
Philippe Laburthe-Tolra

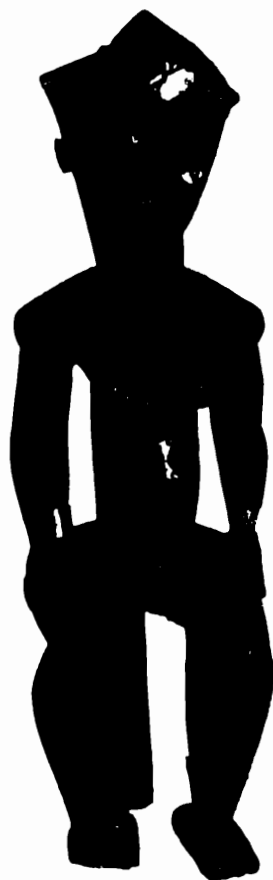
Initiations
et sociétés secrètes
au
Cameroun
Essai sur la religion beti



KARTHALA

Philippe Laburthe-Tolra

Initiations
et sociétés secrètes
au
Cameroun
Essai sur la religion beti



Essai sur la religion bété

Cet ouvrage a été publié avec le concours du Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique du Gouvernement camerounais.

© Editions KARTHALA, 1985
ISBN : 2-86537-142-3
ISSN : 0290-6600

INITIATIONS
et **SOCIÉTÉS SECRÈTES**
au **CAMEROUN**

Les mystères de la nuit

Éditions KARTHALA
22-24 boulevard Arago
75013 - PARIS

DU MÊME AUTEUR

concernant les Bèti et le Cameroun

- « Le So, initiation des Bèti », *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.
- A travers le Cameroun du Sud au Nord*, traduction et commentaire de l'ouvrage de Curt von Morgen, Yaoundé 1974, 2^e Édition, Publications de la Sorbonne 1982.
- « Un tsogo chez les Eton », étude de rituel, *Cahiers d'Études Africaines* n° 59 XV-3, Paris 1975.
- « Charles Atangana », *Les Africains* tome V, Jeune Afrique, Paris, 1978.
- « Martin-Paul Samba », *Les Africains*, tome X, Jeune Afrique, Paris 1979.
- Articles sur Atangana, Samba et Morgen dans *Hommes et Destins*, Dictionnaire biographique d'Outre-mer, Académie des Sciences d'Outre-mer, Paris 1977.
- « Essai sur l'histoire des Bèti », Actes du *Colloque sur la contribution de l'ethnologie à l'histoire des populations du Cameroun*, CNRS n° 551, Paris, (1973 -) 1982.
- « La vengeance chez les Bèti » dans *La Vengeance*, études ethno-juridiques publiées sous la direction de R. Verdier, tome I, éditions Cujas, Paris 1981.
- Minlaaba 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, Paris 1981.

En préparation : *Minlaaba III : Vers la lumière ?* ou la conversion des Bèti au christianisme.

Humboldt-Universität zu Berlin
- Universitätsbibliothek -
Zweigbibliothek
Ästen- und Afrikanistik

2188:95

A tous ceux qui m'ont accueilli
comme leur fils en pays bété
et spécialement à la mémoire d'Hubert ONANA (1876 - 1976)

Essai sur la religion bété

Cet ouvrage a été publié avec le concours du Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique du Gouvernement camerounais.

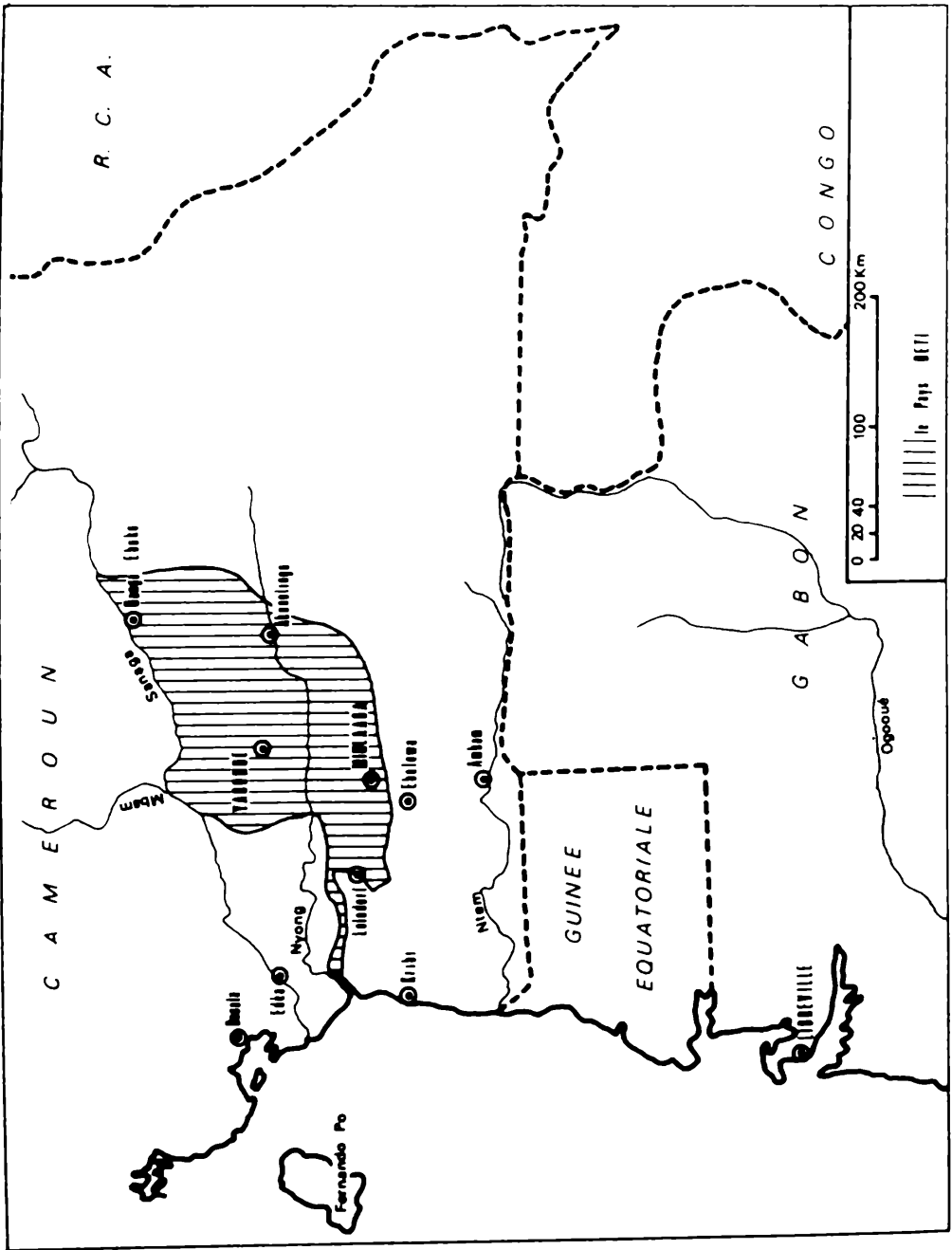
© Editions KARTHALA, 1985
ISBN : 2-86337-142-5
ISSN : 0290-6600

INITIATIONS
et **SOCIÉTÉS SECRÈTES**
au **CAMEROUN**

Les mystères de la nuit

Éditions KARTHALA
22-24 boulevard Arago
75013 - PARIS

MINLAABA ET LE PAYS BÉTI



INTRODUCTION

I

La nuit, *alú*, est pour les Bèti le temps où l'on œuvre en secret, dérobé au regard d'autrui. C'est donc par excellence le temps ou le lieu symbolique de l'« œuvre au noir » des sorciers criminels ; mais c'est aussi l'espace-temps des mystères de la procréation et des palingénésies. Le moment essentiel dans l'initiation des garçons a beau se dérouler en plein jour, on l'appelle « la Nuit ». D'où le sous-titre choisi ici, qui a paru pertinent pour décrire les relations des Bèti avec ce monde invisible, fondamental, bien proche du *ndimsi* dont Éric de Rosny a montré l'importance chez les Douala voisins.

Cette conception et les pratiques correspondantes sont celles des « anciens » Bèti, c'est-à-dire de ceux qui, à partir des années 1890, ont vu les premiers Européens arriver dans leur forêt jusqu'alors vierge de toute influence extérieure perceptible. Il s'agit d'un passé historiquement très proche, ce qui veut dire que si la plupart des rituels ont été abolis par la conversion au christianisme, la vision du monde sous-jacente reste vivace. C'est d'elle qu'il faut partir pour comprendre cette conversion même, – ce qui fera l'objet de notre troisième (et dernière) étude sur Minlaaba, lieu choisi comme « monade sociologique d'où l'ensemble de la société est saisi » (cf. Laburthe 1981).

Ce livre-ci constitue en effet la seconde partie d'une recherche commencée avec *Les Seigneurs de la Forêt*, où l'on a tenté de reconstituer l'histoire, l'organisation sociale et les normes éthiques des anciens Bèti. Le lecteur voudra bien s'y reporter pour la présentation technique de l'enquête. En voici un bref résumé.

II

Les Bèti forment un groupe d'actuellement environ un demi-million de personnes autour de Yaoundé, la capitale du Cameroun, peuplant la forêt tropicale à la limite de la savane, dans une zone restée *terra incognita* jusqu'à l'aube du XX^e siècle. Par sa langue et sa culture, ce groupe constitue un élément de l'ensemble « Pahouin » qui inclut les Boulou et les Fang du Cameroun méridional, de la Guinée Équatoriale et du Gabon. Les

Européens les ont connus sous le nom d'Ewondo et de Bané (= Bèné) principalement.

C'était une société sans pouvoir central, composée de grands lignages patrilinéaires appelés *mvog*, ne connaissant guère d'autres liens que ceux du sang et de l'alliance. Malgré la primauté d'honneur reconnue à certains aînés, chacun des garçons adultes issu d'un lignage bèti devait fonder dans un coin vierge de la forêt sa propre communauté indépendante, composée de ses épouses, enfants célibataires, esclaves gagnés à la guerre ou au jeu, et éventuellement clients venus se placer sous sa protection. Le sens premier de *mvog* est l'unité résidentielle ou hameau fondé par un tel homme. De ce sens local proche du français « maison de », on passe aisément au sens figuré : « lignée de » qui englobe tout le segment lignager issu de cette résidence d'origine.

A chaque génération se crée donc un nouveau *mvog* qui s'emboîte dans le précédent ; chaque enfant est enveloppé (comme dans une poupée gigogne) d'autant de *mvog* qu'il peut décliner d'ancêtres depuis le grand ancêtre historique qui, lui, peut rassembler des dizaines de milliers de descendants (ainsi Nnè Bodo, ancêtre de tous les Bèné ou « Banés »). Mais le *mvog* opératoire est celui qui rassemble les descendants du grand-père de la génération la plus âgée parmi les vivants. C'est dans ce cadre comprenant de dix à cinquante hommes adultes que l'on entretient des relations interpersonnelles et que l'on se retrouve pour les grands rituels, les palabres ou la guerre.

Entre les segments de lignages dispersés dans la forêt vide, le lien entre parents et alliés se maintenait par l'utilisation continuelle et très élaborée du tambour-téléphone. Il n'y avait ni monnaie, ni marché ; l'institution d'échanges purement commerciaux était inconnue, car le véritable capital, l'unité de référence dans les échanges et dans l'évaluation des « richesses », n'était autre que l'homme. Vu sous cet angle, l'échange social jouait bien évidemment le principal rôle dans la vie des gens, sous la forme tantôt du commerce sexuel (réglementé dans le mariage, mais aussi en-dehors), tantôt de la palabre, tantôt des fêtes et des cadeaux, offert dans un esprit de *potlatch*, tantôt des rituels, commerce avec les invisibles. Dans tous ces échanges, compensation matrimoniale, compensation juridique ou sacrifice, l'objet ou l'animal (paquet de lancettes de fer, chèvre ou mouton) n'apparaît jamais que comme substitut de l'être humain, homme ou femme.

Il en résulte une totale identification de la richesse et du pouvoir politique. Le « riche », *nkukuma*, c'est celui qui dispose du plus grand nombre possible de gens à son service et à ses ordres. L'économique et le politique s'interpénètrent.

Pour le jeune homme Bèti, initié et doté d'une première femme par son père, le but de la vie sera d'acquérir par échange, capture ou engendrement le plus grand nombre possible de sujets : femmes, enfants, esclaves, qui constitueront sa « richesse » et lui vaudront le prestige politique, l'afflux d'une clientèle, le poids dans l'organisation des mariages et des palabres, l'abondance de la production agricole, cynégétique ou halieuti-

que, la constitution d'une force militaire redoutable lors des guerres, l'*aura* de pouvoirs mystérieux de l'ordre de la chance ou de la sorcellerie...

Si un tel chef gouverne avec habileté et discernement, les siens connaîtront *mvoε*, la bonne santé au sens physique et social, la paix, l'équilibre, — concept sur lequel nous allons revenir.

III

A chaque instant, dans notre étude de l'ancienne vie quotidienne des Bèti, nous les avons vus faire référence aux véritables puissances qui sont, à leurs yeux, les puissances invisibles, celles que mettent en jeu les charmes magiques (*mabiāy*). De ce point de vue, nous avons déjà effectué une première approche de leurs conceptions religieuses, puisque aucune de leurs activités observables ne pouvait en être détachée. Nous voudrions à présent étudier en elle-même cette référence à un monde invisible, dans tous les cas où elle cesse d'être accessoire, adjuvante, pour devenir le thème principal de l'action.

A ce type d'événement se rattachent en premier lieu les pratiques de sorcellerie et les rituels. J'ai cru devoir y joindre les moments de la vie qui postulent des « rites de passage » : mort, naissance, initiation et même maladie ; car la référence à l'invisible s'y montre obligée, et transforme en rituels ces accidents, qui d'ailleurs ne prennent tout leur sens pour les Bèti qu'au sein d'une vision du monde globale.

Cette vision du monde est certainement complexe, si complexe que depuis Morgen jusqu'à nos jours les différents chercheurs n'ont guère pu s'accorder à son sujet.

Les principaux noms à citer après Morgen sont : Zenker, Tessmann, Nekes, Stoll, Tsala, Mviena, Noah. L'article de Mgr Hennemann développe Nekes et avait la même source (le P. Baumann et leur commune expérience du pays). Marie-Paule de Thé a systématisé à la fin de sa thèse les idées du P. Stoll. Généralement les auteurs cités sur cette liste se contredisent deux à deux : ainsi Zenker vis-à-vis de Morgen (à propos de la croyance en Dieu des Bèti), Nekes vis-à-vis de Tessmann (qui prétendait à la légère voir dans le *ngi* un culte du feu), l'abbé Tsala vis-à-vis du P. Stoll (contre la théorie de la double sexualité, en critiquant sa tonétique dans la préface du *Dictionnaire*) ; le P^r I. Noah n'a pas failli à la tradition : il présente dans sa thèse les Bèti comme fort peu soucieux de religion, à l'inverse de M. l'abbé Mviena dans son *Univers culturel et religieux du peuple Bèti* (1971).

