jolies » (hübscher) ? La clé de l'explication nous en est donnée par Mme Agnès Ngono (cf. pp. 235 et 237) quand elle associe la perte de la virginité au percement de la cloison nasale : comme la circoncision pour les garçons, c'était là pour les filles le passeport leur donnant accès à la vie sexuelle ; le signe visible de cette disponibilité les rendait donc *ipso facto* attrayantes.

Une opération à mon sens symétrique de la circoncision, mais praticable dans l'un et l'autre sexe, est l'écartement, la taille en pointe ou en biseau des incisives supérieures (on dit alors des dents qu'elles sont *minsang*, « ciselées », séparées. Vieille coutume fang (cf. Burton, 1876, I, p. 203) mais aussi bien attestée au nord de la Sanaga, chez les Vute (Morgen, 1893, p. 199) ou vers l'est. Cette opération considérée elle aussi comme esthétique facilite les bénédictions, car elle permet de projeter avec force au visage d'autrui son souffle et sa salive, de mieux lui communiquer sa puissance vitale. Les mères soufflent ainsi sur leurs enfants (au lieu de leur donner des baisers comme ailleurs ; cf. Mallart, 1971, p. 67). Parfois, les guérisseurs se faisaient arracher une incisive, ce qui leur permettait de perfectionner leur technique de l'aspersion soufflée sur groupe avec renforcement de salive par vin de palme.

Les autres parures de la tête avaient aussi leur signification. Lors des assemblées et des fêtes, les hommes de quelque importance arboraient un couvre-chef (*afogolo*), calotte de fibre ou de fourrure, casque en moelle de raphia, constituant un trophée, soit de chasseur, soit de guerrier : dans ce dernier cas, la vie des ennemis tués était représentée par les plumes rouges de la penne du perroquet gris, selon le principe : « Nul ne porte une coiffe à

plumes de perroquets sans se targuer d'exploits sanglants » (Tsala-Vincent, 1973, n° 1119) (104). L'homologue de ces plumes rouges pour les filles n'est sans doute pas leurs plumes bleues de touraco (que les hommes pouvaient porter aussi) mais plutôt, toutes proportions gardées, les petits bâtonnets ou nœuds à la ceinture qu'elles exhibaient comme marques de leurs conquêtes amoureuses (cf. Zenker, 1895, p. 43 et Tsala-Vincent, 1973, n° 2315).

Les hommes comme les femmes portaient des bracelets et des colliers de perles, de boutons, de métal, etc. ; plus il y en avait et plus on était riche, donc honoré, « tous les cous veulent des colliers », dit l'adage, c'est-à-dire que tout le monde est ambitieux. Juliana Nnomo (Andok, 20/12/1966) ajoute que les ceintures et les colliers des femmes avaient pour but de retenir le mari par leur beauté. Le lourd collier de métal massif, *nkémbé*, s'opposait au collier *miéndé* de petits objets enfilés sur une ficelle. Un chef portait autour de sa taille le grelot *aléngé* qui prévenait utilement de son approche (il valait mieux ne pas se trouver sans raison sur son passage). On se parait d'anneaux de pied (*ebad*) qui pouvaient être en métal (105) — les sonnailles en sparterie pour la danse portaient le même nom. Les bracelets (le *nség*, c'est-à-dire « le serpent » ou le *ntsag* ou *nsaé*, « la spirale ») étaient aussi en métal importé ou en fil de laiton ; le bracelet d'ivoire est insigne de dignité et porte le nom d'*akóm* (de *kóm*, durée ?). On s'attend en effet que l'ornement exprime le caractère de son porteur : les guerriers les plus farouches porteront un collier de dents de panthère, ainsi qu'un manteau fait de la peau du même animal ; aux chefs les plus puissants seront réservées les dépouilles de la bête la plus forte : bracelets d'ivoire (106) et chasse-mouche en queue d'éléphant ; par contre, ce sont les simples d'esprit qui porteront en colliers les « graines de paradis », ou maniguettes, les jolis fruits rouges et brillants de l'amome, plante très commune (cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 1120-22 ; Ngumu, 1977, p. 21).

La parure, auquel il faut ajouter les tatouages et les fards dont je vais parler, pourrait donc être considérée comme une forme d'art expressionniste très délibéré, destinée à tenir déjà à autrui un premier discours très parlant, quoique muet, et que complètent le maintien, les gestes, le ton et le débit de la voix, avant même le contenu conceptuel des paroles prononcées. D'où le soin qu'un Bèti apporte normalement à sa mise, et l'attention qu'il accorde à celle d'autrui, aussi bien qu'à ses gestes et à son allure. Par exemple, la conscience que les Bèti avaient de leur supériorité sur leurs voisins, et qui a été remarquée des premiers voyageurs, s'exprimait par la lenteur mesurée de leurs gestes, qui ne devaient jamais trahir la précipitation ni le manque de maîtrise de soi, et par la netteté trainante de leur articulation quand ils prenaient la parole. « Une démarche nonchalante et un accent flegmatique » caractérisent les Seigneurs (Bèti) par opposition aux esclaves d'après M. Essama (1967, p. 60) (108). Les coiffures ou fards de guerre dont je dirai un mot se proposaient aussi d'impressionner ou d'effrayer (109) l'adversaire. Cependant, toutes ces considérations « psychologiques » étaient doublées de vues religieuses que mon propos se doit de souligner.

Hommes et femmes vivant pratiquement nus, ce sont les tatouages qui leur tenaient lieu de « vêtements ». A l'aide de la suie tirée de la résine (*otú*) de l'arbre *abél* ou élimier du Gabon (*Canarium schweinfurthii*, Burséracées), et frottée sur les scarifications, l'artiste tatoueur parvient à décorer le corps de dessins bleus en camaïeu, parfois très fins, représentant des animaux, des arabesques, des motifs ou des figures géométriques. Il faut noter cependant que dans les listes de thèmes de tatouages que nous donne

l'abbé Tsala (1958, pp. 9-10, et Tsala-Vincent, 1973, n° 1107), les figures les plus abstraites en apparence portent des noms tout à fait concrets : le triangle est appelé « penne de flèche d'arbalète » ; le cercle avec un point au centre : « tuyau de fusil » ; le polygone à six côtés : « base de hotte » (*zud nkoé*) ; le demi-cercle : « ressort de piège tendu » (*ekúlǵá*) ; etc. D'autres motifs : poissons, tuyaux de pipes, varans, doubles-cloches, etc., sont évidemment plus immédiatement identifiables. Comme dans les autres formes d'art (sculpture des *memvia* ou pions du jeu *abia* par exemple), l'intention figurative reste en tous cas affirmée.

Les tatouages se faisaient plus rares au nord et chez les Basa ; plus denses au sud, chez les Bulu, et Dominik écrit que les Ngumba sont « tatoués depuis la tête jusqu'aux orteils » (*in* Schwabe, p. 50). On peut donc supposer que cet usage est plutôt d'origine « fang » ou maka... D'après les auteurs qui en ont donné de si bonnes reproductions (Zenker, Mecklenburg, Tessmann), ces tatouages n'avaient qu'un but esthétique (de même pour Mallart, 1971, p. 68). Mme Agnès Ngono, elle-même richement dotée de ces ornements, paraît partager ce point de vue :

« J'ai été tatouée pour faire la jeune fille, pour faire beau. » (J.-F. Vincent, 5^e des Entretiens avec des Femmes Bêti).

De même encore Paul Messi (1919, p. 306), pour qui il n'y a « vraiment pas grand-chose à en dire » (« otu oséki mfan ebuk »), sinon que le tatouage a lieu à l'époque de la circoncision pour les garçons, lorsque les jeunes gens déjà adultes, « de 18 à 20 ans », veulent se rendre sexuellement intéressants.

Pour une femme très âgée d'Andok, Mme Agnès Ekwala, le tatouage qu'elle appelle *nkulman*, n'était aussi qu'une exigence douloureuse d'élégance :

« La spécialiste vous imprimait des caractères sur le corps avec une tête de hameçon qui lui servait à soulever la peau qu'elle coupait. Personne ne devait pleurer ni crier : c'était la mode ! Après ce passage au poinçon, on vous enduisait de résine brûlée, et cela aussi faisait bien mal. »

Par opposition aux incisions du rite *So* appelées *mvón*, dont les balafres en relief servaient aux hommes de marque tribale bête, le tatouage décoratif (*otú*) à la suite de résine semble superficiel ; le choix des motifs paraît avoir été fonction des caprices de la mode, des possibilités du tatoueur et des désirs de son client.

Cependant, le fait d'être tatoué était indispensable pour être reconnu des siens et recevoir d'eux du feu après la mort, aussi appelle-t-on souvent le tatouage *mbákò bekón*, la « marque pour les fantômes » (Tsala, *loc. cit.* Okah, 1965, p. 12). En outre, pour les gens de Mínlaba et des alentours, il était nécessaire d'imprimer très tôt aux petits garçons le demi-cercle au-dessus du nez, entre les deux sourcils, qui empêcherait la fille de Dieu (*ngon Zambá*) errant sur terre à la recherche de son fils, de les confondre avec son enfant perdu et de les emporter avec elle.

Pourquoi le tatouage attire-t-il l'amour des vivants, entraîne-t-il la bénédiction des ancêtres et repousse-t-il les êtres maléfiques ? A mon sens, son nom, qui est celui de sa matière, *otú*, fournit la réponse. Cette résine de l'élimier du Gabon fonctionne en effet comme un encens que l'on utilisait pour être agréable aux ancêtres défunts en le brûlant dans des rites comme le *melán* (auprès des crânes) ou encore comme le *mðvungu* :

La cheftaine du *mðvungu*, dit Mme Rosalie Ndzie, Enoa originaire de Nkolmeyang « demandait qu'on prépare en particulier de l'*otú*, un genre d'encens. Il y a un arbre qui pousse derrière notre maison, qui fournit cet encens... Il y avait des paquets ; on y mettait l'*otú* (...) en remplissant d'huile

de palme des marmites : cela servait de lampes. En effet, le *māvungu* se passait toujours de nuit... (14^e des *Entretiens* de J.-F. Vincent).

Un chef de famille pouvait faire brûler de l'*otú* dans son village dès qu'un sujet d'inquiétude ou de trouble y apparaissait, car l'encens n'est pas seulement agréable aux défunts : il chasse les sorciers (*beyem*) en les grillant, et en leur donnant les yeux rouges, ce qui risque de les trahir en plein jour (cf. Mallart, 1971, p. 49). L'*abel* qui produit l'*otú* c'est d'ailleurs un puissant arbre anti-sorcellerie dont les écorces sont utilisées dans les « blindages » et dont les pousses terminales servent contre l'*akyaé*, l'envoûtement.

Il me paraît donc clair que la protection de l'individu est recherchée par ces tatouages, dont la matière a été recueillie sur un fond de marmite comme l'exhalaison de la fumée si bénéfique de cette substance dont elle garde le nom. Ils remplissent ainsi une fonction beaucoup plus générale et fondamentale que leur simple rôle décoratif.

Une analyse semblable peut être faite à propos du *báa*, ou poudre de padouk (*Pterocarpus scyauxii*, Fabacées, *mbel* en langue bété) qui, écrasé avec sa sève écarlate, forme un fard parfumé dont on s'enduisait copieusement tous les jours après le travail, au moment de la toilette, et pour les fêtes, et par-dessus lequel ruisselait l'huile de palme qui faisait briller les corps rouges et maintenait en place les tresses des chevelures. Le *mbel*, est un arbre dont l'action contre la sorcellerie passe pour puissante, comme on le verra dans le *tsó* ; le *báa* jouait donc au même titre que les tatouages un rôle de vêtement protecteur contre le mal le plus redouté des Bété, même si la conscience commune aujourd'hui n'a plus guère retenu que son utilité comme parfum (110) ou son association au symbolisme général de la couleur rouge, qui signifie la vie victorieuse, la beauté et la bonté (111).

Prêt à faire face aussi aux adversaires et aux dangers visibles, un homme d'autrefois ne se déplaçait jamais qu'armé, ne serait-ce que d'un bâton qui pouvait prendre la forme d'une canne sculptée pour les notables. Les hommes esclaves tenaient au moins une machette à la main, les autres la transportaient dans un fourreau en bandoulière, ayant à l'épaule la gibecière en fibres contenant leur pipe, leur cuiller, leurs provisions et leurs amulettes, et brandissant un faisceau de lances qui leur servait éventuellement d'appui. Dominik a décrit ainsi (1901, p. 52) les premiers Bété qu'il rencontre vers Mvengué, marchant d'un pas fier et dégagé avec 3 ou 4 javelots en main. Le *mvéd Atangana Enyége* prétend qu'un jeune homme comme il faut en portait cinq. En tout cas, le port de l'arme, nous l'avons dit, suffisait à caractériser l'homme et à le distinguer de loin d'une femme.

Mais les parures n'avaient pas pour objet la seule utilité pratique ou mystique. Nous ignorons jusqu'à quel point exactement elles étaient signes ou symboles (les tatouages par exemple formaient peut-être un langage précis) ; mais il paraît bien probable qu'en tant que surplus superfétatoire, elles faisaient appel au goût, au sens du beau, voire à la sensualité, en même temps qu'elles les satisfaisaient. Nous n'avons sur ces points que des indications indirectes, mais suffisamment significatives à mon sens.

Ainsi l'importance actuelle du concept de *nyebe*, « être beau » « être élégant » *nyebe*, « être embelli » renvoie à son importance traditionnelle dans la littérature (les chants de *mvéd*) et dans les expressions proverbiales. « Tous les visages ne sont pas embellis par la rasure » (Tsala-Vincent, 1973, n° 1105) : cette constatation, qui évoque l'usage « noble » (*ati*) de se raser soigneusement, non seulement la barbe et la moustache, mais aussi une

partie du front, fait en même temps appel au bon goût et souligne la prééminence du souci esthétique chez les Bèti, prééminence que l'on trouve encore évoquée sous l'enveloppe sarcastique de l'« humour pahouin » dans le quolibet adressé à celui qui va frapper à une mauvaise porte : « Tu vas te faire tatouer chez Bingono-les-Boursouflures ; as-tu donc trouvé beaux ses tatouages ? ». (*loc. cit.*, n° 1108).

La beauté de l'apparence est la meilleure expression de l'excellence d'un être, et de même que celles de Tonga chez les Mvumbo, l'influence et la prépondérance de Charles Atangana sur ses compatriotes au début de la colonisation ne peuvent être expliqués sans tenir compte de ce facteur. « Il était si beau jeune homme », écrit Lukas Atangana, « que si tu le vois, tu ne peux que frapper tes paumes — clac ! — et porter tes doigts à ta joue... » (*in* Ezé, 1969, p. 75) c'est-à-dire être stupéfait et rester songeur. Quant à sa femme Marie Biloa elle est « telle que, si tu la vois, des frissons te courent sur tout le corps » (*id.*). Expressions littéraires (112), mais d'un sentiment populaire encore tout à fait répandu à propos du grand chef.

Même du point de vue de la sensibilité africaine, qu'il est bien délicat de reconstituer dans le passé et de conjecturer de l'extérieur, il semble que l'élément de la sensualité ait joué un rôle certain dans la parure bèti : Dominik rapporte la joie et l'enthousiasme qui s'emparaient de ses porteurs à la vue des premières femmes vêtues de l'*ebui* (*loc. cit.*) ainsi que les critiques puritaines des Basa à l'égard de leurs voisines, à qui ils reprochaient de se tatouer les cuisses, ce qu'ils considéraient comme une indécence, une provocation érotique. Il en allait de même pour le jeu de l'*ebui* sur l'arrière-train des femmes ; Morgen (1893, p. 41) et Dominik (1901, p. 61) ont apprécié et décrit ces mouvements de danse fort gracieux par lesquels, à certains moments, elles lancent en l'air leur « cul-de-Paris » (*sic*), technique dont l'ouvrage de Mecklenburg (1912, II, illustration, n° 183) a donné une représentation parlante une vingtaine d'années plus tard.

Il semble impossible de dissocier la parure des circonstances où elle prend toute son importance et toute sa beauté, c'est-à-dire de la fête et/ou de la danse. Un même mot, *abóg*, désigne en effet dans la langue à la fois la fête et la danse, et assimilait l'un à l'autre les deux concepts.

b. Fêtes et divertissements

Dans cette société segmentaire sans monnaie, vivant en autarcie, et dont chaque membre était un producteur primaire, la légèreté des besoins devait entraîner une surproduction immédiate, dont l'emploi faisait problème. Le seul investissement possible étant la femme, bien disponible en nombre fini et à son tour aussitôt productif, il pouvait se produire un engorgement de « richesses » qui expliquerait l'impression de prospérité extrême que causait le pays. Si mon analyse est exacte, l'évacuation des surplus vouait les Bèti à une civilisation du loisir et de la consommation. Nous trouvons chez eux en tous cas une grande richesse d'activités ludiques, de nombreuses occasions de dépenses ostentatoires, une prolifération des rituels religieux, autrement dit, une multiplicité de fêtes, points culminants à la fois de la vie sociale et de la vie économique.

Trait frappant pour Zenker, pourtant déjà vieil habitué de l'Afrique, que ces « occasions de fêtes qui sont ici formidablement fréquentes » (1895,

p. 43). Souvenir très net aussi pour les vieilles femmes de Minlaaba : l'existence d'autrefois, si pleine de vexations pour les femmes qu'elle ait été, était aussi un temps de fêtes. Mme Agnès Ngoni (née d'après mes estimations vers 1885) résume la situation d'une façon expressive : « Autrefois, c'était la vie de la danse : on dansait beaucoup, on se tatouait, on se faisait belle souvent. Aujourd'hui, on danse seulement pour les mariages... » (5^e *Entretien avec les femmes Bèti* de J.-F. Vincent.)

A quelles occasions, en effet, organisait-on des danses ou des fêtes ? A tout propos : il suffisait que l'on se trouve entre amis sans circonstance spéciale pour que l'on danse ; le mot *abóg* est d'ailleurs un terme générique non marqué (par opposition aux danses-fêtes déterminées que l'on va évoquer ci-dessous). Zenker (1895, p. 45) nous montre les hommes s'occupant à danser le matin pendant que leurs subordonnés sont aux champs ; le soir, après la toilette, c'est le tour des femmes (id., p. 51) ; et tous dansent la nuit si la lune brille (Morgen, 1893, p. 63), toujours au son des flûtes qui marquaient le rythme. La danse est évidemment plus joyeuse si un prétexte l'anime : visite d'un parent ou d'un ami, bonne affaire conclue, retour de voyage, mariage. A la suite de Zenker (1895, p. 58) et de Morgen, Dominik a décrit avec bonheur les soirées de danse chez les Bèti : quelques solistes au centre du cercle se livrant à une gesticulation incroyable de tout le corps, les femmes faisant sauter en l'air leur tutu coloré, les hommes vibrant du dos, des épaules et de la poitrine, les uns tombant à la fin dans les bras des autres avec des cris de joie, pour reprendre après une pause, avec un zèle infatigable, jusqu'à l'aube (1901, p. 61 ; cf. aussi *in* Schwabe, p. 50. sq.)

Voici un exemple d'une description de Dominik extraite de ce dernier ouvrage. Après avoir évoqué l'affluence de tous, grands et petits, jeunes et vieux, hommes et femmes, venant dans leurs parures de fêtes, avec des corbeilles pleines de nourriture, pour participer à l'*abóg*, en y amenant aussi beaucoup de vin de palme et du schnaps acheté aux factoreries, il dépeint l'installation des vieux chefs, coiffés de leurs bonnets rouges, fumant la pipe assis devant les cases, et lançant de temps en temps un regard de connaisseurs sur l'aire de danse autour de laquelle les femmes font monter un nuage de poussière tandis que s'accélère le rythme :

« Inlassablement résonne le tambour, claquent les mains et frappent les pieds sur le sol en cadence (...) L'une après l'autre, (les femmes) bondissent au centre pour jouer artistiquement des jambes et lancer le torse en avant et en arrière. A côté, les hommes dansent de la même façon en cercle, d'abord séparés des femmes. En piétinant et les bras en arrière, ils se balancent, rentrent et sortent le ventre, oscillent du torse en mesure. On suit distinctement le jeu des muscles sur leur dos et leur poitrine ; avec des cris sauvages, ils se livrent à des bonds grotesques en roulant les yeux et en renversant la tête. Lorsque la musique devient plus rapide et que l'alcool a produit son effet, alors les cercles se rompent ; hommes et femmes bondissent pêle-mêle et leurs mouvements deviennent de plus en plus intenses : les danseurs se regroupent par couple, face à face, les yeux au ciel : l'huile et la sueur ruissellent sur les corps nus qu'enrobe un nuage de vapeur et de poussière. » (*Op. cit.* pp. 51-52). Après un instant de paroxysme, la musique s'interrompt brusquement, et les danseurs s'épougent avec des feuilles de bananiers.

Pour Dominik, cette passion de la danse, en entraînant un exercice continu, expliquait l'harmonieux développement musculaire de la population.

Les danses prennent un nom déterminé lorsqu'elles suivent un code ou sont liées à un rituel. Comme elles ont été vigoureusement combattues et

interdites par les missions, il est devenu difficile d'avoir une vue complète de ce qu'elles étaient autrefois (cf. Zenker, 1895, pp. 58-59, et traduction, 1970, pp. 87-91). Certaines, comme la danse *mpea* pratiquée à Atog-Boga, sont d'origine pygmée (113) ; celle-ci avait lieu avant la chasse pour invoquer le secours des esprits. D'autres encore, comme l'*esána*, le *ndzòm so*, l'*ozilá* étaient étroitement liées aux cérémonies religieuses (respectivement : des funérailles, de l'initiation et du culte féminin *mðvungu*) ; d'autres comme le *mbali* (114), danse successive de garçons, paraissent n'avoir eu qu'une signification sportive ; d'autres étaient associées à des événements comme le départ en guerre ou la victoire, etc. Elles étaient certainement de styles très variés. À côté de la gesticulation intense qui pouvait peut-être conduire à la transe, Zenker décrit des danses processionnelles (vg. 1895, pp. 52 à 55) lors du rite So où tous exhibent leurs richesses en tournant en rond à la queue leu leu. D'autres danses représentaient des mimodrames expressifs, comme l'exhibition accablée des candidats au début de l'initiation (*meyén mvónó*), ou l'*esáni* (ou plutôt *esána* à Mínlaaba), jeu divinatoire et pantomime guerrière symbolisant le combat des vivants et des morts.

D'après Hermann Asiga (Elem, 3, XII, 1966) les danses pratiquées à Mínlaaba et dont il se souvient le mieux étaient les suivantes (il subsume d'ailleurs sous le concept d'*abóg* « danse-fête », la lutte et certains rituels) : la danse *melínga*, que l'on dansait à quatre lorsque l'on devenait jeune homme ; une autre danse, *mesiya*, qui, elle, était réservée aux femmes : elle avait pour refrain le nom et le titre de la femme qui chantait, par exemple : « Akua, la femme de Zandugu ! » ; enfin, dans la danse appelée *nyðn*, (mot qui désigne aussi l'art de jongler avec des cailloux, des noix de palmes, etc.), un chef alignait toutes ses femmes et dansait devant elles toute la nuit en les interpellant successivement : elles étaient tenues de lui répondre, et de rester immobiles sans avoir le droit de s'endormir, ni même de se gratter !

Il est hors de doute que certaines danses avaient intentionnellement une portée sensuelle. Certes, les interprétations des observateurs étrangers sur ce point sont très sujettes à caution ; ils voient souvent à tort l'« acte sexuel » dans tout mouvement vif et prononcé du corps, de même qu'ils se choquent et se troublent aussitôt de toute nudité au dix-neuvième et au début du vingtième siècle. Or, le fait que les hommes se contentent de l'étui pénien pour la danse *andzeg* (ou *léndzek* chez les Eton où elle était davantage pratiquée : Reche, 1924, p. 12) n'indique sans doute rien d'autre que le sens pratique qui leur fait adopter une tenue sportive. En général, les Bèti ont un grand sens de la pudeur, ou plus exactement de la « honte » (*osón*) ; dans les danses ordinaires, ce sont certains gestes innocents d'allure qui constituent des allusions grivoises, et les étrangers ne savent pas les déchiffrer. Par exemple, un mouvement discret de la main évoque la pénétration lente et prolongée du pénis, puis son brusque retrait. Ceci dit, il est possible qu'avant l'influence édulcorante de l'Europe les danses aient été beaucoup plus « épicées », et que là aussi le groupe dit « Pahouin » ait joui d'une certaine supériorité sur ses voisins, comme le prétend Schultze en arrivant chez les Bulu au terme d'un long périple en Afrique centrale :

« Les danses dont je fus témoin surpassèrent en érotisme tout ce que j'avais vu jusqu'alors ; elles étaient vraiment « pimentées » et ne laissaient rien à désirer sous le rapport de la précision explicite » (in Mecklenburg, 1912 I, p. 239).

Dans les rituels qui sont des rites de fécondité, on comprend que la représentation de l'acte sexuel ait pu être complète et que la pudeur s'efface

devant les exigences de la religion. Il est probable, comme l'affirme Tessmann, que la danse des candidats à l'initiation sur le *ndzɔm so* avait pour but d'exhiber leurs capacités dans ce domaine, et les initiés du *māvungu* se plongeaient une « corne de fécondité » dans le vagin au point culminant de l'*ozilá* (cf. Mallart, 1971, pp. 60-62).

Le vieux Petrus d'Akono, grand initié qui était l'informateur privilégié du P. Stoll, lui aurait d'ailleurs dit que toute danse est en elle-même une copulation interne de tous les éléments du corps ; ceux-ci portent en effet une qualification alternativement « mâle » et « femelle », et les Bêti étaient d'assez bons observateurs du corps humain pour avoir repéré le jeu des muscles antagonistes. Une danse est donc l'activation de l'emboîtement de ces parties mâles et femelles ; elle est déjà au niveau de la physiologie, génésique et vivifiante. Mes propres informateurs de Minlaaba ne connaissent pas une cosmogénèse ou une biogénèse aussi élaborée, mais expriment un point de vue voisin sinon identique, dans le langage de l'idéologie dominante, lorsqu'ils disent que la danse (comme la couleur rouge, comme le bruit) fait « fuir les sorciers », c'est-à-dire protège et développe la vie de l'individu au sein de la communauté. Là comme ailleurs, la « rationalisation » religieuse joue son rôle de fondement (principe ou fin).

Ce qui n'implique pas qu'elle recouvre tous les détails de la vie sociale. Dans mon hypothèse, le loisir entraîne l'invention, et on trouve toujours en pays bête l'exception apparente qui confirme la règle ou échappe aux catégories. Tel est sans doute le cas de la danse *esúga* attestée par M. Hubert Onana : d'après lui, une fois par an, durant la saison sèche, hommes et femmes dansaient ensemble entièrement nus tout un jour et une nuit : les belles-mères mêmes dansaient ainsi avec leur gendre ! Il n'était pas question d'unions sexuelles à propos de cette danse, mais elle apparaissait comme l'occasion d'une gaité débridée, sans bornes. La relation avec les belles-mères ici met vraiment le monde à l'envers, et je me suis demandé si mon maître Onana ne voulait pas se moquer de moi ; si ce n'est pas le cas, ces Saturnales peuvent certes être porteuses d'une signification religieuse (marquer la fin de l'année ou constituer la simple répétition de la danse finale du rite *So*) ; mais aussi elles peuvent constituer le divertissement décadent d'hommes riches, ou bien un simple carnaval dont la signification religieuse a été abolie (115).

L'attrait pour les occasions de danser explique la popularité que connut le repos dominical dès, le début de la présence à Yaoundé des premiers Allemands, qui le respectaient scrupuleusement : on y dansait tout le jour jusqu'à la nuit (cf. Journal inédit de Zenker, et Morgen, 1893).

A propos de la danse, il convient de dire quelques mots de la musique, qui restait toujours ordonnée, soit à l'action, soit au discours (chant ou récit).

Le long tambourin *mbe*, le tambour *ngom*, la guitare *ndéngé*, la flûte en rotin des femmes (*ndiŋ*), autrefois caractéristique du pays bête, servaient essentiellement à marquer le rythme des danses, ainsi que le claquement des mains et les sonnaillles attachées aux chevilles et au-dessous des genoux, faites des graines d'*adzab* (*Baillonnela toxisperma* Pierre, Sapotacées) et d'*olelaŋ* (*Drypetes gosweileri*, Euphorbiacées). Les danses étaient souvent mêlées ou entrecoupées de chants, et des commentaires du tam-tam téléphone (*nkúl*). Les chants et mélodies utilisaient la gamme diatonique, à laquelle la septième sensible paraît être une adjonction tardive rarement employée (Zenker, 1895, p. 59). Certains instruments connaissaient une

utilisation privilégiée, mais non forcément exclusive : la double-cloche de fer, *nkôh*, et la flûte cintrée à tons des hommes, *nsa* (mot qui signifie également « razzia »), servaient aux guerriers pour marquer leur progression, annoncer leur approche et leurs intentions, échanger des messages et donner les signaux de ralliement. Ces téléphones portatifs jouaient leur rôle hors campagne dans les danses de déclaration de guerre et de victoire (*fon*), parmi l'acclamation ou l'éloge des héros (*mbéngé*), et pouvaient accompagner finalement n'importe quelle danse d'homme. On utilisait aussi à la guerre des oliphants (peut-être *ntsali*, cf. p. 60), et on utilise toujours à la chasse des trompes de corne (*tsh*). Bien des instruments ont disparu avec les rites : la flûte de Pan *mābbāg* jouée par les candidats à l'initiation *Só* et la calebasse soufflée *ndongo* usitée dans le rituel du même nom (cf. Reche, 1924, p. 7). L'instrument dont les possibilités mélodiques et harmoniques paraissent les plus riches, le xylophone ou balafon (*mendzān*) (116) employé généralement par formation orchestrale de cinq au maximum (cf. Tsala, *Dictionnaire*, p. 350), était associé au culte *melān* des ancêtres, dont il évoquait les voix multiples et mystérieuses, plus musicales que celles des vivants.

Il convient cependant de noter que, même pour le xylophone, la fonction de joueur d'instrument était considéré comme un emploi subalterne dans l'accompagnement des grands moments de la vie sociale : à ce titre, cet emploi était généralement tenu par des membres de la catégorie non considérée (ou si l'on veut, exploitée) de la population : à savoir, les jeunes gens, les femmes, les clients (*mintabō*), et surtout les esclaves. Encore de nos jours, il n'est pas rare qu'un père de famille détourne son fils du métier décrié de musicien professionnel, même si les espoirs de profit y sont solides.

Naturellement, comme toujours en pays bēti, on connaît des exceptions à ce principe général. Nicolas Ngēma de Mínlāaba, qui m'a décrit en détail la fabrication de la flûte *ndin*, à partir de la liane du même nom, précisa à cette occasion qu'il en avait connu l'emploi quand il était encore enfant, et qu'il y avait alors à Mengēmē un autre mvog Manzē, Ebede Ndzie, qui jouait de la flûte « comme faisaient les femmes », mais encore mieux qu'elles ; il s'était acquis une telle réputation de virtuose qu'on l'invitait dès qu'il y avait une « danse-fête avec flûtes » (*abōg mendin*), et il avait eu ainsi l'occasion de voyager « partout », c'est-à-dire très loin.

Le talent était, comme ailleurs en Afrique, reconnu, fêté et récompensé, mais ce n'est pas pour autant que la fonction était socialement considérée. Seul le métier difficile et savant de joueur de *mvéd* ambulant paraît avoir joui d'une relative estime, et encore ! Mon maître Hubert Onana a refusé une invitation comme consultant lors de palabres qui avaient lieu de l'autre côté du Nyong assez loin de chez lui, en précisant qu'il n'était pas « un baladin, un joueur de *mvéd* qui se déplace de village en village » (20/1/1967).

Le *mvéd* est un cordophone de raphia (117), qui, comme la lyre antique, a pour fonction d'accompagner et de soutenir la voix du récitant dans les poèmes et les épopées qui portent le même nom de *mvéd*. L'instrument paraît d'origine forestière ; les récits sont d'importation fang, et témoignent de l'influence culturelle du sud : de nos jours, le joueur de *mvéd* va s'instruire de son art chez les Fang et les Ntumu, et il en allait sans doute de même autrefois ; cette littérature fantastique, pleine d'inventions magiques et de situations romanesques, rendait les esprits disponibles, par le biais de l'imaginaire, à toutes les formes possibles d'innovation.

Même sans parole explicite, le système tonal de la langue permet à la

musique de rendre un discours, et toute musique peut être interprétée comme linguistiquement signifiante.

Musique chez Onana (3/6/1967) : « Le balafon parle comme le tambour » me dit-il. « Deux airs se superposent : premier air : " Quand est-ce que tu reviendras ? " demande une concubine à l'homme qui vient de passer la nuit avec elle. Deuxième air : la réponse de l'homme : " Je ne reviendrai plus, car on court une vieille femme une fois, mais pas deux ". Réplique : " Si tu ne reviens plus, alors tant pis, je resterai comme ça ". Les jours passent et la vieille s'aperçoit que l'homme avait dit vrai. » Onana danse à la manière de la vieille, en boitant, avec des grelots qu'il s'est fixé à la jambe. (Sur les chants bėti, cf. Betene, 1973).

Le passage est insensible d'une musique qui, dans la conception bėti, « dit » toujours quelque chose, à la chanson, à la psalmodie accompagnée de musique ou à la chante-fable, autrement dit à la « littérature orale », monde aussi complexe que la musique sur lequel je ne m'étendrai pas non plus, et qui commence à faire l'objet de bonnes études (cf. Fouda-Julliot-Lagrange, 1961 ; Awouma, 1970 ; Noah, 1973 par exemple, et les ouvrages d'Eno Belinga pour les proches Bulu), tandis que certains (cf. Ayissi, 1968) tentent d'en renouveler et d'en perpétuer le genre. Les Bėti distinguent entre deux sortes d'histoires racontées : le *nlán* (du verbe *lân*, « compter, énumérer ») récit suivi souvent fictif, et le *nkaná* (de *kad* « prononcer solennellement ») « dict » signifiant de forme gnomique, stéréotypée, au sens ésotérique, dont le type est le proverbe, la maxime, et dont le maniement était le privilège des adultes, sinon des vieillards. Mais les Bulu intervertissent les deux mots (cf. Noah, 1973, p. 110), appelant *minkaná* ce que les Bėti appellent *minlân* et réciproquement, ce qui introduit un flottement dans la zone frontière de Mínlaba, où les proverbes sont certainement *minkaná*, mais où l'on ne sait pas trop où classer les récits historiques ou légendaires, les anecdotes, les fables, et enfin les énigmes ou devinettes qui sont plutôt un jeu d'enfants (cf. Anya Noa, Mfomo et Many, s.d.), et qui se fondent parfois sur la simple homologie tonale (cf. Anya Noa, *op. cit.* Introduction), de même que se fondent sur de purs jeux de mots et de sonorités les étymologies dont la recherche chez les Bėti comme chez les Fang (cf. Bureau, 1973, p. 243), constitue un jeu social permanent, visant à dévoiler une doublure sémantique qui serait le lieu vrai du savoir (118). Les devinettes étaient fort pratiquées vers Mínlaba (119) (vg. témoignage de Hermann Asiga, 3/12/1966).

Les *minkaná*, les paroles lourdes de sens, ne doivent pas être prononcées à la légère ; nous en avons la preuve dans le fait qu'on ne doit pas les dire de jour, de peur d'entraîner la mort de son oncle maternel (120). C'est à la nuit que sont réservées les réunions « littéraires » : l'*emo minlân* (de *mɔ*, « passer la veillée entre voisins ») ou « soirée de contes » était si caractéristique de la vie traditionnelle que l'expression était couramment employée pour désigner la vie d'ici-bas par opposition à la survie des défunts ou à l'au-delà (cf. Ayissi, 1968, p. 52, n. 1).

Une séance de *mvéd*, véritable « one-man show » de théâtre total où l'épopée est chantée, mimée, dansée par le *mbomo mvéd*, dure normalement toute la nuit.

En même temps qu'il est réglementé, l'usage de la parole témoigne du bon caractère, de la sociabilité des gens. Un individu taciturne, ou simplement qui ne fait pas la conversation, est regardé très vite comme a-social et suspecté de sorcellerie.

Parmi les autres occasions de réunions ludiques, la lutte, (*mesin*) dont Zenker a donné une bonne description (1895, pp. 57-58) procurait aux clans et villages voisins, et a continué de leur procurer jusqu'à une époque récente, l'occasion de s'affronter dans des compétitions pacifiques. A la différence de la danse, à laquelle tous prennent part, la lutte n'est pas une occupation « noble » (cf. Ayissi, 1968, p. 35) ; elle est affaire de spécialistes — jeunes gens ou jeunes femmes — dépendant d'un chef : « On n'organise pas de séance de lutte sans avoir ses champions (*zingi*) » (Tsala-Vincent, n° 4618), lesquels permettent de lancer des défis à la ronde. La rencontre est annoncée et les combattants sont encouragés au son du *nkul* ; certains frappaient sur les mollets des lutteurs pour les exciter (*ezizim*) ; Onambélé Mbazoa a laissé le souvenir d'avoir été particulièrement ardent à soutenir ses lutteurs. Lutteurs et lutteuses étaient habituellement acclamés et fêtés par les spectateurs ou spectatrices de leur parti, et du sexe opposé au leur. Les vainqueurs dansaient l'*esána*, la danse de victoire.

Lors d'une grande rencontre féminine entre Ewondo et mvog Belinga, le 30 mai 1892, Zenker note dans son journal que les femmes combattent avec plus de passion que les garçons, en s'empoignant par les cheveux, tandis que les garçons improvisent des chants en leur honneur. Puis, le combat fini, tous dansent jusqu'au crépuscule au son des flûtes et des tambours.

Des règles strictes et une discipline prévoyante empêchaient ces rencontres sportives de dégénérer en bagarres, risque inhérent à toutes les fêtes, surtout lorsque les danses et la boisson avaient échauffé les têtes (121). Le déroulement de la séance était donc très formalisé, comme le sport lui-même, dont toutes les prises ou clés portent un nom, telle l'*enam kabad* (« bras de chèvre ») sorte de coup de hanche dont le *Dictionnaire* de Tsala (p. 194) donne la description (cf. Zwé Nguéma, VII, p. 96 ; les noms fang sont à peu près les mêmes jusque chez les Eton).

Comme dans toutes les circonstances où il s'agissait de l'emporter en excellence, les rites et les techniques magiques jouaient un très grand rôle dans la préparation du champion. Zenker cite l'emploi de feuilles et de fleurs que je n'ai pas retrouvées ; à Mínlaaba même, on trouve attestée (par le P. Guillemain) l'utilisation de l'écorce d'*eyen*, dont le nom commercial français est : movingui (*Disthemonantus benthamianus* Baill., Césalpiniacées), arbre jouant un rôle fondamental dans les rituels, grand, dur, droit, cylindrique, à grande longévité, et dont l'écorce rougeâtre évoque les taches de la lèpre. Pour cette raison, les Bèti ne l'abattent jamais, ni ne le brûlent : ils en attraperaient la lèpre. Le lutteur qui ne veut pas tomber prendra sa force de cet arbre *qu'on n'ose pas abattre* et qui fait tomber les autres.

Il se rend le matin dans la forêt au pied du movingui. Il mâche du poivre de Guinée (*ndón*), le crache sur l'arbre, et, de son coupe-coupe, détache là où il a craché un morceau d'écorce qu'il laisse tomber à terre. Si elle tombe sur le ventre (face interne), il la ramasse ; sinon, il la laisse (il ne veut pas tomber sur le dos comme elle, c'est-à-dire être vaincu) ; il renouvelle alors l'opération, jusqu'à ce qu'il ait obtenu une écorce dans la bonne position, qu'il emporte avec lui. Au moment du combat, il mâche en cachette un petit morceau de cette écorce mêlée à du poivre de Guinée ; sans les avaler, il crache le tout dans ses deux mains, se les frotte l'une contre l'autre, et cherche aussitôt à toucher les genoux de l'adversaire d'une main, puis de l'autre, pour que la force du movingui lui coupe les jarrets, et entraîne ainsi sa chute.

Comme autre technique de défense, on peut citer l'habitude de se faire inoculer de la poudre d'os de chimpazé : le chimpazé passe pour

« incassable », et le lutteur pense ainsi supprimer tout risque de fracture (cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 6704). Il mange aussi du chat (à l'époque actuelle) pour être sûr de se retrouver toujours sur ses pieds.

On peut considérer comme une sorte d'équivalent intellectuel de la lutte le jeu stratégique *songó* qui se joue à deux et qui peut se poursuivre pendant de longues heures. Michel Mizony (1971) en a fait une savante étude lors de son passage comme assistant de mathématiques à l'Ecole normale supérieure de Yaoundé. Il s'agit d'une forme du jeu africain très répandu comprenant 2 p trous ou cases contenant chacun n pions. A l'inverse de leurs voisins Basa, des côtiens, des Banen, des Gbaya de l'est et des gens de l'ouest, les Bèti jouent ce jeu, qui se compose chez eux de deux rangées de 7 cases accolées, en y faisant tourner les pions (5 par case au départ) dans le sens des aiguilles d'une montre, comme le font les Vute, les Maka et les Fang.

Le *songó* paraît être un raffinement de jeux plus anciens comme l'*agbwe* ou le *bikom* dont les noms et les règles sont encore connus des anciens en pays bèti et qui sont pratiqués encore respectivement en pays maka et en pays bulu ; les possibilités du *songó* sont plus vastes (d'après le calcul précis de Mizony, le nombre des dispositions possibles des pions dans les cases excède 2 quadrillions, ou millions de milliards...). Comme pour le balafon (Zenker, 1895, p. 59), les Ewondo s'attribuent l'invention récente du *songó*. D'après le sage d'Akok, M. Lukas Essomba, que nous retrouverons plus loin comme expert ès-sorcellerie, l'origine en remonterait voici 5 générations à l'ancêtre éponyme de son clan, Esomba Ndana, qui n'ayant rien à faire en tant que chef du village, chercha un jeu qui permit de rivaliser de sagesse et de découvrir à qui donner tort dans les palabres. Il fit creuser par ses esclaves (car un chef ne devait jamais travailler) quatorze trous en deux rangées au milieu de sa cour de village, refusant la suggestion de son frère qui proposait de mettre six cailloux par trou au lieu de cinq : « une chose commence par être la chose d'un seul homme », lui répondit-il, « avant de devenir celle de sa famille » (122). Cependant, il fit à son frère l'honneur de l'inviter à jouer le premier, et tint compte de ses autres suggestions pour les règles, notamment dans le décompte des « buts » ou points calculés en fonction des cailloux « mangés » par le gagnant. On jouait d'abord sur le sol, mais un bon sculpteur, Omgba Seme, creusa un morceau d'ébène, et le jeu devint transportable. On l'enduisait d'huile et il conservait sa noirceur et son brillant. On remplaça les cailloux par les graines de l'arbre *ezézán* (*Ricinodendron africanum*, Euphorbiacées). Par la suite, on creusa des branches de raphia pour fabriquer le jeu, car le bruit que font les graines en tombant est plus agréable sur le raphia que sur l'ébène. Le jeu était réservé aux notables : on interdisait aux enfants et aux jeunes d'y assister, pour qu'ils ne manquent pas de respect à un homme vénérable en le voyant perdre.

Le *songó* crée entre les joueurs une sorte de « parenté à plaisanterie » : ils s'injurient librement. Le vainqueur à coutume de brocarder le vaincu (123) et marque les points d'avance qu'il gagne sur lui en lui plantant des plumes dans les cheveux. Quand la partie est finie, il proclame sa victoire en chantant à haute voix pour être entendu de loin : « Nga, e mod nyo anè ai mod a mvus. ooo ? Ma samza e mgbébé du ! » (= Cet homme n'a-t-il donc personne derrière lui ? Je m'en joue comme d'un bréchet de passereau !) (124). Ou encore, il siffle : « Wa o dza a na ? » [= C'est ainsi que tu manges (sous-entendu : les pions) ?] Quand on entend ces airs, conclut M. Lukas Essomba, on a très envie d'apprendre à jouer.

La valeur intellectuelle du *songó*, fondé sur le calcul, suffit à en soutenir l'intérêt, et on n'y jouait que pour le plaisir et l'honneur, pour essayer ses forces, comme à la lutte (125). Par contre, les jeux de hasard et de chance (qui ont été étudiés en mémoire de C.A.P.E.S. par M. Tapchom, élève de M. Mizony) et qui se ramènent plus ou moins à des tirages au sort à pile ou

face, ne prennent leur attrait que de l'enjeu qu'ils permettent de gagner ou de perdre. A cet égard, le pays Bêti est dépeint par Morgen (1893, p. 174), par Zenker (1895, p. 60) et encore par Mgr Vieter (p. 112) à leur arrivée comme un immense tripot où la passion du jeu règne en maîtresse, chacun y engageant ses biens, ses femmes, son village, ses pouvoirs et jusqu'à sa propre liberté : tout joueur insolvable était en effet réduit en esclavage ; si les siens ne le rachetaient pas, on lui coupait le haut de l'oreille (marque de dépendance) et on le vendait à l'ouest contre 10 à 15 livres de sel.

Ces mœurs donnèrent bien du souci aux premiers Allemands qui, voyant se perdre au jeu leurs amis ou leurs employés (Zenker, Journal, 27/8/1892) intervenaient pour les délivrer des ceps, au risque de provoquer des ripostes armées, telle celle des Baaba (Morgen, 1893, ch. XI). Zenker voit là sérieusement pour le pays une cause de dépopulation plus importante que les guerres. Ne serait-ce pas plutôt là le signe d'une sorte d'inflation en hommes et en biens, dont on ne savait que faire en l'absence de marchés ? Le chef Dominique Akono de Mekamba (près de Mínlaba) voit en tous cas explicitement dans l'*abia* « une sorte de marché, avant que les marchés existent, dont le seul but était de s'enrichir ». Et la tradition orale souligne effectivement plutôt les gains que les pertes, en rapportant par exemple qu'au village de Koba un seul homme avait réussi à gagner au jeu 97 femmes (cf. Marfurt, 1970).

Le jeu de hasard se nomme *abia* (mot sans doute dérivé bi = « prendre » et signifiant, semble-t-il, « passion de prendre ». Il faudrait sans doute traduire « la rafle ») (126). Il se pratiquait sous deux formes : l'*abia* à coquillages, copie du jeu basa *songa* ; et l'*abia* au panier *kila*, à mes yeux d'origine Bati plutôt que Maka comme le pensait Tessmann (1913, II, p. 315), diffusé en tout cas chez les Bêti, les Mvele, et jusque chez les Vute ; cette forme du jeu a dès le début attiré l'attention des étrangers par la beauté de ses pions (*mimvia* ou *bemvia*, pluriel de *mvia*) sculptés dans les coques des noyaux d'*adzab* ou moabi (*Baillonella toxisperma* Pierre, Sapotacées) ; ou d'*elān* (*Autranella congolensis*, Sapotacées) ; on évite de ramener au village le fruit de cet arbre, qui est toxique (cf. Reche, 1924, p. 4, qui signale ce danger mortel d'après Messi).

Ces pions portent un graphisme volontairement stylisé (cf. Messi in Reche, 1924, p. 5), qui permettait à chaque joueur d'identifier le sien, et qui représente un être, une scène ou un objet de la vie courante, souvent le genre de bien que l'homme espère avoir la chance d'obtenir, soit par le jeu, soit autrement (femmes, gibier, armes, etc.), mais également dans des conditions aléatoires (chasse, pêche, guerre, commerce). Le soin avec lequel sont exécutés les pions anciens s'explique bien, comme on l'a remarqué (Delarozière et Luc, 1955, pp. 7-8) par la nécessité de communiquer à chaque *mvia* la force qui lui permettra d'annihiler la valeur des autres *mimvia* et de communiquer sa volonté aux morceaux de courge-calebasse (*bisa*, sing. *esa*) qui par leur position départagent les joueurs.

Ces morceaux de calebasse, au nombre de sept, ont, comme les pions *mimvia*, chacun un « dos » (côté pile ou convexe, poli et foncé) et un « ventre » (côté face, clair et creux). Ils sont mis dans la corbeille par un croupier neutre, avec le *mvia* de chacun des joueurs présents, lesquels peuvent être de deux à vingt et davantage, et s'allier pour les enjeux. Le croupier secoue la corbeille, puis la retourne brusquement sur le sol en la laissant en place. Chacun donne les mises convenues et on découvre le résultat, qui a pour effet d'éliminer un certain nombre de joueurs ; on joue jusqu'à ce qu'un seul

joueur ait gagné toute la mise. D'après M. Tapchom, les règles sont les suivantes :

- a. si tous les *mimvia* sont, soit piles soit faces, le coup est nul et tous rejouent ;
- b. si un seul *mvia* est soit pile, soit face, et que tous les autres sont dans la position inverse (cas où il y a plus de deux joueurs), le propriétaire du *mvia* en position unique gagne tout ;
- c. si aucun des deux cas précédents a) ou b) ne se présente, on considère les *bisa* ; si le nombre des *bisa* faces est inférieur ou égal à trois, ce sont les joueurs qui ont leur *mvia* côté face qui sont admis au tour suivant ; dans le cas contraire (si ce sont les *bisa* « piles » qui sont minoritaires), ce sont les *mimvia* piles qui gagnent et donnent accès au tirage ultérieur.

Ce tirage au sort s'apparente à la divination et reconnaît ou confère aux *mimvia* et *bisa* qui en étaient les agents un pouvoir qui émane des puissances maîtresses de la chance ; aussi le P. Marfurt les appelle-t-il respectivement « porte-bonheur » et « porte-malheur » (à la suite de M. Awona) : les vieillards choisissaient leur *mvia* selon les circonstances (leurs rêves, l'heure du jour, le temps qu'il faisait), et tâchaient, du moins dans l'est, d'influer favorablement sur les *bisa* en mangeant un plat de courges dont elles étaient faites. (Delarozière et Luc ; 1955, p. 50, Marfurt, 1970, p. 4). On se faisait également accompagner d'une épouse porte-chance (qui ne pouvait jouer elle-même puisque les femmes ne possèdent rien). Sur les emplois extraludiques des *mimvia*, en dehors de la divination, nous n'avons que des conjectures : ils semblent avoir été utilisés comme amulettes, et probablement comme idéogrammes servant à illustrer des histoires, à transmettre des messages, peut-être à donner des instructions lors d'initiations : on ne les maniait pas n'importe comment : autrefois, le sac qui les contenait était laissé en forêt, suspendu à un arbre, et de nos jours, les vieillards les dissimulent avec leurs objets les plus intimes (mais peut-être simplement par suite de leur interdiction ; leur valeur marchande n'a été perçue que très récemment) ; la crainte dont on les entoure se reflète dans le pouvoir mortifère qu'on attribue au fruit dont ils émanent — toxicité exagérée semble-t-il (Reche, 1924, p. 4) mais vraie symboliquement, puisque dans la langue un perdant « meurt » (*awú*), ce qui est reconnaître que le *mvia* tue — ; or, c'est à peine une métaphore quand on y laisse tous ses biens et soi-même. Le jeu a sa gravité, même si de leur côté la vie et la mort pèsent assez peu pour qu'on les joue.

Dans la région de Mínlaba, on n'hésitait pas à recourir à la magie maléfique pour faire perdre autrui. L'arbre que les Bèné nomment *otólobo* (*otólobo* et *otúlubu* dans le Dictionnaire Tsala, *Cordia aurantiaca*) est considéré comme néfaste (avec ses fruits visqueux, au suc collant, il apporte « la poisse »). En détacher une simple feuille, c'est se vouer à une journée funeste où toute entreprise échouera ; on évite même de le toucher. Pour faire perdre autrui, on s'adressera donc à un homme « fort » qui n'hésitera pas à cueillir une feuille, à la frotter entre ses mains, et à l'enterrer sur le chemin par où le camp des adversaires doit passer pour venir jouer ; leurs dés ou pions *mimvia* vont donc perdre. L'auteur du maléficé restera une journée sans rien faire, car il en serait également victime. Mais il arrive que les adversaires, prévenus par leur devin, déjouent le maléficé en arrivant par un autre chemin.

Comme Zenker le remarque, il était fréquent de voir une séance d'*abia* dégénérer en bagarre, et le jeu de hasard devenir Kriegspiel, jeu de guerre, les deux activités ayant d'ailleurs le même objectif : dépouiller autrui. C'est sans doute par bon esprit que Paul Messi remarque que, pour pratiquer

l'*abia*, il faut avoir un cœur de voleur (1919, p. 290), puisqu'à l'époque où il écrit, le jeu avait été strictement interdit par les autorités coloniales. C'est pourtant grâce à l'*abia* que Messi lui-même avait pu se marier, en juillet 1907, avec la fiancée qui se trouvait chez lui. Appuyé par la mission catholique, son beau-père exigeait immédiatement, soit le paiement de la compensation matrimoniale : 450 marks, 8 chèvres, 10 000 bikie, une cantine pleine de pagnes et des coupe-coupe ; soit la restitution de sa fille, laquelle menaçait de se pendre dans cette dernière éventualité. Paul Messi écrivit alors un appel au secours à son ami Antoine Enyege, un mvog Belinga, qui lui répondit par retour du courrier qu'ayant gagné à l'*abia* lors d'un deuil récent, il pouvait lui prêter 350 des 450 marks réclamés, et 50 coupe-coupe ; il le conviait en outre à venir à cheval jusque chez lui pour jouer à l'*abia* avec des Yanda et des mvog Amugu le dimanche suivant (Messi, 1919, pp. 299-301).

Cependant, la fable traditionnelle des animaux jouant à l'*abia* avec la foudre (*loc. cit.*, pp. 279-280) souligne bien le risque de violence que comportait le jeu, car pour finir la foudre tue tous les animaux et rafle tous leurs biens. La morale de la fable est qu'il ne faut jamais accepter comme partenaires des êtres beaucoup plus forts que soi ; elle repose sur un jeu de mots avec la racine *bi* = « prendre » : c'est sottise que de jouer à l'*abia* avec un *ebigan* (nom signifiant « être de proie », appliqué à la foudre comme aux rapaces et aux carnassiers), autrement dit que de jouer à la « prise » avec un « preneur » professionnel.

En résumé, nous trouvons dans la tradition culturelle bête quatre cas principaux de compétition agonistique déclarée :

1. *sɔngɔ́*, jeu stratégique *sans* implications économiques ;
2. *mesin*, lutte pacifique *sans* implications économiques ;
3. *abia*, jeu de chance *avec* modification du statut économique ;
4. *bitá*, la guerre : lutte violente *avec* modification du statut économique.

Comme l'*abia*, la guerre a souvent pour objectif et toujours pour effet une modification radicale dans la répartition des surplus économiques, modification qui est obtenue par les moyens les plus violents.

5. DE LA GUERRE CHEZ LES BÊTI

Avant d'essayer de saisir ce que peut être la guerre dans l'*ethos* bête, il faut signaler que ce mot de « guerre » en français, après nos expériences des guerres nationales et mondiales, est tout à fait impropre pour traduire *bitá*, que les Allemands rendaient plus exactement par *Fehde*. La guerre bête, quels que soient ses excès, comporte des aspects qui la rendent difficile à concevoir pour un lecteur moderne. C'est d'abord une micro-guerre tant par le nombre des combattants que par sa durée ; à la différence des véritables armées de plusieurs milliers d'hommes que pouvaient réunir, non seulement les Vute du nord, mais même les Mvele avec Nanga Eboko ou les Mbida Mbani avec Mbida Mengë, les Bête du sud du Nyong ne formaient jamais que des partis peu nombreux se livrant à la petite guerre. Le plus grand rassemblement guerrier Bënë historiquement connu fut celui des mvog

Amugu contre les Allemands, évalué par ceux-ci à sept cents hommes. D'autre part, ces guerres ne duraient pas longtemps, quelques jours au plus, et souvent on négociait au bout d'un jour de combat, ou dès qu'il y avait un mort.

Nous allons essayer de mieux comprendre ce que représentait la guerre pour les Bèti eux-mêmes. Mais pour nous qui l'avons vu apparaître dans l'histoire de Minlaaba comme liée intimement aux compétitions commerciales, il est clair qu'elle fait partie de l'économie traditionnelle. Dans une société sans monnaie, il n'y a pas d'autre solution pour acquérir que le troc ou la prise. La guerre est donc la forme violente de l'*abia*, de la redistribution des surplus ; elle était d'ailleurs conçue comme un jeu et comme une sorte de tirage au sort, nous le verrons, puisqu'elle comporte un défi à la chance, à la secrète puissance des arrière-mondes.

a. Signification de la guerre pour les Bèti

Les Emvenj de Minlaaba ont comme devise d'appel (*ndan*) : « *Mvógó ekom minsən : awoé tsíd, awoé bod !* »

« Famille faiseuse de pièges : elle tue les bêtes, elle tue les gens ! »

C'est dire que même pour un groupe comme celui-ci, un peu relégué en marge (tant à Yaoundé qu'à Minlaaba), le programme demeure l'affirmation de soi par le meurtre sportif, réussi grâce à la force intellectuelle ou physique, grâce à la ruse ou au courage. Le *ndan* est presque toujours une référence guerrière, car la guerre est le sport noble, dont on affiche la pratique. Celui que nous venons de citer offre l'intérêt de rapprocher la chasse et la guerre. Les Bèti disent en effet que la chasse est la guerre aux animaux (cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 6917 relatant un mythe de déclaration de guerre de l'homme aux animaux), tandis que la guerre est une chasse faite aux hommes et à leurs biens. Les qualités requises sont les mêmes dans un cas comme dans l'autre. Mais l'homme est le gibier le plus difficile, car le plus intelligent. De plus, dans cette chasse où l'homme est à lui-même son propre objet, tout chasseur est en même temps gibier chassé.

« Aimiez-vous la guerre ? » ai-je demandé aux anciens guerriers. « Enormément » m'a répondu Simon Awumu (1/11/1966) :

« Oui » précise M. Mfomo Nicolas (Akomban 2/3/1968) « car nous voulions être tenus pour forts et courageux. Celui qui avait tué un homme était le plus respecté et le plus honoré : on disait : voilà quelqu'un de vraiment courageux et fort. »

« C'était une chose joyeuse » (Jean Bidi Mebomezoa 17/2/1967) « dans l'espoir qu'on pourrait bientôt s'emparer d'une femme *gratis*. Tout village avait quelques hommes pour s'écrier : " Allons-y " »

Le mot *ayóg* qu'on traduit d'ordinaire par « courageux », signifie quelqu'un d'inexorable, d'implacable, de farouche, que rien n'arrête : un « dur ». La force (*ngul*) est une qualité plus mystérieuse : il faut déjà beaucoup de force, c'est-à-dire d'autorité sur les esprits des morts, nous l'avons vu, pour obtenir qu'ils livrent leurs animaux ou se livrent eux-mêmes dans la chasse ; il en faudra aussi beaucoup pour dominer les ancêtres, les génies, les défenses magiques qui peuvent protéger un adversaire humain.

Moyen de s'affirmer sur le plan individuel, la guerre était aussi le moyen,

le seul moyen infaillible dans cette société segmentaire, de se retrouver, de se reconnaître sur le plan social, au niveau du lignage majeur ou du clan en passe d'être dissous comme lien organique. Dans tous les sens du mot, la guerre mobilisait les gens d'un même *mvog* plus que les palabres et les rituels, avec plus de fréquence et d'efficacité. M. Mveng Ayi (1971, Conclusion) s'émerveille comme d'un paradoxe que cette société ait paru organisée en temps de guerre et inorganisée en temps de paix. C'est alors que se ravivait vraiment le patriotisme biologique des Bèti : le groupe lignager se sentait soudé inconditionnellement en principe, et prenait conscience de son unité et de sa force (cf. Tsala-Vincent, 1973, n^{os} 1334 et 4809). En ce qui concerne les *mvog* Manzè, nous ne les voyons agir en corps, historiquement, qu'en une seule occasion, en 1891, lorsque ceux qui habitent près de Yaoundé font appel à leurs frères de l'autre côté du Nyong pour se liguer contre Zenker ; il est vrai que les *mvog* Manzè de Minlaaba se trouvent à cent kilomètres des premiers, et l'on comprend que seule une occasion exceptionnelle ait pu les réunir (cf. Journal de Zenker, qui appelle les *mvog* Manzè *Banthe*, aux 2, 3 et 4/11/1891). Cependant, même en pareil cas, l'individualisme bèti peut se manifester, et un chef *mvog* Manzè que Zenker nomme Atangana Nucca, désapprouvant cette guerre, se réfugie avec ses femmes chez les *mvog* Belinga, amis du Blanc. Par contre des alliances inter-claniques étaient souvent conclues : par exemple, *mvog* Manzè, Baaba et Mvele contre Etenga et Ewondo coalisés en fin novembre 1891 ; mais là encore, les Etenga se divisent et une partie d'entre eux va rejoindre la coalition adverse (Zenker, *loc. cit.*, 28/11/91) ;

Leur supériorité militaire est probablement ce qui avait permis aux Bèti migrants de devenir conquérants, de soumettre les populations qu'ils trouvaient déjà là, comme les Maka ou les Fang résiduels, ou de les repousser, comme les Basa, les Bakoko, les Ntumu, les Fang du sud, les Maka de l'est, etc. A quoi tenait cette supériorité militaire, question de vie ou de mort pour les Bèti ?

Une idée synthétique à ce sujet peut-être fournie par l'article sur *Les Conflits armés en pays Bèti à la fin du dix-neuvième siècle* (1971), œuvre de jeunesse de M. Mveng Ayi qui a étudié le problème là où l'activité guerrière avait pris le plus d'ampleur, c'est-à-dire chez les Mbida Mbani sous la conduite de Mbida Mengè (mort en 1908). Plus sobrement, sans nous demander comme lui (p. 19) si les Bèti possédaient une marine ou une aviation, nous nous contenterons de glaner dans les souvenirs des informateurs et dans les documents quelques détails qui suffiront à manifester le poids pratique et idéologique de l'activité guerrière dans la vie quotidienne d'autrefois.

Les gourdins, encore souvent employés dans les bagarres qu'on veut légères, n'avaient plus d'emploi comme arme sérieuse, même si les belles cannes sculptées des notables en constituaient l'ultime avatar. La suprématie des Bèti avait dû s'appuyer sur leur maîtrise du fer, dont nous avons vu qu'elle était l'affaire de tous les hommes, et qui leur permettait de forger les armes nécessaires : lances et coupe-coupe de guerre.

Ce dernier, l'*afómba*, était un sabre plat aiguisé des deux côtés, sur toute sa longueur, à manche en racine de parasolier, et dont le bout concave permettait de couper plus facilement les têtes des ennemis abattus, (cf. Reche, 1924, p. 6 et pl. I 11-13). On le portait dans un fourreau sous l'aisselle. Avec l'introduction du commerce européen, il fut assez tôt supplanté par le coupe-coupe d'importation, *fa*, de 50 centimètres de long environ sur 7

à 8 de largeur, avec un manche de 8 à 10 centimètres, capable de causer de très sérieuses blessures dans le corps à corps, (cf. S.V.A., 1914, p. 361 et Mveng Ayi, 1971, p. 20) et dont on connaissait plusieurs variantes (127).

On connaissait également de nombreuses catégories de l'arme de jet, *akón*, qui restait caractéristique de la guerre bête bien après que les Fang eussent abandonné dans leurs combats toute forme de lance ou de javelot au bénéfice exclusif du fusil (Tessmann, 1913, chap. XVII). Ces lances mesuraient dans les deux mètres (S.V.A., 1914, p. 360) et prenaient des noms différents suivant qu'elles portaient ou non des ciselures ou des barbes (Zenker, 1895, pp. 44 et 63 ; Mveng Ayi *loc. cit.*).

Le mot générique *akón* désigne tout projectile. On l'employait donc pour désigner les charges que l'on mettait dans les fusils à pierre : morceaux de minerai de fer brut (Zenker Journal, 1/11/1891), balles de fer-blanc, débris de marmites, (S.V.A., 1914, p. 362) ou encore l'*esíngá* (contraction probable de *esíngílí ngál* : « barre de fer de fusil »), cette lance raccourcie placée directement dans le canon du fusil (Zenker, 1895, p. 44 et Journal 14/11/1891).

Nous avons vu à quel point fut appréciée l'importation des fusils par les mvog Amugu (128). C'étaient pourtant des fusils de traite au maniement très compliqué. Les Bête ne leur donnaient pas systématiquement des noms de personnes comme le faisaient les Fang, mais souvent des surnoms, ainsi qu'à leurs machettes (129). Cependant, la charge hétéroclite de ces fusils connaissait une grande dispersion, ce qui bornait leur efficacité au combat rapproché, et même les rendait dangereux pour les voisins du tireur, voire pour le tireur lui-même qui d'ailleurs ne visait pas. Dans ce domaine, les Bête ne montraient pas la maîtrise consommée dont ils faisaient preuve dans le maniement de la lance ou du coupe-coupe, (Zenker, Journal 3. et 28/11/1891) quelle qu'ait été leur hardiesse à bricoler tant les munitions que les armes importées (Zenker, 1895, p. 44).

Machette, lance et fusil constituaient l'ensemble des armes offensives usitées chez les Bête ; ils n'employaient ni la hache de combat des Fang, ni les arcs et les flèches des Vute ou des Maka. Ils réservaient l'arbalète à la chasse, bien qu'on l'ait vue une fois ou l'autre, peut-être en désespoir de cause, utilisée avec ses flèches empoisonnées au strophantus contre les Européens (S.V.A., 1914, p. 362), et pendant la Première Guerre mondiale, après le départ des Allemands par des gens qui voulaient « semer du désordre » d'après M. François Manga).

L'arme défensive était le bouclier *eben*, en peau de buffle ou oreille d'éléphant tannés, et taillé à la taille d'un homme (Mveng Ayi, 1971, p. 20). On se souvient à Mínlaaba de murs élevés à l'occasion autour des villages (B. Efala, Eyibodo 29/10/1966). On utilisait aussi des boucliers d'écorce de parasolier et des claies de roseaux qui servaient de palissade ou d'abri portatifs.

La supériorité militaire des Bête ne peut cependant guère s'expliquer par ces seules armes à la fin du XIX^e siècle, alors que leurs voisins du sud et de l'ouest se trouvaient plus proches qu'eux des fusils européens. Le nombre des combattants et leur valeur tactique, liés sans doute à leur organisation sociale, devaient jouer un rôle plus déterminant.

Les devises d'appel à implications guerrières exaltent la confiance de plusieurs lignages en leur nombre (130) ; même si celui-ci restait relativement

faible, les Bëti, qui connaissaient une meilleure agriculture, une polygamie plus développée et une politique plus élaborée d'annexion de dépendants, regroupaient facilement plus de guerriers appartenant à une même entité lignagère que leurs voisins Basa, Maka ou Fang ; c'est seulement en présence des Bulu connaissant le même type d'organisation qu'ils furent, dans la région d'Ebolowa, contraints de refluer vers le nord. En outre, comme nous l'avons dit, les Bëti connaissaient la pratique de l'alliance externe et une organisation interne plus serrée en cas de guerre, comme le montrera le déroulement des opérations. Indépendamment même des ligues et des coalitions, les grands chefs de l'est comme Simekoa et Nanga Eboko avaient su réunir sous leur dépendance directe de véritables armées ; Nanga Eboko envoya plus de 7 000 guerriers pour aider Dominik dans sa campagne contre les Maka en 1910 ; Mbida Menge commandait à 5 000 guerriers et à une population totale de 20 000 personnes environ. On peut donc dire qu'existait chez les Bëti à côté de la tradition segmentaire une tendance à la reconcentration qui se faisait sentir jusque dans la région de Mínlaaba, où l'on pouvait réunir une centaine de fusils et où chaque petit chef rêvait de devenir un grand chef. La guerre seule en offrait l'occasion.

Mais cette guerre restait pourtant d'abord l'occasion de corps à corps et donc avant tout d'une affirmation individuelle que la société préparait soigneusement. Toute la vie du jeune homme en temps de paix était une préparation militaire, par la chasse, par la danse, par la lutte, par la familiarité avec la brousse. Le jeu de *ngog* (cf. *supra*, p. et Zenker, 1895, p. 51 ; S.V.A., 1914, p. 361) lui apprenait à jeter la lance avec une sûreté presque infaillible jusqu'à une distance de 25 à 30 mètres, et il maniait la machette avec une égale virtuosité. Le rituel d'initiation *So*, avec ses épreuves d'endurance, est toujours assimilé par les vieillards au service militaire. Quand Zenker se plaint que les hommes, le matin, s'occupent à danser et à jouer de la flûte au lieu de travailler (1895, p. 45), il ne voit sans doute pas qu'il s'agit très vraisemblablement là d'un entraînement militaire, d'une sorte de pyrrhique, car la flûte des hommes *nsa*, comme la flûte de Pan *mebðg*, n'avait guère d'autre sens que de rythmer les attaques ou de communiquer les informations concernant la razzia.

Une préparation plus spéciale n'était pas exclue chez les « chefs » au sens propre. M. Mveng Ayi nous rapporte (1971, p. 29) comment Mbida Menge convoquait ses sous-chefs pour leur annoncer un prochain départ en campagne en leur disant : « Je suis enceinte, je voudrais accoucher dans tant de jours ». Alors tous commençaient à « jouer au dur », c'est-à-dire à s'entraîner intensément. Mais il ne semble pas qu'on ait connu ce genre de manœuvre ou de période militaire autour de Mínlaaba.

Idéologiquement, la guerre marquait l'accomplissement de l'homme bëti ; mais qu'en était-il en réalité ? Zenker (1895, p. 41) paraît plutôt taxer de couardise ses pacifiques « Yaunde ». La réponse est qu'il y avait certainement des variantes dans le comportement, variantes sociales parce que les derniers migrants avaient généralement à se montrer plus guerriers que leurs prédécesseurs — tel paraît avoir été le cas des mvog Manzë, tardifs dans la région de Mínlaaba par rapport aux Enoa déjà installés ; variantes individuelles comme partout, mais peut-être accentuées dans cette société qui repose sur la valeur ponctuelle des individus, ce qui donne à chacun la liberté de déployer ses capacités, mais aussi de se désolidariser comme nous venons de le voir, et même d'étaler ses faiblesses, quand il ne répond pas au modèle proposé de l'homme courageux. Aussi les Bëti sont-ils les premiers à

ridiculiser la lâcheté de certains d'entre eux : « Pourquoi ne réagis-tu pas quand le tambour de guerre t'appelle, mais seulement lorsque tu es conspué ? » disent-ils proverbiallement (Tsala-Vincent, 1973, n° 4803).

Par contre, le courage de certains pouvait être extrême ; sans que l'on puisse citer chez les Bèti un héros dont les prouesses aient été aussi bien enregistrées que celles du Bulu Samba, on doit au moins relever les éloges que Zenker lui-même décerne à Mboo Manga et à ses frères, les fils d'Esono Ela, lors du combat du 2 novembre 1891 contre la coalition mvog Manzè (*Journal*) ; chargeant à côté de Zenker sous une pluie de lances et de projectiles, « tous montrèrent un courage tout à fait exceptionnel ». Or Mboo Manga, célèbre pour sa beauté et pour son insolence, et le premier en date à parler le pidgin, était à l'époque le modèle des jeunes Bèti (cf. Atangana et Messi, 1919, pp. 67 et 317). De tels exemples, joints à l'entraînement quotidien dont nous avons parlé, font qu'au jugement même des officiers allemands, qui s'y connaissaient, la valeur guerrière du Bèti ordinaire était à l'époque tout à fait supérieure à la moyenne, et capable aussi bien de menacer sérieusement le colonisateur, comme lors des insurrections Ewondo et Bène de 1895-1897 (cf. p. 181), que de lui rendre d'inappréciables services par la suite (S.V.A., 1915, p. 38). Pour le capitaine von Chamier-Glisczinski (1925, p. 69) comme pour la major Dominik (1901, p. 231), les « Yaunde » et les « Bane » forment des troupes sûres, fidèles et extrêmement courageuses : c'est avec une poignée de jeunes soldats Bèti qui n'avaient encore jamais vu le feu d'une bataille moderne en rase campagne, que Dominik mit en déroute à Hama l'immense armée réunie pour exterminer les infidèles par l'émir Zubeiru (ou Djoubeirou) avec le concours des grands lamibe du nord, en particulier de ceux de Maroua et de Rei-Boubba, (cf. Dominik, 1911). Et les Bèti sont aussi ceux qui refusèrent de se résigner à la défaite en 1915-1916. Ces témoignages et ces faits parlent d'eux-mêmes.

Avant d'aller plus outre, on me permettra les quelques remarques suivantes.

Comme dans nos sociétés européennes jusqu'à une époque très récente, le militaire, l'homme qui tue, étaient dans ces sociétés considéré comme l'homme noble par excellence. Or, même si la sensibilité africaine est capable d'une immense pitié pour la détresse du prochain, cette pitié ne s'était jamais érigée en *maximes* de fraternité universelle ou d'amour des ennemis, maximes d'ailleurs caractéristiques des religions universalistes. Par conséquent, et bien que cette constatation puisse décevoir beaucoup de Bèti chrétiens ou post-chrétiens d'aujourd'hui, il n'y avait autrefois aucun problème proprement moral à tuer un être humain d'un autre sang que le sien ; et bien au contraire, nous le verrons, cet acte était toujours regardé comme un motif de gloire, quelles qu'aient été les circonstances du meurtre (131). L'étranger (*ndzín*) est par définition « celui dont on peut se frotter le sang sur les cuisses » (Tsala-Vincent, 1973, n° 3816) sans enfreindre aucun interdit sérieux.

Qu'on me permette d'insister sur ce point avant d'entrer dans la description concrète des guerres, étant donné mon expérience de la délicatesse actuelle des Bèti : j'ai vu des interprètes étudiants humiliés ou très affectés lors de nos enquêtes communes sur des « hauts faits » parfois atroces.

Mais je crois qu'il n'y a pas de société idéale ici-bas, pas même celles des

anciens Bëti ! L'homme se caractérise autant par sa démesure ou sa cruauté que par sa raison ou sa bonté. Toute organisation sociale comporte ses formes de violence, de répression ou d'oppression.

b. Les prétextes de la guerre

Le véritable objectif de la guerre était le pillage des biens de l'adversaire, et les Bëti en étaient tout-à-fait conscients.

« On faisait la guerre pour avoir des richesses, pour avoir des femmes et des esclaves » (Enyege Ligi Pierre, recueilli par M. François Manga).

Le missionnaire anonyme qui écrit sur la guerre Bëti dans le *Stern von Afrika* de 1915 (p. 14) remarque d'ailleurs que ces motifs de guerre, pillages et conquêtes, sont les plus généraux qu'on puisse concevoir : mais ici, les richesses étant les hommes, razzia et volonté de puissance s'identifient pour un chef ambitieux :

« La passion de conquérir a été toujours et partout la cause majeure de nombreuses guerres, en Afrique comme ailleurs. Posséder une grande contrée, commander à de nombreux sous-chefs, tel était l'idéal de la plupart des chefs. Quelques-uns atteignaient cet idéal, et la plupart non. Mais les uns et les autres ne pouvaient fonder et maintenir leur domination que par la pure violence et par une cruauté inhumaine. »

L'intérêt politique et l'intérêt économique ne sont jamais dissociés et passent l'un dans l'autre : commander un groupe soumis, c'est en même temps le posséder, c'est immédiatement être riche.

L'auteur poursuit en constatant que, même s'ils ne parviennent pas à constituer des « empires » comme Mbida Mengë ou Simekoa, l'occupation favorite des chefs bëti est le pillage par surprise de leurs voisins non apparentés, « de petits brigandages », coups de main ou expéditions au cours desquels ils s'emparent des femmes, des enfants, des hommes qu'ils réduisent en esclave ou restitueront contre rançon, accumulant ainsi la « richesse ».

« Quelques chefs se conduisaient comme de vrais chefs de brigands. Ils organisaient souvent des raids lointains et se procuraient ainsi de grandes richesses en femmes, esclaves et autres biens de valeur. »

Tel est bien le souvenir que le temps passé a laissé aux petites gens qui en ont souffert, comme Hermann Asiga :

« Il y avait alors un esprit de lutte et de guerre qui changeait tout [par rapport à aujourd'hui] : on ne vivait pas en sécurité. Si quelqu'un voyage avec sa femme, on l'arrête, on lui prend sa femme, il n'a plus qu'à s'en aller. Un puissant seigneur pouvait faire égorger n'importe qui par ses gens. On ne pouvait aller se promener, aller d'ici à Minlaaba (132) sans tomber sur des ennemis ou sans s'en créer. » (Elem, 3/12/1966.)

Même notation chez les Emven :

« Quand un homme passait dans un village avec des marchandises, il devait les déposer et restait prisonnier : il devait se racheter en donnant 3 femmes, 2 esclaves, etc. » (B. Efala Eyibodo, 29/10/1966).

La tradition orale de la région de Mínlaba abonde en anecdotes comme celle-ci :

« Il y avait une sorte de politique pour tuer les gens. Onan Nkoa, un Etudi, était un notable (*ntómbo mod*) ; il était arrivé un beau jour à Mindzom Sô chez les mvog Manga ; l'un de ceux-ci l'invita dans sa case ; il y pénétra avec toutes ses femmes ; on lui montra un coq pour son repas. On donna aussi de la courge (*ngón*) aux femmes pour accompagner la préparation du coq. Le propriétaire de la maison interrogea l'Etudi : " Qu'y a-t-il comme grands guerriers chez toi ? " L'hôte lui répondit : " Il n'y a que moi ! " Alors le mvog Manga invita tous ses frères à le saisir, et ils l'égorgeurent. » (raconté par M. Enyege Ligi).

On se partageait en pareil cas les femmes de la victime. Mais le coup de main pouvait aussi n'avoir pas pour objectif un avantage matériel immédiat : il était déjà intéressant de se débarrasser d'un voisin gênant ou dangereux, et on pouvait trouver un motif suffisant d'agir dans la gloire de ramener chez soi les trophées (tête, sexe, ou les deux) d'un homme réputé « fort » ou difficile à vaincre.

C'est de la sorte que devinrent célèbres (vers 1880) les deux guerriers Ngwe : Suga nga Etoa et Esom Nkunu. Ils « travaillaient » habituellement ensemble. Ils décidèrent un jour d'aller tuer un riche Béné nommé Esam Soo. Pendant qu'Esom Nkunu faisait le guet, Suga entra dans la case de cet homme, le trouva couché, tira dessus à bout portant et lui coupa les bourses. Mais la fumée du coup de fusil ayant envahi toute la case, Suga ne trouvait plus la porte. Voyant cela, Esomba Nkunu poussa un grand cri dehors, enfonça la paroi, prit son frère de clan par le bras et l'entraîna ; Suga tenait toujours les bourses du Béné dans ses mains. Les voisins accoururent et poursuivirent les jeunes gens toute la nuit, mais ceux-ci étaient déjà rentrés chez eux, très fiers d'avoir tué un aussi grand homme et racontant toute l'histoire à leurs gens.

Nous faisons tout le temps de tels exploits, ajoute la mémorialiste Ngwe, M. Ignace Ondua. Deux hommes partaient en brousse comme pour chasser le gibier ; ils se dissimulaient derrière les cases des voisins, et profitant d'un instant favorable ils tuaient ceux qu'ils pouvaient et rentraient vite chez eux. On appelait cette sorte de guerre *nsol bitá* « guerre d'embuscade » ou encore *nsobo bitá* (de *soli* : « se dissimuler », « s'embusquer »).

Quand ce genre de pratiques se multiplie, il engendre évidemment une insécurité permanente, un état de guerre généralisé, une période de troubles que les Bêti appelaient *obân*, ligue pour la razzia continue, ou *abôg nlôga*, le temps de la violence, de la force brute sans droit (133).

Normalement pourtant, ce type d'exploits, dont l'auteur se targue bien haut, entraîne une compensation que la partie lésée obtient soit par vendetta, soit par palabre. A ce moment-là, l'équilibre rompu se trouve rétabli.

Les Enoa (M. Jean Mengumu) aiment raconter comment fut vengé le meurtre de leur grand guerrier Mekoa me Bunumu Mela dont nous avons parlé précédemment (cf. p. 133). On se rappelle que cet homme très querelleur (il avait l'habitude de cracher à la figure des gens) s'était si mal conduit chez ses oncles maternels Otoloa que ceux-ci, au mépris de toutes les coutumes, l'avaient tué ; circonstance aggravante de ce forfait, il avait été commis au cours du rituel So qui se déroulait au village du chef Otoloa Engola Abesolo. Révoltés qu'on ait ainsi tué leur grand homme, une partie des Enoa refusa de continuer à voisiner avec les Otoloa, quitta Man où tous étaient alors groupés et s'installa à Mvengué, sur la route de la mer.

Un jour, un fils d'Engola Abesolo nommé Mvenj Maṇa partit chercher du

sel vers Kribi. Des gens lui demandèrent s'il en reviendrait, car ils pensaient au meurtre de Mekoa. Mvenj Manja partit quand même, arriva à Abam ; comme il était beau, il avait beaucoup de femmes, qu'il emmenait avec lui. Le voici parvenu à Atin Zam, qu'on appelle aussi Atin Etom. Un Enoa lui offre un bouc pour son repas en le priant de ne jamais rien craindre, puisqu'il est chez ses beaux-frères ; on lui donne aussi une caisse d'alcool (*bilâm*, rhum de traite), et il se met à boire ; il reste là deux jours ; arrive un frère de Mekoa, Etundi Mekoa, qui l'invite à son tour ; alors on le conduit en plein cœur de la forêt, où tous les notables Enoa s'étaient réunis. On lui demanda pourquoi les siens avaient tué Mekoa, et comme il ne trouvait rien à répondre, on l'égorgea.

Mais la vendetta n'est vraiment close que lorsqu'une compensation décidée par palabre a ratifié la paix. La guerre débouche alors sur l'échange, et plus spécifiquement, nous l'avons vu, sur l'alliance, le gage de la paix étant l'échange des femmes ou le don d'un vivant pour un tué. De ce point de vue aussi, la guerre qui était si fréquente constituait bien encore, paradoxalement, un élément du système économique, une occasion de commerce.

Dans une pièce d'Ayissi (*Les Innocents*, pp. 25-25) la mère du héros lui explique à quelles conditions son mariage serait possible avec une fille des Ndog Mbang, Bakoko qui ont autrefois battu et insulté ses ancêtres : « Si vous battez les Ndog Mbang, le sang de vos ancêtres est vengé, et le mariage avec une Ndog Mbang, otage de guerre ou esclave, devient possible pour toi. »

On voit là, comme Tessmann l'a souligné, que la guerre avait en vue la restauration de l'égalité, ou du rapport de forces initial entre les clans, lignages ou segments lignagers concernés. C'est dire que même à travers le brigandage le plus arbitraire subsistera une exigence d'équité, une conception du droit des gens, (ou plutôt des groupes) comme condition de la paix. Sauf pour les grands chefs d'une force surhumaine ou inhumaine, qu'on attribuera à l'*evú*, à la puissance de sorcellerie, sauf donc pour ces hommes hors du commun installés dans l'injustice, tout meurtre ou prise arbitraire engendre normalement un effet de « boomerang » revenant frapper le groupe de celui qui l'a commis, et c'est pourquoi un homme ordinaire ne s'y risquait pas. C'est pourquoi aussi revenaient en alternance dans un secteur donné des périodes de paix, où les droits, consolidés par les alliances succédant aux guerres, étaient respectés, et où le pays était « tranquille » (*mvoæ*).

Même indépendamment des violences arbitraires, les *casus belli* ne faisaient pas défaut dans ce cadre de paix où, par définition, le bon droit aurait dû faire loi. Chacun espérait en effet que l'échange violent de la guerre, se soldant en principe par un pur retour au *statu quo*, lui laisserait en fait un bénéfice secret, mais réel, comme le font en d'autres cultures des commerçants roublards qui comptent chacun tirer avantage d'une transaction subtile dont le thème idéologique est le service de l'autre. Si le bénéfice devient trop voyant, alors, comme au jeu, le gagnant devra faire face à l'accusation de sorcellerie. Sinon, il prétendra seulement rentrer dans son bon droit, et être toujours insuffisamment dédommagé des torts, réels ou fictifs, qui auront constitué son *casus belli*.

La chicane (*etom*) est donc l'un des moyens ou de gagner quelque chose ou de rompre la paix pour la guerre : elle suppose un droit coutumier complexe dont Charles Atangana (1919, pp. 61-66) donne quelque idée, bien qu'il rende compte d'une pratique déjà très infléchie dans le sens des conceptions européennes par l'administration dont il était l'interprète. La possession des femmes, des filles, des esclaves et des objets matériels, les

droits variés sur les terres : droits d'installation, de chasse et de culture, les droits sur les arbres, sur les ruisseaux et sur les animaux, domestiques ou sauvages, la faculté de donner, vendre, prêter, mettre en gage, dépôt, garde ou location chacune des richesses que l'on vient d'énumérer, qui pouvaient aussi être volées ou empruntées abusivement ; enfin le sens de la justice qui veut que l'on compense tout dommage (matériel ou non, volontaire ou non) causé à autrui, en particulier par sorcellerie, toutes ces notions juridiques introduisaient la possibilité de très longues palabres qui débouchaient sur des guerres, comme l'a bien décrit Zenker (1895, p. 44), les palabres dégénérant souvent en disputes, en injures puis en bagarres, en rixes qui faisaient des blessés et des morts.

Le sujet le plus fréquent de ces palabres était les femmes, à la suite d'adultères ou de rapt, ou pour s'emparer de la femme d'autrui, etc. ou encore parce que l'une d'elles avait été tuée en mariage à la suite du décès de son époux, auquel cas l'alliance s'inversait en conflit. Sur 12 *casus belli* employés soit occasionnellement, soit habituellement par Mbida Menge, (Mveng Ayi, 1971, pp. 14-16), six concernent explicitement des affaires de femmes. A Yaoundé durant le mois de décembre 1891, sur quatre *casus belli* rapportés par Zenker, et qui font retentir l'appel à la guerre, trois concernent les femmes (*Journal*, les 15, 26 et 28 décembre) ; le quatrième est une bagarre au couteau entre Ewondo et Etenga au cours d'une fête, dont la cause n'est pas indiquée (19 décembre). C'est un rapt de 2 femmes qui causa la déportation et la mort de Mboo Manga (Atangana, 1919, pp. 17-68) et c'est l'exemple d'un rapt que prend spontanément Messi (1919, p. 313) lorsqu'il imagine un cas de guerre. A Minlaaba, nous avons vu naître une guerre pour venger contre son mari la femme de Nku Mekon.

Le vol était une autre cause de palabres, et Zenker en était accusé presque quotidiennement à cause du comportement de ses gens (v.g. les 13 et 22 novembre, le 11 décembre 1891, etc.), qui agissaient comme en pays conquis. Le sens de la propriété était très vif, d'où le poids des contrats concernant les biens prêtés, gagés, etc. : on se rappelle que c'est pour une avance d'animaux mal restitués au gré du prêteur que les Enoa s'entre-tuèrent à Yaoundé. Mais l'accusation de vol pouvait porter sur des sujets plus subtils encore que la possession de femmes, la revendication d'enfants ou l'usufruit d'animaux domestiques (cf. Atangana, *loc. cit.*, n° 13, 14, 18). Le détecteur d'une bête sauvage a droit à un gigot de l'animal, le chef voisin aussi, etc. Pour avoir oublié dans le partage d'un buffle l'homme mvog Mbi qui l'avait débusqué, le chef mvog Manga Bivuna Bingonomessi provoqua une guerre (Atangana, 1919, p. 68 n° 17). On conçoit avec quelle âpreté ceux qui avaient vu les premiers le chemin de la mer devaient a fortiori défendre leurs privilèges de ce côté-là : les ultimes guerres de la région de Minlaaba sont surtout des compétitions pour les monopoles commerciaux, c'est-à-dire le contrôle des chemins qui permettaient d'exploiter à fond les voyageurs qui les empruntaient. On n'hésitait pas, si on leur laissait la vie sauve, à les taxer pour des vols fictifs, comme le montrent ces souvenirs de M. François Manga :

« Quand les gens revenaient de vers la côte, on leur barrait le chemin pour tout leur prendre (...) Ce sont surtout les Mbidambani qui ont souffert de cette situation, car ils devaient traverser plusieurs villages Enoa, Yanda, Mvog Manzë, Otoloa, et ils rentraient chez eux les mains vides (...) C'est pourquoi les plus avisés donnaient leurs filles en mariage le long de cette route, pour se créer des alliances. Quelques Mbidambani étaient venus passer la nuit chez mon père. Ils allaient vers la mer. Quand ils partirent le matin, le petit chien

de mon père les suivit. Les gens du village se lancèrent à leur poursuite en disant qu'ils avaient volé un chiot et qu'ils ne devaient plus continuer vers la mer. Les gens demandèrent pardon, disant qu'ils ignoraient que le chien les suivait. On les battit. Ces gens ne savaient que faire et nous donnèrent leur fille ! Nous avons connu les enfants de cette femme, qui mourut en 1925, mais ces enfants ne vivaient pas longtemps, car leur mère avait été arrachée par la force... »

On retrouve ici à la fin l'idée que bien mal acquis (c'est-à-dire hors d'un échange) ne profite jamais vraiment, autrement dit, que le droit prime la force, mais peut-être n'énoncerait-on pas cette moralité si les enfants de la femme étaient restés en vie... Indépendamment de la défense des monopoles et de la ponction sur les biens en circulation, la complexité des opérations commerciales était en elle-même la cause de nombreux différends et de guerres (cf. Zenker, 1895, p. 64).

Les soupçons de sorcellerie ou d'empoisonnement à propos de maladies ou de morts dans un lignage, transformés en certitude par la divination, criaient aussi vengeance : Esono Ela, d'après Zenker, réunit ainsi tous les siens le 28 novembre 1891 pour savoir qui rendait malade son fils Mboo Manga ; mais peut-être s'agissait-il de la cérémonie *esie*.

On pouvait aussi vider par les armes une querelle d'honneur, une simple offense née de la vanité ou de l'orgueil, une impertinence parfois insignifiante. Tel est le cas rapporté par Tessmann (1913, ch. XVII) où un chef Schüe (Zoé ?) demande qu'on tire un peu moins de coups de fusil, ou plus éloignés, lors d'une fête de deuil pour sa femme défunte ; « Je n'obéirai pas à ce sot discours », rétorque un hôte en faisant partir un nouveau coup de feu. « Comment ! s'écrient les fils du chef, crois-tu que Schüe ici dans son village est un esclave ? » — et l'on passe vite des injures aux coups de machette puis au coup de fusil qui cause le premier mort.

Cependant, tous n'étaient pas également batailleurs, et souvent les parties en conflit s'en tenaient aux insultes (cf. Zenker, 1895, p. 41).

Le P. Rosenhuber a donné des injures bêtes une liste *ad usum delphini* (S.V.A., 1911, pp. 374-375) : on peut y distinguer à juste titre : 1. des appréciations péjoratives de l'aspect physique de l'insulté : « tête de singe ! jambes câgneuses ! dents pourries ! paquet d'os ! type ratatiné ! voyez comme il est maigre ! » etc. ; 2. des malédictions comprenant d'une part des souhaits de maladie : « que la lèpre (la variole, l'épilepsie, l'hydropisie, etc.) t'emporte ! » ; d'autre part le vœu d'autres malheurs pour l'insulté : « qu'on te coupe la tête ! que les serpents te piquent ! que le léopard te prenne ! que l'éclair te frappe » etc. ; 3. des malédictions (*bikág*) ou des termes de mépris à l'égard des siens, et dont la plus grave est « que ton père meure ». — On peut ajouter à cette liste, au 1^o les insultes concernant l'anus, graves sauf au *songó* ou dans une « parenté à plaisanterie », telle les expressions : « *Elán enđ wa así elán* » ; réponse — « *elán dzoe !* » — (traduction possible : « ton cul est un cul de basse-fosse ! » — « et le tien ? ») qu'échangeaient Charles Atangana et son bouffon Nkoa Nguéle (in Ezé, 1968, p. 102) ; ou encore « *esóg enđ wa elán !* » « ton foie est dans ton anus ! », ce qui est très grossier ; une insulte très violente envers une femme consiste à la traiter de vulve pourrie ou aqueuse ; au 2^o on pourrait ajouter : « *A soe gôki o zám* » « Ah que ne peut-on te verser la lèpre ! », au 3^o : si le père est déjà mort : « *eból ésoá yá aboe a sm̃ !* » « ton pourri de père, qu'il pourrisse dans le tombeau » ; au songo, on s'écrie : « je me gâte les mains pour rien », et « tu joues avec qui ? » *olá ai zá ?* pour montrer au vaincu que l'influence des siens ne l'aide en rien (cf. *supra* p. 315) — les injures vraiment impardonnables étaient celles qui concernaient les proches, la pire étant : « Que ta mère meure ! » (cf. Nekes,

1907, p. 55). On rejoint alors le niveau des malédictions, dont le plus haut degré, nous le savons, consiste en l'exhibition ostentatoire du derrière. *mbán zud*).

Les noms glorieux que prenaient les grands chefs prouvaient par contre qu'ils ne craignaient personne et qu'ils se situaient au-dessus de tous : tel Okala Ntsama qui s'était surnommé Akad Bodo (« Celui qui défie les gens » ou Mbida Mengè qui se faisait appeler Asu Dzob, « la Face du Ciel », c'est-à-dire le Soleil (Mveng Ayi, 1971, p. 15).

Les prétentions exprimées par ces noms étaient une provocation permanente pour les groupes voisins de tels chefs. Ceux-ci tentaient d'abord d'obtenir par des voies pacifiques qu'ils se constituent en groupes clients (*mintob*), subalternes, qui pourraient être utilisés ou exploités de diverses manières. S'il s'agissait d'un petit groupe qui résistait ou qui tentait de reprendre quelque indépendance, on l'humiliait par une « sortie en force » (*ekúukuá* cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 4811). Sous n'importe quel prétexte, à l'improviste, sans accepter d'excuses ni d'explications, le parti du chef, armé de bâtons, administrait une râclée de représailles au village qui osait lui tenir tête. Cette pratique est liée peut-être au rituel *So* : elle me paraît constituer une pièce originale de la politique bété. Après cette punition collective, le village châtié devait comprendre qui était le plus fort.

Mais il pouvait aussi refuser absolument la prétendue supériorité de l'autre, entreprendre de lui résister, lui répliquer aussi à coups de bâtons, puis passer de là aux armes. On voit alors surgir des guerres dont le motif est la pure ambition : aux yeux de Charles Atangana (1919, p. 86), la principale cause des guerres réside bien là, dans le fait qu'un chef ne puisse souffrir d'entendre dire que tel autre chef est son égal, et entreprenne de ranger sous son autorité des membres d'autres clans ou lignages que le sien, afin de demeurer le seul chef. Nous avons déjà vu qu'une telle politique avait donné aux mvog Manzè de Minlaaba un certain nombre de dépendants. Si les adversaires refusaient de se soumettre, on les exterminait au sens exact du mot, c'est-à-dire qu'on les tuait ou on les repoussait plus loin, ce qui entraînait une expansion territoriale, comme celle de Mbida Mengè au dépens des Bënë, des Bulu et des Maka (cf. Mveng Ayi, 1971, p. 15 7°), ou comme la fuite devant un Owono Ngateba, qui s'installe à Minlaaba dans les cases et les plantations abandonnées de ses prédécesseurs.

Conquête et pillage : on retrouve ici au niveau des « grands » les motifs généraux de la guerre, que nous avons signalés en commençant, pour examiner leur mise en pratique d'abord au niveau des coups de mains d'ampleur réduite.

c. La mise en route de la guerre

La guerre était souvent inopinée, qu'elle résultât soit d'une embuscade ou d'une attaque par surprise de la part des adversaires, soit d'une dispute imprévue qui dégénérerait en bataille. Mais l'alerte était instantanée : tout homme attaqué ou instruit d'une attaque contre les siens pouvait aussitôt faire résonner le *nkúl akón* (mot-à-mot : « tam-tam d'appel à la lance ! ») qui transmettait au loin le signal de la guerre en y ajoutant toutes les précisions voulues sur le lieu de l'attaque, l'identité des belligérants, etc. et qui constituait un appel à l'aide, un signal de mobilisation pour tous les hommes

du groupe concerné. On trouvera des exemples de *nkúl akón* dans Guillemin, 1948, n° 1, p. 80 et dans le *Dictionnaire* de Tsala, pp. 458 à 460.