Loin de prétendre donner le dernier mot dans un domaine aussi difficile et compliqué à explorer, je me contenterai de proposer un fil conducteur emprunté à l'expérience quotidienne. Ce fil est la recherche, banale à travers les conflits, mais essentielle, de l'équilibre (*mvoε*), qui résultera d'abord de l'harmonie avec les puissances invisibles ; mais au sein de ces puissances mêmes, le pouvoir de sorcellerie (*evú*) est un élément destructeur, qui malgré les forces permettant de le démasquer et de le combattre (divination et charmes magiques), rompt l'équilibre, apporte la maladie et cause finalement la

mort. Quand les ancêtres, par la fécondité et la naissance, auront redonné une vie, il importera d'en affermir l'équilibre par les divers rituels d'initiation, de protection, de « sanation ».

L'ordre de parcours ou d'exposition ainsi défini est pour une bonne part arbitraire ; je pense qu'il présente une certaine circularité, et que l'on pressentira mieux à son terme la cohérence du système bëti. Ce système pourrait être ultérieurement étudié en lui-même : Mme Bochet (Marie-Paule de Thé) l'a tenté à la suite du P. Stoll, et L. Mallart y travaille. Mais je me contenterai ici comme ailleurs du préalable qui consiste, si c'est possible, à établir un certain nombre de faits jusqu'ici incertains, en espérant qu'ils permettront mieux de saisir ultérieurement, le passage aux pratiques et aux croyances chrétiennes.

IV

On trouvera une note détaillée sur la langue et sa transcription dans *Les Seigneurs de la Forêt*, pp. 9 à 11. Rappelons ici que les Bëti parlent l'ewondo, A 72 de la classification de Guthrie, et le bënë, A 74 b) de Guthrie. En fait, ewondo et bënë ne diffèrent que par des particularités dialectales minimales. La phonologie et l'orthographe adoptées se conforment aux usages de l'Université de Yaoundé et du dictionnaire de Tsala, avec en particulier l'écriture, *g*, *b* et *d* en finale des mots, réalisés phonétiquement *k*, *p* et *t* respectivement. En observant les conventions internationales I.A.I., on trouvera dans cette langue :

– comme voyelles :

i	u
e	o
ɛ	ə
	ɔ
	a

– comme consonnes : labiales, m, b, p, v, f ; alvéolaires, n, l, d, t, z ; palatales : n, y ; vélaires, n, w, g, k.

Selon l'orthographe préconisée par les linguistes camerounais, je rend le *ɲ* alvéo-palatal par *ny*. Si l'on voulait respecter le principe d'un graphème par phonème, il faudrait en créer pour *ts*, *kp*, *dz*, *mb*, *mv*, *nd*, *ndz*, *ng*, *mgb*, phonèmes qui existent dans cette langue comme dans de nombreuses langues africaines. Signalons la particularité qu'ici *h* est toujours interchangeable avec *v*.

La tonologie usuelle se contente de deux tons fondamentaux : haut, bas, et de leur combinaison simple. Le ton bas, pour simplifier, n'est pas marqué ; seuls sont indiqués le ton haut et les deux composés mélodiques haut-bas et bas-haut, lesquels signalent nécessairement des voyelles longues. L'orthographe dite des missions s'écrit avec les lettres latines ordinaires, mais sans noter les tons.

LA RECHERCHE DE MV Ǿ Ǿ

La vie bèti traditionnelle nous est apparue comme une suite de luttes : luttes physiques pour survivre au sein d'une nature hostile, luttes sociales dans les processus de segmentation et d'alliance, au sein du mariage et de la polygynie, dans la compétition pour la richesse et l'autorité ; sourdes luttes intestines entre frères, entre fils et pères, entre épouses et maris, entre co-épouses ; luttes ouvertes entre voisins pour la suprématie politique et économique.

J.-W. Fernandez (1972 pp. 34-37) paraît mettre ces tensions sur le compte de l'acculturation moderne, qui aurait exaspéré et manifesté sur le mode conflictuel des oppositions qui n'étaient jadis que des complémentarités, et dont le type est celle du *mvǒg* patrilinéaire et du *ndá bod* groupant les frères utérins autour de leur mère ; le *mvǒg* est la sphère mâle de la compétition et de la dispersion individualiste ; le *ndá bod* correspond à la sphère féminine de la coopération et de la fraternité. Le désordre social, *ebiran* en fang (correspond à l'*ebigan* bèti, la violence brute) naît de la rupture de cette complémentarité, qui en fait apparaître les éléments dissociés.

Il est très vraisemblable que la compétition moderne a en effet suscité des conflits nouveaux ou servi de révélateur à des conflits latents. Mais en ce qui concerne les Bèti, cette compétition est en place et agissante depuis longtemps, même si elle a pris, avec l'arrivée des colonisateurs, certaines formes pathologiques dont les Bèti ont été conscients – ainsi l'épidémie d'hommes-panthères (*biziligan*) venue de Kribi dans les années 1900 et combattue autour de Yaoundé par le Lieutenant von Lattner (Atangana 1919 p. 101). La compétition elle-même est antérieure et nous ne pouvons par remonter à un âge d'or qui l'aurait précédée, bien qu'on puisse imaginer cet âge non loin de nous, avant l'arrivée des premières marchandises au milieu du XIX^e siècle. Le monde que rencontrent les premiers Européens est un monde qui se pense lui-même et peut-être déjà depuis des temps antiques, selon les concepts de la guerre et non selon ceux de la paix. Les luttes violentes paraissent plus fréquentes que les rivalités pacifiques.

Tous les troubles de jouissance collectifs ou individuels – en particulier la maladie – seront donc conçus sous la forme d'une attaque et comme les effets d'une guerre.

Mais la guerre est un moment normalement bref qui n'est pas sa fin à soi-même. Elle est une crise qui aboutit (pour les vainqueurs) à un surcroît de vie.

de prospérité dans l'ordre retrouvé. Ce bon ordre, dont les Fang ont communiqué leur nostalgie à M. Fernandez, est ce que les Bèti entendent par le mot *mvoε*, que l'on rend d'ordinaire en français par « bonne santé » s'il concerne l'individu physique, « tranquillité » si l'on vise le point de vue psychologique, « paix » si l'on se place du point de vue social. En réalité, *mvoε* est le bon ordre dans sa plénitude, le but suprême pour l'individu comme pour la société – on pourrait presque dire « le bonheur », si le mot n'avait pris un sens si subjectif dans notre civilisation occidentale. Ici, ce bonheur n'est conçu que comme la conformité à un ordre naturel et social objectif, à une harmonie des choses *ut sic*, indépassable.

Cette bonne santé, ce bel équilibre, cette paix parfaite reflétant ou traduisant l'ordre cosmique, qui se présentent comme l'horizon de la vie quotidienne bèti, offrent donc du même coup les caractères d'un absolu. On verra mieux par la suite comment la santé physique et sociale était la préoccupation constante des Bèti et apparaît comme leur dieu pratique, ou comment, pour reprendre le mot d'E. de Rosny à propos des guérisseurs douala, « l'ordre est une religion ». Mais dès maintenant, le fait que *mvoε* désigne la parfaite harmonie du fonctionnement naturel et culturel, permet de comprendre la coutume si curieuse pour l'étranger qui consiste à répondre à la question : « *Yə onə mvoε ?* » « Est-ce que tu es (en) bonne santé ? » (= Est-ce que ça va bien ?) par « *Mana ta mvoε* ». « Je suis un peu en bonne santé » (ou comme on dit à présent en français des environs de Yaoundé : « Je vais un peu bien »). Comme chez d'autres Bantu (v.g. Sundkler 1961 p. 260), cette réponse obligée est une preuve de politesse et d'élémentaire modestie : on ne peut s'attribuer une pleine santé, ce serait se reconnaître une pleine valeur, puisqu'il s'agit là d'un absolu, d'un attribut fondamental et non secondaire. Aussi ai-je vu répondre également, pour faire compliment et se montrer vraiment courtois : « Je vais moins bien que vous ».

Les divers êtres et individus vont se relativiser et se hiérarchiser selon leur capacité à conserver ou à répandre cette plénitude de vie, autrement dit selon leur force (*nguŋ*), conçue comme le pouvoir de résister à la dissociation et à la mort, dangers résultant de l'attaque des autres forces, qu'il s'agira d'asservir ou d'anéantir (comme dans la guerre entre hommes). Le P. Mveng, et Lluís Mallart à sa suite (1971 p. 45 à 51), soulignent combien l'homme bantou – mais c'est au Bèti qu'ils pensent – se sent engagé dans un univers divisé par le conflit entre la mort et la vie, entre le mal et le bien ; le problème est pour lui de discerner à chaque instant ce qui est signe et source de vie, pour s'en approcher et éventuellement s'en emparer. La vie en plénitude est évidemment présente dans la santé, dans les richesses ; elle est renforcée par le prestige, la postérité, la fécondité, la fertilité ; mais quand sa présence est douteuse, peu accessible ou menacée, il faut l'intervention du *ngəngən*, de l'expert en protection, pour la capturer ou la retenir. A vrai dire le trouble vient de l'ambiguïté profonde où se trouvent sans doute plongés tous les êtres : les divers esprits, les défunts, le *ngəngən* lui-même qui est peut-être aussi *nnem*, « sorcier », peuvent à la fois être bons et méchants ; tout homme peut voir s'éveiller en lui l'aptitude à la sorcellerie criminelle ; les lieux, les arbres, les animaux peuvent

aussi être tantôt bénéfiques, tantôt mauvais. Contre cette ambiguïté, les *bod mekən*, les hommes des grands rites, servaient de prêtres médiateurs en mobilisant toutes les forces possibles pour assurer à l'homme autorité, paternité, richesse, qui expriment la participation de sa vitalité au cosmos ; la force d'un *nnyá-modo*, « homme-mère » adulte, a dit un Evuzok à Mallart (1971 p. 54), est très proche de la force de Dieu.

Devant l'ambiguïté du monde d'ici-bas, c'est en effet les puissances invisibles qui sont conçues comme primordiales, sur le même plan que la communauté humaine qui leur est assimilée et qui plonge en elles par ses défunts. On fera tout pour obtenir de ces puissances qu'elles restaurent ou garantissent *mvɔɛ*, la paix, l'harmonie, en achetant celle-ci par les sacrifices qu'on leur offre en échange. D'où le surgissement de ce que Colin Clark a appelé le secteur quaternaire de l'économie : celui de la destruction des biens (faisant suite à ceux de leur production, transformation, et circulation). On anéantit les richesses comme un investissement pour obtenir la sécurité en s'attirant la bienveillance de ces puissances. De ce point de vue, la redistribution des biens et leur consommation ostentatoire, qui ruinent le chef, jouent auprès de la communauté visible le même rôle pacifiant que les sacrifices rituels offerts à l'invisible (cf. Poirier 1968 pp. 5-10). Il s'agit toujours de souscrire une assurance ou d'en acquitter le rappel – étant bien entendu que cet aspect essentiel ne prétend pas épuiser toutes les significations possibles du sacrifice.

Ces réflexions risquent de nous égarer dans les généralités, mais celles-ci ont foisonné en ce qui concerne le rapport à l'invisible chez les Bèti. On ne peut donc en faire total abstraction, quitte à montrer comment elles s'éclairent dès qu'on les confronte aux souvenirs et aux expériences recueillis sur place.

PREMIÈRE PARTIE

LA NUIT CLAIRE

(Religion)

LE MONDE INVISIBLE ET LES PRATIQUES RITUELLES PÉRIODIQUES

1. Difficultés de cerner les représentations de l'invisible

J'ai déjà fait allusion aux désaccords des observateurs, qui tiennent pour une part sans doute soit à leur manque d'approfondissement, soit à leurs préjugés (souvent favorables d'ailleurs) dans leur prise de contact avec la vision du monde et les croyances bête.

Bon nombre d'entre eux sont des ecclésiastiques, des missionnaires à qui les informateurs ont voulu donner d'eux une idée embellie, adaptée et colorée selon la confession de leurs interlocuteurs, comme le notait déjà Tessmann (1913, II, p. 1) si bien que

« leur fréquente incapacité effective à juger librement et à présenter les faits d'une manière purement scientifique, sans nuances tendancieuses, porte préjudice à la valeur de leurs travaux. »

Malheureusement, Tessmann lui-même n'échappe pas à la double critique d'avoir écrit trop vite et sans faire abstraction de préjugés arbitraires. Ces difficultés par ailleurs n'échappaient pas aux missionnaires intelligents comme le fondateur de Minlaaba qui écrit (Hennemann, 1920, p. 1) :

« Ce n'est certes pas du tout facile pour les missionnaires que de se livrer à des études de religion chez les Nègres. Leurs assertions sont toujours sujettes à caution du fait qu'ils mélangent souvent paganisme et christianisme : quant au païen, il demeure impénétrable. »

Mais la difficulté ne vient pas seulement des observateurs : elle est inhérente aux croyances elles-mêmes, qui varient selon les lieux, dont certaines sont ésotériques, et qui ne sont jamais expressément systématisées, comme le notait encore (*eod. loc.*) Mgr Hennemann à la suite de Mgr Le Roy. Il n'existait pas chez les Bête de *corpus* mythique ou théologique résumé dans un catéchisme ou condensé en dogmes. Non certes que la pensée spéculative y fût inconnue ! Au contraire, elle paraît avoir été foisonnante chez les grands initiés, comme nous le verrons. Mais elle relevait de l'initiative individuelle, car

au sein de ces sociétés migrantes, fluentes, une « académie » de pensée réflexive pouvait difficilement se constituer sur une vaste échelle : non protégée par une autorité centrale, elle eût mis en danger l'immédiateté du consensus pratique (mais non spéculatif) qui constituait le lien principal et nécessaire entre les unités sociales ; il est possible aussi que la pensée métaphysique ne s'organise que dans des sociétés stables et ne puisse survivre devant trop d'anxiété ou d'insécurité, dans une civilisation qui se sent trop menacée. Les continuelles migrations en forêt donnaient sans doute à côté de l'aspiration à la paix et l'ordre (*mvɔɛ*), le sens de l'inconnu et de l'indéfini, du mystère des choses, de leur relativité. Quoi qu'il en soit, la pensée explicite des guerriers bête est uniquement marquée par l'obsession morale, pragmatique, inspirée par la nécessité de survivre. La métaphysique est restée chez ces individualistes isolés une aventure d'esprits solitaires comme Petrus Dzuhu, l'informateur du P. Stoll, ou de tout petits groupes élaborant de profonds secrets d'école, jalousement gardés par les anciens, qui, sauf exception, sont morts sans les avoir transmis. Comme tous les théologiens, ces sages défunts divergeaient les uns des autres, ce qui expliquerait par exemple comment, à leur insu (car le second n'avait pas lu le premier), Tessmann et Stoll, sur la foi de leurs initiateurs, se contredisent point par point en plusieurs rencontres. La spéculation sur le monde invisible offrait donc un coefficient d'incertitude dont les Bête étaient d'ailleurs conscients. Leurs mythes se présentaient comme des anecdotes, et Mfomo (1982 n° 36 à 39 inclus) les range au nombre de ses « contes ewondo », sans doute à bon droit.

Une autre difficulté de la vision bête du monde invisible (si l'on me passe cette expression osée) est la multiplicité de ses sources et la confusion de ses origines : Nekes (1912 p. 476) disait déjà qu'on ne peut interpréter les récits concernant Zambá que comme « débris » de légendes Fang ; on verra qu'en fait il est facile de détecter des influences venues de toutes parts, en accord à la fois avec la crédulité spontanée des gens et leur recherche inquiète de la vérité d'autrui, laquelle s'exprimait par l'importation continue de rituels étrangers. Il n'est donc pas étonnant de trouver coexistantes des vues divergentes et parfois peu compatibles, qui peuvent s'expliquer aussi par l'instabilité intrinsèque des croyances, peut-être en « régression, en décomposition, bien avant l'arrivée des Européens » (cf. Wilbois 1934 p. 85).

Enfin, dernière difficulté, mais non la moindre pour l'analyse de ces représentations, il est très souvent délicat d'y faire le départ, comme le remarque aussi Mgr Hennemann (*loc. cit.* p. 2) entre magie, religion, superstition, science, art de guérir, qui paraissent imbriqués étroitement dans chacune des démarches humaines auprès des puissances invisibles pour obtenir davantage de force vitale et se rapprocher de l'état de *mvɔɛ*.

Evans-Pritchard a critiqué à juste titre d'un point de vue conceptuel *ut sic* ceux qui englobent sous le nom de « religion » toutes les manifestations d'un comportement extra-rationnel, comme la divination, la magie, etc. C'est pourquoi je parle d'idées ou de comportements vis-à-vis du monde invisible. Mais en remarquant que la conceptualisation de la religion *ut sic*, si elle est pleine de sens chez les Nuer, n'a guère d'occurrence ici, pour au moins deux raisons :

1° du point de vue des représentations bété, il n'y a pas de mot pour dire : religion ; le corps des pratiques religieuses s'incarnait dans des rites : *mekǎr*, qui sont sans doute religieux au sens strict dans la mesure où ils se réfèrent plus ou moins implicitement à une Puissance suprême ou à l'action justicière des ancêtres ; mais ils comportaient et comportent encore toujours, semble-t-il, au moins un élément de défense contre la sorcellerie (*mgbə*, « witchcraft »), un « blindage », comme on dit en français local, ainsi que des pratiques divinatoires, et une orientation vers l'acquisition de contre-pouvoirs magiques (*mebiǎñ*), dont la transmission clôt généralement le rite. Certes, on peut acquérir un *biǎñ* en-dehors d'un *akǎñ* ; mais alors, l'usage de ce *biǎñ* est inséparable de certaines conditions à la fois rituelles, religieuses et morales ; et d'autre part l'*akǎñ* a toujours des buts pratiques : santé, fécondité, victoire sur les ennemis, qui ne sont pas « religieux » dans la conceptualisation européenne. Bref, religion, magie, médecine, divination, sorcellerie et anti-sorcellerie sont ici solidaires, ou si l'on veut, peu différenciées, ce qui n'empêche pas les pratiques de se distinguer, voire de s'opposer, mais à l'intérieur d'un champ homogène (1).

2° Or il en va exactement de même dans l'optique des missionnaires chrétiens, dont nous devons anticiper ici la position. Le principe judéo-chrétien « Un seul Dieu tu adoreras » se traduit en effet par la prétention d'absorber tout l'irrationnel dans la sphère religieuse (abandonnant ainsi la rationalité à une région dite « profane »). Les missionnaires se donnent donc autorité sur toutes les « techniques de l'invisible » et englobent sous le nom de « paganisme » précisément tout cet ensemble de représentations et de pratiques « non-rationnelles » que nous venons de cerner. Qu'ils aient tort ou raison, peu importe : pour étudier la christianisation, il nous faut partir du projet de ses agents et considérer le domaine qu'ils visent. Or, le champ dans lequel ils se proposent d'intervenir recouvre entièrement celui des croyances et des pratiques vis-à-vis du monde invisible. C'est donc tout ce champ qui nous concerne.

L'idée du monde invisible est évidemment très large en elle-même. Notre monde moderne connaît ses forces invisibles sous la forme de réalités scientifiques comme l'électricité ou l'atome. Tessmann n'a pas attendu des travaux récents pour englober dans un même chapitre pour nos « Pangwe » (1913 ch. XIV) la divination et la science (*Wissenschaft*). Il est honnête de conserver ici sa fluidité au concept, et d'éviter de figer la pensée en de fausses oppositions, marquées par l'ethnocentrisme ou un état trop daté de nos connaissances.

(1) Cf. ce qui se passe chez les Ndembu, chez qui, d'après Turner (trad. fse 1972 p. 228), « Les croyances associées à la sorcellerie, de même que les rituels destinés à lutter contre elle, font partie intégrante du système religieux. » Tessmann remarque que religion, magie et culte sont indissociables chez les « Mittelkamerunbantu » et englobe le tout dans le concept de *Welianschauung* (Tessmann 1933 p. 313).

ces, en ce qui concerne la distinction du rationnel et de l'irrationnel, du religieux et du superstitieux, etc.

Il faut en outre éviter de définir le monde invisible par l'emploi de catégories importées comme celles du profane et du sacré, du naturel et du surnaturel. Les *mebiāh* fonctionnent souvent comme de purs moyens ou adjuvants techniques ; ils couvrent toute la sphère du « profane ». Le monde invisible est lui-même aussi « naturel » que le monde visible, qui n'en est que l'émergence. Le fondement de la nature est pour les Bèti traditionnels dans le monde invisible, comme il est dans les théories scientifiques et les forces physico-chimiques pour un Occidental moderne ; autrement dit le monde invisible est immanent à la nature et à la vie, dont il constitue la face vraie. Sa proximité est immédiate. « Le monde des esprits confine au nôtre », écrit Jacques Bengono (1966, p. 5), « et l'on ne s'étonnera pas de l'irruption des fantômes au milieu de nous ni de la guérison miraculeuse d'un moribond ». Le miracle est quotidien, et la nature est miraculeuse. Si la notion d'un Dieu « terriblement transcendant » comme le dit P. Alexandre, a été élaborée par les Bèti, la transcendance est liée là à la divinité même et non (comme nous pourrions le penser) à l'invisibilité ou au prodigieux.

Nous savons bien que la rationalité est un effort dont les acquis sont très variables : S. Thomas dénonce comme irrationnelle la théorie ondulatoire de la lumière et trouve rationnelles des preuves de Dieu qui ne le seront plus pour Kant ; la théorie du phlogistique « rationalisait » toute la chimie avant Lavoisier ; pour les Bèti, il est certain que leur théorie de l'*evú* est rationnelle. La notion de religion dans sa pureté est également d'un contenu bien variable : pour un Xénophon, c'est le perpétuel usage de la divination qui caractérisait la piété ; les catholiques sont essentiellement superstitieux aux yeux des protestants ; le mépris des songes où parlent les ancêtres serait sacrilège aux yeux d'un Bèti.

Comment voir plus clair au sein de ces confusions et de ces incertitudes ?

D'abord en réduisant le problème, grâce au principe de méthode qui consistera à nous en tenir à ce qui a laissé trace ou souvenir dans la région de Minlaaba : ainsi nombre de rituels évoqués par Tessmann et Tsala, y sont inconnus ou assignés à une autre région (Éton, Fang, par exemple). Ensuite, en examinant chaque fois les implications des pratiques concernant le monde invisible, il est probable que nous arriverons à nous en forger quelques idées plus précises. Nous ne séparerons donc pas les croyances explicites à son sujet des habitudes et des rituels qui reflètent ou incarnent ces croyances.

2. Le problème de Dieu

Dieu a fait couler beaucoup d'encre chez les Bèti ou à leur propos depuis que Morgen (1893 p. 50), voyant que seul l'*evú* comptait pour eux, en a conclu que les « *Yaunde* » ne connaissaient pas Dieu, et surtout depuis que la constitution d'un clergé national a proposé comme tâche aux ecclésiastiques de vérifier qu'*anima beti naturaliter christiana est*.

Une fois cette croyance en Dieu établie, il n'est pas plus simple pour autant de déterminer ce qu'elle représente exactement, ni même, pour commencer, assez étrangement de dire quel est le véritable nom de Dieu.

En effet, lorsque Zenker, le premier, affirme contre Morgen :

« Les Yaunde possèdent la représentation d'un Dieu ou esprit invisible qui aurait tout créé. » (1895 p. 45),

il lui donne comme nom *Insambo*, c'est-à-dire *Zambá* ; ce mot fut repris sans hésitation par les PP. Pallotins, qui y reconnaissaient la racine bantou « + *nyam*, connotant le non-humain (cf. créole antillais *zombie*) » (Alexandre 1965 p. 523).

Cependant, la question reste ouverte (*loc. cit.*) de savoir si ce nom ne désigne pas, comme Nyambe chez les Duala, « celui qui a engendré les ancêtres », l'ancêtre primordial, plutôt que le grand Dieu du ciel (Loba chez les Duala). Zenker lui-même aurait pu se poser la question, puisque ses ennemis mvog Manzë lui avaient dit qu'il passerait la nuit chez « Insambo » (*Journal*, 31/10/1891) pour le menacer de l'envoyer *ad patres*. Or, il semble bien que Dieu soit conçu comme habitant en haut (cf. Hennemann 1920 p. 3), tandis que le séjour des morts est en bas. Les missionnaires catholiques ne voulurent pourtant pas revenir en arrière et firent une sorte d'union sacrée pour défendre la légitimité de leur traduction (cf. Nekes 1912 p. 475, Hennemann 1920 p. 2), arguant que, même chez les Duala, Nyambe et Loba constituent un seul et unique Dieu (Nekes 1912 p. 478), et que déjà à l'arrivée des missionnaires, les Bëti désignaient le ciel comme lieu de résidence actuel de *Zambá*.

Cependant, si nous consultons les vieillards de Mínlaba aucun doute ne subsiste : le nom du grand Dieu créateur est *Ntondóba*, (le « Soutien du Ciel »).

« Nos ancêtres connaissaient un Dieu qu'ils appelaient *Ntondóba* », me dit Benoit Bikwe Efala au cours de la veillée de Noël 1967 après m'avoir invité chez lui, car en cette nuit de Noël, « tout le monde doit manger et boire comme s'il était dans sa famille ». « Ce sont », ajoute-t-il « les missionnaires qui l'ont appelé *Zambá* et *Jésus*... »

Même remarque chez Grégoire Ebede (Niemeyong 6/12/1966), et même constatation chez Marguerite Obwana Mesi, la vieille dame Enoa mariée chez les mvog Manzë :

« Déjà avant ma conversion, je croyais en Dieu que j'appelais *Ntondóba*. Et maintenant, je dis : *Zambá* » (J.-F. Vincent, 9^o des *Entretiens avec les femmes Bëti*).

Ces assertions recourent le souvenir suivant que le P. Guillemain a gardé de son apostolat dans la région :

« *Ntondóba* est le vrai nom de Dieu, et j'en ai eu un jour une preuve merveilleuse, de la part d'une vieille femme peut-être centenaire. Le catéchiste me dit :

« Je l'ai baptisée à l'article de la mort, mais elle ne sait rien. Laissez-moi entrer là seul, elle lance des pierres à tout inconnu qui entre ». Je le suis, je reçois une pierre. Je m'avance vers son lit, elle continue, puis elle me donne des coups de bâton. J'attrape son bâton, elle m'agrippe la barbe, elle m'en arrache la moitié ! Elle était nue, toute blanche de peau tellement elle était vieille. On la transporte dehors sur son lit ; elle se roule par terre en chantant. Elle était tellement vieille qu'elle nommait des types, ses amants, que personne ne connaissait plus. Elle craignait deux choses : qu'on l'emmène à l'hôpital et qu'on lui coupe les cheveux. Elle se débattait toujours et continuait de chercher des pierres sous son lit. Rien à faire pour la raisonner.

Une fois fatiguée, la voilà qui s'assied et me regarde. J'avais une pipe dans la poche. Elle me la montre en disant : « Donne-moi du tabac ». J'en sors pour elle. Son petit-fils, d'au moins 60 ans, vient lui allumer son brûle-gueule. Alors, elle me fixe d'un regard jeune et brillant : elle était conquise.

Je dis au catéchiste : "Il faut vous mettre à sa portée." Il me répond : "Mais elle se fâche dès le commencement ! Quand je lui dis : Zamba est unique..." J'essaye : effectivement, elle se met en colère, et répète : "*Zambá mǎyém kik !*" ("Zamba, je ne le connais pas"). Alors, je tente : "*Ntondóba aně mbók*" ("Dieu est unique, il y a un seul Dieu"). Elle dit : "Ah ! celui-là, je le connais, d'accord."

J'ai régularisé son baptême ; j'ai même réussi à lui faire couper ses cheveux, tout hérissés, auxquels on n'avait pas touché depuis des lustres ! On lui a rasé la tête, on l'a baptisée et extrémisée. Cette femme-là ne jouait pas la comédie, elle ne comprenait vraiment pas le mot de Zamba, pour signifier Dieu. Un autre nom divin est probablement *nló dzób*, la tête du ciel, le soleil. » (Yoko, 7/3/1967).

Encore une fois, il peut en aller très différemment en d'autres coins du pays Bêti (2) ; mais à Minlaaba, Dieu – le dieu suprême – était autrefois spontanément identifié à *Ntondóba*, mot que Tsala (*Dictionnaire* p. 487) interprète comme *ntóndo bod*, « soutien des hommes » (*ntóndo* = rame, tuteur) mais qu'avec l'abbé Mviena je préfère comprendre comme *ntóndo obǎ* « le soutien de l'univers », la petite marmite *obǎ* renversée représentant dans les rites la voûte céleste (cf. Zenker 1895 p. 46, Laburthe-Tolra 1970 p. 31).

Ce terme qui évoque une création continue offre en tout cas l'avantage d'éviter l'ambiguïté idolâtrique que présentent les autres appellations anciennes du Dieu suprême, comme *Yóbo*, le Ciel, ou *nló dzób*, le Soleil ; si nous l'avons convenablement compris, il correspond en outre conceptuellement au nom de Mebeghe que les Fang donnent à Dieu (Largeau 1901 p. 261), ou de Mebe'e chez les Bulu, qui se plaignent que les missionnaires leur aient imposé Zambe (von Hagen 1914 p. 39) (3) ; car selon le P^r Bot ba Njock

(2) Et à plus forte raison ailleurs en Afrique : cf. Turner, trad. 1972 p. 25, par exemple : le créateur ou dieu suprême nonchalant des Ndembu s'appelle Nzambi...

(3) Dans le même ouvrage, voir également p. 28, où *Zambe* est un nom d'homme ordinaire, et p. 108 note 1 :

« La mission a uniquement fait dériver le mot *Zambe* soit de l'ewondo *Zamba*, soit du fang *Zama*. Le Bulu, qui connaît seulement *Zobe nya Mebe'e*, croit qu'il s'agit là d'un mot allemand !

L'auteur ajoute que si l'on ne voulait pas retenir le mot bulu, il eût été plus indiqué de prendre le mot allemand *Gott* plutôt qu'un mot indigène étranger.

(1960 p. 155) qui, en tant que linguiste, le rattache à la même racine que le bèti *bege*, « porter », ce nom de Dieu signifie « le pilier principal », « celui qui porte le ciel ». Axe et lien de l'univers, étai ou poteau-mitan du ciel vu comme « une case qu'un Père a construite sans piquet ni chevron » (cf. Anya Noa, etc. *Enigmes bèti* p. 16), on comprend que le Dieu suprême, médiateur cosmique, ait été étroitement figuré ici-bas par le poteau-mitan de l'*abáá*, de la maison des hommes, comme nous l'avons dit précédemment, lequel a connu le développement que l'on sait tant dans le vaudou haïtien que dans le bwiti gabonais. Les Bèti, eux, ont déjà oublié qu'ils le sculptaient, l'ornaient, y disposaient leurs objets les plus précieux : nous n'en saurions rien sans les écrits ; c'est dire que les rapprochements opérés ici le sont par moi, mais il me semble qu'ils s'imposent, les coutumes anciennes corroborant bien la conceptualisation.