A cet appel, d'ailleurs aussitôt honoré d'une réponse et retransmis, les jeunes gens du groupe menacé se mettaient en état de combattre aussi rapidement que possible (cf. Zenker, 1895, p. 44). Ils ôtaient leur pagne ou leur *obom*, se contentant d'un étui pénien, se peignaient le corps, surtout la poitrine, de poudre de padouk rouge et kaolin blanc, s'en fardaient le visage ainsi que de noir de fumée, traçant des lignes géométriques, s'entourant les yeux de blanc, se fixaient dans les cheveux les plumes bleues du touraco ou s'il en avaient le droit les plumes rouges du perroquet, ou encore mettaient une coiffure plus complexe (comme celles qu'a reproduites Morgen) comportant les mêmes éléments et appelée *otod kos* (queue de perroquet). Alors ils reprenaient leurs armes — qu'ils ne quittaient guère — lance ou fusil en main, coupe-coupe en bandoulière, éventuellement bouclier, poudrière, et objets protecteurs, sac avec des provisions, puis, au rythme de leurs flûtes, des doubles cloches et au son du tambour (*ngòm*), ils s'élançaient en direction du danger avec des chants sonores comme l'hymne du rituel *So*, et des danses de guerre.

Cette tenue des combattants appelle quelques remarques : nous le savons, l'étui pénien est tout bonnement l'ancien costume *atí*. Les Bèti l'expliquent en disant qu'ils ne voulaient pas être gênés en courant ; en effet, l'*obom* est très rêche. Mais la nudité dans cette circonstance — à la guerre — se charge sans doute de bien d'autres significations : peut-être indique-t-elle par exemple la confiance que l'on a dans la protection des esprits, évoqués par les fards rouge, couleur de la vie, et blanc, couleur des morts. Une explication plus terre-à-terre est aussi fournie par les Bèti eux-mêmes : c'est le chien qui se promène habituellement *a nsó zud*, le derrière à l'air. Faire de même signifie que l'on laisse de côté toute considération de bienséance et que l'on est déterminé à agir comme une bête, de façon cynique. C'est l'extrême de la misère et de la colère. Il y a également un élément de provocation dans cette tenue, puisque le sexe est avec la tête le trophée des guerriers : comme le dit un héros d'Ayissi (*Les Innocents*, p. 43) « lâche » est celui « qui n'a jamais balancé ses bourses devant un homme armé ». La danse de guerre incarnait ce balancement, et nous retrouverons le même thème à propos du rituel *So*. La nudité est donc là un acte de courage, une sorte de quitte ou double comme au jeu, un suicide ou un défi lancé à l'autre de venir s'emparer du trophée, en même temps qu'elle demeure affirmation de la virilité physique, toujours liée chez l'homme comme chez l'animal à l'agressivité (134).

Quant aux couleurs dont se bariolaient les combattants, elles avaient pour but, comme leurs coiffures, de les faire apparaître aussi effrayants que possible ; c'est pourquoi ils se rajoutaient du noir qui est, chez les Bèti, une couleur peu rassurante, s'agrandissant les yeux de cernes blancs, etc. L'effet était en tous cas très réussi sur les sensibilités européennes, telle celle de ce chercheur de caoutchouc allemand que ses porteurs Bèti voulurent fêter lors d'un anniversaire en exécutant leur danse de guerre ; les cinquante hommes « s'étaient parés de la façon la plus excentrique » avec des coiffures extraordinaires et terrorisèrent leur patron par leur démonstration (Petersen, 1939, p. 10). D'après M. Onana (Ayéné 23/5/1970) les décorations du visage servaient aussi de marques distinctives permettant aux combattants de se reconnaître immédiatement.

Avant de suivre ces jeunes gens sur le sentier de la guerre, il convient

d'examiner l'autre cas, que les Bèti connaissaient aussi, où l'on se déclarait la guerre en prenant son temps. Tel aurait été le cas, d'après Charles Atangana (1919, p. 70) pour la guerre durant laquelle il naquit : un message du farouche Owono Metugu, chef mvog Owondzuli, annonce aux Ewondo qu'il rassemble tous les Bènè pour venir leur faire la guerre à Mvolyé ; c'est à ce poste frontière que se trouve le père de Charles, Atangana Esomba ; quand il reçoit le message, il frappe dans ses mains de stupéfaction et s'exclame : « M'a-t-on mis là pour rien ? Allez dire à Owono Metugu que lorsqu'il ne nous prend pas par surprise, c'est toujours moi qui vais avec mes troupes ravager le pays Bènè. » — On arrivait aussi parfois à surprendre les préparatifs de l'adversaire, par exemple une bande en marche, une concentration d'hommes, un campement provisoire (*ndag*) à proximité du village à attaquer (cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 4805). Dans tous ces cas, on faisait sans retard résonner l'appel aux armes, le *nkúl akón*.

A ce signal d'alarme, tandis que les jeunes hommes se regroupent en formation de combat, les femmes, les enfants et les vieillards sans force quittent les maisons avec leur richesses transportables, et s'enfuient dans la forêt ou la montagne, vers des cachettes prévues à l'avance, en suivant pour ne pas laisser de traces le lit des ruisseaux, dans lesquels ils dissimulent leurs biens les plus précieux : marmites, et objets de fer (*bikie*, *minkón* ou doubles-cloches, etc. cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 4808). C'est ainsi que le petit Charles Atangana eut pour premier surnom *Etutubu* (l'évasion qui perce la brousse), car il naquit au refuge des mvog Atemenge dans la montagne d'Elumden.

Quand on n'était pas pris de court, ou dès qu'une première riposte laissait un peu de répit — et à plus forte raison si l'on avait l'initiative — les hommes mûrs du groupe et ses meilleurs guerriers se rassemblaient en conciliabule autour de leur aîné ou de l'homme qui avait pris l'initiative de les appeler. (Atangana, 1919, p. 71 ; Mveng Ayi, 1971, p. 18). Celui-ci, ou l'orateur du groupe *ndzô*, s'adressait à l'assemblée sur un ton solennel, en les interpellant par le nom de leur plus vieil ancêtre commun : par exemple, Atangana Esomba appelle les Ewondo réunis chez lui : « Ongbamanga o ! » du nom de leur commune mère fondatrice, et pour les honorer en leur rappelant leur souche mensiga chez Manga Mbolo. Le discours explique l'objet de la situation. Il se termine par un appel à l'aide. Commence alors la palabre proprement dite : chacun demande des précisions, fait l'inventaire de ses ressources et propose son plan. Il s'agit en particulier de déterminer :

1. qui va être le chef de guerre, le responsable des opérations. Ce n'est jamais automatique chez les Bèti, on allait au besoin chercher des spécialistes doués d'une grande réputation sous ce rapport ;

2. qui va combattre sur le terrain, et dans quel ordre ;

3. quelles alliances on va solliciter.

Tous ces points étaient à la fois l'objet de discussions et de consultations auprès des devins qui jouaient, avec tous les détenteurs de moyens religieux et magiques, un rôle capital dans le déroulement des opérations.

Les alliances entre groupes différents étaient fréquentes, nous le savons. (cf. Zenker, *Journal* 28/11/1891) et Messi (1919, pp. 313-315) montre comment elles se concluaient : celui qui la recherchait envoyait un homme porteur d'un message verbal et d'une lance brisée ; le chef étranger consultait les siens, et s'ils acceptaient l'alliance ils se rendaient alors tous au village du solliciteur pour se joindre à sa troupe. A la fin de la campagne, et quelle qu'en ait été l'issue, le solliciteur devait « racheter » les hommes tués

ou prisonniers du chef mercenaire et lui donner en outre une fille en mariage pour le payer (*yáan*) de sa peine.

Ces sociétés segmentaires s'organisaient davantage en temps de guerre, peut-être dans la mesure où elles se sentaient plus menacées. Même avec de grands chefs sur place dont le premier était Omgba Bisogo, les Ewondo de Yaoundé envisageaient toujours de recourir en cas de difficultés à leur célèbre chef de guerre Fuda Ngambida (Zenker, *Journal*, 12/2/1891) qui se trouvait à Akongo, à 70 km de là ; de son côté, Fuda Ngambida ne faisait rien sans consulter le détenteur du *nted nnam*, ou « panier du pays », l'héritier des moyens magiques les plus puissants pour protéger les Ewondo, qui était alors Obama Etugu (135). On pourrait voir là, en cas de guerre, l'ébauche d'une dialectique entre pouvoirs civils, militaires et religieux, mais le chef de guerre lui-même est un homme dont la force est attribuée à des dons magiques et qui en use ; d'après M. l'abbé Tsala (communication personnelle), c'est Fuda Ngambida qui organisa le « miracle » par lequel Atangana Esomba et ses Ewondo remportèrent la victoire sur Owono Metugu et ses Bënë ; lorsque ces derniers pénétrèrent dans le village de Mvolyé déserté, au premier coup de fusil des Ewondo embusqués autour, un pilon et un mortier de bois jaillirent tout seuls d'une case en direction des Bënë ; épouvantés par ce prodige, ils s'enfuirent et furent massacrés (Atangana, 1919, pp. 71 et 129). Les autres grands chefs de guerre dont on a gardé la mémoire : Esomba ou Esono Emombo chez les mvog Atanganambala, Onana Nkoa chez les Etudi, joignaient aussi sans doute à leur courage des dons de prestidigitateurs.

Chez les Bënë et les Enoa, l'organisation paraît avoir été moins serrée que chez leurs voisins Ewondo, Mbidambani ou Bulu, mais il y avait quand même des alliances, comme on va le voir ci-dessous contre Ele Mendo, et le *bián bitá*, le « charme pour la guerre » n'y jouait pas un moindre rôle qu'ailleurs. On se rappelle que les mvog Manzè attribuèrent leur défaite devant les Enoa à la défection du puiné détenteur de ces moyens. Leur chef de guerre sur le terrain était un Emven qui avait le pouvoir de rendre ses troupes invisibles (Eyibodo, 14/9/1967). Donc, pendant que la palabre se déroule sur le plan rationnel, le *ngðngán* prépare ces moyens magiques et en munit les jeunes guerriers qui attendent : ils consistent en amulettes (cornes remplies d'ingrédients comme celle reçue lors du rituel *Só*, corne-sifflet que fera apparaître une antilope à la place du guerrier s'il est poursuivi), onguents (écorces ou charbon de bois de l'arbre protecteur, *nsui*, à rapprocher peut-être de *ndui*, qui met à l'abri des projectiles) (cf. Tsala, 1958, p. 112), feuilles de bananier parant les balles, aspersion avec le contenu de marmites remplies d'infusions défensives, préparations et absorptions de médicaments et de mets aux vertus spéciales (cf. Zenker *Journal*, 22/4/1892). Les avantages ainsi conférés sont compensés par un certain nombre d'interdits pour les jeunes guerriers ; en particulier ils étaient tenus à la continence sexuelle.

On ne saurait surestimer, à mon sens, le rôle que jouaient à la guerre, dans l'esprit des gens, ces moyens magiques. Les guerres, à écouter les récits des vieillards, apparaissent avant tout comme des affrontements de forces et de pouvoirs *exceptionnels*. On en jugera par ce récit de l'*obân* Bulu, qui repoussa les Bëti déjà installés dans la région d'Ebolowa :

« Un guerrier nommé Ele Mendo rassembla tous les clans Bulu (*meým mész*) pour s'emparer de tout le pays Bëti. Il fit une armée et ce fut l'*obân*. Les Mekie (Maka) faisaient partie de l'armée des Bulu ; ils déterraient les

morts pour les manger. Cette armée avait neuf tambours qu'on frappait sans cesse ; tout en jouant du tambour, ils donnaient le nom du prochain guerrier à prendre. Nul ne pouvait s'échapper, car les gens d'Ele Mendo mo étaient éparpillés partout en brousse.

Les Bëti firent alliance à leur tour et formèrent une forte armée sous le commandement d'un grand guerrier Enoa, Annaba nga Ndoon. Ils avaient réuni un nombre d'hommes extrême. Les deux armées se rencontrèrent à Nkol Mekie vers Obout, en pleine brousse, et les Bulu furent vaincus enfin. Il y avait dans l'armée Bëti beaucoup de devins, de *mingðngán* et de gens qui avaient mangé le *sðñð*, médicament pour la guerre : il suffisait alors de pousser un grand cri : le *sð ñð* vous faisait sauter en l'air et tomber ailleurs. Mon père participait à cette bataille et en avait mangé. Pour préparer le *sðñð*, on prenait un tout petit écreuil *osén* qu'on faisait cuire avec quelques herbes et quelques feuilles mortes restées suspendues aux arbres en brousse.

Lors du choc des deux armées, mon père reçut un coup de fusil par derrière et tomba. Les ennemis accoururent pour l'achever et lancèrent vers lui une lance qui ne put l'atteindre puis ils l'entourèrent. Alors mon père poussa un grand cri : « Ting ! » qui le jeta hors de ses ennemis ; il se trouva à l'écart et la bataille cessa.

Mon père se traîna lentement avec des plombs dans la fesse, sans personne pour les lui enlever, toute une journée. Vers le soir, il arriva chez son père et sa mère ; il leur montra sa blessure, et l'on convoqua aussitôt les grands chirurgiens de ce temps. Mais quand ils arrivèrent, il était mort !

On réunit tous les gens du pays, qui dirent : il ne peut pas mourir, il ne doit pas mourir. Et c'était aussi d'avis d'un certain oncle qui était un grand *ngðngán*. Cependant on creusait déjà la tombe, et mon père était déjà arrivé chez les fantômes (*bekón*). Là il vit plusieurs personnes sur les bords de la rivière *Endám* que tous les Bëti connaissent bien : il vit des gens innocents (*mmimið*) qui la traversaient, mais on n'en apercevait pas l'autre rive. Il vit des malfaiteurs qui ne pouvaient pas la traverser : tous ceux-là tombaient dans l'eau et étaient entraînés vers le gouffre *Etótolan* (...)

L'oncle fort en magie, Ntsama Etundi, demanda un coq qu'on prépara sur la cour devant tout le monde ; on en fit manger un petit morceau à chacun ; puis Ntsama fit récolter un gros paquet d'herbes, au hasard, qu'il mit dans une marmite avec de l'eau ; dans cette marmite, il plongea plusieurs fois son sac en appelant le mort, mon père, par son nom. Puis il versa les herbes sur son corps étendu.

Alors apparut l'un des frères de mon père qui revenait de voyage : il avait la tête couverte de boue. On lui demanda pourquoi. Il se lamenta en disant que son petit frère qui l'accompagnait s'était noyé dans le Nyong.

A ce moment, mon père vit son petit frère, qu'il croyait en voyage, traverser la rivière *Endám*... Les fantômes le renvoyèrent en lui disant qu'il était déjà remplacé par son petit frère...

Ntsama Etundi l'appela trois fois, et à la troisième, il ouvrit les yeux, mais sans réussir à parler tout de suite. On referma sa tombe, et les Enoa décidèrent de revenir le voir quatre jours plus tard.

Quant à Ntsama Etundi, en rentrant chez lui, il appela toutes ses femmes et leur dit de lui faire un grand feu, parce qu'il avait froid. Il prit les lances avec lesquelles il avait présidé à la scène du jour : il se coucha sur le côté, et au grand étonnement de tous, il mourut sur-le-champ.

Mon père se rétablit complètement. Par la suite, il épousa trente femmes dont ma mère, et il eut cinquante fils. Il mourut en 1917. C'est moi, François Manga, qui raconte cette histoire, que mon père me rappelait chaque soir tant qu'il vécut.

Ce récit que je n'ai pas voulu fractionner introduit des thèmes religieux comme celui de la survie et de l'échange des destinées, mais après tout, la guerre, comme la chasse, est un jeu avec la mort et avec les morts. Nous en retiendrons pour l'instant le début où la manducation de l'écreuil est d'ailleurs déjà une appropriation du destin sauteur de l'animal. D'après le

même témoin, d'autres hommes allaient chercher le don de sauter très loin chez les Pygmées, qui les initiaient en leur faisant passer neuf jours enterrés sous un cours d'eau ; on tâchait de conférer ce don même aux enfants. D'autres procédés magiques, car chacun avait les siens, permettaient à certains, quand ils étaient blessés, de pousser un grand cri : alors les lances tombaient d'elles-mêmes sans laisser aucune trace de blessure. Tout en fortifiant les futurs combattants, on tentait de savoir s'ils seraient vraiment assez forts pour survivre à l'épreuve qui les attendait, et on multipliait les ordales-devinettes à cet effet. Ceux qui ne passaient pas ces tests avec succès devaient rester au village ou à l'arrière avec les hommes mûrs déjà âgés.

Par exemple, chez les Enoa, le devin (*mvigi*) désignait les combattants en regardant dans sa marmite (*etóg*) le reflet de leur visage (M. Mfomo, Akomban, 2/3/1968). Chez les Esom, M. Mvègé Amugu m'a montré un petit fruit non identifié (genre fruit d'églantine) en disant « mon frère qui était devin, le jetait sur la peau de chaque guerrier avant le combat ; si le fruit colle à la peau, il lui dit " rentre, tu vas mourir à la guerre " (136) (6/2/1967). Ou encore, on frappe la poitrine des candidats à la guerre avec la feuille de l'oignon (*ayán*) qui constitue un *bián biá* : si la feuille se déchire, c'est le signe que le garçon en question serait touché (Tsala, 1958, p. 112) ; ou bien on lui pose cette feuille sur la poitrine : s'il sent des démangeaisons, il ira à la guerre ; s'il ne sent rien, c'est qu'il est déjà mort, il restera au village (telle était la pratique des Enoa de Mebeomezoo dans leurs guerres contre les mvog Manzè). Encore chez les Enoa (Jean Bidi, 17/2/1967) les jeunes se plongeaient tout entiers dans une piscine *etóg* et là choisissaient entre des entonnoirs de feuille sur le rebord ; l'intérieur de certains était rempli de chaux [= blanc, couleur de la mort] ; ceux qui avaient tiré ceux-là rentraient chez eux. Un procédé plus raffiné est d'envoyer quelqu'un chez les morts, par la transe, pour leur demander qui est attendu chez eux : on reconnaît là l'inverse de la divination de chasse, qui consiste à savoir qui ils vont envoyer. Chez les mvog Esombdaana du côté d'Ayébé, le devin Atangana Abaa se couchait, et par la sorcellerie (*mgbô*) voyait tout ce qui se passait vraiment ; il s'agissait de suivre scrupuleusement ses instructions si l'on ne voulait pas mourir (M. Noah Aloys, 4/3/1967).

On répartissait aussi les rôles entre les combattants : qui serait, à leur tête sur le terrain, l'*asúzá*, le chef de file qui, tout bardé d'amulettes, portait le bouclier en peau de buffle, et qui avait l'interdit de regarder en arrière, sinon il entraînerait la mort des siens ; qui serait aussi le serre-file à l'arrière. On déterminait également par divination quel serait le moment le plus propice à l'attaque.

C'est ainsi que les Enoa réussirent leur contre-attaque contre les mvog Manzè de Mílaaba. L'un de ces derniers avait coupé la tête et le membre d'un Enoa pour les montrer chez lui. Tous les siens se réjouissaient, dansant et chantant : « Les Enoa ne sont pas des hommes ! » Mais les Enoa battirent le tam-tam et se rassemblèrent à Mebomezoo chez Ondua nga Ndzigé, le batteur de tambour, dont le seul rôle était d'exciter, de soutenir et d'encourager les gens à la guerre. On leur dit pourquoi on les appelle : tous décident de partir contre les mvog Manzè ; Ondua leur dit : « Attendez ! » Il appelle son fils : « Va tendre un petit piège. » Le fils y va et revient ; les hommes se mettent à danser. Au bout d'un moment, on envoie l'enfant visiter le piège : « Tu y trouveras un petit oiseau, » dit le père. Mais il n'y trouve que des plumes par terre. « Attendons encore pour partir en guerre » dit le père « jusqu'à ce que nous ayons pris un oiseau. » Au bout d'un certain temps, le fils retourne au piège et en revient avec un petit oiseau qu'il rapporte sans casser ni patte, ni aile. Ondua décide qu'on peut partir, et c'est alors qu'il soumet les Enoa à l'ordalie par feuille d'*ayán* (*supra*). Arrivés chez les mvog Manzè, ils arrêterent

et tuèrent leur plus grand chef, Owono Ngateba (137), pour venger leur mort (Souvenir de Lukas Akoa nga Edigi, qui était l'*asúza*, porteur du bouclier).

Quand ces préparatifs s'étaient sur deux ou plusieurs jours, on se préoccupait aussi de placer des pièges défensifs autour du village (voir ci-après) et d'espionner l'ennemi, ce qui était faisable ouvertement tant que la guerre n'avait pas éclaté.

Zenker se plaint amèrement de voir les espions mvog Manzé aller et venir autour du poste librement alors que la guerre couve entre eux et lui (ainsi qu'entre eux et son voisin et allié Esono) ; il voudrait pouvoir procéder à leur arrestation, « mais ici règne la coutume de laisser faire en paix de telles gens. » et il se contente de les admonester (*Journal*, 3/11/1891 ; voir aussi 5/11/1891 et 18/4/1892).

Dans la région de Mílaaba, on se livrait même à l'espionnage divinatoire :

Quand les Ngwe allaient attaquer les Enoa, un vieillard Ngwe faisait un petit feu à la frontière : il avait à côté de lui un sac de feuilles et restait toute la nuit à veiller sans dormir : il tentait d'attraper tout insecte qui venait du côté ennemi — fourmi, mouche, papillon, etc. S'il y parvenait, il le mettait dans son sac. On défaisait ce sac au matin et on comptait le nombre d'insectes pris : c'était le nombre des morts qu'il y aurait de l'autre côté.

Les moyens magiques étaient également utilisés et subtilisés dans l'espionnage :

Quand Suga nga Etoa, l'un des grands guerriers Ngwe dont nous avons déjà parlé, décidait de partir en guerre, il se transformait la veille en femme. Il arrivait là où les ennemis se préparaient pour la guerre : toujours en femme, il dansait avec eux ; puis à la faveur de la nuit, il leur volait leurs *mebidí* et rentrait chez lui. « J'ai tous leurs charmes », disait-il à ses frères. « je suis sûr de les vaincre ». Lors du combat, il tuait ses ennemis en un rien de temps et prenait quantité de prisonniers comme esclaves (*minkóm*). Il mourut très vieux. (Souvenirs de M. Ignace Ondua, Ngwe d'Osoessam).

Une belle femme libre avait toujours la possibilité de voyager et servait souvent d'espionne (cf. Mveng Ayi, 1971, p. 26).

La même croyance que leur devin se transformait en femme existait chez les Ewondo mvog Esomba Ndana, d'après H. Onana (Ayéné, 23/5/1970) qui souligne qu'à son « retour » de transe, tous se rangeaient devant lui en bon ordre ; il désignait ceux qui devaient rester et donnait aux combattants des consignes bien précises, en particulier des limites à ne pas dépasser sous peine d'être tué ou capturé.

On préparait aussi des provisions de bouche, de préférence des bâtons de manioc, aliment léger, « pour avoir la respiration bien libre ».

Quand alliés, chef de guerre et combattants étaient choisis et prêts, et que tous s'étaient mis d'accord sur le rôle de chacun, les objectifs à atteindre et la tactique à suivre, alors la palabre s'achevait sur une grande danse de guerre, avec chants, qui célébrait la victoire par anticipation et qui excitait les hommes à l'enthousiasme et au courage (Atangana, 1919, p. 71 ; Mveng Ayi, 1971, p. 18). Les femmes et les enfants y participaient gaiement avant d'aller se cacher en brousse.

d. Le déroulement des opérations

Au jeu d'*abia*, les pions qui tombent sur le dos ou sur le ventre, en position de vaincus ou de vainqueurs, ne sont que l'expression de la force des joueurs en présence et de l'appui que donnent à chacun les esprits invisibles (ancêtres et/ou génies) ; si chacun met hors de doute l'aide inconditionnelle qu'il reçoit des esprits, le jeu suppose alors éventuellement hiérarchie ou compétition, voire combat, entre les esprits et les moyens magiques eux-mêmes. — Il en va de même à la guerre où la décision n'est remportée qu'en apparence sur le terrain. Les jeunes gens qui meurent ou qui tuent, prouvant ainsi leur faiblesse ou leur force, ne sont en réalité qu'une incarnation et une manifestation au grand jour des pouvoirs cachés de leur groupe affrontant les pouvoirs cachés de l'autre groupe. Il ne faut donc pas s'étonner de deux traits qui concernent le déroulement des opérations : d'une part, leur souvenir et leur récit, puisque les puissances invisibles combattent avec les hommes, sont le lieu par excellence de l'amplification épique et les instruments de l'exaltation idéologique : il s'agira toujours de vanter les pouvoirs exceptionnels conférés aux héros du groupe, comme nous venons de le voir. D'autre part, les risques de ce pile-ou-face (somme toute accessoire) sur le terrain ne seront pas assumés par ceux qui détiennent effectivement le pouvoir dans le groupe : mais par les jeunes et les dépendants (qui prouveront ainsi à l'occasion qu'ils sont dignes d'accéder au pouvoir).

D'où ce trait de la guerre, frappant pour les premiers Européens (Zenker, 1895, p. 44) : les chefs assurent d'abord leur sécurité en restant au village dont ils ont fait leur quartier général, ou en suivant les troupes par derrière à distance, avec leurs joueurs de tambours et de trompes, leurs devins et leurs magiciens, qui sont souvent âgés, parfois même avec telle ou telle femme, une vieille forte en pouvoirs magiques, ou encore une favorite restée parmi les hommes pour leur préparer les bâtons de manioc, bourrer les pipes de son époux, porter ses armes ou ses amulettes ; quelquefois même une jeune fille intrépide allait jusqu'à charger les fusils (Mveng Ayi, 1971, p. 26). Le quartier général servait en effet de réserve : c'est là qu'étaient distribuées par les chefs les pierres à briquet, la poudre, les munitions, les armes. Esono Ela suivait ainsi ses fils à distance lors de la guerre de Zenker contre les mvog Manzë (Journal, 2/11/1891). Le chef le plus important du groupe, le *mië nnama* ou « semeur du pays », était soigneusement protégé et ne pouvait être pris ou tué que par surprise avec son talisman ou *ngid* qui lui permettait de voir et de prévoir à la guerre, et que l'on m'a montré à Elem en décembre 1966. Chez les Enoa, c'est le grand chef Ondua Nga Ndzigi qui remplissait ce rôle, prévoyant les alliances en donnant des filles en vue de l'*obân*, et rendant invulnérables ceux des guerriers qui iraient à la guerre par le passage dans sa piscine probatique. « Si je vois une femme, je la prends alors et la ramène chez moi, même si on me tue » (Jean Bidi, Mebomezoa, 17/2/1968) (Tsala-Vincent, 1973, n° 4806). On exposait souvent aux postes avancés, nous l'avons déjà vu, les populations dépendantes ou asservies, et l'idéal semble bien avoir été de se combattre par esclaves ou serviteurs interposés et de régler ainsi aux moindres frais (pour les dominants) la phase aléatoire de la guerre. Mgr Vieter a rapporté dans ses Souvenirs (p. 93) la visite que lui font de jeunes catholiques victorieux, traînant le sabre au côté, et lui expliquant que leur rôle d'« officiers » avait consisté à suivre les autres (des esclaves) par derrière avec de longs bâtons pour les contraindre à ne pas fuir et à avancer. Ces

dépendants pouvaient cependant se montrer extrêmement courageux (comme Morgen l'éprouva par exemple chez les côtiers en mars 1890), car, comme les jeunes gens, participant du même *ethos* guerrier que leurs maîtres dans sa phase exploitante (où ils se sentaient alors très solidaires d'eux), ils en partageaient aussi les avantages, c'est-à-dire la possibilité de s'affranchir en étalant leur « force » et de renverser la situation : beaucoup d'ethnies prospères à la fin du XIX^e siècle, des Mbidambani aux Eton Belo en passant par les Enoa du sud du Nyong, avouaient ainsi une origine servile.

Durant les opérations, le quartier général ne chômait pas : les hommes doués de pouvoirs exceptionnels — et c'était sans doute là le plus important aux yeux de tous — continuaient à les mettre en œuvre : certains, par exemple, mettaient aux prises des fourmis dont chaque espèce incarnait l'un des partis en présence ; ils lisaient alors au village le déroulement des combats, et intervenaient parfois pour favoriser leur parti ; d'autres consultaient la mygale, l'araignée divinatoire. Les chefs restaient en communication constante avec leurs troupes par les différents moyens téléphoniques dont ils disposaient (tambour *nkúl*, flûte *nsa*, double gong *nkəŋ*) prêts selon les nouvelles à avancer pour le pillage ou à ordonner la retraite. Leur *nkúl* commentait les événements tout en insultant copieusement l'adversaire. Des cors (*minlag*) dont les Enoa étaient des spécialistes servaient dans les colonnes à la fois à effrayer l'ennemi lorsqu'on l'avait surpris et à donner le signal éventuel de la retraite selon un code convenu.

Venons-en à ces colonnes de jeunes guerriers, poussées par le chef de guerre et ses auxiliaires, et conduites chacune par son *asúzá*. Le chef de guerre était autrefois appelé *kokó*, ce qui veut dire « croque-mitaine », « épouvantail », celui qui fait peur (autant aux siens qui n'oseront pas reculer qu'à ses adversaires) ; on l'appelait aussi *tá'a* (peut-être de *tág* = « arranger ») et ses aides étaient nommés *bifologo* ou *biyán*. « remplaçants » du chef, « lieutenants ». (Mveng Ayi, 1971, p. 13). Par opposition au chef ordinaire (qui pouvait être frêle), le chef de guerre était un homme d'un physique impressionnant, même si l'on comptait aussi sur son intelligence et sur ses talismans — il porte un *ngid* très gros comme emblème et on lui a fait avaler une tête de coq (Jean Bidi, Mebomezoa, 17/2/1967). Il dirige ses commandos depuis un bivouac en brousse, *nkán bitá*.

Les hommes dont il dispose marchent sur le sentier ou à travers la forêt en une ou plusieurs colonnes (*nsámhá*). Le chef de file, qui doit exécuter la marche et la manœuvre prescrite, est généralement le garçon le plus brave, jugé le plus « fort » à tous points de vue : il ne doit pas regarder en arrière et protège tous les autres de son bouclier sur lequel il reçoit sans broncher les lances de l'adversaire. D'après M. Lukas Atangana, si jamais cet *asúzá* tombait et était tué, c'était à coup sûr la débandade et la fuite de toute sa colonne, puisque signe que l'on s'était trompé sur ses pouvoirs magiques, qui normalement auraient dû détourner de son corps les lances et les balles, tout en les faisant tirer. On le surnommait d'ailleurs « celui qui ouvre les ventres des fusils » (Mveng Ayi, 1971, p. 31). Le dernier de la colonne, le *dibikóá*, « serre-file », (mot-à-mot celui qui efface le passage du groupe), devait être également très courageux et « puissant » : il devait faire face à des attaques éventuelles par derrière, et devenait le premier de la colonne si l'on sonnait la retraite. Les coiffures de guerre de ces deux personnages étaient plus impressionnantes que celles de leurs compagnons. Parfois, les guerriers attachaient à ces coiffures des signes distinctifs pour se reconnaître de loin, ou convenaient de mots de passe (Mveng Ayi, *loc. cit.*, p. 21 et 30).

S'il s'agit d'une action offensive initiale, tout ce qui précède se fait parfois en secret et en silence, puisque la surprise sera l'un des éléments déterminants du succès ; les hommes entourent le village et à un signal convenu (coup de fusil par exemple) s'y précipitent en poussant des cris terrifiants (cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 4811). Mais l'embuscade est surtout pratiquée pour les coups de mains effectués par des individus isolés ou en petit nombre, bien que pour la guérilla les Bèti se soient montrés des maîtres dans l'utilisation des couverts et du terrain, comme les Allemands l'éprouvaient à leur dépens. Si le groupe se sent en force, il ne résistera pas au plaisir de s'annoncer, comme on l'a vu, et d'injurier l'adversaire pour commencer. Il n'était pas nécessaire, grâce au *nkúl*, d'être à portée de voix pour ce faire. Autant que les cris et les déguisements farouches, les menaces démoralisantes jouaient leur rôle dans ce type de guerre où la dissuasion psychologique suffisait souvent à mettre en déroute l'adversaire, comme on l'a vu lorsque le prédécesseur d'Owono Ngateba lui quitta la place à Minlaaba, sans autre forme de procès. Les Européens connurent bien ce genre de menaces : les Mvele faisaient dire périodiquement à Zenker (Journal, 29/11/1891) qu'ils avaient besoin de son crâne pour fabriquer un récipient à boire ; en l'attaquant le 31 octobre 1891, les mvog Manzè lui avaient promis que lui et ses amis Ewondo passeraient la nuit chez Zambá (Dieu) (id.) ; Omgba Bisogo proclamait tous les soirs pendant sa guerre contre le poste de Yaoundé qu'il allait raser les cheveux de Rabischung, qu'il en ferait son esclave, qu'il l'obligerait à se promener tout nu et à couper l'herbe pour ses chevaux (Dominik, 1901, p. 158) ; à Dominik qui lui proposait de choisir entre la paix ou la guerre, Mbida Mengè répondit qu'il avait justement besoin de sa peau pour s'en faire un tambour (S.V.A., 1915, p. 15). — L'insolence pouvait aller jusqu'à l'insulte face à face et la danse devant l'adversaire, lorsque l'on était sûr de sa force magique.

La réputation magique entraînait pour beaucoup dans l'intoxication psychologique par laquelle on tentait de gagner l'adversaire. Beaucoup de guerriers pratiquaient, nous l'avons vu, l'*otom*, le bond géant qui permet d'échapper aux mains des ennemis, de sauter à travers le toit d'une maison, etc. La plus commune des facultés extraordinaires attribuées à un grand guerrier est celle qui consiste à pouvoir voler dans les airs à la vitesse du vent : les héros de *mvéd* en disposent toujours. D'après Charles Atangana (1919, p. 77), les Bèti surent exploiter cette croyance à leur profit lors de leur révolte sous la conduite d'Ombga Bisogo en décembre 1895 : les Dahoméens envoyés contre eux ne tiraient des coups de fusil qu'en l'air, parce que, au cours de leurs longs contacts pacifiques antérieurs avec eux, les Bèti les avaient persuadés qu'ils voltigeaient toujours dans le ciel lors de leurs guerres, et que le secret pour les atteindre était le tir vertical. Comme un homme invisible caché dans les escarpements du mont Mbankolo suivait tous les mouvements des patrouilles coloniales et les communiquait aussitôt aux Bèti sur le *nkúl*, les Dahoméens rentrèrent le soir sans avoir pu établir le contact, sans avoir tué personne, mais fourbus et couverts de blessures qu'ils s'étaient faites eux-mêmes, par la retombée de leurs projectiles.

Il faut ajouter que de leur côté, les Bèti furent également victimes de leur crédulité lors de la même campagne : l'homme blanc passait alors à leurs yeux pour immortel et l'on disait que tout homme qui ose viser un Blanc et tirer dessus meurt, soit immédiatement à la guerre, soit peu de temps après, de maladie, une fois rentré dans son village (*eod. loc.*, p. 76). Les menaces d'Ombga Bisogo envers Rabischung étaient donc empreintes de quelque forfanterie.

Mais les hauts-faits guerriers ne se bornaient pourtant pas au discours, au chant, à l'action psychologique et aux tours de passe-passe. C'était dans le face à face et le corps à corps que se révélaient les hommes vraiment courageux ; même le fusil, envisagé comme une amélioration de l'arme de jet, n'était utilisé que dans le combat rapproché. Les Blancs et leurs soldats furent méprisés au début, parce qu'ils tiraient de loin, sans affronter le regard et la menace de l'adversaire.

L'entraînement permettait de projeter avec une force et une précision toutes concrètes les terribles lances barbelées, et les guerriers du sud du Nyong n'en étaient pas moins également experts dans le maniement de la machette, même s'ils agrémentaient leur technique de leur supériorité magique ; ainsi le Bèné Nkudu Mvoe avait un don tel, d'après M. François Manga, que s'il frappait quelqu'un dans le dos de toutes ses forces avec sa machette, on ne pouvait plus ensuite décoller cette machette du corps de sa victime. L'Enoa Simon Awumu, en novembre 1966, m'a certifié que sa spécialité était la suivante : avec sa machette extrêmement aiguisée, il arrivait à fendre, à découdre l'adversaire de haut en bas, puis il l'écorchait vif. Quand il y avait une mêlée, on lançait des orties ou des épines dans les jambes des adversaires (Tessmann a compris *asas* qui est une Euphorbiacée à longues épines, *Bridelia speciosa*, qu'il appelle *Macaranga Ledermanniana Pax* ; j'ai lieu de penser qu'il s'agissait plutôt de *sas*, nom générique de diverses orties beaucoup plus courantes : *Urera repens* dans la forêt, *Laportea ovalifolia* dans les plantations, et *Tragia sp.* (Euphorbiacées).

On faisait aussi des prisonniers ; on gardait vivants, au moins provisoirement, ceux qui se rendaient, qui étaient transférés du bivouac au quartier général et mis aux ceps (*mimbog*). Si l'ennemi était en déroute, on ne s'acharnait pas contre lui : on se contentait de dévaster ses champs et plantations, de brûler son village en emmenant toutes les richesses que l'on y trouvait : femmes, enfants, vieillards, animaux, pour servir de monnaie d'échange lors des négociations ultérieures. Parfois, on avait la chance de découvrir une cachette de guerre... Nous avons déjà vu, à propos des guerres du secteur de Mílaaba, qu'elles étaient relativement peu meurtrières, du moins en ce qui concerne les « grands » : dès qu'un ou deux hommes très connus étaient tués de part et d'autre, on criait au massacre et l'on cherchait à négocier. Les guerres duraient rarement plus de quelques jours, et étaient assez souvent l'affaire d'une seule journée.

En cas de défaite, les trompes et les olifants donnaient le signal de la retraite (ainsi pour les mvog Manzë devant les Ewondo et Zenker le 31 octobre 1891). Sans connaître de fortifications à proprement parler, l'organisation défensive pouvait être très élaborée en cas de besoin. Tessmann a décrit ces chevaux de frise en tiges de raphia et ces chausses-trappes dont Zimmermann (1909, p. 95) fit l'expérience à ses dépens quand il mena en novembre 1897 l'expédition allemande contre les chefs Bène (surtout mvog Amugu) réunis sous le commandement d'Amugu Baana. (cf. p. 181). Cette fois-ci, les villages avaient été entourés de palissades, et il fallut les prendre un par un. Mais surtout, les chemins avaient été parsemés d'épines, d'hameçons, de crochets parfois empoisonnés qui perçaient les pieds nus de ses soldats. Le gros de ses adversaires était rassemblé sur une colline escarpée, boisée, défendue d'un côté par des marais et de l'autre par des palissades couvertes d'épines ; l'accès aux palissades était truffé de pièges complètement invisibles, faits de fosses profondes pourvues d'épieux pointus qui mettaient ses soldats hors de combat ; ceux-ci refusaient d'avancer tandis

que les Bënë tiraient sur eux du haut de la colline. Zimmermann se mit à la tête des siens et réussit quand même à s'emparer de cette forteresse défendue par 700 guerriers, mais il fut blessé dans l'assaut et dit plus tard que jamais dans tout le Cameroun il n'eut à affronter un combat aussi difficile. (S.V.A., 1915, pp. 15-16).

e. La victoire ou la défaite

Voici les ennemis tués, pris ou en fuite. Leur village est en feu. Les armes se taisent ou se rengainent. Tandis que le *nkûl* du vainqueur proclame aussitôt la victoire, et détaille les exploits de ses guerriers, en donnant en particulier le nom des adversaires que chacun a tué, le butin est rassemblé et chacun prélève sur les cadavres les trophées (tête et sexe) qui lui reviennent, pour les rapporter et les montrer d'abord au quartier général, puis chez lui.

Quel était le sort des cadavres ? Les traditions et les témoignages des premiers voyageurs s'accordent à dire que l'anthropophagie habituelle n'apparaissait au sud-Cameroun que chez les Maka et vers l'est. Mais en cas de guerre, où l'homme devient gibier, il en allait différemment, bien qu'il s'agit là de pratiques réservées aux guerriers et parfois secrètes (cf. Burton, 1876, I, pp. 209-217). Les Fang du sud mangeaient leurs prisonniers ; c'est même probablement la raison pour laquelle ils n'avaient que peu ou pas d'esclaves ; les prisonniers que faisait Chamier-Glisczinski en 1898 dans sa « Campo-Expedition » c'est-à-dire dans sa campagne sur le Ntem, commençaient par le supplier de ne pas les manger (1925, p. 151 ; cf. aussi pp. 89, 122, 134). Dans la même région, lors de sa retraite vers le Rio Muni en 1915-1916, Petersen constate que les Ntumu mangent ses porteurs et sont redevenus cannibales à la faveur de la guerre (1939, pp. 86 à 89). Chamier dit aussi des Bulu (p. 89) qu'ils ont le cannibalisme dans le sang sur le sentier de la guerre. Mveng Ayi (1971, p. 25) rapporte la même chose des Mbidambani, mais comme les Bulu, ceux-ci ne mangeaient que les tués, et à la double condition qu'ils ne soient pas des parents et qu'il y ait eu injustice de leur part. L'auteur anonyme de l'article sur la guerre Bêti, presque certainement Nekes, (S.V.A., 1915, p. 14) précise que les ennemis tombés étaient mangés partout, même chez les Ewondo, bien que ceux-ci

« se défendent aujourd'hui de la manière la plus énergique de cet horrible grief, parce qu'ils en ont honte. » (138)

Chez les Bêti des environs de Mínlaba, il semble que seuls le foie et les entrailles (les meilleures parties d'un animal), aient été cuits et consommés habituellement entre les guerriers, dans l'ivresse de la tuerie (cf. Noah, 1973, pp. 175 et 300) (139) ; peut-être allait-on plus loin dans les cas de haine. Comme lors de leur dernière guerre, lorsque les mvog Manzë dépecèrent et grillèrent les Enoa à Elem et que ceux-ci, en représailles, mirent en pièces et rôtièrent Ngéma Ngateba (cf. p. 189). C'est une volonté de destruction intégrale qui inspire alors l'anthropophagie, bien que celle-ci, nous le verrons à propos du rite *So*, s'inscrive logiquement dans le continuisme de la vision du monde traditionnelle (les mammifères étant déjà des semblables de l'homme, l'homme est toujours celui qui assimile son semblable). L'acte de haine le plus extrême que l'on m'ait cité est celui d'un homme qui arracha le cœur de son adversaire et le mangea cru — horreur sans exemple pareille. Nous avons une preuve que la manducation des tués

intégrale, ni systématique, dans l'histoire de la dénomination d'Ebolowa, le « chimpanzé pourri » (*supra* p. 159) n'étant autre, selon la tradition, qu'un cadavre de guerrier abandonné. Mais selon M. Onana (Ayéné, 23/5/1970), d'ordinaire on ramenait et on dépeçait le cadavre au village en distribuant ses morceaux aux notables comme pour tout autre gibier.

Les têtes servaient à dénombrer les tués et étaient conservées le plus longtemps possible par celui qui les avait gagnées comme marques de sa bravoure, signes de ses pouvoirs, et lieux des nouveaux pouvoirs magiques acquis en elles (Mveng Ayi, 1971, p. 25). Simon Awumu m'a dit qu'il les plaçait au bout d'un bâton devant sa case, ce qui correspond à la pratique décrite chez les M'Pangwe (= Bulu ou Fang) par Chamier-Glisczinski (1925, p. 134) :

« Les cadavres sont atrocement mutilés ; la tête leur est évidemment tranchée et va ensuite faire l'ornement d'une longue perche jusqu'à ce qu'elle y soit tombée en pourriture et décomposée. »

M. Onana affirme qu'une telle coutume était ignorée des Ewondo, pour qui faire couler le sang, même d'un étranger, dans leur cour, constituait une souillure appelée *mvag*.

Le sexe n'était pas enterré comme chez les Mbidambani, mais après l'avoir exhibé comme trophée, on allait le suspendre, nous l'avons déjà vu, avec parfois la peau de la victime, sur le territoire des vaincus (140), de préférence à un safoutier, qui prenait alors le nom d'*asá mvag* ou *asá tsó*, du nom de la souillure qu'il risquait d'infliger.

Les vainqueurs et leur butin se rassemblent ensuite au village quartier général, et là, tout en se repaissant éventuellement, ils exultent-de-la-joie-de-la-victoire (*fon*) en chantant et en dansant, bientôt rejoints par les femmes, les enfants et les vieillards sortis de leurs cachettes. Ils célèbrent leur supériorité à la fois en puissance magique et en courage. Un *mvia* ou pion d'*abia* reproduit par Reche (planche XI n° 12) illustre bien ce moment où le guerrier danse la danse de guerre en brandissant d'une main le sabre (*fa*) et de l'autre le goupillon (*abui*) (141). C'est à cette occasion que l'on rappelait et publiait sur le tam-tam avec insistance ses noms et devises de guerre, ou que l'on en prenait de nouveaux, s'ajoutant aux premiers que l'on avait obtenus lors de l'initiation du *So*. Mbida Mengē collectionna une quinzaine de ces devises (cf. Mveng Ayi, 1971, pp. 30-31).

Ceux qui avaient tué quelqu'un triomphaient particulièrement en exhibant leurs trophées, avec des mouvements et des chants au rythme très accentué (*lebe*) (142). Surtout si c'était leur premier exploit, ils le publiaient sur le *nkúl* avec leur nom, ce qui leur donnait le droit désormais, à la guerre et dans les fêtes, de porter d'abord deux plumes bleues de touraco sur un bonnet appelé *bíndan* (Onana, Ayéné, 23/5/1970) puis, pour les guerriers confirmés, les plumes rouge-sang de la queue du perroquet fixées à leur coiffure, souvent sur une calotte de fibres ou sur un petit casque de moëlle de palmier-raphia (*asié kos* ou *otod kos*, cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 1119) que les premiers Allemands ont trouvés remarquables et ont signalés sans en saisir le sens exact. C'est à ce signe qu'on reconnaissait un « vrai-homme ».

On retrouvera cette optique au cœur même du rituel *So*, et elle est commune à toutes les populations du Cameroun du sud : pour être vraiment un homme, il faut avoir tué ; les Duala s'affirmaient par des trophées de têtes (Reichenow, 1885, p. 35) nécessaires au lancement des pirogues de

guerre (Vieter *Erinnerungen* p. 35), et le jeune chef Lock Priso restait considéré comme un enfant parce que, des années durant, il n'était arrivé ni à faire un prisonnier, ni à tuer quelqu'un ; quand il surprit un beau jour un pêcheur sourd-muet dans une crique près de Bimbia, on composa une chanson : « Il n'a toujours pas tué d'homme : c'est un poisson qu'il a tué » (Buchholz, 1876, p. 35). — La même vue est exprimée avec force dans les chants de *mvéd* des Fang du Gabon (v. g. Zwe Nguéma, III, 55 et IX, 26).

On comprend mieux pourquoi on tuait facilement les prisonniers : c'est du moins l'acte de bravoure qui compte dans le meurtre que la preuve qu'on accède à la pleine humanité par l'appropriation des forces magiques d'un autre. Le prisonnier n'est qu'un mort en sursis, surtout si celui qui l'a pris n'a encore tué personne.

Cette exigence éthique était aussi sans doute l'une des principales raisons de la fréquence extrême des petites guerres. Dans ce système, idéalement, la moitié des hommes, soit 25 % de la population, devrait disparaître à la guerre pour permettre à l'autre moitié d'exister véritablement. En fait, on arrive à une proportion beaucoup moindre, puisqu'il existait des esclaves et des clients à qui l'on n'en demandait pas tant, et qu'une bête dangereuse (panthère) ou un singe anthropoïde (gorille, chimpanzé) était tenu lors du rituel So pour l'équivalent d'un homme. Mais les habitudes polygyniques étaient évidemment facilitées par cette ponction périodique des éléments mâles de la population, qu'elles contribuaient aussi à rendre inoffensive sur le plan de l'essor démographique.

Chez les Mbidambani (Mveng Ayi, 1971, p. 32) on connaissait l'usage des tatouages-décorations, mais à Minlaaba on ne se rappelle que celui des tatouages-souvenirs (qui pouvaient être évidemment liés à un haut fait personnel.)

La danse de victoire s'achevait par l'*esána* que l'on étudiera plus loin, danse rituelle en l'honneur des morts du groupe, mais peut-être aussi des esprits des adversaires à apaiser ou à éloigner, pendant laquelle on exécutait des captifs et des femmes, surtout s'il s'était agi d'une guerre de vengeance et de représailles (cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 4816).

Si le destin des prisonniers chez les Bèti n'était pas, comme chez les Fang, d'être systématiquement anéantis, il n'en demeurerait pas moins fort précaire. La haine et la vengeance pouvaient se donner sur eux libre cours avec la même cruauté que chez les Fang (cf. Burton, 1876, I, p. 217). Lorsque les mvog Manzè font prisonniers des Emombo, clients des mvog Belinga alliés au poste de Yaoundé, ils les tuent dans des conditions atroces : après leur avoir coupé les organes sexuels, ils les écorchent vifs, puis les achèvent au couteau (Zenker, *Journal*, 7/11/1891). C'est dans des conditions analogues, semble-t-il, que seront tués l'année suivante les Allemands du poste de Balinga (A.N.C. dossier 468, f. 22), ainsi que, plus tard, les captifs faits vers Minlaaba dans la guerre des Enoa et des mvog Manzè, et massacrés ensuite de part et d'autre, comme nous l'avons vu.

Zenker l'a bien noté (1895, p. 45), ce sort des prisonniers dépend de la relation qui subsiste ou s'établit entre les deux groupes en guerre : il est fonction de leur sens de la justice et de l'équilibre à rétablir entre eux, sentiment subtil lui-même susceptible de négociations au cœur même de la guerre, où l'on pouvait discuter du rachat, de l'échange ou du sacrifice de tel ou tel.

C'est ainsi que commença l'histoire du futur chef catéchiste des Obege, Hermann Assiga. Sa mère était une fille mvog Manzè qui avait profité de la liberté matrimoniale des nobles filles Bèti. Elle avait été en premier mariage chez les Enoa, en second mariage chez les Obege, où elle avait donné naissance à l'enfant dont nous parlons, puis elle était retournée en mariage à nouveau chez les Enoa, où elle avait donné naissance à un autre enfant, Ngota-de Ndomo. Lors de la guerre de 1898 entre Enoa et mvog Manzè, les Enoa s'emparèrent du père d'Hermann, un Obègè (du parti des mvog Manzè) ; on leur livra alors le petit garçon, âgé de 5 à 6 ans, en les priant de le tuer à la place de son père (d'où son nom Asiga = *etsiga* = « le sacrifié »). Les Enoa lui dirent : « Nous ne pouvons pas te tuer, puisque nous avons ta mère pour femme ». Ils tuèrent donc son père, mais gardèrent l'enfant. — Lorsque, quelques années plus tard, Dominik recruta des enfants pour les envoyer à l'école, les Enoa se dirent : « Prenons ce petit esclave pour le donner aux Blancs ». Dominik envoya cette fournée d'enfants à Douala ; c'est ainsi qu'Assiga fut le premier enfant de la région de Minlaaba à fréquenter l'école allemande, et à être baptisé, sous le prénom de Hermann, avec un Duala pour parrain. (D'après Grégoire Ebède, Niemeyong le 6/12/1966, et Nicolas Ngéma, Minlaaba le 11/8/1969).

Le captif de guerre-esclave (*nkóm*) n'est donc qu'un mort en sursis entre la haine de ses détenteurs pour son groupe, leurs besoins en victimes, leur calcul des pertes qu'ils ont subies, et les diverses tractations qui risquaient de ne pas aboutir. Sauf exception (comme celle de Ngema Ngateba) les « grands » étaient généralement rachetés contre rançon d'une ou plusieurs femmes. Mais s'il s'agissait d'un dépendant ou si la négociation échouait (les deux circonstances jouant dans le cas du père d'Hermann Assiga) : si la rançon demandée était refusée parce que trop élevée, ou impayable par suite de la ruine, de la fuite ou de l'extermination de l'adversaire ; ou encore si son prix de vente ailleurs était plus avantageux que son rachat par les siens, le captif était tué ou réduit en servitude.

On reviendra plus loin sur les modalités de cette servitude : les femmes prises étaient épousées, et les petits enfants élevés avec les autres, quand ils n'avaient pas été immédiatement sacrifiés. Le petit Assiga fut rendu à sa mère. Pour un adolescent on hésite : « Si je suis gentil ou que j'aime un jeune homme, je l'emmène chez moi : on pourra le délivrer contre une femme. » (Jean Bidi, 17/2/1967). Mais les hommes initiés, les guerriers faits prisonniers qui n'étaient pas tués ou rachetés étaient marqués irrémédiablement :

« Que faisait-on des *minkóm* ? On leur traçait quatre incisions dans le dos (en bourrelet), on leur coupait les oreilles et on les gardait sur place. Seule une femme esclave pouvait se marier : si un homme court les femmes, on le tue (...) Quelques esclaves gardaient pourtant leurs oreilles, surtout s'ils étaient obéissants ; et il existait des gens qui ne voulaient pas avoir des esclaves ainsi enlaidis.

Tout ceci fut interdit par les Blancs, et ils firent libérer ceux qui étaient retenus loin de chez eux. Certains de ces esclaves refusèrent de rentrer chez eux, soit parce qu'ils avaient les oreilles coupées, soit parce qu'ils se trouvaient bien chez leurs maîtres. » (Ignace Ondua).

M. Jean Bidi (entretien cité) apporte les précisions suivantes : chez les Enoa de Mebomezoa :

« On met au *nkóm* un gros morceau de bois troué autour de ses pieds, comme des menottes ; on le lui laisse la nuit et il ne peut s'en aller. Quand il est habitué, il commence à travailler ; il devient comme un fils ; on sait qu'il est esclave seulement par ses oreilles coupées. Tu peux même lui donner une fille

à épouser, et lui permettre de construire une case dans ton village. Il devient ton fils, et ses fils sont les siens et les tiens, c'est-à-dire tes petits-fils, et ils restent dans ton village, et ses fils travaillent comme lui-même. Il est comme un membre de ta famille. Mes fils sont d'ici, l'esclave vient d'ailleurs, mais l'esclave ne peut retourner chez lui ; en fait, cela n'entre pas dans ses idées, surtout qu'on a refusé de le délivrer ; d'ailleurs ces sortes d'esclaves étaient revendus et provenaient souvent de très loin, par exemple de chez les Bulu. Il ne sait plus le chemin pour rentrer chez lui, même si on le délivrait. C'est seulement si une fille t'aime ailleurs que tu peux l'échanger contre ton esclave. »

L'assimilation à la famille de son maître peut donc adoucir le sort de l'esclave-prisonnier, bien qu'il reste « objectivé » et susceptible d'être échangé. De toutes façons, il menait une vie d'homme de peine dont les menaces d'Ongba Bisogo à Rabischung peuvent donner une idée ; ses marques montraient qu'il avait cessé d'être un vivant à part entière, qu'il était déjà acheminé vers la mort. Souvent on l'éloignait de chez lui en l'échangeant avec les voisins, en le vendant vers le sud et l'ouest contre du sel, ou vers le nord et l'est contre de l'ivoire. Il était de toute façon facteur d'enrichissement (matériel, ou spirituel comme victime) pour ceux qui l'avaient pris.

Disons quelques mots du groupe des vaincus, qui peut l'être à divers degrés. Son anéantissement total par extermination ou dispersion de tous ses représentants mâles n'est pas une hypothèse à exclure a priori. Pourtant, l'homme étant la richesse, les sages Bêti préféraient l'économiser, l'épargner (dans tous les sens du mot) plutôt que de le gaspiller. Quand le groupe n'avait pas eu le temps ou la volonté de fuir dans la forêt vide, de se replier devant des agresseurs supérieurs en nombre ou en organisation comme ont dû le faire la plupart des Basa, Maka, Fang du sud, etc., sa défaite totale se traduisait par son asservissement, sa réduction à une soumission dans laquelle il conservait son identité, mais pour servir de réservoir de guerriers, d'auxiliaires et d'épouses, quitte à nourrir le rêve de redevenir un jour assez fort pour secouer le joug.

Lorsqu'il s'agissait de deux groupes à peu près d'égale force et de même culture bête (comme dans le cas de l'affrontement entre Enoa et mvog Manzè), la défaite ne pouvait être que relative. Le vaincu d'un jour pouvait aussi avoir réalisé des exploits, avoir tué des guerriers et pris des otages, avoir conservé des réserves en lieu sûr, ou faire appel à celles de ses frères. Sauf dans le cas de la conquête, le vainqueur quittait le village en flammes de son adversaire après l'avoir pillé ; le vaincu pouvait y rentrer, et y méditer sa revanche. Le plus souvent, la nécessité de traiter s'imposait dès qu'un ou deux morts ou prisonniers importants avaient été faits de part et d'autre ; alors la colère tombait, et les personnes inviolables pour les deux camps, c'est-à-dire à la fois apparentées ou alliées à chacun des deux — parfois des femmes — s'interposaient pour tenter de limiter le conflit et mettre en route les procédures de palabres qui amèneraient la paix.

Avant d'examiner celles-ci, je voudrais signaler l'importance du traquenard dans la façon de venir à bout, par la ruse et la tromperie, d'un adversaire ou voisin redouté. Ce n'est pas sans motif que, dans les fables bête, la Tortue Kulu, symbole de l'intelligence madrée et sournoise, triomphe toujours du Léopard Zèè, incarnation de la force brute, en utilisant généralement les plus cyniques (comme son homologue européen Renart). La tradition adhère sans réserve aux méthodes machiavéli-

ques, dont Mot Mebē nous a donné un exemple dans notre mythe d'origine O. Voici deux autres exemples, cette fois-ci historiques et non plus mythiques.

Atangana Ebolo, chef Yəbəkolo, s'était installé au nord-est d'Akonolinga. Il trouvait vers l'est, dans le pays appelé alors Mbega (aujourd'hui Ayos) un chef So riche et puissant nommé Biwole, c'est-à-dire « Rapines », dont il était jaloux.

Il se rendit chez Biwole sous prétexte de conclure alliance avec lui, et lui proposa de venir avec ses nombreux guerriers, partager son *biñ bitá*, qui les rendrait invulnérables. Tous — deux cents ou trois cents au moins — se rendent chez Atangana au jour dit. Sous un hangar de feuilles où les chefs s'installent se trouve la marmite rituelle *etsg* ; on asperge les candidats, nus et désarmés, de son contenu, mais ils doivent, leur dit-on, aller prendre l'autre partie du médicament au bout d'un chemin en zigzag assez long, bordé de chaque côté par une haute clôture. Le rituel exige que chacun passe un par un : défense de s'attendre sur la piste, de s'attarder, de revenir en arrière.

Le long de la piste, des gens d'Atangana veillent à ce que chacun observe les consignes et reste à distance de ses camarades. Au bout de dix minutes environ, après un dernier coude, la piste arrive à un second hangar de feuillages ; cent guerriers d'Atangana sont autour de ce hangar et d'une nouvelle marmite. On asperge de son contenu le candidat, mais il s'agit cette fois-ci d'eau bouillante et pimentée. Le candidat ferme les yeux et y porte les mains : on en profite pour lui trancher la tête et on jette le corps dans une grande fosse derrière la marmite. Les corps s'amoncellent ainsi tandis que les deux chefs continuent à discuter en fumant la pipe au début de la piste. Lorsque la moitié des guerriers est passée, Atangana prie Biwole de s'exécuter à son tour, et il subit le même sort que les autres. La cérémonie continue.

Cependant, chez les guerriers So, l'inquiétude naît avec le départ de Biwole : pourquoi le chef ne revient-il pas ? Que signifie tout cela ? Pourquoi défendre de s'accompagner ? Les murmures se changent en tumulte. Les So exigent de revoir Biwole et tous ceux qui sont déjà partis devant avant de continuer.

Alors, Atangana furieux se lève : « Biwole ? » dit-il « Quel Biwole ? Il n'y a plus qu'un seul Biwole, c'est moi ! je lui ai pris son nom et son pays ! » Et sur un signe de lui, deux cents guerriers cachés surgissent et massacrent ceux des So désarmés qui restaient. Très peu purent s'échapper.

Atangana, désormais nommé Biwole, prit les plus belles femmes des So, en distribua bon nombre aux siens, et envoya d'autres à des chefs lointains en échange de marchandises.

C'est ainsi qu'Abomo, encore à la mamelle, fut envoyée bien loin avec sa mère ; mariée plus tard à Nkilzok, elle devint la mère du vieillard qui raconta cette histoire au P. Guillemin (143).

L'autre histoire, très proche de la précédente, est célèbre parce qu'elle est l'origine du *ndán* ou devise d'appel des Tsinga : « ceux qui ne tuent jamais les petits, qui ne tuent que les grands ». Ils avaient cherché en effet comment se débarrasser des mvog Esombdaana qui leur étaient devenus bien supérieurs en nombre.

Les Tsinga se mirent donc un jour en mesure de construire un hangar en vieilles feuilles sèches de bananiers. Puis ils invitèrent tous les mvog Esombdaana en leur disant qu'ils leur donneraient leur *biñ bitá*. Tous les notables mvog Esombdaana se rassemblèrent alors chez les Tsinga qui leur déclarèrent : « Vous savez à quel point nous savons faire la guerre ; nous voulons donc vous communiquer notre savoir. Faites-nous confiance. » Ils les firent entrer tous sous le hangar de feuilles sèches en leur disant : « Surtout, quoi que vous voyiez, ne fuyez pas, restez bien sur place, n'ayez peur de rien ». Puis ils prirent leurs armes en encerclant le hangar ; ils apportèrent du

feu et incendièrent ce hangar de tous les côtés à la fois. Tous ceux qui étaient dedans furent brûlés. « Voilà longtemps que la politique est venue, elle était déjà là en ce temps-là ! » concluait M. François Manga qui me rappelait cette histoire.

Cette duperie provoqua une guerre de représailles de la part des mvog Esombdaana qui étaient restés dans leur village. Tout en admirant leur audace, on blâma les Tsinga de leur mensonge, et on consacra leur nouveau *ndán*, lors des palabres qui rétablirent la paix.

f. Les palabres et la paix

Tant que l'adversaire n'est pas anéanti, asservi ou enfui, la paix, entre partenaires également souverains, ne peut résulter que d'un accord mutuel.

La guerre (ou sa simple menace) est une sorte d'essai de l'autre, de quitte-ou-double qui va permettre de le chasser ou de faire main basse sur ses biens après avoir éprouvé la chance de chacun. C'est pourquoi elle ne se prolonge généralement pas : l'*obān* Bulu, les guerres de Mbida-Mengē ou, plus à l'est, les longues coalitions des Yezum et des Yebekolo contre un Nanga Eboko allié aux Mvele et aux Vouté (Atangana, 1919, pp. 79-85) constituent vraiment des exceptions ou des situations inouïes pour les Bēti du sud du Nyong. Dès que la guerre totale se révèle impraticable, on instaure des palabres, auxquelles on recourt d'ailleurs d'emblée, en faisant l'économie de la guerre, si l'on s'éprouve dès le départ dans un rapport de forces égal ou défavorable vis-à-vis de l'autre.

Une cause de palabre est donc généralement la même qu'une cause ou prétexte de guerre, à ceci près que le procès, à la différence du jeu qui fait appel à la chance ou de la guerre qui fait appel à la force, est une façon de vaincre l'autre qui repose sur le bon droit et le raisonnement, et qui ne peut donc prendre comme point de départ avoué le caprice du plaisir ou l'arbitraire de la violence. Mais le gagnant d'un procès triomphe avec autant d'impudence et insulte son adversaire vaincu avec autant de virulence que le gagnant au jeu ou au combat, (cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 4330), en proclamant sur son *nkúl*, par exemple : « J'ai plongé dans la boue le visage de mes adversaires ; ils ont trébuché sur le poison d'épreuves ; ils ont avalé un sabre avec son manche. L'homme déloyal, je le déteste sans trêve ni relâche. Qui m'attaque le matin, je lui règle son compte le soir. Je suis inconstant avec le perfide », etc. (on trouve aussi ce texte dans Tsala, 1958, p. 34, et Mviena, pp. 14-15).

La difficulté dans ces sociétés segmentaires est de définir une autorité judiciaire reconnue sans conteste par les parties en présence. A l'intérieur de chaque *mvóg* ou segment lignager constituant encore une unité guerrière et religieuse, on s'accorde toujours pour conférer cette autorité, dans les conflits internes, à l'un des notables du groupe, qui prendra alors le nom de *ntsíg-ntól*, « aîné-trancheur (de palabres) » (de *tsíg*, « trancher »), qui sera souvent le même homme que le *ndzś*, l'orateur du groupe, et qui jouera le rôle d'arbitre. Mais, quand il s'agit de groupes restés ou devenus complètement indépendants les uns des autres, il faudra recourir à un tiers considéré comme neutre et impartial par les adversaires ; ce tiers sera souvent recherché par les personnes apparentées ou alliées aux deux camps, qui servent d'intermédiaires inviolables, et ont elles-mêmes intérêt à éteindre le

conflit. Elles s'adressent souvent au *ntsíg ntol* neutre le plus célèbre et le plus puissant du voisinage, qui prend alors le nom de *zomólós* (= « sommet de montagne » ?) ou juge suprême. Un *zomólós* intervenait obligatoirement dans le rite *Só*.

Il était souvent difficile de trouver un juge, et pour se faire rendre justice, un homme faible en était souvent réduit à impliquer un tiers puissant dans son affaire selon la procédure décrite par Zenker (1895, p. 48) : cet homme causait un tort minime au grand chef pour avoir ainsi l'occasion de lui expliquer à son tour la cause de sa colère, et le forcer à intervenir. Nicolas Ngëma de Mínlaba dénombrait ainsi trois façons d'instaurer une palabre si l'on se trouve lésé :

1. *mbémé*, l'accusation ou avertissement solennel adressé à quelqu'un devant un arbitre : « Untel a fait ceci et ceci... » Ceci dans un climat qui reste pacifique ;

2. *ebug alǝŋ* (« le bris de la lance ») ou *evui sǝŋ* (« le retournement de la tombe ») : le plaignant se rend chez un grand chef comme était Ngëma Ngateba, souvent chez un parent ou un oncle maternel, et casse sa lance devant lui en lui disant : « je t'adjure au nom de tes ancêtres (en langue *bëti* : *ma vui sǝŋ* : je retourne la terre de la tombe [de tes ancêtres]...) pour que tu ailles — par exemple — reprendre la chèvre qui m'appartient et qu'Untel me retient indûment à Mengëmë... »

Alors Ngëma rassemble ses guerriers et se rend chez le débiteur, qu'il oblige à restitution. Mais s'il découvre que l'accusateur a eu tort (par exemple qu'il a donné la chèvre pour s'acquitter d'une dette), il s'excuse en disant : « Je m'en retourne à Mínlaba... » et il convoque l'homme qui s'est rendu coupable d'un grave manquement : « Pourquoi donc, lui dit-il, alors que tu avais tort, es-tu venu devant moi insulter le nom de mon père ? Va donc dire à mes pères qu'ils ont un fils vaillant (*azombó*) ici sur terre ! » Et il fait pendre cet homme imprudent.

3. *alúm ayanga* (c'est très probablement ce que Zenker appelle *nianga*) : mot-à-mot : « il pique et il attend » ; le plaignant vient en effet jeter sa lance sur les chèvres ou les chiens d'un grand guerrier ; ou plus simplement, il vient à coups de machette abattre ses bananiers. Puis il rentre s'expliquer sur le tambour : « On m'a dépecé, découpé... C'est la faute d'Untel... ». Le grand guerrier va alors se joindre à lui pour aller chercher chez le débiteur, avec usure, une compensation aux pertes que lui et son assaillant ont subies.

Les deux dernières procédures sont, comme on le voit, bien proches de la guerre, et illustrent la difficulté de se faire rendre justice en l'absence de toute force publique. La deuxième met en relief le rôle de l'adjuration par les ancêtres qu'on appelle encore le « retournement des cadavres » (*evui mimbim*), mise en demeure à laquelle aucun homme bien né ne saurait se dérober, quitte à venger l'honneur de ses morts si on l'a dérangé (et si on les a dérangés...) à tort. Le monde invisible est appelé à la rescousse pour pallier la faiblesse ou l'inefficacité de l'homme, comme nous allons le voir dans l'usage du serment.

Dans le cas où les deux personnes en palabre s'accordaient pour recourir à un seul et même arbitre, il était cependant dangereux de s'en remettre au jugement d'un seul homme, comme le prouve la palabre rapportée par Tessmann (1913, ch. XVII) où à la suite d'une guerre le grand chef choisi comme juge se laisse acheter par l'un des partis, déclare coupable le chef de

l'autre parti, le fait saisir aussitôt par ses gens et livrer à ses ennemis qui le tuent. Le plus souvent donc, c'est un aréopage de *bendzô* neutres que préside le *zomólô*. On considère qu'il faut d'autant plus de juges que l'affaire est plus embrouillée et délicate (cf. Tsala-Vincent, 1973, n^{os} 4315 et 4316). De ces assises publiques qu'on appelait *elad* (de *lad* « coudre, rejoindre » — les Bëti modernes traduisent « la réunification ») Zenker (1895, p. 47) a donné une intéressante description qui s'appuie sur son expérience personnelle. Tous se rencontraient dans un endroit neutre, ou sur une frontière, les juges, les adversaires, les témoins et les spectateurs étant soigneusement distingués.

Zenker relate en détails par exemple dans son *Journal* la tenue de palabre qui eut lieu en brousse au bord d'une rivière le 12 janvier 1891 sous la présidence du chef Mvog Atanganambala Esombë, pour mettre fin aux luttes fratricides entre les deux voisins Esono Ela et Ekobena Ntigi. Le premier a excité les siens à battre une femme du second ; l'un de ses garçons, alors que l'on se battait à coups de bois de lances, est venu s'embrocher sur le fer de l'une d'elles et en est mort. Esono a alors fait brûler le village d'Ekobena — Pourquoi ? lui demande-t-on. Il tente d'éluder la réponse, mais après plusieurs rappels du président, il s'écrie qu'Ekobena Ntigi ne l'aime pas. « Comment ! » réplique ce dernier, « ne suis-je pas venu souvent chez toi, n'ai-je pas mangé avec toi ? Et toi, n'as-tu pas fait de même chez moi ? » « Oui, mais la femme d'Ekobena avait retenu prisonnier un homme d'Esono sans en avoir le droit. » (l'affaire est compliquée par une question de jeu et de moutons perdus à ce jeu). Bref, les jurés se retirent pour délibérer après avoir fait verser à chaque partie les frais du procès — cent *bikie* chacun. Après une délibération d'une demi-heure, la sentence est proclamée par un héraut (le *zomólô*) qui entre dans le ruisseau frontière pour ce faire : chaque camp est également déclaré coupable, et condamné à verser aux Etudi (qui ont perdu 20 moutons dans la bagarre) chacun 200 *bikie* et deux filles d'âge indifférent. Le verdict n'est contesté par personne, mais à la suite de ces incidents, Ekobena, le 14 janvier, déménagea et alla remonter son village auprès de celui d'Esomba Abe, le chef principal des mvog Ada, et également plus près du poste tenu par Zenker ; — on trouvera un autre exemple de palabre à Yaoundé — palabre de femme — dans Tessmann (1913, ch. XVI § 4).

L'autorité qui délivre la sentence doit évidemment jouir, pour se faire respecter, d'une certaine puissance guerrière. On peut en voir un symbole dans le fait que l'orateur ne parle qu'armé d'une grande lance dont il frappe le sol. Cette lance peut aussi être remplacée par un bâton sculpté (*ntúm adzô*). En ce qui concerne l'exposé des faits, l'approbation des assistants est toujours requise, et il en va de même au moins formellement pour la sentence, nous l'avons vu.

Si ce n'est pas le cas, il faut se rappeler que tous les assistants sont armés et constituent autant de supporters éventuels pour l'un des partis en présence : un début ou une reprise d'hostilités se produisaient donc souvent à l'occasion de ces procès. D'ailleurs il pouvait en aller de même pour l'exécution de la sentence : si celui qui avait perdu se rebellait contre elle il fallait souvent recourir à la force, c'est-à-dire à la guerre, pour la faire respecter.

L'approbation de tous était donc nécessaire, en l'absence de tout pouvoir central, pour rendre une sentence qui, nous l'avons vu à propos de l'héritage, était considérée dans de telles conditions comme définitive et indiscutable. Tessmann remarque d'ailleurs que les sentences ainsi prononcées reflétaient un sens profond de la justice ; l'unanimité donnait à tous le

sentiment d'être en communion également avec les esprits des ancêtres, (à qui on réservait une place sur le terrain), et c'est à eux que l'on pensait en disant : « les Ewondo » ou « les Bèné ont parlé ». Les autorités du monde invisible intervenaient donc pour sanctionner et garantir la décision juridique de la même façon qu'elles étaient intervenues pour inaugurer ou soutenir le déroulement du procès, ou qu'elles interviendront pour faire respecter la justice, si le coupable tente de s'y dérober.

Cette foi en l'omniprésence et l'omniscience de puissances invisibles (d'ailleurs peu définies, car non définies comme ancêtres en dehors des cas explicites que je viens de rapporter) explique l'extrême importance judiciaire, chez les Bèti, des ordales et des serments. Ce sont ces puissances que l'on invoque (*yóm*) dans les imprécations sur paquet-magique (*ngid*), qui doivent tuer ou paralyser qui se parjurait (cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 4317) ; ces ingrédients du *ngid*, dont Tessmann fournit des exemples, sont parfois enfermés dans une boîte en écorces. On pouvait aussi prouver son innocence par des serments qui se référaient aux différents rituels — et la multiplication des rituels chez les Bèti comptait peut-être parmi ses causes la recherche d'une efficacité plus grande de la justice. On pouvait jurer par les esprits du rituel d'initiation *So*, en posant la main sur les tambours du *So* ; par les puissances du *melân*, en posant la main sur les boîtes contenant les crânes des ancêtres, ou sur les figurines qui les représentaient (*ngun melân*) ; chaque fois, les deux parties en présence prêtaient serment ainsi : l'un disait : « si je t'ai fait ceci, que le *melân* » (par exemple) « me tue ». — l'autre disait à son tour : « s'il n'est pas vrai que tu m'as fait ceci, que le *melân* me tue. » On était persuadé que le parjure tomberait malade et mourrait, sauf concession et réparation de sa part. Les hommes pouvaient jurer aussi par le *mevungu* (sur le paquet du *mevungu*, comme nous le verrons ailleurs) ; et le rite *ngi*, qui remplissait explicitement une fonction judiciaire doit certainement son extension récente et son succès, à la veille de la colonisation, au fait qu'il inventait de nouvelles techniques pour rendre la justice.

On utilisait aussi l'ordalie, autre recours aux puissances invisibles, habituellement par l'absorption de l'écorce toxique de l'arbre *elón* (*Erythrophlaeum suaveolens*), dont j'ai dit plus haut p. 272 et n° 56 p. 434 le pouvoir diacritique (cf. Zenker, 1895, pp. 41, 48, 67 à 70 ; à rapprocher de Morgen 1893, p. 189-190).

Enfin les puissances invisibles étaient témoins et garantes des engagements pris.

Cependant, comme pour l'héritage, le « sens du sacré » ne suffit pas ou du moins ne suffisait plus lors de la venue des Blancs, à masquer la fragilité du système : l'une des grandes forces du Blanc fut sa capacité d'arbitrage, dès les premières semaines de son installation à Yaoundé (Riebe, 1897, pp. 32-37, rapportant l'expérience de Hörhold en 1889) et ce, malgré l'ennui que lui causaient ces palabres (144).

La sentence doit être « juste » aux yeux des partis en présence, c'est-à-dire faire ressortir les torts de chacun selon la coutume, et il appartient alors à chacun de les réparer, de manière à paraître finalement rétablir le *statu quo ante* grâce à l'équilibre des pertes ; par exemple il y eut un homme de tué et un village de brûlé de part et d'autre au terme de la guerre observée par Tessmann (145). Dans le cas présenté par Messi (1919, pp. 314-315), si les adversaires ont eu tort de prendre la femme en

l'attaquant — ce qui a constitué pour lui son *casus belli* — ils sont tenus, et de restituer la femme, et de compenser les pertes en hommes subies par celui qui a été contraint de recourir aux armes pour réclamer son dû. On tient également compte des avantages acquis sur le terrain (prises de guerre, par exemple), et qui doivent être « rachetés » par le perdant. Quant à l'allié mercenaire, il vient aussi réclamer sa part lors des pourparlers de paix : « Paye-moi », dit-il à celui qui lui a demandé secours, « puisque j'ai déjà tué les hommes qui avaient enlevé ta femme. » (Messi, *loc. cit.*). Indépendamment des esclaves-prisonniers (*minkôm*) qu'il a pris lui-même et de ses tractations directes avec l'adversaire, l'allié-mercenaire doit recevoir une femme de celui qu'il a secouru, ainsi que des dédommagements pour ses pertes éventuelles, même si les juges décident que la cause qu'il a soutenue était mauvaise.

La palabre finale a pour but l'établissement d'un bilan comptable où les dommages causés, comme les services rendus sont également évalués en hommes. Qu'elle s'exprime directement en hommes, femmes ou esclaves, ou bien indirectement en *bikie*, l'évaluation des pertes subies et des compensations à fournir prend toujours comme point de référence ou comme mesure l'être humain — auquel on peut parfois substituer son *analogon*, l'être vivant, l'animal. C'est en fonction de cette comptabilité que le sort des prisonniers de guerre était précaire : ils étaient en effet comme des unités de compte déjà gagées.

Si au terme de la guerre, deux individus de valeur égale et de parenté égale avec les responsables de la guerre se trouvaient prisonniers de part et d'autre, ils étaient échangés sans difficulté. Mais un homme intelligent (*mod fɔg*), un notable, valaient plus cher, parfois plusieurs femmes et esclaves ; au contraire un enfant ou un homme de rien (*ʒəʒə*) ne valait pas la peine qu'on le rachète ; ce pouvait être le cas s'il s'agissait d'un homme appartenant à un groupe dépendant ou d'une parenté assez vague et lointaine. Nous avons vu le petit Assiga laissé ainsi en prime ou en solde aux Enoa par les mvog Manzë. Il y a comme une part de responsabilité chez celui qui s'est laissé prendre. Messi spécifie que l'on rachète sans rien lui réclamer son frère de « même père », mais que s'il s'agit d'un « frère de famille », c'est très différent : celui qui a racheté son cousin est en droit de lui réclamer ensuite la compensation qu'il lui plaît ; cette compensation peut être sans aucun rapport avec la rançon versée — soit beaucoup plus importante, soit plus faible, voire même nulle — on laisse courir cette affaire si l'on estime assez celui que l'on a racheté, dit Messi.

Le prisonnier devenu objet en remplacement d'autrui et abandonné par les siens, n'est qu'une vie en sursis entre les mains de ses ennemis, qui, s'ils ne le vendent ou ne le tuent pas aussitôt, lui font mener une vie d'homme de peine à l'image de la vie diminuée des morts (et déjà l'oreille sacrifiée — on se contentait parfois d'en couper le lobe — signifie bien cette entrée de l'esclave-prisonnier dans la moindre-vie).

Les compensations données pouvaient consister en femmes-esclaves ou de seconde zone. Si au contraire les responsables de la guerre donnaient des filles à eux, ils constituaient alors de vraies alliances matrimoniales qui devaient être les garantes d'une paix durable. En tout état de cause, c'est lorsque les échanges de femmes se faisaient entre eux qu'on considérait que deux groupes vivaient en paix mutuelle. C'est le critère qui m'a été donné pour prouver que la machette de guerre avait été bel et bien enterrée entre

mvog Manzë et Enoa : « L'arrivée du Blanc les a empêchés de continuer la guerre et de conclure la paix selon la coutume ; malgré cela, au bout d'un certain temps, ils ont recommencé à échanger des filles en mariage ». Les alliances matrimoniales ne suffisaient pas toutefois à empêcher la guerre entre les groupes, comme l'a montré justement le début de ces hostilités entre Enoa et mvog Manzë. Seuls les alliés et descendants directs — mari, fils, petits-fils, d'une femme originaire du lignage ennemi — avaient interdiction de se battre ; mais plus ils étaient nombreux, plus ils pesaient en faveur de la paix.

L'échange des épouses est donc une alternative à l'échange des coups. La guerre s'achève dans le mariage bien que le mariage ne puisse empêcher la guerre (nous avons vu qu'il conservait des traces d'hostilité). *La sphère de l'exogamie et de l'exopolémie est la même* : les femmes que l'on peut posséder sexuellement sont celles dont on peut tuer les consanguins mâles. On conçoit qu'une liaison étroite ait été conçue entre les prouesses guerrières et la vie sexuelle ; l'âge de la vigueur sexuelle est d'ailleurs celui de la vigueur guerrière. Si, selon le dicton bėti, « le mariage, c'est la guerre », c'est aussi que l'acte sexuel est conçu comme une agression, et que le guerrier nu exhibe la totalité des armes dont il dispose face à l'ennemi. Réciproquement, le meurtre apparaît comme nécessaire à l'affirmation et à l'accomplissement non de l'humanité, mais de la virilité du mâle. Dans la défaite, le *nkúl* proclamera « les X ne sont pas des hommes ! » et effectivement cette défaite sera marquée par l'émasculation de l'adversaire tombé, comme pour lui dire : « tu ne pourras plus avoir nos femmes » et réduire le groupe à l'état féminin.

Voir sa chance à la guerre ou au jeu, ce n'est donc pas seulement risquer abstraitement ses richesses, c'est-à-dire les femmes dont on dispose : c'est aussi et surtout faire l'épreuve du pouvoir sans lequel cette possession serait loin d'avoir tout son sens concret : c'est déployer une force qui n'est autre que la puissance phallique. Dans une économie qui ne veut avoir d'autre matière que l'être humain, la richesse se résorbe immédiatement en pouvoir politico-domestique, et dans cette société segmentaire où l'on attend de tout vrai géniteur la fondation d'une unité politique, il est compréhensible que ce pouvoir soit conçu en référence étroite aux modèles sexuels.

LA RÉUSSITE SOCIALE

1. LE FONDEMENT VIRIL DU POUVOIR

A Mínláaba, lors des scènes de ménage qui ne sont plus rares depuis que les femmes « parlent », le mari garde en réserve pour faire taire son épouse une *ultima ratio* qui n'est pas nécessairement la peur des coups (sur ce plan aussi les femmes osent maintenant riposter, et certaines sont plus fortes que leurs hommes), mais qui consiste en l'argument suivant, lequel reste toujours sans réplique : « Enfin, comment oses-tu me parler ? Est-ce que tu peux seulement pisser par-dessus un tronc de bananier ? Qui de nous deux a le bâton de commandement ? (*ntum edzoe*) ».

« Tribu sans pénis », c'est ainsi que l'on désigne au *nkúl* la gent féminine (cf. Alexandre, 1969, pp. 276-7 et 280), et c'est ce trait que l'idéologie (masculine) emploie pour rappeler couramment à la femme l'humilité de sa condition ; c'est pourquoi sa honte et sa pudeur (*osón*) exigent que la femme se cache pour uriner, tandis que l'homme peut s'exhiber à ce moment-là. Ces traits encore observables ne datent pas d'aujourd'hui, et nous pouvons sans risque d'erreur en induire que l'autorité de l'homme sur la femme dans la société bēti à l'arrivée des Allemands était conçue comme de nature rigoureusement phallocratique. Si le chef s'exhibe nu à son petit lever, c'est sans doute, comme l'indique H. Ngoa (1968, pp. 67 à 70) pour montrer qu'il peut tout braver, mais c'est aussi que son intérêt est plus de rappeler que de cacher aux siens le fondement de son autorité. Si le guerrier tranche le membre de son ennemi, c'est pour lui ôter et lui ravir son autorité : la queue du perroquet qu'il portera ensuite sur la tête sera l'emblème de cet exploit, et de même les queues d'éléphants et autres animaux servant de chasse-mouches signifient le commandement des chefs parce qu'elle évoquent le phallus très probablement. L'arme que portait continuellement l'homme « vêtu » en était aussi à mon sens un symbole immédiat, qu'il s'agit des cannes ou bâtons sculptés des orateurs et notables, tels ceux que Chamier-Glisczinski (1925, p. 64) rapporta de notre cercle de Lolodorf, des lances qui étaient les plus fréquentes, ou des coupe-coupe dont un homme esclave ne se séparait pas, montrant ainsi qu'au sein même de sa servitude c'était une force virile qu'il mettait au service de son maître.

Il importe évidemment à l'homme de dominer la femme qui est l'enjeu de ses diverses activités. Cette maîtrise ne va pas de soi : l'objet qu'il se donne ainsi comme base de son économie est à la fois un sujet (et comme

tel l'objet privilégié du désir) et l'être producteur par excellence. Seule en effet, l'activité de la femme est vraiment gestatrice et productrice, comme l'exprime la séquence qui émane d'elle : agriculture — travail de la terre — poterie — cuisson des aliments — cuisson des enfants. Celle de l'homme au contraire est presque uniquement prédatrice et consommatrice : construction de la maison ou débroussaie du champ ne sont là, comme la peine de l'acte sexuel, que pour fournir à l'activité de la femme l'encadrement et le branle initial qui donnent à l'homme des droits sur ses fruits. Autrement, l'occupation de l'homme est toute destructrice et ludique : chasse, guerre, rapt de femmes et d'esclaves, jeux, palabres, échanges mercantiles ; tout cela ne pouvant se développer que par l'existence de la contrepartie positive qu'est la femme. Si elle est un bien, elle est donc le bien le plus précieux : celui qui produit choses nécessaires et surplus : celui qui multiplie par sa descendance la richesse, c'est-à-dire le prestige social de son détenteur ; celui qui est l'instrument des alliances, c'est-à-dire des relations sociales hors du groupe (celles à l'intérieur du groupe étant formées par la parenté, c'est-à-dire encore par le pouvoir génésique des femmes). Ni les besoins de la nature, ni ceux de la culture ne peuvent être satisfaits sans les femmes. Ces considérations expliquent à la fois les égards que les hommes ont pour elle, et la violence avec laquelle ils s'emploient à les maintenir sous leur gouverne. La femme sera socialement marginalisée, réduite au silence, soumise à de multiples interdits, qu'elle considérerait comme de pures brimades destinées à marquer sa sujétion. « Elle est l'élément le plus dominé » note justement à propos des Bèti M. Balandier (1974, p. 28) « parce qu'elle est celui auquel il est le plus demandé ; les proverbes eux-mêmes évoquent son caractère utilitaire et sa nécessaire soumission ».

L'instrument symbolique de cette soumission est le sexe masculin, peut-être parce que, en accord avec la théorie psychanalytique, il est la prééminence ou la proéminence que l'homme possède et que la femme n'a pas, mais aussi sans doute parce qu'il est l'arme dont dispose la moitié dominante contre la moitié menaçante, mais désarmée, formée par le sexe féminin. L'organe mâle est d'ailleurs le moyen par lequel l'antagonisme des sexes s'achève en fécondité, par lequel le mâle « commande » la femme sur son propre terrain créateur. Sous ce rapport, même un esclave mâle a « quelque chose de plus » qu'une femme.

Le poids ou le sens donnés à cette évidence physiologique ne va pas sans contrepartie : la femme bèti prend l'homme à son propre mot, et lance à sa virilité un continuel défi. Dire d'un garçon qu'il est doux, paisible, est presque une insulte. Les jeunes gens sont tôt jaugés sur leurs capacités sexuelles, qui sont l'un des sujets favoris de conversation des filles entre elles. Une vraie compétition s'instaure entre les jeunes, au moins sur le plan de la réputation, selon la capacité de chacun de fatiguer sa partenaire par le nombre et la durée de ses assauts. La hantise de beaucoup est celle de rester à la hauteur de cette réputation, avec la crainte de tomber dans l'impuissance, même très relative. Un jeune homme réputé impuissant est sans autorité auprès des femmes, et un vieillard qui le devient peut perdre le gouvernement de ses épouses. Le grand chef Obama Edzégé était si fier et anxieux de ses capacités en ce domaine, qu'il avait coutume de les exercer en public, en plein jour, dans son *abáá*, avec la femme qui se trouvait à ses côtés, tandis que tous les assistants se détournaient pudiquement, jusqu'à ce qu'il reprit la conversation comme si de rien n'était (fait de notoriété publique rapporté par M. l'abbé Tsala).

Il convient alors à l'autorité de l'homme de s'affirmer aussi dans un domaine substitut ; on ne dira donc pas de la femme seulement qu'elle est *təgə nsəd* ou *tə mfəndək*, « sans pénis », mais aussi *təgə kin* : « sans gorge », c'est-à-dire sans l'organe de la phonation, sans voix. C'est dire que seule compte, seule « fait autorité » la parole de l'homme. Cette liaison de la parole et de la virilité est marquée à mon sens dans le fait qu'en parlant en public, un orateur doit obligatoirement tenir en main *niúm adzó*, la canne de palabre qui est aussi un bâton de commandement, ou bien une lance. L'équivalence de la bouche et du sexe est couramment affirmée par les femmes ; par exemple quand elles disent : « je ne mange plus qu'avec la bouche », pour signifier qu'elles n'ont plus de rapports sexuels. C'est rappeler que leur sexe comme leur bouche ne sont faits que pour recevoir. Par contre le sexe et la bouche de l'homme sont également faits pour donner : l'émission de la parole est, pour l'homme, créatrice comme celle de la semence vitale. Voilà pourquoi l'un des noms pour l'autorité est *ndzové*, qui signifie proprement « l'homme qui a la parole », et voilà pourquoi tout homme digne de ce nom apportait tout son soin à bien parler et à bien articuler la langue bēti, ce qui lui était facilité par l'apprentissage du *nkúl*, dont le maniement était normalement réservé aux hommes. L'usage du tambour téléphone obligeait en effet chaque Bēti à analyser explicitement, à schématiser l'articulation tonologique de sa langue, et lui donnait, de cette langue, une conscience réfléchie assez comparable à celle qu'aurait fournie l'écriture. On tient là l'un des éléments qui expliquent peut-être ou reflètent les dons intellectuels si remarquables des peuples du Sud Cameroun, et qui servent d'assise à leur sens musical si sûr et si développé.

« L'art de gouverner » écrit M. Noah (1973, p. 19) « est, pour l'essentiel, maniement du langage. » Le don oratoire permet sans aucun doute de posséder son auditoire, et c'est très consciemment que les Kolo-Bēti l'ont cultivé pour en faire chez eux l'une des bases de l'autorité. Ce qualificatif de *Kóló* « beaux-parleurs », ne leur a-t-il pas été conféré par leurs voisins ? Les Européens qui ont appris plusieurs langues ou dialectes de la région, c'est-à-dire certains missionnaires et quelques administrateurs, confirment unanimement au sein de l'ensemble bēti cette excellence particulière des gens qui se définissent eux-mêmes comme ceux qui disent *madzó ná* pour « je dis que », c'est-à-dire du groupe linguistique Bēnē-Ewondo-Enoa : ils articulent et prononcent avec un soin exceptionnel par rapport aux populations environnantes, qui accordent pourtant, comme ailleurs en Afrique, toute son importance au Verbe (1). La maîtrise des vieillards suggère qu'indépendamment de l'art poétique que les joueurs de *mvéd* allaient apprendre au loin, toute une science oratoire était cultivée autrefois, avec ses genres et ses styles. A Minlaaba, les Enoa passent pour avoir été particulièrement riches en talismans pour l'éloquence. Mais nous avons déjà parlé des concours de *minkaná* ou proverbes, d'un poids généralement décisif dans les discussions, ainsi que de certaines techniques d'articulation ou de maîtrise de la voix. Par exemple, un grand chef comme fut Charles Atangana avait coutume de capter l'attention des siens en commençant à parler des choses importantes à mi-voix à son voisin — tous se taisaient alors et se mettaient à tendre l'oreille pour percevoir ce que le chef disait. Le langage « noble » consiste à parler avec lenteur et netteté, en détachant (parfois presque en martelant) les mots ; ce qui ne signifie pas parler fort : il y a un ton d'amabilité courtoise qui peut être au contraire extrêmement doux dans les entretiens familiers ; en public, évidemment l'orateur — ou le chef qui commande — peut être amené à donner toute la puissance de sa voix, mais là aussi, il sait

très bien en moduler l'intensité et le débit. Il en allait de même pour le contenu du discours, où l'orateur devait prendre un grand soin de ménager la susceptibilité des auditeurs, ses égaux (2).

Ces dons oratoires étaient soutenus par des pratiques magico-religieuses : à celui qui était reconnu comme chef-orateur, *ndzocé*, les hommes « forts » dans ce domaine faisaient des raies ou scarifications sur la langue, ou remettaient un chasse-mouche (queue) muni de talismans (*abub*) pour lui permettre de mieux parler encore.

On conçoit l'équivalence ainsi établie entre art de persuader et autorité dans cette société qui postule par ailleurs l'égalité de base entre les frères indépendants : l'aïnesse étant par elle-même insuffisante, c'est la force du discours qui permettra à l'un des frères de rallier autour de lui pour une action commune — guerre, alliance, rituel, migration — l'ensemble des chefs de famille indépendants qui constituent son lignage (3). L'autorité de chacun se mesurera donc par l'autorité de son verbe. Par contre, les êtres sur lesquels cette autorité doit s'exercer de façon inconditionnelle — femmes, enfants, esclaves — se verront dénier ce privilège masculin d'émettre la parole, du moins au sens signifiant du mot — d'où l'idéologie qui veut que leur langage soit « inarticulé », car il est embarrassant qu'ils parlent (cf. Ardener, 1972, pp. 136-137).

2. LE POUVOIR ET/OU LA RICHESSE

Comme l'a bien décrit F. Quinn (1973, 2) :

« Les éléments les plus visibles de la société Bèti traditionnelle étaient plusieurs milliers de segments lignagers minimaux de base, chacun œuvrant d'une manière autonome, et chacun étant la reduplication structurelle des autres. Ces éléments lignagers étaient composés d'un chef, de ses épouses et enfants, de frères célibataires du chef, de clients attachés au foyer, et d'esclaves. Chacun de ces éléments cellulaires Bèti constituait une enclave autarcique gouvernée par son chef, jouissant de l'indépendance politique et de l'autonomie résidentielle pendant la plus grande partie de son existence. »

Si le trait politique le plus caractéristique de la société bèti est ainsi sa segmentation et l'indépendance des pères-de-famille fondateurs-de-village, qui les place quasiment tous sur pied d'égalité, il est derechef clair que la forme fondamentale du pouvoir est le pouvoir de posséder des femmes, dans tous les sens du mot : pouvoir de les acquérir, pouvoir de les féconder. Sous ce rapport, chaque chef d'unité résidentielle est *nti*, « seigneur », ou « *ntómbe* », « gentilhomme » c'est-à-dire homme distingué et digne d'égards (on traduit d'ordinaire par « notable »). Il forme avec ses pairs une sorte de club des Egaux dont le but est l'échange, la production et la redistribution de la richesse, c'est-à-dire des autres êtres humains.

Au cours de ces relations et de ces échanges entre pairs (frères ou ennemis) va se produire ce qui apparaît sans doute comme le grand paradoxe aux yeux mêmes des Bèti : l'instauration de l'inégalité entre les égaux.

L'inégalité et la hiérarchisation vont de soi au sein du *compound* familial. Nous les avons vu inscrites entre les femmes dans l'agencement même du village, et l'aïnesse (sans être aussi importante que dans d'autres sociétés) en

était l'agent naturel entre les enfants — tous étant soumis par ailleurs à la sagesse et à l'arbitrage ou à l'arbitraire du chef de famille, du « mâle », dont les dictons bėti proclament la nécessaire prééminence. Ainsi :

« Il n'existe aucune forêt sans céphalophe mâle », ou encore

« A chaque bosquet son écureuil mâle ». (Tsala-Vincent, 1973, n^{os} 2101 et 2102).

A l'intérieur du groupe, chacun doit connaître sa place, surtout si c'est la dernière (« sur trois hommes, il y a toujours un éplucheur d'ignames », id., n^o 2103), mais c'est *au mod dzál*, à « l'homme du village », qu'incombe la responsabilité de l'organisation. La tradition bėti insiste sur ce point, l'appelant par exemple la « colonne vertébrale » (*nkag*) du village, constatant :

« L'homme du village ne se couche pas vraiment » (*loc. cit.*, n^o 2115) ou comparant ce maître du village à la poule qui picore dans les déchets, en appelant les siens avant de penser à soi-même (id., n^o 2116).

Bien que les avantages d'occuper le premier rang soient sensibles, que ce soit chez les seigneurs que la lune se lève et chez les esclaves qu'elle décline (id. 2110), et que l'on sache fort bien que « la richesse va à la richesse » (cf. id., n^o 2106), le thème de la responsabilité est présenté avec sa contrepartie de dangers et de difficultés à affronter : « sur le grand arbre, neuf entailles ! » (id., n^o 2123), c'est-à-dire une infinité de blessures (4) ; nous retrouvons ici le *leitmotiv* de la souffrance à assumer obligatoirement lorsque l'on est *mfañ mod*, un « vrai homme ».

Plus profondément encore, « les choses du village vivent de la vie de l'homme du village » (id., n^o 2111). De fait, les milliers de chefs d'unité politique, d'« hommes de village », qui constituaient le pays bėti montraient des aptitudes bien inégales à la souveraineté : s'ils n'étaient pas dominés ou vaincus par leurs voisins, ce n'est pas pour autant qu'ils régnaient chez eux, comme Tessmann l'a constaté (1913, ch. XV), puisque l'autorité était fonction de la « force » individuelle de chacun d'entre eux, et non d'institutions quelconques (5). Aussi dispose-t-on dans l'usage littéraire de quantités de formules et de métaphores pour évoquer « les champs de maïs où chaque épi porte la barbe », « les cours à chèvres où le mâle a ses cornes, mais la femelle aussi », les « aînés de feuilles de tabac » qui s'effritent, ou encore « l'*abáá* d'Obama Edzegè », chef Mvele dont l'*abáá* est l'équivalent bėti de la cour du roi Pétaud (*op. cit.*, n^{os} 2130, 2131, 2132, 2133). Cependant en règle générale, comme l'a dit Tessmann, l'autorité interne du chef sur ses dépendants-hommes augmente en fonction de sa richesse, c'est-à-dire du nombre de ses femmes, qui sont la monnaie avec laquelle il achète le travail et l'appui de ses gens.

Il s'agit là d'inégalités dans l'usage interne et domestique du pouvoir, qui en principe ne regardaient personne et n'avaient pas à entrer en ligne de compte dans les relations avec les autres maîtres de village. Par contre, vis-à-vis des frères, directement, et vis-à-vis indirectement des étrangers, d'autres facteurs allaient introduire une hiérarchie entre les égaux lorsqu'une entreprise commune : chasse, guerre, fête, rituel, les réunissait pour un temps. Nous avons vu à propos de la guerre comment les Bėti se donnaient les responsables dont ils avaient besoin pour la durée d'une campagne.

Le *mod dzaál*, l'homme du village, n'est pas seulement l'objet des appellations honorifiques de *ntí* et de *ntómba*, il est aussi *nkúkúma*, « homme

riche » (6), dans la mesure où il possède la richesse, c'est-à-dire des femmes et des gens, et *ndzôé*, « homme qui parle », en tant qu'il a autorité sur les siens, et sur autrui en général. C'est sous ce rapport de l'autorité et de la richesse que son influence et sa situation objective le différencient de ses pairs et peuvent introduire une grande inégalité de fait entre des maîtres de village égaux en droit. Voyons quel est le parcours qui permet à un garçon de réussir pleinement dans la vie en devenant un *nkúkúma nnén* — un grand chef, ou, comme on dit parfois en français du sud Cameroun, un grand riche. (Dans les pages qui suivent, le français « chef » sera toujours employé en ce sens de *nkúkúma*, sauf indication contraire).

Il faut d'abord constater l'existence d'inégalités de départ. Même à supposer que l'on n'appartienne pas à un lignage asservi ou affaibli, nous avons vu l'importance de l'héritage dans la société bété. Un fils de riche, si son père n'a pas le cœur dur et l'installe de bonne heure, jouit tôt de possibilités de capitalisation qu'un fils de pauvre n'a pas. Ces possibilités s'accroîtront lors de l'héritage, dans la mesure où le quotient du nombre des veuves par le nombre des fils sera plus fort. D'autre part, l'aînesse (*ntól*) constitue un privilège certain par rapport aux frères et demi-frères du même niveau généalogique, si l'on ne s'en rend pas indigne, car elle représente un droit de priorité, et une présomption d'expérience, donc de capacité. L'aîné sera donc crédité *a priori* d'une plus grande influence et d'une plus grande part d'héritage, incluant les biens sociaux (l'image de marque pourrait-on dire) afférents aux pouvoirs du père auquel il succède.

Cependant, puisque le système attend de chacun l'instauration d'une unité politique indépendante aussi solide que possible, la possibilité reste ouverte à tout jeune homme libre, même pauvre au départ, de réussir grâce à son dynamisme, grâce à ses dons et capacités personnelles — et l'idée prévaut réciproquement que l'héritage ne subsistera pas aux mains d'un incapable. Les manières dont un adolescent peut s'affirmer sont très diverses : beauté, force, courage, ruse, intelligence lui vaudront éventuellement à la fois la faveur des jeunes filles et l'estime des pères, qui pourront lui « donner » une femme (quitte à ce qu'il régularise le paiement de la « dot » par la suite) parce qu'il sait bien chasser ou bien danser, parce qu'il est un champion à la lutte, — à moins qu'il ne se soit procuré lui-même des femmes directement par son courage en échange de captifs de guerre ou par sa chance en les gagnant au jeu d'*abia*, ou par ses dons sexuels irrésistibles en les enlevant. D'autres possibilités de s'enrichir existent à l'arrivée des Allemands : principalement le commerce de l'ivoire et le travail du fer. Mais l'une et l'autre de ces possibilités sont étroitement contrôlées par les chefs déjà « arrivés » et ceux des jeunes gens qui s'enrichissent par ce moyen — tels Zè Menduga ou Mboo Manga — sont fils de tels chefs. Par contre, la ruse et les divers dons intellectuels ou spirituels étaient très appréciés, comme le montre la fable du chimpanzé et du moucheron : le chef de la forêt devait être celui des deux qui en connaissait le mieux les cachettes ; le chimpanzé se cache dans un coin très secret où le moucheron le pique au derrière ; le moucheron se cache sur le front du chimpanzé et devient ainsi le maître de la brousse. « *Enyiñ hā mekōñ* », la vie n'est que débrouillardise (système D) dit l'adage.

Les dons de guérisseurs ou de devins étaient aussi des moyens spectaculaires de s'enrichir.

A Yaoundé, le grand devin était un frère d'Esono Ela. Fuda Ela, dont Zenker (qui l'appelle Fiorela) décrit la fructueuse activité : assis toute la journée sur son lit avec en mains une corne d'antilope contenant des cailloux, il reçoit les consultants, les écoute, secoue sa corne, regarde dans le feu, dessine des figures en l'air, et leur donne réponse par oui ou par non au bout d'un quart d'heure ; il reçoit en échange des poules ou d'autres victuailles (*Journal* 3/5/1891).

Une fois le processus d'accumulation mis en route, la capitalisation des femmes dont a vu page 254 que le rendement peut atteindre 30 %) et l'accroissement du pouvoir du *mod dzál* par redistribution de ses filles, si sa première ou sa seconde épouses sont fécondes, peuvent être très rapides. S'il y ajoute quelques femmes gagnées au jeu et quelques captifs pris à la guerre, sa réputation d'avoir la chance et de posséder le *bián akúma*, le procédé magique pour la richesse, ne va pas manquer de se répandre. Les voisins vont rechercher son alliance ; les célibataires trop pauvres pour espérer se marier, trop faibles pour fonder leur propre village, vont venir lui offrir leurs services comme clients (*mintobo*). Son village s'étend : plus il a de monde chez lui, plus la vie y est gaie et large, car les plantations et le cheptel se multiplient, les surplus qui lui sont remis par tous ceux qui travaillent pour lui sont plus nombreux, et il peut les redistribuer avec plus d'abondance. Sa force guerrière s'accroît du nombre des hommes dont il dispose, sa force économique du nombre des femmes et des esclaves, sa force politique du nombre de ses alliances. Son prestige et sa réputation prolifèrent comme ses enfants et comme ces oignons de fécondité (*meyán*) qu'il a plantés devant son *abáá*. Même si le hasard n'a pas fait de lui un aîné ou un orateur, il est devenu pleinement un *nkúkúma*.

La tradition bēti est nette sur les traits de caractère qui vont permettre à un individu de s'imposer comme chef. Le premier, qui n'est pas suffisant, mais qui est commun sans être obligatoire, est sa force physique, nécessaire d'ailleurs à tout garçon pour être « vrai homme » cf. p. 271. Les chefs que rencontrèrent les premiers explorateurs étaient généralement grands (7) et puissamment bâtis, ils leur en imposaient par leur présence. C'est le souvenir qu'a laissé par exemple Mbida Mengē aux Bēti :

« Mbida Mengē était extrêmement costaud, impressionnant à voir. Il avait aussi de très gros yeux saillants » (M. Bihina Bimboé d'Anyong Ngom).

Il cultivait la terreur comme Awumu Annaba (*infra*, pp. 365-6), dans sa capitale nommée « Biyèlè », « frémissement d'effroi », car le chemin qui la traversait passait obligatoirement par son « *abaa* aux cent portes » où chacun craignait d'être agressé, saisi comme esclave ou tué.

Ce qui de nos jours encore fait respecter un garçon dans un groupe est sa capacité de régler leur compte à tous les autres (d'où la vogue actuelle des sports de combat en pays bēti), et les romans de Mongo Bēti font souvent référence à des héros de ce type. Mais cette force plébéienne paraît avoir été surtout requise de ceux qui s'élevaient (tels Mbida Mengē) en partant quasiment de rien. Des fils de famille célèbres comme Esono Ela étaient au contraire petits et frêles, mais excellents orateurs, et/ou possesseurs de moyens magiques (pour Esono, on l'a vu, le secret de la fabrication du fer).

Par contre, on attendait de tout chef deux qualités fondamentales (cf. par exemple Atangana, 1919, p. 59) : qu'il soit *ayóg*, courageux, et *akab*, généreux.

Je me suis déjà expliqué précédemment sur la première de ces deux qualités : le jeune chef doit être un « dur », manifester la violence et l'arrogance, la bravoure et la fougue, la volonté implacable qui lui permettront d'arracher et de défendre sa richesse. Cette qualité est reliée par Ch. Atangana à la force (*ngul*) qu'elle manifeste et déploie, surtout à la guerre, et qui fait qu'un homme vraiment farouche et redoutable gagnera la réputation d'être *nyuyóg*, ce qu'il traduit par l'allemand *Held* : un héros. Un tel homme est capable de prendre ce qu'il lui plaît comme l'exprime Messi (1919, p. 318) dans une page où il emploie le mot *fadi* « ravir » avec comme compléments successifs : *akumé* (3^e ligne) : la richesse ; *ngon* (8^e ligne) : une jeune fille ; *byém* (11^e ligne) : des biens, tous ces noms ne désignant rien d'autre que des femmes. On comprend que dans cette optique on encourage les garçons à se montrer intraitables entre eux dès leur plus jeune âge. Quand Dominik demande au grand Mbida Mengè quand il a commencé à provoquer des guerres, celui-ci lui répond, d'après Messi (1919, p. 241) : « O Blanc, *mengábyáli elan ai ayók*, je suis né dans la bravade et l'intrépidité ».

Mais l'autre face du vrai chef est qu'il doit se montrer *akab* : mot à mot : « partageur » (de *kab* : « partager »), qualité souvent associée au mot *mgba* : « sociable, affable ». La richesse qu'il a acquise, il doit la redistribuer, et d'abord à ses dépendants ; mais aussi, bien qu'il ne soit lié là par aucune obligation définie, on s'attend à ce qu'il en fasse profiter ses pères, ses frères, ses voisins, voire l'étranger de passage à qui il donnera une large hospitalité ; il est le grenier du pays, celui chez qui on est sûr de trouver toujours à manger ; et vont profiter à plus forte raison de sa richesse ceux envers qui il a des devoirs précis : beaux-parents et neveux par exemple. Le respect et l'éloge prodigués au riche d'autrefois, (dont la cour était pleine de « perroquets », c'est-à-dire de flatteurs) supposait donc l'attente de contreparties, et le riche devait faire preuve d'une singulière astuce (*fɔ̃g*) pour paraître libéral sans se ruiner ou sans entraver définitivement son ascension. S'il était avare, il risquait de se faire accuser de sorcellerie, imposer des frais de rituels, et son prestige en souffrait.

L'instrument privilégié de la prodigalité du riche était le *bilabá* ou plutôt *bilabí*, sur lequel on a beaucoup écrit en se recopiant (à partir de Zoll Owambe, 1947 ; cf. Bot Ba Njock, 1960, p. 165 ; Alexandre, 1965, p. 545, avec une intéressante discussion ; Essama, 1967, p. 56) ; Mme Bochet (M.P. de Thé, 1970, ch. I, pp. 2-25) a pu y assister encore par deux fois en pays Mvele et Eton. Quelles qu'en soient les implications métaphysiques, il est clair à mes yeux comme à ceux de Mme Bochet que l'essentiel de ce rituel est l'échange de produits rares offerts par l'homme riche (ou maintenant la femme riche) à perte, à son détriment, contre des produits locaux qui n'ont qu'une valeur symbolique. Le *bilabí* a donc pour effet immédiat ou pour fonction apparente la lutte contre l'accumulation de richesses, et donc contre l'inégalité. Mais ne touche-t-on pas là le cœur de la subtilité sociale des Bèti ? En même temps qu'il affaiblit économiquement l'homme riche, le *bilabí* lui donne barre sur ceux qu'il vainc en générosité, comme l'indique l'étymologie populaire qui rattache le mot à la racine *lab*, « humilier », ou comme le montre encore le fait que celui ou celle qui apporte les marchandises européennes appartient (même si c'est une femme) à un côté ou à un clan réputé mâle et « seigneur » (*nti*) tandis que celui qui lui rend en échange des produits traditionnels (igname, bétail ou même ivoire) est réputé d'un clan femelle ou esclave. Le « devenir-égal de l'inégal » s'opère donc par une transformation de l'inégalité économique en inégalité politico-

sexuelle : la valeur symbolique des produits locaux (inférieurs économiquement aux cadeaux du riche) se lit comme celle d'un tribut asservissant.

Ceci dit, les assujettis exigeaient leurs contreparties : plus un homme était riche, plus il était sommé de le paraître, et l'on comprend l'attrait que les nouvelles sources de profit comme le négoce pouvaient exercer à la fin du dix-neuvième siècle. Surtout s'il s'agissait d'un nouveau riche, c'est au prix de ses largesses que la société acceptait de le voir s'élever parmi ses pairs, et « monter de rang » (*béde nkón*), ces largesses ne suffisant d'ailleurs pas à éliminer toute tension. On dit en effet du chef prospère : *abéde*, il monte, il grossit, c'est le mot qui signifie gonfler pour les eaux d'une rivière. Il doit faire flèche de tout bois pour relever ce défi social ; mais plus il est grand, plus il doit être généreux, plus il doit se montrer apte à passer de la violence à la fête, de la guerre à la gaité.

Si à ces dons s'ajoute celui de la parole, nous avons vu que nous avons affaire à un *ndzôé* qui pourra exercer une réelle influence sur ses pairs, et accéder même au statut de *ntsíg ntó* « aîné-trancheur (de palabres) » expression peut-être employée pour *ntsíg ndzó* (« trancheur de palabres ») que l'on rencontre aussi. D'après Nicolas Ngéma de Minlaaba, il s'agissait d'un homme particulièrement réputé pour sa maîtrise des *minkaná*, proverbes ou dictons juridiques, grâce auxquels il tranchait les différends. Un tel homme jouait un rôle important auprès de ses voisins en pays Bënë, mais il semble que Bearth ait eu tort de voir là une sorte d'institution. C'était une pure affaire de réputation personnelle, et il n'existait aucune autorité pour contraindre quiconque à recourir au *ntsíg ntó*.

Charles Atangana souligne en effet la totale indépendance du *mod dzál* (1919, p. 60) après avoir noté comment l'héritage, le courage, la générosité jointe à la réussite dans les affaires ou bien les aptitudes oratoires peuvent en faire un *mfañ mot*, « vrai homme », un *ntómbe* « homme distingué », et un *nkúkúma* « homme vraiment riche ». Personne dit-il, ne peut trancher une palabre de chef (*nkúkúma*) puisque le chef possède le pays ; s'il brise un interdit (*abó nsém*), lui-même ou les siens vont tomber malades, vont dépérir et mourir jusqu'à ce qu'il expie ce bris-d'interdit. S'il se conduit mal, on dit qu'il « gâte son pays » (*aboe nnam woe*) : ses gens et ses biens se dispersent, s'en vont... Mais nul ne peut le juger. Son seul châtiment éventuel est d'être resté seul, c'est-à-dire redevenu pauvre, par l'effet de cette justice immanente que les Bëti ne nomment pas et ne définissent pas habituellement, mais dont l'affirmation est constitutive de leur vision des choses. Léon-Marie Ayissi (*Les Innocents*, p. 24) nous montre ainsi un chef faisant fi « par bravade » des interdictions alimentaires.

Dans une société aussi segmentaire que celle des Bëti, les différents types d'autorité méta-segmentaire occasionnels paraissent souvent sur le point de s'engager dans une sorte d'institutionnalisation, mais finalement ils la récuse. Le *ntsíg ntó* peut jouer le rôle d'une sorte de juge de paix sur le plan local, comme Fuda Ngambida peut jouer le rôle de chef de guerre pour tous les Ewondo coalisés, ou Alima Senë pour tous les Bënë. Mais cette fonction n'est jamais remplie qu'à la demande, après délibération et accord préalables des partis intéressés. Lorsque dans une réunion quelconque, de nos jours, l'aîné incontesté de tous se trouve présent, on commence toujours au moins par une délibération formelle, pour s'assurer que c'est bien à lui qu'il convient de conférer la parole et la présidence. De plus, quand meurent ces hommes pourvus de dons guerriers ou judiciaires exceptionnels, ils ne

sont pas automatiquement remplacés — pas plus que ne le sont les guérisseurs ou les devins. Ces dons leur sont absolument personnels.

Dans cette société sans organisation étatique où chaque chef est seul au monde au milieu des autres « hommes forts », la prééminence sociale des uns sur les autres ne peut être que charismatique (je prends le mot au sens paulinien et non au sens wébérien qui fait du personnage charismatique un innovateur). C'est sur sa personnalité exceptionnelle que le grand chef pourra regrouper pour un temps et pour un objet précis un *consensus* volontaire. Aussi va-t-on lui attribuer, ou va-t-il s'attribuer, des facultés également exceptionnelles, inaccessibles au commun des mortels ; il aura très souvent vu les ancêtres du lignage lui apparaître en rêve (cf. Bot Ba Njock, 1960, p. 154) ; il disposera du don de percevoir le monde invisible ; parmi ses moyens de s'enrichir, un avatar du serpent-python Ngan Medza dépouillera les autres à son profit (Essama, 1967, p. 58 reprenant Bot Ba Njock, 1960, p. 166) ; toutes ces facultés étant inconcevables sans qu'il possède à la base l'*evú*, le pouvoir de sorcellerie, que nous étudierons ailleurs.

Indépendamment de cette dimension magico-religieuse, la société ne pouvait que valoriser à l'extrême l'homme capable de réunir en lui toutes ces diverses qualités et d'influencer suffisamment les innombrables chefs indépendants pour les orienter vers des objectifs communs ; autrement dit, cette société où seule comptait la valeur personnelle était mûre pour le culte de la personnalité, qui allait faire à Yaoundé la fortune de Charles Atangana ; ce culte s'était déjà ébauché à propos du fils d'Esono Ela, Mboo Manga, l'Alcibiade des Bêti, dont Paul Messi commence ainsi le lamento funèbre (1919, p. 317) : « Quel beau garçon était Mboo Manga, fils d'Esono Ela ! Il était à la fois généreux, provoquant, impitoyable et amical ! » (« *akab... elan... nget... mgbā* »). Il s'enrichit dans le trafic et fit d'immenses plantations, dont tous profitaient. Mais il était aussi — logiquement — d'une indépendance totale vis-à-vis de toute autre autorité que son arbitraire ; à la suite de rapt de femmes, les Allemands l'exilèrent en 1909 à Kusseri (plus tard Fort-Foureau) où il mourut, nouvelle, d'après Messi, qui consterna tous les Ewondo.

Un signe de l'effort vers l'institution peut-être déchiffré dans les emblèmes du pouvoir : certains étaient tout à fait personnels : ainsi la longue pipe (*ntōŋ*), les plumes de perroquet rouges qui rappelaient des exploits guerriers, les bracelets d'ivoire et autres parures : mais d'autres pouvaient être transmis avec la « chefferie » : ainsi la canne sculptée du *ndzōe*, le chasse-mouche contenant des talismans, le sac en fibres remplissant le même rôle, ainsi que les ivoires qui symbolisent la puissance écrasante de leur détenteur. Celui à qui étaient remis ces objets était le plus « capable » comme on l'a vu à propos de l'héritage, et la possession de ces objets décernait *ipso facto* à leur détenteur une indéniable autorité.

Quelle que soit l'origine de cette autorité, son résultat est de conférer à un homme le pouvoir sur d'autres hommes : comme le dit l'adage, *Mbelō abelō bod bésō*, « le propriétaire possède tous ses gens » (cf. Essama, 1967, p. 18).

Avant de passer à l'évocation de quelques figures historiques de chefs aux environs de Mínlaba, récapitulons les principales catégories entre lesquelles se répartissent ces éléments de la richesse du chef :

a. Le chef possède ses épouses, entre lesquelles il faut distinguer comme nous l'avons vu à propos du mariage ; à la distinction des épouses alors étudiées selon leurs fonctions se superpose une autre distinction selon leurs diverses origines sociales : filles de grands lignages ou de lignages vassaux (*mintobo*), filles gagnées au jeu ou captives de guerre, filles amenées comme servantes par les femmes de haut rang, femmes héritées du père, etc. Si la mère du chef vit avec son fils, elle est aussi en principe placée sous son autorité.

b. Le chef possède ses enfants, entre lesquels il faut distinguer garçons et filles. Les filles, ainsi que leurs éventuelles filles naturelles, seront rapidement placées en mariage, comme nous le savons. Les garçons légitimes seront normalement établis par leur père une fois devenus adultes, tandis que les garçons illégitimes nés des filles chez leur père n'auront qu'un statut de dépendant (client ou esclave).

c. Le chef dispose de *mintobo* ou clients volontaires, venus lui offrir leurs services en échange de sa protection. Le chef leur fournit le gîte, la nourriture et une partenaire sexuelle, mais les emploie comme travailleurs et comme guerriers et annexe à son profit leur progéniture éventuelle, sauf arrangement différent : M. François Manga parle d'une remise des enfants du *ntobo* au frère de sa concubine : celle-ci doit être alors à mon sens une femme libre, fille ou sœur du chef. Les *mintobo* sont libres de partir dès qu'ils se sentent assez « forts » pour se débrouiller tout seuls (8).

d. Le chef dispose de ses esclaves : *beló* et *minkóm*. *Beló* sont les esclaves de case, fils d'esclaves, les esclaves achetés par troc, et qui se sont perdus eux-mêmes par leurs dettes ou au jeu. Leur statut est à peine moins précaire que celui des *minkóm* ou esclaves prisonniers de guerre, que nous avons examiné plus haut. Leur vie est absolument soumise à l'arbitraire du chef (9) : les uns comme les autres rentrent dans la catégorie des *bitúga* ou hommes de peine, des « exploités » (*túg* = exploiter). Leur dépendance, aux uns comme aux autres, est proclamée par des marques physiques : quatre incisions dans le dos, et une amputation de l'oreille ou de son lobe, ou d'un doigt de pied ou de main, voire la crevasion d'un œil (Morgen, 1893, p. 174), ce qui se faisait d'autant plus facilement que l'esclave appartenait à ces peuplades plus lointaines appelées *belobelobo*, « les barbares » ou *bikul*, « les tordus ». L'amputation de l'oreille était la plus fréquente, la moins arbitraire dans l'optique bėti : en effet, bien qu'obéir se dise « écouter » (*awóg*), le pavillon de l'oreille est considéré comme le lieu même où se localise l'indépendance têtue : on dit d'un enfant qu'il est « oreilles » (*meló*) pour dire qu'il n'en fait qu'à sa tête. Ce sont toujours les appendices du corps (ce qui dépasse) qui incarnent aux yeux des Bėti la suffisance vaniteuse ou l'autonomie : le nez se dit du même mot : (*dzoé*), que le nom de l'individu ; je ne reparlerai pas du sexe de l'homme : les cornes et les queues des animaux incarnent leur puissance ou leur prestige, l'homme les leur emprunte quand il peut, et se moque dans une fable de la sottise du potamochère (*ngoé*) arrivant trop tard lors de la distribution des cornes aux animaux. Le pavillon de l'oreille est donc assez paradoxalement considéré comme un obstacle à bien entendre, le père de famille menace l'enfant désobéissant de le lui couper, et l'on constate effectivement que les esclaves sans oreilles n'ont plus qu'à obéir. A ceux qui sont rebelles, on coupe les deux oreilles, et ils deviennent alors *túlá*, esclaves des esclaves (cf. Tsala-Vincent, 1972, n° 6331). Ils sont donc astreints aux plus durs travaux et aux conditions de vie les plus éprouvantes : la vie sexuelle leur est interdite en principe sous peine de mort, et ils doivent accompagner leur maître dans

la tombe (je me souviens du chef Enama Elundu Mengë s'indignant à la pensée qu'un esclave pût survivre à son maître (10)).

Cependant un esclave aimé et apprécié pouvait échapper à ces rigueurs : son maître lui donnait femme et son statut devenait alors assez proche de celui d'un fils naturel ; ses enfants étaient des esclaves de case, mais dont le droit à vivre était acquis ; peu à peu, m'a-t-on dit chez les Esom, comme chez les Enoa, ce genre d'esclaves se fondait dans la famille ; il en prenait le nom et en faisait partie, bien que subsistât toujours une petite différence avec les fils légitimes, due au souvenir d'une origine plus humble.

e. Le chef dispose éventuellement des groupes dépendants qu'il a soumis ou dont il a hérité, *meyōn* dits « esclaves » ou « clients » indifféremment, qui jouissent d'une relative autonomie ; ils servent de réservoirs de guerriers et d'épouses en même temps que de glacis protecteurs contre les voisins par la position géographique que le chef leur assigne, et qui est celle d'états-tampons.

C'est ce genre d'autorité ou de pouvoir sur autrui que les chefs confiants en leur chance n'hésitaient pas à mettre en jeu à la guerre ou à l'*abia*. Certains y perdaient tout ; d'autres y gagnaient, comme le chef Kola Namedzab Oseng, qui passe pour avoir acquis à l'*abia* quatre-vingt-dix-sept femmes (11). Pour mieux comprendre ce qu'est un grand riche bēti, c'est-à-dire un possesseur d'au moins dix femmes d'après les Esom de Mekamba, examinons-en maintenant quelques exemples concrets.

3. FIGURES DE CHEFS

Voici quelques descriptions de chefs recueillies par l'intermédiaire de M. François Manga d'Osoessam :

Histoire de Nkodo Embolo, grand Etanga de Bikop. Il eut 400 femmes ! rapporte M. Joachim Meyong. Il ne connaissait exactement le nombre ni de ses femmes, ni de ses enfants. Quand un homme entrait chez lui, on lui disait : « c'est ton fils », et il se demandait alors de quel côté du village il était né. Les hommes abandonnaient leurs villages pour venir rester chez ses femmes : il eut plus de cinquante *mintōbo*. Chaque matin, il se tenait étendu sur une chaise-longue (*mvendé*) avec sa grande pipe (*abōn mvítā*) dans sa grande maison ; ses esclaves et ses *mintōbo* y allumaient du feu ; certains étaient chargés du balayage de cette maison, d'autres essuyaient les lits, d'autres nettoyaient les abords ; lui-même ne travaillait jamais. Comme les autres grands Bēti, il avait une clochette appelée *zole* : quand il se déplaçait pour se rendre aux cabinets, l'un de ses serviteurs sonnait ce *zole* : à partir de là, seul un vrai Bēti a le droit de lui couper le chemin ; personne d'autre n'a le droit de le faire : ni femme, ni enfants naturels, ni esclave, ni étranger ; si l'un d'eux apparaît alors et le fait, on le saisit ; au retour des cabinets, on lui présentait — par exemple — la femme qui avait désobéi, alors, il saisissait sa grande machette, lui coupait la tête puis remettait sa machette au fourreau en poussant pour finir un cri de soulagement. Un jour, la variole ravagea son village et causa plus de deux cents morts ; il ne s'en souciait pas, il prenait ça comme les nouvelles que l'on apprend lorsque l'on revient de voyage. Sa mère s'appelait Embolo, son père Nkodo Bekono. Sa générosité (*akab*) et ses fétiches de richesse (*biān akúmá*) étaient les causes de sa richesse.

Même en tenant compte des exagérations de la tradition orale, cet exemple a l'avantage de présenter un cas-limite, où le gaspillage ostentatoire peut s'exercer sur des êtres humains. L'importance accordée aux excréments du chef me paraît également digne d'être notée.

Histoire d'Ondua Aba, également grand Etenga de Bikop, par le même témoin. Son village, aujourd'hui Manéménye, s'appelait alors Nkolo Mbango. Il était déjà chef avant les Blancs et l'est resté après. Il avait mangé un *biñ akúma* ; celui qui le lui avait préparé lui recommanda d'épouser neuf femmes albinos, et lui demanda un cadeau ; comme il n'avait rien à lui, il donna alors son pied qui devint énorme. Quand le pied saignait beaucoup, c'est le signe qu'on allait lui donner une femme : on venait lui en offrir une sur place. Il ne but jamais d'eau ni de vin durant toute sa vie : il suçait seulement des cannes à sucre pour calmer la soif. J'ai vécu chez lui dans mon enfance : il ne parlait pas beaucoup. Son grand village avait deux rangées de cases. Il eut plus de trente enfants. L'ainé, Nkodo, est mort à Fernando Poo quand Charles Atangana y est parti avec les Allemands. Il eut un autre fils chef de groupement à Bikop, qui vient de mourir. Lui-même mourut vers 1919. Les 9 femmes étaient son *biñ*. J'en ai connu moi-même encore quatre, en 1914. Mais Ondua Aba n'était pas généreux : il donnait très peu à manger aux gens de passage.

On voit souligner à propos de cette figure originale l'idée qu'il faut payer la richesse, au moins par un échange sur le plan magique. L'intervention d'éléments liés à la mort ou à la sorcellerie (femmes albinos) paraît d'autant plus importante que le chef est moins généreux.

Voici d'autres figures, dans un rayon d'une trentaine de kilomètres autour de Minlaaba, directement évoquées par M. François Manga.

Histoire d'Abanda Avomba. Il était riche parmi les Yanda, et père de Marie Biloa, la femme de Charles Atangana. Son village était Ngumbu sur la « piste du télégraphe ». Quand il fut très vieux, son fils lui succéda. Il lui dit : « toi qui es mon remplaçant, tu pourras envoyer n'importe qui aux corvées, sauf mon esclave ». Mais l'enfant désobéit, et envoya l'esclave aux corvées avec tout le monde. Quand celui-ci revint des corvées, il s'en alla pleurer auprès de son maître, en lui disant : « Père, pourquoi suis-je ainsi malmené ? ». Le père invita tous les siens et dit devant tous à son fils de laisser son esclave tranquille, car cet esclave lui rendait tous les services possibles : on ne devait donc plus l'envoyer aux corvées, sinon conclut-il, « c'est moi qui en subirai les conséquences ». Le fils envoya pourtant de nouveau l'esclave. Alors, Abanda Avomba battit le tambour et tous les Yanda arrivèrent, lui demandant pourquoi il les convoquait. « Me voici méprisé par mon fils », leur répondit-il. « je n'ai donc plus qu'à mourir. Rentrez chez vous maintenant : mais je vous prie de revenir dans deux jours ». Il entra dans sa case et prit quelques écorces. Il broya ces écorces en disant : « Je m'en vais rejoindre mes pères ». La nuit venue, il ferma sa porte et s'étendit sur son lit tout en fumant sa pipe. Le matin suivant, il était mort. Quand les Yanda revinrent le lendemain, ils s'étonnèrent beaucoup et demandèrent des comptes au fils. C'est ainsi qu'Abanda Avomba mourut de colère (*olún*).

On voit ici comment un homme aussi important que le beau-père de Charles Atangana peut être bafoué une fois devenu vieux : comment la honte et la colère peuvent l'amener au suicide : comment aussi la condition de l'esclave pouvait être tempérée par l'affection du maître.

Histoire d'Awumu Annaba, chef Fong des mvog Ndzomo Ayo. Ils étaient huit frères. Tout le monde avait peur d'eux. Ils avaient des bras énormes. Leurs yeux étaient toujours rouges. Leur mère était une Enoa de Nkol Ebè. Leur père était un grand *nnem* (sorcier).

Awumu devint leur chef. C'était le deuxième fils de son père. Il épousa de nombreuses femmes. Il était très cruel : pour corriger une femme, il mettait son coupe-coupe au feu, puis lui en donnait des coups terribles. Il avait édicté l'interdiction de boire de l'eau dans ses cuisines : pour qui que ce soit ! Toute l'eau était conservée dans son *abaa* ; de même toutes les cuillères du village.

Il aimait énormément la danse. Il se mettait des *bibu* (touffes de raphia, pluriel d'*ebu*) aux bras et aux hanches, ainsi que des sonnailles par dessus. Il organisait alors la danse avec ses femmes. Il chantait lui-même et ses femmes l'accompagnaient tout en dansant. Nous allions souvent voir cette danse : ce qu'il était chic en dansant !

Il était très méchant quand il commandait. Quand il allait au cabinet, il envoyait une femme appeler un homme d'un village voisin pour lui essuyer le cul. Il n'y avait pas à répliquer : si on boudait, il prenait son coupe-coupe et allait vous battre comme il fallait ! Quand le Blanc demandait des hommes, il allait les saisir de ses propres mains, sans l'aide d'aucun policier. Souvent, par sa force musculaire, il allait s'emparer d'un homme et l'emmenait pour le battre dans sa propre maison. C'est pourquoi tous les Fong le craignaient.

Pour régner sans conteste, il avait pris toutes les feuilles mortes du pays, les avaient délayées dans une assiette et s'en était fait une bonne purge. Ce n'était pas seulement de bouche qu'on commandait ! On employait beaucoup de *mābiān* ! Les chefs étaient comme les soldats de nos jours : blindés ! Les sorciers leur avaient remis le pouvoir pour commander. Quand Awumu s'adressait au peuple, il se mettait d'abord un *biān* dans la bouche. Le commandement était difficile et n'était pas l'affaire des enfants, qui, comme on dit, n'ont pas à battre le tambour en public.

Awumu aperçut un jour un colporteur Haoussa qui allait de village en village. Il lui donna un coup de lance à la jambe sans motif, sous prétexte que nul ne devait passer sur sa cour. Ses gens arrachèrent la lance ; le père d'Awumu en personne accourut, se mit à s'occuper du blessé et le soignait. L'homme porta plainte. L'administrateur de Sangmélina envoya un soldat. Awumu refusa de le suivre. — lui, se déplacer pour la palabre d'un esclave ! Le Blanc envoya de nouveau un autre soldat pour le chercher et il refusa de nouveau. Au bout d'un mois, il alla de lui-même voir le Blanc, qui lui demanda : « Pourquoi as-tu blessé ce Haoussa ? » Il lui répondit : « Je ne saurais mentir : le Haoussa ne m'a rien fait, mais j'ai eu envie de le tuer. Puisqu'il n'est pas mort, pourquoi me convoquez-vous ? Mes parents ne m'ont pas permis de faire de pareils déplacements. » Le Blanc lui demandait : « Pourquoi as-tu les yeux tout rouges ? » Il lui répondait : « Il est interdit de passer sur ma cour ». Bref, le Blanc lui conseilla d'aimer son prochain et de donner l'exemple en tant que chef de village ; de ne plus faire de mal à personne. Il promit au Blanc d'agir comme il le disait, et ensuite, il ne maltraitait plus que ses enfants et ses femmes, sans toucher aux passants.

Il allait souvent danser à Ngoakelē chez son cousin Tsungi Akoa, avec qui il s'entendait bien. Après sa mort, les gens s'attendaient à un miracle, car il se disait l'Invincible. Son père lui avait légué un *biān* : quand sa femme dormait, il lui mettait ce *biān* dans la main, et elle se mettait à révéler tous ses secrets. C'est pourquoi les femmes le craignaient. Il avait aussi l'habitude de voir en songe ce qui allait arriver ; il prophétisait la nuit. Il est mort en 1947 et son frère Efila Annaba l'a remplacé.

Awumu avait coutume de dire qu'il n'avait peur de rien, oubliant ainsi qu'il n'était qu'une créature de Dieu. Il croyait que sa force musculaire suffirait à le faire entrer dans le royaume de Dieu...

Sans oublier sur la fin qu'il est chef-catéchiste, M. François Manga retrace ici le portrait d'un chef résolument *ayóg*, dont le pouvoir, de nature à la fois physique et charismatique, se définit délibérément par l'arbitraire, comme si tout pouvoir ne pouvait être conçu que sous cette forme dans une société par ailleurs si égalitaire. Les feuilles mortes (que nous retrouverons à propos de l'*evú*) symbolisent les individus épars du pays que le chef

« absorbe » à son profit. En regard de ce chef implacable et cruel, plaçons, pour terminer cette galerie de portraits, celui d'un chef chez qui domine au contraire *akab*, la générosité, dans un contexte déjà moderne :

Histoire d'Oyono Eyamo, chef Fong (de Zoétélé). Oyono avait de nombreuses femmes, et il fut l'un des premiers à créer de vastes cacaoyères. Il savait très bien garder son argent, non dans des coffres, mais dans des paniers, et en faisait bon usage. Il était très généreux et donnait toujours bien à manger aux passants. C'est pourquoi tous l'aimaient : il n'eut guère d'enfants, mais beaucoup d'amis. Il dansait souvent le *bilabi*, cette danse où l'on fait des cadeaux, avec les gens du pays. Il les appelait ses pauvres, puisqu'ils n'avaient pas de l'argent comme lui. Je l'ai vu de mes yeux, en 1917, partir pour Eséka avec tout son village, afin d'y vendre des palmistes. Les transports se faisaient alors uniquement sur la tête des gens !

Nous avons ici l'exemple d'un chef qui a su s'adapter au commerce tout en restant fidèle au modèle du chef généreux traditionnel. — synthèse difficile, mais dont chacun des deux aspects commande l'autre : il faut savoir comme dans la tradition garder toute l'autorité, c'est-à-dire exploiter femmes et dépendants à son profit, et conserver l'estime des autres, c'est-à-dire redistribuer une grande partie de ce profit ; mais il faut aussi s'adapter aux conditions modernes, faire travailler les dépendants dans les nouveaux domaines productifs (palmistes, cacao) pour continuer à s'enrichir, et à tenir son rang dans des circonstances inopinées. A partir de l'abolition de l'esclavage, de la libération de la femme et de l'introduction du salariat, il fut à peu près impossible à la plupart des petits chefs de créer ou de maintenir un tel équilibre, alors qu'ils avaient réussi auparavant, me semble-t-il, à le perpétuer et à maîtriser les changements si importants qui caractérisèrent la période immédiatement antérieure à la colonisation.

4. LE CONTRÔLE DE L'ÉCONOMIE NOUVELLE

Nous avons vu que les Bëti font connaissance avec les objets d'origine européenne par l'intermédiaire des Mvumbo (Ngumba) vers le milieu du XIX^e siècle. Aux environs de 1840, Mbala Mesobo apporte le sel marin, les étoffes et les fusils depuis les parages du futur Lolodorf jusqu'au bord du cours moyen du Nyong, à Mbadumu ; et de 1840 à 1889, les marchandises européennes se diffuseront vers le nord jusqu'à la Sanaga, mais non au-delà. Lorsque Tappenbeck en mai 1889, puis Morgen et Hörhold en novembre de la même année, gagneront Ngila, ils trouveront d'abord une sorte de « no-trade land » aux alentours des chutes de Nachtigal, puis, dès les parages de Ntui, la zone d'influence commerciale « haoussa » : vêtements et armes venus du nord, puis, à Ngila même, chevaux et fusils de traite, ainsi que présence de nombreux marchands musulmans drainant vers Yola l'ivoire et les esclaves. Par contre, à l'ouest, sur la rive droite du complexe Mbam-Sanaga, jusqu'à Sakbayémé, c'est l'absence totale d'armes, de vêtements ou de produits d'origine externe : les gens vont nus, ignorant absolument les fusils et les chevaux (cf. Morgen, 1893, pp. 76, 107, 112, 155 ; Riebe, 1897, pp. 40-41, 52-53). C'est l'un des étonnements et l'une des déceptions de ces expéditions que la sphère d'influence de Douala, pourtant beaucoup plus proche que Yola ou que Kribi, ne s'étende en rien dans ces parages.

Quel est le produit que les Européens désirent en échange de leur sel, de leurs tissus, de leurs perles, de leur pacotille et de leurs armes ? C'est exclusivement de l'ivoire, comme le montre la note de Bouet accompagnant le premier traité franco-batangais en 1842, et comme le confirment les témoignages ultérieurs, tel celui du consul Hutchinson, évaluant à 40 tonnes l'ivoire exporté annuellement de la côte Batanga vers 1850 (*in* Bouchaud 1952 p. 152). Comme les Batanga ne chassaient pas eux-mêmes l'éléphant, et que leur arrière-pays était complètement vide, on comprend qu'ils aient dû très vite établir loin vers l'intérieur ce système de relais que Zenker décrira si bien 40 à 50 ans plus tard (Zenker, 1895, p. 64) et qui s'inscrit à l'intérieur des règles de l'hospitalité que nous avons déjà signalées : un Batanga est l'ami d'un Mvumbo (Ngumba) qui est lui-même l'ami d'un Bëti, qui est lui-même l'ami d'un Eton ou d'un Mvele fournisseur d'ivoire. L'ivoire et les biens européens s'échangent le long de cette chaîne selon un processus lent et complexe où les visites réciproques et les mises en gage de dépendants (femmes, enfants, esclaves) jouent le principal rôle. L'ivoire apportée par de petites caravanes familiales de 5 à 10 personnes parvient à la côte par une piste unique (via Bipindi) que l'on tâchera longtemps de dissimuler aux Blancs (cf. Morgen 1893 p. 155). Il s'agit d'un *négoce par relais* au sens que Meillassoux (1971 pp. 25 et 30) donne à ces mots. En échange, les marchandises européennes s'en vont loin vers l'intérieur : en 1885, le journaliste Zöller note que les commerçants de Grand-Batanga sont très conscients que les quantités d'ivoire qu'ils achètent ne peuvent venir que de très loin, et sont très étonnés de ne revoir jamais, ne serait-ce que chez les « Buschmen » voisins, les stocks fort importants de perles et de pacotille qu'ils payent en échange de cet ivoire (Zöller, *Forschungsreisen*, cité dans Wirz, 1972, p. 98). (*Forschungsreisen* = *Voyages d'explorations*).

Voici l'écho de ce trafic chez les Eton limitrophes de Yaoundé : « Celui qui voulait un fusil l'obtenait par troc : il donnait un ivoire à un Ewondo allant vers Kribi et il attendait parfois 2 ans pour recevoir le fusil qu'il avait commandé ». (chef Enama, Ngoya, I, 13/1/1967).

L'utilisation des femmes et des dépendants comme moyens de nantissement ou de paiement montre que jusqu'à la fin du XIX^e siècle les biens par excellence demeurent les êtres humains. Il va donc de soi que les possibilités de commerce seront réservées par là à ceux qui possèdent déjà de tels dépendants : d'où la constatation de Zenker (*loc. cit.*) :

« Le commerce de l'ivoire se trouve exclusivement entre les mains des grands chefs de famille ».

L'ivoire va permettre l'acquisition de femmes autrement que par les canaux traditionnels, mais uniquement à ceux qui en possèdent déjà, ou aux fils de familles riches qui disposent de celles de leur père. D'autre part, ce produit réclamé par l'extérieur est un produit, l'ivoire, qui était déjà détenu par les grands chefs comme signe, parmi d'autres, de leur pouvoir. Il est donc clair que dans un premier temps, l'apparition du commerce renforce la situation des chefs traditionnels, qui s'en réservent facilement le monopole, et qui vont réaliser ainsi des profits considérables, lesquels s'expriment par le développement de la grande polygamie, à la fin du XIX^e siècle et dans les tout débuts de la colonisation. Nous avons vu un chef Etenga pourvu de 400 femmes ; Zogo Fuda à Saa en aura 500 ; un « grand » chef ordinaire, comme Omgba Bisogo à Yaoundé vers 1895 ou comme Ahanda Noa Mbua auprès du Nyong vers 1930, se voit toujours attribué par la rumeur publique

une centaine d'épouses environ. En 1934, à Ahalla au sud de Yaoundé, Onambélé Mbazona, âgé de 65 ans environ, a 67 femmes dont la majorité a moins de 35 ans (Wilbois, p. 65). Ces « grands » accomplissent avec une ampleur inégalée le rêve qui était l'ambition de leurs devanciers, mais à ceux-ci — par exemple aux fondateurs de lignages Bèné — la tradition n'attribue qu'un nombre restreint d'épouses : deux, trois, quatre... dont on vante la fécondité. Une vingtaine d'épouses paraissait un maximum au temps d'Amugu Baana. Par contre, avec Mbala Mesolo et à partir du lui, ce chiffre est dépassé, et rapidement doublé, triplé, quintuplé, par ceux qui réussissent vraiment. Les nouvelles marchandises n'étaient pas en effet seulement le moyen d'obtenir l'enrichissement et le pouvoir économique : elles étaient aussi sous la forme des fusils une puissance directe de commandement et d'accaparement.

Dans ce premier temps, les chefs réussissent donc à maîtriser et à exploiter à leur profit, avec un bonheur inespéré, l'innovation que représentait le troc de l'ivoire et l'irruption de nouveaux biens de consommation ou de prestige, représentant des possibilités de puissance et d'action techniquement supérieures à tout ce que l'on connaissait jusqu'alors. Mais cette forme locale du capitalisme sauvage a entraîné des processus caractéristiques : dès qu'il devient possible, l'appât du gain entraîne une ruée vers l'ouest, très visible sur la carte des migrations lignagères, et l'instauration d'une compétition beaucoup plus âpre que précédemment, le souci de contrôler les pistes et de s'assurer le monopole du trafic entraînant des rivalités et conflits impérialistes entre lignages de parenté parfois très proche. Il se produit donc une tension entre ces groupes souverains. Une autre tension, interne aux groupes celle-là, se produit entre les dépendants (femmes) et le chef, de plus en plus lointain, et surtout, puisque les femmes n'ont pas de voix, entre les hommes sans femme, de plus en plus nombreux avec le développement de la grande polygamie, et les accapareurs de femmes. La compensation matrimoniale s'enfle de réquisits de nature européenne : c'est un phénomène d'inflation dans le seul secteur où existe une quasi-monnaie, et de surenchère pour revaloriser ces femmes qui assurent la prééminence de leurs détenteurs (12).

Ces tensions s'expriment probablement dans les soupçons ou accusations de sorcellerie (par l'*evú*) que s'adressent mutuellement les différents groupes à la fin du XIX^e siècle : les femmes, les esclaves, parfois les fils, en deviennent toujours suspects à la mort d'un chef ; et réciproquement, dans cette société si égalitaire de principe, la monstrueuse inégalité des chefs manifeste qu'ils se livrent à la sorcellerie et ont l'*evú*, comme nous le verrons en un autre lieu. Il ne faudrait d'ailleurs pas induire de là l'existence d'un ressentiment conscient chez les exploités ou les frustrés de l'accumulation capitaliste ; il était simplement latent ; aucune « conscience de classe » ne traversait le sentiment personnel (positif ou négatif) qui unissait le dépendant au chef-père, dont il espérait une réciprocité sous forme de redistribution des surplus, et dont le rôle de guide charismatique répondait aussi à une attente générale. Les vieux Bèti demeurent fiers de leurs chefs d'autrefois, si cruels (*ngéd*), si violents (*elan*) et si implacables (*ayóg*) qu'ils aient pu être, — contrairement aux vieux missionnaires européens, par exemple, qui soulignent au contraire volontiers les abus, les arbitraires et les exactions de ces mêmes chefs ; ce qui est vice pour ceux-ci était vertu pour ceux-là, du moins au niveau du discours. C'est que les groupes bèti se savaient en état de mobilisation permanente et qu'alors les exigences de la politique « internationale » supposant la force du chef et la cohésion du groupe autour

de lui, devaient l'emporter sur toute autre. Sous ce rapport, la conscience des rapports politico-économiques entre groupes était très aiguë, comme le montrent ces réflexions de M. François Manga (dont il est bon de se rappeler ici qu'il est Enoa) :

« Les Enoa ne s'étaient pas encombrés de beaucoup de femmes, et donc ils aimaient énormément faire la guerre, tandis que les groupes ethniques (*meyɔŋ*) qui avaient déjà beaucoup de richesse (*akūmá*) n'aimaient pas la guerre. Les gens qui faisaient la guerre étaient les gens sans richesse. Les Bène n'aimaient pas la guerre, voilà pourquoi ils avaient plusieurs femmes. Les Etenga de même. (...) Ainsi Enyege Mbarga, grand notable Etenga : il avait plusieurs femmes et beaucoup d'enfants. Les mvog Fuda non plus n'aimaient pas la guerre. (...) Les Bène suivirent immédiatement les Enoa (dans leurs migrations) : ils avaient pris le côté gauche, parce qu'ils n'aimaient pas la guerre. »

On trouve ici l'idée d'une causalité circulaire (parce qu'on n'aime pas la guerre, on prend des femmes) qui traduit sans doute une alternative guerre/trafic dans l'esprit du narrateur, mais de toute façon il est clair que les Bène, qui avaient pris de l'avance à cause de leur noblesse et de l'initiative des mvog Amugu, n'avaient plus intérêt à compromettre leur richesse acquise dans des guerres hasardeuses, alors que les Enoa n'avaient rien à y perdre ; voilà pourquoi ces derniers se lancèrent vers l'ouest (vers la droite) au contact des Basa, coupant ainsi les routes commerciales des Bène, et à partir du moment où les Enoa pensèrent s'assurer le monopole du trafic par leur contact direct avec le Blanc.

En fait, la colonisation moderne eut pour effet, dès la dernière décennie du XIX^e siècle, d'abolir en principe tout monopole indigène, et d'instaurer une ère de « libéralisme » où les dons d'initiative de certains leur permirent de devenir riches, c'est-à-dire chefs, selon des voies nouvelles entièrement pacifiques.

L'un des documents les plus significatifs à ce sujet est l'histoire du chef Mvele Zè Menduga, rédigée en français à son initiative par le chef-catéchiste du crû, et dont j'ai laissé des exemplaires aux archives de l'Université de Yaoundé. En voici quelques extraits :

« Ateba Nkoe, père de notre Zè Mendouga, était grand notable de la tribu Engono (...) et donnait les ordres en ce temps-là comme chef, car il avait beaucoup de richesses : des femmes, des cabris, des esclaves, des ivoires et des fils. Il y avait d'autres grands notables dans la tribu Engono ; mais ceux-ci n'avaient pas autant de richesses que lui, qui était le plus grand guerrier de ce temps (...) ».

(Ateba épouse une fille mvog Manga dont il fait sa favorite, (*mkpɔg*) et qui donne naissance à Zè, seizième garçon de son mari ; cet enfant favori de son père se voit confier vers sa quinzième année le soin d'assurer le convoi des marchandises entre le village de son père et celui du grand chef Akono Olinga, « frère » de son père ; il s'acquitte de cette charge plusieurs fois, sans rien détourner, et en obéissant scrupuleusement aux conseils reçus. Son père...)

« continua à l'envoyer par la suite jusqu'à Bané, et à Ewondo (Yaoundé) chez ses oncles pour aller vendre des ivoires, c'est-à-dire faire l'échange de richesses ; les grands notables de ces deux races, Bané, Ewondo, prenaient des ivoires, et renvoyaient à Ateba Nkoe des fusils, des pagnes, des sacs de sel ».

(C'est à Yaoundé que Zè Menduga trouve le premier Blanc, « Phepa » (= Tappenbeck), et, après bien des hésitations il se décide à ramener ce « fantôme » chez son père, où il est bien accueilli. Son père lui recommande de faire confiance au Blanc et meurt peu après semble-t-il. Zè Menduga décline l'honneur de lui succéder, et fait élire comme successeur de son père son frère aîné Minkulu Ateba, un grand guerrier).

« En ce temps-là, notre Zè Menduga commença à se procurer des épouses, et il allait souvent visiter les grands notables d'autres tribus voisines pour leur demander les mains de leurs filles à marier ; ces grands notables donnaient même encore la richesse à notre Zè Menduga, comme des ivoires, des cabris, des esclaves et toutes autres choses. »

(Minkulu veut faire la guerre aux Blancs, qui nomment Zè comme chef ; avec Akono Olinga, Zè s'allie aux Blancs contre Simekoa, qui veut aussi combattre « les revenants » ; puis il conseille Mbida Mènge, de l'autre branche des Engono, quand celui-ci se résoud à faire la paix avec Dominik ; Ze dénonce ensuite l'usurpation d'Enyege Atangana et c'est lui qui prend sa place en définitive comme chef supérieur des Mvele du sud, collaborant à la mise en ordre du pays avec les administrateurs allemands, puis français. Un beau jour, l'administrateur Guillou vient donner l'ordre de planter du cacao).

« Zè Menduga continua à dire aux chefs de village de sa chefferie de construire de belles cases et de former aussi des plantations de cacaoyers (...) Si donc maintenant les Mvélés deviennent riches, c'est à cause des bons conseils de notre administrateur et de Zè Menduga, chef supérieur des Mvélés ».

(Le texte, qui est de 1954, s'achève par une protestation de dévouement à la France, qui a décoré le chef).

Ce document offre l'intérêt d'être sans équivoque à propos de ce qui constitue la « richesse » ; il marque le déclin des valeurs guerrières au profit de l'habileté commerciale et politique vis-à-vis des nouveaux pouvoirs, ce qui ne veut pas dire que la réussite des nouveaux chefs les dispense d'être *ayôg*, comme le montre l'histoire du chef Mbarbekono, fils d'Amugu Bandolo, mvog Manga, telle qu'on peut la traduire à partir de Charles Atangana (1919, pp. 72-73) :

« Mbarbekono commença par la capture des éléphants et l'échange des pagnes pour se procurer la richesse. Quand je l'ai connu, c'était un homme extrêmement affable et partageur (*mgba ai akab*) ; quand il redevint plus farouche (*ayôg*), sa renommée se répandit dans tout le pays.

A l'arrivée des Blancs, Dominik le fit saisir parce qu'il prenait la fuite pour ne pas les voir. Au tribunal, Dominik lui demanda : « Pourquoi fuis-tu les Blancs ? Pourquoi ne les aides-tu pas ? » Mbarbekono se leva et répondit : « Je n'ai pas aidé les Blancs parce que j'ai craint qu'ils ne me tuent sans raison, qu'ils s'emparent de mes femmes et de mes biens et qu'ils gardent le pays pour eux. »

Dominik persuade le chef que les Blancs ne sont venus que pour organiser le pays, empêcher la guerre, et permettre ainsi le commerce : ainsi, conclut-il « la richesse des Blancs va chez les Noirs, celle des Noirs va chez les Blancs. » Du coup, Mbarbekono devient un fidèle collaborateur de Dominik, qu'il accompagna jusqu'à Garoua. Mais sa mort rapide « fut une revanche pour tous les Bèné qui le haïssaient parce qu'il avait été un guerrier impitoyable » ; durant son agonie, « le feu du ciel vint incendier de fond en comble la maison où il conservait ses marchandises », châtiment mystérieux indiquant probablement qu'il avait eu le tort de n'être pas demeuré aussi généreux que dans ses débuts. C'est en tout cas le commerçant qui l'avait chez lui emporté sur le guerrier, et l'avait incité à jouer le jeu colonial de la pacification.

Ce changement d'optique n'était pas gênant pour les Bèti puisque, comme on l'a vu amplement, l'autorité ne reposait pas chez eux sur l'âge ou sur une position lignagère, mais sur des capacités fonctionnelles de nature très variée, depuis l'héritage dont on a été jugé « digne » jusqu'aux pouvoirs occultes, en passant par les divers talents physiques ou intellectuels : il est

donc normal que les aptitudes au commerce aient pris tout de suite place parmi les qualités attendues d'un chef. On ne distinguait pas entre les façons de réussir dans la vie, le modèle final du grand chef riche pouvant être atteint de bien des manières.

Encadré par les exigences de la munificence et de la violence, ce modèle lui-même, par contre, restait relativement stable au sein de l'*ethos* bèti.

5. L'ETHOS ÉCONOMIQUE

Jusqu'à nos jours, me semble-t-il, la richesse en pays Bèti n'est jamais considérée comme un but, mais uniquement comme un moyen d'établir ou d'exprimer un pouvoir direct ou indirect (prestige) sur les hommes. Qui possède la richesse est chef (*nkúkúamá*), mais la richesse (*akúamá*) ce sont les êtres humains, le nombre de gens dont le chef peut disposer, en particulier les femmes, porteuses de ses espoirs d'accroissement, puisque productrices d'autres êtres humains. La richesse s'identifie donc à l'autorité sur certaines gens, et cette autorité du père, du frère, du chef, repose surtout sur leur contrôle des femmes, leur capacité d'en disposer et d'en donner, soit par échange direct, soit par échange différé grâce au truchement des *mevðg*, ou biens symboliques constituant la compensation matrimoniale. Lorsque la polygamie deviendra difficile (pour les chrétiens par exemple), l'ambition des jeunes gens riches se canaliserait plus nettement dans le domaine politique : c'est le cas extraordinaire de Charles Atangana arrivant à « posséder » tout le pays, et c'est parallèlement le drame du Bulu Samba qui après avoir additionné tous les prestiges intellectuels et militaires (il fut le premier « Pahouin » à lire et écrire l'allemand, il se conduisit en héros dans la *Schütztruppe*), et après avoir fait fortune dans le négoce à Nanga Eboko et Olama, ne put comprendre qu'on lui refusât la chefferie supérieure des Bulu (cf. Laburthe-Tolra, 1972, pp. 260-262). La richesse au sens européen du terme ne lui paraissait pas comporter de vraie satisfaction en elle-même.

L'utilité, la valeur intrinsèque des biens matériels sont effet entièrement subordonnées à l'intérêt que ces biens présentent comme prétextes aux échanges sociaux, et absorbées par un point de vue politico-social qui se situe sur un plan relationnel différent du plan de l'objectivité pure. Les échanges se produisent partout dans la société d'autrefois, mais ils ne sont jamais économiques au sens moderne du mot, ils expriment et constituent toujours en même temps une relation sociale, soit d'amitié ou d'alliance, soit de supériorité et de dépendance, sans qu'il y ait là termes exclusifs (l'ami qui donne le plus se révèle supérieur à l'autre). C'est dire à quel point ces échanges en tant que vecteurs du statut social sont nécessaires, et ils ont pu donner à von Stein (1899, p. 135) l'illusion que les « Banë » étaient « essentiellement commerçants ». En fait, la redistribution des biens restait entièrement subordonnée aux luttes de prestige et à l'expression de la supériorité selon des principes de consommation ostentatoire ou de propagande politique : par exemple, le chef qui se livrait au négoce vendait la poudre dans l'arrière-pays moins cher qu'il ne l'avait achetée sur la côte (cf. *Stern von Afrika*, 1909, p. 4) ; le petit cadeau du subalterne représente toujours l'appel à un *bilabí* en miniature, l'attente d'un contre-don du supérieur proportionné à sa supériorité.

C'est ce que Morgen (1893, pp. 306-307) appelle de la mendicité indirecte : il raconte comment, lors de son passage à Yaoundé, un homme vint lui faire cadeau d'une belle poule en gage de son attachement aux Blancs ; en retour, Morgen donne à cet homme un cadeau de valeur équivalente ; l'homme exprime alors sa déception, et s'écrie : « C'est ce que tu payes pour une poule vendue ; pour une poule donnée, je devrais quand même recevoir bien plus ! » Morgen avait cependant saisi qu'une telle attitude revenait à le considérer comme un roi (*op. cit.*, p. 316).

Cette « supériorité » est identifiée à la virilité, puisque, comme nous l'avons vu plus haut au sujet du *bilabí*, le riche est assimilé au mâle, au *nti*, au seigneur, en même temps qu'à l'homme des marchandises exotiques, à l'étranger qui vient de l'extérieur ; souvenir très probable de l'invasion bété, mais qui devait faciliter la voie à d'autres colonisateurs. La richesse est ainsi réintégrée dans le cycle de la phallocratie : elle n'est que le moyen d'être le mâle de ceux que l'on possède par elle ; cependant, comme elle en est un moyen obligé, il semble bien impossible de prouver sa virilité sans passer par sa visée.

D'ailleurs, toute supériorité doit s'acheter ou se payer. C'est ce qu'exprime la coutume, conservée sur un mode humoristique jusqu'à nos jours, de se précipiter aux pieds d'un homme bien paré, bien habillé ou venant de jouir d'un succès de prestige quelconque (13), et de lui saisir la cheville en s'écriant : « *Mebēlō wa a akōl !* », « Je te tiens au pied ! » L'homme saisi de la sorte doit aussitôt récompenser d'un cadeau celui qui l'honore ainsi publiquement. On se rend compte une fois de plus ici qu'il n'est guère facultatif pour un chef d'être *akab*, partageur.

C'est seulement à l'intérieur des relations d'amitié et d'hospitalité, nous l'avons vu, qu'avait pu s'instaurer un échange qui ressemblât à du commerce. Un visiteur recevait lors de son départ des cadeaux d'une valeur très considérable (plusieurs centaines de mark-or, dit Tessmann) et était par là défié d'en faire autant à son tour. Ces cadeaux de valeur ne pouvaient être les produits courants d'usage dans ces sociétés autarciques, et dont la manipulation était abandonnée aux femmes : il s'agissait au moins de bétail, d'ivoire, d'armes, de produits importés surtout, qui faisaient naître des besoins nouveaux, et dont la demande venait enfler la principale occasion d'acquérir des biens, c'est-à-dire la compensation matrimoniale. Ce qui est remarquable en tout cas est l'ignorance complète des marchés, institution par ailleurs si répandue en Afrique. Les mots bété qui en sont des équivalents signifient « visite ostentatoire », « échange », etc. et le plus courant est le pidgin *mákit* (market). L'extension du paiement par *bikie* ou lancette de fer employées comme monnaie, que signale Tessmann, me paraît être une conséquence de la colonisation, puisque les Bété les avaient d'abord spécifiés dans les usages rituels : alliances, oracles, sacrifices. La vérité est que la guerre, le jeu, les compensations matrimoniales, les liaisons lignagères ou amicales, suffisaient amplement à couvrir les différents besoins d'une société où l'on n'avait normalement à acheter ni la nourriture, ni le vêtement, ni l'habitat, ni les objets artisanaux traditionnels, l'autarcie locale étant presque parfaite, sauf peut-être pour le tabac, les armes de fer : le sel, les fusils et autres produits importés l'étant depuis très peu de temps, 50 ans au maximum comme je pense l'avoir montré.

Il paraît donc exact de considérer avec Wirz (1972, p. 102) que les échanges dans cette société dépendent de lois « anéconomiques » (« nicht-ökonomischen Gesetzmäßigkeiten ») de nature purement sociale. — et plus

exactement politique, en relation avec l'acquisition et la conservation du pouvoir. La richesse qui fait le chef n'est pas pour lui, mais pour le groupe. Si arbitraire qu'il puisse (ou doive) être, et parfois jusqu'au sadisme (cf. Ayissi, *Les Innocents*, p. 9) le chef, dans l'affirmation de sa totale liberté, reste encore redevable aux siens.

Comme me l'a dit si remarquablement le vieux sage Mengisa, M. Abega Esomba :

« Le pays ne veut pas que l'on accumule les richesses rien que pour soi, sans en donner aux autres, quand on en a, il faut partager ; si quelqu'un te donne dix, il faut aussi lui donner dix ; sinon, on est en palabre avec les voisins, ça ne marche pas. Je te raconte ce que le pays faisait... » (9/11/1969).

Les siens attendent que le chef manifeste sa grandeur et sa richesse par des actes de prestige qui vont jusqu'au gaspillage ostentatoire : certain riche planteur de la région de Mbalmayo aimait à brûler des billets de banque après la récolte du cacao. Beaucoup accumulent de nos jours des costumes qu'ils ne mettront jamais, et certains achètent des réfrigérateurs électriques dans des villages perdus où l'électricité a peu de chance de parvenir avant que la rouille les ait rongés. Il en allait de même autrefois où Zenker (1895, p. 53) nous montre les femmes des chefs exhibant pour les fêtes du So des objets européens dont elles méconnaissent l'usage, mais qui sont pleins de force et de prestige. La prospérité, la richesse, expriment la communion au cosmos, comme l'a dit Mallart (1971, p. 56) et nous trouverons ce but au centre de la religion traditionnelle. La présence du « grand riche » exprime donc la réussite totale du groupe qu'il incarne, et qui se reconnaît en lui, dans une « économie de parade » dont les spectateurs se satisfont par participation, comme on voit ailleurs les plus pauvres en aventures sentimentales se repaître par participation des amours de vedettes (cf. Poirier, 1968, p. 15).

Il ne faut pas oublier non plus que chez les Bêti tout homme libre est *nti*, « seigneur », et chef en puissance, même si par suite de sa jeunesse ou de sa malchance il se trouve encore pauvre et célibataire. Personne ne se résigne à ce sort, selon le dicton : (Tsala-Vincent, 1974, n° 2406) « Le célibataire ne dit jamais : je mourrai célibataire, mais : je me marierai un jour. » Par conséquent, chacun participe en puissance au statut du chef et à l'idéologie de sa réussite, c'est-à-dire de la richesse (14). C'est une insulte que d'être traité ou considéré comme pauvre (cf. Mallart, *loc. cit.* Binet, 1968, p. 36), chacun essayant de fonder, « ne serait-ce qu'avec quatre malheureuses cabanes » (Binet, *id.*, p. 29) son propre établissement, de façon à devenir à son tour possesseur d'hommes, et chacun essayant de paraître plus prospère qu'il ne l'est. D'où un souci de l'apparence qui entraîne chaque « individu seigneurial » à vivre au-dessus de ses moyens ; et une véritable mobilisation du groupe auquel il appartient lorsqu'un individu est publiquement compromis à cause de sa pauvreté (15). A leur grand étonnement, les administrateurs français constateront à leur arrivée que bien des chefs avaient déclaré un nombre de sujets imposables supérieur à celui qu'ils possédaient réellement, et en conséquence avaient à payer des impôts plus lourds que ceux qu'ils auraient dû payer en réalité... (16).

La tendance égalitariste (que Binet a notée chez les Fang à la suite de Du Chaillu un siècle plus tôt) entre en conflit chez les Bêti avec le besoin d'avoir de grands chefs : chacun ne peut pas être supérieur à autrui, chacun ne peut pas posséder d'autres hommes, ou alors les hommes qu'il possède se

réduiraient à une femme et à ses enfants, voire un esclave, et le statut de client (*ntobɔ*) disparaîtrait ; pourtant l'on souhaite que tout le monde soit « riche ». Cette contradiction est sans doute l'origine de la croyance qu'a mise en lumière Fernandez, chez les Fang de Guinée Equatoriale, que le volume total des richesses est conçu comme limité. Par conséquent, celui qui en acquiert une quantité anormale l'a prise sur la part des autres, a édifié sa fortune sur la frustration d'autrui, et de là naît l'idée qu'un individu ne peut guère prospérer qu'aux dépens de la vie d'autrui ; le soupçon de sorcellerie (ou de manducation des âmes d'autres hommes) s'attache donc à toute réussite. Cette croyance en la finitude des richesses apparaît comme beaucoup plus logique si l'on se souvient que la richesse, c'est la femme. En effet, on trouverait là une projection inconsciente de cette évidence que les Bèti refusent (17) (mais que les statistiques confirment même chez eux) à savoir que le nombre des femmes dans une société n'est guère supérieur que de 1 à 2 % à celui des hommes. Par conséquent, tout homme riche, c'est-à-dire polygame, accapare une ou plusieurs parts de richesse dont il prive d'autres hommes.

La supériorité que l'on désire pour soi sera donc suspecte ou blâmée chez l'autre, tout en étant voulue pour tous. La seule issue du paradoxe est évidemment que les supériorités de fait se fassent pardonner leur richesse en les remettant dans le circuit, en instaurant un système d'échanges de services avec leurs dépendants ; mais il y avait aussi certainement des chefs assez forts pour braver l'opinion publique.

De toute façon, la relation d'échange reste toujours profondément « personnalisée » en pays bèti et « pahouin » en général, d'où la difficulté qu'a étudiée M. Binet (1968 surtout p. 38) d'y instaurer une vie économique selon le libéralisme moderne : « En effet », écrit-il, « les choses économiques sont fortement liées à la personne (...) ; un échec est donc une mise en question de tout l'être. Préférer les légumes vendus ici à ceux qui sont vendus là, c'est préférer cette vendeuse-ci à celle-là ; c'est porter sur celle-là un jugement péjoratif, manquer de confiance en elle (...) peut-être la soupçonner d'avoir ensorcellé ses produits... Il n'y a pas de relation simplement économique, pas plus qu'il n'y a de relations simplement familiales ou religieuses : toutes les relations sont totales... ».

Si les relations sont totales, c'est donc qu'en exposant la vie sociale bèti du point de vue de l'économie, nous ne l'avons envisagée que sous un angle ; notre excuse est qu'il faut bien partir d'un point de vue, et que celui-ci est celui même des Bèti qui identifient la richesse et les gens dont on dispose, et qui font de cette richesse le trait principal du chef, du *nkukúma* qui a réussi dans la vie. Notre long parcours a été précisément celui de la réussite de ce chef. Il nous faut maintenant voir comment les autres participent à cette réussite et comment, pour chacun, la réussite ne se comprend qu'en s'inscrivant dans le principe d'échange. Ce principe nous préparera aussi à comprendre ce qu'étaient les remèdes aux échecs ou aux crises, et la nature de la religion dans la société d'autrefois, dont nous traiterons ultérieurement.

L'ÉTHOS BÈTI ET L'ÉCHANGE INÉGAL

Si nous appelons *ethos* l'ensemble des modèles (normatifs) que se donne une société et les comportements qui, implicitement ou explicitement, s'y réfèrent, il est clair, d'après ce qui précède, que l'*ethos* bèti comporte une exigence (de justice) qui s'exprime dans la tendance à rechercher la parfaite égalité, ou l'égalisation, au sein des nombreux échanges qui (par définition) constituent la vie sociale, comme l'a montré le long parcours que nous venons d'effectuer à travers les différentes formes et les différents moments de cette vie sociale.

Le problème de toute vie sociale est qu'elle ne se constitue que dans la mesure où les individus qui la composent cessent d'être ponctuels, c'est-à-dire que lorsque s'instaurent entre eux des formes quelconques d'inégalité. Ce problème général est exprimé chez les Bèti par le fait que, tout en prenant fermement comme base l'égalité fondamentale des sujets, ils déniaient à un certain nombre d'êtres humains l'accès à un statut complet de sujets pour pouvoir en faire les objets par excellence d'autres sujets privilégiés qui seront dits « riches ». Un individu en effet n'est rien par soi-même : comme le dit un adage bèti, un homme seul est toujours esclave : il n'est « seigneur » (*ntí*) qu'avec d'autres. Chaque individu est donc convié à se réaliser dans deux directions : par l'entente aussi parfaite que possible avec ses égaux, ses frères (et dans une société aussi segmentaire, ce ne sera pas chose facile) ; et par la constitution de la plus grande « richesse » possible, cette richesse étant composée d'êtres humains possédés par lui, esclaves, femmes, enfants. Mais ceux-ci ne peuvent pas être niés complètement comme sujets. Entre possédants et possédés va donc s'instaurer une forme tendue d'échange inégal dont nous allons examiner les trois types principaux : les oppositions maîtres-esclaves, hommes-femmes, pères-fils, tandis qu'une quatrième forme d'opposition ou de tension se révélera au niveau des égaux, entre l'individu et son groupe, ou sa société en général.

a. La tension entre fils et père ou jeune et adulte (*móngó ; nnyámodo*)

Commençons par celle de ces tensions qui devrait se résoudre par l'écoulement même du temps, celle qui se crée entre la génération des parents et celle des enfants. Avec ses épouses, ces derniers constituent la

principale « richesse » du père de famille : pour autant que l'on puisse le savoir, le nombre des clients et des esclaves paraît avoir toujours été beaucoup plus faible que celui de ces catégories immédiates de dépendants (1) : par conséquent, on comprend bien que le père ait cherché à retenir le plus possible auprès de lui ses fils qui tant qu'ils sont jeunes (*bóngó*, pluriel de *móngó*, « enfant ») lui doivent un respect et une obéissance inconditionnels et constituent ainsi l'essentiel de sa force. Le jeune non-marié, qui peut approcher la trentaine, est donc tenu dans une dépendance rigoureuse par l'adulte ou *nyámodo*, mot-à-mot « homme-mère », ou « homme-souche », c'est-à-dire l'homme qui a réussi à relever le défi de fonder un village, avec une famille se suffisant à soi-même et nombreuse, ou en passe de le devenir. Cette opposition est bien marquée dans un texte de chanson transcrit par M. l'abbé Mviena (p. 19) qui repose toute entière sur l'antithèse *bóngó* (« jeunes ») et *bennyábodo* (« adultes », « hommes-mères » ou pour rendre la nuance laudative : « sages »), et que je me permettrai de traduire ainsi :

« Par-derrrière, les jeunes, par derrrière !
par-devant, les sages, par-devant ! (2)

Vous, les jeunes, buvez de l'eau !
vous, les sages, buvez du vin ! (3)

Vous, les jeunes, mangez du petit serpent vert !
vous, les sages, mangez de la vipère ! » (4)

On prolongeait cette enfance le plus possible, et même physiquement, me semble-t-il : la plupart des viandes étant interdites aux jeunes avant l'initiation (comme nous le verrons), leur croissance était retardée jusque-là, jusque vers la vingtième année, et les premiers Européens paraissent avoir souvent attribué l'âge de 14 ans à des garçons ayant déjà au moins dans les 17 ou 18 ans (cas probables de Samba, de Charles Atangana, et à ses dires mêmes du catéchiste François Ezé de Mínláaba). En tout cas, nous avons un témoignage que l'enfance psychologique était prolongée dans un passage de Nekes (1907, p. 42) quand ses catéchumènes viennent lui demander : « d'après mon père, j'étais encore assis sur les genoux de ma mère lorsque le premier Blanc arriva à Yaoundé » (= Kund, 15 janvier 1888). « Quel âge cela me fait-il ? » Or ils refusent de croire Nekes quand celui-ci leur affirme qu'ils ont déjà vingt ans.

La première vertu de l'enfant — et cela sera vrai des autres subordonnés de son père, volontaires ou involontaires — c'est qu'il écoute (*awóg*), c'est-à-dire qu'il obéit. Bien que le degré effectif de cohésion varie selon les qualités du chef, toute la force de ce petit groupe familial en état de mobilisation permanente consistera en principe en une unité sans faille autour de son chef, dont les ordres ne devraient jamais être discutés. Aussi bien dans l'histoire, comme le montre l'exemple de Zè Menduga, que dans la littérature, où cette leçon constitue la morale de la plupart des fables, l'obéissance au père est présentée comme la vertu fondamentale d'un fils, avec laquelle il se rendra digne du plus bel avenir, et sans laquelle rien de bon ne lui arrivera. Les conseils et les ordres donnés le sont sans justification ni rationalité apparentes : ils n'en doivent pas moins être scrupuleusement suivis. L'insistance avec laquelle cette leçon est rappelée traduit peut-être une réaction récente à l'émancipation moderne ; mais sans doute aussi exprime-t-elle une préoccupation plus ancienne, dans la mesure où la

segmentarisation de la société vouait le jeune homme à prendre tôt une indépendance qui était souvent vécue pratiquement comme une opposition au père (5).

La confiance au *nnyámodo* entraîne indirectement l'obéissance inconditionnelle à l'oncle maternel comme le montre cette histoire : un oncle livre à son neveu utérin un *bidŋ*, un piège magique pour tuer les éléphants ; il s'agit de simples feuilles de macabo posées à terre. Le neveu trouve bien les éléphants tués, mais se dit : comment ce piège rudimentaire peut-il tuer de si grosses bêtes ? Malgré les avertissements de son oncle, il marche dessus et est tué à son tour. Conclusion : ne jamais être sceptique et suivre ses parents sans discuter. (Noa Aloys, Ayéné, 21/1/1967).

On attendait cependant, comme nous l'avons déjà dit, que le jeune homme, pour ainsi dire poussé à bout, vînt arracher à son père le droit de s'établir à son tour, en lui disant : « Ne suis-je pas déjà assez fort » ou « assez intelligent ? », ce qu'il fera sans trop tarder s'il est un « dur » (*ayóg*) comme on souhaite qu'il le soit.

Ce que la société exige du jeune Bèti libre est en effet la réponse à un défi considérable ; il faut qu'il parte d'assez peu de choses, ce que lui donne son père, pour édifier très vite, dans la courte vie d'autrefois, une entité politico-familiale indépendante aussi importante que possible. Ce qui est requis de lui est le gonflement, la prolifération immédiate de cette cellule initiale, grâce à l'échange des femmes, à leur fécondation et à leur mise au travail, par où nous avons vu qu'elles étaient productrices de surplus rapides. Le jeune homme doit être au départ un guerrier fort, pour défendre ses biens et en ravir d'autres ; il doit au moins être capable de travailler dur et de souffrir au départ, tant pour construire et se piquer les mains aux feuilles de raphia que pour abattre des arbres et préparer les champs de ses femmes ; il doit avoir sur elles et sur les siens l'autorité qui vient de la puissance de sa parole, ou des connaissances et les pouvoirs mystérieux qu'il a pu acquérir de ses ancêtres, de ses parents ou de quelque homme expert en sciences occultes, ces pouvoirs charismatiques jouant probablement le premier rôle à en juger par les souvenirs, dans la réputation de gloire (*dúm*) qui caractérise le « grand » chef, jointe au courage (*ayóg*) à la richesse (*akúma*) et à la générosité (*akab*). Mais de toutes ces qualités, la première, sans lesquelles les autres n'ont pas de sens en dehors du cas rare de l'héritage, c'est évidemment une énergie farouche, indomptable, la « dureté » qui répond au concept d'*ayóg*. Cette dureté est aussi une dureté envers soi-même : l'homme heureux a dû acheter son bonheur (cf. Binet, 1968, p. 40) et d'abord par le travail, qui est conçu toujours comme une perte de substance sans contrepartie immédiate ; contrairement aux idées actuellement reçues en Europe, l'effort physique est toujours vu comme dangereux, nuisible à la santé, entraînant un risque de mort ; il est toujours douloureux et souffrant, jamais gai (c'est pourquoi les sportifs d'aujourd'hui, qui affrontent, pense-t-on, le risque de mourir de fatigue, ont hérité du prestige des guerriers d'autrefois). En outre, si le chef jouit de pouvoirs charismatiques (et c'est presque obligatoirement le cas), il a fallu, dans la conception bèti, qu'il les « paye ».

Car rien n'est gratuit : tout doit être payé (cf. Binet, 1968, p. 39). Le don venu de l'invisible — santé ou protection — exige un contre-don, tout comme le cadeau entre hommes appelle la réciprocité ; c'est là le principe de toute communication : *da ut dem* autant que *do ut des*. C'est pourquoi Tessmann avait déjà remarqué que, même à son propre fils, un guérisseur ne

pouvait livrer sans paiement ses secrets et ses remèdes. Si le fils est installé chez son père, sans avoir encore de biens propres, il ne peut donc rien obtenir de son père (qui, par son truchement, se paierait soi-même) ; c'est là probablement l'une des raisons pour laquelle nous voyons toujours les enfants aller chercher le *biān akúmá*, le moyen-magique pour la richesse, chez leurs oncles maternels : d'une part, l'oncle maternel est comme endetté vis-à-vis de ses neveux, et peut sans doute en pareil cas ne pas exiger un paiement intégral ; d'autre part, s'il faut quand même payer quelque chose, un paiement peut effectivement avoir lieu entre familles et lignages différents, le fils empruntant à cet effet les biens de son père.

L'efficacité du don dépendra de sa compensation, c'est-à-dire à la fois de la compensation versée à l'initiateur qui le transmet, sous forme d'honoraires souvent indiscutables, et de la compensation offerte aux puissances invisibles, sous forme de devoirs d'autant plus pénibles que le don est plus précieux : il s'agira, soit d'offrir des sacrifices coûteux, soit de respecter parfois toute une vie des interdits (*biki*) plus ou moins douloureux, soit, très fréquemment, d'accepter une infirmité chronique : plaie ouverte, ulcère, etc. Nous avons déjà entendu parler précédemment d'un chef qui avait ainsi « donné » son pied. Fuda Ela aussi, au dire de Zenker, souffrait d'éléphantiasis, et c'est ainsi qu'il « payait » ses dons de devin. Naturellement, de telles capacités ne peuvent guère être acquises que par la puissance de l'*evú*, le pouvoir de sorcellerie. Pour les grandes supériorités, les chefs étaient soupçonnés d'avoir donné en sorcellerie la vie même de leurs proches.

On conçoit que l'homme-mère (*nnyámodo*) parvenu à la réussite ait envie de jouir de sa fécondité si durement acquise et payée, et ne se prive du service des siens que du jour où ils commenceront à lui faire problème en osant se montrer contestataires. C'est alors seulement qu'éclate la contradiction entre la docilité passive que prêche aux jeunes le discours officiel, et le dynamisme conquérant, plein d'initiatives et de violence, que l'on requiert d'un fondateur de village, futur *nnyámodo* ; comme si l'on avait produit un leurre pour mieux permettre aux personnages charismatiques de se manifester en le récusant. Ceux-ci apparaîtront donc comme « injustes » : aussi avons-nous rencontré dans les faits bien des fils traitant mal leur père devenu vieux.

b. La tension entre sexe masculin et sexe féminin (*fám* ; *miníngá*)

Il est vrai que c'est d'abord par opposition aux femmes que le garçon doit s'affirmer comme un « dur ». Cette dialectique des sexes court à travers toute l'économie, et nous la retrouverons à propos de la morale sexuelle ; examinons-là ici du point de vue de l'échange, de la réciprocité des rôles sociaux.

Tandis que le nouveau-né de sexe féminin est *ngɔnɔ* (dérivé immédiat de *ngɔn*, fille), on appelle tout bébé mâle *nkudu*, mot dérivé de *kud*, « frapper à coups de poing », d'après Tsala, et l'on oppose *ngɔnɔ* et *nkudu* dans une berceuse bēti (*mfóló mɔn*) que nous rapporte le même abbé Tsala (Tsala-Vincent, 1973, n° 2314) et qui définit joliment la conception antithétique que l'on fait des rôles masculin et féminin : faisant abstraction du refrain qui est, selon le cas, « la fillette (*ngɔnɔ*) pleure, hé ! » ou « le petit bagarreur (*nkudu*) pleure, hé ! » j'en proposerai la traduction suivante :

« le petit frappeur (*nkudu*) a fait comme une inondation de larmes :
si tu entends si fort le petit frappeur,
c'est qu'il frappe (les arbres) dans ses terres (*bilig*), hé !
(refrain)

si tu entends la fillette désespérée,
c'est qu'elle est désespérée dans le mariage, hé !
(refrain)

si tu entends si fort le petit frappeur,
c'est qu'il frappe lors de la chasse au filet, hé !
(refrain)

si tu entends la fillette désespérée,
c'est qu'elle est désespérée à la pêche, hé !
(refrain)

si tu entends si fort le petit frappeur,
c'est qu'il frappe lors de la guerre, hé !
(refrain)

si tu entends la fillette désespérée,
c'est qu'elle est désespérée en fuyant cette guerre, hé !
(refrain)

O mon enfant, demeure en silence,
pourquoi donc pleures-tu, hein ? »

Le destin de l'un est de se battre, le destin de l'autre est de subir, et l'on nous en rappelle les circonstances les plus caractéristiques. Le mot *talá* pour lequel l'abbé Tsala a trouvé la traduction de « désespérée » a un sens plus complexe et typiquement bété : il signifie, pour une personne, manquer de soutien, être délaissée par son propriétaire et maître, ne pas savoir à qui se vouer -d'où le sens de désespérée. La femme apparaît comme l'être qui a essentiellement besoin d'être pris en charge, d'être commandée — et ceci, pour son bien même, puisqu'on suppose que c'est en se voyant ainsi délaissée qu'elle pleure : les cris du garçon sont des expressions de force furieuse, et ceux de la fille, des signaux de détresse. On voit s'amorcer dans cette berceuse non seulement le schéma de la division du travail entre les sexes, mais aussi celui de leur rapport mutuel : la fille a besoin d'être défendue, « gardée » (*kála*) par l'homme (père, frère ou mari) et encore de nos jours, c'est ainsi qu'une femme restée en contact avec la tradition exprime sa satisfaction de son mari : « Il me garde bien ». Au sein de l'inégalité homme-femme s'instaure donc un échange (ou plutôt, cette inégalité *est* échange) : force et protection de l'homme contre fécondité de la femme, dont le but sera de produire (de « donner », en français du Cameroun), c'est-à-dire d'enfanter et de cultiver, pour répondre à l'investissement que son mari a fait en misant sur elle. La femme est et se sait l'exploitation du mari, le mot *etúga* employé à son sujet ne laisse aucune ombre sur ce point : nous avons vu qu'il vient de *túg*, « faire travailler durement à son profit » ; mais la femme peut en même temps vouloir cette exploitation ; pendant toute la période allemande, de Kund à Koch, ce qui frappe les voyageurs, c'est autant la gaieté et la liberté des femmes bété que leur exploitation. La raison en est pour une part la prospérité du pays : en l'absence de biens capitalisables (autres précisément que les femmes) la production des surplus entraînait des fêtes continues, une aisance générale ; la facilité des mœurs explique aussi cette gaieté (6) ; mais surtout, il faut comprendre que la femme elle-même voulait sa dépendance du mari — dépendance d'ailleurs relative et parfois lointaine, mais qui signifiait sa

sécurité. Dans l'harmonie de la répartition des tâches, la femme trouvait (et trouve souvent encore) naturel de répondre par son travail aux efforts coûteux de compensation matrimoniale, de construction, de défrichement, etc. que son mari a engagés pour elle. Elle vit un *bilabí* volontaire.

Mais cette situation banale en soi est compliquée chez les Bèti par l'extrême « objectivation » de la femme réduite à la limite à l'état d'instrument économique dépourvu d'expression subjective. En toutes circonstances, elle a d'abord à se taire, à garder le silence (cf. de Thé, 1970, p. 29). Gagée, vendue, perdue au jeu, louée, prêtée, dépourvue de toute capacité au sens juridique du terme, ne pouvant rien posséder, la femme est tenue en lisière de toutes parts, sans guère d'autre lien avec l'humanité que le rattachement plus ou moins ténu à son lignage d'origine et les avantages liés à la maternité. Ce n'est guère de leur condition matérielle d'autrefois que se plaignent les vieilles dames dans les *Entretiens avec des femmes bèti* de J.-F. Vincent, mais c'est des conditions sociales qui leur étaient faites : jalousies et haines dans la grande polygamie, cruautés des hommes lors des funérailles, et surtout humiliations multiples que leur imposait l'autre sexe, en particulier sous la forme des interdits alimentaires. Les mœurs appliquent ici la morale de bon nombre de fables et de récits, selon lesquels il importe avant tout de se méfier des femmes, fût-ce de sa propre mère. Le frère doit certes protéger sa sœur, mais aussi en disposer librement pour la prêter ou l'échanger selon son propre avantage. Quant aux épouses, il ne faut pas oublier qu'elles sont en principe des femmes ou filles d'ennemis raptées, et qui peuvent garder quelque ressentiment du tort ou du sort éventuel fait à leurs pères, frères ou précédents maris. Le choix simple et brutal entre s'entretuer ou s'entr'épouser (cf. Tylor in Lévi-Strauss, 1947, 2^e éd., 1968, p. 50) n'est plus ou pas encore exactement une alternative chez les anciens Bèti qui font de l'un la condition de l'autre : on n'épouse que là où l'on pourrait tuer, et parfois là où l'on a effectivement tué, car l'alliance matrimoniale, si elle englobe l'alliance guerrière, n'a pas d'effet rétroactif. Le cas-limite dans la tragédie française, Andromaque ou Chimène, est le modèle standard de l'épouse bèti. On comprend donc bien que le mariage demeure une guerre, et qu'il subsiste une sorte d'inimitié constitutionnelle entre les conjoints.

Voilà pourquoi M. François Manga, en contrepoint à son éloge des dames du temps jadis, si aptes à donner la vie, à entretenir le village, à soigner les enfants et à faire de la bonne cuisine, souligne que sa mère elle-même lui recommandait constamment de ne jamais faire confiance à aucune femme, et de les commander toutes très fermement (7). Le danger reste en effet présent qu'à la faveur d'une autre échange important entre homme et femme, l'échange sexuel, l'objet féminin reprenne une voix et tente de se réaffirmer comme sujet.

L'un des signes de cette objectivation des femmes est leur nudité. Lors de son passage chez les riches Bènè dans les années 1910, Carl Koch (pp. 161-162) interroge le chef Etoa-Kamba sur la tenue de ses femmes : comment se fait-il que, malgré sa richesse et la proximité des boutiques, il les laisse en *ebuí* sans même leur offrir un foulard de tête ? La réponse (évidemment reconstituée) est la suivante :

« Monsieur, pourquoi devrais-je couvrir d'étoffe mes femmes et mes filles ? L'*ebuí* n'est-il pas le costume du pays ? (...) Elles voudraient bien (être habillées), mais moi je ne veux pas. Voyez, si je leur achetais pagnes multicolores et colifichets, chacune voudrait avoir ce qu'il y a de plus beau et

être la plus belle. (...) Non, elles doivent rester comme elles sont, autrement elles ne sont plus bonnes à rien, car la femme qui a beaucoup de vêtements ne peut plus mettre la main à la pâte, elle devient nonchalante et paresseuse. »

Et le chef poursuit en affirmant qu'une femme vêtue ne voudrait plus jamais travailler : qui préparerait la nourriture, irait chercher l'eau, prendrait soin des enfants ? Ce serait la ruine du mariage et du bon ordre dont l'Allemand veint de le féliciter. Koch commente la scène en admirant la perspicacité psychologique du chef, tout en affirmant que la mode, la pudeur occidentale, etc. ne lui permettront pas de maintenir longtemps le vieil usage.

En 1966, le chef Enama Elundu Mengë me tint des propos analogues (qui authentifient ceux qui précèdent) :

« Pourquoi les Blancs nous ont-ils fait habiller nos femmes ? J'ai eu vingt femmes. Quand elles étaient nues, il suffisait que je grogne ici dans mon *abáá* pour que mes vingt femmes se taisent dans leur vingt cuisines. Quand elles ont eu des pagnes et des robes, j'avais beau gronder ici, elles continuaient à bavarder comme si de rien n'était ! »

Le système traditionnel affirme donc par tous les moyens la domination de l'homme sur la femme dans la relation homme-femme, et c'est pourquoi les relations amoureuses, par ailleurs si libres et si fréquentes, sont en même temps suspectes et dévaluées. Certes, la question du comportement amoureux bête est délicate, quand ce ne serait que parce que nous ne pouvons pas pénétrer au niveau du sentiment : il faut se contenter de saisir son expression, son objectivation. Dans son étude sur le langage amoureux chez les Bêti (1968, pp. 112-138), Henri Ngoa défend la thèse que l'expression de l'amour traditionnel ne différerait guère des formes européennes correspondantes, telles qu'elles ont été analysées par Stendhal, par exemple (v.g., p. 135).

En fait, les textes qu'il cite comportent déjà en eux-mêmes. — bien qu'ils nous soient fournis sans références précise —, une réfutation de cette thèse. A l'exception de la plainte prétendue ancienne d'un mari dont la femme s'est enfuie — mais dans la tradition, elle ne pouvait guère qu'être reprise au premier village — toutes ces chansons ou protestations d'amour émanent de *femmes*. La réciprocité masculine n'y apparaît pas. De plus, elles sont pour la plupart d'un érotisme direct fort savoureux, mais étranger à l'essai *De l'Amour* et à son esprit.

Loin de moi cependant de contester l'aptitude au discours galant des jeunes gens bête d'autrefois partant chercher l'*ebóngon* (« le cul des filles »). Ceux d'aujourd'hui sont sous ce rapport riches d'images et de métaphores, diserts, souvent prolixes, et nous sommes sûrs que leurs grands-pères étaient encore plus experts qu'eux en rhétorique : les anciens savaient donc certainement faire la cour aux femmes. Mais leur manière devait être la leur et non celle de Stendhal ; et malgré les risques de sa méthode « intropathique », Tessmann reste probablement celui qui en a le mieux rendu le charme et l'originalité (1913, II, pp. 254-258).

Par ailleurs, ces galanteries sont des jeux (*bivoé*). L'élément de gravité et de sérieux en est exclu, car il remettrait en cause la domination absolue de l'homme sur la femme, à quoi la société tient tant. Un homme ne peut jamais appeler une femme sa « maîtresse » au sens plein où l'entendait le XVII^e siècle européen. Ce comportement, qui commence d'apparaître, est

tout bonnement le monde à l'envers ; encore actuellement, l'homme qui manifeste *réellement*, dans les actes et non en paroles, qu'il est esclave d'une passion amoureuse, encourt un blâme social, il passe pour complètement ridicule (8). A plus forte raison autrefois ! Nous sommes à l'opposé de « Tristan et Iseult », c'est-à-dire de la valorisation de la passion irrésistible au-dessus de toutes les lois, et de l'apologie de la mort par la consommation amoureuse, qui éternise et garantit l'exclusivisme de la fidélité.

Certes, les Bèti ont un grand sens de la beauté humaine, et dans les perspectives romanesques de la fable ou des chants de *mvéd*, on voit maintes fois se produire (mais toujours chez les femmes) le coup de foudre amoureux. L'enlèvement, qui en était la réalisation concrète, reste pourtant assignable à la *force* du *biān* dont a usé le jeune homme, il est plutôt conçu comme rapt, et doit se solder quand même finalement par une entente entre hommes au sujet de la fille. Les femmes, même dans le domaine de l'amour, sont soigneusement écartées de tout ce qui pourrait valoriser l'union sexuelle en elle-même, ou bien ses parages, au détriment de la maternité : nous avons vu que les insultes aux femmes consistent à les accuser de se laisser aller à leurs désirs sensuels ; l'érotisme est si bien proscrit, que certaines femmes vont, de nos jours, jusqu'à se talquer intimement pour rester « dignes » (c'est-à-dire sèches) au sein même de la relation sexuelle. Tout ce qu'une femme peut et ose demander à son partenaire est la réitération du rapport *ut sic*, qui prouve la force de l'homme.