Nous reviendrons sur ce Dieu cosmique et sur les autres façons qui existaient de lui rendre un culte. Il nous faut dès maintenant situer par rapport à lui ce *Zambá* qui a usurpé sa place ou s'est confondu avec lui, à la surprise des vieillards de Minlaaba.

Zambá n'a pas été inventé par les Européens, et leur confusion s'explique du fait qu'il était certainement évoqué et invoqué comme un personnage divin dans la vie quotidienne des Bèti d'autrefois. On le connaît autour de Minlaaba sous ce nom et sous celui de Nyambá (Grégoire Ebede, Nye-meyong 6/12/1966) (4), on trouve ailleurs les variantes Nyambe et Nyami : on lui attribue un rôle fondamental : l'instauration des interdits de la morale et le pouvoir de les faire respecter – donc un pouvoir sur l'homme de vie et de mort ! Toutefois, il présente souvent dans les mythes et les fables nombre de traits « humains, trop humains », qui auraient dû détourner de son identification à Dieu – ou alors ce serait admettre implicitement l'incapacité des Bèti à se faire de Dieu une idée pure. En effet, ne voyons-nous pas *Zambá* mourir dans une fable ? (Noah 1973 p. 299). Il est vrai que ce n'est qu'une fable. Mais les mythes mêmes le présentent comme un « vieux-Père » (l'expression est de l'abbé Tsala) qui vit au village avec ses femmes et ses enfants sur le modèle d'un grand chef (Tsala 1958 pp. 11 & 12), qui épouse une fille des hommes (Hennemann 1920 pp. 2-3), qui rejette son fils (Nekes 1912 pp. 476-477) et erre ensuite à sa recherche d'est en ouest en laissant des traces partout.

« Ndem Zamba aligig, abog alodog » : « *Zambá* a laissé des traces en passant » que signalent les PP. Nekes et Hennemann (*loc. cit.*) : au confluent du Nyong et de la Méfou, chez le chef Nnomo Ndoé, on trouve un marteau de fer (sans doute un météorite) qui oscille en haut d'une montagne, à côté des deux traces de pas que *Zambá* a laissées quand il s'est servi de cet outil ; sur la rive du Ngék, pays de Minkom, on voit à côté des traces de pas de *Zambá*, dans le

(4) Dans la tradition bulu, *Zambe nya Mebe'e* est l'exact équivalent du *Zamba beti* comme le montre la substitution de l'un de ces noms à l'autre dans les fables connues de l'une et l'autre peuple : cf. von Hagen 1914 pp. 117 n° 1, 194, 196, etc. (il s'agit toujours pour *Zamba* ou *Zambe nya Mebe'e* de marier sa fille à des animaux fabuleux). Pour la théogonie bulu, voir Eno Belinga 1965 pp. 144 à 147.

roc, celles d'une chèvre ; non loin de la route de Yaoundé à Akonolinga, sur la montagne Ndzintsala, se trouvent sept marques rondes en ligne et un peu plus bas deux marques de pas que Nekes a vues lui-même ; un fantôme blanc s'empare des gens qui s'aventurent là seuls, et la grand-mère du chef mvog Manga Bihina y disparut ainsi. On trouve encore des traces de Zambá dans plusieurs lieux du nord de Yaoundé. Pour Benoit Bikwe à Minlaaba (25/12/1967) une grande preuve du passage de Zambá est un tam-tam de pierre bien formé qui (comme le nom l'indique) se trouve à Akom Nkul, et à côté duquel on distingue deux traces de pieds et de genoux, ainsi qu'une trace de bâton.

Si l'on tâche d'éclairer l'histoire de Zambá par les mythes fang comme certains le préconisent, on l'y trouve coupable d'un inceste (Tessmann 1913 I p. 259 et II p. 18) peut-être avec cette fille de Zambá à qui les Bèti rendaient un culte, et c'est probablement pourquoi il commence par jeter le fils fruit de cet inceste, ce qu'il regrette ensuite (Trilles 1905 p. 89, Nekes 1912 p. 477, Fernandez 1962 p. 259 note *h*). Chez les Maka, d'après les recherches de M. Chapmann, ses traits anthropomorphiques sont encore plus accusés.

Zambá paraît souffrir d'un léger handicap mythologique dans sa prétention à être reconnu comme le Dieu des philosophes et des chrétiens, sans que cet argument suffise en soi à le disqualifier, puisque l'on prête à Dieu bien des avatars dans les plus hautes traditions, aussi bien que dans les diverses littératures populaires issues des religions les plus monothéistes. On a donc entrepris d'établir son droit à la divinité par la démonstration étymologique.

Nekes relevait déjà la multiplicité de ces étymologies :

On fait provenir Zambá ou Nyambe tour à tour de *amba*, il signifierait le Créateur, de *pia*, ce serait celui qui brille, qui connaît, (Hennemann 1920 p. 2), d'*ezame*, ce serait l'Invisible (Trilles 1905 p. 16), de *sa*, ce serait la Matière (Tessmann 1913 II p. 12), etc. L'abbé Tsala (1958 pp. 12-13) hésite entre trois traductions : « Quel Fabricateur ! » (cf. Atangana 1919 p. 141), « Celui qui sera toujours » et « Immensité », dernier sens qui est retenu par M. l'abbé Mviena.

Ces étymologies populaires n'ont rien de probant, puisque, comme l'ont remarqué les linguistes (Nekes et Alexandre, *op. cit.*) le mot dérive d'une racine bantu commune et que Koelle fournissait déjà des variantes du mot Nyambi dans 26 langues. On ne conteste pas d'ailleurs que Zambá appartienne à la « sphère du divin ». Mais il est seulement beaucoup plus logique de le comprendre, comme le demandait déjà le missionnaire Bates (1904 p. 231) à propos du Zambe bulu comme, originellement, le nom du principal personnage de la mythologie, le père des hommes, habile aux « médecines » et à la métallurgie. Nekes s'insurge là contre, en prétendant que Zambá est le Créateur (der Schöpfergott) mais sans apporter d'autre argument que le qualificatif de *Nkómbodo*, « formateur des hommes » qui accompagne habituellement le nom de Zamba chez les Bèti. Tessmann (1914 II p. 16 note 1) a prétendu que ce mot signifie plutôt « colline et marécage ». Même si l'étymologie de Nekes est la vraie, il me semble que son argument se retourne contre lui de deux façons : tout d'abord, dire que Zambá est *nkómbodo*, l'auteur et l'organisateur des hommes, c'est justement lui assigner un champ d'action

spécifique, l'humanité, et c'est aller bien vite que de conclure aussitôt qu'il a fait les hommes... et tout le reste ! En second lieu, *nkóm* ne signifie pas le créateur *ex nihilo*, mais bien plutôt l'arrangeur, celui qui met de l'ordre : c'est une épithète qui convient parfaitement à un demiurge ou à un ancêtre moniteur, comme on en rencontre si souvent dans la religion africaine, et qui peut d'ailleurs être une hypostase ou émanation de la divinité suprême, ou un demi-dieu, mais sans être lui-même le terme de la dialectique ascendante : d'où son rejet par la vieille catéchumène du P. Guillemain, aussi bien que par d'autres, signalés par des sources différentes comme refusant Zambá précisément « pour ne pas adorer les hommes » (Bot Ba Njock 1960 p. 160). Seule la volonté, que partageaient à la fois Nekes et les jeunes Beti, de réduire la théogonie africaine à la théologie occidentale, peut expliquer leur aveuglement sur ce point.

Largeau, Trilles, Tessmann ont certes aperçu et tenté d'explorer au sud cette « sphère du divin » si complexe chez les Fang ; c'est tout un système que voudrait construire Tessmann, à partir de la « Trinité » fang déjà signalée par Trilles, et dont les avatars liés à ceux du *ngil* fourniront au poète Blaise Cendrars le livret du chef-d'œuvre de Darius Milhaud, la *Création du Monde* (1923). Chez les Français, ces trois personnages divins s'appellent Nzame, Mebére et Nkwa. Tessmann affirme que Nkwa devient Nya en composition. (1913 II p. 12) et que le nom complet de Dieu est *e-sa'm-nya-maböge* ; il rattache *esam* à Nzame ou Nzambe qui viendrait de *sam*, rayon de soleil, et signifierait « le Dieu-Soleil » ; pour les deux autres personnages divins, Nkwa ou Nya et Mebére ou Maböge, il se déclare incapable de fournir une étymologie, mais souligne que Maböge est plus ancien que Nsambe dont il est le père (p. 14, cf. Largeau 1901 p. 261), ce qui justifierait son identification au grand Dieu cosmique, à l'axe ou Soutien du Monde, correspondant au *Ntondóbà* des Bëti. Chez Largeau (1901 pp. 211-220) que Tessmann ne fait guère que recopier, ce Mebeghe engendre l'ancêtre-moniteur Nsame, tantôt sans femme, tantôt en épousant une femme appelée Anghe Ndongha (*op. cit.* p. 247). La disparition de Mebeghe entraîne le départ de Nsame (Nsambe ou Zamba, peut-être le Soleil) à sa recherche, d'est en ouest, puis la migration des « Pahouins » qui suivent leur Père vers l'ouest (5).

Cependant, il est très probable que cette triade divine elle-même n'est qu'un extrait appauvri et adapté à l'usage européen (6) d'une théogonie beaucoup plus complexe dont les traditions recueillies par Fernandez (7) et par

(5) Cette rationalisation est probablement tardive, et le serait certainement chez les Beti dont nous avons vu que les migrations antérieures à la moitié du XIX^e siècle se dirigeaient vers le sud et même vers le sud-est.

(6) Skolaster (1910 p. 130) écrivait à propos des Fang :

« Leur système religieux dans son ensemble trahit tant d'idées chrétiennes que l'on est conduit à l'hypothèse que l'évangile leur aurait été prêché déjà une fois. »

Et il était tenté de voir là une influence ancienne des royaumes chrétiens de Nubie, thèse que conteste l'abbé Walker, à la suite du professeur Mauny (cf. Raponda-Walker et Sillars 1962, Conclusion) pp. 271 sq. ; il me paraît en effet bien plus vraisemblable de penser que les Fang, choisissant dans leur riche mythologie, adaptaient leurs discours et orientaient leurs propos selon ce qu'ils savaient déjà des croyances de leurs interlocuteurs.

(7) Cf. Fernandez 1962 pour qui les Fang ont toujours cru en un Dieu suprême, *Mebuge*.

Isaac Nguema (1969 pp. 171 à 176) nous donnent quelques pressentiments ; selon ce scrupuleux chercheur, chez les Ntumu, Mebe'e (Mebeghe) est lui-même fruit d'une longue généalogie : d'après les joueurs de *mvéd*, l'explosion de l'œuf de cuivre primordial a d'abord donné vie à Miku mi Aki, l'Infini, qui engendra les nébuleuses ; celles-ci donnèrent naissance au jour, ce dernier engendra les cieux, puis les cieux furent les aïeux de quatre générations d'esprits ; l'esprit né de la quatrième « procession », Nkwa Zokomp, est celui qui engendra Mebe'e me Nkwa ; ce dernier fut le père de Nzama ye Mebe'e, *alias* Nzambe, qui gouverne la terre, les hommes et les plantes, ainsi que ses deux frères : Kara Mebe'e qui règne sur le pays d'Engôn, le pays des Immortels où se déroulent les récits du *mvéd* ; et Zong Mebe'e dont les attributs sont inconnus... C'est en Nzama que les missionnaires ont cru reconnaître leur propre Dieu.

La triade de Trilles et de Tessmann ne paraît donc représenter que les trois dernières hypostases de la substance divine. Tessmann a d'ailleurs pressenti une semblable profondeur généalogique dans son récit de la création du monde : l'œuf primordial éclate en donnant à la fois les astres, le soleil, les arbres, les montagnes, les fleuves, les animaux et Alonkok, la Mère originelle, ainsi que l'éclair, source de feu, d'abord enfermé dans un œuf plus petit, puis banni dans le ciel parce qu'il était trop dangereux. Alonkok engendre des jumeaux préhumains : Nkombodo, de sexe masculin, et une sœur avec laquelle Nkombodo donne un nouveau couple de jumeaux : Nsambe et une fille, nouvel inceste ensuite, qui donne naissance au genre humain. On voit qu'ici Nkombodo est le père de Nsambe et non son épithète ou son attribut. L'expression bête Zambá Nkombodo signifierait alors, selon l'usage ancien le plus courant qui consistait à accoler le nom du père (ou de la mère) au nom propre de l'individu, Zambá *fils du* fabricant des hommes. Tout en déplorant un anthropomorphisme qui contredit sa thèse et qu'il met sur le compte d'une dégénérescence, Nekes (1912 p. 477) note scrupuleusement que les Eton voisins de Yaoundé citent *Zambele*, contraction de *Zamba Ele*, et qu'au dire d'un vieux chef Eton, *Ele* serait la mère de Zambá (les Eton plus éloignés des Ewondo parlent d'*Elopogo* et disent plutôt *Zambelo* ou *Zambilo* que *Zambele*).

Les croyances et usages concernant Zambá paraissent bien confirmer cette « relativisation » de son personnage. Il n'était pas invoqué d'ordinaire, pas plus que ne l'était le Dieu cosmique *Ntondóba*, ce qui a permis à M. Noah d'écrire (1973 p. 69) : « Dieu est absent de la vie du Bantou » (8). L'idée est

qui a mis le monde en branle, mais a depuis longtemps abandonné son œuvre ; il n'est plus que *Zame Oyo* « le Dieu d'en-haut » sans rapport avec les hommes (*Zame* serait un nom générique pour « Dieu » ; l'expression est équivalente au *Zamba ayob* des Bêti ; on peut y voir l'origine du nom *Zameyomebenga* (= *Zame Oyo Mebuge*) des fables bête). Dans la pratique, ajoute l'auteur, le Dieu sur terre, *Nkuma Zame asi* était le *Bieri*, le culte des ancêtres. Selon le même auteur (id. p. 258, note g), Mebuge ou Mebege lui-même ne serait dans d'autres traditions qu'un demiurge, et les différents personnages divins coopéreraient dans la formation du monde. — Autre tableau dans Zwé Nguema 1972 p. 477, où *Zame*, *fils* de Yo, est le père de tous les vivants visibles.