Tout ceci ne signifie nullement qu'un mari bèti ait été incapable d'un sentiment délicat, profond ou durable, vis-à-vis de telle ou telle de ses épouses, comme le prouvent des cas anciens et récents de tristesse incurable, de mélancolie, à la suite du décès ou de l'infidélité de l'une d'elles. Une femme née vers 1880-1883 a décrit à Marie-Paule de Thé (1970, pp. 32-33) la délicatesse à son égard d'un vieux mari traditionnel qui l'appelait toujours « ma petite » (*momono wom*), la défendait contre les voisins, lui faisait la cuisine lors de ses couches etc. Mais l'expression de ce sentiment est étroitement codifiée par la société, qui ne lui permettra pas de revêtir des formes anarchiques ou spontanées. Le mari porte le deuil de sa femme, la pleure et lui parle sur le tam-tam... Ceci suppose un attachement (auquel se mêle peut-être un sentiment de culpabilité). Mais partout pourtant, la femme est présentée comme danger, comme menace ; l'amour, en la valorisant, risquerait en effet de lui donner des droits, d'accentuer sa présence, au détriment de son objectivation comme le plus précieux et le type même de tous les biens ; et ceci entraînerait, dans tous les sens du mot, la ruine de la société... (cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 3123).

L'*ethos* implique donc l'attachement affectif, c'est-à-dire la soumission, de la femme à l'homme — à un homme unique : mais non l'inverse : l'homme au contraire ne doit pas se satisfaire d'une seule femme, il doit viser à en accumuler le plus grand nombre possible, et dont il demeurera le maître incontesté, ce qui suppose qu'il maîtrise ses sentiments à leur égard. Le développement dans l'*ethos* du langage (et du comportement) amoureux des hommes faits a sens dans des sociétés à monogamie, ou à divorce facile ; à l'inverse, en dehors des jeux des adolescents, il est plus que subversif : il est absurde, dans un système polygynique contraignant pour les femmes, comme celui de la société Bèti d'autrefois.

A la différence de l'opposition entre fils et pères, l'opposition entre hommes et femmes est sans issue naturelle, même avec la compensation qu'offre la maternité. C'est pourquoi le ressentiment des femmes, frustrées

dans cet échange inégal, ne demandait qu'à éclater, comme l'ont bien montré les travaux de Marie-Paule de Thé. L'expression de ce ressentiment était censurée dans l'organisation traditionnelle, malgré l'existence d'exutoires rituels comme l'*esie* et les associations féminines ; mais il se fit jour dès l'ère coloniale, comme le prouve cette anti-lamentation d'une veuve recueillie jadis par M. l'abbé Mviena (1970, pp. 21-23) :

Mon mari s'était surnommé « rivière »,
et moi je m'étais nommée « source » ;
la rivière a tari ! mais la source demeure !
Refrain :
Dieu le tient maintenant : que peut-il faire ?
C'est donc toi, cela ! C'est donc toi !
Hé é é ! Hé é é !

O ma mère, aie pitié de moi :
Qu'importent mes pleurs à cet homme ?
Refrain :
Dieu le tient maintenant, que peut-il faire ?
C'est donc toi, cela ! C'est donc toi !

Mon mari s'était surnommé « rocher »,
et moi je m'étais nommée « caillou »
le rocher s'est brisé, mais le caillou demeure !
Refrain :
Dieu le tient maintenant : que peut-il faire ?
C'est donc toi, cela ! C'est donc toi !

O garçons qui allez creuser la tombe,
Creusez-là profonde de trois mètres,
Et si possible de quatre !
Refrain :
Dieu le tient maintenant : que peut-il faire ?
C'est donc toi, cela ! C'est donc toi !

Le soulagement de la veuve, son désir de revanche, expriment bien la violence latente de l'affrontement entre homme et femme, et l'on ne peut pas dire qu'il s'agisse là d'un cas particulier ou exceptionnel : il paraît au contraire banal en Afrique (Wole Soyinka fait parler presque avec les mêmes termes Sadikou, la première épouse du chef Baroka, dans « *The Lion and the Jewel* », trad. française *Le Lion et la Perle*, 2^e édition, 1971, p. 41).

Cependant, toute « objectivée » ou réifiée qu'elle fût, la femme qui répondait à l'attente de la société pouvait y accéder à une position enviable. Certains statuts étaient privilégiés en eux-mêmes : par exemple être fille d'un grand chef, ou de grande famille, être une première épouse ou une favorite (*mkpôg*) ou les deux à la fois, être installée dans le village de son fils. De toute façon les femmes étaient honorées comme mères et comme belles-mères, par leurs fils et filles, par leurs gendres et leurs brus. Les fils étaient faibles devant leurs mères, et les pères eux-mêmes étaient souvent désarmés devant leurs filles. En outre les qualités individuelles d'une femme pouvaient en faire un personnage pratiquement très influent : nous l'avons vu à propos de l'héritage, chaque mère était classée en fonction de sa productivité : et à cette occasion, l'*ékombá*, la première femme, la mère fondatrice, prenait la parole devant les hommes pour retracer toute l'histoire du village, c'est-à-dire de son mariage. Une femme pouvait être réputée à la fois comme cultivatrice et comme éducatrice (cf. de Thé, 1970, pp. 33-34). Mais d'autres qualités que le rendement visible pouvaient être appréciées et relevées chez les femmes — qualités occultes (auxquelles on pouvait d'ailleurs rattacher les

précédentes), comme celle d'apporter la chance (*asodo*) et qui pouvait permettre à des femmes par ailleurs stériles de se faire respecter ; qualités d'autorité, qui amenaient certaines à se faire attribuer des responsabilités dans les groupes et rituels féminins ; talents de guérisseuses, où elles rivalisaient librement avec les hommes ; dons de sagesse et de réflexion, s'exprimant là aussi par un art de raconter des histoires et de donner des conseils en privé, qui pouvaient amener à recourir à elles pour des arbitrages ; quand une femme unissait certaines de ces qualités à une maternité féconde et à une vie « digne », elle acquérait une célébrité certaine, comme ce fut le cas pour les cultivatrices ou initiatrices citées par M.P. de Thé (1970, pp. 57-58) ainsi que pour Nga Sumu, femme ewondo fameuse pour ses sentences et ses apophtegmes (*minkanā*), souvent consultée au tribunal par les premiers Européens, et décédée en 1903 à un âge évalué entre 80 et 90 ans (cf. Messi, 1919, pp. 224-225 ; Tsala-Vincent, 1973, n° 6812). Sur le plan littéraire, le cycle de Bēmē (cf. v. Hagen, 1914, p. 191 ; Noah, 1973, *passim*) nous offre l'image d'un mâle vaniteux constamment soigné ou sauvé par une épouse avisée.

Il existe donc une contradiction entre la théorie que les femmes n'ont pas de voix et le fait que certaines d'entre elles « parlent », de même que nous avons trouvé précédemment une tension entre l'exhortation à l'obéissance inconditionnelle des fils et le fait que certains envoient promener leur père ou finissent par le traiter avec mépris.

Les femmes « parlent » puisque, nous l'avons vu, les vieilles peuvent maudire les jeunes gens ; elles peuvent aussi les ridiculiser et les rendre impuissants en les frappant à coups de balai ou à coups de spatules à bananes. La femme est toujours respectée comme mère, pour sa capacité d'élever et de nourrir les hommes (cf. de Thé, 1970, ch. II). Si l'on pouvait considérer les femmes Bēti comme l'équivalent d'un prolétariat, ce serait un prolétariat bien près d'accéder à la conscience de classe.

c. La tension entre maître et esclave (ntí ; oló)

Une troisième tension ou contradiction réside dans l'inégalité qui règne entre les éléments masculins de la société. Théoriquement, tous devraient être égaux et constituer un club d'hommes sans autre objectif ou passe-temps que de se redistribuer les femmes selon une éthique de l'investissement et du risque faisant alterner les subtilités des alliances matrimoniales et des palabres, les violences sportives de la guerre et les aléas du jeu, auxquels venaient de s'ajouter ceux du négoce au long cours.

Pratiquement, une grande inégalité existait, à la fois d'un chef indépendant à l'autre, et à l'intérieur des statuts sociaux, entre, d'une part le père-chef, et d'autre part ses fils légitimes installés ou « mineurs », ses clients, ses fils naturels, ses captifs et ses esclaves personnels, ainsi que les groupes-clients dont il avait pu hériter ou qu'il avait soumis lui-même ; tout individu appartenant à ces catégories subalternes est un *zōzō mod* un « homme de rien », de valeur nulle par opposition au *nyá-momvié* dont il dépend, c'est-à-dire à un « homme-mère » (*nyá-modo*) « digne d'être obéi » (*mvíé* est le nom dérivé de *blé*, « écouter attentivement ») ; une inégalité frappante existe encore entre le riche, c'est-à-dire l'homme qui profite de la polygamie, et le célibataire (je reprends ici l'opposition bēti entre *nkúkumá* d'une part, et *nkoe* d'autre part), c'est-à-dire le pauvre, pour qui l'accès aux

sources de la vie féconde est barré : il n'a pas le droit d'avoir des enfants à lui, ne peut cultiver que certaines plantes, éprouve de la honte à se faire la cuisine ; aussi n'a-t-il d'autre choix que de vivre en subalterne chez un parent ou en client chez un chef connu dont le prestige (*dûmá*) l'aura attiré, et qui lui prêtera une compagne. En échange, il lui devra une obéissance inconditionnelle...

Encore son allégeance présente-t-elle l'apparence de la liberté. Ce n'est pas le cas pour les divers types d'esclavages, par lesquels le maître réduit autant que possible à l'état d'objets un certain nombre de sujets, dont la possession, au même titre que celui de femmes et d'enfants, est précisément le moyen de réaliser cette condition de maître pour laquelle il a en principe durement lutté, comme on l'a vu. Il est compréhensible que le chef « arrivé » ait eu envie de jouir de sa réussite, c'est-à-dire de ne plus travailler physiquement, de se faire choyer par ses épouses et ses serviteurs, de les envoyer pour lui aux champs, à la chasse et à la pêche, voire à la guerre : il va réserver son énergie à vivre noblement, c'est-à-dire à s'occuper de palabres politiques ou judiciaires, de plans de guerre à distance des coups, de fêtes, de rituels ou de voyages au loin pour le trafic de l'ivoire, tout en négociant de nouvelles alliances matrimoniales, en risquant son avoir au jeu, en prenant du bon temps à fumer, à danser ou à écouter de la musique.

Toute la peine du jour est reportée sur ses dépendants, et la société est très consciente de la tension qui existe entre ces « seigneurs » ou maîtres de condition libre (= *bèti*) et les esclaves. Aux premiers tous les avantages, aux seconds toutes les misères : « la lune croît chez les maîtres et s'efface chez les esclaves » ; « aux maîtres la jouissance, aux esclaves la convoitise », comme le constatent deux aphorismes (Tsala-Vincent, 1973, n° 2110 et 2604). La tradition orale (*loc. cit.*, n° 2607) garde trace de ces haines d'esclaves : au temps de l'arrivée des Blancs, l'un d'eux surprit pendant son sommeil son maître (grand-oncle de l'abbé Tsala) qui lui refusait une femme, et le transperça d'une pointe de fer rougie au feu.

Or, le sens bête de la justice commutative est heurté par ces différences objectives de statuts. Chaque entité politique n'étant que le reduplication d'une autre, ne devrait-il pas en aller de même pour l'individu ? Comme l'a noté de nos jours M. Binet (1968, p. 41) : « Les différences individuelles, les données innées sont tenues pour négligeables. Un aspect moral est plaqué sur toute la vie professionnelle d'où le hasard est écarté. » Ceci était déjà vrai jadis. L'inégalité apparente devrait donc renvoyer à une égalité réelle que l'on essaie de lire, de déchiffrer par delà les apparences, au moyen du principe d'échange.

Certes, le pauvre méritant pourra s'élever, et le chef indigne, pense-t-on, verra sûrement son héritage se dissiper. Le client et même l'esclave pourra se faire traiter comme un fils, et accéder au moins au statut du fils naturel, qui n'hérite pas, mais qui ne peut être chassé ni mis à mort. Le cas de l'esclave aimé de son maître nous a montré que la société bête est une société ouverte, non figée, offrant des espoirs et des possibilités aux plus déshérités.

Mais pourquoi tel mérite tombe-t-il sur l'un, et telle indignité sur l'autre ? Pourquoi l'un pourra-t-il changer de statut, et non l'autre ?

Le chef joue évidemment vis-à-vis de ceux qui lui sont soumis un rôle organique de protection, analogue au pacte féodal, et parallèle à celui qu'il

joue vis-à-vis de ses femmes. La survie du groupe justifie son pouvoir. Mais cette réponse n'est évidemment pas satisfaisante, puisque la vraie question reste pourquoi est-ce X qui est chef, et Y qui est esclave ?

L'égalitarisme bête engendre immédiatement ce type d'envie. Même si X a des qualités évidentes et s'est élevé (*béde*) par son travail, même si Y s'est perdu au jeu ou à la guerre, ou a été vendu par les siens, on cherchera dans leur relation respective avec le monde invisible le secret d'un état qui ne peut résulter que d'un échange ou d'un pacte, d'une bénédiction ou d'une malédiction achetée ou méritée, soit par le sujet, soit par le groupe qu'il représente.

Le rapport père-fils ou homme-femme peut être considéré comme ayant son fondement dans la nature visible et l'on tente souvent d'y ramener les autres relations humaines ; mais une explication satisfaisante à la pure inégalité sociale ne pourra être trouvée qu'en référence au monde invisible, où s'égalise l'échange inégal.

d. La tension entre l'individu et la société

Pour la même raison, l'égalité de principe qui existe entre chefs de même sang, de même lignage, rendra difficile entre eux l'instauration d'un lien organique, d'une discipline. Nous avons vu que chaque frère est libre par rapport à son frère, l'aîné n'ayant en principe qu'une primauté d'honneur, *primus inter pares* entre les autres chefs, les décisions intéressant le groupe devant toutes être prises par l'ensemble des chefs de famille concernés, en théorie unanimes. La solidarité du lignage est donc prêchée dans les *minkaná* et la perméabilité de l'individu à autrui est autant que possible exigée dans les faits : on lui demande d'être sociable, ouvert, c'est-à-dire de ne pas s'isoler, de parler, d'être accueillant, d'avoir un village et des maisons accessibles à tous les siens, de ne rien faire d'important sans informer et consulter les autres chefs de famille (9). Le sage Mengisa Abega Esomba me confiait comme testament qu'il s'agit de réunir en une seule les diverses voix du pays, en évitant toute forme de haine ; de fait, le meilleur souvenir du passé qu'un grand guerrier comme Simon Awumu gardait du côté de Mínlaaba, c'est celui de la vigueur de la fraternité :

« Entre nous, il y avait de l'amour. Nous luttions contre les autres, mais il y avait de l'amour à l'intérieur de notre lignage (*ayón*). Il y avait beaucoup de bonnes choses dans nos habitudes d'autrefois : ainsi, quand tous les membres influents d'un même lignage arrivaient à s'entendre sur une chose, un but, très fermement, ils tendaient tous à la fois à la réaliser. Nous avions comme principe la concorde : même si nous avions des palabres le matin, le soir nous devions nous réconcilier : il ne subsistait pas de rancune entre frères. Il y avait des élans et des compétitions de générosité parmi les gens : par exemple, un seul homme appelait tous les siens pour un grand repas, pour une fête où il sacrifiait facilement 5 moutons en disant : « Si je dois mourir un jour, j'aurais du moins commencé par vous dire adieu avec ce repas ! » (...) D'ailleurs, les repas privés n'étaient guère en usage : dès qu'un homme prenait du gibier, il le dépeçait et en envoyait des morceaux à tous ses frères, ou bien alors, il faisait tout cuire, mais les invitait tous chez lui. Maintenant, cela ne se fait plus ! » (Mebomezoa, 1/11/1966).

Nous avons vu et verrions à propos des rituels que la parole unanime des chefs de famille assemblés jouit *ipso facto* d'un pouvoir et d'un efficace absolus.

Mais à côté de ce vœu de fusion, on propose à chacun une exhortation à se montrer aussi indépendant que possible. Dans le même discours qu'il me tenait sur la solidarité, Abega Esomba me donnait ces conseils pratiques :

« Si dans votre groupe vous êtes cinq, débrouille-toi, place-toi seul, occupe la première place. Mon père avait comme *ndan* : " Fabrique toi-même tes choses avec tes mains " (10) et son ami Ntsama Lëka, un Etenga : " Fabrique toi-même tes choses et conserve-les ! " » (9/11/1969).

Ce « système D », ce principe d'autarcie que postule une société segmentaire, s'oppose déjà à l'interdépendance des membres du groupe ; celle-ci sera tout à fait reléguée au second plan par l'opinion conséquente qu'un homme digne de ce nom est un homme entier, intraitable, qui refuse ou méprise tout compromis, qui ne cède jamais ; s'il cédait, il ne serait pas assez « dur » pour être un chef, il ne prouverait pas sa « force » qui elle aussi, au même titre que la coutume ou la loi de solidarité, repose sur les puissances de l'invisible.

On ne doit donc pas s'étonner des fréquentes dissidences qui venaient en fait altérer l'unanimité des frères. Le notable fâché qui quitte l'assemblée pour n'en faire qu'à sa tête est une figure banale, et nous avons déjà vu par quels subterfuges — aînés, orateurs, personnages charismatiques — la société bēti essaie de se donner des *leaders* dont la prééminence soit la moins contestable ou la moins contestée possible, tout en se refusant à créer entre égaux des fonctions institutionnelles de commandement.

L'entente n'avait des chances de se réaliser en pratique que par la fidélité de chacun aux mêmes coutumes et par la communion de tous aux mêmes croyances, à la même vision du monde. Il y avait là un cadre de références commun, qui, dépassant par essence l'individu, pouvait lui être objecté ou rappelé sans le froisser. D'où le caractère d'arguments décisifs que revêtaient les *minkaná* ou « dictés » coutumiers. Ce n'était pas à un égal que l'égal se soumettait alors, mais à un vouloir ancestral impersonnel. Il pouvait le faire sans déroger, c'était tout bonnement son devoir d'individu libre.

Pour le reste, en l'absence d'autorité supérieure au vrai *nti*, aucune autre sanction ne pouvait être envisagée contre lui pour sa transgression des lois ou des coutumes que la sanction religieuse, c'est-à-dire la certitude que la justice immanente va se manifester, que le monde invisible va intervenir pour rétablir ou obliger à rétablir l'équilibre des échanges.

Inversement, tout malheur est le signe que l'invisible intervient ; tout changement est le signe que l'invisible doit être concerné.

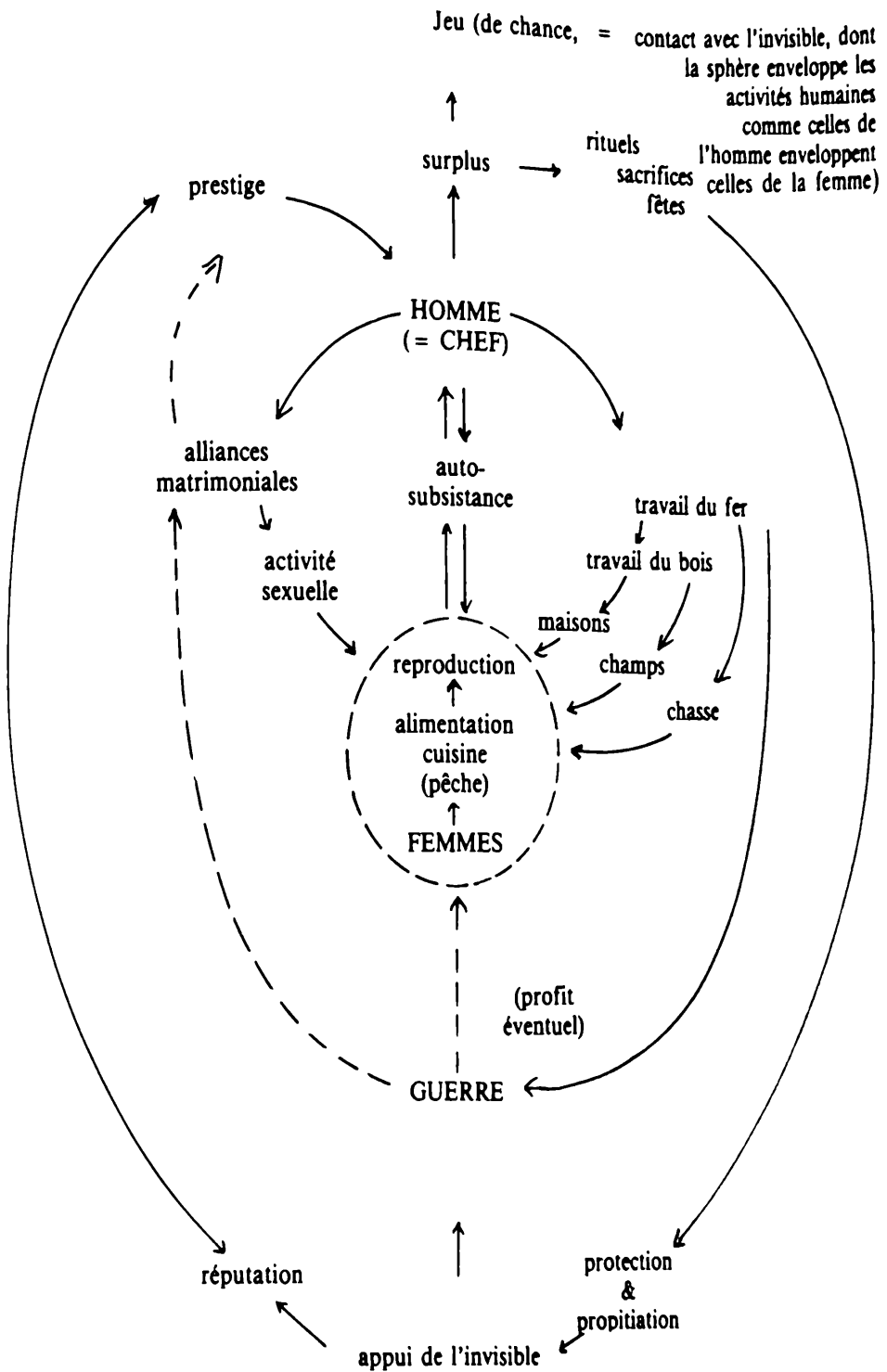
Il s'agit en effet de rétablir ou de créer un équilibre dans toutes les circonstances habituelles ou occasionnelles où la vie se trouve en crise ou remise en question, c'est-à-dire dans tous les cas où le sort de l'homme ne paraît dépendre ni de lui, ni de ce qu'il voit, mais être régi par des puissances qui le dépassent, appartenant à un monde invisible dont celui-ci n'est qu'une sorte d'émergence. Autrement dit, la notion d'échange émergera au cœur des représentations magico-religieuses, pour y restaurer l'équilibre dans l'ordre symbolique. Le problème en cas de crise, quelle qu'elle soit, sera de conserver, de rétablir ou de consolider l'équilibre par le moyen d'un échange bénéfique avec l'invisible, tout en interprétant la crise elle-même comme l'expression d'un échange dangereux ou fâcheux.

Réciproquement, l'accusation de sorcellerie surgit encore de nos jours dès qu'un déséquilibre autrement inexplicable se produit, et comme elle ne

peut plus être résorbée maintenant, comme elle l'était jadis, par les vieux rituels abolis, elle crée cette atmosphère « de méfiance et de jalousie (...) irrespirable » (Binet, 1968, p. 42) qui entache la vie sociale de bien des villages bëti.

Aujourd'hui comme hier, l'aspiration consciente des Bëti se définit pourtant comme « santé, paix et prospérité ». Mais cette quête s'effectue à partir des tensions de l'histoire et des contradictions de l'organisation sociale, que nous venons d'étudier. Les rituels, croyances, sociétés d'initiation, constituaient l'expression et la projection symboliques de ces conflits, avec le projet de les résoudre et peut-être l'effet de les perpétuer. Nous aurons à examiner ailleurs les moments de « passage » dans la vie des individus et leur correspondant dans la vie des sociétés : à savoir les crises dues aux maladies, accidents, disettes, etc., ainsi que les cultes et les associations destinés à les traiter. L'insatisfaction de ces traitements entraînera la marche boiteuse qui fait le devenir de toute société vers d'autres issues, dont le christianisme.

Qu'il nous suffise actuellement d'avoir montré ici les racines du développement moderne des Bëti. Si l'histoire n'est là sous-jacente qu'à titre de soubassement inconscient, l'organisation sociale, par contre, influence toujours leur vie quotidienne : la famille reste au cœur de leurs préoccupations, et l'on a vu avec quelle originalité y palpite l'alternative de la solidarité et de l'individualisme. Le regretté Henri Ngoa avait jeté les linéaments d'un parallèle très éclairant entre le comportement économique des Bëti et celui des Bamilékés, les premiers étant tous des « héritiers » du moins en puissance, tandis que les seconds, ignorant jusqu'à la mort du père quel sera son unique légataire, sont voués tout jeunes à faire leur propre fortune. Bien d'autres traits traditionnels jettent un jour inattendu sur la situation présente : prix attaché au mariage, opposition des hommes et des femmes, caractère suspect de la compétition, et cependant ambition de lier richesse et pouvoir dans des formes spécifiques de vie politique analysées finement par J.-F. Bayart (1979). — Cela dit sans préjuger de l'avenir, car ceux qui sont devenus maintenant des citoyens camerounais du « Centre-Sud » n'ont perdu ni la vitalité, ni l'invention de leurs aïeux.



Origine, flux et effet des productions, dont la principale est la reproduction.

(les flèches pleines symbolisent des effets considérés comme sûrs ; les tirets symbolisent des effets connus comme aléatoires).

Le pouvoir

ou comment l'on est qualifié de « chef »
chez les Bèti

I. La « chefferie » ordinaire ou élémentaire est engendrée par les inégalités de statuts socio-biologiques entre êtres humains à partir des oppositions suivantes :

HOMMES	FEMMES
(pouvant se spécifier en :	
mari	épouses
père	filles
frère	sœurs
(+ = et/ou) + PÈRE	+ ENFANTS (incluant fils et enfants naturels des sœurs ou filles)
+ PATRON	+ CLIENTS
+ MAÎTRE	+ ESCLAVES
= CHEF	= DÉPENDANTS

N.B. Redisons l'inadéquation des concepts français :

1. Le patron des clients et le maître des esclaves sera considéré par ceux-ci comme un « père » et les appellera facilement ses enfants ; réciproquement, tout père est en même temps patron et maître...

2. Le *mod dzál* à la tête de l'unité résidentielle est appelé en français « chef » du village ; il est en effet souverain, pratiquement indépendant et égal de tout autre ; cependant, il ne sera *mfañ mod* que s'il a des enfants (= « vrai homme », opposé à « homme de rien ») et il ne sera *nkúkúma* (« riche ») que s'il dispose de plusieurs femmes (Cf. p. 361).

II. Dynamique de la chefferie élémentaire

1. Conditions d'accès :

(cf. Atangana : « Tout fils de chef est chef » ; et Quinn cité p. 356)

— être de sexe masculin (en principe) ;

— être fils légitime issu d'un « vrai » mariage (donc ni fils naturel ni enfant d'esclave) ;

— pouvoir se marier (avoir au moins une femme) et engendrer.

2. Etapes jalonnées par un *cursus honorum* signifié par le *cursus ciborum* avec pour stades principaux les états de :

Ebín « profane » (= femmes, enfants, non-initiés) à interdictions alimentaires maximales (11) ;

Mvón « candidat », état transitoire d'initiation ;

Mkpangos, « initié » ayant acquis le droit au gibier en général ;

Nyámódo « homme-mère » (adulte père d'un fils) ayant accès aux viandes sacrificielles (= animaux domestiques, *kábad*) ;

Nyámomvié « homme-mère guide », vénérable, à qui l'on a « donné » la vipère ; les capacités fonctionnelles des grands « guides » (orateurs, juges, guérisseurs, prêtres, etc.) sont reconnues par la quantité et la qualité des nourritures qu'on leur apporte ; — enfin :

Nnôm, le « vieillard », est hors normes, et mange tout ce qui lui plaît, en particulier la tortue.

Tout individu doté par les siens d'une épouse, capable de fonder un village et d'avoir un garçon, parcourt normalement ces étapes.

III. Accès à la « chefferie » au sens complexe du mot, consistant à jouir d'une supériorité de fait, fonctionnelle, sur des voisins théoriquement égaux. Ceci peut se faire en devenant :

Nkúkúamá, « riche », par capitalisation d'épouses ;

Ntómá, « notable », par polarisation de clients et captures d'esclaves individuels, hommes et femmes ; et également par conquête ou héritage de groupes (*meyon*) clients relativement autonomes, mais cessant d'être indépendants ;

Ntól « aîné » à la prééminence reconnue (ce qui n'est pas automatique) ; successeur de son père et non uniquement héritier comme ses frères, il jouit sur ceux-ci d'une autorité morale dont l'exercice effectif sera fonction de son ascendant personnel ;

Ndzó, « porte-parole » des aînés ou d'un groupe d'aînés du même lignage ;

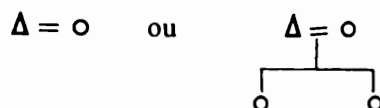
Ndzóe, « commandant » en général, par exemple à la guerre, et là on entre dans le domaine des capacités fonctionnelles qui peuvent conférer une influence et une autorité extra-lignagères, comme celles de Ntsíg Ntó, « trancheur de palabres », juge ; Mbigí, « devin » ; Mbibian, « guérisseur » ; Zomóloa, « grand prêtre », et les diverses fonctions sacerdotales ou magiques qui supposent, *comme toutes les précédentes*, des dons charismatiques émanant du monde invisible, acquis soit illégitimement comme nnem (sorcier) soit légitimement comme (ou par l'entremise d'un Ngëngán ou « expert en pouvoirs venant de l'invisible ».

Richesse et autorité sont toujours les manifestations visibles de tels pouvoirs invisibles.

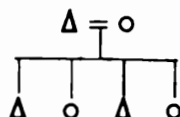
On désigne les sommets de cette hiérarchie par divers noms ou expressions signifiant : « les terrifiants, les stupéfiants, les invincibles » etc. (cf. Ngumu 1977, pp. 122-3).

IV. Exemples de « chefferies ».

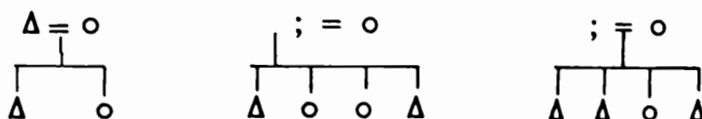
1° homme marié sans enfant ou avec uniquement des filles (sauf capacités charismatiques, un tel homme est zəzə mod, « homme de rien ») :



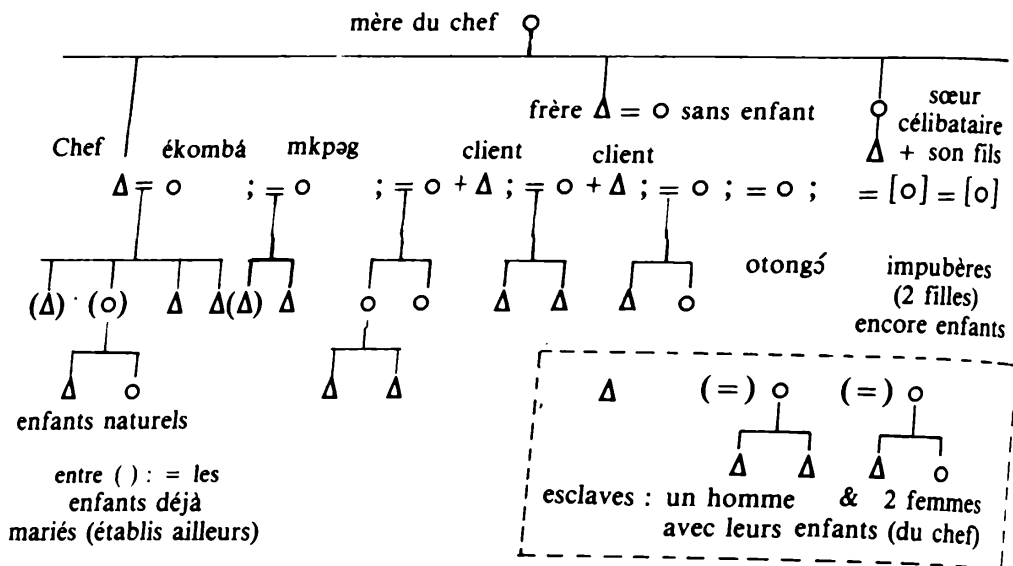
2° homme marié avec plusieurs fils et filles, mfaŋ mod, « vrai homme » :



3° nkúkúamá, « riche », homme marié avec trois femmes et plusieurs enfants : (les ; signifient les alliances successives d'un polygyne)



4° nkúkúamá & ntómba, " notable ", exemple de grand chef disposant ici de 17 individus de sexe masculin (dont une dizaine d'adultes) et de 17 femmes (dont sa mère) ; huit épouses légitimes lui ont donné 12 enfants vivants, dont 4 sont déjà établis ; il a 2 clients et 3 esclaves.



Entretiens et témoignages oraux.

Les vieillards de Mínláaba : tous, et plus spécialement :

Mmes :

Philomène Nnangai (née vers 1890 ?)

Juliana Nnomo, fille du chef Ebede Afodo (née vers 1910 ?)

Agnès Ngono d'Andok (très âgée)

Marguerite Obona Messi

Rosalie Ndzié

Germaine Alugu

Claire Amomba (à Mfou)

Joséphine Etudi

MM. :

Daniel Owono Medanga (frère d'Ebede Afodo)

Raphaël Owono Assoglo (aîné des fils survivants d'Ebede Afodo)

Nicolas Nguéma

Albert Mengumu

Pierre Zogo Ekwa (né vers 1880)

Michaël Mve (me) Meyo

Appollinaire Mbarga

Simon Awumu (né vers 1875)

Jean Bidi

Samba Soya Befolo

Nicolas Mfomo

Constantin Owono

François Owono Ebede

Vincent Kuma Ebede

Auguste Owono

Grégoire Ebede

Benoît Bikwé Effala

François Ezë

Hermann Assiga

Thomas Amugu

Les vieillards âgés et célèbres des environs :

MM. :

Bala Owono Metugu ou Bala Meka Me Nga, « le centenaire de Ndick », appelé ici parfois par erreur Mbarga au lieu de Bala, mvog Amugu (c. 1870-1973) ;

Hubert Onana d'Ayéné, né d'après ses calculs en 1876, décédé en 1976 ;

Lukas Essomba, parent et contemporain du précédent ;

Le chef Max Abé Fuda, né d'après lui en 1874, et certainement avant 1880 décédé en 1974.

Le chef Ahanda Noa Mbia.

Les témoins des traditions historiques :

Mengisa : MM. Abega Esomba, Ntede Minkulu ;

Eton : le chef Enama Elundu Menguè ;

Yalongo : MM. le chef Ngoke Tsina, Banguéré ;

Fang : MM. Nzogo Bekali, Nanga Ndzem, Nzameyo Ngema, Eson Obian, Mgr Ndon.

Les lettrés (principalement chefs catéchistes) ayant colligé les vieilles traditions :

MM.

Pius Otou et Pierre Mebee, catéchistes de l'« époque allemande » ;

Luc-Rémi ou Lukas Atangana, ancien secrétaire du chef supérieur André Amugu ;

Kosmas Amougou, chef-catéchiste à Obout ;

François Manga, chef-catéchiste à Ossoessam ;

Burckhardt Zambo ;

Simon Atangana Amugu ;

M. le ministre Okala.

Les prêtres catholiques :

M. l'abbé Tsala, les RR. PP. Bohn, Guillemain, Etienne Nkodo, Mader, Méhu, Stoll, MM. les abbés Frédéric Essomba, Kunu, André Manga, Wenceslas Mvogo, et bien entendu M. l'abbé Martin Atangana, supérieur de la mission de Minlaaba durant trois lustres.

Avec lui, je devrais citer ici de nouveau tous les amis et aides que j'ai énumérés dans les « Remerciements », et qui tous, à un moment ou à un autre, m'ont servi d'informateurs, — les jeunes de Minlaaba en particulier.

Je dois aussi considérer comme sources orales, puisqu'elles ne sont pas encore publiées, les communications faites au *Colloque international sur la contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*, en septembre 1973 à Paris ; surtout celles de MM. Ardener, Bekombo, Brain, Burnham, David, Faraut, Geschiere, Ngoa, Siran, Voorhoeve, Wilhelm, qui sont signalées dans le texte par leur nom suivi de (1973).

ARCHIVES

Fonds allemand des Archives Nationales du Cameroun, pour lequel on dispose désormais d'une présentation du Dr Austen et du précieux *Catalogue des archives coloniales allemandes du Cameroun* établi par le Dr. Eldridge Mohamadou et publié à Yaoundé par l'Institut Goethe en 1972, sous l'égide de la Société Camerounaise d'Histoire (284 p. ronéotypées).

Archives de l'I.R.C.A.M. à Yaoundé ;

Archives privées de M. Félix Zenker à Bipindi ;

Archives des RR.PP. Pallotins à Limburg an der Lahn (dont les Souvenirs de Mgr Vieter et ceux du R.P. Baumann) ;

Archives françaises du ministère de la rue Oudinot, comprenant entre autres une douzaine de traités signés avec les rois Batanga entre 1842 et 1884 sous le nom de « Banoko ».

SOURCES II

Imprimés et documents multigraphiés ou dactylographiés accessibles dans des organismes publics

Périodiques consultés (et abréviations correspondantes)

ABBIA, Revue culturelle camerounaise, Yaoundé.

B.S.E.C. = Bulletin de la Société des Etudes camerounaises, I.F.A.N., Yaoundé.

Compte rendu des séances de la Société de Géographie, Paris, 1889.

D.K.B. = Deutsches Kolonialblatt, Amtsblatt für die Schutzgebiete des Deutschen Reichs herausgegeben in der Kolonial-Abtheilung des Auswärtigen Amts Verlag von Ernst Siegfried Mittler und Sohn, Berlin, années 1890 à 1910.

D.K.Z. = Deutsche Kolonialzeitung, Organ der Deutschen Kolonialgesellschaft. Redaktor G. Meinecke, Berlin, années 1888 à 1908.

Globus, Berlin, 1889-1893.

Koloniale Rundschau, Berlin 1913-1933.

M.D.S. = Mittheilungen von Forschungsreisenden und Gelehrten aus den deutschen Schutzgebieten, Berlin, tomes I à IV, 1888-1891 (rapports de Kund, Weissenborn, Tappenbeck, Braun, Morgen, concernant leurs explorations et découvertes au Cameroun méridional).

Nouvelles Géographiques, supplément au « Tour du Monde », Paris 1893.

Revue Géographique, appendice au « Tour du Monde ». Nouveau Journal des Voyages publié sous la direction de M. Edouard Charton. Paris. Hachette, 1880-1892.

S.V.A. = Stern von Afrika, revue des PP. Pallotins, Limburg an der Lahn, 1894-1922.

Zeitschrift für Ethnologie, Berlin, 1890-1895.

Livres et articles

Anonyme 1904

« Aus dem Briefe einer Missionsschwester in Yaunde » *S.V.A.* 1904, pp. 108-109.

Anonyme 1914-1915

« Bitu-Krieg » *S.V.A.* 1914, p. 14-16, 36-39.

Anonyme

Dictionnaire des villages du Nyong et So (Fascicule n°5 du Dictionnaire des Villages) ; Centre ORSTOM de Yaoundé, 1^{re} édition, 1965.

Anonyme 1966

Etude d'implantation d'une zone d'action prioritaire intégrée dans le département du Nyong et So (Zone A) Z.A.P.I. Yaoundé juin 1966, ronéo, 22 p.

Anonyme 1933

Etude sur la coutume indigène de la circonscription d'Abong-Mbang ronéotypé, Yaoundé 30 p.

Anonyme 1952

L'habitat au Cameroun. Présentation des principaux types d'habitat, 152 p. in-4^o. Essai d'adaptation aux problèmes actuels. Publication de l'Office de la Recherche Scientifique d'Outre-Mer, Paris 1952 (ouvrage réalisé par MM. Beguin, Kalt, Leroy, Louis, Macary, Pelloux, Peronne, élèves architectes de l'Ecole nationale supérieure des Beaux-Arts, au retour d'un voyage de documentation effectué au Cameroun (décembre 1949 à mars 1950) ; préface de M. Henri Prost, de l'Institut, Urbaniste.)

Anonyme s.d. (entre 1954-1958)

Histoire de l'enfance de notre chef supérieur Ze Mendouga, ronéotypé en 1967, à l'Université Fédérale du Cameroun, Yaoundé, 11 p.

Anonyme 1974

Les langues africaines facteurs de développement. Actes du séminaire pour l'enseignement des langues africaines, 2-14 Juillet 1973. Collège Liberman, Douala.

Anonyme (P. François Pichon très probablement)

Petits syllabaires Ewondo et Français, Man Kalara ya yëgë nlanan ai ntilan ewondo ai fransi, 6^e édition, Mission catholique, Yaoundé 1944, 64 p. in-8^o.

ABANDA NDENGUE Jean-Marie, 1970, *De la Négritude au Négrisme*, éd. Clé, Collection Point de vue, Yaoundé, 1970, 144 p.

ABEGA Prosper sans date (1968), *Le préfixe nominal Ewondo*. Thèse présentée pour le Doctorat de 3^e cycle par..., Université de Paris, Ecole Pratique des Hautes Etudes, ronéotypé 199 p.

ABEGA Prosper, 1969, *La grammaire de l'Ewondo*, Université Fédérale du Cameroun, Section de Linguistique Appliquée, Yaoundé, 1969, ronéo, 133 p.

ABEGA Prosper, 1971, « La famille Bëti », ses dénominations, sa structure, les termes français équivalents, *Camelang*, U.F.C., n° 3, pp. 71-84.

ABEGA Prosper sans date (1971), *Petit lexique Ewondo*, Université Fédérale du Cameroun, Département des Langues Africaines et de Linguistique, Yaoundé, ronéo, 74 p.

ALEXANDRE Pierre, 1955, *Manuel élémentaire de langue bulu*, Centre de Hautes Etudes Administratives sur l'Afrique et l'Asie Modernes, Paris, 1955, ronéo, 232 p.

ALEXANDRE Pierre, 1962, « Rapport de mission ethno-linguistique au Sud Cameroun », *Cahiers d'études africaines* n° 8, pp. 630-634.

ALEXANDRE Pierre, 1965, « Proto-histoire du groupe bëti-bulu-fang, essai de synthèse provisoire », *Cahiers d'études africaines*, volume V, n° 20, Editions Mouton et Cie, pp. 503-560.

ALEXANDRE Pierre, 1966, *Système verbal et prédicatif du Bulu*, Klincksieck, Paris, 216 p. in-8^o.

ALEXANDRE Pierre, Professeur à l'Ecole des langues orientales. 1967, *Langues et langage en Afrique noire*, Payot, Bibliothèque Scientifique, Paris, 172 p. in-8^o.

ALEXANDRE Pierre, 1967, « Pour un inventaire du folklore bëti-bulu-fang », *Journal de la Société des Africanistes*, t. XXXVII, fasc. 1. Musée de l'Homme, pp. 7-24.

ALEXANDRE Pierre, 1969, « Sur trois modes de communication paralinguistique négro-africains », *Sémiotica*, pp. 273-281.

ALEXANDRE Pierre et BINET J., 1958, *Le groupe dit Pahouin* (Fang-Boulou-Bëti), collection des Monographies Ethnologiques africaines publiées sous le patronage de l'Institut International Africain, 152 p. in-8^o, une carte, Paris, P.U.F.

- ALIMEN Henriette, 1955, *Préhistoire de l'Afrique*, N. Boubée, Paris, 579 p. in-16.
- ALIS Harry, 1890, « Au Pays des M'Fans », voyage d'exploration de M. Paul Crampel dans le Nord du Congo français, rédigé par M... sur les notes originales de M. Paul Crampel. *Le Tour du Monde*, tome LX, Paris, Hachette 1890, 2^e semestre, pp. 321-336.
- AMAT et CORTADELLAS, 1972, *Ngovayang II : Un village du Sud Cameroun*, Contribution à une étude de la santé en Afrique, E.P.H.E., VI^e section, ronéo, Paris, 498 p.
- AMOUGOU André, Chef de groupement et doyen Bané, 1937, *La formation de la race Bané*, 30 p. in-4°, Imprimerie Coulomma, Yaoundé, 1937 (Cameroun) (traduction de l'écrivain-interprète auxiliaire et notable Bané André Foe Amougou).
- AGENOT Jean-Pierre, 1971, *Aspects de la phonétique et de la morphologie de l'Ewondo*, Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor in de Letteren aan de Rijksuniversiteit te Leiden, Leiden 1971, 86-XII p. in-8°.
- ANYA NOA Lucien, MANY Gaspard, MFOMO Gabriel s.d., *Enigmes Bëti*, Imprimerie St-Paul, Yaoundé, 20 p., (reprise de l'article paru dans B.S.E.C. n° 5, 1961/62, pp. 111-127).
- ANYA NOA L. et Sylvain ATANGANA, 1965, « La sagesse bëti dans le chant des oiseaux », *ABBIA* n° 8, févr.-mars, 1965, pp. 97-141.
- ARDENER Edwin, 1956, *Coastal Bantu of the Cameroons*, International African Institute, London.
- ARDENER, 1973, cf. p. 396, *Colloque...*
- ATANGANA Charles, 1919, cf. HEEPE.
- ATANGANA Charles, 1929, *Autorité*, document dactylographié, I.R.C.A.M., Yaoundé, 23 p.
- ATANGANA Lukas ou Luc-Rémy, cf. EZE.
- AVELOT R., 1905, « Recherches sur l'histoire des migrations dans le bassin de l'Ogooué et la région littorale adjacente », *Bull. de Géogr. historique et descriptive*, vol. XX, n° 3, pp. 357-412.
- AWONA Stanislas, 1965, « Rapport de mission sur le jeu d'abbia » *Bull. du Centre fédéral linguistique et culturel du Cameroun* n° 1, pp. 107-112.
- AWONA Stanislas, 1966, « *Nnanga Kon* », pièce en 4 actes, publiée, pp. 35 à 60 du *Bulletin du Centre fédéral linguistique et culturel*, numéro spécial janvier mars 1966, Yaoundé.
- AWOUMA Joseph-Marie, 1970, *Littérature orale et comportements sociaux*, thèse de 3^e cycle, F.L.S.H., Paris.
- AYISSI Léon-Marie, sans date, *Les Innocents*, pièce en cinq actes par ... Editions Clé, collection Clé-Théâtre 2, ronéotypé, 48 p.
- AYISSI Léon-Marie, 1968, *Contes et berceuses Bëti*, éditions Clé, Yaoundé. 96 p. in-8°.
- AZOMBO Soter, 1970, *Séquence et signification des cérémonies d'initiation So*, thèse pour le doctorat d'Etat, Paris, ronéotypé. I-VI, 684 p.
- BAIKIE William Balfour, 1856, *Narrative of an exploring voyage up to the rivers Kwo'ra and Bi'nue...* London, J. Murray, XVI-456, p. in-8°.
- BALANDIER Georges, 1949, « Les Fan, conquérants en disponibilité », *Tropiques*, décembre 1949, pp. 23-26.
- BALANDIER Georges, 1950, « Problèmes économiques et politiques au niveau du village Fang », bulletin de l'Institut d'études centrafricaines, 1950, n° 1, pp. 49-64.
- BALANDIER G., PAUVERT Cl., 1952, *Les villages gabonais*, aspects démographiques, économiques, sociologiques, projets de modernisation. Mémoires de l'Institut

- d'études centrafricaines, n° 5, Brazzaville, in-4°, 92 p. (imprimerie Charité, Montpellier).
- BALANDIER Georges, 1963, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. Dynamique sociale en Afrique centrale, deuxième édition mise à jour et augmentée, Presses Universitaires de France, Paris, 532, p. in-8°.
- BALANDIER Georges, 1974, *Anthropologiques*, P.U.F., Paris, 280 p. in-8°.
- BANGA Luther, 1972, *Proverbe et éducation chez les Bulu-Bëti-Fang*, une étude socio-éducative des proverbes, thèse de 3^e cycle, E.P.H.E., VI^e section, Paris, ronéo, 479 p.
- BARTH Dr Heinrich, 1857, *Reisen und Entdeckungen in Nord-und Central-Afrika in den Jahren 1849 bis 1855*. 2ter Band, Justus Perthes, Gotha, 762, 62 p. in-8°.
- Mrs I. BASSONG-AKOUMBA-MONNEYANG, 1971, *Bride songs of the Bulu area*, A study of an aspect of women's contribution to oral tradition, Dissertation submitted for the Post-Graduate Diploma in English Studies. Federal University of Cameroon; Faculty of Arts, Yaoundé, ronéo, 169 p.
- BATESON Grégory, trad. 1971, *La cérémonie du naven*, les éditions de Minuit, Paris, 371, p. in-8°.
- BAUMANN & WESTERMANN, 1948, (réf. données à la réédition de 1970), *Peuples et civilisations de l'Afrique*, traduction Fse, Payot, 1948, Paris, 600 p. in-8°.
- BAYART Jean-François, 1979, « Régime de parti unique et systèmes d'inégalité et de domination au Cameroun : esquisse. » *Cahiers d'études africaines* 69-70, XVIII, pp 5-47, 115-122.
- BEARTH, 1930, « Le nsig-n'to, ancienne coutume Bane », *Togo-Cameroun*, janvier 1930, pp. 313-332.
- BEKOMBO, 1973, voir p. 396, *Colloque...*
- BELINGA M.S. Eno, 1965, *Littérature et musique populaire en Afrique noire*, éditions Cujas, Paris, 260 p.
- BELINGA Eno, 1970, *Découverte des chante-fables bëti-bulu-fang du Cameroun*, Klincksieck, Paris, 192 p. in-8°.
- BENGONO, 1964, « Beme et l'éléphant », conte traduit de l'ewondo, *Abbia*, n° 6, août 1964, pp. 204-6.
- BENGONO Jacques, 1966, *La perdrix blanche ; trois contes moraux*, éditions *Abbia*, avec la collaboration de Clé, Yaoundé, 80 p. in-8°.
- BERTAUT Maurice, 1935, *Le droit coutumier des Boulous*, monographie d'une tribu du Sud Cameroun, thèse de droit, Domat-Monchrestien, Paris, 308 p. in-8°.
- BETENE, abbé Pierre, 1973, « Le Bëti vu à travers ses chants traditionnels », *Abbia*, n° 26, pp. 43-93.
- BIANNIC-IMBERT Mme, 1974, *Le jeu des Abbias dans le Sud Cameroun*, thèse de 3^e cycle, Paris X-Nanterre, 516 p., ronéo.
- BILONGO Barnabé, 1974, *Les Pahouins du Sud Cameroun*, inventaires bibliographiques, Yaoundé, 116 p., ronéo.
- BINET J., 1952, « Aspects actuels du mariage dans le Sud Cameroun », *Recueil Penant*, Paris, 29 p.
- BINET Jacques, 1963, « Activité économique et prestige chez les Fangs du Gabon » in *Revue Tiers Monde*, tome IX, n° 33, janv.-mars 1968, n° intitulé : *L'Economie ostentatoire*, études sur l'économie du prestige et du don, publiées sous la direction de Jean Poirier. Paris, P.U.F., pp. 25 à 42.
- BOT BA NJOCK Henri-Marcel, 1960, « Prééminences sociales et systèmes politico-religieux dans la société traditionnelle bulu et fang », *Journal de la Société des Africanistes* t. XXX, pp. 151-171, Paris, Musée de l'Homme.

- BOUCHAUD R.P. Joseph, 1952, *La côte du Cameroun dans l'histoire et la cartographie des origines à l'annexion allemande (1884)*, I.F.A.N., Douala, 212 p. in-4°.
- BOUQUIAUX Luc, 1970, *Texte Birom* (Nigeria septentrional) avec traduction et commentaires, Société d'Édition « Les belles lettres », bd Raspail, 95 Paris 6°. 394 p. gd in-8°. Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, fascicule CLXXXVL.
- BRAIN, 1973, cf. p. 396, *Colloque...*
- BRAUN J., 1889, « Botanischer Bericht über die Flora von Kamerun », *M.D.S. II*, pp. 141-176.
- BRAZZA Savorgnan de, 1887-1888, « Voyages dans l'Ouest Africain 1875-1887 ». *Le Tour du Monde*, tome LIV, Paris-Londres, 1887, 2^e semestre, pp. 289-336, tome LVI, Paris-Londres, 1888, 2^e semestre, p. 1 à 64.
- BROSE Maximilian, 1897, *Die Deutsche Kolonialliteratur von 1884-1895*, Deutsch. Kolonialgesel. Otto Elsner, 150 p.
- BRUEL G., 1935, *La France équatoriale africaine*, Paris, Larose, 545 p.
- BRUNSCHWIG Henri, 1962, « Expédition punitives au Gabon » (1875-1977). *Cahiers d'études africaines* n° 7, volume II, pp. 347-361.
- BRUTSCH Pasteur R., 1954, « Fernando Poo et le Cameroun », B.S.E.C., Yaoundé, mai-juin, 1954 n° 43-44, pp. 67-78.
- BRUTSCH Pasteur René, 1955, « Les traités camerounais », B.S.E.C., Yaoundé, mai-juin 1955, n° 47-38, pp. 9-42.
- BUCHHOLZ Dr R., 1876, *Land und Leute in Westafrika*, Verlag von Karl Habel, Berlin, 48 p. in-16.
- BUREAU René, 1971, *La religion d'eboga*. 1. Essai sur le bwiti fang, 322 p. 2. Lexique du bwiti fang, 240 p. Université d'Abidjan, Institut d'ethno-sociologie, ronéo, Abidjan.
- BURNHAM, 1973, cf. p. 396, *Colloque...*
- BURTON Richard F., 1863, *Abeokuta and the Cameroons Moutains. An Exploration*. Tinsley Brothers, London, t. I, 333 p. in-8° ; t. II, 306 p. in-8°.
- BURTON Richard F., 1876, *Two trips to Gorilla and the cataracts of the Congo*, Sampson Low, Martson, Low and Searle, London, t. I, 261 p. in-8°.
- CALVERT Albert F., 1917, *The Cameroons*, T. Werner Laurie, London. XX. 82 p. in-4°, (199 photographies).
- CASTELNAU Francis de, 1851, *Renseignements sur l'Afrique centrale*, Paris, Bertrand. 62 p. in-8°.
- VON CHAMIER-GLISCZINSKI Hans, Oberstleutnant a. d., 1925. *In Kamerun, Reise — und Expeditionsskizzen eines ehemaligen. Schutztruppenoffiziers. von.... Mit 39 Abbildungen und 3 Karten « Ein Erinnerungsblatt an unsere schönste Kolonie »*. Verlag von Reimar Hobbing in Berlin, 164 p.
- CHAMPAUD Jacques, 1965, *Atlas régional du Cameroun : Sud-Ouest 2*. O.R.-S.T.O.M.-I.R.C.A.M., Yaoundé, 10 cartes et commentaires, 85 p. ronéo ; S.H. n° 21.
- CHAMPAUD Jacques, 1970, « Mom (Cameroun) ou le refus de l'agriculture de plantation », *Etudes Rurales*, revue trimestrielle d'histoire, géographie, sociologie et économie des campagnes n°s 37-38-39, 1970, Mouton & Co (E.P.H.E. 6^e section. Sorbonne, Paris), pp. 290-311 (avec 4 photographies).
- CHAULEUR Pierre, février 1933, Rapport dactylographié sur Nanga Eboko, déposé à l'I.R.C.A.M.
- COMPIEGNE le Marquis de, 1875, (*L'Afrique équatoriale*). *Gabonais — Pahouins — Gallois*, par... Ouvrage enrichi d'une carte spéciale et de gravures sur bois

- dessinées par L. Breton d'après des photographies et des croquis de l'auteur. 3^e édition, Paris E. Paris, E. Plon et Cie, imprimeurs — éditeurs, rue Garancière 10, (Paris), 1878. 360 p. in-8°.
- COTTES A., 1911, *La mission Cottes au Cameroun*, Paris, Ernest Leroux, 254 p. in-4°.
- COURNARIE s.d., vers 1934, *Notes sur la subdivision de Nanga-Eboko*, doc. dactylo., I.R.C.A.M., Yaoundé, 70 p.
- COURSEY D & J. Alexander, 1968, *African Agricultural Patterns and the Sickle Cell*, *Science*, vol. 160, pp. 1474-75.
- DAPPER, 1668-1676, *Naukeurige Beschrijvinge der Afrikaenschen Gewesten van Egypten*, etc. Amsterdam, 2 volumes, cité in Frobenius 1894, p. 9.
- DAVID, 1973, cf. p. 396.
- DEKEYSER P. L., 1955, *Les mammifères de l'Afrique noire française*, I.F.A.N., Dakar, 426 p. in-8°.
- DELAROSIÈRE & LUC, 1955, « Une forme peu connue de l'expression artistique africaine : l'abbia », *Etudes Camerounaise* n°s 49-52, pp. 3-52.
- DESCHAMPS Hubert (sous la direction de), 1970, *Histoire générale de l'Afrique noire*, P.U.F., Paris I, 576 p., II, 720 p.
- DIPPOLD Max F., 1971 a, *L'image du Cameroun dans la littérature coloniale allemande*, essai sur une littérature coloniale et ses survivances (1880-1943-1969). Mémoire (...) préparé sous la direction de M. le Professeur Thomas Melone, Université Fédérale du Cameroun, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Yaoundé, 1971, ronéotypé, 274 p.
- DIPPOLD Max F., 1971 b, *Une bibliographie du Cameroun*, (les écrits de langue allemande) Otto Boeck, imprimeur, Burgau, 343 p. in-8°.
- DOMINIK H., 1895, « Die Zustände auf der Station Yaunde und im Gebiet des oberen Sannaga », D.K.B., VI, pp. 651-655.
- DOMINIK Hans, 1901, *Kamerun, Sechs Kriegs — und Friedensjahre in deutschen Tropen*, Berlin, Ernst Siegfried Mittler & Sohn, 316 p. gd in-8°.
- DOMINIK Hans, 1908, *Vom Atlantik zum Tschadsee, Kriegs — und Forschungsfahrten in Kamerun*, Mittler V, Berlin, vii + 308 p. gd in-8°.
- DOUGLAS M., 1971, *De la souillure*, essai sur les notions de pollution et de tabou, bibl. d'Anthropol., Maspero, Paris, 194 p. in-8°.
- DU CHAILLU Paul, 1868, *L'Afrique sauvage, nouvelles excursions au pays des Ashangos*, édition française revue et augmentée, Paris, Michel Lévy, 412 p. Tin-44.
- DU CHAILLU Paul, 1872, *The Country of Dwarfs*, London, Sampson Low, Son & Marlow, 314 p. in-16°.
- DU CHAILLU Paul, 1875, *L'Afrique occidentale, nouvelles aventures de chasse et de voyage chez les sauvages*, Paris, Michel Lévy, 311 p. grand in-8°.
- DUGAST, vers 1929, *Documents recueillis en pays Eton (rituel So)*, dossier J, chemise m, I.R.C.A.M., Yaoundé, dactylo., 27 p.
- DUGAST I., 1949, *Inventaire ethnique du Sud Cameroun*, mémoires de l'Institut Français d'Afrique noire, centre du Cameroun, série populations, n° 1, 160 p., cartes, index.
- DUGAST I., 1954-1971, « Notes sur les Bafia et les Yambasa », traduit par E. Mohammadou de *People of the Central Cameroons*, International African Institute, Londres 1954, Centre fédéral linguistique et culturel, Yaoundé, 1971, ronéo, 17 p.
- ESSAMA Philippe-Roger, 1966-67, *Evolution de la chefferie traditionnelle en pays Bèti*, E.P.H.E., VI^e section, Paris, dactylo., 320 p.

- ESSONO Jean-Marie, 1972, *L'Ewondo par la grammaire et l'exercice*, première partie, (Université du Cameroun, Yaoundé, rénéotypé), 74 p.
- ESSONO Jean-Jacques Marie, 1974, *Description phonologique du tuki (ati)* (langue Sanaga), Université de Yaoundé, ronéotypé, 67 p.
- EVANS-PRITCHARD, 1951, trad. fse 1973, *Parenté et mariage chez les Nuer*, trad. par M. Manin, Payot, Paris, 222 p. in-8°.
- EZA BOTO sans date, *Ville cruelle*, éditions africaines, Lyon, 219 p. in-8°.
- EZE Léopold-François, 1969, Un document de tradition orale sur l'Histoire moderne du Cameroun, *La Biographie du chef supérieur Charles Atangana (1885-1943)*, Université de Dakar, ronéo., III + 178 p.). (Traduction annotée d'un texte de M. Lukas ou Luc-Rémy Atangana).
- EZE Léopold-François, 1971, *Textes de la tradition orale Bêti*, fascicule 2 : le deuil ; les neveux ; Publications de la direction des Affaires culturelles, Yaoundé, ronéo., 63 p.
- FADL Hasan, 1966, cf. HASSAN, « The penetration of Islam in Eastern Sudan » in M. Lewis : *Islam in Tropical Africa*, Oxford Univ. Press London, X-470 p.
- FAGG William, 1965-1969, *Sculptures africaines*, Les univers artistiques des tribus d'Afrique noire, Fernand Hazan, éditeur, Paris, 24 pages d'introduction : 122 planches commentées = les œuvres présentées lors du Festival de Berlin 1964 dans l'exposition « Afrique : 100 tribus : 100 chefs-d'œuvre » dont le catalogue a paru sous ce titre à Paris (1969, 68 p. in-8°).
- FAIDHERBE Léon, 1859, *Notice sur la colonie du Sénégal et les pays en relation avec elle*, Bertrand, Paris, 100 p. in-8°.
- FARAUT, 1973, cf. p. 396.
- FERNANDEZ James W., 1962, « Christian Acculturation and Fang Witchcraft », *Cahiers d'études africaines* n° 6, volume II, 2^e cahier (marqué par erreur MCMLXI), pp. 243-270.
- FERNANDEZ James W., 1972, « Fang representations under acculturation », in *Africa and the West*, edited by Philip D. Curtis, The University of Wisconsin Press, Madison, Millwaukee and London, pp. 3 à 48.
- FLAD Lehrer, 1891, « Zur Geschichte der Vergangenheit der Duala », *M.D.S.* IV, pp. 39-47.
- FORTES Meyer, 1959, *Oedipus and Job in West African Religion*, Cambridge Univ. Press.
- FOUDA, Basile-Juléat, JULLIOT Henry de, LAGRAVE Roger, 1961, *Littérature camerounaise*, Club du livre camerounais, Cannes, 175 p.
- FRANC Louis, 1905, *De l'origine des Pahouins* : essai de résolution de ce problème ethnologique, A. Maloine, éditeur, Paris, 16 pages + 1 supplément de 4 pages.
- FRANQUEVILLE André, 1968, « Le paysage urbain de Yaoundé », *Les Cahiers d'Outre-Mer*, 21^e année, avril-juin, n° 82, pp. 113-154.
- FROBENIUS Léo, 1894, *Die Geheimbünde Afrikas*, *ethnologische Studie*, Hambourg 1894, Heft 209.
- FROBENIUS Léo, 1898, « *Die Masken und Geheimbünde Afrikas* » *Nova Acta*, Abhandlungen der Kaiserlichen Leopoldinisch-Carolinischen Deutschen Akademie der Naturforscher, Band 74, n° 1, Halle 1898, 278 p. ill.
- FROBENIUS Léo, 1913, *Und Afrika Sprach*, Berlin 1913, 508 p. in-4°.
- GARDI R., 1954, *Der Schwarze Hephästos*, Bern, 22 p. in-4° + 63 planches (Buckler imprimeur).
- GESCHIERE, 1973, cf. p. 396, *Colloque...*

- GIDE André, 1928, *Le retour du Tchad*, carnets de route, Gallimard, Paris.
- GRAFFIN René, PICHON François sans date (1930), de la congrégation du Saint-Esprit. *Grammaire Ewondo*, Paris, 30 rue Lhomond, 215 p. in-8°.
- GRAFFIN René, PICHON François (s.d. publié en livraison à Yaoundé entre 1940 et 1950). *Dictionnaire*. 1) *Kalara afelan bibuk ewonso ai flansi*, VIII, 129 p. in-8°. 2) *Lexique ewondo-français*, 136 p. in-8°.
- GREFELL Georges, 1882, « The Cameroons District, West Africa », *Proceedings of the Royal Geographical Society*, London, vol. IV, n° 10, pp. 585-595 et 648.
- GREENBERG Joseph, 1963, *The Language of Africa*, La Haye.
- GUILLEMIN R. P., 1943, « Les superstitions encore en usage en pays Yaoundé » n°s du *Cameroun Catholique*, juillet, août, septembre 1943, pp. 22 à 37.
- GUILLEMIN R. P. L., 1948 a, « Le tambour d'appel des Ewondo », B.S.E.C., n° 21-22, pp. 69-85.
- GUILLEMIN R. P. L., 1948 b, « Le rite esye », B.S.E.C., n°s 23-24, pp. 71-87.
- GUILLEMIN, sans date, sous le pseudonyme de TALINDI, *Quelques fétiches des Ewondo*, I.R.C.A.M., Yaoundé, 10 p ; dactylo.
- GUTHRIE Malcolm, 1948, *The classification of the Bantu Languages*, Londres.
- GUTHRIE Malcolm, 1963, Bantu Origins : a Tentative New Hypothesis, *Journal of African Languages*, 1-1, pp. 9-21.
- HAARPAINTER R. P., 1909, « Grammatik der Jaundesprache », *Anthropos* IV, pp. 684-701, 919-930.
- VON HAGEN Günther Tronje, Oberleutnant in der Kaiserliche Schutztruppe für Kamerun, 1914, *Lehrbuch der Bulu Sprache*, Druck und Verlag von Gabr. Radetzki, Berlin, 402 p. in-8°.
- HANRY Pierre, assistant à la Fac des Lettres de Toulouse, 1970, *Erotisme africain*. Le comportement sexuel des adolescents guinéens. Bibliothèque Scientifique, Payot, Paris, 208 p.
- HASSAN Yusuf Fadl, 1967, cf. FADL. *The Arabs and the Sudan from the 7th to the early 16th century*, Edinburgh, University Press, X-298 p. in-8°.
- HÉEPE M., 1919, *Jaunde Texte von Atangana und P. Messi*, Abhandlungen des Hamb. Kol. Inst. XXIV Hamburg, 325 p. gd. in-8°.
- HÉEPE M., 1919/1920, « Die Trommelsprache der Jaunde in Kamerun », *Zeitschrift für Eingeborenen Sprachen*, pp. 43-60.
- HEIM de BALSAC H. de, 1969, « Premier Aperçu sur la faune des *Soricidae* (Mammifères insectivores) », contributions à la faune de la région de Yaoundé, *Annales de la Fac des Sciences du Cameroun*, n° 2, pp. 49-58.
- HENNEMANN Fr., 1909/1910, « Unter den Wilden Kameruns », S.V.A., pp. 145-148.
- HENNEMANN Franz, 1914/1915, « Paul Zamba », S.V.A., pp. 131-133.
- HENNEMANN Franz, cf. anonyme, « Bitä-Krieg », S.V.A. 1914/1914 et 1914/1915.
- HENNEMANN Franz, 1922, *Werden und Wirken eines Afrikamissionars*, Erlebtes und Erschautes von Missionsbischof Franziskus... aus der Missionsgesellschaft der Pallottiner, Limburg/Lahn, Druck und Verlag der Kongregation der Pallottiner, 180 p.
- HEUSCH Luc de, 1971, *Pourquoi l'épouser ?* et autres essais, N.R.F., Gallimard, Paris, 331 p. in-8°.
- HEUSCH Luc de, 1972, *Le Roi ivre ou l'origine de l'Etat*, mythes et rites Bantous I, N.R.F., Gallimard, Paris, 344 p. in-8°.
- HITTI Philip, 1953, *History of the Arabs*, London, Mc Millan, XXIV-822 p. in-8°.

- HOUNGUE Pasteur Othon (de Ngambé), 1964, « Le Berceau d'une grande civilisation camerounaise : le pays TIKAR » ; *La Semaine camerounaise*, Journal Protestant n° 58, 18 janvier, pp. 4, 5 et 7.
- HUGON Philippe, 1968, *Analyse du sous-développement en Afrique noire*, l'exemple de l'économie du Cameroun, Paris, P.U.F., VII-327 p. in-8°.
- HUTCHINSON Thomas J., 1861, *Ten Years wandering among the Ethiopians*, London, Hurst & Blackett, XX-329 p. in-8°.
- JACQUOT André, 1960, « Les langues bantu du nord-ouest », *Recherches et études camerounaises*, Yaoundé.
- JAEGER, 1909, (Rapport sur les Bulu), Archives nationales de Yaoundé, fond allemand, n° 1500, 81 p. dactylo.
- KAMPTZ von, 1896, « Ueber den nach Yaunde ausgeführten Zug », *D.K.B.* pp. 288-291 ; « Ueber die Expedition nach Yaunde », *D.K.B.* p. 273 ; « Ueber seine Expedition im Yaundelande », *D.K.B.* pp. 556-559.
- KAMPTZ von & von STEIN, 1898, « Bericht über die Bane-Buly Expedition », *D.K.B.* pp. 173-175 ; « Unterwerfung der Bane und Buli », *D.K.B.* p. 299 ; « Bericht über die Bane-Bule Expedition », *D.K.B.* pp. 498-504.
- KETCHOUA abbé Thomas, sans date (pblt 1962), *Contribution à l'Histoire du Cameroun de 450 avant Jésus-Christ à nos jours*, sans nom d'éditeur, (imprimerie locale de Yaoundé ?), 214 p.
- KOCH W. H. Carl, 1923, *Reiseerlebnisse aus Kamerun, Das Lied des Landes*, Erlebtes und Empfundenes aus Kamerun, Voigtländers Verlag in Leipzig. 234 p. in-8°.
- KOCH Henri, 1968, *Magie et chasse dans la forêt camerounaise*, Berger-Levrault, Paris. 271 p. in-8°.
- KOELLE Sigismund Wilhelm, 1854, *Polyglotta Africana, or a Comparative vocabulary...* VI-24, p. 188, tab. in folio, London.
- KOGE Edjedepang, 1969, *The tradition of a people : Bakossi*, mémoire dactylographié, Université Fédérale du Cameroun, Yaoundé.
- KRIEGER Kurt & KUTSCHER Gerdt, 1960, *Westafrikanische Masken*, Museum für Völkerkunde Berlin, 95 p. in-8°.
- KRIEGER Kurt, 1965-1969, *Westafrikanische Plastik*, M.F.V., Berlin. 3 vol. : I. 144 p., II, 116 p., III, 108 p.
- KUND R., 1888, a « Erster Vorstoss in das Innere von Gross-Batanga », *M.D.S.*, pp. 2-6.
- KUND R., 1888, b & TAPPENBECK, « Bericht über den äusseren Verlauf der Batanga-Expedition », (Ende Oktober 1887 bis März 1888), *M.D.S.*, I. pp. 6-22.
- KUND R. & TAPPENBECK, 1889, « Bericht über den Verlauf der Kund schen Batangaexpedition während der Zeit vom 27., November 1887 bis, 4 Januar 1888 », *M.D.S.*, II, pp. 112-121.
- KUND R., 1889, « Expedition von Hauptmann Kund » (fondation de Yaoundé). *M.D.S.*, pp. 62-65.
- LABATUT S. & R., 1967 (?), *Morceaux choisis de littérature négro-africaine*, ronéo, ministère de l'Education nationale et de la Culture, Yaoundé.
- LABOURET H., 1935, « Jeux de dés », *Togo-Cameroun*, pp. 162-163.
- LABURTHER-TOLRA Philippe, 1969, « Le so des Bëti selon M. Hubert Onana », *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines*, Yaoundé, n° 1.
- LABURTHER-TOLRA Philippe, 1970, « Yaoundé d'après Zenker », id. Yaoundé, *Annales de la F.L.S.H.* n° 2.
- LABURTHER-TOLRA Philippe, 1972, « A travers le Cameroun du Sud au Nord », traduction et commentaire de l'ouvrage de Curt von Morgen, 342 p. in-8°.

- LAGNEAU Lilyan, 1965, *Neuf poètes camerounais*, éditions Abbia avec la collaboration de Clé, 112 p.
- LARGEAU V., 1901, *Encyclopédie pahouine*, Ernest Leroux, Paris, 697 p. in-8°.
- LEBEUF Annie M.D., 1972, *Les Principautés Kotoko*, Essai sur le caractère sacré de l'autorité, C.N.R.S., Paris, 390 p.
- LEROI-GOURHAN A., 1969, *Le Geste et la Parole*, t. I *Technique et langage*, Albin Michel collection Science d'Aujourd'hui, Paris, 324 p.
- LEROI-GOURHAN André, 1971-1973, *Evolutions et Techniques* : 1. *L'homme et la Matière*, A. Michel, Paris, 349 p. in-8° ; 2. *Milieu et Techniques*, A. Michel, Paris, 479 p. in-8°.
- LETOUZEY, 1968, *Etude phytogéologique du Cameroun*, Paul Lechevallier, Paris, 513 p. in-8°.
- LEVINE Victor T., 1964, *The Cameroons from Mandate to independence*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 330 p. in-8°.
- LEVINE Victor T., 1970, *Le Cameroun du Mandat à l'indépendance*, traduction de l'ouvrage précédent, éditions Internationales, Paris, 2 vol. in-16°.
- LEVI-STRAUSS Claude, 1968, *Les structures élémentaires de la parenté*, 2^e édition, Paris, La Haye, 592 p. in-8°.
- LIVINGSTONE Frank B., 1958, « Anthropological Implications of Sickle Cell Gene Distribution in West Africa », *American Anthropologist*, volume 60 n° 3, June 1958, pp. 533-562.
- LUSCHAN Félix von, 1892, « Armbrust und Helme, sowie andere Kopfbedeckungen der Jaunde », *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin, tome XXIV, pp. (209) à (212).
- MALLART L., 1969, « L'arbre oven » in CALAME-GRIAULE, *Le thème de l'arbre dans les contes négro-africains*, Klincksieck, Paris, pp. 55 à 69.
- MALLART L., 1970, *La médecine traditionnelle chez les Evuzok*, ronéo, E.P.H.E. VI^e section, Paris.
- MALLART Luis, 1971 a, *Un poble Africa : ethnologia i pastoral*, editorial estela, Barcelona, 208 p. in-8°.
- MALLART Luis, 1971 b, *Magie et sorcellerie chez les Evuzok*, Paris X, Nanterre, ronéo, 430 p.
- MANGA Abbé Lucien, sans date (1955 ?), *Syllabaire Ewondo*, Imprimerie St-Paul, Yaoundé, 32 p. in-8°.
- MANGA L., 1964, « Education des filles, dot et société féminine chez les Bèti », *Revue de l'Action populaire*, Paris, n° 180, p. 822-832.
- MANGA MADOU Henri-Richard, 1970, *Complaintes d'un forçat*, Clé, Yaoundé, 122 p. in-6°.
- MARFURT R. P. L., 1971, « Abbia, un jeu des Bèti du Sud Cameroun », *Revue Abbia*, Yaoundé, n° 25, pp. 69-80, (reproduisant une conférence du 25/2/70 à Yaoundé).
- MARTICOU Henri, 1972, *Les structures agricoles du Cameroun Oriental*, Yaoundé, 180 p. ronéo.
- MARTIN Jean-Yves, 1970, thèse sur les *MATAKAM du Cameroun Septentrional*, Centre O.R.S.T.O.M. de Yaoundé, ronéotypé.
- MARTROU P. L., 1909, « Le nomadisme des Fang », *Revue de Géographie III*, pp. 497-524.
- MAUNY Raymond, 1971, *Les siècles obscurs de l'Afrique noire*, histoire et archéologie, collection Résurrection du Passé, Arthème Fayard, Paris, 314 p. in-8°.

- MAUSS Marcel, 1950, (1^{re} éd.), *Sociologie et anthropologie*, précédé d'une introduction à l'œuvre de M. M. par Claude Lévi-Strauss, 3^e édition augmentée, P.U.F., Paris 1966 (rééditions).
- MBA Léon, 1938, « Essai de droit coutumier pahouin », *Bulletin de la Société des recherches congolaises*, n° 25, juin 1938, p. 17.
- MBALA OWONO Rigobert, 1974, *Transformation culturelle et formation de l'individu au Cameroun* (chez les Bèti), thèse de 3^e cycle, Univ. de Paris V, René-Descartes.
- MECKLENBURG Adolf Friedrich, Herzog zu, 1912, *Vom Kongo zum Niger und Nil*, Berichte der deutschen zentralafrika Expedition, 1910/1911 Brockhaus Leipzig, 2 vol. 324, 398 p. in-8°.
- MEDOU MVOMO R., 1969, *Afrika ba'a*, récit, Clé, Yaoundé, 181 p. in-16°.
- MEILLASSOUX Claude, 1971, *L'évolution du commerce africain depuis le dix-neuvième siècle en Afrique de l'Ouest*, (Séminaire africain international), International African Institute, Londres.
- MEINHOF Carl, 1899, *Grundriss einer Lautlehre der Bantusprachen*, Brockhaus Leipzig, VI-246 p. in-8°.
- MESSI Paul, 1919, cf. HEEPE.
- MEYER Hans Dr, 1909, *Das Deutsche Kolonialreich*, Eine Länderkunde der deutscher Schutzgebiete, Unter Mitarbeit von Professor Dr Siegfried Passarge. Professor Dr Leonard Schultze, Professor Dr Wilhelm Sievers & Dr Georg Wegener : Erster Band : Ostafrika & Kamerun 650 pages + appendices... Leipzig & Wien. Verlag des Bibliographischen Instituts.
- MILBRAED J., 1924, *Georg Zenker*, Notizblatt des Botanischen und Museums zu Berlin-Dahlem, VIII, Band, n2 71-80. Herausgegeben von L. DIELS, Berlin, pp. 319-324.
- MIZONY Michel, 1971, *Les jeux stratégiques camerounais et leurs aspects mathématiques*, E.N.S., Yaoundé, ronéo, 27 p.
- MOHAMADOU Eldridge, 1965, *L'histoire de Tibati*, Clé, Yaoundé, 72 pages.
- MOHAMADOU Eldridge, 1967, *Les traditions orales des Vouté*, Revue Abbia, Yaoundé, mars.
- MOISEL, 1899, « Das nordliche Bulu-Gebiet » Karte I & pp. 38-40. *M.D.S.*, XII.
- MOISEL, 1900, « Aufnahmen (...) im südlichen Kamerun-Gebiet » Karte 2. pp. 105-108, *M.D.S.*, XIII.
- MONGO BETI, 1956, *Le pauvre Christ de Bomba*, R. Laffont, Paris, 370 p. in-8°.
- MONGO BETI, 1958, *Le roi miraculé*, Buchet-Chastel, Paris, 256 p. in-8°.
- MONGO BETI, 1974, *Perpétue*, roman.
- MORGEN, 1890, « Vorläufiger Bericht über seine Reise im südlichen Theil des Kamerun-Gebietes während der Zeit vom. 5 November 1889 bis 12. Januar 1890 », *M.D.S.*, III, pp. 113-116.
- MORGEN, 1890, « Feststellung des Unterlaufes des Mbam », *M.D.S.*, III, pp. 117-125.
- MORGEN, 1891, « Vorläufiger Bericht über seine Reise von Kamerun nach dem Benue », *M.D.S.*, IV, pp. 144-152.
- MORGEN Curt von, 1893, *Durch Kamerun von Süd nach Nord*, Leipzig, Brockhaus, 390 p. in-8°.
- MORGEN Curt von, 1908, « Süd-Kamerun Fragen », *Deutsche Kolonialzeitung*, 1908, p. 179.
- MURDOCK Georg Peter, 1959, *Africa, its peoples and their culture history* Mc Graw Hill, New York, XIII, 458 p. in-8°.

- MVENG Engelbert, 1963, *Histoire du Cameroun*, Présence africaine, Paris, 535 p. in-8°.
- MVENG Engelberg, 1964, *L'art d'Afrique noire*. Liturgie cosmique et langage religieux. Collection Point Omega/I. Mame (Tours), 160 p.
- MVENG AYO Maurice, 1971, « La formation et l'équipement des armées Bèti au début du vingtième siècle » in *Revue Camerounaise d'Histoire*, n° 1, octobre 1971, Yaoundé, Université Fédérale du Cameroun, pp. 10 à 35.
- MVIENA abbé, 1970, *L'univers culturel et religieux du peuple Bèti*, Imprimerie St-Paul, Yaoundé, 111 p. in-8°.
- N'DII Stanislas Demaison, 1968, *Problèmes pygmées dans l'arrondissement de Djoum* (Cameroun), Mémoire pour le Brevet des Hautes Etudes, essai d'un développement zonal intégré, dactylo, 84 p.
- NDONG NDOUTOUME Tsira, 1970, *Le Mvet*, Présence africaine, Paris, 157 p. in-8°.
- NEKES Hermann, 1905, « Vier Jahre in Yaunde », *S.V.A.*, pp. 134-136, 151-154, 165-168, 182-188.
- NEKES Hermann, 1906, « Das vierte Gebot den heidnischen Yaunde ins Herz geschrieben », *S.V.A.*, pp. 20-22 ; « Etwas über Zeitrechnung und Astronomie unserer schwarzen Kameruner », *S.V.A.*, pp. 37-38 ; « Ein Hochzeitsschmaus », *S.V.A.*, pp. 38-39.
- NEKES Hermann, 1907, « Das Fischerdorf Oron », *S.V.A.*, pp. 133-138 ; « Krankheitsdiagnose bei den Yaunde-Medizin-Männern », *S.V.A.*, pp. 154-155.
- NEKES Hermann, 1909/1910, « Ein Jaunde-Rätsel », *S.V.A.*, p. 48. « Kameruner Rätsel », *S.V.A.*, pp. 177-179.
- NEKES Hermann, 1911, *Lehrbuch der Jaundesprache*, G. Reimer, Berlin, XII + 2° + 303 p. in-8°.
- NEKES Hermann, 1911, « Die Bedeutung des musikalischen Tones in den Bantusprachen », *Anthropos*, 1911, pp. 546-574.
- NEKES Hermann, 1911-1912, « Womit spielen die kleinen schwarzen Kinder ? », *S.V.A.*, pp. 36-38 ; « Der schwarzen Mutter Wiegenlied », *S.V.A.*, pp. 82-86.
- NEKES Hermann, 1912, « Trommelsprache und Fernruf bei den Jaunde und Duala in SüdKamerun », *Mitteilung. des Seminars für Oriental. Sprachen*, pp. 69-83.
- NEKES Hermann, 1912 (1^{re} édition 1907), *Vier Jahre im Kameruner Hinterland*, Erinnerungen von P. Hermann... P.S.M., Kleine Kamerun-Bibliothek, Erstes Bändchen, 7.-12. Tausend (2. Aufl.), Limburg an der Lahn. Verlag und Druck der Kongregation der Pallottiner, 76 p.
- NEKES Hermann, 1912, « Jaunde und seine Bewohner », mit 3 Abbildungen in *Koloniale Rundschau*, Heft 8, August, Berlin, pp. 468-484.
- NEKES Hermann, 1913, « Totemistische manistische Anschauungen der Jaunde in Ihren Kultfeiern und Geheimbünden », *Koloniale Rundschau* ; Berlin, Jahrgang, Heft 3, pp. 134-153 ; Heft 4, pp. 207-221.
- NEKES Hermann, 1916/1917, « Haus-und Wirtschaftsgeräte der Jaundeneger », *S.V.A.*, pp. 108-111.
- NGOA Henri, 1968, *Le mariage chez les Ewondo*, thèse de 3^e cycle, Paris, Sorbonne, ronéo, 270 p.
- NGOA Henri, 1969, *Situation historico-généalogique des Ewondo, étude critique*. Revue Abbia, n° 22, mai-août, pp. 65-88.
- NGOA, 1973, cf. p. 396.
- NGOO, 1938, « Enquête sur l'alimentation indigène », manuscrit I.R.C.A.M., archives V 54, 5 feuillets.

- NIGUEMA Isaac, 1969, *Le nom dans la tradition et la législation gabonaise (Essai de droit coutumier niumu)*. Thèse pour le doctorat en droit, Paris, 530 p. ronéo.
- NGUMU Pie-Claude, 1976, *Les Mendzang des chanteurs de Yaoundé : Histoire, organisation, fabrication, système de transcription*. Acta ethnologica et linguistica n° 34, series musicologica 2, Wien, Engelbert Stiglmayr, 81 p. in-16, 5 planches.
- NKAMGANG Martin, 1968, *L'information et la promotion des jeunes nations*, ronéo. Institut français de Presse, Paris.
- NOAH Innocent J., 1973, *Les contes Bèti du Sud Cameroun : le cycle de Kulu la tortue et de Bëmë la phacochère*, étude ethno-littéraire, thèse de 3^e cycle, Université de Paris X (Nanterre) dactilo., 383 p.
- OBAMA Jean-Baptiste, 1966, *Assimilados*, conte africain moderne radiphonique et ciné-théâtral en musique africaine, traditionnelle et moderne, pp. 61 à 79. *Mariage Héroïque*, adaptation théâtrale d'un conte africain, pp. 111 à 163 du Bulletin du Centre Fédéral Linguistique et Culturel, Théâtre Camerounais au C.F.L.C. (163 p. grand in-8°) ; numéro spécial janvier-mars, Yaoundé (163 p., grand in-8°).
- OKAH Maximin, 1965, *Les Bèti du Sud Cameroun et le rituel So*, E.P.H.E., mémoire dactylo., novembre, 217 p.
- OLIVER R., 1974, « The beginnings of Bantu History », dans *Perspectives nouvelles sur le passé de l'Afrique noire et de Madagascar*, Mélanges offerts à Hubert Deschamps, Sorbonne, Paris, pp. 159 à 170.
- OLIVIER & AUJOLAT, 1945, « L'obstétrique en pays yaoundé », B.S.E.C., n° 12, pp. 7-71.
- OMBOLO Jean-Pierre, 1974, *Sexualité et histoire en Afrique noire* (groupes Fang, Bèti & Boulou), thèse, Lyon II, 508 p. ronéo.
- ONAMBELE Raphaël, 1966, *L'effort camerounais*, 29 mai, 11^e année, n° 542. « Soixante-quinze ans de Pentecôte, soixante-quinze ans de " Révolution " ».
- OYONO Guillaume, 1964, *Trois prétendants, un mari*, Clé, Yaoundé, 126 p. in-16°.
- OYONO Guillaume, 1972, *Chroniques de Mvoutéssi*, 1 à 3. Clé, Yaoundé.
- PAIRAULT Claude, 1966, *Boum de Grand*, village d'Iro. Institut d'Ethnologie de Paris (Musée de l'Homme), 470 p.
- PEDRALS D. P., 1952, « L'origine des Fang », *Tropiques*, n° 50, 348.
- PERCHER, cf. ALIS.
- PERRAULT G., 1949, « Les Fang du pays yaoundé », *Cahiers d'Ouvre-Mer*, n° 8.
- PERROT Claude, 1970, « L'histoire dans les royaumes agni de l'Est de la Côte d'Ivoire », *Revue Annales*, 25^e année, n° 6, nov.-déc., pp. 1659-1677.
- PERSON Yves, 1962, « Tradition orale et chronologie », *Cahiers d'ét. africaines*, II, n° 7, pp. 462-476.
- PERVÈS M., 1948, « Parmi les Fangs de la forêt équatoriale : le jeu de l' " abbia " », *Revue Géogr. Humaine et d'Ethnol.*, I, n° 3, juillet-sept. 1948, pp. 26-41.
- PETERMANN W. A., 1850 ; *Atlas*, London, W. G. Orr, 142 p. in-folio.
- PETERSEN Erich Robert, 1939, *Im Herzen Kameruns*, Auf Busch - und Kriegspfadern durch Kamerun, Schneider, Berlin-Leipzig, 91 p.
- PHILOMBE René, 1964, *Lettres de ma cambuse*, éditions Abbia avec la collaboration de Clé, Yaoundé, 64 p.
- PHILOMBE René, 1969, *Un sorcier blanc à Zingali*, collection Abbia, éditions Clé, Yaoundé, 188 p.
- PHILOMBE René, 1971, *Histoires queue-de-chat*, Clé, Yaoundé, 112 p. in-16°.

- PICHON P. F., sans date (1936), *Livre de lecture*, 1^{er} volume, 3^e édition, Mission catholique de Yaoundé, 110 p. in-16°.
- PICHON P.F., sans date (vers 1954 ?), *L'Ewondo à l'école primaire*, publication de l'Enseignement catholique au Cameroun, ronéo, 57 p.
- PICHON P.F., 1950, *Petite Grammaire Ewondo avec exercices appropriés*, suivie d'un petit manuel de conversation et d'un lexique, Mission catholique, Yaoundé, 122 p. in-16°.
- POIRIER Jean, 1968, « Les fonctions sociales de l'ostentation économique », *Le Tiers Monde*, tome IX, n° 33, janvier-mars, pp. 3-24.
- POUTRIN M., 1943, « Esquisse ethnologique (...) du Cameroun », B.S.E.C., 1943, n° 3.
- PUTTKAMER, Gouverneur Jesko von, 1912, *Gouverneursjahre in Kamerun*, Stilke, Berlin, 331 p. in-8°.
- QUINN Frederick, 1971, « Abbia Stones », « Eight Beti songs » *African Arts. Les Arts d'Afrique*, Los Angeles, vol. V, Number 1, pp. 30-34.
- QUINN Frederick, 1972, thèse de Ph. D. inédite sur les Bèti, Stanford Univ., ronéo, (à paraître).
- QUINN Frederick, 1973, a) « The Beti and the Germans 1887-1916 », *Afrika und Übersee*, Band LVI, Heft 1/2, pp. 119-214.
- QUINN Frederick, 1973, b) « The changing role of Beti chiefs 1887-1960 », Communication au Congrès international d'anthropologie de Chicago.
- RADCLIFFE-BROWN A.R. et FORDE D., 1953, *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, trad. fse, P.U.F., Paris.
- RAMSAY Hans von, 1892, (non signé), « Von der Südexpedition in Kamerun », *D.K.B.*, pp. 391-400.
- RECHE Otto, 1924, *Das Abia-Glückspiel der Jaunde und die Darstellungen auf den Spielmarken*, (Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde im Hamburg 9), fondé sur des interviews de Paul Messi.
- REICHENOW Dr. Ant., 1885, *Die deutsche Kolonie Kamerun*, Gustav Behrend, Berlin, 52 p. in-16°.
- RICHARD Madeleine, 1970, *Histoire, tradition et promotion de la femme chez les Batanga*, Publications du centre d'études ethnol. de Bandundu (Zaire), 152 p. in-8°.
- RICHARD-MOLARD J., 1952, « Groupements ethniques et civilisations nègres d'Afrique », *Cahier d'Outre-Mer* n° 17.
- RIEBE Otto, 1897, *Drei Jahre unter deutscher Flagge im Hinterland von Kamerun*, d'après les carnets de route de Karl Hörhold, préface de Morgen Hayn, Berlin, 102 p. in-8°.
- ROCHE J.B., 1904, *Au pays des Pahouins, du rio Mouny au Cameroun*, Lavauzelle, Paris, 198 p. in-8°.
- ROMEGUERE-EBERHARDT Jacqueline, 1963, *Pensée et société africaines*, essais sur une dialectique de complémentarité antagoniste chez les Bantu du sud-est, Mouton, Paris, La Haye, 99 p. in-8°.
- ROSENHUBER P.S., 1909/1910, « Ngun malan », der Beschützer der Jaundes », *S.V.A.*, p. 64 (signé S.R.) ; « Meyongos Reise in die Unterwelt. Ein Jaudemärchen », *S.V.A.*, pp. 181-183.
- ROSENHUBER P.S., 1910/1911, « Zank-und Schimpfworte bei den Jaunde », *S.V.A.*, pp. 374-375 (signé S.R.).
- ROSENHUBER S., 1911/1912, « Totenklage bei den Jaunde », *S.V.A.*, pp. 46-48 ; « Warum müssen die Menschen sterben », *S.V.A.*, pp. 265-266.

- ROSENHUBER Simon, 1926, *Märchen, Fabeln, Rätsel und Sprichwörter der Neger in Kamerun*, Gesammelt und für deutsche Kinder bearbeitet von P... P.S.M. aus der Missionsgesellschaft der Pallottiner Herausgegeben von einem Priester derselben Gesellschaft Kongregation der Pallottiner, Limburg a. d. Lahn, 96 p.
- RUDIN Harry R. Assistant Professor of History and Fellow of Pierson College, Yale University, *Germans in the Cameroons 1884-1914, A case in Modern Imperialism* (by...), New Haven, Yale University Press, 1938, 456 pp. + 1 carte.
- SCHIMMELPFENNIG von, 1901, « Expedition », *D.K.B.*, pp. 278, 358, 487.
- SCHNEE, 1920, *Deutsches Kolonial Lexicon*, Gouverneur, Verlag von Quelle et Meyer in Leipzig, 1920 (3 vol. in-8°).
- SCHRADER, Prudent et Antoine, 1894, *Atlas de Géographie Moderne* (64 cartes in-folio commentées), Hachette, Paris.
- SCHRAMM, 1965, « Die Eheschliessung bei den Ewondo (Kamerun) », *Anthropos*, n° 60 (1-6), pp. 204-8.
- SCHRAMM, 1971, *Geographische Beobachtungen in Kamerun*, Geog. Institut der Universität, Salzburg, 172 p.
- SCHWABE, sans date (Probablmt 1912), *Die Deutschen Kolonien*, Nationalausgabe (in-4° ou folio ; édit. de luxe), tome I, Togo Kamerun Deutsch Südwestafrika, 160 p.
- SEIDEL A., 1906, *Deutsch-Kamerun*. Wie es ist und was es verspricht. Historisch. geographisch, politisch, wirtschaftlich. — dargestellt von... mit 23 text —. 9 Einschalt-Bildern und 1 Kartenskizze, Berlin. Verlag von Herm. I. Meidinger. I-XVI, 1-367 p.
- SIEBER J., 1925, *Die Wute*, Lebenshaltung, Kultur und religiöse Weltanschauung eines Afrikanischen Volkstammes von... mit 10 Textbildern und 10 Lichtdrucktafeln Dietrich Reimer, Ernest Vohsen Berlin.
- SIRAN, 1973, voir p. 396, *Colloque...*
- SIRET M., 1946 et 1948, *Monographie de la région du Haut-Nyong*. étude sur les Makas, sur les Pygmées, sur leur droit coutumier. dactylo.. I.R.C.A.M.. n° 111. 1076, Abong-Mbang, 1946, Doumé 1948, 224 p.
- SOYINKA Wole, 1963, traduit 1968 par J. Chuto et Ph. Laburthe-Tolra, *Le lion et la perle*, pièce en trois actes, Clé, Yaoundé, 96 p. in-12.
- STANLEY H., 1887-1889, « Dans les ténèbres de l'Afrique ». (recherche, découverte et retraite d'Emin Pacha gouverneur de l'Equatoria) par M. Henri Stanley. paru dans le *Tour du Monde*, t. LX 1890, 2^e semestre, pp. 1-128.
- STEIN Freiherr von, 1899, « Ueber die geographischen Verhältnisse des Bezirkes Lolodorf, speziell die dort wohnenden Völkstämme », *M.D.S.*, XII. pp. 119-140 : « Ueber das südliche Bakokogebiet », *M.D.S.*, XII. pp. 141-142.
- STEIN von, 1900, « Aufnahmen im Südlichen Kamerungebiet 1895-1899 », *M.D.S.*, XIII, Karte 2.
- STEIN von, 1900, « Erläuterungen zu meinen Reisen in Süd-Kamerun (1895 bis 1899) », *M.D.S.*, XIII, pp. 93-105.
- STOECKER Helmuth, 1960 et 1968, *Kamerun unter deutscher Kolonialherrschaft*, T. I : Berlin 1960, Rütten und Loening, 288 p. in-8° ; T.II : Berlin 1968, V.E.B. Deutscher Verlag der Wissenschaften, 274 p. in-8°.
- STOLL R.P.A., 1955, « La tonétique des langues bantu et semi-bantu du Cameroun », Institut français d'Afrique noire. mémoire hors-série des *Etudes Camerounaises*, Yaoundé, 171 p. in-8°.
- SURET-CANALE Jean, 1958, (3^e édition 1968), *Afrique noire occidentale et centrale*, Paris, édit. sociales, 399 p. in-8.