(8) Cf. Wilbois 1934 p. 82 : « On ne rend guère de culte au Dieu suprême, ni prières, ni fumées ne montent jusqu'à lui ; cette religion, théiste en théorie, en fait est bien près d'être

que Dieu est au ciel et l'homme sur terre : chacun chez soi. Mais tandis que le silence vis-à-vis de *Ntondóba*, au dire même des Bëti, se justifie par le sentiment qu'il est l'ordre du monde (bon en soi-même comme nous l'avons vu à propos de *mvjé*), uniquement favorable à l'homme dans le cas (d'ailleurs incertain) où il serait doué d'une personnalité sensible à son destin, la conduite vis-à-vis de *Zambá* est au contraire beaucoup plus explicite et bien différente : *Zambá* père des ancêtres participe à l'ambivalence qui caractérise le monde mal connu, mais craint, des esprits défunts ; ceux-ci, comme nous le verrons mieux plus loin, sont à la fois puissants et jaloux de la prospérité des hommes, justiciers et arbitraires, plus riches encore de bénédictions, mais aussi de malédictions, que les chefs pères de famille qu'ils ont été jadis. Mieux vaut ne pas les approcher ou les évoquer sans précaution ; ils sont beaucoup plus redoutés que désirés. C'est seulement en cas de détresse ou d'exploit héroïque (*mbéngé*), ou de serment, qu'on osera crier leur nom. De même pour *Zambá*, l'ancêtre commun. Dans la vie courante, où l'on pourrait avoir donné prise à sa rancune par la transgression inconsciente d'un interdit quelconque, on tâche plutôt de se faire oublier de lui ; *Zambá mod* « l'homme de *Zambá* », ce n'est pas tant l'homme « bon » comme le croit *Nekes* (1912 p. 479) que l'homme qui respecte les interdits ; et si l'on invoque *Zambá*, c'est pour le prier de détourner son regard (*Noah* 1973 p. 70) ; c'est pourquoi aussi on ne lui rend aucun culte régulier.

En tant qu'auteur des hommes, on lui attribue plutôt les aspects négatifs de la condition humaine que ses bons côtés : « Je n'ai rien volé (c'est-à-dire, je n'ai rien fait de mal) : c'est *Zambá* qui m'a fait comme je suis » répondra un infirme que l'on raille de son infirmité (*Tsala* 1958 p. 13). Et tout homme insulté peut émettre l'aphorisme : « *Zambá angákág mimbegá ebül* », « *Zambá* a empaqueté neuf fardeaux », c'est-à-dire *Zambá* nous a préparé comme cadeaux une infinité d'épreuves : vous-mêmes qui m'insultez en aurez votre part – comme le précise la glose ancienne de la vénérable *Ngasumu* rapportée par *Messi* (1919 p. 225 ; reprise par *Tsala* 1958 p. 13, *Tsala-Vincent* 1973 n° 5801) (9). Ceci arbitrairement, sans préjudice de son rôle de justicier ultime, lent mais implacable (« la meule de *Zamba* ne vous broie que progressivement » *Tsala-Vincent* 1973 n° 5802), qui s'oppose encore aux rôles bénéfiques que l'on attribue à d'autres puissances. D'après *Ngumu* (1977 pp. 72, 90) interprétant les annonces de décès sur le tambour, *Zamba* apparaît surtout comme le maître et le mesureur de la vie des hommes, celui qui régit cette vie par les interdits et qui lui fixe son terme par la mort.

On peut prévoir l'hostilité ou au moins la gêne que mes thèses sur *Zambá* provoqueront chez les meilleurs chrétiens Bëti, après 80 ans d'efforts continus de leur part pour en faire coïncider le concept avec celui du Dieu de l'Écriture ; ils ne peuvent qu'être scandalisés de ce que cet effort scientifique le ramène à un zombie. J'ai pourtant l'impression de dévider là l'un des rares

athée ». *Trilles*, 1945 p. 126 : « Quant au Fang, plus matérialiste en quelques manières que les autres Bantou, il ne se préoccupe pas le moins du monde du Dieu créateur ».

(9) Sur le symbolisme du chiffre neuf, voir plus loin. L'interprétation actuellement répandue de cet adage sous la forme : « *Zamba* nous a donné neuf commandements » est un exemple significatif, sur lequel nous reviendrons, de la récupération et du détournement de la tradition par les chefs catéchistes et les Pères (v.g. *Mveng* 1964 p. 139).

filis qui permettent de s'y retrouver dans l'écheveau embrouillé de la vieille religion bête. Je n'en tire pour autant aucune conclusion pastorale : le concept européen de Dieu n'a-t-il pas enregistré une dérive analogue par rapport à sa source latine et au sens premier de *deus* ? Ce serait probablement une grave erreur que de vouloir faire à présent marche arrière, même si au départ Nekes à Yaoundé a eu un choix moins heureux que Saker à Douala. Comme le P. Guillemain, le P. Stoll s'était vite rendu compte de ce fourvoiement ; ni l'un ni l'autre n'ont cru pour autant devoir bouleverser le vocabulaire acquis. Il faut simplement noter à la suite de M. l'abbé Mviena que les termes de *Ntondóbə* (ou *Mebe'e*) expriment immédiatement avec moins d'équivoque la pureté et la profondeur du concept de Dieu chez les anciens Bêti, dont l'existence même ne fait aucun doute (cf. Engudu 1974 pp. 16-17).

Les étymologies sans doute populaires qui font de Zambá une sorte de « roi-lépreux » (Bot ba Njock 1960 p. 159) ou qui présentent l'inceste comme le prototype de son activité (du moins chez les Fang : Tessmann 1913 II p. 18) demeurent peut-être incertaines. Elles n'en trahissent pas moins l'ambiguïté du concept dans la conscience sociale, au même titre que les récits mythiques qui se rattachent à lui.

Tessmann souligne à juste titre la variété et l'hétérogénéité de ces récits chez les Fang, en rappelant ceux qui ont été recueillis par ses devanciers (v.g. Largeau 1901 p. 211 ; Trilles 1905 pp. 130 sq). Dans tous les cas cependant le Nsambe fang et ses partenaires trinitaires ou son père Nkombodo agissent comme démiurges et ancêtres-moniteurs ; par exemple, ils reçoivent de la mère originelle les semences et les animaux, mais c'est Nsambe qui leur confère leurs noms. Nsambe engendre le plus souvent non seulement le premier homme, mais aussi les animaux supérieurs : les singes anthropoïdes, l'éléphant, la panthère, parfois les serpents. Selon Trilles, la triade fang avait d'abord créé trois maîtres de toutes choses : l'éléphant, la panthère et le singe, mais elle voulut ensuite réunir en une seule créature la force, la beauté et l'intelligence, et ce fut la première tentative pour produire l'homme ; celui-ci, trop présomptueux, fut chassé par la foudre, et Nsambe fut contraint de recommencer son œuvre. Dans ces mythes, on voit généralement l'homme se distinguer de ses frères animaux, et mériter par là des dons privilégiés de la part de Nsambe ; mais celui-ci lui donne avec le reste les poux, la lèpre, le pian, la stérilité et toutes les autres maladies (Tessmann 1913 II p. 23) avant même qu'il soit question de faute de la part de l'homme.

Ces grandes cosmogonies sont, à ma connaissance, oubliées ou inconnues chez les Bêti ; on n'en trouve rien d'autre que les vestiges déjà recueillis par Nekes entre 1901 et 1911 (Nekes 1912 pp. 476-477) ; tout ce que lui et Rosenhuber ont pu relever à l'époque, ce sont les faits suivants : la maman bête recommande à son enfant de ne pas s'aventurer trop loin de la maison, de crainte que Zambá ne le prenne, car Zambá a perdu son fils et est en train de le chercher ; Zambá lui-même apparaît souvent aux « Yaunde » en rêve, et leur demande en pleurant où se trouve son fils. (Cette apparition est, à mon sens, un trait également caractéristique d'une « conduite d'ancêtre » de la part de Zambá, car, pour le Bêti traditionnel, l'apparition de ses aïeux en songe est quelque chose de tout à fait attendu). Le rapprochement s'impose avec les légendes fang relatant l'inceste de Zambá (Zama ou Nzame) et de sa

filles ou sœurs, d'où la naissance d'un enfant, Bingo (cf. Trilles 1905 p. 89 ; Rosenhuber, p. 22) que Zambá jette d'abord au loin, sur la terre. Alors la mère se précipite derrière son enfant et le cherche en pleurant ; ému de sa compassion, Zambá se repent de l'avoir jeté et se lance à son tour à sa recherche, apparaissant ici-bas tantôt sous la forme d'un enfant, tantôt sous la forme d'un vieillard que le bain rajeunit. C'est là le premier échec d'une création qui fut sans doute suivie de celle des hommes actuels. Ceux-ci tiennent en tout cas à se distinguer du fils perdu, c'est pourquoi tous les garçons de la région de Minlaaba portaient autrefois dès l'enfance, dès qu'ils marchaient tout seuls, un tatouage frontal en forme de demi-cercle entre les deux yeux (cf. Tsala 1958 p. 11). Cette marque les différenciait du fils perdu ; faute de la porter, l'enfant risquait de se faire ramasser et emmener sans espoir de retour par Zambá ou par sa fille. On constatera une fois de plus ici que *Zambá* et *ngon Zambá* participent l'un et l'autre à l'ambiguïté qui caractérise les esprits défunts, et que leur intervention dans la vie des hommes était plus redoutée que bénéfique.

On connaît également dans la tradition bété un mythe concernant la séparation de Zambá d'avec les hommes, mythe lié à l'origine de la mort.

Pour les Fang tels que Tessmann les présente (1913 chap. XI, section II), la séparation de l'être divin « durch die Sünde » (p. 24) est due à la découverte et à la pratique de l'acte sexuel. Il me paraît clair que Tessmann a dû majorer la liaison entre culpabilité et sexualité, soit sous l'influence de ses lectures (le P. Trilles et le P. Schmidt, qu'il cite) soit sous l'effet des préoccupations de son époque, ou peut-être des siennes propres. Il était marqué par le souci de retrouver chez les Pangwe la forme primitive et « pure », ainsi sexualisée, du récit biblique de la chute (*loc. cit.* p. 34). Chez les Bété en tout cas, la raison formelle de la séparation est toujours la désobéissance à Zambá, la transgression des interdits (en eux-mêmes indifférents ou arbitraires) que Zambá, comme tout autre bienfaiteur, a imposés aux hommes en échange du don qu'il leur fait d'une vie en soi perpétuelle.

Selon les vieillards de Minlaaba (Benoît Bikwe, Daniel Owono ; cf. Nekes 1912 p. 478, Hennemann 1920 p. 3, Tsala 1958 pp. 11-12), qui relatent à peu près dans les mêmes termes le mythe recueilli pour la première fois par le P. Rosenhuber auprès de Ndende Eyili, Baaba de Yaoundé, vers 1909, les premiers hommes ou le premier couple humain engendrés par Zamba ne connaissaient pas la mort ; ils ne connaissaient que le sommeil, *ngal oyó* (mot à mot : sommeil femelle) ; Zamba leur dit : « Je pars en voyage ; si votre enfant (ou l'un de vos enfants, selon les versions) tombe dans le grand sommeil (*nnóm oyó*, « le sommeil mâle »), ne le mettez surtout pas en terre : conservez-le et attendez que je revienne ». Peu après, l'enfant mourut, et ses parents voulurent conserver son corps comme Zambá le leur avait prescrit. Mais la décomposition du cadavre suscita une odeur insupportable et attira des essaims de mouches. Les hommes délibérèrent et décidèrent, en attendant le retour de Zambá, de déposer le cadavre dans un caveau souterrain (chez Rosenhuber, c'est la femme qui en prie son mari), ils se débarrasseraient ainsi des mouches et de la puanteur. Ils firent donc une chambre mortuaire creusée sur le côté d'une fosse, y mirent le corps, la fermèrent avec des écorces et recouvrirent la fosse de rondins et de terre. A son retour, Zambá aperçut le tertre : « Quel est ce monticule ? ». On lui répondit : « L'enfant que nous avons eu est enterré là. »

Alors Zambá fut fâché et dit : « Puisque vous avez transgressé mes ordres, désormais tout homme mourra et sera enterré comme vous l'avez voulu ». Ayant ainsi parlé, Zambá se leva et disparut pour toujours, jetant entre lui et les hommes (mais ce dernier trait est sans doute rapporté) toute l'eau de l'océan et un gouffre de feu pour les plus mauvais (*infra*, p. 69).

L'ordre donné par Zambá paraît arbitraire et, à la limite, absurde, voire sadique. On peut le regarder comme une preuve de plus de la valorisation que l'*ethos* bété confère à l'obéissance au Père, qui doit être absolument inconditionnelle, et constitue le préalable à tout bienfait imaginable.

Tessmann, qui ignore le récit bété, donne de l'origine de la mort une autre explication également connue aussi bien à Minlaaba qu'à Yaoundé, et largement répandue à travers l'Afrique : c'est la fameuse légende du lézard et du caméléon (Tessmann 1913 II p. 30 ; Largeau 1901 p. 178 ; Skolaster 1910 p. 131 ; Nekes 1912 pp. 477-478 ; Mviena, thèse p. 49), plus ou moins artificiellement rattachée au cycle de Zambá :

Ne voulant plus traiter directement avec les hommes, Zambá choisit deux messagers, le grand lézard (*ebamkogo*, nom scientifique *Lygosoma fernandi Burt*) et le caméléon (*dzungólo*) ; au premier, il dit : « Cherche l'homme et fais-lui savoir ceci : les hommes mourront et s'en iront sans retour (*bod bewâ, bekəla ekə kə*) ». Au second, il dit : « Cherche l'homme et fais-lui savoir ceci : les hommes mourront et se réveilleront (*bod bewâ, behebagə*) ». Le lézard parvint le premier chez l'homme et lui apporta, avec son message sans espoir, la pauvreté et le malheur. Le caméléon, qui marche très lentement, arriva trop tard pour empêcher l'irruption de la pauvreté, du malheur et de la mort, et les hommes demeurèrent incertains devant la signification de son message.

Ces deux reptiles associés à l'histoire de la mort demeurent en tout cas des animaux inquiétants, voire répugnants, aux yeux des Bété, et sont cependant (ou à cause de cela) souvent présents dans les pratiques rituelles.

Bien que l'on ne rende aucun culte à Zambá, son cycle est l'occasion de l'un des deux seuls rituels périodiques réguliers que l'on puisse repérer chez les Bété – l'autre étant la néoménie – il s'agit de *metúyena me ngən Zambá*, mot à mot : les « offrandes réparatrices (de *túni* : dédommager, offrir un sacrifice pour réparer une offense) à la fille de Zambá ». (cf. Tsala 1958 p. 18). Ce n'était pas une fête de prémices, puisqu'elle se situait vers l'épuisement des provisions, mais plutôt une cérémonie de rogations qui avait lieu après les grandes récoltes de l'*eseb* et avant les semailles, « quelques jours après Noël », me dit-on (Hubert Onana, Ayéné 18/12/1966), c'est-à-dire peu après le solstice d'hiver que les anciens initiés déterminaient, selon Onana, d'après la hauteur au-dessus de l'horizon de *Tolo* (10) (la constellation de la Grande Ourse ?) ou selon le P. Stoll qui le tient de Petrus Dzuhu d'Akono, d'après la position de Sirius. Les récits de cette fête concordent aussi bien chez M.

(10) *Tolo* signifie « le varan » en bulu (le varan se dit *nka* chez les Bété). Tessmann (1913 II p. 203) qui n'a qu'une estime bien médiocre pour les connaissances astronomiques des Pangwe, prétend que ce nom désigne une comète et est employé aussi pour n'importe quel amas d'étoiles. (Pour le Dictionnaire de Graffin et Pichon, *Tolo* est une constellation voisine

Mbarga Owono de Ndik (24/11/1968) que chez Benoit Bikwe d'Eyibodo (25/12/1967) et chez les vieillards Bèti du nord du Nyong, qui la situent également « dans les deux ou trois derniers jours de décembre ». (cf. aussi Philombe in M.-P. de Thé 1970 chap. II pp. 111 à 114). Elle est à rapprocher des autres rituels de fertilité agraire qu'a étudiés M.-P. de Thé (*loc. cit.* pp. 106 sq.), notamment de celui de l'*etógo bidí* qui réunit les Mengisa autour d'une marmite remplie de l'eau de la Sanaga, dans laquelle on met un peu de nourriture et avec laquelle on asperge les semences, les outils et les mains des cultivatrices ; un grand repas communiel clôt la cérémonie. Le *mefon ngon* et l'*efum bidí* que rapporte le même auteur me paraissent également des doublets de cette cérémonie.

Cette fête était l'occasion d'une rencontre entre segments lignagers voisins, qui se donnaient rendez-vous sur l'un des cours d'eaux qui constituaient leur frontière commune, ou à défaut, auprès d'une source. Les abords de ce lieu étaient soigneusement nettoyés. A l'aube du jour dit, pour le lever du jour, tous se rassemblaient là-bas avec leur parures de fête, les cheveux bien tressés de toutes sortes de manières, enduits de *báa* et ruisselants d'huile. Certains pourtant se couvraient d'argile blanche (Albert Mengumu) ; chacun apportait des instruments de musique, tambours et balafons, tous ses outils aratoires : haches, machettes et houes, et enfin beaucoup de nourriture : viandes, arachides, tubercules. On gardait d'abord le silence ; les femmes frappaient la rivière avec des branchages (Agnès Ekwalla) depuis les deux rives en disant : « Fille de Zambá, aide-nous ». Au nom de tous, une personne qui en avait le don invoquait Zambá, priait Zambá de donner une bonne récolte pour l'année qui allait venir comme il l'avait fait pour l'année précédente, et l'on attendait le passage de la fille de Zambá. Tout d'un coup, une femme poussait un grand cri ; alors tous se mettaient à chanter : « la fille de Zambá est venue ». Les acclamations (*ayéngá*) éclataient, tandis que l'on jetait de la nourriture hachée menu dans la rivière (d'après Benoit Bikwe, ces offrandes avaient été déjà exposées toute une journée sur le toit des participants). Tout le monde se mettait à danser : c'était la fête ; et l'on mangeait de la nourriture apportée, à la place de Zambá et de sa fille, en chantant de temps en temps pour demander la fertilité du sol. Le soir venant, un *nnyámodo* faisait de nouvelles invocations, et l'on coupait à nouveau de petits morceaux de mets divers que l'on jetait dans l'eau et en brousse en offrande à la fille de Zambá (11).

Certaines années (Onana, Bikwe), ce passage de la fille de Zambá était mar-

d'Orion.) Tessmann concède bien que les Jaunde possèdent des noms de constellations, mais il pense qu'ils les ont empruntés à leurs voisins :

« Si quelque chose de ce genre est relaté du côté de Yaoundé, il s'agira de plumes étrangères dont, une fois de plus, se seront parés les petites peuples légers des Jaunde. » (*loc. cit.*)

(11) M. Bindzi Atanga, Ewondo de la région de Mbankomo, appelle également ce rituel *esan bidí*, c'est-à-dire « le découpage de la nourriture ». L'abbé Tsala pense que la présence des deux sexes et leur échange de paroles au-dessus de l'eau est important : c'est par les hommes que les femmes reçoivent leur pouvoir fécondant (cf. de Thé 1970 Annexe I) ; d'après le P. Guillemin, ce sont les hommes (jeunes et adultes) qui effectuaient le sacrifice à la rivière en détruisant et dispersant eux-mêmes les aliments.

A nouveau s'impose le rapprochement entre les coutumes des Bèti et celles des Bakossi (cf. Edjedepang Koge, 1969) : une fois par an, ceux-ci se rassemblaient auprès des lacs du Manengouba, où aurait vécu leur fondateur Ngoeh, pour sacrifier un mouton aux esprits ancestraux qui y vivent, leur faire des libations, manger, boire, déclarer leurs intentions et

qué par l'apparition d'un champignon très rare appelé *nkumkúamá* (*nkum* est un tronc d'arbre pourrissant et *akúamá* signifie : « richesse »). Tout le monde accourait et se rassemblait de très loin autour de ce grand champignon : on débroussaillait ses abords et l'on y couchait les outils et les semences (épis de maïs par exemple) ; les hommes tiraient des coups de fusil en l'honneur de ce champignon ; tout le monde était joyeux, car ce champignon signifiait qu'il y aurait d'abondantes récoltes cette année-là, que tout le pays serait en paix et santé (*mvɛ*).

Il est clair que la « fille de Zambá », dont nous avons dit le côté menaçant puisqu'elle raffle les enfants d'autrui, correspond aussi à Alonkok, la mère originelle chez les Fang, dispensatrice à la fois des semences et des outils. Mais elle se définit ici encore par des caractéristiques qui la présentent davantage comme un esprit défunt que comme un être cosmique : on lui fait des offrandes comme aux morts (présentées soit sur le tréteau *anáǵ*, soit sur le toit des maisons), aux bords des ruisseaux qui sont le chemin des morts et dans la brousse qui est leur domaine, en jouant le balafon qui servait principalement à les évoquer. La fertilité des champs leur est d'ailleurs attribuée (cf. de Thé 1970 II p. 110). Le champignon constitue un signe émanant de leur monde souterrain. Il est extrêmement probable, enfin, que le « passage » attendu de cet esprit puissant correspond à l'entrée en transe de l'un des assistants ou assistantes ; or, l'autre phénomène de transe que nous avons déjà rencontré chez les Bêti, la transe divinatoire du chasseur, correspond à une entrée en relation étroite avec le monde des défunts. C'est vers ce monde mystérieux que coulent les cours d'eaux dont on ne sait jamais le terme, aussi y sacrifie-t-on les nourritures que l'on offre à ceux de là-bas. Ce rituel périodique, qui avait lieu à l'époque de la « soudure » (« quand la famine menaçait », dit Tsala), présente le type d'ambiguïté que nous retrouverons dans les grands rituels apériodiques des Bêti : ils sont, en même temps que propitiatoires, expiatoires, renvoyant à une culpabilité parfois davantage caractérisée, et qui demeure ici plus diffuse ; il ne s'agit pas d'une simple action de grâces et

demander la bénédiction de ces ancêtres. (A propos du serpent-python plus loin, notons, de même, que le grand dieu des Ndom chez les Bakossi est un énorme serpent invisible.)

Chez les Yezum de la région de Nanga Eboko (rapport Chaleur du 28/2/1933, pp. 58-59, copie à l'IRCAM) : « Dans la rivière, demeurent les esprits des chefs qui sont morts. Il y a quelque chose de sacré dans l'alliance que la famille peut conclure avec elle. Aussi la pêche est-elle une cérémonie religieuse. (...) La pêche au barrage se fait une fois par an, après les pluies, quand les eaux commencent à baisser (...) Les pêcheurs sont purifiés de tout contact charnel. A un endroit de la rivière, (dans la Tedé, un peu en amont du grand pont), un tam-tam joue de temps en temps. C'est le tam-tam des chefs Djabelés qui sont morts et répondent au sorcier qui siffle pour les appeler.

Sur le bord de la Rive, le sorcier, par leur nom, invoque les notables et leur demande une pêche heureuse. (La même cérémonie se fera avant le départ pour la guerre). Les parents des morts jettent une boule de farine dans l'eau. Puis le barrage est achevé, au milieu des cris et des danses. Dans bien des cas, la puissance mystérieuse de la Rivière est suppliée. »

Le rapprochement avec le rituel bête s'impose encore : l'époque de l'année est la même, avec chants, danses et offrandes de nourritures réduites en poudre ; la différence est que les morts sont plus explicitement que dans les souvenirs bête reconnus présents, invoqués, contactés et invités à manifester leur réponse, à la fois par un tam-tam lointain et par le succès de la pêche qui a lieu aussitôt (l'équivalent de ce contact serait la transe des Bêti à l'arrivée de la fille de Zambá).

d'une simple invocation pour l'avenir adressées à la fille de Zambá : on lui doit des « réparations », des compensations comme si on l'avait offensée, et l'accent est mis sur cet aspect, puisqu'il donne son nom au rituel. Le même terme était employé pour les offrandes aux défunts : il est probable que le seul fait de profiter de la vie est imaginé comme une offense à leurs yeux, une insulte qu'il convient de réparer par des sacrifices, indépendamment même des nombreuses transgressions grandes ou petites, conscientes ou non, que l'on a pu commettre à leurs lois.

Les principes de morale courante nécessaires à la vie sociale étaient en effet rapportés à Zambá et/ou aux ancêtres, sur le modèle des interdits collectifs liés à certains rituels ou des interdits personnels imposés par un bienfaiteur (initiateur ou guérisseur), ou par un chef de famille aux siens. Malgré les efforts des christianisés pour reconstituer *a posteriori* neuf ou dix de ces « commandements » de Zambá, il n'en existe aucune liste standard chez les vieillards que j'ai pu consulter, le fond commun étant : ne pas tuer sans raison, ne pas prendre la chose (ou femme) d'autrui sans son consentement ; encore avons-nous constaté que de nombreux cas légitimaient des infractions à ces principes ; ils ne valaient vraiment qu'au sein du lignage, et sous la forme des deux interdits exogamique et exopolémique fondamentaux : ne pas avoir de rapports sexuels entre consanguins ; ne pas faire couler le sang d'un consanguin (12) – la consanguinité, nous l'avons vu, restant plus prégnante en ligne agnatique. Chaque informateur ajoute des variantes à ce fond commun : par exemple, ne pas faire de sorcellerie (Benoit Bikwe), ne pas mentir, éviter les palabres, ne pas déclarer la guerre sans y être contraint (Bindzi Atanga) (13). A la source et au bout de la chaîne des ancêtres, Zambá apparaît comme le Législateur par excellence, et par conséquent comme le Justicier.

N'est-ce pas là précisément un trait du Dieu des philosophes européens ? De ce point de vue, la référence à Zambá, tout en restant implicite, était continue ; c'est dire qu'il fonctionnait d'une façon très analogue au « Dieu de la conscience » rousseauiste.

3. Les hypostases divines

Nous voici donc, au terme de cette première enquête, en présence de plusieurs visages de Dieu : Ntondóbá, Nkómbodo, Zambá et peut-être la trinité qui se cache en lui ou dont il fait partie.

(12) Charles Atangana, qui sait bien que *Zambá Nkombodo* vivait autrefois parmi les hommes, mais s'en est séparé parce qu'ils étaient trop méchants, s'interroge sur la cause possible de cette séparation en lui assignant l'un des deux *minsem* (bris d'interdit) majeurs : soit qu'un homme ait couché avec sa sœur, soit qu'un homme ait tué son frère (1919 p. 141). Tôt scolarisé, Atangana n'a pas su ou pas voulu rapporter le mythe du cadavre pourrissant, mais les traditions ou pseudo-traditions qu'il allègue suffisent en tout cas à confirmer que les interdits majeurs sont bien rattachés à Zambá.

(13) Atangana note non sans quelque candeur (1919 p.142) comme cause de ces divergen-

Il faut y adjoindre d'autres expressions (14) ou manifestations du divin non moins importantes qui prennent parfois la toute première place dans certains mythes ou rituels : ce sont essentiellement le Ciel et la Terre, le Soleil et la Lune, le serpent Python, la Foudre ; autant de théophanies qui n'en éclipsent pas pour autant d'autres que je relègue pour l'instant au second plan, telles les âmes et les autres esprits, les forces éparses dans la nature, l'apparition de certaines maladies (le *tsó* par exemple).

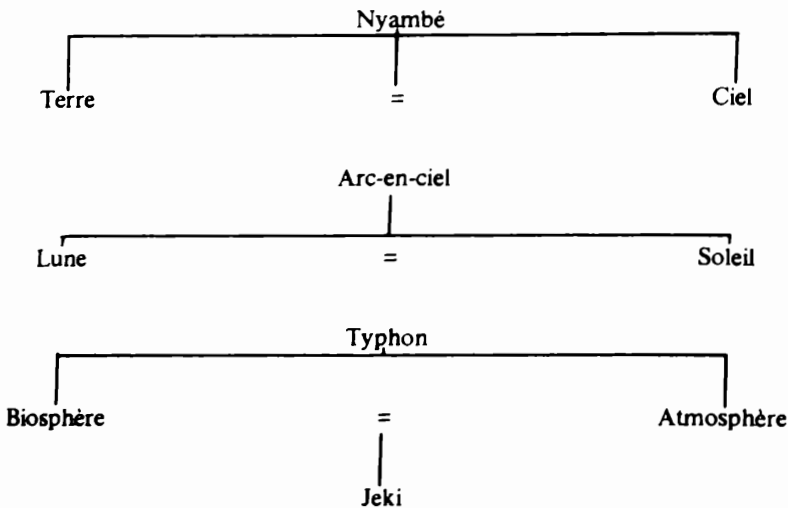
Seul l'arrière-fond (ou le soubassement) d'une généalogie divine sous-entendue (quelle qu'elle soit) peut conférer à cette multiplicité de théophanies une justification spéculative unitaire, en constituant précisément le lien fort dont l'expérience quotidienne de la vie du *mvóg* fournissait le type. La généalogie est le fil d'Ariane qui permet de se retrouver au sein du labyrinthe des dieux, elle est une manière d'en organiser, d'en hiérarchiser (et par là d'en unifier) les figures. Cette fin d'unification étant le seul but qui compte, il n'est pas étonnant que les moyens en varient, et que les généalogies divines divergent les unes d'avec les autres selon les lieux et selon les individus dépositaires des traditions ou créateurs des théologies.

De ce point de vue, le prince Dika Akwa s'inscrit dans une lignée probablement très ancienne au Cameroun méridional quand il tente à son tour de former une série systématique avec la pluralité des avatars divins (*Colloque sur la religion africaine*, Cotonou, août 1970) (15). On peut toutefois contester sa prétention d'avoir trouvé là une forme canonique valable pour toutes les reli-

ces qu'il a également constatées, le fait qu'on ne peut pas devenir riche sans voler et celui qu'on ne peut pas se protéger sans mentir : il faut donc bien tolérer un peu de vol et de mensonge.

(14) On pourra me demander comment les Bèti exprimeraient les concepts théologiques que je leur prête ici, d'hypostase ou manifestation divine. On constatera plus loin dans le chapitre sur l'*evú* que le mot qu'ils emploient à ce sujet (dans le sens d'apparence ou de masque phénoménal d'une réalité invisible) est *eyén*, mot formé sur *yén*, « voir », qui correspond fort exactement au latin *species* ou au français « espèce », dans leur sens scolastique et théologique.

(15) Voici la théogonie « type » donnée alors par M. Dika Akwa :



gions traditionnelles d'Afrique ; et même sur le plan local, on peut discuter le nom de Nyambe qu'il donne au Dieu suprême, ainsi que cette théorie de la religion traditionnelle appelée *nyambéisme*, et que l'on trouve développée dans les travaux du docteur Bahoken (16). Il reste que ces essais récents corroborent ma propre interprétation des généalogies anciennes : celles-ci attestent chez les vieux penseurs « Pahouins » le sens de l'unité *en droit* du divin et cherchent à reconstituer ou retrouver cette unité à travers la multiplicité expérimentale de ses manifestations (17).