TALINDI : cf GUILLEMIN

- TAPCHOM Bell, 1971, *Mémoire sur les jeux de chance camerounais*, E.N.S., Yaoundé, ronéo, 11 p.
- TAPPENBECK, 1888, cf. KUND, 1888, b).
- TAPPENBECK, 1889, « Bericht über die Tätigkeit der Forschungsstation Kribi... », « Letzter Bericht », *M.D.S.*, II, p. 114.
- TAPPENBECK, 1890, « Reise von der Jaundestation über den Sannaga nach Ngilas Residenz », *M.D.S.*, III, pp. 117-125.
- TESSMANN G., 1910, « Verlauf und Ergebnisse der Lübecker Pangwe-Expedition », *Globus*, n° 97, 25-29, pp. 1-8.
- TESSMANN Günter, 1913, *Die Pangwe*, Völkerkundliche Monographie eines westafrikanischen Negerstammes, Ergebnisse der Lübecker Pangwe-1907-1909 und früherer Forschungen 1904-1907 ; Ernst Wasmuth, Berlin ; Erster Band, 275 p. in-8°, Zweiter Band, 402 p. in-8°, (traduction inédite du R.P. Boumard).
- TESSMANN Günter, 1914, *Die Bafia und die Kultur der Mittelkamerun-Bantu*, Strecker Stuttgart, XII + 70 p.
- TETZLAFF Rainer, 1970, *Koloniale Entwicklung und Ausbeutung*, Wirtschafts und Sozialgeschichte Deutsch Ost Afrikas 1885-1914, « Schriften zur Wirtschaft und Sozialgeschichte, Band 17 », Berlin, Duncker et Humblot, 309 p. in-8°.
- THÉ de Marie-Paule, 1970, *Des sociétés secrètes aux associations modernes : la femme dans la dynamique de la société bëti, 1887-1966*, thèse de 3^e cycle, Paris, 471 -XXXVII p.
- TISSANDIER Jean, 1968, *Zengoaga*, étude d'un village camerounais et de son terroir au contact forêt-savane, O.R.S.T.O.M., Paris, 88 p. + cartes.
- TJEEGA Paul, 1971, *Eseka*, étude géographique, D.E.S., Yaoundé, 254 p. ronéo.
- TOWO-ATANGANA G., 1965, « Le mvèt, genre majeur de la littérature orale des populations pahouines », in *Abbia*, n° 9-10, juillet-août 1965.
- TREZENEM Edouard, 1936, « Notes ethnographiques sur les tribus Fan du Moyen Ogoué », *Journal de la société des Africanistes*, tome VI.
- TRILLES R.P., 1905, « Proverbes, légendes et contes fang », *Bull. de la soc. neuchâteloise de géographie*, t. XVI, 247 p. in-8°.
- TRILLES R.P., 1912, *Le totémisme chez les Fân*, Bibliothèque Anthropos, Münster, 653 p.
- TSALA abbé Théodore, 1958, *Mœurs et coutumes des Ewondo*, Etudes camerounaises, n° 56 année 1958, pp. 8-112.
- TSALA abbé Théodore, sans date (vers 1956 ?), *Dictionnaire Ewondo (Français)*, imprimerie E. Vitte, Lyon, 716 p.
- TSALA abbé Théodore, 1961, « Minlan mi mved ; chants lyriques recueillis par l'abbé Tobie Atangana », *Rech. et ét. camerounaises* n° 2, pp. 34-65, n° 44, pp. 72-90.
- TSALA-VINCENT, 1973, *Mille et un proverbes Bëti : la société bëti à travers ses proverbes* (publié sous le seul nom de Tsala, mais reprenant intégralement la classification et les commentaires scientifiques mis au point avec Mme Vincent), Yaoundé, ronéo, 240 p.
- TSIRA NDONG NDOUTOUME, 1970, *Le Mvèt*, Présence africaine, Paris, 160 p. in-8°.
- URVOY Yves, 1949, *Histoire de l'empire du Bornou*, Larose, Paris, 167 p. in-4°.
- VAN GENNEP Arnold, 1909, *Les rites de passage*, étude systématique des rites (...), Emile Nourry, Paris, 288 p. in-8° ; réimpression 1969 Mouton et Co and Maison des Sciences de l'Homme.

- VERNANT J.P., L. Vandermeersch, J. Gernet, J. Bottéro, R. Crahay, L. Brisson, J. Carlier, D. Crodzinsky, A. Retel-Laurentin, 1975, *Divination et rationalité*, éditions du Seuil, Paris, 322 p. in-8°.
- VINCENT J.F., 1967, *Cultes agraires et relations d'autorité chez les Saba (Hadjeraï du Tchad)*, Yaoundé, ronéo, 143, p.
- VINCENT J.F., 1969, « Morts, revenants et sorciers d'après les proverbes des Bèti du Sud Cameroun », *Cahiers d'études africaines*, n° 34, pp. 271-289.
- VINCENT J.F., 1971, « Divination et possessions chez les Mofu, montagnards du Nord Cameroun », *Journal de la société des Africanistes*, XLI, 1, pp. 71-132.
- VINCENT J.F., *Mille et un proverbes Bèti*, cf. TSALA.
- VINCENT J.F., paru en 1976 sous le titre *Traditions et Transition, Entretiens avec des femmes Bèti*, préface de Denise Paulme, O.R.S.T.O.M.-Berger-Levrault, Paris, coll. L'Homme d'Outre-Mer n° 10, 168 p. in-8°.
- VOLLBEHR Ernst, 1912, *Mit Pinsel und Palette durch Kamerun*, List et v. Bressensdorf, Leipzig, 188 p. in-8°, (croquis et aquarelles).
- VOORHOEVE, 1973, cf. p. 396.
- WEISSENBORN, 1888, « Die Eisenbereitung bei den Jaunde-Leute », *M.D.S.*, 1, pp. 61-63.
- WIESENFELD Stephen L., 1969, « Sick-cell trait in human, biological and cultural evolution », *Sciences* vol. 157, pp. 1134-40. Reproduit dans *Environment and Cultural Behaviour*, avec qq ajustements, edited by Andrew P. Vayda. New York, pp. 308-331.
- WILBOIS J., 1934, *Le Cameroun* (les indigènes, les colons, les missions, l'administration française) ; collection d'études de documents et de témoignages pour servir à l'histoire de notre temps. Payot, Paris, 256 p. in-8°.
- WILHELM, 1973, voir p. 1652, *Colloque...*
- WIRZ Albert, 1972, *Vom Sklavenhandel zum Kolonialen Handel. Wirtschaftsraume und Wirtschaftsformen in Kamerun vor 1914*, Atlantis, Zürich, 301 p. in-8°.
- WIRZ Albert, 1973, « La rivière du Cameroun : commerce pré-colonial et contrôle du pouvoir en société lignagère », *Revue française d'histoire d'Outre-Mer*, tome L, n° 219, Paris, pp. 171-195.
- ZENKER, 1891, « Das Jaunde-Land », *M.D.S.*, IV, pp. 138-144 ; (on trouvera une bibliographie plus complète de Zenker dans Laburthe-Tolra, 1970).
- ZENKER, 1892, « Von der Jaundestation », *D.K.B.*, p. 497.
- ZENKER, 1893, « Ueber die Handelswege des südlichen Kamerungebietes », *D.K.B.*, pp. 175-177 ; « Mittheilungen von der Station Yaunde », *D.K.B.*, pp. 471-472 ; « Gründung der Regierungsstation Lolodorf », *D.K.B.*, pp. 539-540.
- ZENKER, 1893, « Karte der Yahunde-Station », *M.D.S.*, VI, p. 289 et Karte 6.
- ZENKER, 1894, « Von der Station Yaunde. *D.K.B.*, p. 189.
- ZENKER G., 1895, « Yaunde », *M.D.S.*, tome VIII, pp. 35-70.
- ZIEMANN Dr Hans, 1904, « Zur Bevölkerungs-und Viehfrage in Kamerun », *M.D.S.*, tome XVII, pp. 136-174.
- ZIMMERER Gouverneur von, 1894, « Ueber die Stationen des Schutzgebietes Kamerun », *D.K.B.*, pp. 281-282.
- ZIMMERMANN Oskar, 1909, *Durch Busch und Steppe Vom Campo bis zum Schari 1892-1902*, Mittler Berlin, VI + 238 p. in-8°.
- ZINTGRAFF Eugen, 1895, *Nord-Kamerun*, Berlin, Verlag von Gebrüder Paetel, 468 p. in-8°.

ZOELLER Hugo, *Die Deutschen Besitzungen an der Westafrikanischen Küste* Berlin et Stuttgart 1, Verlag von W Spemann : I. *Das Togoland und die Sklavenküste*, 248 p. in-8° ; II. *Die Deutsche Colonie Kamerun : Das Kamerun-Gebirge*, XII-292 p. in-8° ; III. *Forschungsreisen in der deutschen Colonie Kamerun : Das Flussgebiet von Kamerun*, VIII — 250 p. in-8° ; IV. *Das südliche Kamerun Gebiet*, VIII, 234 p. in-8°.

ZOLL'WAMBE Ch., 1947, « Visage africain d'une coutume indienne et mélanésienne », B.S.E.C. n° 19-20, pp. 55-60.

ZWE NGUEMA, 1972, *Un mvet*, chant épique fang recueilli par Herbert Pepper, réédité par Paul et Paule De Wolf, collection Classiques Africains, Armand Colin, Paris, 492 p. in-8° + 3 disques.

N.B. Ne sont énumérés ici que les travaux effectivement cités ou consultés ; on trouvera dans Dippold 1971 une bibliographie plus complète en ce qui concerne les ouvrages de langue allemande, dont certains (tel *Im Banne der Ngil* de Skolaster) me sont restés décidément inaccessibles. Les chercheurs devront une particulière gratitude aux missionnaires Pallotins de Limburg-an-der-Lahn (R. P. Eickmans, S.A.C., archiviste, R. P. Weber, S.A.C.) qui ont voulu, par mon entremise, donner gracieusement à l'Université du Cameroun la collection complète, inestimable, de leur ancienne revue *Stern von Afrika* (1894-1922).

NOTES

NOTES DE L'INTRODUCTION

NOTES DU CHAPITRE I

(1) Je transcris d'habitude le nom des rituels avec une minuscule initiale, mais j'ai fait une exception pour le *So* de façon à ne pas le confondre avec son animal éponyme l'antilope *so*, et aussi à cause de l'importance primordiale que les anciens Bèti lui accordaient.

(2) Je me permets de renvoyer à un article du professeur Heim de Balsac (1969, p. 49) sur les *soricidae* de la région de Yaoundé, qui constate que les Mammifères ont attiré de nombreux chercheurs au Cameroun, mais qu'« aucune recherche mammalienne sérieuse n'avait été effectuée tant aux alentours de la capitale que dans la plus grande partie du Cameroun oriental », et que mis à part les matériaux disparates du Musée de Berlin, antérieurs à la guerre de 1914 d'ailleurs, il est très difficile de trouver dans cette région des « documents mammalogiques récents et valables ». — Il suffit de remplacer « Mammifères » par « sociétés humaines », « mammalien » et « mammalogique » par « sociologique »...

(3) On les trouvera reproduits dans l'édition de Lille.

NOTES DU CHAPITRE II

(1) Cf. Plus loin p. 37.

(2) D'après Champaud (1965, p. 60) les Enoa et leurs voisins Ngoé (ou Ngwe) ensemble compteraient 3 378 personnes dans le département du Nyong et So, tandis que le même recensement officiel englobe sous la dénomination de « Bané » 24 648 sujets, toujours dans le même département du Nyong et So (non compris les 12 849 habitants de Mbalmayo, comptés à part). Si incertains que demeurent ces chiffres, ils suffisent à manifester la disproportion entre Enoa et Bèné et à faire comprendre que les premiers aient autrefois cherché alliance auprès des Ewondo.

NOTES DE LA PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE I (A)

(1) Ce n'est d'ailleurs qu'une transposition de l'hypothèse qui attribuait à un clan teutonique l'origine des Berbères blonds de l'Aurès (cf. Petermann, Atlas, Londres, 1850, p. 81, qui cite cette hypothèse sans la prendre à son compte).

(2) Prononcer « Voute » *alias* (ou administrativement) Babouté. Cf. Siran, 1973, p. 1 : « Ils forment encore, sous le nom de Bouté, la majeure partie de la population du lamidat de Banyo. »

(3) Quelques kilomètres plus au nord se trouvaient les camps retranchés des Bati, dont Nigla, alors l'une de leurs capitales ; voir plus loin *infra* p. 75.

(4) Il faut noter cependant que les Ntumu refusent vigoureusement d'être confondus avec les « Fang » (Nguéma, 1969) dont les séparent de fortes divergences linguistiques. Mgr Ndon, évêque d'Oyem (communication personnelle, septembre 1969), lui-même « Fang »-Betsi, a beaucoup plus de peine à se faire comprendre de l'un de ses paroissiens que d'un Ewondo. Le ntumu (où « je dis que » = « *ma vœ naa* ») serait d'après lui assez proche du bulu et très proche de l'eton (« je dis que » = « *mē (tē) voo naa* »). Contrairement à ce qu'affirme Tessmann (1913, ch. III, note 5) qui identifie à tort « Ntum » et Betsi, les Fang seraient à proprement parler les Betsi (non les Mekye), et Mgr Ndon encourage à tirer au clair la suggestion d'Alexandre (1965, p. 537), selon

laquelle « la ressemblance entre les ethnonymes « meke » et « mäkaa » serait plus qu'une simple coïncidence ». Notons, à propos de ces « Fang-Meke », qu'ils sont tout simplement les Ossiebas dont la disparition étonne M. Alexandre (*op. cit.*, p. 507, note 2 : « les " farouches Osyeba " ou Osheba, mentionnés par les explorateurs du siècle dernier, ont disparu sans laisser la moindre trace. »). Brazza est absolument clair et explicite à ce sujet : lorsqu'il parle des deux branches des migrations venues de l'intérieur du Gabon, il précise : « La première se composait des Fans-Batchis ou Pahouins ; la seconde formait la grande famille des Fans-Makey, mieux connue, sur les bords de l'Ogooué, sous l'appellation d'Ossiébas. » (Brazza, 1888, p. 2). Le nom d'Ossyeba est un sobriquet d'après le capitaine Avelot et Mgr Martrou (cf. Bruel, 1935, p. 299).

(5) Amougou, 1937, p. 26 : « Toutes les tribus naturalisées Bané sont véritablement Bané. Nee Bodo était un homme juste, bon et sage. Aussi quand quelqu'un d'une nationalité étrangère venait cohabiter avec lui, il n'hésitait pas à lui donner une de ses propres filles en mariage, confondant ainsi en une seule sa famille et celles de ses hôtes. C'est pourquoi non seulement il ne serait permis à personne, mais même il serait faux de dire que ces familles ne sont pas Banés ».

La traduction, à l'usage des Blancs, est l'œuvre de l'écrivain-interprète du chef, M. Foé Amougou (p. 3). Le texte original, beaucoup plus nuancé, ignore les injonctions de la dernière phrase.

(6) D'après une communication du Dr Prosper Abega. Les mvog Ndobo, Nnama, Ekuzu-Mbala, Ebanda-Andzongo-So, sont classés parmi les vrais Ewondo au même titre que les descendants d'Essomba Na(g) Baana (cf. Ngoa, 1969 et 1973). — Ndobo et Nnama forment le groupe Mbada Kono. Les éponymes sont nés vers 1700 d'après le calcul de M. Ngoa ; rien n'empêche des « Mbada Kono » d'origine vute d'avoir rejoint à cette époque les Bati ancêtres des Ewondo sur la rive droite de la Sanaga (l'expression signifie le Malade-du-Pian).

(7) Nous en trouverons un exemple chez M. François Manga à la suite de l'alliance commerciale entre mvog Amugu et Ngumba, figurant désormais dans les généalogies comme « siblings ».

(8) Le sentiment que j'exprime ici ne m'est pas propre. Résumant les travaux d'Avelot, Bruel écrit (1935, p. 273) : « Il résulte de ces études que partout les envahisseurs ont été un petit nombre proportionnellement aux envahis, ce qui fait que presque toujours ils se sont fondus avec ces derniers, adoptant même à la longue leur langue (au moins dans certains cas). Cependant, les envahisseurs ont eu une influence assez grande, car ils ont importé un certain nombre d'usages, de légendes, d'armes, de plantes, d'animaux, d'instruments divers... qui ont modifié la civilisation matérielle et les croyances des autochtones. » Cf. aussi Baumann et Westermann, trad. fse, 1970, p. 208, à propos de l'unité culturelle de leur « cercle congolais du nord » : « La forêt vierge et sa contrainte d'airain se chargent de déterminer l'unification : elles rabotent toutes les inégalités. Les peuples arrivant en trombe du Sud et du Nord plient et sont assimilés en un clin d'œil. »

(9) Ainsi, par exemple, pour les Vikings Normands adoptant le français, en l'espace de deux générations, ou pour les Francs adoptant le latin du V^e siècle.

(10) Donné en ewondo dans l'édition de Lille : *Appendice I. 1*

(11) Le texte dit bien « Mbida Mbani » et va expliquer plus loin comment ils ont acquis le surnom d'Engôno, ou Yengono, nom sous lequel les Mbida Mbani se présentèrent effectivement à Kund quand il se heurta à eux en décembre 1887. Mais en réalité les Mbida Mbani (ou Ambani) prenaient ainsi le nom de leurs ex-patrons, les Mvele d'Akonolinga, qui revendiquent pour leur ancêtre direct Kungu Ngok, ici Kungok, et vis-à-vis desquels les Mbida Mbani paraissent être des *minabo* ou clients qui ont repris leur liberté. Les Yengono ne se rattachent en tout cas pas aux Bulu comme le croit Mme Dugast. Mais ils pourraient faire partie de ceux qui ont « pahouinisé » les Bulu.

(12) La distance est de l'ordre de 300 kilomètres à vol d'oiseau. Nous nous trouvions à Atut près de Médouneu, et j'ai interrompu mon interlocuteur, M. Eson'Obian, de Nkuala, clan Oyak (le 26/IX/1969), quand je me suis aperçu qu'il me redonnait la version de M. Ondoua Engutu (Alexandre, 1966, p. 551), sans me rendre compte qu'elle revêtait là des variantes intéressantes : ainsi, l'ancêtre Hamata s'appelle alors explicitement Cham ; il a deux fils : Afifi Cham (cf. Afiti Kata) et Ntuma Afidi ; le premier a un fils, Zam (cf. Zan Hamata), ancêtre de douze clans, dont les Oyak et les Yendzok, chez qui je me trouvais, et qui affirme obstinément leur différence avec les Ntumu (qui remonterait donc au déluge), descendants de Ntuma Afidi.

Autre variante chez M. Nzaméyo Ngema à Efulan, clan Yendzok ou Yendzuk, le lendemain : Afida Kada, descendant de Cham, aurait eu deux enfants : Fan Afida, ancêtre des populations dites Fang, et Owon' Afida, ancêtre de ceux du Cameroun...

(13) Les versets de la Bible qui ont inspiré les missionnaires et les catéchistes à ce propos, et qui sont résumés dans des « histoires saintes » en langue vernaculaire, sont pour l'histoire de Cham ceux de la *Genèse* ch. IX, v. 18-27 et pour la Tour de Babel ceux de la *Genèse* ch. XI, 1-9.

(14) Extrait du rapport de Dominik (A.N.C., n° 922, ff. 81 à 84) du 18 juin 1895, relatant l'activité du poste de Yaoundé pendant les premiers mois suivant sa prise en charge par le lieutenant. (traduction.)

« Les anciens bâtiments sont insuffisants pour la garnison et les vieilles maisons en argile étaient dans un état tel, que l'effraction du magasin du poste p. ex. était trop facile à entreprendre, et que ce fait regrettable ne m'a aucunement surpris ; j'ai donc commencé à la station par des travaux intensifs de construction. C'est pour cette raison et aussi eu égard au grand stock de marchandises précieuses, que j'ai fait construire un entrepôt en pierres de 12 m de long et 5 m de large qui a été occupé aujourd'hui. C'est ici la première maison en pierres. De même ont été terminés les bâtiments suivants : un cabinet en pierre, 2 maisons d'habitation pour les soldats de 16 m de long et 7 m de large chacune, 1 maison de garde avec prison et une cuisine en matériel indigène. Etant donné que chaque jour 600 briques sont fabriquées, qui seront cuites toutes ensemble une fois par mois, j'espère pouvoir terminer en 3 mois, pendant la saison sèche qui a commencé, la maison d'habitation en pierres, dont les fondations ont déjà été posées par Monsieur Zenker. La maison, qui sera entièrement en briques, aura 1 étage. Au rez-de-chaussée, il y aura 3 pièces, 1 magasin à provisions, 1 magasin à armes et munitions, ainsi qu'un magasin pour les marchandises de troc. Les pièces au premier étage sont prévues au nombre de 6, 1 bureau, 1 chambre à coucher et 1 salle à manger pour le chef de la station, 2 chambres à coucher ainsi qu'une salle à manger commune pour deux autres Blancs. Il y aura une véranda autour de la maison et sur les deux côtés des escaliers pour le chef et les Blancs, ainsi qu'un escalier de service. »

(15) Riebe, p. 40 : « Les indigènes ici tressent leurs cheveux en forme de casque et en font, en y adjoignant de la résine et du fard rouge, un cimier compact, impénétrable, qui confère aux hommes une allure sauvage et belliqueuse, effet renforcé du fait qu'hommes et femmes enduisent leur corps entièrement nu d'une teinture rouge-sang obtenue par un mélange d'argile et de bois rouge. »

(16) Voir par exemple les chapeaux de plumes des chefs « Grasslands » (= Bamiléké, Bamenda et Bandeng), p. 47 dans le livre d'aquarelles du peintre Ernst Vollbehre (1912). Ces chapeaux en touffes sont exactement les mêmes que certains chapeaux bété.

(17) De l'avis des agronomes et des pédologues, dans le système traditionnel, la population ne doit jamais dépasser 30 habitants au kilomètre carré (cf. Marticou, p. 31 ; Hugon, 1968, p. 73, repris dans Amat et Cortadellas, 1972, p. 248). Au-delà de cette densité, la jachère étant écourtée, la reconstitution des sols devient impossible.

Or, la carte de Zenker nous permet d'établir que la densité des environs immédiats de Yaoundé était d'au moins 22 habitants au kilomètre carré en 1890-1892 (cf. Laburthe-T., 1969, p. 22). Le seuil critique était certainement atteint dès cette époque plus au nord, dans le pays éton, où les premiers recensements parlent déjà de 50 à 60 habitants au kilomètre carré ; à la mission catholique de Yemessoa, le P. Foy comptait en 1971 plus de 120 habitants au kilomètre carré (il y en avait certainement plus de 30, 80 ans plus tôt, dans cette zone rurale qui n'a attiré personne de l'extérieur et qui a dû au contraire se vider au profit de Yaoundé).

On voit que la pression démographique liée à l'usure des sols suffit à elle seule à expliquer la poussée vers le sud et la pénétration dans la grande forêt à partir de la savane-parc.

(18) On trouvera des références plus précises et des détails sur ces explorations allemandes dans ma traduction et mon commentaire du livre de Morgen : *A travers le Cameroun du sud au nord*. Yaoundé, 1973.

(19) « Leur armement est formé d'arcs et de flèches, ainsi que de lances, auxquels s'adjoignent encore de longs couteaux minces. Des peaux de buffles et des treillis de roseaux leur servent de boucliers. Hommes et femmes marchent nus comme des vers, au sens le plus fort de l'expression. » Riebe, *op. cit.*, p. 52). (aux chutes de Nachtigal, au contraire, p. 40, il a noté que les habitants ne connaissaient comme armes que l'arc et les flèches). Cette ignorance des fusils peut paraître surprenante, mais en 1905 encore, le 23 février, l'expédition de Dominik fut l'objet d'une attaque-suicide à l'arc de la part des Mbatta, en qui le R.P. Bohn reconnaît les gens d'Ombessa (cf. rapport de Dominik déjà cité, A.N.C. n° 923, ff. 66-67) : « Selon leur propre témoignage, les Mbattas ont perdu la moitié de leurs gens dans cette attaque d'une folle témérité. (...) Seul leur total isolement explique que les Mbattas aient trouvé le courage d'entreprendre une telle opération, qui mit réellement l'expédition en danger pendant un moment. » Comme celle de Morgen seize ans plus tôt, l'expédition risque d'être anéantie par l'audace d'adversaires qui ignorent tout de la puissance des armes à feu.

(20) Extraits de rapports de Dominik concernant les Yambasa : — Un employé yambasa de Zenker lui est réclamé par Ngila : « Celui-ci vint me trouver lui-même et me demanda de lui livrer le Yambassa, puisque ses frères de race étaient alliés avec les Balingas, ses ennemis. » (A.N.C. n° 896, 15/9/1894, f. 47). — Rapport mensuel de décembre 1904, signalant des attaques des « Bapea » (Baïa ou Békpa) contre les Yambasa : « Les Bapeas attaquent à présent leurs voisins les Yambassas parce que ceux-ci

sont les amis du Poste. » (...) Cette tribu pacifique et travailleuse est menacée dans son existence. » (A.N.C. n° 923, 10/1/1905, ff. 15-16). — Rapport envoyé de Balinga le 5 mars 1905 pour rendre compte de l'expédition contre les Bapea : « Depuis qu'en l'année 92 l'expédition Ramsay a amené les premiers Yambassas à la côte et les a employés à la construction du poste d'Edéa, ces indigènes, après l'abandon du poste de Balinga et malgré les dangers éventuels, ont librement fourni des travailleurs au poste de Yaoundé, qui se trouve le plus proche de leur pays. » (il ajoute ailleurs que tous les ouvriers du bâtiment à Yaoundé sont Yambasa). Après avoir décrit les étonnantes défenses naturelles d'arbres plantés qui caractérisent les villages yambasa, il conclut : « Mais cette merveilleuse et efficace protection forestière a eu pour conséquence que les Yambassas sont devenus si inaptes à la guerre. Le Yambassa, bien qu'il vive au milieu de pays sauvages, ne possède même pas une arme de protection défensive. Aujourd'hui encore, hommes et femmes circulent chez eux dans une nudité paradisiaque. Les garçons soutiennent que les femmes ne les aimeraient plus, s'ils abandonnaient leur costume d'Adam. » (A.N.C. n° 923, copie du 22/3/1905 d'un rapport de Dominik daté du 5/3/1905, ff. 44-45).

Il est clair que les relations des Allemands avec les Yambasa ont toujours été pacifiques, ces derniers étant aussi dépourvus d'armes de guerre.

(21) Cf. A.N.C. dossier n° 468 sur le massacre de Balinga, qui en rejette la responsabilité sur le chef du poste, Volckamer von Kirchensittenbach, « un théoricien dépourvu de sens pratique. » (f. 28). « Il n'y avait pour Volckamer aucune raison sérieuse de se mêler aux querelles qui surgissaient entre Balingas et Barongos. » (rapport du Gouverneur par intérim, Leist, à Caprivi, du 7/9/1893).

Même dossier, déposition de von Stetten du 6/9/1893, f. 22 : « Barrongo n'est qu'à trois heures de Balinga. »

(22) Dominik veut de passer le Mbam à la hauteur de l'ancien poste de Balinga : il note que le pays « Tschinga » (Cinga) n'est là qu'une mince bande de terre sans importance entre les Yambassa, les Kombe et les « Fu », puis il ajoute : « Le 2 février, l'expédition campa chez le chef Fu Siondo (...) Les Tschingas (Balingas) appartiennent comme les Kombe et les Fus à la grande tribu des Batis. L'ensemble des Batis a été soumis aux Wutes jusqu'à ce que nous ayons anéanti Ngilla en l'année 99. Les Fus, sans contredit encore maintenant le plus puissant groupe ethnique des Batis, furent comme on sait expulsés en l'an 89 par Ngilla et Ngutte de leur nid d'aigle de Ngandelle (Ngaundere II des vieilles cartes) non loin du Mbam, résultat auquel l'expédition Morgen dut coopérer. » (note du traducteur : Dominik fait ici une erreur de mémoire : c'est seulement en 1890 que Morgen, sans parvenir d'ailleurs à remporter la décision, prêta main-forte aux Vute pour assiéger cette place).

Donc identification explicite entre « Fu » Bati voisins de Balinga et « Fu » Bati de Ngadèr (Ngaundere II). Dominik donne ensuite quelques détails sur ce pays bati de la rive droite du Mbam : cases rondes de chaume, mais étables rectangulaires d'écorces pour protéger le bétail des léopards ; répugnance à la fixation et à l'autorité ; absence d'armes à feu : « Du fait que les Batis démenagent fréquemment, ne veulent s'accommoder de l'autorité d'aucun chef, et vivent absolument sans la moindre ambition, il est difficile de les gagner à la civilisation moderne. Pourtant, ce sont de grands et beaux hommes au visage ouvert et sympathique. Leur pauvreté se reflète dans ce détail que presque partout ils ne possèdent encore comme armement que l'arc et les flèches... » (alors que les Bapea plus à l'ouest possédaient des fusils bien avant d'avoir vu des Blancs). (A.N.C. n° 923, ff. 52-53).

(23) Les négociations de paix entre « Ngaundere II » et les Vute se font en langue bati d'après Morgen, ch. XIV. Cf. le rapport de Dominik au gouverneur du 15/10/1896 : « Alors qu'il est facile à un Yaoundé d'apprendre les langues de ses voisins du nord Bakoko, Mvele, Batschinga, Balinga et Bati, pour s'entendre avec un Vute, par contre, même après un long séjour ensemble, il aura toujours besoin de recourir au truchement des mots Bati. » (A.N.C. n° 903, f. 230).

(24) Se reporter *supra* à la note (5).

(25) Rapport de von Stetten, Kommandeur de la Schutztruppe (milice) au chancelier impérial, en date du 5 juillet 1895, faisant le point des connaissances sur la région de la moyenne Sanaga ; les Vute, repoussés et battus par les Foulbé (ils auraient perdu 1 000 hommes à Kukuni malgré leur alliance avec les Buemi), se sont réfugiés vers le sud : « Là, ils se heurtèrent à la grande tribu des Bati, qui demeurait entre Sannaga et Mbam, et à l'ouest de ce cours d'eau jusqu'aux Yalokun. »

Les Vute repoussent donc la partie orientale de ces Bati... (A.N.C. dossier n° 797, f. 110).

(26) Même rapport : « Les Vutes durent d'abord s'éloigner vers le sud-est des Tikar, eux-mêmes repoussés par le lamido de Banyo ; ils furent ensuite, par les premiers lamidos de Tibati, chassés de leur résidence à l'est du Mbam vers le sud. A leur tour, ils firent alors pression sur les Batis désunis. »

(27) La date est incertaine entre le 13 octobre 1890 où Morgen blessé abandonne le siège de Ngadèr et l'arrivée de Dominik sur le même site le 15 septembre 1896 : or, Morgen vient seulement d'inaugurer la guerre, pour laquelle on prenait son temps dans ces

régions : les assiégeants reconstruisaient entièrement leurs villes près des assiégés, et le siège de Ngambé, 70 kilomètres plus au nord, durait depuis onze ans lorsqu'il fut interrompu par l'intervention allemande ; il y a donc lieu de penser que la chute de la ville bati ne se produisit pas avant de longs mois ; mais d'un autre côté, Ngute, qui n'a toutefois pas regagné encore sa vieille capitale de Linté, en parle à Dominik le soir du 18 septembre 1896 comme d'un événement déjà ancien puisque les gens de « Ngandelle » ont eu le temps de gagner Tibati, puis de s'installer à Ngambé. Cf. Dominik, 1901, p. 176 : « Ngute conta l'histoire des jours passés, quand les Vutes avaient combattu contre les Peuls encore loin là-haut dans l'Adamaoua. Une partie des Vutés était demeurée là-bas. (...) Le père de Ngute et le grand-père de Ngilla avaient conquis le pays jusqu'à la Sanaga sur les Batis, qui pour une part avaient été repoussés au-delà de la Sanaga. Ce qui restait du peuple Bati se trouvait à présent sous la domination vute. Très longtemps, la ville bati de Ngandelle, devant laquelle Morgen fut blessé, s'était maintenue indépendante. (...) (Mais) Sous la conduite de leur chef Tina, les gens de Ngandelle (...) s'étaient enfuis dans le territoire de Tibati. Le Sultan les avait alors installés non loin de Ngambé, à la frontière tikar. »

(28) Morgen (1893, pp. 117-119), tout en le déplorant, avoue le caractère dévastateur de ses représailles de 1889 (tous les villages brûlés, tous les troupeaux mangés ou emmenés). Morgen sera accusé de brutalités et une enquête sera prescrite par Berlin. Hörhold (*in* Riebe, 1897, p. 55) confirme dans ses carnets la rigueur de la répression exercée à partir de Balinga : « Nous dressâmes là notre camp et envoyâmes dans toutes les directions des patrouilles qui toutes ramenèrent un plus ou moins grand nombre de prisonniers. Ceux-ci étaient pendus dès lors qu'ils avaient été pris les armes à la main. »

(N.B. : Or, un homme n'allait jamais sans arme dans ces régions... à l'exception près des Yambasa, nous l'avons vu). « Nous poursuivîmes cette guérilla en raflant une telle quantité de bétail que nous ne savions plus guère quoi en faire. »

En avril-mai 1892, à l'occasion de l'érection du poste de Balinga, Ramsay mobilise les Cinga (gens de Balinga) et combat « toujours victorieusement » les Vute à l'est, les « Winchowa » (Mdjiba de Morgen) au sud, et vers le nord un peuple M'bassakwa qui ne peut être que « Bati » (les Bafia ou Bekpa ne verront leur premier Blanc qu'en 1901). Cf. rapport du gouverneur Zimmerer à Caprivi du 25/5/1892 : « Le 11 avril, Ramsay atteignit de nouveau Balinga, commença à construire le poste sur une hauteur, et aidé par 7 800 hommes de Balinga châtia le 2 mai les M'bassakwa qui se trouvent au nord de Balinga. » (A.N.C. dossier n° 1068, f. 198).

Et lorsqu'en mars 1893, le Kommandeur von Stetten découvrit l'assassinat d'un officier et d'un sous-officier allemands à Balinga, ainsi que la ruine du poste et la défaite infligée à ses alliés, il est clair qu'une nouvelle expédition punitive s'imposa contre les « Barongo » (cf. A.N.C. dossier n° 468).

(29) Georges Grenfell, missionnaire baptiste anglais, vécut à Douala de 1874 à 1882, fit une excellente carte de la région, et fut le premier européen à remonter la rivière Dibamba (qu'il appelle Lungasi) sur une cinquantaine de kilomètres, vers 1878. « Les gens de Lungasi paraissent être complètement coupés de tout autre marché que Cameroons (= Douala, n. du traducteur), et même avec celui-ci, leurs relations commerciales sont des plus minces. Ils semblent occuper une position à peu près isolée, et quand j'arrivai chez eux il y a environ quatre ans (j'ai été le premier homme blanc à leur rendre visite), je les trouvai plus privés de tout objet manufacturé européen qu'aucun peuple que j'aie jamais vu avant ou depuis (...). Ils cultivaient leur propre tabac, et comme ils marchaient nus, ne voulaient pas d'étoffes : (...) il était évident que leur négoce avec les autres peuples d'alentour était ou très faible, ou nul. » (Grenfell, 1882, p. 587).

(30) Les renseignements concernant ici les Bakoko et les Bati de Kelleng sont dus à l'obligeance de mon ami Cosme Dikoumé, lui-même Adie, et sociologue à l'Institut Panafricain pour le Développement, à Douala ; l'essentiel en est contenu dans une lettre en date du 12 octobre 1972. Cf. aussi Mme Dugast, 1949, pp. 57-58 et 37.

(31) Par exemple, chez les Mofu isolés dans les montagnes du Nord-Cameroun, Mme Vincent (1971, p. 91, note 1) a trouvé un mot ancien semble-t-il, et original, mais spécifique, pour dire « la mer ».

(32) Mme Dugast a relevé depuis longtemps l'importance de ces Bundju qui habitent sur la route entre Mbam et Sanaga, à proximité immédiate du bac du Mbam, et paraissent être les résiduels d'un groupe très important. Elle écrivait en 1949 à leur propos (p. 62) : « Il serait intéressant de prospecter ces anciens *BETI* du point de vue linguistique (...). L'enquête devrait se faire, non plus par zones entières, mais presque village par village... ».

(33) A moins que les Dwala ne soient de très anciens résiduels, comme paraissent le penser, chacun à leur façon, Baumann et Westermann (trad. fsc de 1970, p. 199) et Bekombo (1973).

(34) Ces Kombé sont-ils les mêmes que ceux de Guinée Equatoriale, et parents, comme le prétend Carbonneau, avec les côtiers : Seke, Benga, Banoho (= Batanga), Benga des îles Corisco et Elobey, eux-mêmes proches parents linguistiquement des Dwala ? En ce cas, il faudrait reprendre l'hypothèse de Struck et rajouter une couche « Ngala » dans l'histoire du peuplement du Cameroun (cf. Baumann et Westermann, *loc. cit.*, et Bruehl, 1935, p. 309).

(35) Cf. Dominik, rapport du 5/3/1905, A.N.C. n° 923, ff. 51-52 et 53 sur la soumission totale des Bati aux Vute, (*supra*, p. 169) qui lui sert ainsi de justificatif colonial : « Dans le pays Bati, Haoussa et Vute ont depuis longtemps massacré les éléphants, et il ne s'y trouve pas de

caoutchouc. Mais sous la douce autorité de l'homme blanc, le Bati ne travaille plus pour rien comme il le faisait jadis du matin au soir chez les Vutes. »

(36) Il semble bien que les Betsinga, Bacenga ou Batschenga aient ces dernières années complètement adopté la langue eton — du moins ceux d'entre eux qui habitent la localité de Batchenga et ses alentours.

(37) Ce seraient les Booilla d'Hutchinson.

Les Allemands appellent d'abord les Bulu Mpangwe (cf. rapports de Kund, M.D.S. I et II, 1888-1889), puis à partir des années 1890 : Buli ou Buley. Ce nom de Buli est aussi celui des Gbaya occidentaux, à l'est de Nanga-Eboko. Les Bulu seraient-ils des Gbaya « pahouinisés » ?

On peut aussi se demander si les Yekaba ne seraient pas le « Kaba » qu'Amat et Cortadellas (1972, pp. 78 et XIV) n'arrivent pas à trouver comme lieu d'origine des Yemvam-Etugan ; en ce cas, ceux-ci auraient suivi un trajet très semblable à celui des Bulu.

(38) Comme les Tsinga, les Kombe vont beaucoup plus au sud que ne le pense Mme Dugast : le Dr Simon-pierre Tschoungui, qui fut Premier ministre du Cameroun Oriental, est un Kombe de la région d'Otélé à 60 kilomètres au sud de Yaoundé ; on trouve des lignages Kombe jusque vers Lolodorf. Les rituels font souvent référence aux Kombe.

(39) L'identification phonétique me paraît hors de doute : le *th* du P. Trilles est en effet à prononcer comme un *th* anglais et l'*ɔ* de Bendzo est un *ɔ* très ouvert que l'on réalise souvent en *ua* chez les Bêti ; on voit donc comment *Ben dz ɔ* se transcrit immédiatement *Ben th oua*.

(40) Naturellement cette remarque n'exclut pas la possibilité d'une pure invention locale. Mais en ce cas se pose la question : pourquoi chez eux et non chez leurs voisins ? L'acquisition de l'arbalète par diffusion est donc l'hypothèse la plus vraisemblable, mais alors elle ne peut être que relativement tardive : l'arbalète portative issue des balistes antiques ne s'est répandue autour du bassin méditerranéen qu'aux XI^e et XII^e siècles ; considérée comme beaucoup trop meurtrière, cette arme nouvelle fut interdite dans les guerres entre chrétiens par le troisième concile du Latran en 1179 (décision d'ailleurs sans effet). — D'autres arbalètes furent introduites en Afrique par les Portugais au XVI^e siècle et imitées en Guinée, mais si les arbalètes fang étaient d'origine portugaise, cela voudrait dire que les Fang sont depuis longtemps à proximité de la côte... (et on ne s'expliquerait toujours pas pourquoi les autres côtières de cette région les ignorent).

(41) « Les Soudanais bousculés et poussés par les rafles d'esclaves des Foulbé se heurtèrent alors à une migration qui progressait sur la route précédemment décrite depuis le sud et le sud-est, en provenance du Congo. C'était celle des *peuples Fang* (...) Selon toute apparence, les Fang avaient déjà franchi la Sanaga, lorsqu'ils se heurtèrent aux Soudanais déferlant du nord, et furent contraints à faire demi-tour. » (Meyer, 1909, p. 454). (Il faut remarquer qu'on attribuait automatiquement aux Foulbé les rafles d'esclaves, ce qui est un anachronisme ; même Mme Dugast s'est laissée surprendre par ce travers).

(42) Von Stein est obligé de recourir à une chronologie très longue : 20 à 25 générations (1899, p. 137) pour situer cet événement.

« A l'époque sus-dite paraît s'être effectuée, venant du sud-est, une invasion des peuples Pangwe, dont les avant-gardes poussèrent jusqu'à la Sanaga et même au-delà à la longitude géographique approximative du poste de Yaoundé. Les premiers renseignements relativement sûrs concernant les ancêtres de nos Bané les situent en tout cas sur les rives de la Sanaga dans les parages en question. Or, à cette époque, des peuples Pangwe semblent avoir été les possesseurs préables des territoires occupés à présent par les Yaoundé, les Bané et une partie des Bule actuels. » (Von Stein, 1899, p. 138) L'auteur poursuit en précisant qu'il a obtenu des « Ngomba » des témoignages confirmant cette ancienne occupation « Pangwe » : le fait me paraît non contestable, mais son ancienneté est-elle si grande ? (20 générations, cela nous reporterait au plus tôt dans les parages de l'an 1300).

En tous cas, comme me l'a fait remarquer M. Claude Tardits, l'absence de forêts secondaires ou de traces de défrichement plus au sud suggère que Maka et/ou Fang agriculteurs n'ont pu s'installer à demeure ou progresser lentement depuis l'est que sur les lisières de la grande forêt ; ce qui exclut toute provenance immédiate du sud.

(43) « Je ferai encore remarquer pour finir que le tableau peut prétendre à une certaine exactitude. Chaque lignage a d'abord été traité séparément lors de ma tournée pacifique de plusieurs mois chez presque tous les chefs importants, et ces fiches établies tout à fait indépendamment les unes des autres ont été le plus fréquemment possible revues et contrôlées. (...) D'ailleurs, à côté de sa portée scientifique, la matière présente aussi un intérêt pratique. Mêmes les vieux chefs les plus renfermés en venaient à me faire confiance avec une rapidité stupéfiante dès que je les avais régalez de ma connaissance détaillée de leurs ancêtres et de leur parenté avec les voisins, ce qu'ils étaient enclins à attribuer presque toujours à quelque opération surnaturelle. » (von Stein, M.D.S., 1899, p. 137).

(44) Dans sa vie de Charles Atangana, éditée par François Ezé (1969, § 38), Lukas Atangana rapporte cet épisode en ewondo avec beaucoup de saveur ; j'en reprends la traduction : Amugu est nommé chef : « En apprenant cette nouvelle, les chefs des villages Béné et les vénérables vieillards du pays commencèrent à objecter que Monsieur André Amugu ne pouvait pas commander, puisqu'il était fils d'esclave, fils d'Embon. Amugu Nisama, Amugu Messi et Mewolo Memongo firent son procès, et allèrent planter une tête de chèvre en terre au milieu de la forêt. Aussitôt la nouvelle se répand qu'ils s'en vont en cachette, qu'ils reviennent en cachette,

et on rapporte à M. Charles Atangana que, sans bruit, les Béné viennent de comploter en pleine forêt et d'y planter une tête de chèvre pour n'avoir pas à obéir à M. André Amugu. Quel cri de colère poussa (notre héros) ! des étincelles de feu lui jaillissaient des yeux ; puis il partit en personne voir l'administrateur... » Les trois vieillards sont exilés pour cinq ans à Yoko : enterrer une tête de chèvre en proférant des malédictions dessus était l'un des moyens classiques d'obtenir la mort d'un ennemi. La fureur de Charles Atangana s'explique mieux lorsqu'on sait qu'on suspectait aussi sa naissance : c'est la reconnaissance de la primauté du mérite personnel qui est en cause, et donc tout l'acquis des premiers scolarisés dont Charles Atangana et André Amugu incarnent la réussite. L'historiographe conclut (n° 39) : « Quand il s'agissait alors d'établir des chefs, ce qu'on appelle à présent " vote " n'existait pas. Ce qui existait, c'est que M. Charles Atangana se livrait en personne à une enquête approfondie, cherchant sérieusement à savoir si tel individu avait de bonnes qualités pour commander les hommes, et l'établissant chef ; c'est donc ainsi que Monsieur André Amugu assumait cette grande chefferie ».

(45) Bien qu'André Amugu ait intérêt à se concilier sa famille adoptive, les mvog Manga, en les rattachant le plus haut possible dans l'arbre généalogique des Béné, et le plus directement au fondateur, il semble qu'il ait ici raison contre von Stein, qui méconnaît par exemple un fait aussi reconnu que l'ainesse des mvog Belinga ; la vérité (qui est en même temps une position moyenne) semble exprimée par M. Kosmas Amugu, qui fait de Manga Mombo le fils d'Amugu Mowali, lui-même neveu et fils adoptif d'Owono Kodé. La discussion des problèmes considérables que pose l'ensemble des Béné nous entraînerait évidemment trop loin.

(46) L'appréciation de l'âge des Africains par les Européens (et vice-versa) est difficile et toujours sujette à caution ; en général, les Blancs « rajeunissent » les hommes et « vieillissent » les femmes.

(47) Ces 17 « tribus » sont les mêmes que les 16 de notre mythe d'origine, moins trois qui sont les Yemedu, les Obege et les Ola'a : il s'agit là de petites tribus soumises des environs immédiats de Minlaaba, qui ont remplacé dans le contexte local quatre autres groupes plus notoires ou plus septentrionaux enregistrés par André Amugu : les Okak qu'il identifie aux Ntounou, les Emfek, Abi et Osim. Le commentaire que donne André Amugu permet de situer chaque groupe par rapport aux Béné : trois sont des *mintabo*, des « clients » volontaires : les Yanda, les Ewondo (dont le fondateur, beau-frère de Nee-Bodo, est un Betsenga), les Fong ; Okak est un captif de guerre épargné surnommé Ntumu, « le Renfrogné » ; Embam, Abi, Ngui, Oyek sont d'autres prisonniers de guerre (Ngui « veut dire homme des cavernes » ; quant à Oyek : Nee Bodo « confia cet homme à sa femme en lui demandant de le consoler : Oyek veut dire consolation ») (*op. cit.*, p. 18) ; Eboa et Angom Woa sont des « prises de chasse » (c'est-à-dire des hommes isolés que l'on surprend voyageant ou chassant en brousse et dont on s'empare sans qu'ils puissent se défendre : le texte dit : « *Nee Bodo angasom mod te* » = Nee Bodo piègea cet homme) ; les sept autres ont été achetés comme esclaves (« *Nee Bodo angakus mod te* » = Nee Bodo a acheté cet homme).

(48) La généalogie des mvog Amugu, en remontant jusqu'à Owono Kode, est la même qu'en (3.) chez M. Bala Owono de Ndick, avec cette seule différence qu'il nomme Amugu Betsi à la place d'Amugu Mewale ou Mewali, qu'on entend aussi nommer Amugu Mbarga : il s'agit très vraisemblablement du même personnage. André Amugu a dû reculer devant la répétition d'Amugu Mewali que son ancien secrétaire L. Atangana place aussi comme fils d'Owono Kode.

(49) En effet, les généalogies ewondo sont plus courtes, et c'est d'elles que s'inspire d'ailleurs André Amugu, qui, tout mvog Manga qu'il veut être, vit surtout dans le cercle de Charles Atangana. Une publication du *corpus* de toutes les généalogies bënë et ewondo recueillies (ou à recueillir) serait un travail considérable, mais permettrait seule une approche et une analyse plus fines du peuplement. J'estime que les Ewondo ont dû « passer » entre 1725 et 1750, ce qui cadrerait avec l'assurance donnée aux Allemands dans les années 1890-1900 que « les pères de nos pères sont ceux qui ont traversé la Sanaga », ce qui indique deux générations disparues complètement depuis l'événement. Louis-Gabriel Pringué (âgé alors de 80 ans) m'a raconté au début de juin 1960 son dîner en 1900 à Rome avec le comte Greppi, centenaire, qui avait été page au Congrès de Vienne et « déniaisé » (comme on disait alors) par la princesse de Courlande, ancienne maîtresse de Louis XV : la situation de Greppi et de Pringué vis-à-vis de la bataille de Fontenoy était comparable à celle du vieux chef Essono Ela et de Dominik vis-à-vis de la Traversée de la Sanaga — deux événements peut-être contemporains.

(50) Leur langue, nous l'avons vu, paraît présenter des rejets excentriques de l'ewondo-fang. Auraient-ils, comme je l'imagine pour les Bakoko, pris au passage ou au voisinage des femmes d'origine « fang » ou assimilée ? C'est l'oncle maternel du candidat qui l'introduit à la société du Ngoé (mais ce genre de relation est trop fréquent pour que l'on puisse en tirer une indication quelconque).

(51) Les Fang anciens et les Bëti plus récents étaient voués à la patrilinearité du moment qu'ils s'emparaient à la guerre de filles dont ils massacraient pères et frères ou bien qu'ils en épousaient d'autres avec l'accord des leurs, mais pour les emmener éventuellement très loin.

NOTES DU CHAPITRE II (B)

(1) Le lignage Ndzana étant mis sur le même plan que les autres lignages Enoa (il semble même un peu plus illustre), nous avons là un nouvel exemple de l'ancien flottement Bêti entre filiation patrilinéaire et filiation matrilinéaire. Par ailleurs, la branche noble des Enoa se rattache (au moins symboliquement) à Kolo, à l'instar des Ewondo avec qui les Enoa ont entretenu de longues relations d'alliance (et parfois de dépendance) : ils ont exactement le même « accent ». Les Eton les englobent toujours sous ce nom de Kolo. Le fils de Kolo est probablement le père des Ye-Békolo, ces conquérants dont les Enoa constitueraient alors un rameau. L'ancien nom des Yebékolo est *Embuda* (k), celui des Enoa *Embudi*, et M. l'abbé Frédéric Essomba appelle leur mère Mengisa *Embodo* plutôt que *Embolo* : il y aurait peut-être là une piste à suivre.

(2) Littéralement : « l'exhaustion du mouton », expression employée pour désigner le *tsó*, rite de purification de l'inceste, par l'un de ses moments essentiels, qui consiste à piétiner jusqu'à la mort la victime émissaire.

(3) Eduma veut-il dire Edumi ? En ce cas, les fugitifs seraient des esclaves d'origine Etudi enfuis de chez leurs maîtres Mengisa à la faveur des troubles. Cette hypothèse est séduisante si, comme je le crois, les Etudi appartiennent au groupe résiduel vecteur de la langue X (proto-Bêti) : nous saisissons ici sur le vif un cas de coalescence et d'osmose avec le groupe Y.

(4) Il semble que François Manga ait sauté un chaînon en attribuant à la mère le nom du fils et la mise au jour de son petit-fils Mebée (que du coup il appelle Mebée Ntégè un instant, mais pour le nommer aussi Mebée Melombo un moment plus tard). La 3^e version (Mv.) s'arrête en jetant trois noms d'enfants (Akoo Mebée, Ndzana et Ndziba) qui montre que pour être ignorant on n'en est pas moins péremptoire : ces noms sont des noms d'ancêtres, mais non ceux des fils propres de Ntégè.

(5) Les causes des brouilles sont *apparemment* futiles, parce que la pudeur familiale bête les voile sous des métaphores. Ainsi, chez les Esombdaana, on m'a dit qu'Omga Alima et Noa Alima se sont séparés à propos d'un « épi de maïs » que le second refusa au premier — d'où départ de celui-ci allant fonder trois familles Azok chez les Ntumu. Les voisins Enoa m'apprennent peu après qu'il s'agissait en fait d'un palabre de femmes, Omga ayant couché avec une femme de son frère cadet qui en conçut une violente colère (l'accès des cadets aux femmes des aînés est toléré, mais la réciprocité fait scandale). La métaphore s'éclaire immédiatement par le célèbre dicton : « la femme est un épi de maïs ». La cause de la scission demeure « secondaire », mais moins futile tout de même qu'il ne paraissait au premier abord. Ici, la « bouture de taro » (symbole de la fécondité) est en réalité l'*ayān*, le talisman de la fécondité, que les trois sœurs Mengisa se disputèrent et se déroberent tour-à-tour. (cf. l'histoire des Béné).

(6) Dans le *Journal* inédit de Zenker, nous voyons observé un exemple de bond spontané effectué par un chef de famille Bêti pour fuir la « malchance » : à la suite d'une rixe où il a causé la mort de son frère Mbudu Eyamo, Esomba Ewondo de Yaoundé, émigre 42 kilomètres plus au sud vers le Nyong, le 29 juillet 1891.

(7) Renseignement dû à M. l'abbé Frédéric Essomba qui est lui-même un *man kál* (= fils-de-sœur, neveu) des Enoa d'Ebogo : il relève à leur propos leur étroite ressemblance avec les Ewondo proprement dits, dont ils partageaient les mœurs et surtout la langue ; confondus avec eux sous l'appellation de *Kál* par leurs voisins (Eton, Mengisa, Béné), ils cultivaient comme eux le beau-parler et se vantaient de posséder des talismans (*bian*) pour l'éloquence ; les alliances (matrimoniales et militaires) Enoa-Ewondo étaient recherchées ; à la guerre, ils étaient courageux et sonnaient du cor (*minlag*) en se battant : ils avaient des groupements forts comme celui d'Ebogo, mais en général leurs colonnes de migration étaient trop longues et trop étirées, trop exposées, ce qui les a beaucoup affaiblis.

(8) Il est à noter qu'à l'époque, l'ensemble du groupe Bêti doit encore parler « atí », c'est-à-dire mengisa, les épouses étant Mengisa (par la suite, les Batsenga se sont mis à parler eton, les Béné, Ewondo et Enoa, fang, — l'entrée dans la zone mvle-fang se faisant immédiatement au sud, et à l'est de Yaoundé). Ce n'est que deux ou trois générations plus tard (enfants d'Otu Tamba, petit-fils d'Esomba Nag Baana) que les mères durent amener le changement de langue.

(9) {4.} fait de Ndi Mbi le jumeau de Manzè, mais c'est une aberration qui ne cadre pas avec le reste de la tradition : {4.} se rappelle qu'il y a des jumeaux, mais ne sait plus bien où les mettre ... à moins qu'il ne veuille oblitérer le parallèle vexant entre le traitement de Ndi (qu'il omet) et celui de Manga ; le récit de {4.} est fait à l'intention d'un descendant de Manzè (M. Adalbert Owona). J'ai été contraint de choisir continuellement dans le sens d'une certaine cohérence, ainsi {3.} fait de Ndzie Manga la mère (et non l'épouse) d'Amugi Mewale, notre Nee Bodo, qui aurait été son fils unique (à cause du vol par sa cadette du fameux talisman de la fécondité... l'*edzā atú*, la « bouture de taro »).

(10) « Enfant de léopard », *mwān zō* se dit de la même façon en mengisa et en ewondo ; par contre, les surnoms de la génération suivante tendent à indiquer qu'on commence à parler l'ewondo actuel chez les Béné.

(11) Voici la traduction de cette phrase — peu intelligible sans commentaire : « Mbartsogo apprit que Manzè martyrisait l'enfant : avec ses cheveux (hérissés) comme ceux d'un malade, avec

chevelure de femme, avec son corps aussi sale que celui d'un forgeron, il n'était vraiment rien d'autre qu'un cueilleur de vin de palme ! ».

Ceci veut dire que Manga : 1. n'est pas coiffé (rasé) comme il convient de l'être à un homme libre, en bonne santé, soigneux de sa personne ; 2. se promène nu comme un esclave malgré qu'il ait largement dépassé l'âge de la puberté ; 3. ne se rase pas non plus le pubis selon le bon usage (cf. Zenker 1895, p. 40) ; 4. ne se lave pas (les forgerons couverts de suie et de charbon, ruisselant de sueur, étaient fort sales) ; 5. remplit vraiment les besognes les plus basses (car dangereuses, comme d'aller chercher le vin de palme en haut du palmier).

(12) = *mvendé*, fourche d'arbre à plusieurs branches utilisée comme dossier ; on voit l'un de ces dossiers sur un lit, (cf. plus loin, p. 267) à gauche, dans Zenker 1895, planche 3, qui peut servir à illustrer ce passage (à condition de ne pas tenir compte du fusil qui s'y trouve, inconnu du temps de Manzè) ; les coiffures de la planche 4 permettent également de mieux comprendre la phrase commentée dans la note précédente.

(13) De plus, dans le cas présent, pour un Bêti, cette valorisation va de soi du seul fait que Manga est un jumeau (le jumeau de Ndi). Les jumeaux sont en effet doués de l'*evu* le plus apprécié, le plus utile socialement.

(14) Nos données reposent ici sur des récits plus récents que les faits rapportés et qui peuvent, en toute rigueur, en être des réinterprétations. Mais peu importe à notre propos, dans la mesure où (à une incertitude chronologique près) ils nous permettent une appréhension relative de la société pré-coloniale.

(15) En effet, le père devait marier ses fils, et d'autre part, ceux-ci se partageaient ses femmes après son décès : le père ne peut donc guère s'offusquer si, par suite de sa lenteur à les marier, ses fils sont amenés à prendre un acompte sur leur héritage.

(16) Ou Owono Kode. En ce cas, le nom d'Amugu Mewali serait celui de son père ; il faudrait donc, soit introduire une génération supplémentaire entre Kode Oloa et le Nee Bodo de Nkometu, soit, ce qui me semble très vraisemblable, confondre Amugu et Kode Oloa, car ce dernier nom n'est qu'un surnom sans doute tardif. Pour M. Kosmas Amugu (3.) Ndzie Manga aurait été la mère d'un fils unique, Amugu Mewale (toujours à la suite du vol de l'*edzo atù*, la « bouture de taro », par sa cadette au profit des Ewondo). Mais alors pourquoi (2.) ignore-t-il cette version qui ferait de Ndzie la mère incontestée de *tous* les Bènè ?

Si (3.) dit vrai, en tout cas, cela ne remet pas en cause le calcul d'Henri Ngoa concernant la date d'Essomba Nag Bana, Amugu, le distributeur de femmes, pouvant être de génération antérieure à celle de l'Ewondo et de l'Enoa qu'il pourvoit.

(17) J'ai eu moi-même entre les mains dans le Sud-Cameroun un fusil de traite anglais daté de 1810 et certainement « réformé » après les victoires ultimes des Alliés sur les Français.

(18) C'est-à-dire vers l'ouest, par opposition au nord déjà aux Bènè et à l'est notoirement peuplé de Maka, Mvele, Mbida, Ambani, etc.

(19) *Nkú tum* signifie « le sel obtenu par brûlis » (*tum* = brûler) ; *nkú segè* est une expression toute faite pour signifier, par opposition, le sel marin. D'après Tsala (*Dictionnaire* p. 561) « Chez les Mpongwe, Seke = Boulou », donc *nkú Sekè* ou *segè* serait « le sel des Bulu ». Mais en réalité (comme le prouve la *Polyglotta Africana* de Kælle) nous avons vu qu'il faut distinguer Seke et Bulu.

L'expression a du être transmise aux Bènè par les Fang — puisqu'elle provient du Gabon. Ce ne serait pas le seul exemple : le mot pour signifier l'homme blanc (*niángán*) étant aussi attesté au Gabon (par du Chaillu, Brazza, etc.) bien avant qu'on le retrouve chez les Bêti. Cette « inauguration » du sel pourrait être une reconstitution anachronique (ce qui n'ôte rien à sa saveur !) : en effet, un fils d'Amugu Baana, frère aîné, semble-t-il, de Mbala, s'est appelé « Nku Ségè » (fondateur des mvog Nku) ; l'usage étant de donner certains noms d'après les événements marquants, il est possible que l'arrivée du premier sel du sud, venant du Gabon ait coïncidé avec la naissance de cet enfant dans les débuts de la seconde moitié du XVIII^e siècle ; ce dut être alors une expérience sans lendemain. Mais il est possible que Nku Ségè soit un surnom tardif datant de cette cérémonie inaugurale à laquelle son détenteur prit part avec les autres ; il aurait alors convenu à Mbala d'envoyer certains de ses fils le plus à l'ouest possible car on trouve ces mvog Nku, ces « gens du Sel », aux postes avancés de Minkan et d'Ekut Minku près d'Ebolowa, au contact à la fois des Bulu et des Mvumbo (ou Ngumba).

(20) Ainsi s'explique que M. François Manga transmette comme suit la liste des fils de Mbartsog : « Le quatrième garçon d'Owono Kode donna Mbé Kidi, Amugu Baana, Evundu Baana, Ekugu Baana, Nkuu Baana ; la mère de ces derniers était Ewondo ; Ekugu Baana fonda la race Mekuk (*angabonde Mekuk*). »

On a quelque peine à rester imperturbable devant pareille assertion, quand on sait la priorité et l'ancienneté probable des Mvumbo. Ici, l'on assiste à cette manipulation de la généalogie, qui, par l'adjonction au niveau voulu d'un ancêtre fictif — devenant effectivement « même père et même mère » qu'Amugu — permettre d'élever l'alliance de leurs descendants au rang de la fraternité.

(21) La traduction du « je dis que » qui inaugure tout discours est souvent utilisée en Afrique par les groupes linguistiques pour se définir eux-mêmes : voir au début de l'ouvrage la « Note sur la langue ».

(22) *Mfu* ou *Mful* signifie « emplacement vacant », « endroit sauvage ».

(23) Le sens de *mdn* en ewondo (à ne pas confondre avec *man*, la mer, le fleuve Océan) est « bifurcation » embranchement de sentiers. Il est rare qu'il n'y ait pas semblable bifurcation après un passage de fleuve, et c'est pourquoi peut-être nous trouvons constamment des villages « Man » sur la rive gauche du Nyong. Man pourrait être aussi une abréviation de Mani Zè, Man (Zè).

(24) « Manzé andzikig bulu amu anga bele fulu efida » précise André Amugu 1937, p. 21 : « Manzé n'engendra pas beaucoup parce qu'il avait coutume (*fûlû* = le caractère habituel) d'opprimer » les autres. (*efida* vient de *fid* qui signifie : écraser, moudre, piétiner). Foe Amougou traduit : « Manzé n'eut pas beaucoup d'enfants, parce qu'il nourrissait le vice de jalousie. » Je reprendrai ailleurs l'étude de ce texte.

(25) Voici la traduction du texte de M. Lukas Atangana {4.}. Aux funérailles de Manzé :
« Tous les Béné se réunirent pour se consacrer à la palabre du décès (mot-à-mot : pour ne parler que la mort). Owono Medugna attacha (= offrit) dix *cabris* ; Amugu Medugna en attacha dix aussi. Ces deux fils de Manzé estimaient qu'Owona Metugu et Atang Mbarga étaient leurs enfants. Alors tous les Béné partirent délibérer à l'écart sur la manière de régler la succession de Manzé. Au retour de ce conciliabule, Owono Dzok prit en mains les lances, et se tenant debout sur la Cour, dit : « Manzé est mort, et nous voilà en train d'achever le festin (rituel) pour ce décès. Alors, voilà ce que disent tous les Béné : les petits Owona Metugu et Atang Mbarga ne sont pas vos enfants, ils sont vos frères, parce que vous les avez engendrés votre père lui-même étant encore en vie (mot-à-mot : regardant encore.) Ce sont les enfants que vous engendrez maintenant qui seront vos enfants. »

Owona Dzog quitte alors l'auvent, il parcourt la cour d'un bout à l'autre : il demande successivement l'approbation de tous les Béné en frappant fortement le sol de ses lances pour obtenir des acclamations ; il dit : « Tout le monde a compris, n'est-ce pas ? C'est pourquoi les mvog Manzé sont désormais composés de quatre maisons... » »

(26) La tradition orale devient comme toujours flottante au bout de quelque temps. Fuda Ngambida, grand guerrier Ewondo qui s'est illustré dans la résistance aux Blancs à la fin du XIX^e siècle et habitait alors au nord de la rivière Akongo, (à Ndzon Minkan) paraît hors de cause ici : il se trouvait très loin de Mínlaba, et on a affaire ici à un cas typique de célébrité agglutinante.

Il en va probablement de même pour Owona Fuda ; celui-ci, le Wunafírra de Kund, mvog Tsungimbala (descendant d'Owono Tsogo, frère d'Otu Tamba) était en novembre 1887 un chef influent, qui après cinq jours de palabres chez Tonga obtint, malgré l'hostilité de ses voisins, d'emmener les Blancs jusque chez lui. Kund écrit qu'il s'agissait du plus beau village qu'il ait vu au Cameroun (M.D.S. I 1888 p. 17) et vante la puissance et la richesse de ce « roi ». Il n'est pas impossible qu'il ait habité Mínlaba, car ce que les Béné présentent comme une fuite est peut-être en fait une progression. Mais Kund encore trouve que ces villages bien installés ont l'air ancien par contraste avec les villages « récents » — vieux de 10 à 20 ans pense-t-il — qu'il a rencontrés jusque-là. Il est donc probable que l'occupant de Mínlaba fut Sé Ngambida, un mvog Fuda venu du nord, et qui s'est replié auprès de son cousin Esomba Emombo à l'arrivée d'Owono Ngateba, comme le prétendent les Enoa : son nom et le nom de son mvog rendent possibles les confusionss avec Fuda Ngambida et Owona Fuda.

(27) D'après R., la séquence donnée par D. : 1^o installation d'Owono sur la colline, 2^o pacte avec Belinga, est inversée : c'est parce qu'il apprend le pacte que l'occupant de la colline, Fuda, quitte la place à Owono. En ce cas, l'épisode de la dénomination est évidemment à dissocier de celui du pacte, à placer ultérieurement.

(28) A vol d'oiseau, Elem est à 7 700 mètres de Ngulmakong et 7 800 de Mínlaba. Voici les phrases échangées à cette occasion d'après D. : Owono Ngateba dit : « Owona alá a minke mi ngal dzie a yop : dzom yayi ki me bo, mafidi ngal dzam ! » Owona (c'est-à-dire lui-même) le prend de haut (*alá* : au sens propre, faire saillie, émerger ; d'où au figuré : traiter les autres avec hauteur, avec une indifférence méprisante, narguer) au milieu de ses crosses de fusil là-haut ; rien ne peut plus m'arriver, je m'en rapporte à mes fusils. » Belinga dit de son côté : « Menē ngul ai mekon me ngal mama » : je suis là par la force des mes balles de fusils (akon ngal veut dire mot-à-mot : lance de fusil, c'est une expression employée pour désigner tout projectile de fusil, mais ce dernier pouvait être effectivement un fer de lance : cf. à ce sujet Zenker 1895, p. 44).

(29) Tous ces noms ont un sens (fait que la cartographie paraît ignorer) ; en voici la traduction dans l'ordre où ils se présentent : le Soufflet (de forgeron : il s'agit d'un lieu où Zenker note la présence de nombreux hauts-fourneaux en 1890-1892) ; la Bifurcation ; le relais des Béné ; Foulées-d'Elephants ; le Fraké Solitaire (arbre, « *Terminalia altissima* », Combrétacées) ; le Bel Ombrage ou le Samba Ombréux (arbre « *Triplochiton scleroxylon* », Sterculariacées) ; *ngat* désigne tout arbre doué d'une belle frondaison, dont les branches s'étendent au loin : cet arbre pourrait être le même que l'*ayos* qualifié d'*edzizin*, c'est-à-dire qui donne une belle ombre — puisqu'on emploie cette expression pour désigner le même lieu, semble-t-il : l'*avébe*, arbre resté indéterminé. — Tiliacées ; le Moabi (« *Baillonella toxisperma* », Sapotacées, dont l'huile est très appréciée) ; Gros-Trou ; les Rochers ; Mínlaba, dont le sens vient d'être discuté.

(30) C'est-à-dire à Douala, dont Kamerun fut le nom administratif jusqu'en 1902. L'emploi de ce nom dans ce sens suffit à montrer que l'on a affaire à quelqu'un de très âgé.

(31) Bien entendu, les Emven restés à Yaoundé prétendent ignorer cette version des choses et attribuent le départ de leurs jeunes frères à une gourmandise qui les aurait perdus sous la forme suivante : trop désireux de goûter la chair exquise du *kosí* (dendromys), ils se seraient égarés en le pourchassant dans la forêt, jusqu'au delà du Nyong. Le drame est déguisé en quête mythique, mais l'objet délicieux, les lances, la fuite, la perte, restent présents ; la responsabilité du sang versé dans cette faute originelle est tout entière renvoyée aux jeunes frères en transformant en être sanglant (gibier) l'objet de leurs désirs coupables, etc.

(32) Les Ola sont des chasseurs-cueilleurs disséminés et errants dans la forêt et au bord des ruisseaux ; ils procuraient aux mvog Manzé du gibier et des poissons. On dit à Minlaaba : « Mebo'o Ola ana » : je ferai escale chez les Ola aujourd'hui, pour dire qu'on va manger beaucoup de viande et de poisson. Tous ceux qui côtoient les Ola utilisent cette expression. Ce sont certainement des résiduels, appartenant, soit aux Fang, soit aux Maka, soit même à des populations plus anciennes encore.

(33) « Après notre arrivée, une patrouille placée sous le commandement d'un sous-officier noir sûr fut envoyée via les Genoa jusque chez les Bane pour réclamer aux indigènes l'exécution de leurs engagements. » (n.d.t. : Genoa = Enoa ; Bane = Benè) D.K.B., 1898, p. 502.

(34) Ou « manians », *súlug* en ewondo, qui dévorent tout sur leur passage.

(35) *Nkól Mekuk*, la « colline des Mekuk » — on dit plus loin simplement : *Nkól* — est le nom ewondo de Lolodorf, poste militaire et administratif allemand dont dépendait alors la région de Minlaaba.

(36) *Pon*, *fon*, sont l'équivalent de *pound*, la livre anglaise de vingt shillings (somme qui constituait, outre l'entretien, le traitement mensuel des porteurs-soldats recrutés en Gold Coast par les premiers explorateurs allemands). Ce mot s'employa par la suite pour désigner le louis de vingt francs, ou encore vingt Mark. Ici, il s'agissait probablement d'une caution demandée à celui qui voulait recourir à la police ou à la justice allemandes.

(37) Cette patrouille était sous le commandement d'un « headman » ou caporal dont il est question plus loin ; deux des noms cités ici sont Bèti : Ondoa Mba et Mvogo Ndzie ; Kolkolo est peut-être le surnom donné à un étranger (*kól* signifie : caqueter, *kólkól* = celui qui parle comme une poule) ; de même, Tukondo, le nom du caporal, provient peut-être de *tug kándóg* qui signifie « assommer d'un coup de poing ». Plus loin, le nom d'un autre chef de patrouille, Mekara (Mekada), signifie « le rapporteur », le dénonciateur, « celui qui cause ».

(38) *Báa* en ewondo, poudre de padouk dont se paraient habituellement les notables et dont tout le monde s'ornait les jours de fête (cf. Zenker 1895, pp. 42 et 54).

(39) = *abá* ; à la fois corps-de-garde à l'entrée du village, maison des hommes et salon de réception pour les hôtes. Les notables fumaient en restant habituellement assis ou étendus sur leur lit de bambou avec l'appui-dos (*mvendé*) qui leur servait d'oreiller : voilà pourquoi le passage suivant va nous montrer Ndzana Ntsama et Ngema Ngateba « couchés » dans leur maison (= *abá*).

(40) Il s'agit sans doute de l'*esinga*, courte lance tirée au fusil (elle pouvait être récupérée et économisait les balles) cf. Zenker 1895, p. 44.

NOTES DE LA DEUXIÈME PARTIE

NOTES DU PRÉAMBULE

(1) Par ordre chronologique, les principales descriptions ethnographiques globales des Bèti se trouvent dans les ouvrages de Morgen (1893), Zenker (1895), Dominik (1901 et 1908), Nekes (1912), Tessmann (1913), Atangana (1914 et 1919), Amugu (1937), Alexandre et Binet (1958), Tsala (1958), Alexandre (1965), Ngoa (1968), Mallart (1971), Quinn (à paraître en 1974). Naturellement, de nombreux rapprochements sont à faire avec les ouvrages traitant des Bulu (von Hagen, 1914 ; Bertaut 1935) ou des Fang (Balandier 1955, qui reprend magistralement les travaux de ses prédécesseurs Largeau, Martrou, Trilles, etc.). Mais rapprochement ne signifie pas assimilation.

(2) Certains jeunes chercheurs expriment la crainte de voir leur source exploitée par d'autres s'ils la font connaître explicitement. Comme si le véritable travail scientifique ne commençait pas au-delà ! Personnellement, je n'ai pu trouver que des avantages à voir un témoin vénérable comme mon ami et maître M. Hubert Onana, consulté par d'autres experts comme mes collègues Ngoa et Quinn, avec qui j'ai pu confronter expériences et interprétations. La publicité des sources, tant des documents écrits que des archives orales ou des observations vivantes, est la condition préalable à la constitution de toute science moderne. La confusion des sources, au contraire, rend inutilisable des travaux qui autrement auraient pu être très intéressants, comme ceux de M. Léopold Ezé (1971-1972), qui ont été publiés en ronéotypie par le Centre fédéral linguistique et culturel de Yaoundé.

(3) Lorsque, à ce manque de rigueur topographique, s'ajoute l'absence d'information historique, on aboutit à des spéculations absolument arbitraires, comme celles d'une thèse récente qui prétend expliquer le rituel septentrional du So en commentant les textes faussement localisés du gouverneur Bertaut à l'aide des légendes recueillies chez les Fang du Sud par le missionnaire Trilles ; et qui, ignorant que les cases actuelles d'argile furent imposées par la domination européenne dans les années 1920-1930 (cf. Alexandre 1965, p. 511), se livre à de vastes considérations sur le symbolisme mystique du poto-poto dans l'habitation traditionnelle, alors que, d'après l'ensemble des témoins (au premier rang desquels je citerai l'évêque de Mbalmayo, Mgr Etoga), l'abandon des parois d'écorce fut au contraire fort mal accueilli par les intéressés qui se plaignaient d'être, à la lettre, obligés de s'enterrer vivants.

(4) Tandis que le reste du corps était fardé de poudre rouge de padouk, la tête et le cou étaient enduits d'huile de palme (qui jouait peut-être le rôle de « gomina » pour maintenir en place les tresses compliquées de la coiffure). Cf. pp. 43 et 55, Zenker (1895) qui nous livre par écrit exactement la même notation que les souvenirs de notre témoin : « Le danseur fait jouer tous ses muscles, se livre à des contorsions du corps, de la tête et des bras, jusqu'à ce qu'il quitte les rangs de ceux qui dansent tout ruisselant de sueur et d'huile. » (Zenker 1895, p. 58 ; c'est moi qui souligne).

NOTES DU CHAPITRE I

(1) « Disputatur inter doctos » pour savoir s'il faut ou non rattacher le mot *man*, « petit », « petit de... » au mot *món*, « fils », « fils de... ». En tout cas, le sens est clair.

(2) Cf. aussi Evans-Pritchard 1951, traduction française 1973, p. 19 : « Les Nuer ne parlent pas de " lignages " avant quatre ou cinq générations. »

(3) Il est possible qu'il ne soit pas encore trop tard pour aboutir à des conclusions fermes sur ce point en scrutant l'ensemble des traditions orales bété. C'est ainsi que M. l'abbé Tsala (Tsala-Vincent 1973, n° 3903) situe à sept générations avant 1973 l'histoire du chef Eton Ongémene, qui, avec ses trois frères, hérite d'abord les trente femmes de son oncle *maternel* avant de réclamer l'héritage de son père... Cette époque (qui correspond à l'arrivée des Bété dans la région de Yaoundé) serait-elle celle du changement du régime de la filiation ?

(4) Sur le sens d'*ayom*, assimilé à *mvóg*, cf. Alexandre et Binet 1958, p. 45 et Ngoa 1968, p. 45 aussi. Il me semble qu'*ayom* est employé comme qualificatif plutôt que comme substantif.

(5) Il y a là une allusion au fait que les femmes en visite chez leur père jouissent de l'indépendance sexuelle. En ce domaine, les Vute s'opposent radicalement aux Bété dont ils paraissent si souvent proches par ailleurs, comme en témoigne l'histoire des « grands-mères » de mon chauffeur Pierre Essomba. Il s'agit de deux sœurs très jolies qui avaient été faites prisonnières par les Vute vers Ngoro lors de leurs guerres aux Yalongo de la dernière décennie du XIX^e siècle (cf. Morgen 1893, ch. XIV-XV), tandis que tous leurs parents étaient massacrés. Elles deviennent les épouses du chef, grand-père de Pierre. Elles enfantent toutes les deux, mais lors d'une seconde grossesse, la première femme, gardienne du harem, s'aperçoit que la cadette ne peut être matériellement enceinte du chef ; alors, elle décide de lui donner à boire une décoction de poisons pour la faire avorter. L'entreprise était risquée. La cadette, pleine d'inquiétude, confie son premier enfant (le chef actuel en 1968) à sa sœur aînée et meurt effectivement du traitement.

(6) Quand, au terme d'un séjour chez moi en 1968, le centenaire de Ndick, M. Bala Owono, m'a béni selon les anciens rites, il n'a pas manqué de faire remarquer quel signe d'affection et quel effort cet acte constituait de sa part car, disait-il, « mon sang (*meki*) est devenu bien rare... » Le point de vue exprimé ici est confirmé par le proverbe bété : « *Món asé món mbié, món ané món ntón* » : « Un enfant n'est pas l'enfant de son géniteur, un enfant est l'enfant de son nourrisseur (tuteur). »

(7) Ce terme d'exopolémie est un néologisme : j'espère qu'il est assez clair et pratique pour qu'on me le pardonne. On donne en général, sur le plan théorique, dans la genèse de la société humaine une sorte de priorité à l'interdit de l'inceste et donc à l'exogamie. Mais l'exemple des Bété (et la pensée explicite de certains d'entre eux, comme l'abbé Frédéric Essomba qui est l'auteur de cette suggestion) indique que l'interdit du fratricide, c'est-à-dire le souci de garder la paix interne entre frères à l'intérieur d'un groupe de taille optimale (ni trop grand, ni trop petit) pourrait être le plus déterminant : les frères prohibant alors entre eux la compétition pour les femmes qui est à la fois l'objectif normal d'un homme dans cette société polygynique et le motif de la plupart des guerres. L'exogamie s'inscrit alors en dépendance de l'exopolémie et paraît bien varier en fonction des exigences de cette dernière dans la société bété. Pour parvenir à l'accomplissement du désir (c'est-à-dire à l'organisation de l'échange des femmes et de la reproduction humaine), il faut d'abord survivre, c'est-à-dire ne pas s'entretuer dans une sphère sociale déterminée.

(8) On trouvera ici comme dans les Dictionnaires la double notation *biñ* ou *bian*, de même que *Só* ou *So* pour le rituel, — le ton bas simple me paraissant le plus juste à Minlaaba.

(9) L'article récent le plus savant traitant du *nkúl* est celui d'Alexandre 1969 sur les « Langages tambourinés », dans *Semiotica*, pp. 273-281 ; il donne, p. 276 note 7, une bibliographie scientifique complète de la question, comprenant : Graffin-Pichon, *Grammaire ewondo*, pp. 158-161 ; L. Guillemin, 1948, n° 1 ; Eno-Belinga 1965, pp. 187-201 ; Stoll, 1955, pp. 157-158 ; Tsala, article *nkúl* du *Dictionnaire*, pp. 453-460. — J'y ajouterai les documents historiques suivants, donnant la conscience ancienne sur la question : Morgen 1893, pp. 53-54 ; Zenker 1895, pp. 40 et 51 ; Nekes 1912, pp. 69 sq. ; Messi 1919, pp. 303-306. Pour l'éloge moderne du *nkúl* par un Bèti, cf. Lukas Atangana, manuscrits, *passim*, et in Ezè 1969, pp. 78, 92 (« invention merveilleuse..., supérieure à la radio »), 109 et surtout 126.

(10) in Ezè 1969, p. 126. L'*ekíga*, qui est un appel au secours quand il est lancé par son détenteur (par exemple s'il trouve un potamochère pris dans un piège, ou s'il est attaqué ou égaré), est encore très pratiqué de nos jours en forêt, où chacun connaît le sien et celui de ses parents et voisins.

(11) Zenker, 1895, pp. 40 et 51 ; Laburthe-Tolra 1970, p. 29.

(12) Le *ndán* est constitué à proprement parler par : a. une phrase évoquant un événement caractéristique de la vie personnelle de l'intéressé ou de l'un de ses homonymes célèbre ; cette phrase assez longue peut être une devise ou une allusion à des hauts faits, mais ne doit pas être confondue avec le nom d'éloge, *mebedan*, d'un ou deux mots, qu'adopte un homme illustre ; le *ndán* est complété par les *metilan* qui consistent à ajouter : b. le nom de son père ; c. le nom du plus connu des frères de son père (l'aîné par exemple) ; d. le nom de son oncle maternel. Exemples dans Messi et dans Tsala, *op. cit.* « Ne te lie à quelqu'un qu'en sachant son *ndán* », dit une maxime, c'est-à-dire en connaissant ses références sociales (cf. Tsala-Vincent 1973, n° 6207, et aussi 6510 et 7208). Une femme sera désignée d'une manière analogue par une phrase, par les noms de deux de ses pères et par le nom de deux de ses époux (c'est-à-dire par celui de son mari réel et du plus connu de ses beaux-frères) (cf. Messi 1919, p. 305).

Principales formules stéréotypées du tambour : *nkúl biá* (de guerre), le même que *nkúl akon* (de lance) ; *nkúl mvéngé* (de victoire) ; *nkúl abó* (de fête et de danse) ; *nkúl mesin* (pour un concours de lutte) ; *nkúl abiem* (de chasse, la veille d'une chasse au filet) ; *nkúl awú* (de décès) ; *nkúl esáni* (de l'*esáni*, la principale cérémonie de l'enterrement). Exemples de ces formules dans Messi *op. cit.*, pp. 304-305 et dans Ezè 1969, p. 109.

(13) Stanislas Abah (que l'on trouvera *supra* sur les généalogies Emven), étant collégien et à bout de ressources pour payer sa pension, partit prendre chez ses parents maternels un sac de cacao qu'il vendit 7 000 francs (vers 1964).

(14) L'ambiguïté traditionnelle des rapports entre neveu et oncle maternel me semble assez bien exprimée dans la légende du gorille, dont la mère est une femme, sœur d'un homme qui vient de tuer un éléphant. Le gorille se rend donc chez son oncle maternel pour lui réclamer la tête de l'animal, à laquelle il a droit ; mais en chemin, il rencontre l'une des femmes de son oncle et couche avec elle. Du coup, l'oncle lui refuse la tête d'éléphant en lui disant : tu aurais dû choisir l'un ou l'autre de tes privilèges, mais je refuse de t'octroyer les deux à la fois !... Et c'est l'origine des hostilités, qui durent encore, entre les gorilles et les hommes (cf. Messi 1919, pp. 255-265 ; même légende chez les Bulu : von Hagen 1914, p. 189).

(15) Nekes et Charles Atangana peuvent être considérés comme des observateurs contemporains l'un de l'autre. Le premier (1911, p. V) a publié en 1911 (avant le second) les résultats de ses deux séjours d'étude à Yaoundé, de 1901 à 1905 et de 1907 à 1909. Les propos du second ont été enregistrés lors de son séjour à l'Institut Colonial de Hambourg, du 25 juin 1912 au 11 juin 1913 (*Yaunde-Texte*, 1919, Table des matières). Charles Atangana connaissait évidemment sa société de l'intérieur, mais son intention moralisante apparaît constamment — à la fois moralisatrice vis-à-vis des siens et apologétique vis-à-vis des Blancs. Si Charles Atangana demeure un témoin inestimable de la pensée ewondo, on peut penser que Nekes, dont la rigueur et les scrupules scientifiques étaient notoires, demeure plus sûr dans le domaine des faits.

(16) En ewondo, le P. Guillemin utilise couramment le terme *ngid bñ* pour donner à son auditoire un équivalent du concept occidental de « siècle » : cent ans à peu près (5 x 20) s'écoulent en effet entre la naissance d'*Ego* et celle de son *ngid bñ*.

(17) Comme ailleurs, des cas d'aberration individuelle pouvaient être enregistrés : on raconte à Minlaaba l'histoire d'une femme qui fut enterrée vivante par son mari pour adultère commis avec l'un des fils de ce mari ; mais le contexte échappe (s'agissait-il de la favorite (*mkpeg*) du mari ? L'avait-il déjà mise en garde ?). En tout cas l'histoire est donnée comme un exemple de sadisme, de cruauté inimaginable (cf. le 6^e des *Entretiens, Tradition et Transition* de J.-F. Vincent, 1976).

(18) M. Abanda Ndengué rapproche le mot de *wum*, qui signifie prospérer, mûrir, consolider sa position sociale, reluire de santé, d'où *ovimá'a*, souhait de bonne santé et de

prosperité comme le « salut ! » français. Pour M. Jacques Owono, le mot se rattacherait à *avúman*, « parenté », et signifierait « tu es de ma parenté », c'est-à-dire, quoi qu'il en soit en réalité, « sens-toi en paix avec moi comme avec l'un de tes parents ». — Ces divergences trahissent en tout cas notre ignorance...

(19) Cette aimable coutume a disparu, mais elle est attestée par Morgen (1893, p. 236), exactement dans les mêmes termes, chez les Vute, à propos de la présentation au chef Ngute des gens de Ngila, en octobre 1890. Une fois de plus, Vute et « Pahouins » du nord paraissent ici proches.

(20) Ces points ont été déjà très bien relevés par Tessmann (1913, ch. XVI, & 1) avec les précisions suivantes : les anciens champs sont de peu de valeur, puisque la jachère de trois à cinq ans oblige à y travailler presque autant que dans un morceau de forêt vierge pour les remettre en état (et leur rendement sera moindre) ; l'émigration équivaut à un abandon de droits ; seules les plantes apportées, plantées (et le bois à feu) sont propriété du planteur dans sa plantation : les plantes sauvages même utiles, le droit de chasse, de passage, de trouvaillie restent à tous ; les arbres aux fruits utiles et précieux, les arbres à chenilles comestibles ou à abeilles mellifères appartiennent à celui qui les a vus le premier et en a revendiqué publiquement le monopole, en déclarant à l'*abáá* : « Je dis ainsi : j'étais dans la forêt, j'ai vu tel arbre (un *adzab*, un *amvud*, un *asa*, etc.), que tout homme qui le verra sache que j'en suis le détenteur. » Les arbres fruitiers proches du village appartiennent collectivement à tous ses habitants, ainsi que les biefs des ruisseaux proches, pour la pêche. Toute tombe, où qu'elle soit, fonde un droit sur le sol (sans doute le plus durable).

(21) Charles Atangana lui-même fit connaître (en secret) avant sa mort qu'il légua sa chefferie à son neveu Martin Abega (fils de son frère) ; par contre, il laissait à son fils Jean Ndengue toutes ses richesses : argent, maisons, linge, bétail, etc. (cf. Ezé, 1969, p. 137).

(22) Un proverbe fait allusion d'ailleurs à la difficulté de ces problèmes de comptabilité en matière de partage : cf. Tsala-Vincent 1973, n° 3909 : « Tu comptes la lance, et voilà que tu comptes encore sa hampe. »

(23) Le père désigne cet enfant plus ou moins secrètement à ses frères, et le « façonne » (par des procédés magiques) pour le préparer à sa future tâche. Cf. L. Atangana : (« Le père » finit par dire à ses frères ceci : « ce fils-ci ou ce fils-là, c'est à lui que je laisse mon héritage (*elig*) puisque l'aîné est stupide » ; tout homme qui a engendré des enfants sait bien comment sont tous ses enfants, et lui-même s'attache à faire pousser (*sam* = donner de jeunes pousses, pour un arbre) toutes ces choses de manière à ce qu'elles restent sans mourir. Chaque fois qu'un homme a engendré des enfants, celui-là de tous qui est « vrai » (*bebelá*), c'est celui-là que son père achève de façonner, même si ce n'est pas l'aîné. »

(24) Cf. Charles Atangana, 1919, p. 60 n° 3 : « Si l'aîné est faible, tout enfant qui en a la force suffisante sert de remplacement (« émon asé ane ngule hala atebé a meyian ») ; si aucun fils n'est fort, parfois le frère ou tout autre homme en ayant la force peut exercer le pouvoir dans cette famille-là ; les vieux le choisissent alors comme successeur, mais de toute façon les veuves et les biens du chef reviennent à ses fils. »

(25) D'après le professeur Abanda Ndengue, qui a bien voulu revoir ces notes, la tradition des pouvoirs d'un grand chef de famille comprendrait toujours (du moins chez les Yanda) cette transmission d'un reste animal d'éléphant symbolisant le pouvoir.

NOTES DU CHAPITRE II

(1) L'initiation sexuelle était explicite dans le « rite » féminin *onguda* dont elle paraît avoir été l'objectif principal. Mais ce rite peut être d'invention très récente (lié au déplacement des femmes ?, qui commencent à voyager pour la collecte du caoutchouc et le portage dans la dernière décennie du XIX^e siècle) semble bien spécifique du nord du Nyong. Il est inconnu à Minlaaba. Réciproquement, des rituels comme l'*evodo* et le *ngas* sont inconnus dans une région comme celle de Bikop (« ils ne sont pas venus jusqu'ici »). Pour une description détaillée de l'*onguda*, cf. le Quinzième des *Entretiens avec des femmes Bèti* de Mme Vincent.

(2) Une attitude opposée (de style « méditerranéen », pourrait-on dire) serait à l'origine du nom des Yemesum : leur ancêtre Mba Afana (« sentier de brousse » ? — il s'agit de Fang résiduels) eut pour fils unique Mbasomo Zolo ; celui-ci eut parmi ses enfants une fille si éprise d'un homme autre que son mari, qu'il fut impossible d'amener les deux amants à renoncer l'un à l'autre (il semble que le jeune homme ait été un frère cadet du mari). Le mari finit par se pendre... Mbasomo Zolo se rendit au deuil de son gendre. Là on lui présenta le jeune homme cause du drame en lui disant : « Voici encore un autre gendre à toi : voici l'amant de ta fille. » Furieux, Mbasomo Zolo transperce le garçon de sa lance et le tue. Toute l'assemblée se lève en s'exclamant : « *Ekekelaé* ! Comment ? A-t-on jamais vu un homme aussi méchant ? Pourquoi tue-t-il l'amant de sa fille ? » Et c'est à

partir de là qu'on lui donna le surnom de *man Yemesum*, « l'individu qui nous a appris ce que c'est que la méchanceté » (de *yeme* = faire connaître, et *asum* = agressivité, méchanceté). (D'après M. Owono Koumou Paul, lui-même Yemesum).

(3) Zenker a très bien observé cette pratique dès le début de son séjour à Yaoundé : cf. *Journal* (inédit), 23/8/1891 : « Si elle (= la femme) voit son mari la maltraiter en dépit de tous ses efforts, il arrive très fréquemment qu'elle retourne au domicile paternel, où naturellement elle est accueillie avec joie et les bras ouverts, mais revenue dans les plus brefs délais. » On ne peut donc pas dire qu'il s'agisse d'un usage récent dû à la liberté accordée aux femmes par l'action des colonisateurs. — A la même date, Zenker signale également la liberté totale des jeunes filles (envers qui la jalousie n'est pas admise) et l'existence du mariage par enlèvement.

(4) Ces filles sont les *bódónkolo* (mot à mot : « les vêtues que d'une ficelle ») dont parle l'abbé Tsala (cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 2315) ; à défaut du cache-sexe de feuille de bananier, elles portaient accrochée à cette ficelle la parure de séant *ebui* comme le faisaient déjà les filles encore petites. Tessmann a trouvé chez les Fang du sud cette coutume étendue aux jeunes gens des deux sexes, qui étaient rituellement consacrés à la fois à la chasteté et à la nudité complète (pour les rendre plus intelligents et plus forts) (Tessmann, 1913, II, pp. 268-270).

(5) Zenker (1895, p. 49, traduction Laburthe, 1970, p. 69) : « Jusqu'à leur entrée en mariage, les jeunes filles restent libres de prodiguer leurs faveurs à leur gré ; elles possèdent donc, parmi hommes libres et esclaves, des amis, et plus l'une d'elles en a, mieux c'est, mieux elle est considérée par son futur époux. Pour savoir combien elle a d'amis, la jeune fille les compte au moyen de petits bâtons de bambou qui sont fixés à sa ceinture. Chaque ami doit lui apporter quelque chose lors de sa visite, ne serait-ce qu'un peu de nourriture (...) ».

(6) Le proverbe complet est le suivant : « Osoe olugu a mekog. bengen bēlugu a bibon, mot émen alugu a dzam dié : soit « la rivière se fait une gloire de ses rochers, les filles se font une gloire de leurs amants, l'homme lui-même (ne) se fait une gloire (que) de ses œuvres. »

L'abbé Tsala commente (*loc. cit.*) : « Avant le mariage, les filles bēti vivaient en prostituées. » Le mot me paraît discutable à plus d'un titre : certes, la jeune fille attendait de son amant un cadeau en reconnaissance de ses mérites ; mais il n'y avait ni argent ni « tarif » en jeu, et cet aspect économique dont je reconnais tout à fait l'importance, restait pourtant subordonné à l'attrait réciproque, et à d'autres considérations. Même s'il paraît exact de constater avec Tessmann qu'un certain nombre de filles restaient volontairement comme *ngon* chez leur père pour profiter à plein de leur liberté jusqu'à un âge assez avancé (30-35 ans), je n'ai jamais entendu parler chez les Bēti des filles *nzila* (serait-ce le mot *esila* ?) qu'il a rencontrées chez les Fang, qu'on plaisantait grossièrement et dont le rôle était de se tenir à la disposition du tout-venant (cf. Tessmann, 1913, II, pp. 254-256). Cependant, une fille libre pouvait l'être assez pour circuler librement d'un camp ennemi à l'autre et jouer un rôle de Mata-Hari en temps de guerre (comme on le verra au paragraphe sur l'espionnage).

(7) Cf. à l'autre bout de l'aire bēti, le témoignage analogue de M. Manga Mado (1970, pp. 34-37) sur la totale ignorance sexuelle des garçons pubères d'autrefois. Sa mère et ses amis refusent de répondre à ses questions concernant l'épanchement séminal ; on lui conseille seulement de se mêler aux filles, et sa mère lui en recommande une qu'il va voir en cachette. « Tout le village en parlait. Les femmes du village étaient jalouses, car c'était à l'une d'elles qu'aurait dû revenir d'ordinaire l'agréable tâche de m'enseigner les secrets du lit. » (p. 37).

(8) La pudeur bēti fera longtemps grief à Mongo Bēti d'avoir osé décrire dans *Le Pauvre Christ de Bomba* le déniement de l'enfant de chœur qui est le héros du livre. Les éléments — ignorance, surprise, initiative de la femme plus âgée — en sont absolument traditionnels. Cf. Manga Mado, *op. cit.* : des poèmes d'amour célèbrent à la ronde en le nommant la beauté de l'adolescent, « Et on disait qu'entre les différentes catégories de femmes, on rivalisait pour me conquérir. C'était à qui me violerait la première. — Quelle chance pour celle-là de goûter aux primeurs d'un arbre si vigoureux ! » (p. 33).

(9) Messi (1919, p. 292) confirme cette hypothèse d'une façon indiscutable : après avoir remarqué qu'à Yaoundé les enfants sont maintenant circoncis à 5 ou 6 ans, il précise qu'autrefois un garçon devait être pour cela un homme fait, homme mûr (*nnia modo mvei. nkō mot*) en âge d'être marié. Les jeunes gens (*bēndómán*) dans ce cas étaient rangés en ligne sur le toit d'une maison avec un objet posé sur la tête (souvent une machette) et ceux qui subissaient l'opération sans broncher, sans faire tomber l'objet, dansaient la danse de victoire (*fon*) en brandissant l'objet tandis qu'on les félicitait d'être courageux (*ayók*) et qu'on leur faisait des cadeaux. Sur la circoncision chez les Bulu à l'époque allemande, cf. von Hagen (1914, pp. 132-136) qui lie explicitement circoncision et possibilité d'engendrer des enfants viables (p. 136).