Un chant de *mvéd* bété, popularisé par le R.P. Mveng, traduit également la même conception :

« Je dis, je dis seulement
que ceux qui veulent dansent,
mais que les sages comprennent.

Je suis sage, il est vrai,
Mais Ntondobè est le plus sage.

Ntondobè, c'est la flamme ;
Ntondobè est avant tout la pierre et le bois ;
Ntondobè, c'est l'eau ;
Ntondobè est avant tout la terre et la source.

Lui prend-il une colère,
il brûle ;
est-il comblé de joie,
l'eau tombe.

Je dis, je dis seulement... »

Il ne s'agit pas d'un polythéisme, puisque l'unité du Dieu cosmique est

A condition d'introduire pour Nyambé nos réserves sur Zambà, on retrouve à peu près ici la cosmogonie bété : l'arc-en-ciel étant comme ailleurs en Afrique représenté chez eux par le serpent-python, le typhon par la foudre, la « biosphère » par les arbres, plantes et animaux bénéfiques, l'atmosphère par la pluie, les nuages, la lumière, etc... Mais il manque d'autres éléments importants (maladies, ancêtres, etc...).

(16) Cf. *Clairières métaphysiques africaines*, 1969 v.g. pp. 9, 31, 43, 51, etc. Nous venons de voir que chez les Duala comme chez les Bété, on connaissait d'une part un Père des ancêtres : Nyambe (Zamba) ; d'autre part un Dieu du Ciel, Loba (Yob ou Ntondobè chez les Bété) ; c'est ce terme de Loba que le pasteur Saker choisit pour traduire le Dieu des chrétiens, et Nyambe s'effaça du vocabulaire, sauf chez les intellectuels... (cf. à ce sujet E. de Rosny, « l'Univers religieux du guérisseur », *Revue des Sciences Religieuses*, mars 1975). Chez les Bavili du Congo (Hagenbucher 1971) le grand Dieu immobile ordonnateur du monde, Mphangu, s'oppose au demiurge créateur du ciel, de la terre et des hommes Nzambi.

(17) Von Hagen (1914 pp. 113-116) donne de la théologie bulu traditionnelle un exposé très cohérent, selon lequel *Zobe nya Mebe'e* apparaît surtout comme le maître du feu (soleil, foudre, lune, étoiles) et le roi juste et bienveillant des défunts Bulu, qui sont introduits auprès de lui par un psychopompe de haute taille, Ebakutu, venu les accueillir à l'échelle qui donne accès au village des morts.

reconnue à travers des épiphanies différentes et même opposées ; il ne s'agit pas non plus d'un panthéisme puisque « tout » n'est pas Dieu, et que seuls certains êtres ou événements en constituent une épiphanie, comme nous allons mieux le comprendre en examinant quelles sont ces manifestations privilégiées. Peut-être faudrait-il parler, dans le vocabulaire de la théologie occidentale, d'un monothéisme immanentiste et émanatiste à hypostases phénoménales, ce qui me paraît correspondre à la profonde analyse que fait le R.P. Mveng (1963 pp. 255-256) de la vision bantou du monde et de l'échelle des êtres. Examinons en tous cas la pluralité de ces êtres divins ou de ces noms de Dieu.

a) La Terre et le Ciel

« *Yóbo angayén ma abé !* » s'écrie un Bèti dans le malheur (mot à mot : le Ciel m'a vu avec méchanceté), c'est-à-dire : « Je suis mal vu par le Ciel ! ». *Yóbo* est la personnification de *yób*, « le ciel », par répétition de la dernière voyelle du radical, selon le procédé grammatical usuel (cf. Nekes 1911 pp. 39-40 ; Graffin & Pichon 1930 p. 17) dès qu'il s'agit de personnifier des choses ou des animaux (dans les fables, par exemple). Ce terme, qui correspond au duala Loba, est certainement ancien ; quand il lui fit reconstituer les vieilles pratiques, le P. Stoll atteste que son grand initié, Dzuhu, commençait tous les rituels par les invocations : « *Yóbe, yóbe, yóbe, yóbe...* » Nous avons vu que *Ntondób*, le nom du Dieu cosmique, signifie « Le Soutien du Ciel ». Le Ciel est donc sans aucun doute l'une des grandes manifestations divines.

Atangana (1919 p. 141) prétend que *Yóbo* signifie « celui qui est à la fois la terre et le ciel », rejoignant le P. Stoll pour qui « l'être suprême est terre et ciel, *yób ai si* » (24/4/1968) et Ngumu (1977 pp. 93-95) pour qui ciel et terre, bien que de valences différentes, font le *cosmos*. La Terre est considérée comme divine dans la pratique, même par des Bèti contemporains : ainsi le poème « En mémoire de », écrit par Désiré Essama Mbida (*in* Lagneau 1965 pp. 9-11), constitue de véritables litanies à la Terre porteuse des vivants et réceptacle des morts, et l'on trouve le même culte à la Terre dans le poème suivant d'Okala Alene intitulé « Panier de jectisse sur la tête ». Nous avons déjà vu pour les enfants, et nous reverrons dans les grands rituels, que le contact avec la Terre est celui de la force vivifiante par excellence ; c'est sans doute pourquoi un mari dont la femme enceinte approche de son terme doit s'abstenir de creuser la terre, acte fécondant qui serait alors pléonastique, abusif, comme l'acte sexuel dont il s'abstient en même temps.

Le culte de la Terre se dédouble en celui de la terre meuble féconde et celui du roc infécond, mais inattaquable et dont pourtant souvent jaillit la source (cas d'Akom Etam, chez les mvog Manzé). L'emblème d'une puissante chefferie était une pierre levée (*nkóm, ak'íng*) et les plaignants qui venaient prendre son chef pour juge juraient en disant : « Si je mens, que je redevienne poussière » ; ils frottaient leurs doigts par terre pour les lécher ou encore léchaient la pierre levée (Essama 1966 p. 115). La Terre se révèle ambiguë (terre des morts) mais le roc est symbole de rigueur, incarnation même de la force, comme le souligne Charles Atangana : « La Pierre, c'est quelque chose qui

est d'une force extrême ». Le nom de Simekoa (= Terre -et- Pierres) est une sorte de nom divin.

C'est dans la même page que l'on trouve citée une ancienne exclamation ou invocation : « *A nná Ngogo* » (attestée au sud du Nyong par les grands vieillards : Onana et Mbarga Owono), abrégée en « Anángog ! » et qu'Atangana traduit par « O mère de Dieu ! » Cette expression est embarrassante à plus d'un titre : Heepe, dans son *Jaunde Wörterbuch* (p. 111) suggère de faire dériver *Ngogo* de l'anglais *God*, ce qui paraît bien improbable à la fois historiquement et linguistiquement. L'abbé Tsala (Conférence de 1970 au Centre de Recherches Africanistes de l'Université de Yaoundé) récuse cette mère de Dieu trop catholique et propose de comprendre, soit *A nna Ngogo...* « Maman que Dieu (me tire de cet ennui...) », soit *A nnyá Ngogo !* « O vrai Dieu ! », sans traiter de l'étymologie de *Ngogo*.

Or, *ngɔg* est un double d'*ak'ɔg* pour « pierre » ; *Ngɔgɔ* me paraît donc être la Pierre personnifiée, la Terre divinisée, et l'expression litigieuse se traduit alors facilement « O Mère Terre » ; peut-être même pourrait-on rapprocher l'expression du nom, *Alonkok*, de la mère originelle chez les Fang... Ce ne sont là qu'hypothèses, mais autrement le mystère de *Ngɔgɔ* reste entier. d'autant plus qu'Hubert Onana connaît aussi très bien (vg. Ayéné 18/12/1966) l'expression : « *A Tara Ngɔgɔ* », « O père *Ngogo* » ou « O père de *Ngogo* », ce qui s'explique mieux s'il s'agit d'une référence au fondement ou à la matière originelle, le sexe des êtres primordiaux demeurant souvent indéterminé. Pour Onana, ce mot qu'il prononce « *Ngɔkɔ* » signifie simplement « Dieu ». Pour Atangana (1919 p. 141) il veut dire celui qui est tout et est capable de tout faire à sa guise : c'est donc l'idée de puissance, de force, qui surgit encore.

b) *Le Soleil et la Lune*

Nommé en langue bété uniquement par une périphrase, « la tête du ciel » (*nló dzób*), le soleil paraît, comme élément principal du ciel, participer étroitement à son caractère divin. C'est vers lui que nous verrons les jeunes initiés au rite *So* tendre le bras, les doigts écartés, en s'écriant « *Tará !* » « *Père !* ». D'après le P. Guillemin, lors de *metúnen* à *me ngɔn Zambá*, c'est le soleil à son lever que le patriarche ou le *ngɔngán* invoque plutôt que *Zambá* ou sa fille, pour remercier de l'année passée et implorer de bonnes récoltes. Et c'est le soleil que fixent les adeptes drogués du *melán* pour tomber dans le coma mystique qui leur permettra de rejoindre leurs ancêtres : ce qui évoque ce que le professeur Gautier dit de la religion Fali, où les morts rejoignent le soleil de l'autre côté de la terre, avec les oiseaux, et y demeurent s'ils sont bons. Si les anciens Fang avaient des croyances semblables (le *melán* est fang), on s'expliquerait que les esprits défunts, en particulier *Zambá*, puissent à la fois régner incontestablement sous terre, et en même temps résider parfois au ciel : le soleil ne traverse-t-il pas le ciel avant de plonger sous la terre, empire des morts, et d'en resurgir ? (cf. Tessmann 1919 II p. 202). Les missionnaires n'avaient, de bonne foi, qu'un très petit coup de pouce à donner pour obtenir l'identification de l'ancêtre moniteur et du Dieu céleste, d'autant

plus que l'on peut rattacher l'une des variantes du nom de Zambá, *Nyami*, au verbe *yami* qui signifie « briller comme le soleil », et que certaines traditions bėti (rapportées par l'abbé Fr. Essomba) affirment qu'au cœur de la nuit Zambá pousse un grand cri, *mvaŋ Zámá*, qui permet au jour de renaître et de triompher de l'obscurité comme les jeunes initiés sortant de la nuit du tombeau (cf. p. 285) (cf. M-P. de Thé 1970 Annexe I). Cependant, chez les Bėti tels que nous pouvons les appréhender à l'arrivée des Allemands, il n'y avait pas de culte régulier au soleil en tant que tel : une berceuse citée par l'abbé Tsala (*Dictionnaire* pp. 363-364) le considère comme un objet merveilleux, un miracle permanent (*mesimbá*), mais plus maléfique et effrayant que bénéfique, puisqu'elle le compare à un sorcier œuvrant au milieu de la nuit (*nmem a zám*). Tessmann (1913 II p. 42) prétend bien que les Béné et les Ewondo du Sud connaissaient un culte du soleil, mais il ne donne aucune précision à ce sujet.

Par contre, un culte régulier était rendu en l'honneur de la lune dans la région de Mínlaba (attesté par MM. Mbarga Owono de Ndick, Hermann Asiga d'Elem, Raphaël Owono de Sumu Asi, etc..., déjà informateurs de M. l'abbé Tsala (1958 p. 19) pour son paragraphe sur « la Néoménie ». Cf. aussi Tsala-Vincent 1973 n° 4512).

Ce culte est exclusivement pratiqué par les hommes. Il se rend à l'aide du *nkos* (de *koe* : « allumer », mais c'est une « allumette » qui va fonctionner comme une bougie ou un cierge). Le *nkos* est une torche composée d'un arbuste à racine pivotante que l'on va déraciner sur les indications d'un devin et que l'on coupe à la hauteur d'un mètre environ : cet arbuste est en principe le *tombó* (*Carpolobia lutea*, Polygalacées). A l'apparition de la nouvelle lune, le chef de famille (ou tout homme qui a un vœu à formuler) prend l'une de ces baguettes que l'on avait conservées bien au sec ; il l'allume, puis il sort et en dirige la pointe incandescente vers la lune naissante en prononçant des invocations, souhaits ou malédictions, par exemple : « Lune, toi qui reviens, apporte-moi la chance, ainsi qu'à Untel ; quand tu va disparaître, emporte-moi tout homme qui pensera à me tuer... » Quand sa prière est achevée, il éteint le feu sur le sol, ou encore entre ses doigts, voire entre ses fesses, puis il frotte la partie carbonisée du *nkos* sur son front et sa nuque en disant : « Que le bien soit devant moi et le mal derrière. »

Le *tombó* qui est l'instrument du rite a une signification phallique explicite : sa racine mangée crue est un aphrodisiaque réputé, sans doute à cause de sa forme de gland, et son bois rigide est extrêmement dur ; il sert à fabriquer les arbalètes et les sagaies pour le jeu de *ngag* : le verbe *tombó* signifie « saillir » à peu près comme en français, réunissant les idées d'être en érection, de surplomber, de dominer. Nous retrouvons ici associés les concepts de puissance sexuelle et de puissance tout court. On comprend que les femmes ne puissent utiliser cette baguette magique...

Par ailleurs, le mot « lune », *ngɔn*, est le même que le mot *ngɔn*, « menstruation » et le mot *ngɔn*, « jeune fille ». Le rapprochement est authentifié par des linguistes comme le D^r Abega. Le parallèle frappant entre la période des femmes et celle de la lune permet d'aller jusqu'à les identifier.

Mais alors pourquoi ne pas poursuivre ? Il se trouve que *ngɔn* et *ngɔn*

Zambá sont les seuls visages du divin que l'on prie régulièrement, auxquels on s'adresse comme à des personnes. La Lune ne serait-elle pas précisément la même que *ngon Zambá*, la fille de Zamba ?

Cette hypothèse est récusée par les vieillards à qui je l'ai soumise (v.g. Mbarga Owono), mais a paru probable au P. Stoll qui croit l'avoir entrevue chez les grands initiés à présent disparus.

En ce cas, pour nous lancer dans une voie hautement spéculative, mais digne d'avoir été suivie par les vieux théologiens de jadis, si Nyami-Zamba habite le soleil, les deux astres majeurs forment le couple primordial, et l'on comprend que l'homme descendant de Zamba tente de réactiver la fécondation de la lune par le truchement de l'élément lumineux médiateur, le feu.

En tout cas, il est difficile de ne pas voir dans ce rite une hiérogamie cosmogonique à finalité magique : l'homme-mâle entreprend d'arrondir la femme-lune apparue comme fente lumineuse en lui présentant son brandon enflammé, et à la faveur de cette union Terre-Ciel sous le signe d'une sexualité complémentaire à chacun des éléments (thème cher au P. Stoll : le ciel est plutôt mâle, mais c'est l'aspect féminin qui en est interpellé par l'élément mâle de la Terre-Mère), l'homme tente d'obtenir ce qu'il désire, d'imposer sa volonté et sa domination aux dynamismes cosmiques, qu'il favorise en contre-partie : il apporte de la lumière et sacrifie de la puissance à la lune, il y a échange postulé, c'est pourquoi l'homme s'imprègne de la cendre, preuve de ce sacrifice, qui appellera sur lui les contre-dons qu'il espère.

Pour l'abbé Tsala, *ngos* est un doublet de *nkos*, et le nom de l'initié au rite *So, mkpangos*, signifierait « simple flambeau » ce qui ferait de l'initié lui-même, enduit de rouge après les épreuves du rite, un holocauste (au sens propre) à la lune (18). Le P. Stoll rapproche aussi *nkos* de *kos*, le perroquet gris dont la queue écarlate évoque à la fois le feu et le sang versé par les grands initiés, auxquels cette queue sert d'emblème distinctif.