(10) Chez les Evuzok (Mallart 1971 d), p. 53 la circoncision paraît encore subordonnée à la connaissance des généalogies, de façon à éviter l'inceste — il en était probablement de même autrefois chez les Bēti. Ngumu (1977 p. 151) confirme intégralement mes points de vue.

(11) M. Ngoa appelle ce mariage *aluk ekokoba*, qu'il traduit par « mariage de remontée à la source », sans doute à partir de *ekó* « piste », *kobá* « d'autrefois » (ton différent de *koba* « difficulté de payer »). Cette étymologie, « la piste d'autrefois », pour un mariage conclu avec le secours de l'oncle maternel, confirmerait alors mon hypothèse d'une ancienne filiation matrilineaire chez certains Bêti. (Mariage *kokoba* chez les Basa : cf. *Cameroon Tribune* n° 490 du 7/2/1976, p. 2).

(12) Lukas Atangana (in Ezé, 1969, p. 120) nous raconte peut-être le dernier cas de ces « mariages » dus à la guerre : lors de l'exode de 1916, une petite fille mvog Atemengè de 5 ans (de la famille de Charles Atangana) s'égara ; la voyant en larmes, un Mvele la recueillit et l'éleva. « Quand ses seins eurent fini de pointer, il la prit pour femme en se disant : « Qu'elle est bonne, la guerre ! » Dorlotée, la fille oubliée sa famille et donna 7 enfants à son mari ; sans que celui-ci eût payé quoi que ce soit à personne, ce fut donc le mariage. » On osa donner tort à Charles Atangana quand il réclama cette fille. « Le bon traitement et le bon cœur du Mvele ont attiré la bénédiction de Dieu, et les enfants sont tout Mvele de cœur et d'habitude, ils ne peuvent devenir mvog Atemenge » (*loc. cit.*, p. 122). Le Mvele paya toutefois une « dot » pour régulariser la situation.

(13) L'un de mes étudiants de Yaoundé, petit-fils du célèbre chef Etudi Noa Tsogo, eut ainsi pour grand-mère une femme très belle, mais d'origine inconnue (venue d'au-delà de la Sanaga) que son grand-père avait gagnée au jeu.

(14) Le prêt de femme *mgba* est proche de la location de femme, *mvie* ou *mvia* dont il est question à l'alinéa suivant. Par ailleurs, le pion qui sert au jeu aléatoire *abia* s'appelle également *mvia*. Cette homonymie a engendré deux traditions concernant la naissance de Charles Atangana : d'après celle que je viens de rapporter, sa mère aurait été prêtée à Atangana Ntsama Yene ; d'après l'autre, elle aurait été perdue par ce même chef au jeu d'*abia* étant déjà enceinte de trois mois ; dans les deux cas, la situation de l'enfant est la même.

(15) Pour éviter tout risque d'inceste. L'inceste est proscrit dans la parenté sociale, mais il est tout aussi redouté dans la parenté biologique : ses effets désastreux (dans le *tsó*) étant attribués à la conjonction des sangs identiques. C'est pourquoi une mère révèle toujours à son enfant dès qu'il est assez grand l'identité de son géniteur, que l'enfant connaît même quand son père légal l'ignore.

(16) Heepe donne comme exemple de vocabulaire courant ewondo : « Bot bébelé memvia á dzalé be nkúkúma » : « les gens ont des concubines-louées dans le village des chefs » et « Abelé miníngá á mvie » : « il a une femme en location-de-femme ».

(17) Cf. Koch, pp. 152-157 : se rendant de chez les Maka à Yaoundé avec sa petite expédition, il trouve un jour au bord de la route, chez les « Bane » des environs du Nyong, un groupe de douze jeunes femmes au corps paré et aux cheveux tressés, fort belles, l'ainée paraissant 20 ans à peine, qui accueillent ses soldats et ses porteurs en chantant et en dansant. Ce sont les femmes du chef Angu Soa (?) voisin des Jembane (?). Leur mari a perdu un procès, il a besoin de beaucoup d'argent : il les a envoyées en trouver. Koch leur demande si elles sont contentes de remplir cette tâche : « Oui, répondent-elles, notre époux est vieux, les jeunes gens sont partis au loin pour le travail, et nous n'aimons pas dormir seules. » Koch les laisse donc faire la cuisine (...) à ses porteurs.

(18) Bel exemple dans le véritable fabliau vécu que nous rapporte L. Atangana (cf. Ezé, 1969, pp. 95-96, dont je reprends la traduction en la modifiant). Charles Atangana avait l'habitude de convoquer les chefs bêti de nuit, ce dont les femmes profitaient pour rejoindre leurs amants, présentés comme des « frères » à leurs maris. L'un de ces amants vient frapper à la porte d'un chef en lui disant : « Ils t'appellent de toute urgence, vite ! », et dès que le chef a tourné la nuque, ce soi-disant frère déboule dans sa case en disant à sa femme : « L'imbécile est parti ». Mais le chef a été averti, il fait demi-tour pour surprendre les coupables ; l'amant se cache sous le lit, d'où il sort en rampant dans l'ombre pendant que la femme sert à manger à son mari. Brusquement, l'amant, qui a grimpé sur le mur de poto-poto (et qui n'a d'autre issue que la porte), se laisse choir de tout son poids sur le mari en lui criant : « Dieu t'appelle ! Dieu t'appelle ! », et il s'enfuit. La soupe tombe d'un côté, le manioc de l'autre, le chef blessé gémit ; mais ses gens lui répondent : « Tu es trop méchant : c'est le bon Dieu qui t'a puni ! » (méchant d'avoir espionné ta femme : « One mbe mot, asu te ndo Zamba andegele wa ! »).

(19) En 1969 encore, je fus témoin du cas suivant : un jeune Bêti de 24 ans refusait la femme installée chez la mère du garçon) que ses parents avaient « dotée » pour lui et il vivait en ville avec une autre fille. On le convoque au village : sa femme selon la coutume accouche d'un garçon, dont il sait ne pouvoir être le père. Les voisins l'acclament, le fêtent, il n'ose rien dire devant eux, offre à boire... Une fois seul avec ses parents, il s'explique : « Vous savez bien que cet enfant n'est pas de moi... » « Mais comment ! Tu es fou ! », répliquent les parents : « On ne refuse jamais un homme ! ».

(20) (Lukas Atangana, VIII). Les *bikié* ou argent du *ngam* sont l'élément métallique de la compensation matrimoniale — voir plus loin c. 4, p. 249).

(21) Cf. *Entretiens* de J.F. Vincent, 1976, neuvième entretien.

(22) Cette marmite est devenue avec l'évolution une dame-jeanne d'huile : *angámá mbon*, qui a été ensuite remplacée par un cochon gras qu'on continue d'appeler « la dame-jeanne d'huile », en accord avec l'usage bêti de parler par figures.

(23) J.F. Vincent, 1976, 1^{er}, 2^e, 4^e, 9^e, 12^e, 13 et 14^e entretiens.

(24) Pour tous ces problèmes concernant les *mevəg* voir l'ouvrage de Ngoa, 1968, p. 109 et pp. 138-171.

(25) « Mille » se disait autrefois : *minted mewôm* « dix centaines » ; le pidgin a introduit ensuite *idózan* (anglais *thousand*) et l'on tend actuellement à employer *akúda* dans le sens de « mille ».

(26) 1895, p. 49 ; traduction P.L.T. 1970, p. 67 : « Si en dépit de sommations répétées, la femme n'est pas payée, l'un des membres de sa famille cherche à la voler, ou bien elle se sauve d'elle-même, pour contraindre ainsi son mari au paiement. C'est que de là dépend le bonheur de ses frères, à qui précisément le père achètera une femme avec l'argent ainsi obtenu. »

Voir aussi Zenker 1895, p. 63, traduction P.L.T., pp. 97-99 ; après avoir décrit les *bikié*, Zenker ajoute : « Cette monnaie de fer sert surtout pour acheter les femmes et est comptée toujours par cent. »

(27) J.F. Vincent, Deuxième des *Entretiens avec les femmes Bèi*.

(28) Le P. Nekes reprend là une remarque qu'il a faite dès le début de son séjour à Yaoundé, et qu'il a déjà publiée dans ses articles de *Stern von Afrika* (1906, p. 38, note) : « Le prix qu'il paye pour une jeune fille, le Yaounde ne le nomme pas « prix d'achat », mais *estimation*. » Nekes précise cette opposition dans la langue entre *mengakus* et *mengavék*, signale la fierté qu'éprouve la fille d'être hautement estimée (1911, p. 25, 5^e §) et ajoute qu'on ne la considère jamais comme une esclave ; toutes ces remarques sont directement dirigées contre celles de Zenker, 1895).

(29) La compensation matrimoniale, qui doit correspondre à une estimation de la femme, est demeurée une pratique très vivace en dépit de toutes les pressions administratives ou religieuses. On demandera plus ou moins, selon que la fille est lettrée ou non, éduquée, source de revenus pour les siens, etc. A titre d'exemple, voici une « dot » standard demandée en 1971 sur les bords du Nyong pour une jeune fille de village bien élevée (niveau C.E.P.) dont le père aime le fiancé :

- cent mille francs C.F.A. (2 000 F français) en espèces ; (au père) ;
- pour le père et la mère de la fille : 1. 2 dames-jeannes de vin rouge ; 2. 2 « tire-bouchon » correspondant (en réalité un billet de 1 000 F qu'on pose sur chacune des dames-jeannes) ; 3. 2 bouteilles de « quelque chose qui pique » (*minlombi mi enian*), c'est-à-dire d'alcool, whisky ou gin ; 4. 4 verres « *tais-toi* » « tellement grands que l'on se tait si l'on vous sert du vin dans ce genre de verre » ; 5. 1 sac de sel ; 6. *abui moni* « beaucoup d'argent » : on dépose de l'argent selon sa capacité...
- pour les belles-mères : 1. 1 sac de poisson séché (*nkudu mekanda*) ; 2. 1 sac de riz ; 3. 1 dame-jeanne de vin rouge ; 4. on couvre le tout de billets...
- pour les beaux-pères : plusieurs (2 ou 3) « cabris » (*kabai*) et une dame-jeanne de vin rouge ;
- pour les beaux-frères : 1 « chien » qui est en réalité une chèvre aussi...
- pour les grands-parents : une couverture, 1 habit, 1 casserole, 1 grosse marmite et 6 mètres d'étoffe (*mbaga eyé*).

Les diverses exigences en nature doublent à peu près ici le prix explicite de la compensation matrimoniale et celui-ci varie maintenant beaucoup en fonction de la valeur estimée de la fille (éducation, argent qu'elle a coûté ou qu'elle rapporte aux siens), pouvant atteindre le double ou le triple de ce qui est mentionné ci-dessus, ce qui donne lieu à des enchères dont Guillaume Oyono a donné une savoureuse caricature dans ses pièces de théâtre (par exemple dans *Trois prétendants, un mari*) ; ces enchères auprès du père sont déjà signalées par Tessmann (1913, II, p. 261).

(30) Je ne donne pas exactement à *kab* le sens d'« exiler » que lui donne Ngoa, pour la bonne raison que ce sens est moderne et dérivé du premier, « partager » : l'exil était inconnu de la tradition. Le pouvoir colonial inventa de « partager », de répartir les fauteurs de troubles dans le pays, d'où le nouveau sens de *kab* et la naissance du mot *mekaban*, « exil ».

(31) Cf. à ce sujet Mme Vincent, le Onzième des *Entretiens* à Minlaaba : Ngoa, 1968, pp. 173-177 ; et Lukas Atangana in Ezé 1969, pp. 123 (n. 114) et 132. Voici le texte et la traduction littérale des bénédictions qui sont dans L. Atangana : « E ma (pour e mam) me mvié a ! E ma mebeb osoe ankyé ! » « Les choses qui me sont agréables, à moi ! Les choses qui me sont mauvaises (qu'elles aillent) à la rivière en aval ! »

« Mam abe osoe ankyé, awooonoloo ! e mam mene mben, osæ akua aa ! Heee ! » « Les choses mauvaises, à la rivière en aval, totalement ! Les choses qui sont bonnes (qu'elles remontent), de la rivière en amont, oui ! »

(32) Les données d'autrefois font défaut, mais on peut les imaginer à partir de ce qui subsiste aujourd'hui d'une coutume ancienne, mais bien vivante. Voici ce qui pouvait être observé au village même de la fille en 1971 (à propos du mariage d'Atanga, précédemment évoqué) :

1. — Le mari arrive, on lui dit : où est votre femme ? Votre femme est en avion ! pour la faire venir, il faut d'abord payer son billet : 5 000 francs C.F.A., puis un complément qui représente l'essence nécessaire à l'avion pour atterrir ;

2. — Sur le chemin de l'aéroport, elle est retenue « chez Onana Wana » (c'est-à-dire à la prison de Nkolndengui, du nom d'un ministre des Finances célèbre pour sa lutte contre la corruption au Cameroun) ; il faut payer pour la libérer (1 000 F) ;

3. — La jeune femme se montre alors : son père lui demande : « Tu aimes les Kolo ?

Verse-moi donc à boire ! » Quand elle se courbe pour le faire, on lui attache un pagne autour des reins et des genoux ; le mari doit payer 1 000 F pour la « guérir » de cette « courbature » ;

4. — Un beau-frère s'empare d'une dame-jeanne de vin et se sauve avec ; il est bientôt ramené par un *quidam* qui lui a lié les mains et qui le frappe à coups de bâton ; le gendre doit payer 1 000 F pour qu'on ne tue pas ce « voleur ».

5. — La belle-mère apporte un long panier plein de poulets : « Voici 10 poulets que je donne à mes enfants. Mais mon fils saura me dédommager de ma peine. » On indique au gendre qu'il lui suffira de verser 1 000 F par poulet (le double du prix normal à l'époque).

Pour le mariage de son fils Jean de Matha Amugu à Minlaaba vers 1960, François Ezé avait dû verser 45 000 francs C.F.A. aux femmes de la belle-famille pour amener la jeune épouse depuis la grande route (à 9 kilomètres) jusqu'à son nouveau domicile.

(33) Détails dans Ngoa, 1968, pp. 177-192. L'« inspection » physique de la bru (*mfombo*) n'était peut-être pas aussi systématique que le prétend cet ouvrage dans la région de Minlaaba : il semble que ce soit là le rituel féminin du *mevungu* qui en ait tenu lieu. Par ailleurs, M. Ngoa insiste à juste titre (pp. 187-192) sur l'importance des rites pour « tuer la parenté » (*ewóé avuman*) quand il y avait entre les deux clans qui se mariaient *tsó*, c'est-à-dire communauté de sang d'origine (inceste) ou communauté de sang versé (meurtre à l'occasion d'une guerre). Le dernier cas n'était pas rare puisqu'on épousait souvent des filles pour mettre fin à des hostilités ; à mon sens, il y a non seulement ressemblance mais identité entre les rites *ewóé avuman* ou *ekodo niomba* et le *tsó* (objet d'une étude ultérieure).

(34) Les sources écrites sur la polygynie se recoupent au point qu'elles paraissent se recopier ; cf. Atangana, 1919, p. 95 ; Okah, 1965, p. 47 ; Ngoa, 1968, pp. 208-213 ; Quinn, 1972, pp. 40-41 ; Tsala-Vincent, 1973, n° 3202-3209. La description la plus détaillée est celle de Ngoa.

(35) A propos de la polygynie, voir J.F. Vincent, Sixième des *Entretiens*, d'où ces citations sont tirées. Voir aussi Atangana, 1919, pp. 63-64.

(36) Tessmann (1914, II, p. 262) signale que le nombre de femmes par « chef » augmente en allant du sud vers le nord et vers l'est : les grands chefs fang ont 5 femmes au moins, les chefs *meve* 100. Une religieuse anonyme signale qu'un grand chef a 200 femmes à Yaoundé même (*Siern von Afrika*, 1904, p. 108). Dans la région de Minlaaba, comme on le verra dans les « figures de chefs » présentées plus loin, on parlait de chefs ayant jusqu'à 400 femmes ! Cependant, d'après le chef Akono de Mekamba, celui qui avait une dizaine de femmes dans cette région était déjà un homme considéré et considérable : Owono Ngateba, Ebéde Afodo, etc. n'en ont certainement pas eu davantage.

(37) Par opposition aux *Béti*, dont ils sont souvent proches par ailleurs, les *Vute* n'admettaient aucune composition en matière d'adultère : toute femme coupable était tuée (chez Ngila, pendue par les pieds et fendue par le milieu en public — témoignage de Pierre Esomba, *supra* note 5 p. 426 et cf. Morgen, 1893, pp. 96-97) : la sévérité occasionnelle des *Pahouins* du Nord connotte peut-être une influence de ces *Vute* septentrionaux.

(38) J.F. Vincent, Quatrième des *Entretiens*, à Niemeyong.

(39) *Id.*, citation de Germaine Alugu dans le Premier *Entretien*.

(40) A Minlaaba, cette façon de solder ou brader une femme ne pouvait être pratiquée qu'avec une fille de basse condition, m'a-t-on précisé, puisqu'on s'exposait ainsi à coup sûr à l'ire de la belle-famille. Il convient de noter que la remarque citée est d'un Mengisa (Abega Esomba 11/1/1969), qui souligne l'utilité des femmes comme monnaie d'échanges dans les palabres. La région nord du pays *béti* paraît avoir « objectivé » davantage les femmes que la région sud (et à plus forte raison que les *Fang*).

(41) Kund, *M.D.S.*, I 188, p. 114 ; von Stein, *M.D.S.* 1889, *passim*.

(42) « Le jour suivant, nous avons joui d'un spectacle qui combla de joie la caravane ; elle se mit à proclamer à grands cris son émerveillement quand nous arrivâmes au village de Wunafirra. En émergeant de la forêt dense, on se trouve là tout d'un coup devant une grande rue de village longue et large, sur les deux côtés de laquelle les maisons sont strictement alignées. Le village est dominé tout autour par de hautes montagnes sombres et boisées. Les cases sont grandes et soigneusement bâties. Dans la rue du village on peut voir un cheptel abondant, bien nourri et prospère ; tout donne une impression de bon ordre et de bien-être. Jamais depuis notre débarquement au Cameroun nous n'avions vu un village aussi grand ni aussi beau. » (Kund, *M.D.S.* 188 8, p. 17).

(43) « Nous traversâmes des villages très grands et fort bien bâtis. En eux tous, ce qui frappe est une assez grande case au milieu de la rue du village, érigée la plupart du temps sur un soubassement d'argile, qui est pourvue de plusieurs portes et qui renferme à l'intérieur des lits disposés tout le long des parois. Cette case, que le chef s'est toujours appropriée, ne sert pas seulement de salle de conseil pour les cas inhérents à la vie interne d'un village, mais aussi de salle d'hébergement (595) pour les commerçants de passage et pour les hôtes. Dans chaque case de ce genre, on trouve en outre les instruments de musique à utiliser dans les réjouissances publiques et divers jeux comparables à nos jeux de dames. » (*M.D.S.*, I, pp. 115-116).

(44) « Dès qu'on se trouve sur le plateau intérieur africain lui-même, on constate à l'aspect du paysage qu'ici des hommes ont résidé depuis un temps assez long, impossible à déterminer. » (Kund, *M.D.S.* 188 I, p. 18) (Kund oppose cette plus ancienne présence humaine aux installations des *Ngumba* qui ne lui paraissent pas remonter à plus de dix ou vingt ans). En ce qui concerne la

région même de Minlaaba, qu'il compare aux Vosges, et qui marque le début du plateau, il répète « Les indigènes installés là semblent y avoir leur résidence depuis longtemps. » (*id.*).

(45) « Là, nous avons pu reprendre notre vieux système de marcher simplement vers l'est à la boussole, puisque tout dans l'aspect du pays permettait de conclure qu'on n'y traverserait plus de contrées totalement inhabitées comme celles qui s'étendent immédiatement derrière la côte. » (*M.D.S.*, I, p. 18). Sur les problèmes de ravitaillement et les dangers de mourir de faim affrontés par ces expéditions, cf., en particulier, *M.D.S.*, I, p. 21, et Morgen, 1893, chapitres II et VIII.

(46) Il n'existait pas de routes à proprement parler dans le pays Bèti autrefois, mais on distinguait entre les petits sentiers de brousse (*mbág*) qui allaient aux points d'eau ou aux plantations, les chemins ordinaires (*zén*) qui reliaient les villages entre eux et les pistes les plus importantes (*ndzén*) que fréquentaient les marchands et qui menaient vers les pays lointains du nord ou de l'ouest. L'amélioration de la piste après Lolodorf signalait aux premiers voyageurs européens qu'ils étaient arrivés en pays bèti ; cependant, c'est surtout au nord du Nyong, où l'installation était plus ancienne, la forêt moins dense, la population plus nombreuse, que les pistes foulées par les pieds nus devenaient vraiment agréables à parcourir. Sur l'agréable impression que font les chemins et le pays Bèné quand on arrive à l'est (de chez les Maka) vers 1910, cf. Koch c., 1923, p. 150. Sur l'allure générale du paysage au nord du Nyong, cf. Zenker, 1891, pp. 139-140.

(47) Chaque fois que le jeune homme (ou une personne en général) devait faire appel aux siens pour un travail qu'il ne peut effectuer tout seul, par exemple pour la pose des nattes sur la charpente, pour la mise en place des parois (ou, de nos jours, pour la confection des murs en terre), il devra récompenser leur concours par l'*ekas* (du vieux mot *kas*, donner, partager), c'est-à-dire par un repas plantureux, abondant, et par des boissons. Cet usage est encore très vivace, par exemple entre femmes voisines pour les plantations.

(48) Indépendamment des schémas des ouvrages plus anciens, on trouvera la photo d'une case en écorce dans *L'habitat au Cameroun*, Paris, O.R.S.T.O.M., 1952, p. 106. Cet ouvrage collectif, dû à une mission de jeunes architectes au Cameroun, constitue un document de premier ordre sur la dégradation moderne de l'habitat africain et propose des solutions en harmonie avec l'écologie, solutions qui n'ont jamais été prises en considération par les responsables (sur la Région de la Forêt, voir à partir de la p. 99).

(49) Cependant, Mgr Vieter, qui était très grand (1 m 90 environ) se plaint de ne pouvoir tenir debout sous le faite des petites cases « Jaunde » qu'il trouve en venant de Kribi, en février 1901, et dans lesquelles il pénètre péniblement par l'unique ouverture en forme de fenêtre, en mettant d'abord un pied, en passant la tête, puis en faisant rentrer l'autre pied (*Erinnerungen*, p. 112). Il explique aussitôt que ces cases sont petites pour mieux conserver la chaleur de l'unique feu (il y avait plusieurs feux par contre dans l'*abáá*).

(50) Pour le sens de ces couleurs, cf. pp. . et Mveng 1964 p. 31. Avec le Blanc et le Noir, la langue connaît le « chaud-clair » (*evó/ð* = rouge, jaune) et son inverse (*ndám* = bleu, vert).

(51) Cf. Zenker 1895, pl. 2 ; Krieger, 1965-9 II, p. 104.

(52) Dans l'inventaire de 1914, les marmites d'argile (*mvié*) qui ont tout à fait disparu aujourd'hui, sont encore présentes à côté des marmites de métal d'importation. Nekes (*loc. cit.*, p. 11) décrit la technique de la poterie dans les mêmes termes que Zenker (1895, p. 62) en déplorant que le tour et la cuisson au four soient ignorés au Cameroun. — La calebasse (*ndög*) est le fruit de la cucurbitacée du même nom, qui était plongé dans l'eau et vidé tous les jours de sa chair pourrissante jusqu'à ce qu'il ne reste plus que son écorce ronde, ce qui demandait un mois environ. Devenues très rares aujourd'hui, ces calebasses étaient d'usage fréquent au témoignage de Nekes (*loc. cit.*), et encore très joliment décorées jusqu'à l'époque de la Première Guerre mondiale. — Nekes (*loc. cit.*, p. 110) note qu'il n'y a pas de mot générique correspondant à notre concept de panier (allemand : *Korb*) et inventorie les diverses sortes de vannenes suivantes : *nkún*, petit panier à poisson en forme de jarre, porté à la main au bout d'une ficelle ; *anguda*, grand panier haut et étroit, fait de fibres de raphia de cinq centimètres de large, décollées à la spatule, servant à récolter les arachides et les courges, porté par des bretelles qui servent aussi à le suspendre au toit pour qu'il ne soit pas rongé par les termites ; on en mesure le contenu grâce à la corbeille *dzál* qui sert de boisseau ; *kila*, petite corbeille en fibres de bananiers tressées serrés (ce mot est ignoré des jeunes en 1970 ; c'est le panier qui servait à jouer à l'*abia*, cf. Heepe, Jaunde-Texte, p. 163) ; *nkóé*, la grande hotte portée dans le dos par les femmes ; *abúddá*, sac tressé lâchement pour le transport des poules.

(53) « Un seul village pouvait avoir trois ou quatre lieux d'aisances, creusés en terre et la terre étant ramenée par-dessus comme précédemment. Le chef du village lui-même allait les inspecter. Les Bèti n'avaient pas cette sorte de cabinet qu'on appelle cabinet de troncs d'arbres, cette espèce-là vient juste de se répandre de nos jours, parce qu'ils n'aimaient pas revoir ça débordant partout par temps de pluie. Tout homme qui désirait uriner n'allait le faire qu'au loin, parce qu'ils n'aimaient pas sentir l'odeur de l'urine. »

(54) Les Bèti connaissaient dans cet ordre de choses des raffinements rabelaisiens, toute une échelle de feuilles dont le sommet hiérarchique était occupé par le *nkól fón*, au cœur de l'épis de maïs égrené, réservé aux notables, et que Zé Mendouga, présentait un jour à Mgr Graffin en tournée. Ces torchons hygiéniques étaient jetés dans la fosse, dont l'orifice devait rester propre, faute de quoi le *mod dzál* ordonnait une corvée de nettoyage. L'importance de ce lieu à qui tous

sont amenés à rendre hommage, est marquée dans les proverbes (cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 1208, 1209, 1210, 7415, etc.) et soulignée dans la périphrase sarcastique par laquelle on le désigne et qui est précisément celle de *mod dzál* : « le chef du village »...

(55) Cf. Philombe, 1969, pp. 140-141 : « Azombo faisait rage parmi la végétation. Comme s'il s'agissait de véritables ennemis, il abattait les arbres avec une haine implacable. » La puissance si vivace de ce genre de sentiment explique sans doute pourquoi tant de responsables et même certains intellectuels bété demeurent hermétiques à l'urgence des problèmes écologiques et aux dangers mortels que représente le déboisement ; on me fit grief d'avoir osé signaler la dégradation irréversible des sols et des sites aux pages 5-6 de mon *Yaoundé d'après Zenker* ; à noter pourtant, sur ce point, la discordance du franc-tireur Mongo Beti (1974, pp. 74-76).

(56) *elón* = *Erythrophlaeum suaveolens*. Cet arbre est celui dont l'écorce sert de poison d'épreuve dans les accusations de sorcellerie ; on voit qu'il remplit dans ces deux cas une fonction critique : il sépare le fer des scories comme il sépare les innocents des coupables.

(57) Cf. Krieger 1965-9 II, planches 280, 306, 312 ; *songo*, bouclier et flûte de la région de Minlaaba ; id. I pp. 72 et 82 (pl. 164, superbe statue bété).

(58) D'après Tsala-Vincent, (1973, n° 1601), la raréfaction du gibier a pour principale cause le perfectionnement de la chasse aux collets et l'accroissement de la population, non l'introduction des armes à feu. En effet, l'emploi des fusils est réglementé et l'obtention des cartouches est difficile. Je crois que, de toute façon, le système ancien de la « colonisation » bété est prédateur : il épuise le gibier comme les sols, mais l'habitude de la migration empêchait que cet épuisement de l'environnement revêtît jamais un caractère dramatique. La fixation des populations, son augmentation, ont déjà modifié les données. L'aspect rituel de la chasse ayant disparu, l'apparition des techniques modernes en ont fait une activité tout à fait « sauvage » : à partir de croyances dysfonctionnelles, comme celle que la prise ou l'abattage d'une femelle pleine est un signe de chance, les chasseurs, avec leurs lampes frontales de nuit ou avec les filins d'acier désormais incassables de leurs collets, ratissent vite et définitivement les moindres recoins de la forêt. D'où un problème d'alimentation en protéines très aigu pour le sud du Cameroun, puisque les paysans n'ont pas les moyens d'acheter habituellement de la viande de bœuf ; les jeunes gens de 25 ans savent qu'ils mangeraient de la viande de chasse quand ils avaient 15 ans, et qu'il n'y en a plus maintenant, situation qui ne peut qu'empirer dans les années à venir. J'ai trouvé une conscience de ce problème dès les premiers rapports mensuels français de 1917, où l'on voit prôner la création d'un zoo à Yaoundé pour préserver des spécimens de la faune appelée à disparaître. (Sur le plan de la flore, on parlait également, d'après le gouverneur Bertaut, de la réalisation d'un jardin botanique ou d'un jardin public qui a toujours été différée jusqu'à nos jours.)

(59) Voir commentaire in Tsala-Vincent (1973, n° 7407) ; on y traduit *Mel's-me-fugu* par « Oreilles tombantes », démesurées, (*fugu* a le sens de « déborder », « faire saillie »), et il y a un jeu de mot sur *mel's* qui signifie en même temps « désobéissant » (celui qui n'écoute que soi). Pour dire que le manque de modération amène des ennuis, le proverbe joue donc à la fois sur les trois plans de la chasse réelle, de la mythologie et de l'allégorie : on prend dans ce piège excessif : 1. un monstre dont les oreilles sont démesurées ; 2. un être des frontières de l'au-delà qui ne devrait pas se trouver ici-bas ; 3. L'Entêtement-déliant en personne. On se saurait marquer plus fortement les inconvénients de l'hubris.

(60) *Mbân nsóm óngáwóe mán ngóm mehub á añu* : « Le zèle pour la chasse (on dit aussi *enng nsóm* : « L'exagération de la chasse ») a tué un petit porc-épic avec des talismans dans la bouche. » Cet adage pour prêcher la modération imagine un animal particulièrement « blindé » contre les chasseurs par les revenants, et dont le meurtre entraînera des mesures de rétorsion de la part de ces derniers.

(61) Ainsi — mais certes dans un contexte romanesque, non-scientifique — Bengono (1966, p. 12) : « Le grand octobre tomba enfin. La nuit de la levée de la première lune, Owoundi siffla trois fois sur sa noire corne d'antilope, fétiche qui fait courir les animaux effrayés (...) et les répand dans les pièges. Notre chasseur tenait cette magie de son oncle maternel, qui était lui aussi très grand chasseur en son temps. »

(62) Description empruntée à un manuscrit qui se trouve à l'I.R.C.A.M. de Yaoundé, sous le pseudonyme de Talindi : il s'agit du R. P. Guillemin, missionnaire à Minlaaba en 1929, puis fondateur de la mission de Nkil Zok chez les Béné. L'évêque rend efficaces les ingrédients utilisés ici.

(63) Cf. *Journal* (inédit) de Zenker, à la date du 5 octobre 1891 : quelques jours plus tôt, à Etudi, un gorille furieux a arraché une main à un homme et un mollet à un autre ; les deux hommes sont morts de leurs blessures (cf. aussi Tsala-Vincent, 1973, n° 6329). A Minlaaba, d'après Stanislas Abah d'Eyibodo, les dernières chasses au gorille ont eu lieu ainsi : on a entouré d'un grand feu l'arbre où il se trouvait pour le décider à en descendre, puis on l'a criblé de flèches d'arbalète empoisonnées. L'arbalète est l'instrument par excellence de la chasse au singe. Les flèches empoisonnées au *strophantus* (*ene*) sont entaillées de façon à se casser facilement, dès que le singe se gratte. Il faut le suivre parfois un certain temps : bientôt ses yeux tournent, il vomit et tombe. Pour ceux qui y sont exercés, l'arbalète, ajoute Stanislas, envoie ses flèches plus loin et plus hauts que ne fait un fusil calibre 12 pour ses balles.

(64) Exemple de nom d'éloge moderne : « avion à pattes », donné par Owoundi à son chien

Angoula (Bengono, 1966, p. 18). — L'attitude des Beti vis-à-vis de leurs chiens m'a paru assez remarquable : les chiens ne sont ni cajolés, ni même nourris la plupart du temps (cf. Tsala-Vincent, 1973, proverbes n° 1516-1520 sur les chiens faméliques qui doivent se débrouiller comme ils le peuvent ; n° 2401 : on dit que les célibataires mènent une vie de chien, exactement dans le même sens qu'en français). Mais, par ailleurs, les maîtres montrent une confiance totale dans la fidélité et l'intelligence de leurs chiens. J'avais offert à M. Onana, d'Ayéni, une chèvre qui s'était aussitôt enfuie en brousse, et tout le monde s'en inquiétait ; Onana continua tranquillement à bourrer sa pipe, en disant : « Vous ne connaissez pas mon chien. » Effectivement, le chien ramena la chèvre quelques heures plus tard. — Une tradition, que m'ont rapportée les Esom de Mekamba, affirme qu'aussitôt après le passage de la Sanaga, un fils de Nnè Bodo mourut de chagrin pour avoir tué son chien à la place d'un varan qu'il avait voulu transpercer d'un coup de lance.

(65) Zenker, 1895, p. 61 ; Atangana, 1919, p. 65, n° 13, § 4. Dans le *Journal* de Zenker, le mvog Belinga et le « Yaunde » qui lui ont signalé le gibier (aux dates indiquées) viennent ensuite prendre leur part, ainsi que le Medizinmann.

(66) Les hommes non-innocents, c'est-à-dire doués du principe de sorcellerie, se transforment après la mort en léopard : on comprend que les antilopes n'aient pu fréquenter leurs tombes.

(67) Cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 3115, 5301, 7322.

(68) D'après le manuscrit précédemment cité de Talindi (I.R.C.A.M., Yaoundé).

(69) Effectivement, le maïs était, à l'arrivée des Européens, d'autant plus connu que l'on s'enfonçait davantage dans l'intérieur des terres ; en 1873, Reichenow avait noté que le maïs n'existait pratiquement pas sur la côte (Reichenow 1885, p. 32), tandis que Morgen, plus tard (1893, ch. V), caractérisera le pays vute par ses beaux champs de maïs. Cf. *supra* p. 122.

(70) Le nom même du « macabo » (nom scientifique : *Xanthosoma sagittifolium*), signale qu'il est venu de Fernando-Pô, où le Pasteur Clarke et le Dr. Prince l'avaient importé depuis la Jamaïque en 1841 (cf. Brutsch, 1954, p. 74). Lorsque les missionnaires noirs jamaïcains Alexander Fuller et Joseph Merrick s'installèrent au Cameroun quelques années plus tard, en fondant Victoria, il y transplantèrent tout naturellement ce tubercule venu de leurs Caraïbes natales. Les gens de Victoria, les Kpe, lui donnèrent le nom local de l'île de Fernando-Pô d'où on l'apportait : *likao* ; c'est ce nom que les Douala transformèrent par la suite en *dikabo* (cf. Ardener, 1956, p. 45), d'où les Européens tirèrent *makabo* et les Bété *akaba*.

(71) Il semble bien que les anciens ne distinguaient nettement que deux saisons : la saison sèche, *eseb*, de décembre à juin, et la saison des pluies, *oyon*, de juillet à novembre (cf. Ngoo 1938, p. 1). Ceci n'empêchait pas de distinguer d'autres moments (comme le retour périodique de certaines termites), dont les noms sont variables et qui ont été utilisés lorsque, sous l'influence de l'école, on s'est mis en devoir de cataloguer quatre saisons, non sans quelque flottement (cf. *Dictionnaire* de Tsala, qui identifie *asíl* et *akáb*). A son arrivée à Yaoundé, Nekes avait noté cinq divisions de l'année chez les Bété : saison sèche, temps des semailles, temps de la famine (avril-mai), temps des arachides, saison des pluies (Siern von Afrika, 1906, p. 37).

(72) La situation a changé pour la fabrication de l'alcool à base végétale (*arki*) que les femmes sont amenées à produire clandestinement pour faire face aux nécessités monétaires. La récolte du vin de palme demeure l'apanage des hommes.

(73) Traduction : « La cuisine *evuzok* est compliquée. Elle réclame de l'application. Les repas improvisés n'existent pas. »

(74) La cuisine que font les vieilles femmes est sans comparaison possible avec celle des jeunes filles d'aujourd'hui : seules les femmes âgées ont connu et gardé les habitudes de patience et de loisir nécessaires. Cette cuisine est évidemment d'origine fang, et Brazza (1888, p. 18) en constatait déjà la supériorité : « C'est par ses ressources culinaires que la Pahouine, femme de travail et de devoir, prend sa revanche sur la coquette Okanda. »

(75) Le bâton de manioc a supplanté là l'igname transportable à feuilles cliées *asól* (*Discorea tryphylla*). Cf. Tsala-Vincent, (1973), n° 1327 : « partir sans *asól* dans son sac », c'est partir sans préparatifs, être imprévoyant.

(76) Ainsi, lors du second mariage de Ch. Atangana, L. Atangana (*in* Ezé, 1969, p. 133) nous parle de *batètégé* que les forces réunies de deux gaillards parvenaient à peine à soulever.

(77) Cf. Philombe (1969, p. 27) qui cite, comme « mets en abomination chez le noble », aussi bien les tubercules de manioc que les feuilles de manioc.

(78) C'est ce plat que Zenker (1895, p. 51) désigne sous le nom de « manjana », et que je n'avais pas su identifier dans ma traduction de 1970 (p. 71, note 11).

(79) Cf. Noah, 1973, p. 175 ; autres condiments aromatiques connus dans la région de Mfinaaba (et dont la disparition progressive est regrettée par Anaba Enyege, vieillard cité par M. François Manga) : la citronnelle ou *osanga*, l'*andum* (*Cymbopogon giganteus*, Graminée, cf. Laburthe-Tolra, 1970, p. 45, note 7), le kinkiliba ou *ngvmban*, le laurier-cinamome ou *olám* (*Scorodophlaeus Zenkerii*), l'*otegels* (herbe aromatique à feuilles charnues, non identifiée), le cardamome ou *nvonásá*, employé, comme chez les Basa, pour assaisonner le poisson, enfin d'autres herbes non identifiées : *ndenge*, *menge*, etc.

(80) Après rédaction de ce passage, j'apprends que l'identité entre sperme et graisse reste tout à fait consciente chez les Beti : c'est à la rétention forcée du liquide séminal qu'ils attribuent l'engraissement de l'animal châté. (v.g. Ombolo, 1974, p. 298).

(81) Quand l'abbé Tsala (Tsala-Vincent, 1973, n° 1335) affirme que « le vin de palmier-raphia (...) n'était pas de consommation courante chez les Beti », il généralise probablement une observation faite chez les Eton ; même aussi au nord qu'à Yaoundé, Zenker appelle toujours le raphia *Weinpalm*, « palmier à vin », par opposition à *Oelpalm*, « palmier à huile » (v.g., 1895, p. 62) ; il l'aurait signalé si ce n'avait pas été l'origine du *Palmwein* (vin de palme), comme il l'affirmait dans son article de 1891 (p. 141). Nekes (S.V.A., 1911, p. 174), qui a vécu surtout à Yaoundé, cité également le raphia comme source du vin de palme, au même titre que le palmier à huile.

(82) *Journal*, à la date du 30 septembre 1891 (traduction P.L.T.) : « en Europe, on réclame l'interdiction de vendre du rhum aux Noirs afin d'éviter leur anéantissement ; ces nobles cœurs, hélas ! ne savent pas que le nègre met dans son vin de palme l'écorce d'un arbre encore non identifié par moi, qui le fait fermenter de telle sorte qu'une toute petite quantité suffit à enivrer ; et comme ils recourent fort souvent à ce procédé, il va de soi qu'il attaque leur santé. » Sur les divers ferments employés, voir mon *Yaoundé d'après Zenker* (1970, p. 51, note 7). Le rhum (qui donne son nom générique à l'alcool : *bilám*) et le gin seront des éléments majeurs de succès dans la conquête commerciale du Sud-Cameroun par les Européens, et, à la suite de son retour au Cameroun de 1907, Morgen exprime la crainte que ses compatriotes commerçants n'entraînent ainsi une dégénérescence irréversible des races du Sud (cf. Morgen, 1908, p. 179).

(83) Ce fruit de l'*asá* (*Dacryodes edulis* ; Sapotacées) est souvent appelé « prune » en français du Cameroun, ce qui engendre un profond malentendu ; il n'a de la prune que l'aspect extérieur violacé et la forme ; l'intérieur cuit est un féculent amer dont le goût, comme le suggère Zenker, s'apparente à celui de la choucroute.

(84) Cf. la réplique à Morgen de son ami Vute anthropophage : « Excuse-moi, ce que je fais est moins mauvais que ce que tu fais, toi : tu avales les œufs crus et tu manges de la viande crue ! Jamais ceci n'arrive chez nous. Nous ne mangeons que des choses rôties ou bouillies. Dans tout le pays, il n'y a que les bêtes sauvages qui mangent de la viande crue. » (Morgen, 1893, p. 244 ; je cite le passage dans ma traduction, 1972-1974, p. 138 ; voir aussi mon commentaire). Ceci aurait pu être entendu en pays Bêti, avec cette différence que le cannibalisme gastronomique y était condamné.

(85) Le manioc était autrefois méprisé. Cf. *supra* n. 77.

(86) Voici, sur la beauté des *Jeundo*, le premier de tous les témoignages qui se recouperont jusqu'à la fin de la période allemande : il s'agit du rapport de Kund de 1889 (*M.D.S.* 1889, p. 112) : « Tous sont d'une taille extraordinairement grande et élancée, bien nourris, les yeux noirs étincelants, resplendissants de santé, avec un peau couleur de bronze et une musculature parfaitement développée. Les traits du visage sont la plupart du temps étonnamment réguliers dans les deux sexes, et même les femmes, ce qui précisément est rare chez les Noirs, sont harmonieusement faites et souvent jolies. »

(87) Par exemple : « Les types musclés de 1,70 m à 2 mètres sont prédominants tant chez les hommes que chez les femmes. » (Zenker, 1895, p. 40), « les beaux corps de la population d'ici, souvent d'une perfection classique » (*id.*, p. 58) ; « les femmes et jeunes filles merveilleusement épanouies et bien faites... » (Dominik, in Schwabe, p. 51), « entièrement huilées sont les hautes statures élancées, harmonieusement développées... » (*id.*, p. 50). Cf. aussi Dominik, 1908, p. 34 ; Mecklenburg, 1912, p. 249 ; Koch (s.d.), expérience vers 1910), p. 148, vantant surtout les femmes, de même que Puttkamer 1912, p. 98, etc.

(88) Par conséquent, la première alimentation n'était pas exclusivement lactée : ce qui pouvait constituer aussi un avantage dans le développement physique ultérieur.

(89) Zenker (1895, p. 50) et *Journal*, 20/1/1891 : « Les enfants apprennent à marcher avec d'autres plus vieux, ils se traînent et rampent souvent toute la journée dans la poussière, et du fait qu'ils sont rarement lavés ils prennent souvent une couleur difficile à décrire... »

(90) « Pourquoi déranges-tu l'enfant ? », disait en 1970 une jeune mère bête à son mari européen qui concevait l'éducation sur un mode très discrètement interventionniste.

(91) On dit, dans la langue « *bo dzóm* », « faire la chose ».

(92) Pour l'aire mengisa du pays Bêti, témoignage identique de Mgr Zoa (à qui son père envoyait des camarades bagarreurs pour le rendre plus combatif).

(93) Souvenirs d'hommes mûrs recueillis par le P. Guillemain à Mínláaba dans les années 1930 ; chez les Eton, ce sport d'endurance se pratiquait encore, tous les quinze jours, dans les années 1955, au témoignage de François Oloa Biloa.

(94) L'*obom* suppose des arbres, et donc de la forêt, mais la forêt ne permet pas de l'induire, comme le montre la relation du missionnaire Grenfell, premier voyageur à remonter la Dibamba, (qu'il appelle Lungasi) en 1878, jusqu'à une cinquantaine de kilomètres de Douala, où il trouve à son grand étonnement une population restée en marge du trafic commercial d'origine européenne ; or, « they went naked, did not want cloth. » (Grenfell, 1882, p. 587). Il s'agit de gens qui portaient sans doute l'étui pénien.

(95) La fabrication de l'*obom* est bien décrite par Zenker *loc. cit.*, il faut simplement ajouter qu'on ne l'obtient pas seulement à partir de l'*otombo* (*Ficus sp.*, Moracées) mais aussi à partir de

l'aloa (*Antiaria africana* Moracées), du dùm ou fromager (*Ceiba Pentandra*, Bombacacées), de l'ahm ou iroko (*Chlorophora excelsa*, Urticacées).

(96) Que l'une réussisse, et l'autre, mortifiée, lui quittera la place. Cf. Philombe, 1966, pp. 30-31, par exemple.

(97) En fin novembre 1967 encore, à Ting, trois jeunes gens fâchés sont partis en guerre contre l'un de leurs voisins (lointain parent d'ailleurs) en se mettant entièrement nus, le coupe-coupe à la main. C'est dans cette tenue qu'ils furent ramassés par l'adjoint au sous-préfet.

(98) Traduction littérale du mot *obodom*, formé sur le verbe *bom* = « battre » (l'écorce avec la masse d'os ou d'ivoire) de la même façon que notre mot « tissu » dérive de « tisser ».

(99) Les travaux avec ou sur l'étoffe ont donc été spontanément adoptés par les hommes, et il n'était pas rare encore dans les années 1960 de voir à Yaoundé des hommes travailler avec une machine à coudre.

(100) C'est seulement après une longue familiarité avec le symbolisme des écorces dans les rituels (*So* et *tsó*), on le verra plus loin, que j'ai perçu ces correspondances dont la logique paraît évidente aux vieux Bèti à qui j'en ai parlé. Cependant, l'idée en est déjà présente chez Tessmann (1913 II, p. 264) qui note que, pour affirmer leur puissance sexuelle, les jeunes gens portent sur eux un ergot de coq (qui doit leur communiquer sa rigidité...) ou quelque chose d'un bois extrêmement dur.

(101) Cf. Philombe, 1964, p. 59. En 1970, un père a maudit son fils en lui montrant ses organes sexuels ; il est possible qu'il y ait là contamination des habitudes féminines, ou au contraire, rappel de l'ancienne « déclaration de guerre ».

(102) Encore en 1929, en arrivant sur la colline de Mínlaba, le P. Guillemin croisa une vieille femme entièrement nue. Sans doute n'avait-elle pas d'enfants, c'est-à-dire d'être à qui elle dût cacher sa nudité ; mais même actuellement les femmes me semblent faire preuve d'une parfaite indifférence à cette question de vêtement lorsqu'elles sont âgées.

(103) *Souvenirs* du P. Vieter : p. 111, après son passage à Lolodorf (février 1901) : « Les Jaunde sont pour la plupart de haute et puissante stature. Leur coiffure adopte la forme d'une crête de coq ou d'une coquille d'escargot, parfois d'autres sortes de belles volutes. » Il est frappé de l'absence totale d'étoffes, de l'énormité des anneaux que portent garçons et filles, et de leur allure étrange aux fêtes, tout rouges et ruisselants d'huile (les femmes, prétend-il, passent leur temps à broyer le padouk pour en tirer le fard rouge).

(104) Le port de plumes rouges paraît en certains cas exprimer que la mort de l'ennemi est voulue, mais non encore effective : ainsi lorsque les jeunes gens partent en guerre avec ces plumes dans les cheveux (Zenker, 1895, p. 44) ou dans les rites *alog* et/ou *mvelkúa* qui paraissent avoir consisté à conférer à l'impétrant une corne de protection et de puissance à la guerre, dont le bouchon peint en rouge était surmonté de plumes de perroquet. (Ces rites semblent avoir disparu les premiers lors de la colonisation, avec l'interdiction des guerres).

(105) Brazza (1888, p. 6) oppose la lourdeur de ces ornements fang à la légèreté des parures okanda.

(106) (107) Dominik (1901, p. 52) a noté le tintement des bracelets d'ivoire et de cuivre aux bras géants du chef Okala Nsama comme caractéristique de sa première soirée en pays bèti.

(108) M. Mvondo Jean-Baptiste, que l'on retrouvera ailleurs dans le *tsó*, donne l'exemple d'un jeune homme bènè qui a encore reçu de tels conseils de nos jours, et qui les met soigneusement en pratique. Cf. aussi Alexandre, 1967, p. 22. La précipitation est contraire aux bonnes manières, mauvais signe.

(109) Les femmes aussi pouvaient se parer pour tenter d'en imposer à leurs maris : cf. J.F. Vincent, 15^e des *Entretiens avec des femmes bèti*, déclaration de Crescence Mete à propos de l'onguda : « Vers midi, les femmes commençaient à sortir en rang. Avec de la poudre rouge de *báà* et du kaolin, elles se peignaient de points rouges et blancs un peu partout, pour faire peur aux hommes, leurs maris. » (C'est moi qui souligne).

(110) Ce point de vue est surtout exprimé par les femmes : « C'était le parfum d'autrefois » (Cf. J.F. Vincent 8^e et 15^e *Entretiens avec des femmes bèti*). Cf. Brazza qui atteste l'usage du *báà* chez les Fang du Gabon et compare sa senteur à celle de l'ail (1887, p. 316 et 1888, p. 6). Cependant, une forte odeur naturelle est appréciée chez un homme, et « sentir le bouc » est regardé comme une marque de virilité flatteuse.

(111) Cf. Tsala-Vincent, 1973, n° 4319 et 2502 où apparaissent nettement les équivalences rouge = *báà* = excellent = beau (une femme « rouge » est une belle femme, et enduire de *báà* les lances de l'orateur, c'est l'approuver et l'appuyer). Les mots *evéle* (rouge) et *mbeñ* (bon) sont interchangeables. Le sens exact d'*evéle* est la couleur « claire » ou « chaude » (incluant l'orangé et le jaune).

(112) Employées là par un apologiste, qui adopte facilement dans son travail à prétention historique le style des joueurs de *mvéd*. Le sens de la beauté éclate à maintes reprises dans ce superbe ouvrage de Lukas Atangana, par exemple dans cette description de la seconde femme de Charles Atangana (in Eze, 1969, p. 128-129, dont je reprends la traduction un peu fade et loin du texte) : « Cette fille était une sorte de présage de bonheur, irréprochable de la plante des pieds au sommet de la tête, avec des seins comme les fruits du papayer, un corps lisse comme une bouteille, des dents toujours éclatantes comme si elle ne mangeait jamais, des mollets tels l'arrondi d'une calabasse, et des bras à ravir. »

(113) On doit noter ici (comme Mallart l'a fait pour toute la région evuzok) la puissance « acculturante » des Pygmées, de ceux qui connaissent parfaitement la forêt sur ceux qui la connaissent moins bien : l'influence des Fang sur les Bêti doit être du même ordre.

(114) La musique d'une danse *mbali* a été reproduite et commentée par Erich von Hornbostel in Tessmann, 1913 II, pp. 321 et 347. Le *mbali* est d'origine bête et avait été récemment diffusé vers le sud chez les Fang. Il était (comme les *bikud-si* des femmes) accompagné de chants satiriques critiquant la société et ses mœurs (cf. Mviena, thèse, p. 25).

(115) *Esuga* dérive normalement de *sug* qui signifie « fin, limite, frontière » et est employé comme expression adverbiale pour signifier « jusqu'au bout », « à l'extrême », « jusqu'à saturation ». *Esuga* pourrait être la danse « de la fin de l'année » (qui était repérée par le mouvement apparent des constellations) ; ou encore la danse « effrénée », sans limite. Mais il me paraît plus satisfaisant de considérer que la danse *esuga* est la « danse terminale » du *So*, qui était soudée au rituel à Yaoundé (cf. Morgen, 1893, p. 52) et qui en aurait été dissociée au sud du Nyong.

(116) Les Ewondo se sont vantés à Zenker (1895, p. 59) d'avoir inventé le balafon peu d'années avant son arrivée. Il s'agit en fait d'un instrument largement répandu en Afrique et attesté déjà par Burton une trentaine d'années plus tôt chez les Fang du Gabon (Burton, 1863, I, p. 224) sous le nom (sud-américain) de « marimba ». L'étude la plus complète sur le balafon est actuellement celle de Ngumu 1976.

(117) On trouvera d'excellents développements sur le *mvéd* dans les ouvrages d'Eno Belinga, (cf. livraison d'Abbia de 1979) chez Ngumu, 1976 (pp. 69-72) et la partie didactique du court métrage de Moïse Zé Lecourt intitulé *Le Mvet*, qui explique la fabrication de l'instrument, est un modèle du genre. La mythologie du *mvéd* qui se passe chez les Immortels au pays d'Ekang mériterait des études approfondies, mais une seule épopée jusqu'à présent a été publiée selon des exigences scientifiques modernes : celle de M. Zwé Nguéma aux *Classiques Africains*. On peut lire la *guerre d'Akoma Mba* et d'*Abo Mama* dans la revue Abbia n° 9/10, août 1965, avec une reproduction partielle dans les *Morceaux choisis* de S. et R. Labatut, publiés par le ministère de l'Éducation, de la Jeunesse et de la Culture du Cameroun (sans date, probablement 1967) ; ce dernier ouvrage comporte une description minutieuse du *mvéd* (pp. 67-68) cf. aussi Tsira Ndong Ndoutoume 1970.

(118) Voici deux exemples, qui m'ont été donnés à Minlaaba, de ces jeux de mots ou d'esprit très variés où se complait le discours ewondo : cela va du pur calembour qui consiste à dire très vite :

Bebé bebeba bebè bebebè bebé bebeba bebé

(« deux laids crapauds regardent deux laids crapauds »), jusqu'à l'énigme juridique insoluble : trois garçons veulent épouser la même fille ; ils vont lui faire la cour, elle leur donne à manger ; ils s'en retournent sans mot dire. L'un d'eux a une vision : il voit la fille morte ! Il avertit ses deux frères. Le second avait une natte magique qui les transporte instantanément à la maison mortuaire. Le troisième a une poudre magique qu'il met dans les narines de la fille : elle ressuscite, le père la remet aux trois gars. Arrivés à un carrefour, le premier dit : la femme m'appartient, puisque c'est moi qui ai vu qu'elle était morte ; le second dit : non, puisque c'est moi qui vous ai transporté ; le troisième dit : non, elle est à moi qui l'ai ressuscitée. A qui revient la femme ? Ils en discutent encore jusqu'à ce jour...

Le jeu de langue que j'ai reproduit se trouve enrichi, et avec d'autres « scies » phonétiques, dans Fouda-Julliot-Lagrange, 1961, p. 13, avec beaucoup d'autres exemples et réflexions sur la littérature orale traditionnelle.

(119) La plupart de ces devinettes correspondent à des métaphores : exemple, la forêt, considérée comme un corps dont les genoux sont les collines, les cheveux la frondaison des arbres, les intestins les lianes, et le cœur : la source. Ou encore : qui est la mère qui montre le plus de sollicitude ? Le lit, qui nous porte jusqu'à la mort (il y a un jeu de mot sur *enən* le lit, et *enən awū*, celui qui prend la mort). Cf. Rosenhuber, pp. 90-91.

(120) Les *minkaná*, « dictes » ou proverbes, étaient la clé de l'art oratoire. On s'y exerçait lors de joutes verbales entre deux hommes qui s'engageaient à ne se répondre mutuellement que par proverbes : un arbitre choisissait un thème, la guerre par exemple, et tirait au sort celui qui devait commencer. Le premier qui se trouvait incapable de répliquer par un *nkaná* avait perdu.

(121) Le bon sens populaire moque « la dondon stupide, qui reste plantée là stupidement avec sa grande canne-à-sucre sur l'épaule, sans comprendre que la fête a dégénéré » (Tsala-Vincent, 1973, n° 4617). Le *So* formait une exception : seules ses fêtes ne dégénéraient jamais en bagarres et en guerres. Rappelons que la canne à sucre était offerte aux invités en guise de rafraîchissement. Le terme que je rends par « dondon » *esla*, signifie toute femme envisagée comme disponible du point de vue des relations sexuelles : je n'ose pas le traduire par « nana » ou « pépée », mais c'est le concept (p. 216 et *supra* n. 6).

(122) « *Dzóm etárigi tábó dzóm mod, ezu sá bó, dzóm ndá mod* ». Cette maxime me paraît refléter très adéquatement les rapports individu-société chez les Bêti : la famille, qui subsiste comme but ultime de son activité, ne doit pas entraver l'action originale de l'individu, fondamentale (au sens propre) dans cette société segmentaire.

(123) Voir plus loin les insultes employées en ce cas (pp. 328-9).

(124) *Samza* signifie « secouer à volonté », « envoyer promener », « jeter par terre ». Le *dugu* est exactement un cuculiforme, le coucal à tête bleue, « *centropus monachus occidentalis* ».

(125) M. l'abbé André Manga racontait une très savoureuse histoire à fondement certainement historique, à propos du chef Owono Mbomba (Ebombo ?) qui fut prévenu qu'un Blanc, « Ofiala », avait osé porter la main sur sa favorite, et la gifler parce qu'elle lui résistait. Le chef était alors en train de jouer au *songs* et continua : le Blanc arrive au village, et fait demander à manger au chef ; celui-ci continue à jouer : le Blanc vient lui-même parler au chef, qui continue à jouer au *songs*. Le Blanc se fâche et ordonne d'arrêter le chef pour le battre : le chef lui dit : « personne ne doit porter la main sur moi : si tu veux me battre, dis-le moi » ; et il se couche de lui-même sur son tam-tam, où le Blanc lui donne 25 coups sur les fesses. Owono se relève de la râclée en riant, en interpellant sa mère morte depuis longtemps : puis il envoie chercher un poulet et vingt œufs, des bananes et des ananas, qu'il donne au Blanc. Peu après, il envoie ses enfants appeler le Blanc, qui arrive ; Owono lui dit : « Tu m'as battu ; moi aussi je veux te battre à mon tour ». Il le fait saisir par ses gens, lier sur le tam-tam, et prend la lanterne avec laquelle il corrigeait ses femmes, dont il lui administre 35 coups devant tout le monde. Le Blanc se met à pleurer ; Owono lui dit de se contenir comme il l'avait fait lui-même. Puis il le laisse partir en lui souhaitant bon appétit. Convoqué à Lolodorf et trouvant Ch. Atangana comme interprète, Owono fut relaxé par le commandant qui trouva que ce cueilleur de caoutchouc blanc avait eu tort de prendre la femme d'un chef et de la battre. Pour l'abbé Tsala, la scène (qui eut lieu vers Metzec) se situe entre 1908 (mort de Mbida Mengé) et 1910 (fin de la subordination de Yaoundé au cercle de Lolodorf).

(126) La bibliographie complète de l'*abia* comporte les références suivantes : par ordre chronologique : Morgen ; 1893, p. 74 ; Zenker, 1895, pp. 60 et 62 ; Tessmann, 1913, II, p. 315-317 ; Messi, 1919, p. 279-280 et 286-290 ; Reche, 1924 (fondé sur des interviews de Messi), anonyme in Togo-Cameroun janvier, 1932, pp. 62-63 ; Labouret, 1935, p. 162-163 ; Pervès, 1949, p. 26-41 ; Delarozière & Luc, 1955 ; Tapchom, 1971 ; Awona, 1965 ; Marfurt, 1970, et 1971 ; Quinn, 1971. Mme Biannic a soutenu en novembre 1974 un doctorat de 3^e cycle sur ce sujet. Les expressions les plus claires de la règle sont dans Tapchom, reprenant Tessmann, et dans l'article de Mmes Delarozière et Luc. L'étude de Mme Biannic montre que l'*abia* occupe une aire plus restreinte que l'on ne pensait : il est inconnu chez les Fang et très rare chez les Bulu. Il paraît essentiellement Bêti-Bati-Mvele, et connu chez les Vute. Les Bati ou Yalongo de la région de Yoko ont des pions semblables à ceux des Bêti (petits et figuratifs), (par opposition à ceux des Vute qui sont grands et très abstraits). Là encore, les Bêti se rattachent clairement au nord et à la rive droite de la Sanaga.

(127) M. Onana (Ayéné 23/5/1970) m'a précisé qu'il y a sept sortes de coupe-coupe : *afomba* ; *fa nson* (la « machette en forme de bec ») effilé comme un sabre ; *ntsong*, longue machette qui servait aux combats singuliers des jeunes gens ; *ndzōn okōn* (couteau à tailler les chemins) ; *mbūgūlū* ; *engo* ; *esādgā fa*. D'après lui, le fourreau que portait un grand guerrier était en peau de panthère.

(128) M. Mveng Ayi (1971, p. 21) donne la date de 1780 pour l'arrivée des armes à feu en pays bête ; comme je l'ai dit ailleurs, je pense que c'est impossible avant les années 1830-1840, au tout début de l'installation commerciale étrangère sur la côte Batanga. Ceci dit, il est évidemment possible qu'un fusil soit venu plus tôt chez les Bêti, soit par le nord, soit par le sud, mais il n'aurait pas eu alors de répercussion sociale, puisque les Bêti demeuraient tributaires d'une liaison continue avec l'extérieur pour leur alimentation en poudre. Pour la même raison, je ne vois pas pourquoi ils auraient forgé leurs propres fusils avant d'en connaître par importation (*op. cit.*, p. 24). La tradition orale le croit certainement « Nos ancêtres savaient (...) fabriquer des armes, même des fusils et des pistolets, fabriquer et utiliser la poudre », m'a affirmé Benoit Bikwé Efala dès le début de mon enquête (Eyibodo 28/X/1966). Par la suite, je n'ai pourtant jamais réussi à trouver un *ngāl bēti* (« fusil bête ») qui ne fût en réalité un fusil d'origine étrangère remanié. Chez les Pahouins du Gabon, les fusils n'auraient été connus que par l'intermédiaire des Okanda c'est-à-dire aussi vers 1840-1850 (cf. Brazza, 1888, pp. 6-9). Par contraste avec l'ouest du Cameroun, les fusils à pierre sont très rares au sud : le plus ancien que j'ai vu (acheté par un traducteur à la Présidence de la République) était un fusil anglais daté de 1790, vraisemblablement réformé et expédié en Afrique après la fin des guerres napoléoniennes. Rappelons que de toutes façons les importations massives de fusils au Cameroun du sud n'ont lieu qu'à partir des années 1860-1870 et ont été interdites puis strictement réglementées ainsi que celle de la poudre, à partir de 1906-1909 (Tessmann, 1913, début du ch. XVII). L'étude que mon ami Mveng Ayi fait de l'artillerie ancienne (p. 22) me paraît aussi résulter, comme celle de l'aviation, d'une confusion entre la mythologie du style oral et les froides possibilités du réel.

(129) Cf. Mveng Ayi, 1971, p. 25 ; Mbida Menge avait appelé sa machette du nom de sa mère, *Kinda*, mot qui signifie en même temps une victoire au jeu de *ngēg* ; nous aurons la même possibilité de jeu de mot en français avec le prénom féminin de Victoire.

(130) Par exemple le ndān de l'un des 4 grands lignages majeurs ewondo est : « *Tsung(ii) mbala afidi abui* ». « Tsungimbala a confiance en son grand nombre. » Cf. aussi Tsala-Vincent, 1973, n° 4804 : « Celui qui dit " Je m'installerai là-bas aujourd'hui " n'y va jamais seul ».

(131) La sensibilité populaire bête n'a pas tellement varié en profondeur sur ce point, semble-t-il. En 1968 un jeune instituteur mvog Amugu d'une vingtaine d'années m'a expliqué

d'une manière très lucide que s'il tuait un homme qui n'était pas de son sang, il risquait certes de graves ennuis avec la police et la justice, mais que chez les siens on aurait pour lui beaucoup plus de considération que de blâme.

(132) Le village d'Elem est à 7 kilomètres de Minlaaba.

(133) Dans ce domaine de la violence, les Eton passent à bon droit pour être plus « durs » que les Kolo-Béti, comme en témoigne le chef Eton Enama Elundu Mengé :

« Autrefois, nous étions tout le temps en guerre. Les gens se défiaient d'arrêter le premier étranger qui passerait, et l'attaquaient pour le seul plaisir de prouver leur bravoure ; ou encore pour se procurer un esclave, quelqu'un à revendre en cas de dette de jeu, par exemple ; ou encore parce qu'ils avaient juré par le *so*, en le mangeant, qu'ils abattraient Untel, par exemple : Enama. Et si Enama survient, on l'abat ! »

(Question : Pourquoi faisiez-vous de tels serments ?) Réponse : C'est que pour être estimé, il fallait avoir tué un homme redoutable du pays. Le jour où vous le tuez, on vous fête : vous êtes devenu un brave, vous avez réalisé un haut fait, un exploit. Mais ces prouesses rendaient les déplacements difficiles : même si vous avez donné une fille là-bas chez Enama, on va vous tuer si vous vous y aventurez. Cependant les guerres engendraient des alliances, des échanges de femmes. Alors le chemin se rouvrait entre les deux anciens ennemis. » (Ngoya I, 13/1/1967).

(134) On se rappellera que les Gaulois combattaient nus, que l'armure des hoplites Grecs laissaient leur sexe à découvert, que des statuettes ithyphalles existent aussi bien au Mexique, en Inde ou en Amazonie que dans l'Antiquité classique pour protéger demeures ou carrefours, et que les primates diurnes exhibent leur pénis pour défendre leur territoire.

(135) Au cours de mon enquête, on me certifia à plusieurs reprises que le *nted nnam* avait été donné au Président Ahidjo, — ce qui est vrai au moins symboliquement.

Son détenteur, Obama Etugu, était le grand-père de Mbala Elumden qui vient de mourir très âgé, probablement centenaire, à Nkolbisson. La vie et les hauts faits de Fuda Ngambida sont rappelés dans Tsala-Vincent, 1973, N° 2120. Plusieurs fois vainqueur des Béné (à Mvolyé, à Nnomayos contre Alima Séné qui y périt, à Mindzodzono) il repoussa Ele Mendo et ses Bulu, vainquit et tua trois chefs Bakoko, etc. Il fut assassiné lors de son arrestation par les Allemands à Lolodorf en 1904. Il était surnommé *nnóm emvul*, le « tragélaphe mâle », à cause de sa prestance et de la rapidité de ses déplacements.

(136) Un rationaliste de l'assistance m'a soufflé à ce moment-là : « Ceux qui avaient peur transpiraient, et donc ces graines leur collaient à la peau... »

(137) Il s'agit en réalité de Ngema Ngateba, frère de même mère d'Owono Ngateba (voir partie historique).

(138) Je ne me contenterais pas de ce témoignage s'il n'était confirmé par la tradition orale, car les préjugés des Européens les inclinaient à de telles assertions. Par exemple, le *Deutsches Kolonialblatt* de début 1896 écrit que les deux soldats du poste qui ont causé la guerre d'Ombga Bisogo ont été pris et mangés au cours d'une fête par les mvog Betsi. En fait, la population était exaspérée par les vols incessants des soldats et par les maladroites du mercenaire Rabischung (déserteur de la Légion Etrangère que les Béti avaient surnommé *Ovuvugu*, c'est-à-dire non pas « peau d'éléphant » comme le croit Dominik (1901, p. 158) ; mais, « le Gonflé », l'homme qui roule des épaules et qui fait trop l'important, qui exagère). Ces vols duraient depuis le début de l'installation allemande, mais Zenker, quoique à contre-cœur, acceptait de verser pour ses gens l'amende qui, selon la coutume, surpassait notablement la valeur de l'objet ou de l'animal volé. (v. g. Journal, 22/11/1891). Peut-être ne fut-ce pas le cas de Rabischung. En tout cas, lorsque furent capturés les deux soldats maraudeurs (surnommés des deux noms d'oiseaux qui, avec « *Ovuvugu* », intriguent F. Quinn dans ses *Eight Beti Songs*), l'un fut effectivement tué et peut-être mangé (puisque haine il y avait), mais l'autre fut emmené vers le nord pour y être vendu comme esclave par le propre père de M. l'abbé Tsala (communication personnelle). On voit que le journal allemand a simplifié.

(139) Ces organes sont le siège de la personnalité de l'adversaire que l'on souhaite s'identifier pour empêcher son ombre de revenir se venger.

(140) Nous retrouverons à propos des cadavres ordinaires, comme à propos du sexe-trophée, l'alternative : inhumés en terre/installés dans les arbres.

(141) L'explication « *mot abelé abui ayi fa ; afon* » (= « un homme a un rameau-d'aspersion et un sabre-d'abattis ; il danse-la-danse-de-la-victoire ») est donnée par Paul Messi (Reche, 1926, p. 13).

(142) Exemple de chant de victoire qui m'a été donné par le chef Ahanda Noah Mbia le 6/6/1967, à Mfida. Ces Yanda riverains du Nyong célébraient une victoire contre des ennemis qu'ils avaient repoussés dans le fleuve :

Texte :

Minlo mi bod aně dze ?

Minlo mi bod aně bikan biton !

Meki mi bod aně dze ?

Meki mi bod aně a mendim mi Nlon !

Mendim mi Nlon fě a bod.

Minyia mi bod aně dze ?

Minyia mi bod anè mindig ya afan !
Mindig ya afan fê a bod.

Traduction

Je me risquerai à rendre ainsi ce texte si serré et énergique :

Têtes d'hommes comme quoi ?

Têtes d'hommes roulent comme grappes de noix de palmes !

Sang d'hommes comme quoi ?

Sang d'hommes coule comme l'eau du Nyong !

Et l'eau du Nyong coule aussi dans les hommes !

Tripes d'hommes comme quoi ?

Tripes d'hommes partout comme les lianes dans la forêts !

Et les lianes de la forêt (partout) aussi dans les hommes !

(143) Sous le pseudonyme de Talindi, aux archives de l'I.R.C.A.M. Si le vieillard qui a raconté cette histoire avait 65-70 ans aux beaux temps du séjour du P. Guillemain à Nkizok (1935 à 1940 environ), on peut calculer qu'il avait dû naître vers 1870 ; sa mère avait à l'époque une quinzaine d'années s'il était son premier-né, davantage dans l'autre cas ; par conséquent, cette histoire remonte au moins aux années 1855.

(144) Chamier-Gliscinski (1925, p. 68) rapporte ainsi l'ennui qu'éprouvait en 1898 von Stein, l'administrateur du cercle de Lolodorf (et donc de la région de Mínlaba) à propos de ces palabres : « Elles sont difficiles et interminables du fait que les Nègres brodent presque toujours, font des dépositions inexactes, mentent en fonction de leur intérêt, changent de noms ou en donnent de faux ».

(145) Témoignage du chef Enama chez les Eton limitrophes des Ewondo : « J'ai connu quand j'étais petit la guerre entre les Menyo Dzolon et ceux d'ici, les Benya Benyan. Les premiers en avaient tué quatre : les seconds en tuèrent quatre à leur tour. Quand on se trouvait ainsi à égalité, les deux chefs se rencontraient pour faire la paix sur les deux bords de leur rivière-frontière. Pour se réconcilier, on déléguait des sages professionnels. S'il y avait plus de morts d'un côté que de l'autre lors de la rencontre sur les deux rives, ceux qui étaient lésés réclamaient des femmes aux autres, et celui qui avait causé la querelle les donnait : un mort égale une femme. On donnait rarement des hommes : un esclave homme s'achetait contre du sel ; un homme valait deux paquets de sel. »

On remarquera 1° que les Eton, en accord avec leur réputation, sont plus sanguinaires (plus nombreux !) que les « Pahouins » situés plus au sud : huit morts, c'est beaucoup pour une guerre ; 2° que cependant, chez les uns comme chez les autres, la guerre demeure une sorte de sport dont on ne discute pas la règle fondamentale, l'égalisation des pertes : 3° que l'on nous donne ici le cours du sel chez les Eton (le prix du sel diminuant et celui de l'homme augmentant au fur et à mesure qu'on se rapprochait de la côte). Les paquets dont il s'agit ici sont sans doute les gros paquets de 10 à 15 livres que signale Zenker (1895, p. 64) en ajoutant : « Les esclaves étaient vendus uniquement contre du sel. »

Chez les Mengisa (Ebega Esomba, 9/11/1969) on m'a indiqué l'équivalence : un mort = 3 femmes : « Mon père Ayisi Ele avait tué deux types à coups de fusil : j'ai donné six femmes en échange ; chaque mort était payé par trois femmes ; je n'ai pas fui à la mort de ces deux types, car j'étais fils de chef et fils du pays : je décidai de payer ces morts. » Il s'agit d'un incident datant déjà de l'ère coloniale, qui a « valorisé » les meurtres...

NOTES DU CHAPITRE III

(1) Lors d'un de nos entretiens, le gouverneur Bertaut m'a confirmé que les confusions phonétiques de Zenker (cf. Laburthe-Tolra, 1970, p. 15) lui paraissaient, comme à moi, absolument inexplicables, étant donné la clarté de prononciation des Ewondo. Même réflexion de la part du P. Kohler C.S. Sp (Saa 19/11/1967).

(2) Sur l'art oratoire bête, v.g. Philombe, 1969, p. 115 : « dictons, paraboles, maximes, proverbes alternaient avec les hypothèses et les antithèses, sans oublier la citation des expériences vécues ». Ces allusions littéraires permettaient de traiter une palabre en épargnant les sensibilités, et supposaient une grande maîtrise : « ces érudits s'en tenaient aux strictes règles de la palabre, qui veulent que les mots, s'entrechoquant, ne choquent cependant personne » (*ead. loco*).

(3) Voici le portrait d'un très grand chef « quand la terre était encore la terre » d'après Philombe (1969, p. 106) « A la fois chef militaire, législateur et homme politique, il jouissait d'un prestige tel que le premier et le dernier mot des plus hautes assemblées sortaient de sa bouche. C'était la source de la sagesse bête, un trait d'union toujours précieux et toujours vénérable entre le monde des hommes et le monde des esprits. » Philombe souligne encore le caractère charismatique du chef traditionnel en l'appelant un peu plus loin « Chef-Mage ».

(4) Neuf est le nombre symbolique qui désigne l'infini chez les Bèti.

(5) Je dois dire pourtant que le manque d'autorité des chefs de famille ne va pas aussi loin chez les Bèti que chez les Fang d'après Tessimann, qui a vu des maris demander à leur femme la permission d'offrir un poulet à un invité, ou bien des pères se laisser publiquement insulter et critiquer par leurs fils. De tels cas ne sont pas inouïs de nos jours, mais ils font scandale.

(6) Quand Mme Philomène Nangai veut préciser que son père était un grand chef, elle joint ces termes en disant qu'il était *nkúkúma ntómba manti*.

(7) Le gouverneur Bertaut pense que les « Yaunde » n'étaient pas plus grands que la moyenne des Européens, mais que la taille de leurs chefs a donné l'impression contraire aux Européens qui avaient affaire à eux. Des chefs comme Max Abé Fouda, Tsan Manga, Zogo Fouda, étaient très grands.

(8) Il semble que certains *mintobo* se rendaient de préférence dans tel ou tel lignage : ainsi les mvog Ndi venaient souvent s'établir chez les Otoloa ; M. Jacques Owono (lui-même Otoloa) qui me rapporte le fait, en conclut que les mvog Ndi s'entendaient mal entre eux.

(9) En particulier (contre Meillassoux, 1971, p. 9), ils peuvent être vendus, même s'il s'agit d'esclaves pour dettes. L'être humain chez les Bèti peut toujours être « objectivé ». Encore en 1970 à Minlaaba, une jeune fille fut donnée par son père (d'ailleurs à contrecœur, sous la pression de ses frères) pour éteindre une dette. La jeune fille, emmenée à Douala par son nouveau propriétaire, y fut invitée à se prostituer. Ayant réussi à s'enfuir, elle vint se réfugier à la mission de Minlaaba, et l'abbé Martin Atangana prit sa défense contre sa famille (où son seul appui était l'indignation dépourvue d'efficacité de sa mère).

(10) Il s'agit d'un chef Eton et l'on sait que les Eton sont plus rudes que les autres Bèti ; les esclaves « n'avaient jamais le droit de se marier ; ils faisaient tout chez nous : chercher le bois, cultiver, etc. Ils étaient exécutés le jour où leur patron mourait, car on disait : « le maître est mort à cause de la désobéissance de l'esclave ». On le mettait au fond de la tombe ainsi que les femmes non-dotées, et la maîtresse par dessus. » Je pose la question : « Les esclaves pouvaient-ils sortir de leur condition ? » Réponse : « Jamais de la vie ! Ils restaient toujours esclaves, et finissaient tous exécutés ». (Ngoya I, 13/1/1967).

Au contraire, chez les Esom de Mekamba dans la région de Minlaaba, « les jeunes emmenés comme esclaves cessaient d'être appelés *olô* quand ils se comportaient bien : alors leur maître les appelait « fils », et ils avaient le droit de se marier ; souvent leur maître les faisait passer avant ses propres enfants. » (chez le chef Akono, 28/5/1967).

(11) *Mvia* signifiant à la fois « prêt de femmes » et « pion d'abia », une tradition parallèle à celle que j'ai déjà rapportée affirme que la mère de Charles Atangana vint chez son mari déjà enceinte de trois mois après avoir été gagnée à l'abia, et non après avoir été prêtée.

(12) Dans la « dot Ngumba » de 1897 donnée en exemple par Wirz (1972, p. 107) on voit même requis « un fusil pour la belle-mère » ! Indépendamment des prestations traditionnelles : *bikie*, cheptel, etc. le total des produits d'importation réclamés est estimé par le témoin, Conradt, à 281,50 mark-or, ce qui n'est pas loin des 150 000 francs C.F.A. demandés souvent aujourd'hui. Il est vrai que les Ngumba, immédiatement avant l'arrivée des Blancs, s'étaient assurés le contrôle total du commerce avec l'intérieur par l'intermédiaire du chef Tonga, qui défendit à premièrement son monopole contre les Allemands (v.g. Morgen, 1893, p. 160-161). En 1898, Chamier-Gliscinski (1925, p. 59) recueillit des témoignages formels sur ce point : « Tunga était le plus redoutable des intermédiaires de la région : toutes les tribus environnantes, comme celles des Jaunde, Bane et Bule, avaient beau lui apporter leur caoutchouc et leur ivoire, il n'en laissait passer aucune vers la côte. Les Ngumba seuls transportaient les marchandises à la côte, et du bien comme du gain Tunga interceptait la part du lion. »

Il précise qu'il fallut des années au gouvernement pour briser ce monopole qui interdisait toute activité commerciale « normale » avec l'intérieur.

(13) Entendons : quand il s'agit d'un succès qui connote l'enrichissement. On peut rendre le même hommage à un bon danseur, par exemple, mais alors on lui donnera un cadeau au lieu d'en attendre un de lui.

(14) Cf. Zenker, 1895, p. 49 ; et Rosenhuber, S.V.A., 1910, p. 181 : « Avoir vraiment beaucoup de femmes, tel est l'idéal du Jaunde. »

L'auteur précise que cet idéal, qui entraîne la construction d'un grand village, représente équivalamment la richesse, et la considération... « En cela consiste sa bonne renommée et sa dignité, c'est à cela qu'il œuvre depuis sa jeunesse jusqu'à l'âge le plus avancé. Il ne connaît rien de plus beau, de plus noble, de plus honorable. »

(15) Lorsque vers 1961, un Emven établi du côté de Ting ne put payer l'impôt et fut menacé de saisie, tous ses « frères » de la cité d'Eyibodo se cotisèrent à l'arrivée de la police, qui s'était faite pourtant de nuit, pour lui éviter cette honte : l'arriéré fut réglé sur le champ, à ce que l'on m'a dit, chacun donnant tout ce qu'il pouvait.

(16) Archives nationales du Cameroun, (circonscription de Yaoundé), dossier EA 19, septembre 1917, rapport mensuel du capitaine Gautier. Les impôts n'en étaient pas moins difficiles à faire rentrer effectivement...

(17) L'idée que les femmes sont beaucoup plus nombreuses que les hommes est encore très vivace à Yaoundé, même chez les étudiants et les moyens fonctionnaires. M.P. de Thé (1970, ch. II, p. 41) donne un bon exemple de cette distorsion idéologique projetée dans le passé quand

elle fait dire à la cheftaine de Mveng Menguema : (autrefois) *les hommes les plus pauvres avaient cinq femmes* ; j'ai connu un chef qui en avait cent sept... » (c'est moi qui souligne).

NOTES DE LA CONCLUSION

(1) La proportion semble avoir été la suivante dans la région de Mílaaba : un homme très riche pourvu d'une cinquantaine de femmes avait en général une dizaine de clients et de cinq à dix individus esclaves (en additionnant les deux catégories : *nkóm* et *ols*) ; les Bèti semblent avoir préféré de loin avoir comme dépendants des *meyōn* entiers.

(2) « Par derrière » traduit *a mefálág*, c'est-à-dire dans les espaces privés, clos de bananiers, que comportait chaque case de femme par derrière du côté de la brousse ; « par devant » traduit *a minsōn*, c'est-à-dire « sur les cours », dans l'espace public et bien entretenu qui s'étendait devant l'*abád* et devant la façade des cases de femmes.

(3) Le vin est évidemment *meyōg*, le vin de palme.

(4) *Ayōn* est le petit serpent vert des bananiers (*dendrapis*) très venimeux : on n'y trouve presque rien à y manger, au contraire de ce qui se passe avec l'*akpō*, la grosse vipère cornue du Gabon, (*vipera cornuta*), très grasse, et dont la consommation est strictement réservée au *nnydmodo*.

(5) Même obéissance absolue aux anciens préconisée dans les fables bulu identiques sur ce point aux fables bèti, v.g. von Hagen, 1914, pp. 183-184.

(6) Cf. Koch p. 149, vantant la gaieté, l'entente mutuelle, le physique harmonieux des Bèti et la fertilité de leur pays : il ajoute : « Au sujet des mœurs, leurs façons de voir étaient passablement laxistes ; pas plus qu'elles ne lésinaient sur la nourriture et la boisson, leurs femmes n'étaient davantage avares de leur amour ; et peut-être était-ce précisément ce comportement sexuel qui leur laissait le champ libre pour se montrer conformistes, soumises et accommodantes. »

(7) Voici à ce sujet les dires de M. François Manga, qui constituent la fin de son cahier de *minlan* (histoires) rédigées en ewondo :

« Nos parents nous ont raconté beaucoup d'histoires sur les femmes. Notre père nous a demandé un jour si nous avions déjà vu des scorpions dans certains trous. C'est la même chose pour les femmes, ajoute-t-il. Notre mère nous a dit un jour qu'il ne faut jamais nous amuser avec les femmes : autant les femmes aiment les hommes, autant aussi elles leur font du mal.

Aucune femme n'est née pour se contenter d'un seul homme : après avoir connu l'un, elle ne veut plus de lui. Ma mère disait à mon père que c'est la même chose pour les hommes : les hommes n'aiment pas se contenter d'une seule femme, ils aiment toujours en connaître plusieurs.

Dans le monde entier, il n'y a que deux races : celle des hommes et celle des femmes ! Pour ces deux races, il y a trois espèces de peaux : la noire, la rouge et la blanche. Les Blancs pensent-ils de même ? »

(8) Cf. Oyono, 1956, p. 108 : « Comment peut-on tuer ou se faire tuer pour une femme ? Nos ancêtres étaient gens sages qui disaient : « La femme est un épi de maïs à portée de toute bouche pourvu qu'elle ne soit pas édentée... »

Les exemples vécus surabondent, bien qu'il soit délicat de les citer. Je n'en donnerai qu'un qui a été célèbre en son temps dans tout le pays : il s'agit de celui du fils d'un chef catéchiste dans une grande mission catholique du pays Bèti ; ce mvog Amugu, qui était gendarme, avait, à ce titre, effectué un stage assez prolongé en France. Dans les années 1964-1965, il se prit d'une violente passion pour une fille facile (une « bordel ») du quartier de mvog Ada à Yaoundé, et il quitta sa femme légitime et ses enfants pour aller vivre avec cette fille. Comme celle-ci ne lui était pas fidèle, il la tua d'un coup de fusil et se tua à son tour. Ce qui eût été mélo assez banal, mais en tout cas *drame* passionnel sous d'autres cieus (*Tristan* ou *Carmen*), donna matière à Yaoundé à une chanson *comique* : le chanteur ewondo célèbre sous le pseudonyme de Cherami en fit un disque à grand succès (« Bèbèla Edin »), qui commence par les mots « Amos ongwoc a ma... » et que l'on peut traduire ainsi :

« Le jour que je te tue, je me tue aussi ;
si je te tire un coup de fusil, je me le tire aussi ;
si tu tombes dans les cabinets, j'y tombe aussi ;
chérie, c'est que nous avons mangé ensemble
trop de médicaments (*biān*) d'amour ! »

Cette attitude bizarre, déraisonnable, paraît « drôle » aux Bèti et les fait beaucoup rire (il en allait probablement de même de l'histoire d'homosexuels que Tessmann rapporte fort sérieusement dans des termes identiques et qui était sans doute racontée comme une farce d'une extraordinaire bizarrerie). *A contrario*, sur le trouble que fait naître chez une femme d'éducation traditionnelle l'emploi du langage amoureux importé cf. Mongo Beti, 1974, pp. 243-244, qui fournit la contre-épreuve de mes observations.

(9) Ces exigences sont restées très vivaces. Le père de mon chauffeur fit scandale au début de 1969 parce qu'il partit se soigner en France d'une grave maladie, précipitamment, sans faire

les adieux habituels. Le père de l'un de mes autres amis bēti, à Akongo, se vit interdire par ses proches et ses voisins la construction d'une petite clôture autour de sa maison. Réciproquement, les Bēti qui vont faire leur service militaire à Ngaoundéré sont généralement choqués de l'existence des enclos dits *sarés* : « Ces grands murs sont trop suspects, il faut les abattre ! Il faut les interdire ! Tout ce qu'on peut cacher là dedans ! Les *sarés* sont contraires au bon ordre et à la propreté » me disait en novembre 1970 un excellent étudiant en médecine, pour me donner un exemple de mauvaise coutume africaine à abolir.

(10) « *Wo mēn bōndi lōm dō, le mō mō mīmēn* » (en mengisa) = toi-même, fais choses tiennes avec mains mains elles-mêmes.

(11) Un Ebin est d'abord *mon* (bébé), *mongo* (enfant), puis *ndoman* après la circoncision qui lève l'interdit sexuel et certains interdits alimentaires : antilope *zib*, écureuil *mvog*.

INDEX alphabétique général

N.B.: 1. Sont en capitales les *sources*: noms des informateurs et auteurs cités. On les trouvera également dans la Table des Sources.

2. Les noms de lieux ont été, dans la mesure du possible, localisés par référence à l'une des cartes de l'ouvrage.

3. L'index sert éventuellement de lexique beti-français et français-beti. Il est indispensable de consulter l'index à chacun des deux termes, beti et français, pour réunir la totalité des références concernant la matière; tel est le cas par exemple pour « mariage » et *alúg*, etc.

4. L'*l* final, qui se prononce rarement, a été parfois omis ou placé entre parenthèses: (l) (à ne pas confondre avec une note l...).

5. Les noms des végétaux sont placés à leur nom *beti*, sauf exceptions concernant des noms français courants comme « maïs » et « cacao ». Les noms scientifiques actuels sont ceux donnés dans l'Index, ceux du texte reproduisant parfois des appellations anciennes (de Tessmann, etc.).

6. Abréviations: fl. = fleuve; loc. = localité; pop. = population; riv. = rivière.

A

abáá « maison des hommes » (salle de réunion et de réception): 28, 58, 134, 136, 144, 157, 167, 170, 196, 205-7, 210, 223, 236, 238-9, 249, 255-6, 262, 264-7, 269, 282, 287-9, 295, 354, 357, 359, 364, 366, 383, 425, 428, 432-3, 443.

Aba Amugu: 174-8, 425.

ABAH Stanislas: 177, 214, 272, 427, 434.

Abam, pop., et loc. (direction sur cartes pp. 135, 169): 91, 194, 326.

Abanda Avomba (beau-père de Charles Atangana): 365.

ABANDA NDENGUE, Dr. Prof.: 120, 427-8.

aban « iroko » « *Chlorophora excelsa* », Moracées: 274, 302, 436.

Abang, loc (à 10 kms sud de Mbalmayo, carte p. 149): 148-150, 166, 189.

abánaŋ, ou *abánaŋa*, « protection », « blindage »: 207.

abé: « mauvais », « mal »: 431.

ABE FUDA, Max, chef supérieur: 67, 105, 119, 442.

ABEGA ESOMBA, vieillard Mengisa, = sigle {7}: 36, 89, 91, 103, 374, 388, 432, 441.

Abega Martin, chef supérieur: 428.

ABEGA Prosper, Dr. Prof.: 10-11, 68, 201, 211, 220, 416.

abeille (*mvofon*): 428.

abél: cf. « cola ».

abél « élimier du Gabon » « *Canarium Schweinfurthii* », Burséracées: 305.

abembá « étable »: 256.

Abesolo (ou Abessolo): 252.

Abesolo Meka: 124.

Abi, pop.: 421.

abia « jeu de hasard »: 12, 61, 243, 247, 293, 298, 316-9, 336, 358-9, 364, 430, 433, 439, 442.

abiém « chasse au filet »: 275-6, 278, 284-5, 427.

abin: cf. « testicules ».

Abo, pop.: 86, 121.

Abodemveng (carte p. 135): 194.

aboe: arbuste « *Alchornea cordifolia* », Euphorbiacées: 282.

abóg « danse, et/ou fête »: 308-311, 427.

abòm (cf. *mbòm*?): « rapt, enlèvement »: 184, 240.

Abomey, loc.: 14, 111.

Abomo: 345.

abon « gué »: 134.

- Abou Etama, aïeul Ngoue : 122.
 accouchement (cf. enfantement) : 24, 254, 322.
 accueil beti : 19-20, 35-38.
 acculturation : 7-8, 18, 51-2, 438.
 acte sexuel : 273, 280, 293, 310, 354.
 Ada, aïeule Ntumu d'Ewondo : 124.
 Ada, mvog : 28, 348, 443.
 Adamaoua, plateau : 71, 92, 419.
 Adie, pop. et loc. cf. Edéa : 85-6, 419.
 adieux (cf. yaân) : 223, 444.
adjab cf. *adzab*.
 administration : 18, 21, 22, 35, 110, 261, 263-4, 281.
 adoption (cf. « naturalisation ») : 48-50.
 Adouma, pop. : 95.
 adresse : 212.
 adultère (*ngobinda*) : 203, 237-8, 245, 259-261, 327, 427, 432.
 adultère (*ngobinda*) : 203, 237-8, 245, 259-261, 327, 427, 432.
 adversaire : cf. ennemi.
adzab, « moabi », « Baillonella toxisperma », Sapotacées : 55, 59, 104, 287-8, 311, 316, 428.
 Adzap, loc. (carte p. 165) : 167-8.
 Afamba, riv. (carte p. 79, au nord d'Obala) : 263.
afan, « brousse, forêt » (lieu sauvage par opposition au village) : 205, 209, 223, 225.
afân « de bon ton » (se dit des gens comme des usages) : 246, 256.
 affaire : 309.
 Afidi Kada : 416.
 Afri Kata : 43.
afûm, « blanc, blancheur » : 12.
 âge : 280.
 âge des informateurs : 23.
 Agni, pop. : 110.
 agriculture (cf. cultivateur, culture) : 70-1, 92, 95, 97, 155, 192, 194, 230, 245, 264, 269, 280-5, 322, 354.
 Ahalla, loc. à 5 kms au sud de Yaoundé : 369.
 AHANDA NOA MBIA : 152, 440-1, 368.
 Ahidjo, premier Président de la République du Cameroun : 35, 439.
 aïeule (cf. grand-mère et trisaïeul) : 427.
 aîné, aïnesse (*niól*) : 111, 146, 204, 209, 224-5, 227-9, 247, 279, 292, 331, 357-9, 361, 388-9, 427.
 aires culturelles (cf. communauté cult.), aire beti-fang : 50-52, 88, 97, 110, 117.
akab « partage, généreux » : 129, 240, 246, 360-2, 365-7, 371, 373-4, 379.
akáb « saison des pluies » : 283-4, 435.
akág « grenier » : 256.
akân « claie, grenier » : 267.
 Akié, loc. (carte p. 135) : 46, 52.
 Akié, riv. (id.) : 136.
 Akinjoghin, Dr. : 111.
 Akoa Atangana : 131-5.
 Akoa Azuga Menge (homme très fort) : 291.
 Akoa Mebee : 129-132.
 Akoa Ndziba : 131, 134, 141-3, 152.
 Akoa nga Edigi Lukas : 335.
 Akoatéle, loc. (carte p. 31) : 34, 262.
akód, « balle à la sagaie » : 292.
akog, « haut-fourneau » : 272.
akog, « rocher » : 12, 178.
 Akok, loc. (6 kms ouest de Ngomedzap) : 50, 83.
 Akom, loc., (à mi-chemin entre Eholowa et Kribi) : 160.
 Akometam, loc. (carte p. 135) : 13, 34, 47, 134, 138, 168, 178-9, 189, 194, 272.
 Akomoban, loc. (carte p. 31) : 34 (sommet marqué sur la carte sous le n° 4).
akõh, « lance, projectile » : 266, 321, 329, 331, 427.
 Akongo, loc. : 332, 424, 444 (carte p. 82 au nord-ouest de Ngomedzap).
 AKONO, Dominique, chef Esom de Mekamba : 171-2, 274, 316, 432, 442.
 Akono, loc. : 11 (carte p. 82, à l'ouest de Mbalmayo).
 Akonolinga, loc. (carte p. 6) : 51, 132, 138, 160, 166, 171, 236, 303, 345, 416.
 Akonolinga, chef : 370.
 Akouandé, loc. proche de Yaoundé : 171.
ákpaá : « Tetrupleura tetraptera » Legumineuses : 284.
akúda « nombre fou = dix mille » : 250, 431.
akúma « richesse » : 203-4, 207, 233, 258-9, 360, 370, 372, 379.
 Aku Mbarga : 190.
 Akum Melen loc. (carte p. 31) : 34 (sommet marqué sur la carte sous n° 3).
akun, « saleté » : 268.
akyaé « envoûtement » : 307.
 albinos (*nnañ*) : 158, 365.
 alcoolisme : 24, 289, 325, 436.
alén cf. « palmier à huile ».
 Alexander : 70.
 ALEXANDRE Pierre : 9, 10, 11, 18, 43-4, 48 à 51, 56, 59, 65-6, 68-70, 72, 85, 87-9, 94-6, 98-100, 107, 110-1, 116, 120, 180, 199, 205, 218-9, 220, 240, 249, 270, 282, 284, 299, 353, 360, 415-6, 423, 425-7, 437.
 Alima Ntigi : 301.
 Alima Séné : 361, 440.
 ALIMEN H. : 70.
 aliment, alimentation : 285-8, 290-2, 434-6.
 ALIS Harry (pseudonyme de Jules Hippolyte Percher) : 49, 96.
 allaitement : 291-2.
 allégorie : 434.
 Allemands : 22-24, 28, 32, 44, 74, 76 à 81, 94, 97, 118, 179, 271, 311, 316, 318, 321, 338, 342, 358, 362, 365, 371, 419, 440.

- alliances cf. pactes : commerciale : 158, 416.
 guerrière : 320, 322, 331-3, 350, 382.
 matrimoniale (cf. mariage) : 50, 142, 159, 167, 189, 199, 204, 214, 220-2, 241, 245-6, 248, 264, 269, 327, 336, 350-1, 354, 359, 373, 382, 386-7.
 avec la nature : 229, 278.
 politique : 50, 65, 91, 138, 142, 159, 422.
 (= fraternité) : 158, 183, 189, 195, 209, 223-4, 234, 240-2, 246, 326, 356, 359, 372, 423-4, 439.
 alliés : 211, 222, 275, 350-1.
alâ « *Antiaris africana* » Moracées : 301, 437.
alôg : « pêche au barrage » : 234-5, 284.
alôg : rite de guerre : 437.
alug « mariage » : 235.
 ALUGU Germaine : 237, 255, 432.
 amant (cf. adultère, *ntôbô*) : 124, 236, 238-240, 244, 257-8, 260, 428, 429.
 AMAT (et CORTADELLAS) : 50, 98, 101, 110, 120-1, 192-3, 195, 282, 291, 296, 417, 420.
 Amba, chef Yebekolo : 82-3.
 Ambada : 77, 82.
 Ambada Etunga : 77.
 Ambahè, ancêtre Yalongo : 77.
 Ambam, loc. (carte p. 6) : 49, 56, 226.
 AMBENA Pascal : 13.
 ambiguïté : 214-216, 233, 427.
 Ambu, migration : 100.
 amende : 260.
 ami, amitié (*mvôé*) : 221-4, 238, 243-4, 256, 269, 275, 278, 294, 309, 368, 372-3.
 Amoka Moro : 78, 104.
 AMOMBA Claire : 108.
 Amombo Kunu : 115, 139, 145.
 AMOUGOU André ; cf. AMUGU.
 AMOUGOU Jean de Matha : 13, 432.
 amour (*edî*) : 238-241, 290, 323, 383-5, 388, 443-4.
 AMUGU André : sigle {4} : 47, 49, 51, 62, 67, 88-9, 94, 100, 106, 113-9, 121-6, 138 à 141, 146-7, 161, 416, 421, 423-5.
 Amugu Baana : 113-5, 147-150, 151-4, 181, 202, 369, 423.
 Amugu Baana (II) : 339.
 Amugu Bando : 371.
 Amugu (Amuge Amugi) Betsi (Mbarga) Newale (Mevali ou Movali) : 112, 114, 129, 141, 152-3, 421-3.
 Amugu Mani : 175, 177-8.
 Amugu Medugena : 161, 164, 424.
 Amugu Messi : 420.
 Amugu Mimboe : 230.
 Amugu Ntsama : 420.
 AMUGU Kosmas sigle {3} : 46, 89, 106, 113-6, 121, 138 sg., 150-5, 159 sg., 208, 421, 423.
 AMUGU Thomas : 168, 178.
 Amugu Meyè : 153-4.
 Amugu, mvog : 7-8, 46-7, 52, 94, 111, 113-5, 138, 140, 145, 160-1, 166, 168, 179, 181, 192, 194-5, 208, 262, 270, 272, 318-9, 321, 339, 370, 421, 439, 443.
 amulettes cf. talisman. *abuh* : 307, 317, 332, 334, 336.
amvud « *Trichoscypha abut* » Anacardiacees : 282, 290, 428.
 ananas « *ananas comosus* » Bromeliacées (*zâg*) : 290, 307.
 ancêtres : 158-9, 201-2, 225, 242, 277-8, 301, 306, 312, 319, 331, 336, 347, 349, 362, 379, 439.
 ancêtre moniteur : cf. *Zambâ* : 159.
 ANDERSON, Dr : 66.
 andiè « poteau » : 265.
 andôg : « manguier » « *Irvingia gabonensis* » Irvingiacées : 12, 282.
 Andok, loc. (carte p. 31) : 29, 33, 179, 182, 214, 235, 243, 254, 306.
 Ando Mbimi, beau-père Kombe : 150-1.
 Ando Mesole : 150-1.
 angâmbâ *mbôn* « dame-jeanne d'huile » (porc au figuré) : 430.
 ANGENOT, Dr : 10-12.
 Anglais : 155.
 Angleterre : 155.
 Angok, pop. : 54.
 Angon woa, pop. : 54, 421.
 Angouma : loc. du Gabon septentrional : 51.
 angunda « panier-grenier » : 433.
 Angu Soa, chef « Bane » : 430.
 animal-homme (relation) : 250, 270, 340.
 animaux : 250-1, 266, 274-8, 285, 288, 318-9, 327, 340, 434, 436.
 a-domestiques substitués d'a-sauvages : 279, 286, 290, 339, 360.
 ou d'hommes, cf. substitut : 350.
 animaux décoratifs : 265.
 Annaba nga Ndoon : 333.
 anthropologie (cf. enquête, méthode) : 20 (= sa grandeur).
 anthropologie spéculative des Beti : 21.
 a-pratique des B. : 360-1.
 antilopes : 266, 275, 357, 359, 434-5, 444.
 ANYA NOA, MFOMO et MANI : 8, 313.
 appellations de parenté : 213-3.
 appendices : 332, 354, 363.
 arachide (*owondo*, *nnâm owondo*) : 32, 156, 194, 225, 238, 253-4, 268, 281-3, 285-7, 291, 433, 435.
 araignée : 282 (cf. *ngâm*).
 arbalète (*mfan*) : 63-4, 97, 102-3, 274-5, 292, 321, 418, 434.
 arbitre : 140, 346-9, 357, 386.
 arbre *ele* (voir aux noms beti) : en général : 34, 58, 87 (=refuges), 104, 107, 190, 207, 229, 264, 271, 273, 277, 279, 280, 301, 327, 357, 379, 381, 418, 428, 429, 434, 440.

- arc: 83, 321.
 arc-en-ciel (*ndütüm*) (cf. serpent-python): 91, 104.
 archéologie: 69-70, 125.
 archives beti: 200.
 archives du Cameroun: 22, 180, 442.
 ARDENER: 356, 435.
 argent (cf. monnaie): 240, 245, 251, 260, 430.
 argile cf. Kaolin: 272, 285, 289, 292, 295.
arki (alcool local): 24, 435.
 armement (cf. fusil): 61-64, 87, 97, 145, 195, 206, 266, 297, 307, 320-1, 330, 374, 418, 425.
 des Bati: 74-5, 417-8.
 armes blanches: 195, 271, 298, 336, 353, 419, 428.
 armes à feu (fusils): 87, 195, 367-8, 373, 434, 439.
 arrière grand-mère: 217.
 arrière grand-père: 217.
 arrivée des Européens cf., (Blancs voyageurs): 80, 147, 154-5, 229-230, 255, 271, 290, 303, 371-2, 418, 442.
 art décoratif, décoration: 63, 265-6, 433.
asá «*Dacryodes edulis*» Burséracées (saffoutier): 173, 189, 207, 215, 268-9, 282, 290, 341, 428, 436.
asie, «*Entandrophragma utile*» ou «*cylindricum*» (sipo ou sapelli): Méliacées: 207.
asil: petite saison des pluies: 283-4, 435.
asimbá «prodige»: 104.
 Aso Abanda: 104.
asodo «porte-bonheur»: 317, 386.
asól «igname» «*Dioscorea triphylla*» Dioscoreacées: 256.
 aspersión: 281-2, 332.
 assemblée: 85 (=délibérante et libre): 131.
 assiettes: 268.
 ASSIGA Hermann, d'Elem: 13, 200, 275, 310, 313, 324, 343, 350.
 astronomie: 280.
asulena: sorte de manioc, 277.
Asúzoa «face d'éléphant», tête de file aux rites et à la guerre: 266, 334-5, 337.
 ATANGA Athanase: 431.
 Atangana Abaa, devin: 334.
 ATANGANA AMUGU Simon, sigle {0}, et: 46, 52, 60, cf. mythe d'origine.
 ATANGANA, abbé Martin: 13, 28, 35, 67, 111, 274, 294, 442.
 Atangana Ebolo: 345.
 Atangana Enyege: 301, 371.
 ATANGANA Lukas ou Luc-Rémy: 47, 62, 92, 96, 105, 107, 117, 119, 123, 138-59, 147, 203-4, 210, 224-231, 243, 246-7, 255, 265, 269, 275, 308, 337, 420-2, 424, 426-8, 430-1, 433, 435, 437-8.
 Atangana Esomba: 241-2, 331-2.
 Atangana Mbala, mvog: 55, 332, 348.
 Atangana Mbarga: 159-168, 424.
 Atangana Ncuca: 320.
 Atangana Ntsama Yene, chef: 243, 261.
 ATANGANA NTSAMA Charles, chef supérieur: 9, 18, 22, 46, 88, 113, 117, 123-4, 140, 205, 207, 211, 217-9, 225-6, 228, 230, 234, 240-3, 245-6, 255-6, 308, 323, 326-7, 331-2, 335, 338, 346, 355, 359, 360-2, 365, 371, 372, 378, 420-1, 425, 427-8, 430, 432, 437, 439, 442.
 ATANGANA NTSAMA Charles, instituteur: 13, 22, 52.
 Ate, loc.: 82.
 Ateba Nkoe: 118, 370.
atæg «faiblesse»: 229.
 Atemenge: 218.
 Atemenge, mvog: 241-2, 245, 331, 430.
 athérure cf. *ngöm*.
ati = «noble»: 241; langue: 67-70, 72-4, 76, 83-5, 91-4, 210, 280, 283, 300-1, 303, 307, 330, 422.
 Atin Zam: loc. (entre Abam et Lolodorf): 326.
atinan «souche» (deuxième nom): 89.
 Atog-Boga, loc. 310 (en pays evuzok, au N. du segment routier Lolodorf-Bipindi).
atsi (pour *atí*): 51.
 Attila: 117.
 attitude de l'enquêteur: 20.
atúd «sœur appariée»: 216, 240-2, 249, 250, 253.
 Atut, loc.: 51, 89, 416.
 Aurès: 415.
 autarcie: 75 (= chez les Bati), 84.
 auto-analyse: 18.
 autorité (appuyée sur «pouvoir» cf. ce mot, ainsi qu'*avog*, *akab* et *Nnə* Bodo): 111, 146, 204, 207, 224-6, 228-9, 251, 259, 293, 301, 319, 346-9, 353-364, 372-390.
 autorités camerounaises: 35.
avéb: «*Discoglytremna caloneura*» Euphorbiacées: 424.
 Avebe, loc. (carte p. 165): 168.
 AVELOT: 43, 95, 416.
 avortement: 426.
avúman «parenté»: 491, 428, 432.
 Awa'a Manga, ancêtre duala: 53-5.
 AWONA: 317, 439.
 AWOUMA: 313.
awú «décès, deuil» «mort»: 12, 427.
 Awumu Annaba: 365-6.
 Awumu Mesomo: 185.
 AWUMU Simon (Enoa): 182, 266, 275, 319, 379, 341, 425.
ayán «oignon protecteur ou propitiatoire» «*Crinum* sp.»: 36, 55, 139, 207, 229, 255, 277, 280-3, 334, 422.
ayán, «dendrapis», cf. serpent.
ayas «talisman érogène»: 238, 240.
 Ayéné, loc. à 12 km à l'Ouest de Ngomedzap: 37, 47, 289, 334.

avengd. plur. d'*oyenga*, voir ce mot.
Avina, riv. 98 (frontière entre Gabon et Cameroun, carte p. 99).

Ayisi Elé: 441.

AYISSI Léon: 313-4, 326, 339, 361, 374.

AYISSI ETOUNDI Jean-Marie: 13.

ayog «dur», «courageux»: 166, 293-4, 322-3, 359, 360, 366, 369, 371, 379-380, 389, 440.

ayôm «race», unité consanguine; pluriel *mevom* «sperme»: 58, 203, 230.

Ayomabaa, loc. originaire: 58-9, 114.

ayon «peuple», unité lignagère, «clan» (pas nécessairement exogame): 54-5,

58, 96, 105, 107, 119, 120, 136, 201, 211, 245, 332, 364, 370, 388, 421, 443.

ayos «*Triplochiton scleroxylon*» *Sterculia*-cées, «samba»: 424.

Ayos, loc. (carte p. 82): 82, 101, 345, 424.

Azege Ova: 168, 173-7.

Azok, pop.: 51, 422.

azombó «vaillant»: 347.

B

báa, «fard de padouk»: 184, 246, 252, 299, 303, 307, 330, 425-6, 437.

Baana: 55, 123, 202.

Baana Wali ou *Wolo*: 147.

Baba, pop.: 218, 316, 320.

Babel, tour de: 53, 57, 416-7.

babanyan, pluriel de *mányá* n, «frère».

Babilon, loc. (carte p. 31): 33.

Babouté (Bouté) pop.: cf. *Vute*: 45, 415.

bacinga: cf. *betsinga*.

Badjob, cf. *Bendzo*: 84-5.

Badjoué: 82-3, 275.

Bafék, cf. *Yalongo* (carte p. 73): 72.

Bafia (Befia, Bekpa) cf. *Bapea* (cartes pp. 73, 79): 55, 58, 61, 66, 75, 77-9, langue b.: 72-3.

Bagandu, pop.: 72.

bagarre: 293, 314, 317, 320, 327, 329, 436, 438.

Baguirmi: 64, 87.

bain: 235, 237, 285, 292, 295, 298, 303.

baiser: 223, 304.

Bakoko (carte p. 109), langue: 72, 418; pop.: 69, 72, 75, 82-3, 84-6, 88, 92, 95-7, 100, 102-3, 121, 125, 419.

Bakossi, pop. du Cameroun occidental: 69, 85, 121, 419.

Bakota, pop.: 96, 100, 121, 192.

Bakundu, pop.: 85, 121.

BALA OWONO MEKAMANGA de Ndick sigle {BO.}: 47, 111, 116, 119, 138, 140, 151-5, 200, 203.

balafon, cf. xylophone (*mendzán*).

balai, balayage, cf. *evóag*: 274, 281, 293, 295, 386.

BALANDIER G.: 18, 94, 98, 110, 270, 354, 425.

Balasan: 114.

Bala Zanna (cf. *Balasan*): 115.

Baliama, loc. à 7 km à l'est d'Ombessa et à 3 km à l'ouest de Nyamanga II: 78.

Balinga (= *Nyamanga II*, carte p. 59) cf. *Tsinga*: 80 = le chef *Belinga*; langue:

418; loc. et pop.: 66, 74, 76-7, 89, 342, 417-9.

«bambou» (désigne les axes de raphia en français du Cameroun; cf. raphia).

Bamenda, loc. (carte p. 159): 240, 417.

Bamiléké, pop.: 51, 71, 76, 88, 390, 417, cf. *Grassfields*.

Bamum, pop.: 71, 78.

Bamvele, pop. (= proches des *Bakoko*?): 69, 86.

banane (*ekon*), bananier: 24, 105, 238,

251-2, 258, 260, 264, 266, 269, 272,

280-3, 289, 298, 301-2, 347, 353, 390, 433.

feuilles de bananier: 157, 207; cf. feuilles.

plantain, (voir ce mot): 32, 266-8, 285-6.

Bandeng, pop.: 67.

Bandjè (cf. *Bendzo*?): 89, 91-2, 114, 117, 121, 123, 172.

Bane, pop., pour *Bene* (cf. *Bene*): 28,

30, 33, 46, 49, 52, 88, 92, 102, 113,

115, 140, 181, 261-3, 370, 372, 415-6,

420, 430, 442.

Banen, pop. (carte p. 73): 92, 104, 315.

bánga «chanvre indien» «*Cannabis sativa*» *Cannabacées*: 244-5, 425.

Bangere, chef: 80.

Bangui, loc.: 97.

Banoho = *Batanga*, pop.: 419.

Bantu, pop.: 9, 85-7, 100, 103, 105,

langues: 68, 92, 95.

«descente bantu»: 69-71, 192-3.

Banyo (Banjo), loc. (carte p. 79): 76, 87, 415, 418.

Bapea, pop. (= *Bafia*): 81, 85, 93, 101, 118, 417-9.

Bara Dsoke (= *Mbarga Tsogo*): 114.

Bara Mesole (= *Mbala Mesolot*): 114.

Barrongo, cf. *Barungo*.

BARTH, explorateur: 45-6, 64, 75-5, 93.

Barungo (= *Yalongo*?): 418-9.

Basa, pop.: 30, 50, 60, 66, 84, 85-6, 89,

92, 102-3, 124-5, 132, 137, 143, 155,

160, 167, 193-5, 210, 236, 264, 306,

308, 315-6, 320, 322, 344, 370, 435,

langue b. (= *mbènè*): 69, 71-2, 84.

Baseke, cf. *Seke*.

Baso, pop.: 84-5, (cf. *Bakoko*).

Basogo, mvog: 125.

bassin: 433.

Batanga, pop. et loc. (= région de *Kribi*: carte p. 6): 33, 45-6, 74, 94, 115, 140,

156, 159, 170, 181, 195, 368, 419, 439,

- Batchenga, loc. (cf. Batsenga, Betsinga : carte p. 73) : 51, 74, 78, 83.
- Bati, pop. cf. Sanaga (carte p. 73) : 34, 46, 60, 64, 67, 74-94, 96-8, 100, 102-4, 117-9, 122-4, 137, 194, 303, 416, 419, 439.
- langue : 72, 84, 418, 423.
- bâton : 268, 288, 293, 307, 320, 329, 336, 341, 348, 355.
- b, à fouir : 280.
- bâtonnet dans les narines : 299, 304.
- Batouri, loc. de l'est du Cameroun : 97.
- Batsenga, pop. (cf. Batchenga, betsinga) : 91, 93-4, 139, 419, 421-2.
- BAUMANN, ethnologue : 85, 97-7, 100, 121, 192, 416, 419.
- Baya, cf. Gbaya.
- BAYART, J.-F. : 390, 400.
- Bè, loc. près de Garoua (Nord Cameroun) : 70.
- BEARTH : 361.
- beau-fils, cf. gendre : 245.
- beau-frère, belle-sœur (*nyála*) : 142, 188, 220, 222, 242, 249, 326, 427, 431.
- beaux-parents (beau-père, belle-mère ; = *nkiá* ; cf. belle-famille) : 221, 241-2, 247-254, 271, 278, 318, 360, 431-2.
- beau-père, rôle des Mengisa : 93.
- beauté (prestance, etc.) : 239, 240, 262, 299, 307-8, 323, 326, 358, 384, 429, 430, 436-8, 440, 443.
- bébé : 270, 287, 292.
- Bebele pop. : 69.
- bedamii* : femme très laide : 257.
- Bedzo, cf. Bendzo.
- Befia, cf. Bekpa.
- Befolo, mvog : 154.
- BEKOMBO, Manga : 192, 419.
- Bekpa, pop. (Bafia), (cartes pp. 73, 79) : 55, 58, 61, 66, 75-77, 78-9.
- langue : 72-3.
- Belaya Owono : 167.
- Belinga, cf. Balinga ; nom : 117.
- Belinga, mvog : 89, 115, 124, 143, 145, 147, 251, 314, 318, 320, 342, 421, 435.
- BELINGA, professeur, cf. Eno Belinga.
- Belinga Amombo : 139-140, 143, 145, 148.
- Belinga Ekodo, chef mvog Zang : 167-170, 181-2, 199, 424.
- belle-famille (*nkiá*, *bekiá*) cf. beau-frère, beaux-parents : 248-9, 253, 424, 432.
- belle-fille (*mbóm*) (bru) : 245, 253, 385, 432.
- belle-mère, cf. beaux-parents, *nkiá* : 311, 385, 442.
- belle-sœur, cf. beau-frère, *nyála*.
- béls*, pluriel d'*olô* « esclave » : 47-9, 363-4, 442.
- Belui, mvog : 151.
- Bémé : 386.
- Bendie ba Boda : 130-1.
- Bendzo* pluriel de *ndzo* (cf. Bandjè) : ancien nom des Beti : 58-9, 85, 89, 91-3, 96, 102-3, 113-6.
- Bene : *passim* ; langue : 9 à 12 population : surtout : 103-6 histoire : 138 à 170 ; se voulant supérieurs : 305.
- Benebalot, loc. (carte p. 31) : 33, 136, 168.
- bénédiction (*eva metyé*, *ntótómaama*, cf. salive) : 53, 203, 248, 252, 278, 304, 388.
- Benga, loc. : 419.
- BENGONO J. : 276, 434-5.
- Bénoué, riv. : 69 à 71 ; pop. de la B. : 77.
- Benthoua, pop. (= Bendzo) : 96.
- Benya Benyan, pop. Eton proche de Yaoundé : 441.
- Benyi Esimbi : 104, 107.
- Berbère, pop. : 415.
- berceuse (*mfóló*) : 291, 380-1.
- Berlin, loc. : 18, 62, 64, 97, 415.
- BERTAUT : 43, 66, 425-6, 434, 441-2.
- BETENE abbé Pierre : 271, 313.
- Beti be Kolo, pop. : 55.
- Beti be Nnanga : 114.
- Beti, pop. : *passim* ; sens du mot : 9, 47-52 ; orthographe et prononciation : 11 ; objet du livre : 18 ; mal étudiés : 18 ; premières publications sur : 23 ; culture b. : 19, 32 ; mémoire des vieux b. : 22-3 ; expansion b. : 30 ; sens de l'unité : 19, 30 ; héritage et mœurs : 24 ; esprit b. : 80 ; goût de l'étymologie : 12, 313 ; assimilés aux Bati : 64-74 ; mélangés : 123-126 ; B. par excellence : 93 ; opposés aux Vute : 61 ; noms propres : 60, 77, 85 ; (cf. Bendzo, ancêtres des Beti) ; origines : 43 à 126 ; rêvent d'union : 140-1 ; égalitarisme b. : 146 ; polygamie b. : 152 ; *varia* : 137, 193-4, 241, 274 ; ont changé : 17, 312.
- langue : cf. discours : 8, 9-12, 263.
- à traduire rigoureusement : 21 ; origine : 86, 245.
- suprématie b. : 272, 282, 305, 320-2 ; alimentation cause de leur vigueur : 285, 291.
- Betsi (fang) pop. : 96, 102, 415.
- Betsi, mvog : 440.
- Betsinga (cf. Batschenga, Batsenga) : pop. 68.
- langue : 72, 418.
- bezimbi* « soldats mercenaires » : 54, 184-6, 189-190.
- bi* « prendre » : 12.
- bian* « charme magique ».
- en général : 273, 366, 426.
- d'autorité : 229, 366.
- d'éloquence : 366, 422.
- de fécondité : 139, 140, 208, 422.
- de richesse : 203-4, 207, 209, 214, 359, 364-5, 380.
- pour le fer : 273, 359.
- pour la chasse : 277-8, 434.
- de fertilité : 281-2.
- pour la guerre : 332-6, 345.

- pour l'amour: 384, 443.
BIANNIC: 439.
Bibayah pop. = Pygmées: 92, 105.
bibegá: «débris» de population: 139.
BIDI Jean, de Mebomezoo: 242, 319, 334, 336-7, 343.
Bidi «nourriture»: 285-6.
bien cf. **bon** (*mhan*): 252.
biens (cf. **richesse**): 224-9, 243, 245-6, 250-1, 256, 260-1, 268, 316, 318-9, 326-8, 346, 358, 361, 371-4, 379, 428, = par excellence, les femmes: 233, 260-1, 308, 354, 360.
BIHINA BIMBOE d'Anyong Ngom: 359.
Bikele, pop.: 82.
biki, pluriel d'*eki*.
bikie, plur. d'*ekie*: «fer»: = «sorte de monnaie d'alliance» (lancettes): 203, 246-7, 249-251, 272, 318, 331, 348, 350, 372-3, 426, 430-1.
BIKOA, abbé Materne: 14.
Bikoe, pop. = Pygmées: 92, 105.
Bikop, loc. (à 12 km au sud de Bikok et 9 km à l'ouest de Mbalmayo): 364-5, 428.
bikul «tordus»: 363.
Bikwe di Nganda: 130-1.
BIKWE EFALA, Benoit, d'Eyibodo: 178, 439.
bilabá ou **bilabí** «compétition somptuaire» (cf. **cadeau**): 224, 360-1, 367, 372, 382.
bilig plur. d'*elig*.
Biloa Marie: 308, 365.
Bimama, ancêtre Ngoé: 121.
binda «nouveaux champs»: 254.
BINET: 96, 113, 284, 374-5, 379-80, 387, 390, 425-6.
Bipaga loc. près de Kribi: 171.
Bipindi, loc. à mi-chemin entre Lolodorf et Kribi (carte p. 99): 22, 181, 195, 368.
Biom, pop.: 69.
bisog: «débauche»: 12.
bitá cf. «guerre»: 278, 318 sq., 427.
Bitam, loc. (carte p. 99): 51.
Bitotok, loc. (carte p. 149): 143, 148.
bitsíga plur. d'*etsiga*, voir ce mot.
bitúga pluriel d'*etúga*.
bivú plur. d'*evú*.
Bivuna Bingonomessi: 327.
bivúvumán, «parents» (sing. *evúvumán*): 207.
Biwole: chef 50, puis chef yebekolo: 345.
Blancs (hommes; cf. **albinos**, **Européens**) (*niánán*): 28, 52, 416.
volent les biens de Cham: 53, 65.
adoptés: 49.
attaqués: 80.
inspirent attitude ambiguë: 57, 76, 419.
varia: 36-8, 120, 130, 155, 159, 170-1, 181, 183, 185-6, 190, 195-6, 211, 252, 294, 338, 343, 349, 351, 368, 370-1, 424, 427, 439, 443.
blanc, couleur (des morts) cf. **couleurs**: 158, 211, 298, 330, 334.
blessure: 333, 338, 357.
blindage cf. *abánan*: 307, 366.
Bodo Amugu: 177-9.
hodo nkolo «vêtu d'une liane»: 429.
Boganda: 97.
BOHN R.P.: 417.
bois (cf. **arbre**): à brûler: 268; travail du b.: 271, 273-4, 280, 295, 301-2, 437.
boisson (cf. **vin**): 240, 285, 288-9, 314.
boite (*buu*): 268, 349.
Bokaga, loc. (carte p. 59): 59-60.
Bokito, loc. (carte p. 79): 60, 78.
hom «frapper»: 12.
Bombo, pop. (cf. **Pomo**): 121.
Bondjo, pop. cf. **Bendzo**: 138.
bonheur *maa* (*mvæ?* cf. **chance**, *mvæm*): 252.
Booilla cf. **Bulu**: 89-92, 420.
Bornou, loc. empire: 64, 87.
BOT BA NJOCK, Dr. Prof.: 206, 360, 362.
BOUCHAUD R.P.: 46, 368.
bouche, cf. **parole**, **nourriture**: 354-5.
bouclier (*ebén*): 266, 287, 330, 334, 337.
BOUET: 368.
bouillir: 287, 436.
Boulou: cf. **Bulu**.
BOUQUIAUX L. Dr.: 69.
bourses: cf. **testicules**.
boutons: 303, 305.
bracelets: 299, 305, 362, 437.
BRAIN R. Dr.: 76.
BRAZZA S. de: 43, 48-9, 62, 95-6, 193, 264, 304, 416, 435, 437, 439.
bris d'interdit: cf. *nsém*: 389.
Bristol, loc.: 155.
brousse, cf. **forêt** (*afan*): 238, 263, 268, 278, 287, 290, 292, 295, 298, 322, 331-3, 335, 348, 390, 435.
BRUEL: 98, 124, 416.
bruit: 277, 284, 311.
BRUTSCH Pasteur: 435.
BUCHHOLZ Dr.: 303, 342.
Buemi, pop.: 418.
buffle (*nyád*): 55, 104, 266, 275, 278, 287, 321, 327, 334.
BUGNIEZ: 66.
Bule, cf. **Bulu**: 420, 442.
Buley, cf. **Bulu**: 420.
Buli, cf. **Bulu**: 420.
Bulu, pop.: 9, 18, 23, 30-3, 42-3, 47-51, 56-7, 59, 62, 65-6, 78, 89, 94, 96, 101, 103, 116, 118, 125, 130, 136, 148, 151, 154, 156 à 160, 167, 172, 179, 181, 194-5, 199, 210, 236, 298-9, 303, 306, 310, 313, 315-6, 322-3, 329, 332-3, 340-1, 372, 416, 420, 423-5, 427, 429, 432, 439, 440, 443.
langue: 9, 94-5, 415, 423-4.
Bundju, pop. (cf. **Bendzo?**), carte p. 90: 89-91, 124, 419.

BUREAU Dr. R.: 206, 313.
 BURNHAM Dr. Ph.: 76.
 BURTON R.: 46, 49, 65, 74, 96, 102,
 300-1, 304, 340, 342, 438.
 but: 233; cf. *ethos*.
bwiti, rite gabonais: 206.

C

cabinet d'aisances (*ediug*): 268, 433, 443.
 « cabri » (tout ovin ou capri en français du Cameroun) cf. *kabad*: 370.
 cacao, cacaoyère: « *Theobroma cacao* » Sterculiacées: 261, 263, 367, 371, 374, 427.
 cache-sexe (*ekubá*): 429.
 cadavre (*mbim*) cf. morts: 340-3, 347, 440.
 cadeaux (*bifá*): 221, 223-4, 230, 236, 238-241, 247, 249, 250, 253-4, 365, 372-4, 379, 429, 442.
 c. réclamés à un supérieur (cf. *bilabi*): 157, 372 sq.
 cadet: 146, 148, 226, 228.
 calebasse (*ndag*): 266-8, 433, 438.
 calendrier agricole: 280, 282-3.
 CALVERT: 84.
 caméléon: 278.
 Cameroun: *passim* (carte p. 6) et 14, 28, 44, 51, 69, 71, 76, 192, 210, 226, 233, 282, 340-1, 390, 415-6, 433, 436, 439.
 Cameroun: commission des affaires culturelles du: 10.
 candidat à l'initiation (*mvón*): 302-3, 310.
 canne: 225-6, 229, 307, 320, 348, 353, 355, 362.
 canne à sucre: « *saccharum officinarum* » Graminées: 32, 283, 289-90, 365, 438.
 cannibalisme: 54, 83, 107, 333, 339-40, 436, 440.
 caoutchouc: 155, 158, 261, 330, 439, 442.
 capital: cf. femmes, *bikie*: 249-250; profit, accumulation: 254, 258.
 capitalisation des femmes: 65, 254-9, 359.
 caprin: cf. *kabad*, cabri.
 Caprivi, chancelier allemand: 418-9.
 captifs de guerre, de dette ou de jeu (*nkóm*) cf. « esclave » et « prisonnier »: 48, 243, 342, 358-9, 386.
 Carnot, loc. de R.C.A.: 97.
 carrefour (*mán*): 179.
 cartes allemandes: 32.
 cartographie du Cameroun: 33, 424.
 case (dans le sens français de « petite maison tropicale » où l'emploient Rabelais, Montaigne, La Fontaine, Bernardin de St-Pierre et Lucien Anya Noa): cf. *abáá*, *nda*: 24, 29, 190, 199, 205-6, 228, 233, 238, 253-7, 262, 264-270, 289, 293, 325, 329, 332, 341, 344, 363, 371, 390, 418, 426, 432-3.

catholicisme (cf. christianisme): 9, 17, 42, 337.
 cauri: 62, 302-3.
 ceinture: 298, 302, 305, 429.
 célébrité, cf. renommée.
 célibataire (*nkoe* = pauvre): 161, 202, 228, 237-8, 244, 247, 290, 356, 359, 374, 386, 435-6.
 Centre fédéral linguistique et culturel de Yaoundé: 428.
 Centre de Recherches africanistes de Yaoundé: 13.
 Centre-Sud du Cameroun: *passim*, 44.
 ceps (*mimbog*): 316, 339, 343.
 Cham: 44, 53, 56-7, 416.
 chambre à coucher: 265-6.
 CHAMIER-GLISCZINSKI: 303, 323, 340-1, 353, 441-2.
 champ (*afúb*): 225, 254, 258, 271, 280, 281-3, 295, 298, 309, 339, 379, 387, 428.
 CHAMPAUD: 30, 415.
 champignon: 286.
 chance (*mvóm*): 36-7, 226, 252, 316, 345-6, 351, 358-9, 386, 434.
 chancelier impérial (cf. Caprivi): 418.
 changements: en général: 24, 38, 194-6, 199, 200, 261, 263, 312.
 de rites et de croyances: 17, 42, 416.
 de langue: 52, 67, 416.
 de mœurs: 123-4.
 de manière de construire: 57.
 chants (cf. « musique »): 253, 295, 311-4, 330, 335, 339, 341, 378, 383, 430, 438, 440-1.
 chanvre indien (*bánga*): 244-5.
 charbon de bois: 266, 303, 332.
 CHARBONNEAU: 419.
 Chari: fl.: 71.
 charismatique (chef): 362, 369, 379-380, 389, 441.
 charme magique cf. *bian*: 331.
 chasse: 19, 70, 96, 101, 144, 157, 214, 224, 237, 240, 269, 271-2, 274-9, 283-6, 291-2, 310-1, 316, 319, 322, 327, 333-4, 354, 357-8, 381, 387, 428, 434.
 chasseurs-cueilleurs: 71, 172, 192, 194, 210, 245, 275-9, 300, 304, 425, 434.
 chasse-mouche (*akpáé*): 226, 229, 305, 353, 356, 362.
 chasteté: 429.
 chat: 315.
 châtré: 249, 250, 436.
 chaud: cf. froid.
 chauffage: 266.
 CHAULEUR: 100.
 chef (*nkúkúma* ou *mod dzál*): 19, 32, 53-4, ensuite *passim* et surtout: 191, 204-5, 244, 255-9, 336, 347-8, 355 à 365, 368-380, 387-390, 432, 441.
 chef de guerre: 331-2, 337, 361.
 chefferies: 32-3, 111, 362, 372.
 cheftaine ou mère de *mevungu*: 306.

- chemins (cf. sentiers, pistes): 254, 262-5, 268, 317, 327, 339, 345, 368-9.
 chenilles: 284, 288.
 cheptel, cf. *kabad*: 208, 225, 240, 250-1, 256, 268, 276-7, 295, 359, 373, 432, 442.
 CHERAMI: 443.
 chevaux: 77, 338, 367.
 chèvre (cf. *kabad*): 91, 230, 241, 249-253, 260, 268, 279, 286-7, 290-1, 318, 347, 357, 421, 435.
 chien (*mvu*): 157-8, 225, 239, 249, 250, 272, 275, 278, 286, 328, 330, 347, 431, 434-5.
 chimpanzé (*waa*): 288, 314, 341-2, 358.
 chou caraïbe: cf. macabo.
 chrétiens: 23, 323, 372.
 christianisme (cf. catholicisme): 18, 38, 192, 235.
 chronologie, cf. date: 110.
 Cinga (carte p. 73) cf. Tsinga.
 circoncision (*akele*): 145, 237, 302, 304, 306, 429, 444.
 civilisation: 296, 308, 418.
 claie, cf. *akām*: 274.
 clan (*ayon*): 55, 57-8, 110, 137, 146-7, 195, 201, 214-5, 233, 240, 242, 249, 251-3, 260, 294, 315, 326, 360, 432.
 Clarke: 435.
 classification du groupe Pahouin: 48, 52.
 clergé séculier Camerounais: 27-8, 35.
 client, clientèle (*ntobo*): 33, 48-9, 56, 65, 110, 139, 142, 191, 244-5, 254, 258-9, 312, 329, 336-7, 342, 356, 359, 363-4, 375, 378, 386-7, 390, 416, 442.
 climat, beti: 152; de Minlaaba: 29.
 clitoris (*osod*): 260.
 CLOTHILDE de Nyemeyong: 248, 260.
 clôture: 280.
 cochon (*ngóé*, ou *ngwé*) cf. porc: 266, 431, cocon: 284.
 co-épouse (*mván*): 237, 248, 255-9.
 cœur (*nném*): 340.
 coiffeur: 303.
 coiffures: 19, 65, 84, 225, 297-9, 302-3, 307, 417, 423, 426, 437.
 c. de guerre: 62-4, 297, 330, 337-8, 341-2.
 cola sp. (*abe(l)*); Sterculiacées: 252, 256, 268, 277, 287, 289-190, 295.
 collier: 299, 305.
 colloque de septembre 1973 sur la contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun: 44.
 colonisation: 24, 179, 308, 318, 323, 349, 367-8, 370-3, 437, 439.
 combat: 336-9, 346, 359.
 combattant suprême (combattant cf. guerrier): 106.
 comique, cf. humour, ridicule: 443.
 commerçant (cf. commerce): 240, 372, 436.
 commerce, cf. alliance, monopole, relations commerciales: 77, 87, 151-2, 155-6, 179, 156-9, 170, 180, 192-4, 195-6, 229, 235, 244-6, 254, 262, 269, 296, 316, 319, 326, 358, 367-372, 419, 432, 436, 442.
 communauté culturelle pahouine (cf. culture): 44, 48, 50, 416.
 communication: cf. chemins, *nkul*.
 compensation matrimoniale (*mevæg*, cf. «dot»): 111, 113, 206, 227, 237-8, 246, 249-252, 260-1, 318, 369, 372-4, 382, 431.
 compensation-réparation (*máan*), cf. payer: 325, 350-1, 380, 426.
 compétition (cf. commerce): 133-4, 137-8, 152, 159, 168, 180, 194-6, 204, 239, 246, 318-9, 327, 336, 354.
 compétition somptuaire (*bilabí*): 224, 241, 245, 252.
 conciliabule (*esog*): 53, 331.
 «concombre»: cf. *ngan*.
 concubine, compagne (*ebon*): cf. *ebongon*, *ngobinda*, *mgbá*, *mvie*: 216, 224, 363.
 condiments: 207, 268, 283, 287.
 confession: 349.
 conflits: cf. tensions, guerre.
 Congo (carte p. 6): 68, 98-100, 192, 420.
 connaissances (ésotériques): 280.
 CONRADT: 442.
 conquête, cf. guerre, migration: 93, 146, 152, 193, 221, 225, 269, 320, 324, 329, 344, 436.
 conseil, conseiller: 256, 293, 378, 386.
 consensus: cf. unité.
 considération: 259.
 Constantin: 266.
 construction de case (= autonomie): 144, 204, 206, 225, 264 à 270, 273, 280-3, 295, 354, 382, 432-4.
 contacts personnels: 35-9.
 contacts culturels: 42.
 contrats, cf. droit: 327.
 conventions d'écriture: 24-5.
 conversation: 277, 288, 295, 313, 354.
 conversion religieuse, (problème): 17-8, 27.
 coq (*nnóm kúb*), cf. *kúb*: 275, 325, 333, 337, 437.
 cordophone de raphia: cf. *mvéd*.
 Corisco, île: 419.
 cor et corne (*nlag*)
 cor ou corne (pour souffler): 337.
 c. d'animaux: 266, 278, 312-13, 363, 434, 437.
 c. à médicaments: 266, 332.
 CORTADELLAS: cf. Amat.
 costume, cf. vêtement: 330, 374, 382-3.
 côtiers: 96-7, 121-2, 192-3, 282-3, 287, 315, 336, 420.
 COTTES: 43.
 couleurs, cf. blanc, noir, rouge: 266, 330.
 coups de bâton: 292-4, 329.

- coups de fusil: 328, 332-3, 338, 443.
 coupe-coupe (*fa*) cf. sabre d'abattis: 18, 271-2.
 cour du village (*nsən*) cf. Owono Tsogo: 207, 221, 226, 233, 250, 257, 269, 279, 292, 295, 333, 341, 366, 390.
 courage, cf. *ayəg*: 322-3, 337 à 341, 358-9, 361.
 courge, courgette, cf. *ngən*: courge-calebasse: 316-7.
 COURSEY D.: 70.
 cours d'eau: cf. rivière.
 course à la mer: cf. mer.
 couscous: cf. semoule.
 couteau: 274.
 coutume, cf. droit: 151, 231, 233, 237, 259, 335, 350, 389, 428, 440.
 couture: 274.
 CRAMPEL: 49, 96.
 crânes, cf. têtes: 96, 306, 338, 349.
 créances: 225.
 créosote: 265.
 CRESCENCE: 260.
 cri (cf. *oyengá*): 278, 333-4, 338.
 crise: cf. tension.
 critique nécessaire: 19.
 croyances en général: 17, 215, 389.
 anciennes: 42.
 ont changé: 17, 416.
 transmises par la parole: 21.
 rôle prescripteur: 285.
 dysfonctionnelles: 338, 434.
 cru: 290, 436.
 cruauté (*ngéd*): 342, 382.
 cueillette: 70, 96, 101, 117, 279, 284-5.
 cuiller (*tóg*): 19, 145, 226, 266-8, 270, 274, 286, 288, 366.
 cuisine (cf. *nda*, préparer...): 19, 95, 188, 205, 221, 238, 265-8, 270, 281, 283, 285-8, 290-2, 295, 354, 365, 382-4, 430, 435.
 cuisson des enfants: 253, 281, 290, 354.
 cuisson à l'étouffée: 287.
 cuivre: 437.
 cultivateurs-trices: 71, 96, 254, 280-4, 385.
 culture: 57.
 en général: 19, 38, 60, 354.
 forme un continuum au Cameroun: 69.
 c. beti: 113.
 fang: 97, 103.
 aire de reconnaissance mutuelle: 48.
 présupposée homogène: 18-19.
 en fait modifiée: 416.
 individualiste: 56.
 diverse: 199.
 culture de la terre, cf. agriculture: 290.
 cultures vivrières beti: 32, 280.
 Dahomey: 14, 35, 106.
 Dan, divinité: 106.
 danse (*abóg*), danseur cf. *esána*, etc...: 19, 200, 224, 240, 246, 253, 429-30, 268, 291-2, 294, 296-7, 300-1, 303, 305, 308-311, 314, 322, 330-1, 335, 338, 341-2, 358, 366, 387, 425-6, 442.
 datation, dates: cf. généalogie: 110-9, 133, 151, 173, 178, 420-1.
 d; de la Traversée de la Sanaga: 116, 151-2.
 des migrations: 169, 180, 194-5.
 DAVID N.: 70.
 déboisement, défrichement: 265, 271, 274, 279, 281-3, 295, 354, 379, 382, 434.
 débûché: cf. *evú*.
 défaite: 339, 344-6.
 défense: 254, 339-40.
 définition (exigence scientifique): 19.
 défunt: cf. mort: 313, 328.
 Dehane, loc.: 84.
 DELAROZIERE et LUC: 316-7, 439.
 démesure: cf. discrétion, appendice, oreille: 260, 301.
 demiurge: 159.
 démographie: cf. densité: 341-2.
 densité démographique:
 de Minlaaba: 30-2.
 du Cameroun: 71.
 optimale: pour l'agriculture: 417; expansion démogr.: 152, 192, 434.
 d.d. en général: 96-7, 101, 193-4, 195, 205, 261, 263, 269.
 dents: 304-5.
 dentifrice: 295.
 dépendance de la femme: 246, 381-2.
 des subordonnés: 259, 301, 357.
 dépendants: cf. clients, enfants, esclaves, femmes, filles, fils: 178, 281, 301, 309, 322, 329, 336, 342-3-4, 350, 360, 363, 367-8-9, 375, 377 à 390, 443-4.
 dépenses: 227, 308.
 DESCHAMPS: 70, 88.
 descendants: 111, 219, 351.
 désertification: 70.
 détresse: 301.
 dette: 225, 243, 245, 347, 363, 440, 442.
 deuil (*awú*, cf. mort): 22, 224-5, 246, 259, 303, 318, 328, 362, 384.
 devin (cf. oracle, divination): 269, 317, 331-6, 358-9, 380.
 devinettes: 258, 292, 295, 313.
 devise personnelle ou de guerre (*ndán*, cf. *ekígá*, surnom): 210, 223, 321, 341, 427.
 dialectique: 17, 107.
 Dibamba, fl. (carte p. 79): 86, 436.
 Dibombari, loc. (carte p. 79): 84.
 diète cf. alimentation: 286-7.
 Dieu (cf. *Zambá* et Mebee): 37, 38, 53-4, 57, 104, 117, 206, 366, 385, 430.
 diffusion de l'*evú*: cf. *evú*.
 DIKOUMÉ Cosme: 85, 419.

Dinati, loc. à 3 heures au nord des chutes de Nachtigal: 81.
discours beti: cf. parole:
en général: 331, 339, 355-6, 369, 380, 441.
voie d'accès au passé: 20.
à décrypter: 22-3.
à respecter: 39.
d. des Beti sur eux-mêmes: 8, 233, 259.
discours muet: 305.
discours final du *ngab elig*: 230.
discrétion, équilibre, modération: 276, 285, 434.
divination (cf. oracle): 276-8, 317, 328, 334.
division entre les Beti (cf. segmentation): 320.
division du travail: 270-296, 354, 381, 434.
divorce: 235, 243, 248.
DIZIAIN: 124.
Dja, riv. (carte p. 82): 98.
Djourn, loc. (carte p. 82): 100.
djoubeirou, émir: 323.
D.O. = Daniel OWONO: cf. « sigles ».
DOMINIK: 10, 46, 57, 76-9, 181, 91, 93-4, 118, 122, 124, 131, 223, 261, 264, 286-9, 291, 297-9, 306, 307-9, 322, 323, 338, 343, 360, 371, 417-9, 421, 425, 436, 437, 440.
don: cf. « cadeau ».
« dot » (*dos ex marito*, *mevəg* en langue beti) cf. compensation matrimoniale: 203-4, 216, 225, 228, 235, 243, 247, 249 à 252, 261, 278, 286, 358, 430, 442.
Douala, loc. (carte p. 6): 368, 442.
duala, pop. (dwala): 24, 28, 69, 84, 155, 170-1, 253, 303, 341, 343, 419, 435, 436.
double-cloche ou double-gong (*nkəŋ*): 97, 306, 330.
douleur: cf. souffrance.
Doumé, loc.: 82, 104.
droit coutumier, cf. coutume: 326-7.
d. foncier, (cf. terre, propriété): 428.
droits: 203, 214, 225-7, 231, 246, 249, 252.
bon droit: 326.
DU CHAILLU: 374, 423.
DUGAST Mme I.: 66-7, 69, 72, 75-6, 78, 84-5, 89, 92, 94, 101, 121, 416, 419, 420.
DUGAST, administrateur: 66.
dugú « coucal à tête bleue » « *Centropus monachus occidentalis* »: 315, 439.
dulu « voyage »: 12.
dúm « fromager » *Ceiba pentandra*, *Bombacées*: 301, 437.
Dum, loc. (carte p. 31): 34.
dúma « renommé » « prestige »: 371, 374, 379, 386.
dwala: cf. duala, douala.
Dzabokaga, loc.: 58, 60.

dzád « boisseau »: 433.
dzál « village »: 60, 210, 255-7, 263, 269, 430, 433-4.
dzəŋ « village du père d'une femme »: 252.
DZUHU OYO Petrus, d'Akono: 311.

E

eau (*memdim*) cf. mer, ruisseau, rivière: 235, 281, 284, 285, 287-9, 295, 345, 361, 365, 378, 383, 441.
ebabi « gynécée »: 255, 256.
ebag « houe »: 208, 268.
ebaŋ alúg « fondement du mariage »: 247, 9.
ebaŋa « protection, blindage »: 60.
Ebaŋa, localité: 58, 60.
Ebanda, loc. 141, 194, 218 (située 5 kms à l'est de Nkometu).
Ebanda Adzongo So. mvog: 416.
ebé « trou »: 268.
ebe « mukumari » « *Cordia platythyrsa* » *Boraginacées*: 210-1.
Ebe Nda Zoa Akono: 172.
Ebe Owolo: 101.
Ebebda, loc. (carte p. 59): 88, 92, 103, 130.
Ebebiyin, loc. (carte p. 99): 172.
pop.: 51, 199.
ebedán ékombá « seconde épouse »: 256.
Ebede Afodo, chef mvog Manzé: 28, 112, 166, 184, 187, 190-2, 196, 205, 233, 235, 432.
EBEDE Etienne: 190.
EBEDE Grégoire de Niemeyong: 182 à 192, 247, 343, 425.
Ebede Medza: 166, 173-4.
Ebede Ndzie: 312.
ebén « bouclier »: 266, 321.
ébène: 315.
Ebenowomen, loc.: 159 (à 25 kms à l'ouest de Ngulmekong sur la route de Kama).
ebigan « animal prédateur »: 12, 318.
Eboa: 421.
ebobolo: bâton de manioc: 286 cf. manioc.
Ebodenku, loc. (carte p. 33) et riv.: 167.
Eboe: 172.
Ebogo, loc. (carte p. 135): 129, 134, 178, 422.
Ebolowa, (carte p. 6) loc.: 29, 49, 94, 160, 171, 179, 297, 303, 322, 333, 340, 423.
ebom « corossolier » *Annonacées* « *Annona muricata* »: 55.
ebon, « concubine » cf. amant: 429.
ebon « vulve, vagin »: 255.
ehongon: « liaison » épisodique avec une fille: 238 à 240, 248, 383.

- Eboo, mvog: 54.
ebui, «parure de séant»: 55, 62-3, 103, 105, 290 à 300, 303, 308-9, 366, 382-3, 429.
 échange au cœur de la vie soc.: 203, 223, 260, 328, 342-4, 356, 365, 372-5, 388, 432, 442.
 commercial: 230, 354, 373.
 des femmes: 240 à 243, 245, 326, 350-1, 372, 379, 426, 440.
 différé: 249.
 inégal: 377 à 390, 443-4.
 réduit: 253-4.
 échelle sociale: 129.
 éclair (*zēyan*): cf. foudre: 328.
 éclairage: 266.
 école: 196, 291-2, 294, 343, 435.
 écologie: 433-4.
 économie en général: cf. richesse, chef: 195-6, 223, 234 à 350.
 surtout: 254, 308, 319, 324, 351, 353, 307 à 375, 442.
 écorces d'arbre médicinales: 24, 229, 265, 270, 433.
 écriture (*ntilan*): 56.
 écrits beti disparus: 22.
 écreuil: 357.
 Eda, mvog: 150.
 Edam Noa Bong: 52-55.
 Edéa, loc. (carte p. 6): 81, 84, 86, 418.
edīn, «amour»: 12, 239.
 Edjan: 118.
 EDJEDEPANG-KOGE: 69, 121.
 éducation: 248, 292-4, 386, 436.
 e. sexuelle: 235-7, 429.
edūg «cabinet d'aisance»: 120, 268, 300-1, 364-6, 433.
 Eduma, pop.: 129 = Edumi: 422 (cf. Etudi).
edzae, «requête», sorte de mariage: 540; *edzae* = *ekode ngon*: 252.
edzag: sorte de chasse: 275, 278.
 Edzizin Ayos, loc. (carte p. 165)): 166, 168.
edzo «part de gibier»: 278-9, 340.
 Edzoa: 125.
efā: cf. «cadeau».
 Efak, pop.: 48, 51, 89.
 Efala Ezē Mba: 173-4.
 Efala Mani: 178-9.
 Efala Norbert d'Akomban: 241, 321, 325.
 Efata, mvog: 55.
 EFUDU: 50.
 Efila Annaba: 366.
 égalitarisme beti: 65, 146, 224, 326, 356, 366, 374, 377-380, 386-90, 441, 443-4.
 Eglises: cf. missionnaires: 21.
 Egypte: 43, 70, 103, 117.
 égyptien: 43.
 Eka, clan basa: 125.
ekab ngon «partage de la fille»: 252.
 Ekali: 98.
ekas «repas communautaire»: 433.
eki «interdit»: 209, 221.
ekie «fer» cf. *bikie*: 249-50.
ekigā: «cri» modulant la devise *ndān*: 210, 427.
 Ekobena Abe: 139.
 Ekobena Ntigi: 348.
eko'do ntōmbā, cf. *tsō*, rite de purification de l'inceste: 432.
ekōg «*Setaria megaphylla*» Graminées: 263.
ekokoba: «mariage par l'oncle maternel»: 240, 430.
ékombā «la fondatrice» (la première épouse): 60, 144, 221, 227-8, 247, 255-6, 258, 261, 269, 270, 385-6.
 Ekotan Ngobeyo: 54-7.
ekūbā «cache sexe féminin»: 298-9, 302.
ekug «emien» *Alstonia boonei* Apocynacées: 54.
 Ekugu Baana: 423.
ekuī «siliques» «*Xylopia aethiopica*» Annonacées: 277.
ekukuna «vengeance de la belle-mère»: 249, 250.
ekūkūa «sortie en force»: 329.
 Ekulu Ngonda: 104.
 Ekut Minku: 423.
 Ekuzu Mbala, mvog: 416.
 EKWALA Agnès (d'Andok): 303, 306.
ekwō owondo «pâte d'arachide»: 219.
elād «palabre de réconciliation» (cf. *lad*): 348.
elād ekon «banane d'alliance»: 251.
elān «anus»: 11, 300, 328.
elān «*Autranella congolensis*» Sapotacées: 316.
elēde ngon «accompagnement de la fille»: 247, 252-3.
 Elegā, pop.: 48.
 Elem, loc. (carte p. 31): 23, 33-4, 167-8, 170-1, 190, 200, 241, 261, 336, 340, 424, 440.
 Ele Mezan: 96.
 Ele Mendo, chef Bulu: 23, 167, 170, 332-3, 424, 440.
 Elende, pop.: 48, 54, 121, 154.
 éléphant (cf. ivoire): 104, 146-7, 156-8, 207, 229, 274-5, 277-9, 304, 305, 321, 353, 368, 371, 378, 427-8.
 élevage: 70, 279, 419.
élig «héritage» «territoire jadis occupé par un ancêtre»: 255 à 231, 243, 381, 427-8.
 Elig Ekulu ou Nkulu: 104.
 Elip, pop. (carte p. 187): cf. Betsinga, Tsinga: 83, 91-3, 104.
 Elobey: ile: 419.
 Elog Mpoo: cf. Bakoko: 84-6, 125.
elōga «écuelle»: 284.
elolom: cf. *alomba*.
elon «*Erythrophloeum suaveolens*» Légumineuses: 34, 270, 272, 349, 434.
 éloquence: 138, 355-6, 441.

- elum* « gynécée » : 255-6.
 Eluma : 187.
 Elumden, loc. proche de Yaoundé : 208, 331.
 Elumu Ntsama : 187-8.
 émancipation : 205, 207-8.
 Emba : 180.
 Embadak ou Embarak (= Yefalak : cf. Mvele ?) : 50, 81, 93, 218, 422.
 Embam, pop. : 421.
 Embega : 171.
 Embodo ou Embolo Manga, mère des Enoa : 129, 139-41, 422.
 Embon, pop. : 113, 420.
 embrasser (*və tõe*) : 223.
 Embudi (cf. Mbudi) : 422.
 embuscade : 325, 329, 338, 345-6.
 Emfëk, pop. : 421.
 Emombo, pop. : 342.
 Emumulumu Mba : 53-4, 83, 103-4, 107.
emumunè mbè, animal légendaire : 104, 107.
 Emvazik, pop. : 82.
 Emven ou Emveng (carte p. 54) pop. : 33, 103, 168, 173-179, 201-2, 209, 214, 319, 324, 332, 425, 427, 442.
emvul, antilope « *tragelaphus gratus* » (tragélaphe) : 167, 275, 440.
 ENAMA ELUNDU MENGÈ : 276, 364, 368, 382, 440, 441, 442.
 Enamenga, loc. (carte p. 31) : 29, 30, 33, 160, 178-9.
 Endam, fleuve des enfers : 329.
 Endang : 105.
endindil « arrière-petit-fils ou petite-fille » : 219.
 Endjok, pop. : 51.
 ENDONGO H. : 13.
ene « *strophanthus gratus* » Apocynacées : 321, 434.
 enfant (*mən*) cf. éducation : en général : 113, 124, 140, 173, 210, 224, puis *passim* à partir de : 233, 427-8 surtout 245-8, 254, 290-3, 342, 362-4, 430.
 enfant (suite) : 381.
 enf. adultérin : 161, 203, 424.
 naturel : 111, 202, 227.
 de même nom : 112.
 nombre : 152.
 rôle : 182.
 éducation : 211.
 enfantement : 253-4 (cf. accouchement).
engâkom, fourmi = *Sima spinoda* : « *Barteria fistulosa* » Passifloracées = l'« arbre à fourmis » : 260, 279.
 Engap pop. : 91, 118.
 engendrement, cf. salive ; sperme : 202-3, 429.
 Engola Abesolo : 325-6.
 Engono cf. Yengono, pop. : 55-6, 119, 370-1, 416.
 Enkoc, pop. : 48.
 enlèvement (*abəm*) cf. rapt. : 247, 358, 429.
 ennemi, cf. guerre : 266, 429, *passim* de : 382, 437-8.
 ENO BELINGA Dr. Prof. : 66, 210-1, 313, 427, 438.
 Enoa pop. (cartes pp. 31 et 135) : 9, 22, 30 à 33, 39, 44, 46-7, 51, 67, 91, 93-4, 112, 123, 415, ensuite *passim* et surtout : 128 à 138, 178, 180 à 192, 290, 299, 301, 323 à 351, 355, 364, 366, 370, 422, 425.
enən « lit » : 266.
 Enonga, loc. proche d'Ebolowa (étymologie) : 159-160.
 enquête anthropologique : 19, 20, 24 (cf. anthropologie, terrain, ethnographie).
 ensemble (*fufulu*, en communauté) : 224, 226, 433.
 ensemble linguistique beti : 76, 93.
 ensembles politiques (« empires ») : 65, 194.
 chez les Bati : 78.
 Enumbè : 77.
 Enumulu Mombo : 104, 106.
 Enyege Anton : 318.
 Enyege Ligi : 324-5.
 Enyege Mbarga : 370.
 Enyege Memoli : 189-190.
 Enyiniali : loc. près de Ngulmekong : 171.
 époque : cf. temps.
 épouse (cf. femmes, *ékombä, mkpəg, otongo*, etc.) (ngal) : 178, 210, 214-5, 217, 219-22, 225, 228-9, 233, 235, 244-5, 255 à 261, 265, 290, 316, 344, 351, 353, 356, 359, 362, 364, 365, 368-9, 371, 374, 377, 382, 384-7.
 époux (cf. mari) (*nnöm*) : 252, 427, 430.
 Epsumb (ancien nom de Yaoundé) : 263.
 érotisme traditionnel : 308, 310.
esam : « case d'initiation » : 69, 130.
 Esam Soo : 325.
ésangä « tante paternelle », sœur du père : 212-3, 216.
esäna ou *esäni*, danse funéraire : 139, 278, 310, 314, 342, 427, 434.
 escargot : 278, 284.
 esclave (*olə* : cf. *nköm*) : 19, 32, 47, 49, 53-6, 65, 78, 81, 87-8, 91, 93, 98, 102, 107, 113, 118, 119, 129, 144-6, 156, 167, 170, 420, 421, 423 : leur condition chez les Beti : 180, 189, 191, 202, 225, 227, 240-1, 243, 253, 254, 258-9, 260, 266, 273-4, 280-1, 296, 297, 301-2, 305, 307, 312, 315-16, 324-6, 335, 337, 342, 343, 350, 353-4, 356-7, 359, 360, 363-71, 374, 378, 388, 390, 429, 431, 440, 441, 442, 443.
 Ešə, loc. : 157.
eseh « saison sèche » et champ : 271, 280, 282-4, 435.
 Eseka, loc. : 60, 367 (carte p. 79).
əsiä « père » : 212-13, 217, 235, 239, 246.

- esie* « natte » de feuilles de raphia : 265.
esie rituel de réconciliation et sanation : 328, 385.
esil : cf. *mbel*.
esila « femme disponible » : 216, 429, 438.
esinga « courte lance » : 321, 425.
 Esi Nda Zoa Akono : 172.
 Esisima : 147.
 Esisima, mvog : 145, 147.
esóg « *garcinia* sp. » : 289, Guttifères.
esog « conciliabule » : 226, 228, 424.
 Esom, carte p. 31, pop. : 33, 48, 102, 170, 171-2, 178-9, 214, 334, 364, 435, 442.
 Esomba Abe : 348.
 Esom(ba) Kunu : 325.
 Esomba Emombo : 138, 179, 181, 184, 332, 424.
 Esomba Ewodo : 208, 270, 422.
 Esomba (ou Esombe) Na(g) Baana : 104, 139, 141-3, 152, 415-6, 422, 423.
 Esomba Ndana (Esomndaana) mvog : 47, 49, 51, 55, 208, 270, 315, 334, 335, 345, 422.
 Esombe : 348.
esombom « arrivée de la bru » : 253.
 ESON OBIAN : 416.
 Esono Ela : 28, 67, 96, 111, 205, 273, 299, 322, 328, 335, 336, 348, 358-9, 362, 421.
 Espagnols : 156.
 espionnage : 395, 429.
 esprit (cf. *nkug*, *kón*) : 207, 209, 223, 276, 284, 310, 319, 330, 336, 342, 441.
 estimation, estime : 431.
 Essabak : loc. : 307, 143-4.
 ESSAMA : 305, 360, 362.
 Essambe pop. : 51.
 Essametak pop. : 51.
 Essandan, pop. : 51.
 Esse, loc. (carte p. 82) : 171.
 Esseban, pop. : 51.
 Essebekam, pop. : 51.
 Essele, pop. : 51.
 Essenan, pop. : 51.
 Essessene, pop. : 51.
 Essie : 114.
 Essisis, pop. : 51, 120.
 ESSOMBA abbé Frédéric : 9, 22, 50, 81-3, 422, 426.
 ESSOMBA ou ESOMBA LUKAS, d'AKOK : 315-6.
 ESSONO Jean-Marie : 10, 11, 13, 93.
 Essotok, pop. : 51.
esuga, danse spéciale : 311, 438.
 Esulu Mbida : 77.
esyé « travail » : 12.
 étable : 268.
etán « claie fumoir » et « séchoir » : 268.
 Etangina : cf. Etengina.
 ETEKI : 13.
 Etenga, pop. : 86, 98, 120, 123-4-5, 132-3, 137, 194, 218, 241-2, 320, 327, 365, 368-70, 389.
 Etengina (ou Etangina) : 114-5, 117.
 ethnies au Cameroun : 49-50.
 ethnobotanique : 70.
 ethnographie (méthode : cf. anthropologie) : 8; faite par les beti : 18, du groupe pahouin : 199.
 ethnologues : 64, 200.
ethos : 199-200, 238, 293, 318-9, 337, 372, 372-390, 443-44.
etiá « à l'arraché », sorte de mariage : 240.
 Etoa-Kamba : 382.
 étoffes : cf. pagne : 301, 367-8, 382-3.
etog « bassin médicinal » : 334, 336, 345.
 ETOGA Mgr. : 13, 426.
 Etoga Lebola, beau-père mengisa : 139, 142.
etom : cf. « clitoris ».
etom « chicane » : « dispute » 326-7, 328.
 Eton, pop. : 9, 34, 48, 51, 57, 62, 65-6, 89, 91-2, 95, 102, 103-4, 110, 118, 124-5, 132, 143, 193, 204, 236, 297, 303, 310, 314, 337, 360, 368, 417, 422, 426, 436, 440-2.
 pays : 86, carte p. 73.
 langue : 69, 85, 94, 415, 420.
 Etotoa : pop. : 51.
 Etotoa Mvontende : 114, 117.
 Etotolan, gouffre des enfers, cf. *totolan* : 333.
 étrangers à asservir : 47.
 à adopter : 49.
 à s'allier : 51.
 vainqueurs : 51.
 en général : 288, 310, 323, 357, 360, 373, 416.
 Etsege : 55.
etsiga : « être vivant sacrifié » : 251, 343.
 Etudi, pop. : 86, 104-5, 119-20, 124, 132, 173, 194, 236, 281, 325, 332, 422, 430, 434.
 étudiants de Yaoundé : 13, 36, 68, 323, 430, 442-3.
 étui pénien (*féndé*) : 62, 300-2, 310, 330, 436.
etúg yánya « poëlon à arachides » au sens métaphorique : 253.
etúga « homme de peine », « servante exploitée » : 240, 250-2, 296, 344, 363-4, 381, 442.
etun « compartiment » : 265.
 ETUNDI Joséphine : 249, 251.
 Etundi Atangana : 133-4.
 Etundi Mekoa : 326.
 Etunga Ambada : 77.
 étymologies (prisées par les Beti) : 12, 106, 117, 120, 122, 313.
 Européens (cf. Allemands, Blancs, voyageurs, arrivée des...) : 23-4, 32, 35, 45, ambigu : 38, 57, 61, 66-7, 88, 180, 192, 210, 262, 285, 289, 310, 321, 336, 368, 386, 436.
eva metié « don de la salive » = bénédiction : 252; cf. salive.

evân ngon : « retenue de la fille » : 246.
EVANS-PRITCHARD : 426.
evie « étagère » : 268, 274.
Evinayong : loc. de Guinée équatoriale : 51.
évément : 221-3.
Evo, pop. (= *Esom*) : 171.
evôag « balai » : 266.
evodo rituel féminin : 428.
évolué, évolution : 17, 21, 27.
evû « principe de la sorcellerie » (cf. *mgba*) : 21, 37, 207, 277, 326, 362, 369, 380, 423, 434-5.
Evundu Baana : 147-8, 423.
Evundu, mvog : 145, 147, 178-9.
Evuzok, pop. : 49, 120, 125, 132, 136-7, 155, 168, 171, 184, 186, 189, 192-5, 226, 264, 285, 429, 438.
ewôé avûman « meurtre de la parenté », rite anti-inceste : 432.
ewôman ou *ewô* « Coula edulis » Olacacées : 159, 265, 270, 280.
Ewondo, pop. : *passim* et surtout : 46 (= laissés de côté ici) : 314, 320, 421, cf. Bati, Yaunde.
 étymologie : 32, 55.
 origine : 91.
 objets : 63.
 migration : 88.
 langue : 9-12, 54, 60-1, 68, 72, 84, 94-5, 102, 147, 422-4.
 exagération (cf. discrétion) : 276.
 excréments (*mebi* sing. *abi*) : 206-7, 214, 268, 300-1, 365.
 exécution : 342.
 exhibition : 310.
 exogamie cf. inceste, mariage : = exopolémie : 147-8.
 en général : 199, 204, 217, 351, 426.
 exopolémie : 147-8, 204, 217, 351, 426.
 expansion démographique et politique des Beti (cf. démographie) : 205.
 expédition : 262-3, 367.
 exploités, cf. *etuga* : 259, 294, 296, 312, 327, 369.
eyeg « *Pachyelasma tessmanii* » : Légumineuses : 284.
Eyêk, pop. : 51.
eyen « movingui » « *Distemonanthus genthimianus* », Légumineuses : 314.
eyian : mariage de « remplacement » (sororat) : 242.
Eyibodo, loc. (carte p. 31) : 33-4, 179, 214, 332, 442.
Eyinda : 119-20.
Eyok, pop. : 51.
EZE François : 13, 89, 141, 173-9, 378, 425, 432.
EZE Léopold : 122, 211, 268, 275, 308, 328, 420, 425, 427-8, 430-1, 437.
ezézán « *Ricinodendron heudelotii* » Euphorbiacées : 315.

F

fables (*minkaná*, sing. *nkaná*) : 217, 236, 238, 243, 293, 313, 318, 344, 358, 363, 378, 382, 384, 443.
 Faculté des Lettres de Yaoundé : 13.
fadi « arracher, ravir » : 248, 360, 379.
FADL HASSAN : 87.
FAGG W. : 64, 70.
FAIDHERBE : 95, 117.
 faim : 263, 285.
 faire la cour (courtiser) : 188, 208.
 Fala, riv. (carte p. 165) : 155, 168.
a fálág « derrière les maisons » : 268.
fám « garçon » : 280.
 familiarité : cf. plaisanterie : 219-20.
 famille (cf. *ayóm*, *ayon*, *mvog*, *nda bod*) : 248-9, 270-1, 344, 364, 438.
 Fan Afida : 416.
 Fang, cf. Pahouin, pop. : 7, 18, 34, 42-3, ensuite *passim*, surtout 48-9 (= sens du mot), 60, 62-4, 95-103, 192-4, 275, 283, 299 à 322, 340-4, 374-5, 420, 435, 442, langue : 44, 68, 72, 75-6, 83-43, 92-5, 119, 124, 220, 422-3.
 Fang Mekye : 101.
FARAUT F. : 71, 76.
 fard cf. *bâ* : 305.
 Fatouma : 98.
 favorite (*mkpôg*) : 54, 139, 189, 336, 385, 439.
 Fayoum, loc. (Egypte) : 70.
fe, herbe : 281.
 Fébé, Mont : (domine la ville de Yaoundé) : 274.
 fécondité : 179, 234, 242, 252, 256, 281, 284, 288, 290, 301-2, 311, 359, 269, 379-81.
fôg « pensée, intelligence, ruse » : 12, 360.
 femme, cf. : homme, épouse, mariage : 54, 62, 83, 91.
 donateurs de f. : 93, 141.
 f.pahouine : 62, 123, 139, 146-52.
 = nombre de f. : 155, 161, 170, 173, 423.
 surtout : 210, 217-8, 225, 230, 233-8, 249 à 261, 268, 280-7, 290, 294-6, 298-301, 426, 428, 432.
 (= costume) : 327, 351, 353-4, 368-372, 380-6, 390, 441, 443.
 première femme : cf. *ekomba*.
féndé « battoir » : 274 ; voir « étui pénien ». *fer* (*ekie*) cf. forge, forgeron, travail du f. : 61, 63-4, 70, 358.
 ignorance du f. : 78 ; f. des Fang : 95-6, 100, 92, 101, 192-3, 237, 271-3, 279, 296, 301-2, 320, 331, 348, 359, 373, 434.
 f. comme monnaie : cf. *bikie* : 240-250.
FERNANDEZ : 375.
 Fernando Poo, île : (carte p. 61) : 156, 365, 435.

Fernan Vaz, loc.: 51.
 fertilité: 280-2, 443.
 festin (*ndam*) cf. repas: 225, 230, 294.
 fête (*abög*): 238, 251, 253, 268, 279, 283, 286, 288, 294, 298, 300, 303-4, 307-314, 327, 357, 361, 381, 387-9, 437.
 feu (*ndöan*): 266, 272, 274, 285-9, 293-5, 306, 340, 346, 359, 364-6, 371, 433-4.
 feuilles, en général: 268, 301, 366, 433.
 de palmier: 266, 287.
 de raphia: 265, 287, 298.
 f. de manioc cf. *kpem*: 302.
 filet de pêche (*tán*) ou de chasse: 268, 274-2, 283.
 filiation (régime de): 77, 110, 161, 195, 218, 422, 426, 430.
 fille: 111, 124, 225, 227-9, 230, 235-9, 241-7, 248-261, 292, 298, 304, 306, 318, 326-8, 336, 343, 348, 350-1, 354, 359, 362, 382, 385, 422, 426, 428-32, 437-8, 443.
 fils, cf. enfant: légitimes: 157.
 naturels: 178, 363-4.
 en otages: 181.
 en général: 111, 161, 201, 206-9, 215, 224-231, 234, 237, 240, 243, 245, 247, 253, 255, 257-60, 270, 302, 306, 312, 328, 331, 333, 343, 347, 358, 364-6, 369-70, 377-380, 385-8, 423, 428, 441-2.
 flèche: 270, 274, 303, 306, 321, 434.
 Fleuve, cf. Sanaga: 415.
 flûte (*ndin*): 61, 63, 66, 266, 292, 294, 296-9, 309, 312, 314.
 flûte de Pan (*mebög*) plur. d'*abög*: 312, 322.
 flûte de guerre, cf. *nsa*: 330.
 FOE AMOUGOU André: 101, 110, 146, 416, 424.
 foie (*esög*): 287, 340.
 fol zög «cissus sp.» liane, Vitacées: 281, cf. «liane-python».
 Fon, pop. du Dahomey: 106.
 fon «danser la victoire»: 312, 341, 429, 441.
 fön «mais», «Zea mays», Graminées: 282, 433.
 fondation des villages: 147, 205-8, 226, 261, 264-5, 269-270, 300-1, 351, 356, 374, 380.
 Fondation française d'enseignement supérieur au Cameroun: 13.
 Fong, pop.: 54, 105, 119, 124, 132, 193, 243, 366, 421.
 force, fort (*ngul*): 178, 206, 215, 231, 237, 252, 261, 266, 271, 273, 277, 280, 288, 290-1, 302, 304, 314-9, 326, 332-3, 336-8, 344-6, 348-9, 351, 356-360, 370, 374-5? 378-9, 381, 384, 389, 429.
 forêt (*afan*): 110, 262-4, 274-6, 277, 282-4, 314, 317, 326, 331, 344, 357, 427-8, 434, 436, 438, 441.
 forge: 271-3, 295; cf. haut-fourneaux.

forgeron (*nlúi*), cf. fer: 61, 125, 144, 272-3, 300, 423-4.
 fou, simple d'esprit: 305.
 FOUDA, JULLIOT et LAGRAVE: 313, 438.
 foudre (*zèyan*) cf. éclair: 318.
 fougou cf. semoule.
 Foulbé: cf. Peul.
 fourmi: 279, 337.
 FOY R.P.: 417.
 FRANC Louis: 43.
 Francs pop.: 43.
 Français: 261, 423.
 français parlé au Cameroun: 132, 249, 268, 358, 381.
 fraternité, cf. frère: 168.
 fr. rituelle: 158, 423.
 frère (*mányán*) (*ndom*) cf. siblings: beau-frère, etc.: 51-4, 57, 107, 111, *passim* de 143 à 209, 215-7, 220, 224-231 239, *passim* de 245 à 261, 269, 279, 293, 300, 315, 325, 333, 335, 344, 350, 356-8, 360, 365, 377, 381-2, 388, 426, 427-430, 431, 442.
 frère de la mère (cf. *nyandómo*): 214.
 frère du père (cf. père): 212.
 fromager (*dúm*): 107.
 frontière (*nnye*): 348, 441.
 fruits des arbres: 214, 284, 290, 428.
 Fu, Fuk, pop. (cf. Yangafék): 75-6, 81, 86, 94, 102, 418.
 Fuda Ela: 358-9, 380.
 Fuda Mbala, mvog. (carte p. 31): 55, 138, 202, 208, 243, 370, 424.
 Fuda Medzii: 208.
 Fuda Mekongo: 21, 253.
 Fuda Ngambida: 167, 322, 361, 424, 440.
 Fuller: 435.
 fumée: 265-8, 289.
 fumoir (étán): 268.
 funenga «rabot»: 211.
 funérailles cf. *awú*, mort: 225, 310, 382.
 fusil, cf. armes, coups: 74, 78, 118, 133-4, 137, 155-6, 159, 169, 186-9, 195, 249, 251, 253, 266, 270, 273, 275, 278, 292, 306, 321, 330, 336-7, 367 à 370, 373, 418, 423-4, 434, 439; f. ignorés: 417.

G

Gabon (carte p. 6): 28, 46, 48, 50-1, 62, 95-8, 110, 120, 126, 160, 210, 303, 342, 416, 423, 437-9.
 gages humains: 244-5, 368.
 gaieté: 246.
 garçon (*fam*), cf. homme, virilité: 155, 234, 237-9, 240, 245-6, 248, 252, 260, 268, 292-3, 297, 300, 304, 306, 310, 342, 348, 354, 359-360, 362-3, 370, 378-386, 429, 437-8.
 (petit) garçon: cf. enfant.
 GARDI: 61.

- Garoua, loc.: 70, 371.
 GAUTIER, capitaine: 442.
 Gbaya, langue: 72, pop.: 62, 77, 98, 122, 282, 315, 420.
 gbigbil, langue: 69.
 gendre (*nnóm ngón*): 220-2, 241, 246, 249 à 254, 271, 311, 385, 428, 432.
 généalogies:
 perdues: 22.
 rattachées à Cham: 44, 53.
 falsifiées: 50, 423.
 datées: 153.
 en général: 46, 54, 58, 66, 88-91, 101, 105, 107, 110-5, 117-8, 123-4, 145-52, 166-7, 172, 184, 194, 201-2, 420-1, 426, 429.
 générosité beti (*akab*): 27-8, 246, 360-1, 371, 388-9.
 Genèse (livre biblique): 57, 416.
 génétiques (mathématiques): 70.
 géniteur: 430.
 gens (*bod*), cf. épouses, femmes, fils, filles, clients, esclaves, richesse: 233.
 GEORGY: 22, 270.
 GERMAINE (femme de Minlaaba dont Mme Vincent ne donne que ce nom): cf. Alugu: 258.
 gibecière: cf. *mfæg*, « sac ».
 gibier, cf. chasse: 155, 168, 209, 244, 266, 274, 279, 319, 325, 340, 388, 425.
 Gold Coast: 425.
 Golfe de Guinée: 156.
 gombo: « *Hibiscus esculentus* » Malvacées: 283.
 gorille (*ngi*): 275, 277-8, 342, 427, 434.
 Gotha: 113.
 Goujon: 98.
 goupillon (*abúi*): 281, 341, 440.
 GRAFFIN Mgr: 9, 10, 11, 67, 100, 300, 427, 433.
 graisse (*avón*): 104, 288, 290, 436.
 « grand », cf. notable: 339, 343.
 grand'mère: 217-9.
 grand-parent (*mvámbá*): 133, 218-9, 251, 279.
 grand-père: 124, 166, 217-9, 430.
 Grassfiels, Grasslands, cf. Bamiléké: 315.
 grelot: 272, 305, 364.
 GREENBERG: 69, 70.
 GRENFELL: 84, 419, 436.
 grenier, cf. *akán*: 282.
 Greppi: 421.
 grille: 288.
 grossesse, cf. *abum* « ventre »: 246-8.
 groupe linguistique pahouin: 9, 18.
 guerilla: 338, 419.
 guérisseur: 304, 358, 362, 380, 386.
 guerre (*bitá*): cf. razzia: en général: 62, 64, 66, 80, 87, 95-6, *passim* de 126 à 192, 195, 204, 209, 223, 237, *passim* de 240 à 390, *surtout*: 277-8, 318 à 351, 418, 425-6, 443-4, 449-50-51.
 préparation à la g.: 65, 322.
 g. test de virilité: 48, 271, 274.
 g. tribales interdites: 23, 437.
 causes de guerre: 324, 329.
 déroulement de la g.: 330, 344.
 guerres-alliances: 93.
 guerre des Bulu: 23.
 guerres des Enoa et des mvog Manze: 22, 23, 180 à 192, 200, 425.
 guerriers, cf. guerre: 61, 67, 125, 136-7, 167, 182, 185, 195, 245, 262, 264, 293, 304-5, 312, 318-9, 321-5, 330-1, 332 à 345, 347-8, 353, 362-4, 370-1, 379, 439.
 GUILLEMIN R.P.: 11, 12, 22, 28, 49, 211, 314, 329, 345, 427, 434, 436, 437, 441.
 Guillou: 371.
 Guinée, cf. Golfe G. Equatoriale (carte p. 6): 23, 28, 51, 96, 173, 340, 375, 419.
 Gunu (cf. Yambasa): 83, 93.
 GUTHRIE: 9, 68, 70-2, 76, 98, 423.
- ## H
- HAARPAINTER: 10.
 hache (*ovón*): 70, 271-4, 279, 300.
 habitat, cf. case, maison, village: 167.
 HAESSIG: 69, 84, 96.
 HAGEN v.: 18, 59, 65, 78, 94, 130, 210, 386, 425, 427, 429, 443.
 Hama, loc. et bataille: 323.
 Hambourg, loc.: 427.
 hameçon: 279, 306.
 Haoussa, pop.: 59, 75, 79, 366-7, 419.
 HARTMANN, ethnologue: 62 (cf. v. LUSCHAN).
 hauts fourneaux, (*akua*): cf. fer, forge-ron: 61, 84, 86, 96, 193-4, 271-3, 280, 424.
 HEEPE: 10-11, 430.
 HEIM de BALSAC: 415.
 HEINE: 68.
 HELLGREWE: 297.
 hémotypologie: 70.
 HENNEMANN, Mgr. F.: 28, 122, 196, 200.
 HENRICI: 68.
 herbes (médicinales): 254.
 héritage, cf. succession, *ngab elig*: 124, 139, 143, 150, 158, 178, 202-3, 208-9, 214, 224-237, 348-9, 352, 358, 361-2, 379, 386, 387, 423, 426.
 héritiers: 225-6, 237.
 héros fondateur, cf. Nnè Bodo: 46.
 HEUSCH, L. de: 56, 105, 110, 223.
 hiérarchie: 357-8.
 Hilolomb, ancêtre des Basa: 85.
 histoire: *passim* de 43 à 196, 17, 21, 24, 34, 42, 81, 210, 230, 240.
 Histoire Bati: 74 à 86, 417-9.

Histoire Sainte: 56.
 HITTI: 87.
 homme, être humain en général (*mod*): 234, 238, 249, 253, 260, 290, 319, 323, 342, 350, 377, 430.
 être humain = bien par excellence: 245, 344, 350, 356, 368, 377.
 h. mûr: cf. *nyámodo*, *nyámomvié*.
 «vrai» homme: cf. *mfañ*.
 homme/femme (opposition): 216-7, 220, 235, 236-7, 239, 243, 266, 268, 271, 287, 294-5, 303.
 (rapports): 245, 246, 281, 293, 307, 311.
 homme (mâle): 111, 270-281, 288-9, 295-6, 297-8, 300-8 (= costume), 309, 316, 353-375, 435, 437, 441-4.
 homme beti, coutumes: 62, 67.
 homme pahouin: 62.
 homonyme: 112, 132, 427.
 homosexualité: 443.
 honte (*osón*): 386.
 HORBOSTEL: 438.
 hospitalité, cf. accueil: 223-4, 256, 258, 299, 328, 360, 368, 373.
 hotte (*nkóé*): 221, 250, 253, 268, 270, 274, 306, 433.
 Hottentots: 69.
 HOERHOLD, cf. Riebe: 46, 62, 74, 84, 367, 419.
 HOUANGNI R.: 14.
 houe (*ebag*): 253, 268, 271-3, 281.
 HUGON P.: 417.
 huile de palme (*mbón*): 77, 156, 200, 246-7, 248, 251, 281, 287-8, 295, 299, 303, 307, 315, 426, 430-1, 436-7.
 humour beti: 239, 308.
 HUTCHINSON, consul: 46, 368.

I

idéologie: 107, 110-1, 204, 208, 214, 230, 239, 259, 291, 311, 320, 336, 353, 356, 374-5, 380, 442, 877, 886.
 Idriss Alaoma: 87.
 igname (*asól ekóds*, etc.) «Dioscorea sp. dioscoracées»: 70, 146-7, 193-4, 209, 215, 256, 280, 282-3, 286-7, 290, 357, 360, 435.
 imbrication des clans: 211.
 inceste (cf. *tsó* et *so*) cf. interdit: 112, 128-9, 133-4, 204, 216, 302, 426, 429-30, 432.
 indépendance: 356, 358, 361, 363.
 individu: 438.
 individualisme: 56, 65, 226, 438.
 inégalité: 296, 357, 360, 377 à 390, 443-4.
 informateurs, cf. témoins: 18-9, 23, 35, 43, 46-7, 311.
 inhumation (cf. *awú*): 269, 440.
 initiation (cf. *So*): 57, 224, 270, 280, 291, 293-4, 310, 317, 378.

initiation sexuelle, cf. éducation: 237, 428.
 initiés: 67, 107, 288, 311.
 injures, cf. insultes: 290, 316, 327-9.
 innocent (*Mie*): 279, 333.
 Institut Panafricain pour le Développement (I.P.D.): 85, 419.
 instituteurs: 294.
 institution: 57.
 instruments de musique: cf. *flûte*: *nkül*, etc.: 60, 61, 262, 266, 274, 312-14, 432.
 insultes, cf. plaisanteries: 214, 236, 300, 328, 337, 338, 346, 374, 384, 438.
 intelligence (*fog*): 429, 315, 319, 337, 345, 350, 358, 379.
 interdit, cf. *eki*, évitement: alimentaire: 104, 107, 209, 285-8, 354, 361, 378, 382, 444.
 sexuel, cf. exogamie: 150-1, 204, 216, 273, 426.
 du meurtre cf. exopolémie: 204.
 du fer: 271.
 en forêt: 276.
 de jeu: 315.
 du tabac: 289.
 en général: 303, 380.
 intermédiaires (*ntabə zañ*): 248, 252, 346.
 interprète: 36.
 invisible (monde): 17, 191, 196, 209, 254, 277-8, 319, 336, 347, 349, 362, 389.
 relations avec: 17-8, 21, 38, 234, 336, 347, 380, 388.
 rôle: 106-7, 336.
 devenir-inv.: 332.
 I.R.C.A.M. (Institut de recherches du Cameroun): 22, 66, 78, 100.
 Islam: 87-8; conversion à l'I: 80;
 influence possible: 62.
 Ivindo, riv. du Gabon, affluent de l'O-gooué: 98, 125.
 ivoire, cf. éléphant (*mbañ*): 78, 94, 155-7, 168, 170, 181-2, 190-1, 229, 240, 305, 344, 358, 360, 362, 367-9, 370-1, 373, 437, 442.

J

JACQUOT: 72-3.
 Jalokun (Yalokun) pop.: 418.
 jalousie: 258, 260, 276, 382, 389.
 Jamaïque: 282, 435.
 Jambong (Yambong) = Zambo Nsa, chef Bene, mvog Amugu: 115, 159, 262.
 Japhet: 53, 416.
 jardin public: 434.
 Jaunde (cf. Yaunde, Ewondo): 62, 97, 261, 418, 433, 442.
 Jésus-Christ: 38.
 jeu (cf. *abia*, *akód*, *sóngó*, etc.): 245, 261-2, 274, 292, 293-5, 314-318, 327, 330, 336, 346, 348, 440, 354, 362-3, 373-4, 386-8, 432.

jeu du « flirt »: 239, 383-4.
 jeune femme (cf. femme): 430.
 jeune fille cf. fille, *ngon*: 248, 290, 297,
 299, 303-4, 306, 358, 360, 435, 442.
 jeunes, frustrés: 81, 111, 377 à 380.
 jeune homme cf. homme, *ndómán*: 111,
 260-1, 294, 306, 307, 312, 322, 330,
 331, 336-7, 343, 354, 358, 372, 378 à
 380, 383-4, 386, 428, 430, 433-4, 437.
 jihad, guerre sainte musulmane: 87.
 joie de vivre: 294.
 Joseph: 57.
 journée beti: cf. vie quotidienne; ta-
 bleau: 295.
 jumeaux (*mbiás*): 143, 146, 277, 422-3.
 justice, équité: 326-7, 347, 348-51, 361,
 389.

K

kab « partager », « exiler » (cf. *akab*,
ekab): 252, 360, 431.
Kaba, loc.: 419 (carte p. 99).
kabad nom générique pour tout ovin ou
 caprin: 132, 133, 156-8, 190, 207, 214,
 223, 225, 227, 229, 431, 570, 835.
kabad « *cyrtosperma senegalense* » Ara-
 cées: 287.
 KAESELITZ: 180.
kál « sœur », cf. *mán kál*: 216, 220, 462.
kala « conserver, protéger »: 229, 259,
 280, 381.
Kama, loc. et riv. (carte p. 82): 138, 181,
 184, 194, 262.
Kamba, loc.: 148 (à cinq kms de Mes-
 seng).
Kamerun, ancien nom de Douala: 170.
 KAMPTZ, von: 161, 181.
Kananga, pop.: 89, 93.
Kana Ngana: 114.
Kani, mvog: 91.
kaolin (*fam*) cf. blanc (couleur): 211, 266,
 281, 330, 437, 758.
kékémbé ou *ngékémbé*, « sceptre magi-
 que »: 104-5.
Kelleng, ou *Keling*, loc. (carte p. 82):
 84-5, 419.
Khoisan, pop. et langues: 69.
Kikot, loc. proche de Kelleng: 85, 103.
kila, sorte de corbeille: 316, 433.
kin « cou, voix »: 226, 259, 354.
Koba, loc.: 316.
KOCH: 200, 234, 244, 291, 381, 382-3,
 430, 433, 436, 443.
KOCH Dr.: 275.
Kode: cf. Owono Kode.
Kode Oloa: 106, 114, 152, 423.
Kodogodo - cf. *Nnë Bodo* -: 54-7, 104.
KOELLE: 423.
KOGE: cf. EDJEDEPANG-KOGE.

KOHLER R.P.: 441.
Kola, cf. cola.
Kolkolo: 184, 425.
Kolo Beti, pop.: 9, 32, 55, 114, 117, 128,
 355, 422, 431, 440, 822.
 = peuple et terre de « *madzô ná* »: 422,
 158, 355, 823.
Kom riv.: 98 (frontière entre Gabon et
 Cameroun, carte p. 99).
Kombé, pop.: cf. Bati: 48, 50, 81, 89,
 92, 150, 418, 419, 420, 424.
komado « façonner magiquement »: 428.
Komo, riv. proche de Libreville: 51, 95,
 201.
kôn « revenant »: 276-7, 306, 371, 434.
kón « envoûtement »: 24.
Koo Zobo: 89.
kôs, « poisson »: 12.
kosí « dendromys »: 425.
kô son « chants érotiques »: 253.
 KOUDA ZE Alexandre: 13, 106.
Kpe, pop.: 435.
kpem: feuilles, cuites de manioc: 284,
 286, 290, 435, 661.
Kpwa Osu Bitá: 66.
Kribi, loc. (carte p. 6): 51, 136, 170-2,
 179, 180, 183, 195, 303, 326, 368, 433.
 KRIEGER Kurt: 266, 274.
kúb « gallinacée »: 207, 214, 223, 225-6,
 230, 251-3, 260.
Kukuni, loc. au sud de YoKo: 418.
Kúlu « Tortue » personnifiée: 344.
Kuma Abomo: 187.
Kumba, loc. du Cameroun Occidental:
 84-5.
kúmba « barrage »: 284.
 KUND: 23-4, 33, 46, 60, 112, 115, 117,
 130, 140, 151, 154, 156, 159, 161, 171,
 180, 193, 199, 200, 223, 261-4, 269,
 296-7, 378, 381, 416, 420, 424, 432-3,
 436.
Kungok (Koungou Ngok...): 53-5, 118-9,
 416.
Kungulu, loc. (carte p. 31): 33.
Kusseri (ex. Fort Foureau) loc. du Nord-
 Cameroun: 362.
Kwoda: 147.

L

LABATUT: 438.
 LABOURET: 439.
 LABURTHE-TOLRA: 33, 64, 291, 310,
 372, 417, 427, 429, 431, 436, 441.
 LACROIX: 87.
lad « coudre, unir »: 12, 251, 348.
laideur: 239.
lampe: 307.

lance (*akōn*): 55, 63, 104, 132, 160, 167, 170, 173, 178-9, 206, 226, 228, 266, 270, 272-5, 278, 292, 307, 321-3, 330-1, 333-4, 337, 339, 347-8, 353-4, 366, 424, 428, 435, 437.
 langage: 20, 210, 355.
 seule voie d'accès au passé: 20.
 sphère du l.: 20; sphère de l'inter-compréhension: 48.
 langue, cf. bantu: 9, 68, bene: 9, beti: 9-12, 86, bulu: 9, fang: 95, vute: 61, cf. bati, basa, bakoko, tsinga, etc.
 langues du Mbam: 72-4.
 mal pratiquée par l'auteur: 19.
 changement de l.: 52, 67-70, 416.
 fractionnement des l.: 53.
 respect de la l.: 21, 355-6.
 LARGEAU: 98, 120, 425.
 larve: 284.
 Latran, concile du: 102.
 LEBEUF: 87.
 légende: cf. mythe.
 légumes (verts): 282-7, 290.
 Leist: 418.
 Lemande, pop: 83.
 Léna, loc. au nord de YoKo: 77, 80.
 léopard (*zē*): 104, 140, 143, 211, 229, 256, 275, 277-8, 328, 344, 423, 435.
 lèpre (*zám*): 239, 314.
 LETOUZEY: 13.
 levée de deuil: 150; cf. *esoe meyo*.
 LE VINE: 156.
 LÉVI-STRAUSS: 382.
 lézard: 265-6, 284.
 liane: 265, 270, 274, 294, 441.
 liberté: 129, 292.
 l. sexuelle: 234-240, 260, 316, 343, 429.
 Libreville, loc.: 51, 61 (= musée), 62, 95 (carte p. 6).
 lignage (*mvōg, ayōn*): 13, 18, 32-3, 34, 50-51, (= identification des lignages majeurs bēti): 52, 57, 84, 94, 103-6 et l. bēnē: 107-8, 111, 113, 115, 127, 129, 141, 148, 150, 152, 195, 201-4, 209, 217-8, 224-5, 426, 233, 253, 259, 264, 272, 320, 321-2, 326, 328, 329, 351, 357, 362, 442, 368-9, 380, 382, 388.
 Lihoua, ou Liwa (carte p. 79) riv.: 67, 79.
 Likande: 84.
 linguistes: 10, 18, 68, 95, 212.
 linguistique: 43, 48, 66-70, 71, 93-4, 97, 423.
 Linté, loc. (carte p. 79): 419.
 lion: 60, 104, 274, 442.
 lit (*enōn*): 249, 262, 265-6, 274, 295, 448, 319, 364-5.
 littérature orale: 312-3, 378, 438.
 Liverpool, loc.: 155.
 Livingstone: 70.
 living-theater: 253.
 Lock-Priso: 341-2.
 Log-Bikoy, loc.: 85.

Lokundje, fl. (carte p. 99): 107, 262.
 Lolodorf, loc. (carte p. 6): 23, 113, 128, 160, 170, 178-9, 181-2, 183, 190-2, 262, 301, 353, 367, 433, 437, 439-41.
 Louisana (Nlub Zama), (carte p. 31): 33.
 LOUNG, J.F.: 13.
 Lourdes, loc.: 113.
 LÜHDER: 303.
 Luisana, loc. (carte p. 31): erreur et sens: 33.
 lune cf. *ngōn*: clair de l.: 295, 309, 357.
 Lungasi, fl. (= Dibamba): 86, 436. (carte p. 79).
 LUSCHAN, v.: 64, 97.
 lutte (*mesin*): 291, 294, 310, 314, 315, 318, 322, 358.
 luttes de prestige cf. *bilabi* = 372-3.

M

macabo (*akaba*) («*Xanthosoma mafaffa*», Aracées): 282-3, 286-7, 291, 379, 435.
 machete: cf. sabre d'abattis.
 Madai, Lt von: 182.
mādzan «mon frère» ou «ma sœur»: 216-7.
 magico-religieux: 146, 271.
 magie: 104-7, 275, 278-9, 314, 334, 365, 378, 421, 428, 434, 438.
 maïs (*fōn*) «*Zea mays*» graminées: 32, 55, 122, 161, 239, 282-3, 285-8, 357, 422, 425, 433, 438, 443.
 maison, cf. *abáá, nda*, case: 167 (= en écorces): 244, 262, (hautes de dix mètres): 264 à 270, 434.
 maître, cf. chef: 302, 353, 363-5, 377, 386-8, 442.
 Maka, pop. cf. Mekye, Mekuk, Mvumbo: 49, 50, 71, 81-83, 85, 94, 96, 98-102, 119, 121, 137-8, 155, 170, 172, 180, 193, 194, 210, 268, 275, 288, 306, 315-6, 320-2, 329, 333, 340, 344, 415, 423, 430, 433.
 Makey = Maka, langue: 69, 95.
 mal (*abé*): 252.
 maladie: 209, 258, 269, 328, 339, 349, 361.
 maladie vénérienne: 289.
 malchance (cf. chance): 252, 276.
 mâle/femelle (*nnóm/ngál*), opposition: 217, 311, 354 à 5.
 malédiction: 301, 302, 328, 386, 388, 437.
 maléfices: 284, 317.
 MALLART-GUIMERA, Louis: 50, 106, 192, 226, 264, 284-5, 288, 304, 306-7, 311, 374, 421, 438.
 Malo: 185 cf. Njimalo.
 Malole ou Mlole, chef de Lolodorf: 263.
mán «petit de»: 49, 426.

- mán kál* «enfant de sœur» = neveu utérin: 24, 124, 139, 173, 178, 213-216, 230, 245, 360, 422, 427.
- mán ná* «enfant de ma mère»: 217.
- mán ngón* «enfant de fille»: 217-8.
- mán tará* «enfant de mon père»: (= *matad*): 217.
- mán* cf. «mer».
- Man. pays de. carte p.: 133-5, 137, 159-60, 168, 194, 326, 421.
- étymologie: 424.
- Man. villages distincts: carte p.: 165, 161.
- Manchester, loc.: 155.
- Manemnye, loc.: 365 (près de Bikop).
- Manga, ancêtre dwala. cf. Awa'a Manga: 53.
- Manga, fils de Nnē Bodo: histoire de ce nom: 117, porté par deux fils qui sont les deux dont les noms suivent, à savoir:
- Manga Amombo Kunu: 114-139, 143, 145.
- Manga Amombo Ndzie: 72, 113, 140, 143-7, 149, 160, 202, 205, 208, 297, 423.
- MANGA abbé André: 439.
- Manga, mvog: 33, 98, 113, 134, 136, 145-7, 178, 181, 224, 230, 325, 327, 370-1, 421.
- MANGA François, chef catéchiste à Ossoessam, sigle {5}: 47, 56, 58-9, 92, 101, 105, 118, 121-2, 128-38, 184, 201, 224, 290-1, 293, 321, 324, 327, 333, 339, 346, 363-7, 370, 382, 416, 422, 424, 436, 443.
- Manga Kensè: 242.
- MANGA MADO: 429.
- Manga Mbolu, femme mengisa, souche des Beti: 142, 331.
- Manga Mesolo: 150-1, 155.
- Mangisa, cf. Mengisa.
- mangue cf. *andog*: 290.
- Mani Dzogo: cf. Matsogo.
- MANI ZOA Jean: 161.
- Mani Obono: 174-5, 170.
- «Manihot esculenta», Euphorbiacées.
- manioc (*mboŋ*): 194, 214, 225, 277, 282-3, 286-7, 291, 298, 301, 304, 335-6, 430, 435-6.
- Mankoe, loc.: 34, 178 (ruisseau: carte p. 31).
- manuscrits beti menacés: 22.
- mányán* «son frère»: 216-7.
- Manzè, fils de Nnē Bodo: 123, 140, 143-8, 160-6, 207-8, 226, 342 bis, 422-4.
- Manzè, mvog: 13, 22, 33-4, 46-7, 49, 65, 102, 113, 130, 134-6, 137-8, 145, 161-173, 178-96, 201, 205, 241-2, 262, 264, 270, 272, 298, 312, 320, 322-3, 327, 329, 332, 334-6, 338-9, 340, 342, 344, 350-1, 370, 415, 422-5.
- MARFUT: 316-7, 439.
- mari, cf. *nnóm*, homme, époux: 209, 227, 235-8, 240-1, 242-5, 245-8, 249, 251-61, 266-8, 290, 295, 327, 351, 353, 364, 381-6, 427-8, 430, 436-7, 442.
- mariage (*alüg*) cf. alliance et compensation matrimoniales: 19, 51, 111-2, 166, 155, 158, 173, 184, 189, 199, 202-6, 216, 221, 228-9, 233-261, 270-2, 280, 309, 326, 343, 350-1, 363, 381-3, 385-6, 428-32.
- mark: 251, 318, 373, 442.
- MARLIAC A.: 70.
- marmite: 24, 246-7, 254, 268, 281, 287-90, 306-7, 331, 333-4, 431.
- Maroua, loc.: du Nord-Cameroun: 70, 323.
- MARTICOU: 417.
- MARTIN, sociologue: 204.
- MARTROU, Mgr.: 125, 416, 425.
- massage: 256.
- Massanha, chef Mvele (cf. Nangai, sa fille): 241.
- matad* «enfant de mon père», cf. *mán tará*.
- Matakam, pop.: 61.
- matchette (orthographe francisée de *machete*): cf. sabre d'abattis.
- maternels (cf. oncle, grand-père): 203, 211-2-3, 427.
- matrilinéaire: 430.
- Matsogo ou Matsege ou Mane Dsoke = Mani Dzogo: 104, 106 (= identifié à Nnē Bodo): 114, 115, 152.
- MAUNY: 70.
- mauvais cf.: mal.
- Mavambuni, loc.: 59, 114.
- MBA Léon: 199.
- Mba, mvog: 145, 147.
- Mba Afana, ancêtre Yemesum: 428.
- Mbabilone (Babylon, carte p. 31): 189.
- Mba Ekidi (= Mbè Kidi): 147, 423.
- Mbadumu, I et II, loc. (carte p. 149): 143, 148, 154-8, 194, 367.
- Mbala, mvog: 150, 155 sq., 158-9.
- Mba ou Mbala ou Omgba Manga, mère des Ewondo: 55, 129, 139-41, 331.
- Mbala Elumden: 440.
- Mbala Mesolo: 46-7, 111, 114, 150-9, 194, 200, 208, 367-9, 423.
- Mbala Ngambala: 153-4.
- Mbala Zambo: 115.
- mbali*, danse: 310, 438.
- Mbalmayo, loc. (carte p. 149 et 165): 14, 29, 32, 51, 92, 129, 134, 172, 192-3, 415, 428.
- Mbam, riv. (carte pp. 73, 79): 60, 62, 66, 71-81, 83, 85, 87, 89, 92, 102, 103-5, 418.
- Mbam-Sanaga: 72, 367.
- Mbamnyang, cf. Banyo: 87.
- mbama* «village polygynique»: 210, 254-8.

- mbándú* « message »: 12.
Mbanda Mesolo: 150-1, 155.
Mbandjock, loc. (carte p. 82): 103, 173.
Mbankolo, mont dominant Yaoundé: 338.
Mbarbekono: 371.
Mbarga Baana: cf. Nnom Kabad.
MBARGA Bernardin: 13.
Mbarga Ebede: 190.
Mbarga Etoa: 184-5.
Mbarga Mekamesa: 150.
Mbarga Mesolo: 150-1, 155.
Mbarga Tsogo (= *Mbartsog*): 114-6, 140, 144-50, 151-3, 160, 168, 203-4, 422-3.
Mbasomo Zolo: 428.
Mbassakwa: pop.: 419.
Mbatta, pop. (cf. *Ombessa*): 417.
mbázoa: arbre: 280.
mbel cf. *bâ*, *esil*: « *Pterocarpus soyauxii* » légumineuses, « padouk »: 210-1, 266, 307.
mbəŋ, « bon », « beau »: 431, 437.
mbene, langue des Basa (carte p. 73) cf. Basa: 69, 72.
mbési, avancée du toit, « véranda » en français du Cameroun: 268.
mbi « raffle », prise d'êtres humains: 240, 366.
Mbi, mvog: 327.
Mbida Ambani ou *Mbani*, pop.: 51, 53-8, 136, 158, 318, 320, 327-8, 332, 337, 340-2, 416, 423 des Mbida AMBANI.
Mbida Menge, chef: 318, 320, 322, 324, 327, 329, 338, 341, 345, 359-60, 370, 439.
Mbida Meyè: 153-4.
Mbida Ngambala: 154.
mbié « géniteur »: 426.
Mbokayos, loc. (carte p. 31): 34.
Mbolong: chef Bati.
mbom « bru »: cf. rapt: 221, 253.
mbombo ou *mbóm* « homonyme »: 220.
Mbombo, pays de, (carte p. 135): 134, 136-7, 194.
mbon « huile »: 430.
mbón « poutre »: 250, 265.
mbóndá sorte de piège: 277.
Mboo Manga: 323, 327-8, 358, 362.
mbú « saison »: 282.
Mbudi Lima: 128-9.
Mbudu Eyamo: 208, 270, 422.
Mbum, pop.: 59, 71, 77, 87, 97-8.
Mbuni: 59.
Mbwe Belinga: 167.
Mdjiba: pop.: 419.
mabada « pian »: 416.
mabada Menye, « variole »: 161.
Mebada Kono, groupe: 416.
mebálá « potion »: 416.
Mebe, ruisseau: 134 (se jette dans le Nyong à 5 kms à l'ouest du bac d'Olama).
mebedán « nom d'éloge » « surnom »: 427.
MEBEE P.: 276.
Mebee ancêtre Enoa: (cf. *Akoa Ndzi-ba?*): 129-33, 152, 422.
Mebe Koa: 53.
Mebege (Dieu): 53-7.
mebian plur. de *bian*.
Mebomezoa, loc. (carte p. 31): 29, 32-4, 129, 136, 138, 182, 185, 240, 242, 262, 266, 334.
mebún « orgueil »: 12.
méchanceté, *méchant*, cf. *mal*: 429.
MECKLENBURG (duc de Mecklembourg): 62, 65, 266, 291, 297-9, 303-4, 306, 308, 310, 436.
médecine: 37, 275, 290, 294.
médicaments: 332, 345.
médiance: 258.
Méditerranée: 87, 102.
Médouneu, loc.: 51, 56, 67, 102, 120, 416, (au nord du Gabon, à la frontière de la Guinée Equatoriale).
Medzo: 89, 115-7.
mefan pluriel d'*afan*.
mefou, riv. (carte p. 82): 132, 134.
Megang, loc. en pays bulu: 77, 80.
MEILLASSOUX: 368, 442.
MEINHOF: 68.
Mekamba, loc. (carte p. 31): 29, 32-3, 38, 171-2, 178-9, 432, 442.
Mekara: 190, 425.
Mekə: cf. *Mekug*.
mekəŋ « rites » pluriel d'*akəŋ*.
meki « sang »: 203, 426.
Mekoa me Bunumu Mela: 133-4, 325-6.
Mëkok, loc. (carte p. 31 et 165): 33-4, 167-8, 237.
Mekom, loc. (carte p. 135): 134-6, 178.
Mekomo, loc. (carte p. 99): 98.
Mekug, *Mekuk*, *Meke*, *Mekia*, *Mekye*, *Makey* = *Maka* (voir ce mot): 54, 57-8, 98, 101-2, 133-8, 155-60, 193, 288, 415-6, 423.
mekungu, initiation bulu: 65.
mekyae « toutes sortes de »: 19, 113, 203.
Mekye: cf. *Mekug*.
melán, société et rituel de propitiation aux ancêtres: 19, 35, 66, 307, 312, 348-9.
melo « oreilles » = « désobéissant »: 276, 434.
Memiang, loc.: 178 (*Memiam* pour l'I.G.N., 3 kms à l'est d'Akometam).
mendaŋ, pluriel de *ndán*.
Mendomo: cf. *Ele M.* et *von Hagen*.
menduga « tabou », interdit alimentaire et/ou tactile: 189.
mendzán, cf. « xylophone ».
mendzana « bouillie »: 287, 435.
Mengeme, loc. (carte pp. 31 et 165): 29, 33-4, 136, 138, 165-8, 178-9, 189, 312, 347, 425.
Mengeme Asi loc.: 81.
Mengisa (*Mangisa*) pop.: 9, 34, 48, 54-6, 58, 87, 91-4, 96, 102-3, 105-10, (carte p.

- 73): 123-29, 236-7, 331, 374, 388, 422, 432, 436, 441, 444.
MENGUMU Albert: 117.
MENGUMU Jean: 121, 325.
menstrues (ngon): 298.
Menuols: cf. Kund.
mer (mân): cf. course à la m.: 94, 110, 137, 156, 160, 170, 172, 180, 195-6, 262-3, 327.
Mer Rouge: 106, 117.
mère: 89, 209, 212-4, 215, 217, 223-5, 227-9, 230, 237-8, *passim* 240 à 261, 428 à 431 (surtout 261), 270, 278, 285, 392-3, 302-4, 329, 341, 362-3, 382, 385-6, 427, 436, 438-9, 442-3.
Merrick: 435.
meseb «*ocimum* sp.» *Lamiacées*: 287.
Mesi Mbarga: 189-90.
Mesi Menyega (oncle maternel et beau-frère de Ch. Atangana): 241-2.
mesin «lutte»: 427.
Meso Alima: 150-1.
Messaména, loc. (carte p. 82): 275.
message (bândá): 278, 312, 317, 331.
Messeng, loc. = Nkol Meseng (carte p. 149): 150, 154.
MESSI Paul: 46, 58, 88, 119, 209, 235, 241-5, 245, 251, 272, 293, 306, 316-8, 323, 327, 331, 350, 360, 362, 381, 427, 429, 439-40.
Messieurs, Monsieur: cf. *nti*, *Beti*: 48, 294, 415.
mesure, cf. discrétion.
METE Grescence: 298, 437.
Metet, loc. (carte p. 149): 115, 154.
méthode ethnographique: 8, 199-200, 262, 425-6.
universitaire: 18;
de cette recherche: 17-8.
matérialiste: 27, cf. datation, etc...
meïlan noms de précision: 427.
meïunéna «sacrifice de réparation»: 12, 260.
meurtre: 432 (cf. sorcellerie, guerre): 271.
mevəg «compensation matrimoniale»: 240-1, 245, 249-52, 372, 431.
mevungu: rite de propitiation et d'initiation des femmes: 238, 307, 310-1, 349, 432.
Mewolo Memongo: 420.
meýán pluriel d'*aván*.
meýen «voyage d'affaires»: 246.
MEYER: 100, 420.
meýən: pluriel d'*avən*.
MEYONG Joachim: 364-5.
Meyong Ngema: 184, 186-9.
mfan «vrai»: 49, 156, 202, 204, 293.
mfan mod, «vrai homme»: 208, 270, 323-4, 341, 357, 361.
mfan alüg: «vrai» mariage: 240-5.
Mfan, nom propre: cf. Fang: 49, 96.
mfia «rivière barrée»: 284.
Mfida, loc.: 29, 440 (carte p. 31).
mfól «moambé», «*Enantia chlorantha*», *Annonacées*: 265-6.
mfombo «examen physique de la bru»: 432.
MFOMO Nicolas (d'Akomban): 182-92, 319, 334, 425.
Mfou, loc. (carte p. 165): 161, étymologie (*mfu*): 424.
Mfumassi, loc.: 51.
Mfundu, riv.: 123, 132 (rivière traversant Yaoundé).
mgba («sociabilité», «échange de femmes par amitié»: 243-4, 360, 362, 371, 430).
mgba «sorcellerie»: 334, «sabbat».
mián: «*Costus lucanusianus*» *Zingibéracées*: 252.
mie «organisateur»: 275, 278.
mie nnama, chef plus important d'un lignage: 336.
miel: 279, 289.
migrations: 50-2, 70-1, 85, 87, 94-5, 98, 101, 112-3, 118, 121, 126-7, 154-5, 167, 205, 208-10, 272, 285, 322, 356, 369, 428, 434.
époque: 88; m. des *Beti*: 83, 87, 166-70, 196, 269-70, 425. m. *bati*: 81-3, 88; m. *fang*: 77, 80; m. *tsinga*: 78; m. des *Enoa*: 130-8.
mil: 122, 282, 289.
mille-pattes ngoán, myriapode iule «*spirostreptus* sp.»: 278.
Mimefo, riv.: 58.
Mimetala, loc.: 34 (carte p. 31).
MIMFOUMOU Thérèse: 13.
Miminteme: 170, 184 (rivière, carte p. 31).
Mindzodzono: 440.
Mindzom so, loc.: 325.
mineurs: 227-8.
Mingenda: 84, 86.
mingəngən pluriel de *ngəngən*.
mingongon «filles du lignage maternel»: 215.
minkáñ: «camp retranché», «place forte»: 60, 137, 159, 181-2, 337.
Minkan, loc. (carte p. 169): 52, 154, 159, 167, 170, 179, 181, 183, 194, 423.
minkaná «dits» «fables»: 213, 217, 295, 313, 355, 361, 381, 388-9, 438.
minkás pluriel de *nkás*: *minkug*, plur. de *nkug*.
minkóm pluriel de *nkóm*.
Minkulu Ateba: 370-1.
Minlaaba, loc. (cartes pp. 6, 31, 135, 149, 165; *passim*, surtout 11 (= prononciation), 27 à 39, 136-8, 161-8, 178-9, 193-6, 262-5, 415 (= site), 266, 269, 272, 329).
minlan pluriel de *nlən*.
minlua ou *minlui*: «les languissantes»: 257-8, cf. *nlui*.
minsém, plur. de *nsém*.

Ngumba: 95, 101-2, 107, 156, 158-160, 181, 192-3, 308, 367-8, 423.
 mythe et histoire: 60, 103, 122, 139, 140, 158.
 mythe d'origine, cf. Traversée de la Sanga: 52-8, 83, 102, 107, 117, 119, 122-4, 129, 139, 345.
 mythe, mythologie: 434, 439.

N

Natchigal («Nactigal»), chûtes de: 55, 60, 64, 66, 74, 81, 83, 85, 87-8, 94, 103-4, 117-8, 303, 367, (carte p. 59).
 naissance: 246.
 Nana Ngoge: 57.
 Nan ou Nana le Bendzo: 58; cf. Nanga.
 Nanga: 89, 93, 117; cf. Nnanga.
 Nanga Eboko, chef et loc. (carte p. 6, 79): 75-8, 86, 87, 94, 100, 103, 118, 318, 322, 346, 420.
 NANGA NDZEM Joseph: 51.
 NANGAI Philomène: 236, 241, 249, 303, 442.
 natte (*esie*) pour les toits: 265, 274, 280, 283, 433.
 naturalisation: 49, 51, 139.
 nature opposée à culture: 57.
 opposée à surnature: 106.
 en général: 273, 281, 285, 297, 354.
 ndá «maison-cuisine» des femmes: 206-7, 210, 223, 253, 255-7, 265, 266-8.
 ndá bod «foyer»: 210, 220, 227, 230, 246.
 ndá nkoe «maison du pauvre» (en réalité, resserre d'un homme riche): 255-7.
 ndam awú «festin funéraire»: 424.
 ndán «indicatif d'appel personnel» (au tambour): 210-1, 223, 319, 345, 388, 427, 440.
 ndag «calebasse»: 433.
 ndem «signe, symbole»: 264.
 Ndengué, Jean: 428.
 Ndi Mbi, fils de Nnē Bodo: 140, 143-5, 422-3.
 Ndi, mvog: 145, 147, 442.
 Ndi Metugu: 168, 172.
 Ndi Michel: 13.
 Ndbizamba: 118.
 ndie «petit-fils»: 215, 219-20.
 NDIK (parfois écrit Ndick), loc.: 47, 154.
 Ndikiniméki, loc. (carte p. 79): 92.
 Nditam, loc. (carte p. 59): 58-60, 66, 78, 84-6, 125, 138.
 ndje rite basa ou bakoko: 193.
 Ndjem, pop.: 69, 121.
 Ndjono Ngono: 118.
 Ndobu, mvog: 415-6.
 Ndogbessol, pop.: 84-5.
 ndóm «frère»: 216, 220, 246.

Ndom loc. (carte p. 79): 85, 136.
 ndómán «jeune homme»: 151, 220, 239, 275, 280, 444.
 = «plastronner»: 239, 429.
 ndómbá: préparation en feuilles: 286, 290.
 ndón «poivre de Guinée» ou maleguette «Aframomum melegueta» Zingibéracées: 252, 277, 287, 314.
 Ndon, loc.: 50, 121.
 NDON, Mgr: 51, 415.
 ndongo rituel: 19, 312.
 Ndongo Edoa (mère de Ch. Antagana): 241-2, 244, 442.
 Ndoumba (= Ngila), loc.: 75, 77-8, 94, mont Nd.: 78.
 Ndzana: 422.
 Ndzana Mbala: 128, 138.
 Ndzana Mtsama: 186-9, 425.
 Ndzendzaala, loc. (carte p. 149): 146-9.
 ndzibá «herpès génital» «rituel» et nom propre: 129, 422.
 Ndzie Manga, mère des Béné: 55, 116, 123, 130, 139 à 141, 145-6, 149, 422-3.
 NDZIE Rosalie, Enoa de Nkolmeyang: 235-6, 241, 244, 307.
 Ndzimu, pop.: 121.
 ndzó «orateur»: 168, 250, 252, 331, 346-8, 441.
 ndzôé: «homme éminent»: 227, 355, 356, 357, 361, 362, 441.
 ndzom so, «passerelle sculptée du So»: 65, 310-1.
 Ndzomo Ayo, mvog: 365.
 ndzôn «chemin passant»: 263, 432.
 négoce, cf. commerce: 360, 362, 367 à 374, 386.
 Nee Bodo, cf. Nne Bodo: 416.
 NEKES H.: 9 à 12, 18, 46-8, 65-8, 100, 106, 119, 124-5, 199, 200, 211-13, 217-9, 223, 240, 250, 266, 288-9, 293, 329, 340, 378, 425, 427, 431, 433, 435-6.
 Neuf, nombre: 357.
 neveu (utérin *mán kál*): 259, 380.
 nez (*dzoé*): 235, 237, 304, 363.
 ngab elig «partage de l'héritage», cf. elig et héritage: 227, 252.
 Ngadér, chef et loc. (= Ngoke, Ngandelle, Ngaundere II): 75, 77-9, 80, 418; (cf. Nyakengeng).
 ngál «épouse, femelle»: 213-4, 216, 220.
 Ngala pop.: 121, 192, 419.
 ngám «araignée divinitrice, Hystérocrates, dite (= mygale)»: oracle. — argement?»: 69, 246, 249, 337, 430.
 Ngambala, épouse et mvog: 154.
 Ngambé (tikar), loc. (carte p. 79): 80-1, 88, 419.
 ngan: «force ou procédé magique»: 12 (= éthymologie).
 Ngana Bitomo: 114.
 Ngan Medza, cf. serpent-python, mvom: 55, 107, 362.

- Ngaoundéré, ville du Cameroun Central : 98, 253.
ngas, ou *ngæ*, rituel féminin : 428.
Ngat, loc. (carte p. 165) : 166-8, 178.
Ngaundere (II) : cf. *Ngadèr*.
nge, cf. *ndje* : 193.
ngéd « cruel » : 362, 365-7, 369.
ngəg « balle à la sagaie » « fruit de l'arbre *mfəŋəŋ* » : 292, 322, 439.
ngəkəmbé : cf. *Kəkəmbé*.
Ngema *Ngateba* : 184 à 190, 238, 341-3, 347, 425, 440.
NGEMA Nicolas de Minlaaba : 171-9, 312, 343, 347, 361, 425.
Ngema *Nnomo* : 156.
ngəŋgəŋ « expert en protection » : 278-9, 332-3, 435.
ngi rituel : 23, 37-8, 66, 349.
ngid talisman (en sachet) : 336-7, 349.
ngidbən, descendant de la 5^e génération : 219, 427.
Ngila, titre, chef et loc. (carte p. 82), cf. *Ndoumba* : 77 à 80, 81, 83, 94, 118, 367, 417-9, 427, 432.
Ngina *Bandje* : 114.
Ngo *Mendomo* : 81-3.
NGOA *Henri* : 19, 43-4, 47, 57-9, 98, 105, 125, 152, 171, 204-7, 211-13, 215, 219, 229, 238, 240, 245, 247, 249, 251, 430, 431-2, 271, 284, 300, 353, 383, 416, 423, 425, 426.
Ngoakele, loc. : 261, 366.
Ngoa *Ngele* : 329.
ngəbinda « adultère » : 237-8, 245, 259.
Ngoe ou *Ngwe*, pop. cf. *Ngui*? (carte p. 31) : 50, 55, 86, 119, 120-2, 123-4, 137-9, 282, 325, 335, 415.
ngóé cf. *ngwé* « potamochère » ou « cochon » sauvage.
ngəg « pierre » : 12.
Ngog *Lituba*, ou *Litubi*, loc. (carte p. 59) : 58, 60, 62, 66, 72-4, 84-6, 92, 94, 125, 138.
Ngoke *Tsina* (= *Ngadèr*), chef : 77-80.
ngom plante « *Tephrosia toxica* » Légumineuses : 270, 284.
ngəm « tambour » : 311, 330.
Ngombo, ancêtre *Yesum* : 100.
Ngomedzap, loc. (carte p. 82) : 9, 29, 30, 34, 51, 138.
ngən « lune » « menstrues » : 235, 247.
ngən « jeune fille » : 214-8, 235, 238-9, 246, 360, 429.
ngən Zambá « fille de Zamba » : 307.
ngən « courgette » *Cucurbitopsis mannii* « Cucurbitacées » : 225, 238, 251, 252, 280-3, 285-7, 290, 325, 433.
Ngoná, loc. (carte p. 149) : 123, 138, 140, 143, 148, 194.
NGONGO *Félicien* : 13.
NGONO *Agnès* : 235, 243, 249, 304, 306.
ngənobó « minauder » (cf. *ngən*, jeune fille) : 239, 306.
NGOO : 435.
Ngope, chef *tsinga* : 78.
Ngoumou, loc. (carte p. 82) : 30, 134.
Ngoro (parfois *Ngorro*) loc. et pop. (carte p. 73) : 51, 71, 72, 75, 77, 89, 92, 94, 426.
langue : 72-3.
Ngoso, mvog : 150.
Ngotade *Ndomo* : 342-3.
Ngovayang, loc. (carte p. 99) : 98, 101, 192-5.
Ngoya I, loc. : 440, 442 (village Eton proche de Yaoundé).
Nguakele, loc. cf. *Ngoakele*.
Ngudu *Alima* : 188.
NGUEMA *Isaac* : 47, 216, 220, 243, 415.
Ngui, pop. cf. *Yengwi*, *Noge*? : 54, 96, 105, 113, 116, 193, 421.
ngul « force » (= autorité, personnalité, puissance) : 204, 206-8, 227, 277, 428.
Ngulmekong (*Ngoulemakong*), loc. (carte p. 31 et 149) : 33-4, 134-6, 154-5, 159, 167-8, 172, 179, 181, 182, 192-4, 243, 261-3, 405, 408, 424.
Ngumba pop. (cf. *Mvumbo*) : 30, 101, 262, 282, 289, 305, 416, 420, 432, 442.
Ngumbu, loc. : 365 (non loin d'Otéle).
NGUMU *Pie-Claude* : 312.
ngun melân « saleté du *melân* » (en réalité : figure d'ancêtre) : 35, 349.
Ngute, chef vute : 77, 79, 418, 428.
ngwé : « potamochère » ou cochon sauvage : 275, 277-9, 421.
Ngwe, pop. cf. *Ngoe*.
nia (= *mvóg*) : 89.
Niamanga : pop. 89.
Niambala : pop. 89.
Niemeyong : cf. *Nyemeyong*.
Nigeria : 69, 70.
nji (= *mvóg*) : 89.
Njinemalo, pop. : 114.
Njinemedso, pop. : 114-5.
NKAMGANG abbé : 122.
nkán sing. de *minán* : voir ce mot : 337.
nkaná cf. *minkaná* : 313.
nkās « héritier autochtone » : 57, 102, 139.
nkāl fón « cœur d'un épi de maïs » : 300, 433.
nkəŋ, « double gong » : 69, 208, 272, 311, 331, 337.
Nkilzok, loc. à 5 km au sud de *Mfou* : 136, 150, 168, 345, 434, 441.
nkoba (cf. *ekokoba*) sorte de mariage : 240.
Nkode, chef mvog *Manga* : 181.
Nkodo : 365.
Nkodo *Embolo*, chef *Etanga* : 364-5.
nkódo ntómbá « piétinement du mouton » (rituel, cf. *iso*) : 128, 204.
nkóé « hotte » : 433.
Nko *Edzoe*, loc. : 172.
Nkəmvon, loc. : 132, 137.
nkəg, antilope harnachée ou « tragé-

laphe». *Tragelaphus scriptus*, 214, 279, sorte d'antilope.

Nkok Ekie, loc.: 171.

nkô « montagne » cf. ce mot.

Nkolavolo, loc.: 171.

Nkolbawa, loc. (carte p. 317): 115, 154.

Nkolbikie, loc.: 66.

Nkolbisson, loc.: 172, 440.

Nkol Ebae, loc.: 136, 366.

Nkol Ekuk, loc. (n° 2 carte p. 31): 34.

Nkol Emana, loc. (n° 9 carte p. 31): 34.

Nkol Endindama, loc. (n° 1 carte p. 31):

34.

Nkolmaka, loc.: 138, 155.

Nkolmekie, loc.: 333.

Nkol Mekug (= Lolodorf), loc.: 23, 185.

Nkol Messeng loc. (cf. Messeng) (carte

p. 149): 150.

Nkolmeyang, loc. (direction indiquée sur

la carte p. 31): 134 à 137, 178, 194; (à

9 km à l'ouest de Mebomezoa).

Nkolmeyos, loc. (en pays Eton): 89.

Nkolngok, loc. (carte p. 149): 146, 154-6.

Nkolondobo, loc.: p. 33 (n° 10 carte

p. 31).

nkôm (bitá) « prisonnier (de guerre) » es-

clave: 240, 342-4, 349, 363, 390.

Nkombo, riv.: 150.

Nkombodo « créateur des hommes », cf.

Dieu: 105, 107.

Nkometu (Nkometou), loc. (carte p. 149,

167): 85, 93-4, 116, 123, 139, 141,

142-3, 194, 299, 303, 423.

Nkomfoum, loc. (carte p. 149): 115, 154,

262.

Nko Minsangam = Nkol Messeng.

Nkomokok, loc.: 51.

nkôn « rang »: 204, 360.

Nkongsamba (carte p. 79) loc.: 122.

NKOÜ Nicolas: 13, 178.

nkú « sel »: 156, 291, 423.

Nku, mvog: 150, 154, 423.

Nku Mekon: 178-9, 214, 327.

Nku Sege: 423.

Nkudu Mvov: 339.

nkug « génie » « esprit » « nagual »: 277.

nkúkúma « homme riche, chef »: 204, 229,

233, 336-7, 244-5, 258-9, 358 à 367,

372, 375, 430.

nkúl « tambour téléphone » (au sens

propre du mot): 10, 11, 69, 128, 146,

185, 189, 210-11, 223, 255-7, 260, 263-8,

275, 292, 295, 312-4, 322, 329, 331,

337-9, 341.

nkúl (suite): 346-7, 351, 353, 355, 366,

384, 427.

nkún: « panier à poisson »: 284, 433.

nlag « corne »: 229.

nlán « récit »: 313, 443.

Nlan Owono Metugu: 168.

nló « tête »: 206, 214.

nló bod « tête parmi les hommes »: 229.

nló dzál « tête du village »: 255.

Nlub, pop.: 51.

Nlubzama (= Luisana) loc.: 33.

nlui « forgeron ».

nlui, femme « languissante »: 256, 257,

274 (= au sens propre, personne aux

bras croisés sur la poitrine souffrant du

froid ou de la maladie).

nná, nnaná « mère, maman »: 212-3, 217.

nnam « pays »: 251.

nnám « mets »: 286-7.

nnám ngôn « mets de courgette », cf. ng

n: 286.

nnám owondo « mets d'arachide »: 156,

286.

nnanga kón cf. ntángán: 170.

Nnanga, cf. Nanga: 93, 114, 115.

Nnê Bodo: 46, 55, 89, 94, 104-7, 111,

113, 115-6, 119-20, 122, 138 à 143, 149,

152-3, 171-2, 194, 421, 422, 435.

nném, « cœur »: 143, 146, 208.

nnem « sorcier »: 306, 365, 435.

nnóm « mâle, mari »: 217, 220.

nnóm cf. « vieillard ».

Nnomayos, loc.: 440.

Nno Kabad: 147-8, 156.

Nnom Nnam, loc. (carte p. 31): 34.

Nnomo, mvog: 145, 147.

NNOMO Juliana: 235-6, 248-9, 298, 305.

Nnomo Ndoe: 124.

nnýá: cf. nyiá.

nnýála: « beau-frère », « belle-sœur »: 220-

2, 248.

nnýámodo: « homme-mère » « adulte »:

208, 270, 334, 377-80, 429, 443.

nnýámo (do) mvié « homme vénérable »:

226-7; « patriarche ».

nnýándomo « frère de la mère », oncle

maternel: 24, 124, 186, 212-6, 217.

nnýe « limite, frontière »: 106.

Noa Alima: 208, 422.

Noa Bang: cf. Edam.

NOAH Cosme-Edouard: 209.

NOAH Aloys: 334, 379; d'Ayéné.

NOAH Innocent, Dr et professeur: 244,

282, 284, 313, 341, 351, 386, 436.

Noa Tsogo: 430.

nobles (Betí): 47, 50, 313, 319, 323, 435.

Noé: 43, 53, 57.

noir (couleur): 298, 330. Cf. couleurs-

.Gnoix de palme: 279, 288, 290, 292-3,

441.

Nok, loc.: 70.

nom chez les Betí: 60, 77, 89, 276, 333,

341, 365, 427, 441.

n. conféré par le père: 203.

n. d'éloge cf. mebedán: 328, 427.

n. chez les Ntumu: cf. Nguema Isaac:

216.

notable (ntomba) cf. chef: 49, 62, 224,

226-7, 228, 248, 252, 274, 301-2, 307,

316, 320, 325, 326, 340, 347, 350, 353,

370, 389, 425, 433.

nourrisson: 223.

nourriture (*bidí*) : abondante : 152.
 en général : cf. alimentation : 157, 210, 229, 250-1, 256-8, 270, 285-8, 290, 293, 333, 348, 363, 365, 367, 383, 429, 433, 439, 443.
nsa « flûte cintrée des hommes » « *razzia* » : 312, 322, 330, 337.
nsámhá « file » : 54.
nsangón cf. *ngón* : 238 (= « semoule des pépins de courgettes »).
 Nzazomo, loc. (carte p. 149) : 130, 143, 160-1.
 Nsek ou Nseg, mvog : 188 (carte p. 31).
nsém « bris d'interdit » : 129, 237-8, 361.
nsañ « cour », « place publique du village » : 268-9.
nsili alüg « demande en mariage » : 248.
 Nsimalen, loc. : 132-4, 194 (carte p. 135).
 Nso, pop. : 84.
nsódzó « phallus d'éléphant » = saucissonnier « *Kigelia africana* » Bignoniacées : 269.
nsóm cf. « chasse » : 275.
nsome « chasseur » : 246.
ntán « dommage-intérêt » et genre de mariage : 243.
 Ntang, loc. : 143.
ntángán « homme blanc » cf. Blanc : 170, 423.
 Ntangina = Etangina : 114.
nted nnam « panier du pays » : 332, 440.
 NTEDE MINKULU, sigle {8} : 103, 118.
 Ntede Nesa : 118.
 Ntege : 422.
 Ntem, département : 32.
 fl. : 51, 98, 100, 125, 193, 303, 340. (carte p. 6).
ntétolan cf. *tótolan*.
ntí « monsieur », « seigneur », cf. Beti : 48, 200, 356-7, 360, 373, 374, 377, 389.
 Ntí Nkumu : 184, 186.
ntilan « inscription » : 55-6.
 Ntoa : 187.
ntóbó « client », dépendant volontaire : 48-9, 57, 98, 116, 121, 125, 138-9, 150, 172, 178, 227, 244, 256, 260, 274, 281, 362-3, 364, 375, 416, 421, 442.
ntól, « aîné » aïnesse : 204, 224, 227-9, 428.
ntolendon cf. *tolendon*.
ntómba « notable » : 356, 358, 361.
 Ntondobe cf. Dieu : 206.
 Ntsama Etundi : 333.
 Ntsama Leka : 389.
ntsíg ntó « trancheur de palabre » : 167, 224, 346-7, 361.
ntuba « plantain pilé » : 286.
 Ntui, loc. (carte p. 73) : 66, 81, 367.
 Ntumu, pop. : 9, 49-51, 56, 57, 65-6, 86, 98, 101, 105, 110, 116, 124-5, 130, 137, 143, 192, 193, 216, 226, 312, 320, 340, 415, 416, 421, 422.
 langue : 51-2, 95, 415.

Ntumu Afidi : 51, 416.
ntún « exhortation » : 255.
 Nubie : 70.
 nudité : 62, 183, 186, 265-6, 292, 297-303, 306, 310, 311, 353, 367, 437.
 marque de chasteté : 236, 429.
 tenue des esclaves : 338, 423.
 marque de dépendance des femmes : 382-3.
 rituelle et à la guerre : 268, 330, 351, 437.
 des Bakoko : 84, 419, 436.
 des Bati : 75, 417.
 des Yambasa : 418.
nyá cf. *nyíá*.
 Nyakengeng, loc. : 79, 80.
 Nyamanga II, loc. (carte p. 59) cf. Balinga : 66, 75, 78.
nyámódo, *nyándómo*, cf. *nnnyámódo*, *nnnyándómo*.
nyéd méndím « jeune porteuse d'eau » : 256.
 Nyemeyong, loc. (carte p. 31) : 29-34, 139, 182, 184, 189-190, 201, 432.
 Nyenge Bigana : 53.
nyíá « mère » cf. *nná* : 211-3.
nyól « corps », « individu » : 246, 307-8-9, 311, 330, 438.
nyón « pleur » : 12.
 Nyong, fl. : (cartes p. 6, 149, 165) : 9, 28, et *passim* ensuite : 333.
 Grand Nyong = Sanaga : 159.
 Nzogo Bekali : 50.
 Nzameyo Ngema : 416.

O

obag « ciseau à bois » : 211.
 Obala, loc. (carte p. 82) : 91, 123, 141.
 Obama Edzege, chef Mvele : 354, 357.
 Obama Etugu : 332.
obán : « guerre généralisée » : 128, 133, (= liée à des migrations) : 137, 240, 325, 333, 336, 345.
 Oban Bunumu Mela cf. Mekoa : 133.
 Obege ou Obeghe (carte p. 31) pop. : 33, 50, 54, 102, 136-8, 169, 170-1, 178-9, 190, 193, 200-1, 342, 421.
 obéissance (cf. interdit) : 363-4, 378-9, 442-3.
 objet de l'enquête : 17.
 sa difficulté : 20.
 objet, objectivité, objectivation : 259, 261, 353, 372, 370, 382-3, 385, 432, 442.
obom « battu », tapa d'écorce : 62, 104-5, 120, 146, 182, 207, 274, 293-301, 303, 330, 436, 7.
 OBONA MESI Marguerite : 242, 246-7, 251, 258.
 Obono Azege : 173-8.
 Obote = Vute : 91.
 Obout, (Obud) loc. (carte p. 149) : 46, 113, 138, 154, 182, 262, 332.

- obscénité: 235, 284.
odédaa «allusion à double entente», gri-
 voiserie: 236.
Odjamvoa, loc.: 59.
Odumu Edzoa: 114.
Odzamen, pop.: 53.
odzoe antilope «*Neotragus* ou *hylarnus*?
batesii»: 275.
ofuga «chasse-rosée»: 263.
Ogooué, fl. (carte p. 6): 95.
oignon (protecteur) (*ayán*): 268, 359.
oiseaux: 275, 277, 292, 313, 440.
OKAH M.: 206, 302, 306, 432.
Okak, pop.: 57, 101, 116, 124, 421.
OKALA: 78, 103-4, 118, 123.
Okala Ntsama: 130, 181-3, 299, 301, 328,
 437.
Okanda, pop.: 95, 435, 437, 439.
Okola, loc. (carte p. 79): 91.
okon «*Triumfetta* spp.» Tiliacées: 287.
okon: «épuisette»: 284.
 OKPAN ANTILOPE *Cephalophus Mela-*
norrhous: 610, 614, 617.
Ola, pop. (carte p. 31): 54, 172, 179-80,
 192, 210, 421, 425.
OLAMA Abraham: 270.
Olama, loc. (carte p. 79): 181, 372.
olanda «malédiction»: 134.
olelan «*drypetes gossweileri*» *Euphorbia-*
cées: 312.
oligá «antre obscur»: 238, 265.
ols «esclave»: 47, 139, 250, 338, 363, 390.
OLOA BILOA François: 13, 436.
olsg «gourmand importun»: 290.
Oman: 132.
Ombessa, loc. (carte p. 73): 147.
OMBOLO: 436.
Ongba Alima, 422.
OMGBA Appollinaire de Mitsangom:
 273.
Ongba Bisogo: 134-6, 332, 338-9, 344,
 368, 440.
Ongba ou Mba Manga, mère des *Ewon-*
do: 129, 331; cf. *Mba Manga*.
Omvang, pop.: 49-51, 53, 57, 81, 100,
 101, 119, 124, 148, 193.
Onambe Mbazoa: 27, 132, 280, 313,
 368.
ONAMBELE Raphaël: 27, 280.
ONANA Hubert d'Ayénié: sigle {6}: 34,
 36-7, 47, 49, 56, 58, 65, 104, 106, 117,
 119, 280, 289, 311-13, 331, 335, 341,
 425, 435.
ONANA NGONO Séraphine: 13.
Onana Nkoa: 325, 332.
Onana Ondoa Ndzenge: 130, 133, 208.
Onana, homonymes: 132-3.
oncle paternel cf. père: 333.
oncle maternel (nnyándómo): 133, 173,
 178-9, 191, 203-4, 209, 212-216, 226,
 240, 248, 261, 313, 325, 347, 370, 379,
 380, 426-7, 430.
Ondo (a) Bodo: 131, 132-3.
Ondoa Mba: 184, 425.
Ondoa Mbala: (Enoa): 190.
Ondoa nga Ndzigé: 185, 187-8, 334, 337.
Ondondó ndig plante: 284.
ONDOUA AMOUGOU Conrad: 13.
ONDOUA ENGUTU: 56, 416.
ONDOUA Ignace d'Osoessom: 325, 335,
 343.
Ondua Aba: 365.
Ongemene, chef Eton: 426.
Ongola = Yaoundé, loc.: 122.
ongongono plante «*aerua lanata*» (*Ama-*
ranthacées): 277, 281.
onguda rituel féminin: 303, 428, 437.
Oono Nkure (= Owono Kode): 114.
Orange, fl.: 70.
orateur (ndzó): 230, 348, 353, 355-6, 359,
 361, 389, 437, 441.
oratoire (art et exercices): 186, 354-6,
 383, 438, 441.
orchestre: 268.
ordalie (cf. *ngi, elón*): 66, 229, 334, 349.
ordre (social et cosmique): 371.
ordure: 206.
oreille (signe d'entêtement cf. appen-
 dices): 260 (= coupée): 276, 316, 343,
 350, 363, 434 pendant d'o.: 299.
organisation sociale: 65, 211, 322, 324,
 332, 357.
origine des Beti: 43 à 126.
orphelins: 143, 144.
orthographe adoptée: 10-12.
orties: 339.
Osa, pop.: 48, 54.
Osananga (Tsinga, Sanaga): 59, 77, 103,
 117.
osab: sorte de piège: 276.
osén: écureuil: 333-4.
osim: «*Ocimum canum*» *Lamiacées*: 287.
Osim, pop.: 421.
Osoe Mbala: 157.
Osoessam (Osoessam): loc., carte p. 31:
 29, 33, 47, 113, 121-2, 130, 138, 201,
 262, 291.
oson «honte», «pudeur»: 236, 248, 300-
 2, 310, 353, 429.
Osona: 184, 187.
Ossieba (Osyebe, Osheba) pop.: 415-16.
otage, cf. fils: 156.
Otélé, loc.: 420.
Oréd kos «queue de perroquet» cf. =
 coiffure de guerre: 330, 341.
Otoloa, pop. carte p. 31: 124, 133-6, 140,
 145, 147, 202, 325, 327, 442.
otolobo «*Cordia aurantiaca*»: *Boragina-*
cées: 317.
otombo, «*figus* sp.» *Moracées*: 207, 255-
 7, 269, 284, 301, 436.
otongo «jeune épouse femme de
 chambre»: 244, 256-8, 266.
ototolan cf. *tótolan*.
OTOU Pius: 22.
otii «résine» «tatouage»: 305-7.

Otu Tamba: 125, 422, 424.
 Otsembé (= Omvan): 53.
 Ouaddai: 64.
 outil: 272.
 outillage: 268, 271-2.
 ovón « hache »: 208.
 ovúmbú, salutation ancienne: 223, 427-8.
 owoabón « arrière petit-fils »: 219.
 Owon 'Aída: 416.
 OWONA, Adalbert: 13, 157, 422.
 owondo « arachide »: 32.
 Owono Alima: 142.
 OWONO André: 254.
 OWONO Daniel, cf. sigle (D.O.): 47, 138 sq., 161 sq., 182 à 192, 262, 424-5.
 Owono Dzuli: 147: mvog: 330-1.
 Owono Fuda (= Wunahírra): 167, 170, 261-2, 424.
 OWONO Jacques: 13, 36, 428, 442.
 Owono Kode: cf. Nnè Bodo: 55, 104-6, 114, 115-6, 123, 130, 152, 202, 228, 421, 423.
 OWONO KOUNOU Paul: 429.
 Owono Kuma: 123, 187.
 Owono Mbomba: 439.
 Owono Medugena: 161-7, 424.
 Owono Metugu (mvog Manzé): 161-7, 172, 424.
 Owono Metugu (mvog Owondzuli): 331, 332.
 Owono Metugu Ekumu: 186-8, 191.
 Owono Metugu Ngambala (mvog Amugu): 151, 153-4, 158.
 Owono Ngateba: 161-170, 171, 173-4, 178, 180, 184, 187-8, 199, 208, 262, 269-70, 329, 335, 338, 424, 432, 440.
 OWONO OWONO Marc: 187.
 OWONO Raphaël: 161 sq., 241, 424.
 OWONO Sylvestre: 172.
 Owono Tsogo, père des Otoloa: 140-1, 143-5, 148, 161, 202, 424.
 Owono Tsogo, frère d'Otu Tamba: 424.
 Oyak (Oyék), pop.: 34, 51, 54, 416, 421.
 Oyambuna, loc. légendaire: 58-9.
 óyáná herbe: 278.
 Oyék, pop.: 54, cf. Oyák.
 Oyem, loc. (carte p. 99): 98, 110, 171, 415.
 oyengá « acclamation » cf. « cri »: 55, 253.
 oyon « crachin » et saison des petites pluies: 214, 283-4, 435.
 OYONO Guillaume: 112, 431, 443.
 Oyono Eyamo: 366.
 ozezam nlód cf. nlód.
 ozilá, danse: 310, 311.

P

pacte, cf. alliance: 278, 388.
 pagne (= étoffe) (eyé): 62, 86, 136, 155-7, 160, 251, 301, 317, 330, 371, 382-3.

pagne d'écorce: cf. obom.
 Pahouins pop., cf. Fang, Pangwe: 9, 18-9, 43, 48, 62, 94-5, 120, 125, 129, 173, 192-3, 199, 204, 298-300, 304, 310, 372, 428, 432, 439, 441.
 paix (cf. guerre): 181, 190-2, 200, 217, 241, 263, 320, 322, 325-7, 338, 345-351, 425, 428, 441-2.
 palabre: 246, 268, 295, 312, 320, 325-7, 331-2, 345-351, 354-5, 361, 374, 386, 389, 432.
 paléonégritique: 85.
 palmier (cf. raphia, etc.) palmier à huile « *Elaeis guineensis* », Palmiers: 136, 207, 264, 266-8, 284, 288, 436.
 palmistes: 367.
 paludisme: 70.
 Pangwe, pop., cf. Fang, Pahouin: 97, 100, 121, 200, 223, 298, 420.
 panier d'osier, cf. corbeille: 55, 270, 433.
 panthère, cf. léopard: 288, 304-5, 342, 439.
 papa ou pēpa, cf. père: 212.
 papaye: 290, 438.
 paquet: 287, 290, 441.
 parasolier (asəŋ) « *Musanga cecropioides* »: (Moracées): 298, 320-1.
 parenté (avúman) cf. lignage, filiation: 50, 58, 88, 112, 168, 188-190, 201, 209, 242, 248, 354, 369, 377.
 parenté fictive: 50, 158.
 p. par le sang: 210 à 220.
 p. par alliance: 220-2, 233.
 sociale et biologique: 430.
 parents, cf. père, etc.: 237, 247-8, 264, 269, 275, 278, 290, 292-3, 299, 309, 344, 347, 379, 443.
 Paris, loc.: 113, 298, 304.
 parole: 226, 228, 305, 312-4, 354-5, 361-2, 379, 386, 389.
 paroi: 265-8, 274, 281, 433.
 parure: 95, 239, 297-8, 302-8, 362, 426.
 patriclan: cf. ayəŋ.
 patrilinéaire: 112.
 PAUVERTÉ: 110.
 pauvre, pauvreté: 418 (= des Bati), 241, 287, 301, 358, 361, 374, 386-3, 442.
 payer: 250, 254, 365, 373, 379-80.
 pays (nnam): 225, 229, 258, 262-5, 289, 294, 361, 432.
 « pays vide », thème (idéologique) du: 155-6, 160, 194, 269, 285.
 paysage: 263, 432-3.
 p. de Minlaaba: 30.
 peau des animaux: 288, 292, 300, 321.
 peau d'antilope (pour porter les bébés): 270, 288, 292.
 pêche (alóg): 235, 268, 274, 279, 281, 283-5, 287, 292-3, 295, 310, 381, 387, 428.
 peigne: 274.
 peine: cf. souffrance.
 pendaion: 151, 317, 347.

- PEPPER: 96.
 père (*iará, ésiá*): 53, 57, 89, (= nom du p.): 111, 124, 148, 151, 158, 161, 173, 189, 202-4, 205-9, 212, 217-9, 221, 224, 227-9, 231 puis *passim* jusqu'à la fin, surtout 237, 243, 246, 270-1, 278, 377, 380, 423, 426.
 perles: 245, 303-5, 360-1.
 perroquet (*kos*): 304, 330, 341, 353, 360, 362, 437.
 PERROT (Claude-Hélène): 110.
 PERSON: 111-2, 151.
 personnalité, cf. *mod, ngul*: 206, 362, 385.
 PERVES: 439.
 PETERMANN: 415.
 PETERSEN: 331, 340.
 petit-fils (enfant) *ndie*, cf. grand parent: 219, 254.
 Peul, pop.: 58-9, 78-81, 87, 98, 104, 129, 418, 420.
 peuples dit Pahouins, cf. Pahouins: 9.
 phallus: 281, 302, 351, 353-5, 363, 373.
 Phépa (Tappenbeck): 118, 370.
 PHILOMBE: 434-7, 441.
 phonologie de la langue beti: 10.
 physique des Beti: 61, 359.
 des Bati: 77, 418.
 des Vute: 77.
 PICHON R.P. François: 9-11, 57, 100, 427.
 PICHON R.P. Pierre: 28, 67.
 piège: 19, 275-8, 283, 292, 295, 300, 305, 319, 334-5, 340, 379, 434.
 piment (*óndóndó*): 260, 283, 287, 292.
 pipe: 54, 225, 256, 265-6, 274, 288-9, 293-5, 306-7, 336, 362, 364-5, 435.
 piste, cf. sentier, chemin: 110, 179, 262-3, 433.
 plaisanterie (parenté à...): 214-6, 219-220, 315.
 plantain, cf. banane «*Musa sp.*», Musacées: 194, 225, 251, 260, 286, 290.
 plantation, cf. champ (*afúb*): 254, 261, 263, 274, 281-3, 285-6, 295, 329, 359, 433.
 plantes: 301, 428.
 pluie: 276, 292, 435.
 POIRIER: 374.
 poison, cf. *elón*, ptomaïne, *ngom*, strophantus: 346, 365-6, 434-5.
 poisson (*kās*): 225, 268, 279, 281, 284-7, 290, 293, 306, 342, 435.
 politesse (*afañ*; cf. coutume): 212, 223-4.
 politique: 61, 65, 146-7, 180, 209, 225, 295, 320, 329, 345, 356, 359, 372-5, 388.
 polygame, polygamie, polygynie: 60, 111-2, 152, 203, 227, 243, 247, 254, 254-261, 294, 342, 357-9, 364-9, 372, 374, 382, 384-6, 426, 432.
 Pomo = Bombo, pop.: 121.
 population, cf. démographie: 342.
 porc, cf. *ngwé* et «potamochère»: 251.
 porc-épic (*ngóm*): 434.
 porte: 265.
 porteur: 261, 308, 340, 430.
 Portugais: 420.
 potamochère, cf. *ngwé*: 276-7, 288, 363, 427.
 poteau (*andíé*): 265-6, 269.
 poteau central: 206.
 poterie (*mvié*), cf. marmite: 266, 281, 283, 285, 292, 295, 354.
 Potsdam, loc.: 22, 180.
 pou: 215.
 poule, poulet (*kúb*): 156, 158, 277, 357, 359, 373, 433, 442.
 poutre maîtresse (*mbón*): 250, 265.
 pouvoir (acquisition du), cf. richesse: 138-9, 143, 204, 258-9, 260, 351, 356-367, 369-372.
 pouvoirs magico-religieux: 146, 202, 273, 316-7, 319, 332-9, 340-2, 355, 371, 379.
 pouvoir en général: 225-6, 228-9, 336, 347, 348, 351, 368 à 375, 388, 428, 442, emblèmes du p.: 362.
 pratiques rituelles, cf. rites: 17, 199, 356.
 précolonial, temps, *passim* et: 60, 81, 126-7, 192-6, 223, 245, 263, 423.
 prédicateur omettant les tons: 11.
 prédateur: 285, 354, 434.
 préhistoire: 70 sq., 107.
 prémisses: 282.
 présage, cf. divination: 278, 285.
 préservation de la nature: 285.
 présidence: 226, 230, 347-8, 362.
 prêt: 278.
 prêtres de la terre: 225.
 Prince Dr: 435.
 Pringué: 421.
 prisonnier (cf. captif, esclave) *nkóm*: 64, 80, 86, 189, 335, 339, 340, 342-5, 348, 350, 419.
 procédure, cf. palabre: procédure du mariage: 246-254.
 procès, cf. palabre: 430.
 procréation: 270-1.
 production, cf. économie, reproduction: 233-4, 239, 270, 354, 379, 381.
 productivité: 253, 259, 261, 354, 381, 386.
 produits manufacturés européens: 360, 367-9, 371-4, 419, 442.
 profane *ebín* cf. non-initié: 107.
 propriété, propriétaire, cf. droit: 225, 259-61, 278, 362-64, 368, 374, 377, 381, 428, 442.
 prospérité: 280, 285, 308, 381.
 prostituée: 429, 442.
 protection (*abamá*): 276, 293 (= en général): 307, 319, 340, 363, 381, 388, 434, 437.
 protéines: 284, 290, 434.
 proverbes, cf. Tsala-Vincent: 246, 271, 313, 438.
 provisions: 268, 276, 307, 309, 340, 335.

pseudo-tradition: 43, 55, 92, 117.
 ptomaine: 270.
 puberté: 235-6.
 pudeur (*oson*): 236, 300-1, 310, 382.
 puissance, cf. pouvoir; puissance invisible: cf. invisible. 209, 348-9, 351, 362, 363, 369, 389.
 volonté de p.: 271.
 purification cf. sanation, *tsó, so*, etc.: 129, 132, 422.
 PUTTKAMER J. von: 181, 436.
 Pygmées, pop. (*Bekoe*): 70-1, 84, 86, 92, 100, 103, 105, 122, 136-8, 155-6, 158, 179, 192, 194-5, 210, 275, 310, 334, 438.
 python: cf. serpent.

Q

questions, à éviter de poser: 20.
 queue cf. appendice: 300, 305, 356, 363.
 QUINN, Dr. F.: 23, 199, 241, 255, 356, 425, 432, 439-40.

R

Rabischung: 338, 344, 440.
 rachat, racheter (cf. *kode*): 316, 332, 343, 350-1.
 ramassage du bois mort: 143.
 RAMSAY v.: 80, 418-9.
 rang social (*nkón*) cf. réussite: 171, 204, 280, 360-2, 367.
 raphia (*zam*) « Raphia montbuttorum », Palmiers: 133, 264-6, 273-4, 280, 294, 301, 304, 312, 315, 339, 341, 379, 433, 436.
 rapports sociaux: 259.
 rapt (*abom*), cf. mariage: 206, 248, 253, 271, 327, 354, 360, 362, 384.
 rasoir, rasure, cf. Manga Amombo Ndzie: 226, 303, 308.
 rat (cf. *kosi*): 274-5, 282, 284, 292.
 rationalisation: 209, 311.
 razzia (plur. *rezzou*), cf. guerre: 87, 133, 141, 271, 322, 325, 354.
 R.C.A.: 60, 97 (= République Centrafricaine (cf. carte p. 6)).
 RECHE O.: 265, 310, 312, 316-7, 321, 341, 349, 439.
 recherche: ses principes: 17 à 25; son cadre: 27-39, 415; ses difficultés: 27, 35.
 récoltes: 216, 281-3.
 réconciliation: 278.
 reconnaissance: 240.
 refuges-cachettes: 264.
 Rei-Bouba: 323.

REICHENOW Dr.: 303, 341, 428.
 réincarnation: 277.
 relations commerciales: 46, 156-9, 223, 372-74.
 relations sexuelles (cf. sexe): 203, 210, 235-9, 245-6, 259, 281, 383-4.
 relations avec l'invisible: cf. invisible.
 relief de Minlaaba: 29.
 religion, cf. pratiques rituelles, croyances: 17, 19, 27, 38, 42, 146, 273, 277-8, 285, 301-2, 305-7, 310-1, 374, 389, 442.
 remède: 379.
 RENAUD Patrick: 68, 95.
 renommée (gloire, célébrité, *dúma*): 301, 379.
 réparation, cf. *metúneṇa*: 349-50.
 repas, cf. *ndam*, nourriture: 250-1, 285-6, 288, 295, 435-6.
 repos: 253.
 représentations: du passé: 17, 20-1; r. religieuses: 199, 229.
 reproduction: 233, 234, 245, 281, 354.
 République Centrafricaine, cf. R.C.A.
 résidence cf. *mvóg*: 141; r. néo-locale: 204-6.
 respect: 212-4, 221, 360, 378, 386.
 respectabilité des Beti: 48, 437.
 responsabilités: 259, 357, 386.
 ressentiment: 384-5.
 réussite dans la vie (cf. richesse, rang social): 233, 322-4, 353-75, 387, 441-2.
 rêve: 362, 366.
 revenant (*kón*): 434.
 rhumatismes: 254.
 riche (*nkúkúma*), richesse (*akúma*): 32, 88, 94, 105, 129, 137, 138, 152, 157-8, 160-1, 188, 195, 203-4, 214, 224, 227-9, 233-4, 240-1, 243, 245, 250, 253-4, 256, 258-9, 269, 271, 294, 300-1, 303, 309-11, 324, 327, 331, 339, 344, 351, 354, 356-75, 377, 380, 386, 441-2.
 richesse de la femme: 253.
 ridicule: 301, 383, 386.
 RIEBE (re-writer de Hörhold): 46, 62, 74-5, 83, 303, 349, 367, 419, 427.
 rites, cf. pratiques rituelles, rituels: 17, 88, 203, 206, 209, 275, 287, 314; (= ont changé): 19; (= multiples).
 rituels, cf. rites, pratiques *so, ngi*, etc.: 19, 238, 250-1, 253, 279, 282-3, 286, 309-10, 312, 320, 345, 349, 358, 360, 373, 386-8.
 r. interdits: 21; observables: 28.
 r. à interpréter: 21; ont effets automatiques: 129.
 en provenance du nord: 65-6.
 r. pour le *nkúl*: 211; pour des adieux: 223.
 pour le fer: 273.
 pour la chasse: 276-8, 434.
 rivière (cf. ruisseau): 284-5, 334, 384, 441.
 rôle: 253, 377-90, 443-4.

- Rome loc.: 421.
ROSENHUBER R.P.: 268, 328, 438, 442.
 rolin: 265, 274.
 rôir: 288, 290, 436.
 rouge (*evéle*). (couleur). vive, claire ou chaude, cf. «couleurs»: 251, 281, 298, 304, 307, 311, 330, 341, 437.
 Rousseau: 296.
 routes: 178-9; cf. chemin, sentier, piste.
 ruisseau (cf. rivière): 281, 284, 295, 300, 327, 331, 348.
- ## S
- Saa, loc.: 368.
 sabre (d'abattis) (machette, coupe-coupe) (*fa*): 18, 55, 104, 144, 188-9, 211, 251, 266, 270, 271, 273-4, 278, 294, 307, 318, 321-2, 328, 330, 337, 339, 341, 346-7, 350, 353, 364-6, 429, 437, 439-40.
 sac (*mfæg*): 225-6, 229, 266, 274, 288, 306, 317, 330, 333-5, 362, 435.
 sac à munitions: 266.
 sacrifice (cf. *kabad*, *metúneña*, substitution de victimes...): 209, 212, 279, 286, 342, 373, 380.
 sadisme: 427.
 safoutier, cf. *asá*: 284.
 sagesse (*fæg*), cf. intelligence: 315, 386.
 Sahara, loc.: 70, 87.
 saison (*mbú*): 282-4, 435.
 Sakbayémé, loc.: 69, 367.
 Saker A.: 122.
 salive (cf. *mekí*): 203, 223, 251-2, 304.
 salle ou salon de réception, cf. *abáá*.
 salutation: 223-4.
 Samba Martin-Paul, héros nationaliste: 122, 323, 372, 378.
SAMBA SOYA BEFOLO de Mebomezoa: 128-31.
 Sambo Sa (= Zambo Nsa): 114.
 Sambo Mevali: 114.
 Sanaga, fl. (carte p. 6 et 73): cf. Traversée de la S., Yom: 32, 46; et *passim* à partir de: 51-138, 159, 202, 263, 299, 304, 430.
 rive droite: 71-2, 110.
 pseudo-étymologie: 117.
 peuple sanaga = Tsinga: 74-5.
 langue: 68, 72-4 (= langue bati): 84, 94.
 San Francisco, loc.: 22.
 sang (*mekí*): 294, 323, 341, 441.
 Sangha, riv. (carte p. 99): 97-9, 100.
 Sangila (= Zenker): 122.
 Sangmélíma, loc. (carte p. 82): 32, 51, 55, 94, 160, 166, 171, 366.
 santé (cf. *mvæ*): 292.
 sara, langue: 61.
 Sarki: 103.
 sauterelle: 284.
 sauveur: 106.
 savon: 170.
 savane: 274.
 Scadock: 80.
 SCHNEE: 297-9.
 SCHRAMM: 71, 98.
 Schüe: 328.
 SCHULTZE: 266, 298, 303, 310.
 Schutztruppe: 181-2, 372.
 SCHWABE: 62, 286, 297-8, 307, 309, 436.
 scission: 105, 208-9.
 sculpture beti: 64-5, 274, 295, 298, 306.
 Sè Fuda: 136, 167.
 Sè Menge Menduga: 138.
 Sè Ngambida: 424.
 séchoir (*etán*): 268, 289.
 secret; à respecter: 22; à communiquer: 38.
 segment lignager, cf. lignage, *mvóg*: 21, 29, 50, 107, 141, 201, 326, 356, 361.
 segmentation cf. scission: 205-10, 231, 264, 378; conséquence: 234.
 seigneurs = Beti: 9, 47-8, 272, 305, 324, 357, 361, 387.
 séjours de l'auteur sur le terrain: 20.
 Seke (= Bulu?): 419, 423.
 sel (*nkú*): 110, 136, 156-7, 160, 170, 195, 251, 269, 287-8, 316, 343, 367-7, 370, 374, 441.
 Sem: 53.
 semailles: 216, 270, 281-3, 435.
 semence: 216, 270, 281-3, 435.
 semoule: 286.
 Sénoufo, pop.: 112.
 sentier (*mbag*) cf. chemin: 262-4, 433; cf. aussi piste, route.
 Sep., loc. (carte p. 149): 154.
 serment, cf. *yóm*: 347-49, 440.
 serpent (*nyó*) en général: 216, 266, 278, 284, 288, 292, 328.
 Layán: «petit serpent vert»: «dendrapis»: 378, 443.
 serpent-python arc-en-ciel *mvæm*, cf. Ngan Medza: 55-7, 91, 103-7, 288.
 servante: 253, 362.
 SERVICE Raymond: 13.
 sésame: 60.
 seuil: 207.
 sevrage: 292.
 sexe: 189-90, 234, 236, 280, 300-4, 314, 325, 330, 334, 340-2, 353-5, 363, 380-6, 437, 440.
 sexualité: 245, 253, 284, 351, 429.
 siblings (ou frères germains): 89, 146-7, 150, 226-8, 350, 416.
 sicklémie: 70.
 SIEBER: 79.
 siège: 63.
 sigles: 46-7, 104-5.
 {0} = S. Atangana Amugu: cf. mythe d'origine.

{1} = von Stein.
 {2} = André Amougou.
 {3} = Kosmas Amugu.
 {4} = Lukas Atangana.
 {5} = François Manga.
 {6} = Hubert Onana.
 {7} = Abega Esomba.
 {8} Ntede Minkulu.
 (B.O.) = Bala Owono.
 (D.O.) = Daniel Owono.
sil termite: 279.
 Simekoa: 322, 324, 371.
 singes: 275, 288, 298-9, 328, 342, 434.
 Siondo, chef: 418.
 SIRAN: 47, 64-5, 75, 77, 83, 94.
 sixa (de Minlaaba): 13, 236, 241, 245.
 So, riv., (carte p. 165): 133-6, 155, 165-8, 179, 262.
so: antilope «*cephalophus leucogaster*»: 275, 415.
 So pop.: 345.
 So, rituel: 19, 22-4, 64-7, 104, 118, 120, 130, 132, 134, 203, 207, 209, 237, 278, 288, 298, 300, 302, 306, 310-1, 322, 325, 329-30, 332, 340-2, 347, 349, 374, 415, 426, 437-38, 440.
 «manger le so»: 440.
 sobriquets: cf. insultes, plaisanterie.
 sociétés humaines: 415.
 société beti, objet du livre: 18, 24, 42, 61, 199, 231, 234, 293, 296, 309, 319-20, 322-3, 346, 351, 356, 361-2, 372, 375, 383-5, 387-8, 390, 438-9.
 sociologique: 74.
 sœur: 208-9, 216-7, 219-20, 225, 228, 236, 238, 240-3, 251, 382, 426.
 sœur du père: cf. tante.
 soins: (des enfants) = 282-3, 292.
 soldats (*bezimbi*): 156, 190, 338-9, 366, 440.
 soleil, (*nló dzób*, «tête du ciel»): 101, 206, 292, 329.
 Somon: 58, 104.
songo, jeu stratégique: 61, 274, 295, 315-6, 318, 328-9, 439.
 sonnaillles: 266, 305, 311, 365.
 sorcellerie (*mgbā*) cf. *evú*: 27, 208, 252, 290, 307, 314, 326, 328, 362, 365, 369, 375, 380, 389, 434-5.
 sorcier (*nnem*) cf. *evú*: 207, 269, 307, 311, 366.
 sorgho: «*sorghum* spp.» Graminées: 60, 70.
 sororat: 242-3.
 Soudan oriental: 62, 97-8.
 peuple du S.: 420.
 soufflet: 182, 272.
 souffrance (liée à la virilité): 203, 279, 357, 379.
 soupe (*mfián*) ou sauce: 268, 286-7, 430.
 sources: 43; sources écrites: 45-6; sources orales: 46-7, sources iconographiques: 297.

souris: 284, 415.
 SOYINKA: 385.
 spatule: 268, 386, 433.
 sperme (*meyóm*) cf. *meki*: 288, 355, 426-7, 436.
 Spiritains (Pères du Saint-Esprit): 22.
 Stanford, université: 22.
 STANLEY: 105.
 statuaire cf. sculpture.
 statuts sociaux: 65, 280, 290, 296, 372-90, 443.
 STEIN von: sigle {1}: 23, 32, 46, 58-9, 72, 75, 84, 89, 100, 102-3, 106, 111-7, 119, 121, 138-39, 148, 152, 154, 161, 171, 179-84, 194, 261-2, 264, 272, 372, 420-1, 432, 441.
 STENDHAL: 383.
 stérilité (cf. fécondité): 83, 209, 254, 386.
 STETTEN v.: 81, 418-9.
 STOECKER: 180-1.
 STOLL R.P. A.: 10-2, 28, 311, 427.
 stratification sociale: cf. rang, richesse, chef, épouse, client, esclave...: 280.
 «*Strophanthus (ene)*»: 321, 434.
 STRUCK: 192-3, 419.
 substitution de victimes: 250, 333, 343, 350.
 succession, cf. héritage: 110, 224.
 Suga nga Etoa: 325, 335.
 suicide: 269, 365.
súlug (fourmi-soldat): 184-5, 425.
 Sumu, riv. (carte p. 31 et 165): 29, 136, 184, 205.
 Sumu Asi, loc.: 237.
 Sumu Ayad: 179.
 SURET-CANAL: 87.
 surhomme: 106.
 surnaturel opposé à naturel: 106.
 surnom: 106, 130, 133, 190, 329, 341, 345, 366, 425.
 surplus: 296-319, 354, 359, 369, 379, 381, 436-9.
 SWADESH: 95.
 symbiose ethnique: 192.
 système traditionnel: 261, 281.

T

taa = «tabac».
 tabac, «*Nicotiana tabacum*» Solanacées: 86, 193, 229, 266, 268, 283, 288-9, 357, 373, 387.
 tabagisme: 288-9.
 Tabi ngon Ba, chef Enoa: 188.
 tabouret: 63, 266, 274.
 TALINDI, cf. GUILLEMIN: 260-1, 428, 441.
 talisman (cf. *abub*, *ayas*, *bian*, amulette, charme): 191, 240, 355-6, 362, 434.

- tambour ou
 tam-tam (mot employé dans ce sens en français du Cameroun): cf.: *nkul*, *ngom*; 266, 274, 309, 312, 314, 333-4, 336, 338, 349.
tán «filet de pêche»: 268.
 tante: 211-3, 215, 249.
 TAPCHOM: 315, 317, 439.
 TAPPENBECK: 24, 46, 74, 118, 367, 371.
tará (*tiitá*) «père»: cf. *ésiá*: 212-4, 217, 221.
 TARDITS Claude: 5, 13, 87, 420.
 taro (*atú*): 128-9, 208, 242, 282-3, 286, 422-3.
 tatouage (*otú*, *mvón*): 279, 298, 305-9, 342.
 Tchad: 60, 70, 87.
 Tchamba, pop.: 87.
 Tchango, pop.: 51.
 TCHOUNGUI, Dr. S.P.: 420.
 téléphone, instrument portant la parole au loin: cf. *nkúl*.
 téléphoner: 72.
 témoignages, seule voie d'accès au passé: 21; à respecter: 20, 127; de deux types: 21-2.
 témoins, cf. informateurs: 22, 34; à chercher: 28; disparaissant: 22.
 temps visé par l'enquête (années 1880-1910) et repères temporels: 18, 22-4, 282.
 temps de l'enquête elle-même: 20, 24.
 temps-record de la conversion chrétienne (1900-1935): 7, 17.
 tensions: 194-5, 208, 214, 233, 258, 360, 369, 377-90, 443-4.
 termites: 265, 279, 284, 288, 433, 435.
 terrain d'enquête, cf. Minlaaba: où se fixer: 19-20, 199.
 terrain en général: 264, 274, 281.
 hérité, cf. *elig*: 225; chez les maternels: 214; bien connu: 272.
 terre (cf. autochtone): 95, 102, 120-1, 205, 225, 266, 268, 281-4, 290, 292, 327, 354, 428, 433, 440.
 territoire de Minlaaba: 28.
 TESSMANN G.: 18, 47, 62, 85, 95, 97, 100, 102, 199-200, 223, 226, 229, 234, 237, 251, 261, 415, 428-29, 431-2. Passim de 266 à la fin.
 testicules, bourses (*abin*): 325, 330, 334.
 tête (*nló*); d'homme (=trophée): 132, 134, 189-90, 266, 304, 321, 325, 328, 330, 334, 339-2, 345, 353, 441.
 d'animal: 213, 229, 251-2, 282, 427.
 t. du ciel (= soleil): 269.
 t. du village: 206.
 THÉ M.P. de (Mme Bochet): 282, 290, 296, 360, 382, 384-6, 442.
 théories: 17.
 Tibati, loc. (carte p. 79): 59, 77, 79-81, 418.
 Tikar, pop.: 51, 59, 66, 77-8, 80, 87-8, 105, 418.
 Ting, loc. (cartes pp. 31 et 135): 33-4, 134, 137, 178-9, 188, 437, 442.
 Tiv, pop. et langue: 69.
 toit: 265-8, 429, 433.
 Tolesa: cf. Tulesa.
 tombe, tombeau: 53, 57, 84, 225, 279, 301, 329, 333, 347, 364, 385, 428, 442.
tombo «*Carpolobia lutea*». Polygalacées: 280.
 ton, tonologie beti: 10-1, 210.
 Tonga, chef mvumbo: 159, 181, 183, 307, 424, 442.
 Tongbivoé, loc. (carte p. 31): 33.
 toponymie: 33-4, 300.
 torche: 274.
 touraco: 303-5, 330, 333, 341.
 tradition (orale): cf. histoire: 21, 24, 43-4, 46, 51, 95, 111, 121, 127, 134, 143, 152, 161, 200, 207, 261, 285, 340, 364, 387, 424, 432, 439-40.
 tr. d'origine: 52-60, 107.
 corroborées: 66, 74.
 tr. bène: 78, 85, 89, 92, 98, 138-170, 182-92, 423-5.
 tr. basa: 86.
 tr. dwala: 192.
 tr. ewondo laissées de côté: 111, 139, 141.
 tr. fang: 95, 97, 100.
 tr. mengisa: 83.
 tr. humbles et tr. nobles: 113, 118.
 tragélaphé (*nkog*, «*tragelaphus scriptus*»): 266.
 transaction (cf. échange, commerce): 248.
 transe: 276, 310, 334.
 transgression cf. *nsém*: 261.
 travail, cf. division du t.: 249, 282, 354, 363, 379, 433.
 t. des femmes: 281-8, 290-5, 354.
 leur tenue de t.: 298.
 t. des hommes: 270-81, 354, 437.
 Traversée de la Sanaga: 60 (= ses preuves): 85, 88-9, 92, 101, 103-10, 115-25, 129, 151-2, 172-3, 421, 435.
 tribu, cf. *ayon*: 58.
 Tripoli, loc.: 87.
 TRILLES R.P.: 43, 62, 96-9, 101, 103, 117, 120, 425-6.
 trisaieuls: 217.
 trompes (cf. *nlag* = *ion*): 336-7.
 trompettes: 60, 312.
 trophées, cf. tête: 288, 300, 304, 325, 330, 339, 341.
 TSALA abbé Théodore, cf. Tsala-Vincent: 10-1, 28, 60, 67, 86, 230, 238, 305-7, 312-3, 317, 329, 332-4, 354, 423, 425, 427, 435, 440.
 TSALA ET VINCENT (= proverbes): 202, 204, 207, 213, 219, 221, 225, 234, 239, 240, 244-5, 250, 254, 258, 263.

269-70, 274-5, 278-80, *passim* de = 286-306, 308, 314-5, 319-20, 323, 329, 331, 338, 341, 346, 348-9, 357, 363, 374, 380-1, 386-7, 426-9, 432-3, 437-8, 440.
 Tsan Manga : 442.
 Tsanga, loc. : 171.
 Tsina (alias Tina) Ngoke : 77, 80, 418.
 Tsinga (Cinga, carte p. 73) pop. : 51, 60, 68, 72-6, 80-1, 83, 88-94, 98-100, 110, 115, 117-8, 124-5, 296-7, 303, 345, 418-9, son nom : 89.
 tsó ou tsógó, rituel : 24, 66, 128, 133-4, 173, 206-7, 209, 285, 307, 422, 430, 437.
 Tsungi Akoa : 366.
 Tsungimbala, mvog : 439.
 tubercule : 32, 286, 290, 435.
 tué, tuer : 179, 271, 273, 319, 323, 325, 327, 336, 340-3, 345, 349-51, 366, 382, 439, 443.
 Tukondo : 185, 425.
 tuki, langue sanaga, cf. ati : 94.
 Tulasá ou Tolesa : 104, 120.
 tũlba « esclave d'esclave » : 363.
 Tum Ondo : 172.
 tutelle (atɔŋ) : 143.
 tuteur, au sens propre : 280 — au sens figuré, cf. mineur : 426.

U

unanimité, union à préserver : 209, 320, 348-9, 369, 378, 388.
 unité et multiplicité : 18-9, 21.
 Université du Cameroun à Yaoundé : 10, 13, 370.
 urine : 433.
 ustensiles de cuisine : 268-70.

V

vagin (ebón) : 255, 260, 311.
 vaillant, brave (ewólo) (cf. ayɔg) : 294.
 valeur (cf. ethos), valorisation : 234, 362.
 VAN GENNEP : 88.
 vannerie (cf. panier, corbeille) : 70, 274, 433.
 varan (nká) : 265, 305, 435.
 variole (mabada Menye) : 364.
 vassal, cf. client (ntɔɔ) : 48, 57; Vute vassaux des Peuls : 79.
 vā « donner » cf. cadeau : 246.
 vā tóe « donner la poitrine » = embrasser : 233.
 végétation de Minlaaba : 433.
 vengeance : cf. guerre et yaan : 132-3, 159, 166, 179, 182, 188-91, 249-50, 325-30, 340-1, 342-50, 441.

ver blanc (fós) : 288.
 vêtement : 297-308, 367, 373.
 veuve (nkús) : 150, 209, 215, 221, 225-230, 245, 255, 303, 327, 358, 384-5, 428.
 viande, cf. gibier, kábad, etc. : 225, 227, 248, 285-8, 291, 378, 434, 436.
 vicaire apostolique du Cameroun : 28 cf. Vieter, Vogt, Graffin.
 victoire (cf. fon) : 271, 310, 312, 314-5, 355-7, 339-43, 429.
 Victoria, loc. : 435.
 vie (en général) : 284, 294, 307, 311, 317, 375, 380, 429.
 vie publique : 285.
 vie quotidienne : 18, 287, 294-7, 313, 316, 320, 359.
 vie sexuelle : cf. sexe, sexualité : 237, 243, 271, 301-2, 304, 306, 351, 354, 363, 382, 386, 443-4.
 vie sociale : cf. société : 225, 266, 295, 308, 311-2, 377, 390.
 vieillards : 207, 225-8, 230, 237, 248, 264, 272, 278, 288, 294, 296, 302, 313, 317, 322, 331, 336, 339, 341, 345, 354-5, 365, 428, 441.
 vieilles femmes : 228-9, 235-6, 245, 247, 279, 294, 300, 302, 309, 313, 336, 373, 386, 428, 435, 437.
 Vienne, loc. et Congrès de : 155, 421.
 VIETER Mgr : 303, 315, 337, 433, 437.
 village (unité résidentielle, dzāl) ; plan d'un v. : 257 ; cf. mvóg, dzaŋ, cour : 110, 146, 155, 424, *passim* à partir de 199, surtout : 255-6, 261-3, 321, 357 à 367.
 vin en général : cf. alcoolisme : 77, 288-9, 365.
 vin de palme : 77, 144, 230, 279, 283, 288-9, 295, 304, 309, 378, 390, 423, 435.
 vin de raphia : 264, 279, 288-9, 436.
 VINCENT J.F., cf. Tsala-Vincent : 5, 13, 94, 235-7, 241, 244, 249, 281, 299, 301, 303, 306, 309, 373, 427-8, 430-2, 437-8.
 vipère (akpā) « vipera cornuta » (du Gabon) : 209, 288, 377, 443.
 virginité : 234, 236, 297, 300-1, 304.
 virilité (cf. rapports sexuels, sexe, souffrance) : 234, 237, 249, 274, 280, 293, 302, 330, 351, 353-5, 373, 379, 437.
 vision du monde cf. ethos : 278, 311, 341, 361, 389.
 visite : 223, 236, 309, 368, 373, 426, 429.
 visiteur : 288, 373.
 voisins : 166, 269, 275, 295, 313, 324-5, 329, 344, 348, 357, 359, 360, 364, 384, 437.
 voix (kín) : 230, 293, 354-6, 369, 383, 386.
 vol : 258, 282, 317-8, 327-8, 440.
 Volckamer von Kirchensittenbach : 80, 418.
 VOLLBEHR : 417.
 VOORHOEVE : 68-9, 72.

Vosges: 433.
 voyage (*dulu*): 200, 223, 244-6, 256, 264, 287-8, 309, 333, 387, 426.
 voyageurs: 209.
 voyageurs Européens, cf. Blancs, Européens; premiers voyageurs: 19, 65, 67, 234, 271, 274, 283, 291, 294, 296, 305, 340-1, 378, 381, 433, 436.
 Vute (= Vouté, Wute, Babouté), pop.: 47, 50, 59, 61, 64-5, 71, 74-8, 80-1, 83, 87-8, 91, 93-4, 96, 97-100, 103, 110, 118, 202, 299, 303-4, 315-6, 318, 321, 346, 416, 418-9, 426, 428, 432, 435-6, 439.

W

Wandi: 170.
 Waterloo, loc. et bataille: 156.
 WEISSENBORN Dr.: 46, 61, 96, 193, 271-2.
 Welle = Mvele, pop. et langue: cf. Mvele: 418.
 WESTERMANN: 85, 94, 97-8, 100, 121, 192, 416.
 WIESENFELD: 70.
 WILBOIS: 368.
 WILHELM H.: 72-3, 75, 83, 91, 93.
 Winchowa (= Mdjiba) pop.: 419.
 WIRZ Dr.: 368, 372, 374.
 Woleu, riv. (carte p. 99): 51.
 woa «chimpanzé»: 99, 160.
 wogowogo, plante: 277.
 wowogo, liane: 211.
 Wunafirra (= très probablement Owono Fuda): 262, 264, 432.
 Wute, = Vute, pop. (carte p. 73): 59, 418; langue: 418.

X

xylophone (*mendzán*): 97, 266, 274, 312-3, 315, 438.

Y

yáan: «payer», «prendre congé»: 223, 332, 349.
 Yabi, pop.: 84.
 Yakalak, pop.: 80, 84.
 Yalokun, pop.: 418.
 Yalongo, pop.: = Bati, Bafék: 34, 60, 71, 75-83, 91-4, 95, 117, 123, 202, 439.
 YAMB Etienne: 13.

Yambasa, pop. (carte p. 73): 72, 75-6, 81-3, 91-4, 118, 418-9.
 Yamebial, pop.: 101.
 Yanda, pop.: 54, 105, 116, 120, 124, 138, 193, 318, 327, 349, 365, 421.
 Yanda = Etumi, cf. Etudi: 105.
 Yangafék, cf. Yangafuk et Fu, pop.: 102.
 Yangafuk, pop.: 75, 83, 86.
 Yangben, loc. et pop. (carte p. 79): 83, 85.
 Yansen, pop.: 84.
 Yaoundé, loc. (carte p. 149): *passim* et surtout: 122-4, 124-5, 130-2, 136, 205, 274, 297, 311, 338, 342, 417, 434.
 Yapoma, pop.: 84.
 Yapong, pop.: 118.
 Yasem, pop.: 72, 78.
 Yasuku, pop.: 84.
 Yaunde, orthographe allemande, cf. Yaoundé, Ewondo, Bène: 44, 74, 234, 271, 292, 297, 322, 420, 431, 435.
 Yebekolo, pop. (cf. Yefalak): 50, 81-3, 85, 93-4, 110, 134, 345-6, 422.
 Yefalak, pop. (cf. Yebekolo): (= Embarak): 93.
 Yekaba, pop.: 75-6, 94, 420.
 Yelinda, pop.: 422.
 Yemakak, pop.: 236, 253.
 Yembam, pop.: 54.
 Yemedan, pop.: 51.
 Yemedu, pop.: (= Yemudui): 54, 179, 421.
 Yemendam, pop.: 100.
 Yemendimi, pop.: 173.
 Yemessoa, loc. à l'ouest d'Obala: 74, 417.
 Yemesum, pop.: 54, 136, 428-9.
 Yemfan, pop.: 55, 100.
 Yemfuk, pop.: 55.
 Yemisem, pop.: 51.
 Yemvan Etugan ou Yemveng, pop.: 95, 98, 120, 173.
 Yendan (= Endang): 105.
 Yendzok, pop.: 48, 416.
 Yendzuk, pop.: 51.
 Yene, riv.: 134-6.
 Yengone ou Yengono, pop. cf. Engono: 56, 102, 124, 193, 416.
 Yengwi, pop.: cf. Ngoe: 110.
 Yenke, pop.: 54.
 Yesok, pop.: 55.
 Yesum: cf. Yezum.
 Yetotan, pop.: 120, 134.
 Yetsang, pop.: 51.
 Yezum (Yesum) pop.: 94, 100, 346.
 Yokaduma, loc. à l'est du Cameroun: 121.
 Yoko, loc. (carte p. 79): 34, 64, 75, 77-8, 80-1, 113, 119, 439.
 Yola, loc.: 367-8.
 Yom, fleuve légendaire (= Sanaga?): 52-5, 57-8, 104, 106, 171, 210.
 yóm: «invoker» «faire des imprécations»: 349.

Z

- Zaïre, cf. Congo: 70.
Zambá cf. Dieu: 57, 307, 338.
 Zambo, mvog: 136, 145, 147.
 Zambo Baana, dit Evundu: 147.
 Zambo Melunu: 147-8.
 Zambo Mewoli: 115.
 ZAMBO Vincent: 136.
 Zambo Nsa (= Jambong), «roi des Banes»: 46, 88, 113-6, 151, 153-4, 158-9, 262.
 Zang, mvog: 136, 145, 147, 160, 167-8, 181-2, 195, 204, 241.
 Zang Baana: 208.
 Zang Ekudi: 184-5.
 Zang Eso: 184, 186-8.
 Zang Mengumu: 147.
 Zang Ndugu Mbala: 185, 187.
 Z.A.P.I. (zone d'action prioritaire intégrée): 29, 37.
 ZÉ LECOURT Moïse: 438.
zén «sentier», cf. chemin: 263, 433.
 ZENKER Félix, petit-fils de Georg: 22.
 ZENKER G.: 10, 19, 44, 46, 61-4, 84, 89, 96, 111, 122, 124, 148, 156, 193, 200, 205, 208-213, *passim* de 233 à 390, 417, 422, 428.
zəzə mod «homme de rien»: 202-4, 350, 386.
zəzə miníngá, «femme de rien»: 258.
 ZIMMERER: 419.
 ZIMMERMANN: 263, 339.
 Zinj: 87.
 ZOA Mgr. Jean: 13, 436.
 Zoatupsi, loc. (carte p. 135): 133.
 Zoétélé, loc. (carte p. 82): 367.
 ZOGO EKWA Pierre, de Mitsangom-Elem: 23, 170.
 Zogo Fouda, chef: 368, 442.
 ZOGO Josué: 13.
 Zoka: 150-1.
 ZOLL OVAMBE: 100, 360.
 ZOELLER: 368.
zóm «céphalophe palustre»: 190.
zomólá «grand juge»: 347-8.
zoo: 434.
 ZOZIME: 43.
zud «cul», «derrière»: 255, 300-1, 308, 329, 330, 366.
zud kos «queue de perroquet» = sauce écarlate: 251.
 Zuga Engodo: 147.
 ZWE NGUEMA: 96, 120, 193, 314, 342, 438.

TABLE DES MATIÈRES

Mínlaaba et le pays Bèti, carte	6
Préface	7
Note sur la langue et sa transcription	9
Remerciements	13

Introduction

PRINCIPES ET CADRE DE LA RECHERCHE

<i>Chapitre I. PRINCIPES DE LA RECHERCHE</i>	17
1. L'objet.....	17
2. L'approche de l'objet : sources et méthodes	18
3. Conventions d'écriture	23
<i>Chapitre II. CADRE DE LA RECHERCHE</i>	27
1. Le choix de Mínlaaba	27
2. Le cadre physique.....	28
Carte de Mínlaaba	31
3. La population	30
4. La prise de contact	35

Première partie

DE L'ORIGINE DES BÈTI

Prolégomène	42
<i>Chapitre I. (A) LE PLUS-QUE-PASSÉ : TRADITIONS D'ORIGINE ET DONNÉES HISTORIQUES</i>	43
1. Introduction.....	43
Incertitude de l'origine bèti	43
Principes de méthode et sources	44
Données écrites	45
Données orales	46

2.	Préalable sémantique : qu'est-ce qu'être Bêti ?	47
	Difficulté du sens	47
	les Seigneurs	47
	les Messieurs	48
	les Vrais Hommes	48
	Un terme naturalisant	49
	Conséquences : primauté des aires culturelles	49
	difficulté de retrouver les lignages	50
	exemples d'identification	50
	Les Bêti sont eux-mêmes des « acculturés »	51
3.	Traditions d'origine bënë	52
	Point de départ : un mythe d'origine	52
	Le mythe O. : contenu	52
	Le mythe O. : commentaire	56
	Autres traditions d'origine	58
4.	Premiers indices de provenance septentrionale	60
	Dans le vocabulaire	60
	Dans l'artisanat	61
	Dans la parure	61
	Dans l'organisation politique	65
	Dans les rituels	65
	Un faisceau de présomption	66
5.	Les données linguistiques et archéologiques	67
	Le fait du changement de langue	67
	L'identification de l' <i>ati</i>	67
	Un système d'équations à deux inconnues	68
	Incertitudes de la linguistique	68
	Suggestions de l'archéologie	69
	La descente bantou	70
	Situation linguistique sur la rive droite de la Sanaga	72
6.	Éléments d'histoire bati	74
	L'imbroglio bati	74
	Les Yalongo sont des Bati	76
	Brève histoire des Yalongo	76
	L'anéantissement des Bati	81
	Un raid bati	81
	Le va-et-vient des Bati	83
7.	Bati de l'ouest ?	84
	Qui sont les « Bakoko » ?	84
	Les Bati de Kelleng	85
	Le complexe mixeur	85
	Provenance des « Bakoko »	86
8.	Localisation du groupe parlant la langue Y	87
	L'hypothèse bati	87
	Le fil d'Ariane généalogique	88
	Les Bêti sont des Elip	91
	Résumé : proto-histoire bati	92
	Bilan de l'histoire bati	93
9.	Localisation du groupe parlant la langue X	94
	L'ancienneté du groupe « pahouin »	94
	La rencontre des « Fang » du sud	95
	Provenance des peuples parlant fang	97
	L'hypothèse fang	100

10. La traversée de la Sanaga.....	103
Un fait d'histoire	103
La légende de la traversée.....	103
Commentaire	105
11. Essai de chronologie. Généalogies	110
Antiquité des mouvements fang.....	110
Les généalogies : principes d'appréciation.....	110
Les généalogies des Bënë	112
Datation de la traversée de la Sanaga.....	115
Indications fournies sur la période antérieure au passage.....	116
Autres traditions ; la traversée continuée	117
12. Les résiduels et l'osmose avec eux	119
Les données de la légende : traces d'autochtonie	119
Le cas des Ngwe	120
13. Conclusion : les Bëti au sud de la Sanaga	123
Des traditions précises	123
La transformation des mœurs.....	123
Coalescences historiques	124
Bilan originaire	125
 <i>Chapitre II. (B) LE PASSÉ COMPOSÉ : ARCHIVES ORALES.....</i>	 127
Préambule.....	127
1. Histoire des Enoa de Mínlaba	128
Origine	128
Généalogies	130
Migrations.....	130
Conclusion : la mise en place vers Mínlaba	137
2. Histoire des Bënë	138
Mariages et postérité du fondateur.....	139
Sens du mot <i>mvog</i>	141
Primauté et alliances des Bënë au dix-huitième siècle (origine des grandes familles).....	141
Les fils de Nnë (ou Nëë) Bodo	143
Histoire de Manga	143
Morale de l'histoire : religion et politique	146
Les fils de Mbartsog.....	147
Les mvog Amugu	148
Généalogie datée des mvog Amugu	151
Les migrations des mvog Amugu	154
Histoire de Mbala Mesolo le découvreur.....	155
Commentaire : les prérogatives du mvog Mbala	158
Représailles et compétition.....	159
Histoire de Manzë	160
Les généalogies des mvog Manzë.....	161
L'installation à Mínlaba.....	166
Commentaire : la quête des richesses	168
3. Histoire des Obëgë	170
4. Histoire des Esom.....	171
5. Histoire des Emveng	173
Des neveux utérins	173
Essai de chronologie	173
L'alliance Emveng-mvog Manzë : tableaux généalogiques.....	174
L'utilisation des Emveng	178

6. Un « empire » mvog Manzë.....	179
7. La guerre des Enoa et des mvog Manzë	180
Version allemande	181
Versions Bèti	182
premières guerres	182
commentaire	183
la dernière guerre	184
A. Causes de la guerre.....	184
B. Premiers coups de mains	186
C. Les hostilités	189
D. La paix	191
8. Un bilan de l'histoire pré-coloniale.....	192
1. Stratification et diversité du peuplement.....	192
2. Chronologie récente du peuplement	194
3. Une situation conflictuelle	195

Deuxième partie

LE SIMPLE PASSÉ. L'ORGANISATION DE LA SOCIÉTÉ

Préambule.....	199
<i>Chapitre I. UNE SOCIÉTÉ LIGNAGÈRE SEGMENTAIRE.....</i>	201
1. Le lignage	201
2. Processus de segmentation	205
3. La parenté par le sang.....	210
4. La relation d'alliance	220
5. L'héritage	224
<i>Chapitre II. ÉLÉMENTS DE L'ÉCONOMIE.....</i>	233
1. Le mariage	234
a. préludes au mariage	234
b. les formes du mariage	239
c. la procédure du mariage.....	246
d. l'organisation polygynique	255
2. Constructions et communications	261
3. Division du travail et production	270
a. généralités	270
b. le travail du fer	271
c. le travail du bois.....	273
d. la chasse	274
e. autres travaux des hommes.....	279
f. le travail de la terre.....	281
g. la pêche	284
h. la cuisine	285
i. la boisson et le tabac	288
j. spécificité des travaux féminins	289
k. l'éducation	291
l. récapitulation.....	296
4. Les surplus et leur mise en jeu.....	296
a. vêtements et parures	297
b. fêtes et divertissements	308

5. La guerre	318
a. signification de la guerre	319
b. les prétextes de la guerre	324
c. la mise en route de la guerre	329
d. le déroulement des opérations	336
e. la victoire ou la défaite	340
f. les palabres et la paix	346

Chapitre III. LA RÉUSSITE SOCIALE..... 353

1. Le fondement viril du pouvoir	353
2. Le pouvoir et/ou les richesses	356
3. Figures de chefs	364
4. Le contrôle de l'économie nouvelle	367
5. L' <i>ethos</i> économique	372

Conclusion

L'ETHOS BĒTI ET L'ÉCHANGE INÉGAL

a. la tension entre jeunes et adultes (<i>mɔngɔ-nnyámodo</i>)	377
b. la tension entre hommes et femmes (<i>fám-miníngá</i>)	380
c. la tension entre maître et dépendants (<i>ntí-olá</i>)	386
d. la tension entre l'individu et la société	388

Résumés :

La vie économique traditionnelle selon les Bėti	391
Le pouvoir, ou comment l'on est qualifié de « chef »	392

Sources I : Témoins et Archives	395

Sources II : Bibliographie	397

Notes	415

Index alphabétique général	445

Table des matières	483

Table des cartes	489

Planches, schémas et tableaux	489

TABLE DES CARTES

Mínlaaba et le pays Bëti	6
Le territoire de la mission de Mínlaaba	31
Origine des Bëti : lieux cités	59
Carte linguistique de la région du Mbam (Jacquot-Wilhelm)	73
Mouvement d'un clan Yalongo (fond de carte I.G.N.)	79
Une migration Yebekolo (d ^o)	82
Populations du Mbam en 1910 (Moisel-Wilhelm)	90
Migration fang du Gabon à Ngovayang (Amat-Cortadellas)	99
Migrations bëti : hypothèses historiques	108-109
Les migrations bëti d'après M. François Manga	135
Migrations des fils de Nnë Bodo et des mvog Amugu	149
Migrations des mvog Manzë	165
Essai de datation des migrations bëti	169

PLANCHES

Armes et objets des Yaunde (planche de Morgen, 1893)	63
Intérieur d'une maison des hommes (planche 3 de Zenker 1895)	267

SCHÉMAS ET TABLEAUX

Comparaison des généalogies bënë	114
Dates possibles de la traversée de la Sanaga	116
Origine commune des Etudi, Etenga et Yanda (résiduels fang)	119
Extraits des généalogies Enoa	131
Mariages et souches des Bëti au dix-huitième siècle	143
Origine des grandes familles bënë	145
Fils et familles issus de Mbartsog	147
Fils et familles issus d'Amugu Baana	150
Fils et ancêtres de Mbala Mesolo ; essai de datation	151
Généalogie datée des mvog Amugu	153
Epouses et fils d'Owono Ngateba	164-166
Tableaux généalogiques des mvog Manzë	162-164
Alliances et généalogies Emveng	174
Enoa et mvog Manzë : alliances et guerres	187
Appellation des parents et collatéraux : termes d'adresse et de référence	212-213
Appellations respectives des frères et sœurs	216
Appellations respectives des ascendants et des descendants	218-219

Figuration des appellations entre alliés	222
Mariage par échange des parents de Ch. Atangana et P. Messi.....	242
Plan reconstitué d'un village de notable bėti.....	257
Activités économiques réparties selon les sexes et les saisons.....	283
Reconstitution du programme d'une journée ordinaire	295

La fabrication de cet ouvrage
a été réalisée
par l'Imprimerie Chirat, 42540 Saint-Just-la-Pendue



Achevé d'imprimer en juin 1981
N° d'impression 4704
Dépôt légal 2^e trimestre 1981