Ce moment de la « lune froide » (apparition de la nouvelle lune) était suivi d'un ou deux jours de repos, car les entreprises humaines risquaient alors d'être infructueuses. Par contre, les grands rituels, la pêche ou la chasse, n'avaient pas lieu au moment de la pleine lune (cf. Tessmann 1913 II p. 202), peut-être parce qu'on danse alors au village.

A la différence du grand rite propitiatoire annuel, l'invocation à la lune avec le *nkos*, n'est pas formalisée ; elle peut être entreprise par n'importe quel individu mâle à n'importe quel moment. On pensait seulement que le début de la lunaison était le moment le plus efficace, et le père de famille ne pouvait laisser passer cette occasion d'émettre ses vœux en public par un grand *nkos*. « C'était comme le 1^{er} janvier maintenant » m'a-t-on dit, une occasion de faire des souhaits que personne ne voudrait manquer normalement. Chacun pouvait brûler son propre *nkos* au même moment, mais également dès que la

(18) Ce qui paraît bien corroborer cette interprétation, c'est que les jeunes collégiens actuels des classes de 5^e, dans leurs brimades qui ont pris la place des anciennes initiations, vis-à-vis des « nouveaux » de 6^e, s'intitulent en français les « Foyers Ardents » : ce qui exprimerait le même concept que *mkpangos*.

nécessité s'en faisait sentir ; c'était le rite propitiatoire ordinaire des hommes, en particulier pour la chasse et la pêche, et même des petits garçons qui l'utilisaient pour leurs chasses miniatures à la glu et à la souricière (*nkos nkam* ; *nkos mekui* : Tsala *loc. cit.*).

Cependant, pour ces propos privés ou enfantins, on ne déracinait pas normalement l'arbuste *tombó* ; on se contentait de brûler des morceaux d'écorces qui lui servaient de succédanés, et auxquels on attribuait des vertus analogues ; par exemple l'écorce épaisse d'une sorte de moambé, l'arbre *mvomba* voisin du *mfol* (*Enantia chloranta*, Annonacées). On réduisait parfois la cérémonie à sa plus simple expression et à un geste encore plus symbolique, c'est-à-dire qu'après avoir obtenu au couteau une râclure de l'écorce en question, on se contentait (sans la brûler) de se la poser sur le front, puis sur la nuque, en formulant dans une invocation propitiatoire à la lune, le souhait que l'on désirait voir réalisé. On voit ainsi ce rituel évoluer ou hésiter entre les deux pôles de la prière publique périodique et de la pratique magique privée aperiodique, laquelle répond davantage aux habitudes individualistes des Bëti.

La lune joue également un rôle de présage : le halo autour de la lune signifie le décès d'un « riche-chef », d'un *nkúkúamá*.

c) L'Éclair et l'Arc-en-Ciel ou le Python

Si l'Être suprême est Ciel et Terre, on ne sera pas étonné que les phénomènes naturels qui les unissent participent de leur caractère divin, surtout les plus spectaculaires : l'un violent, l'éclair foudroyant, l'autre pacifique, l'arc-en-ciel qui succède souvent à la tempête, donc au premier.

Zěyah, la foudre ou l'éclair, est naturellement redouté par les Bëti et semble avoir rempli autrefois un rôle justicier : nous l'avons vu incendier le magasin du chef Mbarbekono devenu avare (Atangana 1919 p. 73) ; on se plaint que l'« éclair frappe encore les voleurs du côté de Nanga Eboko » alors qu'il ne semble plus jouer ce rôle épurateur à Mínláaba. On pense que les ancêtres s'en servaient pour voir plus clair sur terre. On l'invoque encore parfois contre les adversaires et, on se le figure sous la forme d'un animal cosmique énorme, un léopard (*zě*) cruel comme nous l'avons vu à propos de l'*abia* (cf. Anya-Noa, Mfomo, Mani, pp. 16-17), qui frappe avec une boule, et dont on recueille toujours avec soin les « excréments » (*abi zěyah*). Philippe Mani (Eyibodo 29.10.1966) m'a montré à Eyibodo ces « excréments », appelés encore « pierres du ciel » qui entrent dans certains médicaments. Ce sont de petits morceaux brillants de mica blanc muscovite qui vient des pegmatites du granit, ou des éléments vitrifiés formés de sable fondu par la foudre (fulgurite). Les « Pangwe » pensent que la foudre ne peut frapper les maisons, aussi les gens n'ont-ils pas peur de l'orage quand ils sont à l'abri (cf. Tessmann 1914 II p. 197). Il est à noter que, dans la tradition, le bruit du tonnerre n'est pas associé à l'éclair, mais à la pluie qui gronde.

L'arc-en-ciel, *ndütúm*, est peut-être considéré comme un doublet du phénomène précédent selon une étymologie populaire qui le décompose en *ndúm-túm* « le grondement-de-pluie qui s'enflamme ». Il est plus rarement visible en forêt qu'en savane, c'est sans doute pourquoi, il n'est pas ou n'est

plus reconnu en tant que tel comme « puissance » divine par les Bèti du sud du Nyong qui n'en parlent que sous sa forme terrestre du *ngay medzâ*, du serpent-python magique, qui a servi notamment à passer la Sanaga.

Par contre, chez les Bèti du nord et de l'est, la puissance de l'arc-en-ciel et son identité avec le python sont connues des vieillards : le vieux Mengisa Abega Esomba l'explique dans son récit de la traversée de la Sanaga (Nsan Menguda, 11.1.1969) : frappant le fleuve de son *ngékembé* (bâton magique), l'ancêtre Mengisa, Aso Abanda, en fait surgir un arc-en-ciel ; c'est cet arc-en-ciel qui devient sur l'eau un *serpent python* qui sert de passage... Trace encore de cette identité dans l'initiation magique de Minkonda, fils du chef Yezum Angulabiyo (Atangana 1919 p. 80) : devant la marmite à remèdes (*eiŋg mebáldá*) qui se trouve derrière la maison, le père souffle dans sa corne magique à toutes forces, et fait surgir, d'abord un arc-en-ciel, puis un grand serpent : Minkonda, rationaliste incrédule, refuse ces protections apparemment dérisoires, et n'acceptera qu'un gros rocher parmi les charmes que son Père veut lui transmettre : aussi sera-t-il tué peu après. Un mythe fang rapporté par Tessmann (1913 II pp. 199-200) identifie également le python, père de tous les serpents, et l'arc-en-ciel.

Tout homme puissant était supposé jouir de son propre *ngay medzá*, (Essama 1966 p. 58), c'est-à-dire d'une « ruine pour (tout) charme (adverse) », sous la forme d'un python (*mvɔm*) invisible qui le protégeait en dépouillant les autres. On peut d'ailleurs se demander si c'est par simple homonymie que *mvɔm* signifie aussi la « chance ». *Mvɔm* paraît aussi avoir été un ancien nom du rite d'initiation So (cf. Tsala 1958 p. 56 note 1) et nous verrons que le python y joue un rôle protecteur fondamental, comme dans le Bwiti fang (cf. Raponda-Walker et Sillans 1962 pp. 212-213) où Fernandez (1962, p. 264, note o) le croit importé du sud des peuples de la Ngounié, ce qui semble discutable.

On sait que ce rôle protecteur du python arc-en-ciel est objet de croyance dans la majeure partie de l'Afrique tropicale. Dans les régions voisines du pays bèti, les Duala par exemple possèdent souvent un python (*nyungu*) qui mange invisiblement leurs ennemis et leur vaut des richesses. D'après Tessmann (1933 p. 314), les Mittelkamerun-bantu, c'est-à-dire les Banen. Bafia (Bekpa) et Yambasa, voisins pour moi des anciens « Bati », jouiraient de l'originalité, unique en Afrique d'après l'auteur, de ne connaître ni Dieu, ni survie après la mort ; mais de s'attribuer pour origine un être suprême (Hochste Wesen) qui est un serpent géant mystique, représentant pour Tessmann le sexe masculin, puisque les hommes naissent de sa pénétration dans une caverne. Le culte du serpent serait alors encore un culte d'ancêtre...

Au sud du Nyong, il n'y a pas de « culte » à proprement parler au python, pas davantage qu'à l'éclair : on ne les invoque pas, on ne leur offre pas de sacrifices (ce qui serait une attitude religieuse), mais on reconnaît la puissance de leur présence et on tâche de la détourner au profit de l'individu ou du groupe, attitude plutôt magique, que nous retrouverons adoptée vis-à-vis de nombreuses autres forces de la nature, qu'il s'agisse d'animaux ou de phénomènes atmosphériques.

Zenker (1895 p. 46) a décrit la technique magique employée pour écarter la pluie et j'en ai fourni un commentaire (L.T. 1970 p. 31) ; les jeunes gens de Mínlaba savent encore (et m'ont confié en secret, par crainte de la Mission) que le cadet de chaque famille peut faire la pluie et le beau temps, soit en disposant une marmite renversée sur la cour avec un coupe-coupe, ce qui chasse les nuages, soit en jetant certaines herbes dans la marmite pleine d'eau, ce qui provoque la pluie. On comprend que ce soit là la tâche du cadet, car la pluie et surtout son évitement en grande forêt intéressent principalement les femmes qui ont besoin d'en écarter la menace aux champs lors des récoltes et du séchage du *ngǎn* ; elles ont elles-mêmes leurs recettes (Cf. Tessmann 1913 II p. 198), mais l'efficacité supérieure du mâle est promise à celui de leurs fils qui restera normalement le plus longtemps sur place avant de partir se marier. La petite marmite représente toujours une miniature du ciel conçu lui-même comme un récipient (Cf. Tessmann 1913 II p. 196) que l'on vide ou que l'on remplit, que l'on menace ou que l'on flatte, selon le type de résultat que l'on veut obtenir. Quant à la tempête, elle est œuvre de sorcellerie. On peut donc considérer que nous quittons ici le domaine proprement religieux pour passer à la manipulation des forces, c'est-à-dire à la magie pure et simple.

Il faut cependant dire encore un mot d'une expression ou symbolisation que l'on a déjà rencontrée et que l'on retrouvera partout, aussi bien dans les grands rituels que dans l'utilisation quotidienne des petits talismans ; il s'agit, dans tous les sens du mot, de ce « chiffre du divin » que représente le nombre neuf.

d) *Le nombre Neuf*

Dans tout système numérique clos, il existe un nombre symbolique pour désigner l'infini, constatait déjà Nicolas en 1865 à propos des Roubaiates d'Omar Khayyam (n° 15, note 2) ; de fait le nombre 9 joue ce rôle chez les Bëti comme chez leurs voisins ; le dicton *elé enen, mebög ebül* : « à grand arbre, neuf entailles », pour signifier que plus on est grand, plus on est attaqué, n'a de sens, comme le fait remarquer Tsala (*Dictionnaire* p. 186) que si neuf signifie « une infinité ». Le grand *tsó* dure 9 jours, le poivre de Guinée se prend dans les « médicaments » par 9 grains, l'escalier qui descend chez Esama Ndzigi aux enfers compte 999 marches, etc. Le « neuf » intervient dès qu'il y a volonté d'accéder à la plénitude, de viser l'absolu, dans une perspective magique ou religieuse ; il évoque la totalité.

Les Bëti l'ont oublié, mais chez leurs voisins Duala et Bulu, ce caractère exceptionnel du nombre neuf était explicitement lié à la semaine traditionnelle de huit jours venue peut-être de l'addition de deux semaines de quatre jours comme chez les Tikar et les Bafut (Ritzenthaler 1966 p. 123) et liée, du moins chez les Duala, à une comptabilité à base huit (Ardener, 1956 p. 48 ; Meillassoux 1971 p. 343), par rapport à laquelle le neuf est le nombre transcendant ou le retour à l'origine. Pour les Bulu, d'après von Hagen, qui prétend (1914 p. 117) que son informateur n'a pas subi d'influence chré-

tienne immédiate, on arrêtait de travailler chaque neuvième jour de peur d'irriter *Zobe nya Mebe'e* Dieu (von Hagen 1914 pp. 39 et 88). A Minlaaba, Benoit Bikwé (25.12.1967) m'a décrit l'aide-mémoire de raphia que reproduit Tessmann (1913 II p. 308) en affirmant qu'on s'en servait pour compter les jours et chômer le septième (*sic*) en l'honneur de la fille de Zambá...

Neuf se dit en langue bété *ebŭl*, mis pour *ebulú* (Abega, thèse p. 144), ce qui permet peut-être de le rapprocher de la racine *bulu*, « se multiplier, être en abondance » ; *ebŭl* serait « le nombre en grande quantité ». Les vieux Bulu, d'après von Hagen (1914 p. 39 et 88) prétendaient que le neuvième jour était « leur jour » et que *ebulu* venait de leur nom.

4. Les ancêtres

Si le *nnyámodo* vivant est, comme nous l'avons vu, quelqu'un que l'on considère presque comme un dieu, à plus forte raison devrait-il en aller de même pour le patriarche mort qui a rejoint l'ancêtre moniteur, Zambá, et qui demeurera à cause de sa force à la fois quelqu'un que l'on redoute, que l'on évite et que l'on recherche comme tout être divin. Cependant, les données enregistrées par le P. Skolaster dès 1910 (pp. 140 sq.) annoncent déjà les regrets de Mme Vincent (1969 p. 272) concernant l'imprécision de nos connaissances sur l'ancien système métaphysique bété : tout particulièrement en ce qui regarde la survie de leurs morts, les Bété paraissent n'avoir eu que des certitudes fragmentaires, beaucoup moins nettes et élaborées que celles de leurs voisins Bulu ou Fang, par exemple.

Alors que les Fang croient que les bons vont rejoindre les étoiles, les « Yaunde » qu'a interrogés Skolaster ne savent ni ce qu'ils deviennent ni quelle est leur récompense (*loc. cit.*) ; ils ne connaissent que le destin des méchants, qui est de revenir tourmenter les vivants. Les Bulu, eux, pensent que leurs morts se réunissent à Mbile Bekon, « le trou des revenants », au pays de Yevo, sur la route d'Ebolowa à Minkan, dont l'entrée sombre et froide, interdite à tout vivant, se trouve sous un grand rocher ; ils retrouvent là, semble-t-il, les plaisirs terrestres puisque l'on sacrifiait leurs femmes pour leur faire la cuisine. D'après von Hagen (1914 p. 172), quand un Bulu est mort depuis quelques jours, une corde permet à son ombre de monter chez *Zobe nya Mebee*, et c'est seulement une émanation de son corps qui constituerait le *kŕn* ou revenant. L'ombre est bonne, le revenant mauvais : distinction fort éclairante. On peut se demander s'il n'y a pas là chez les Bété, peut-être parce qu'ils se veulent et sont reconnus comme de « bons vivants », une occultation plus grande que chez leurs voisins du problème de la mort : le rituel *melán*, seul culte explicite des ancêtres, était en effet d'importation récente (Mvumbo-Fang) à l'arrivée des Allemands. C'est comme si une sorte de pudeur avait interdit la formulation d'un discours explicite sur ce thème, trahissant ainsi par cette censure (comme la pudeur sexuelle ailleurs) l'obsession diffuse que cons-

titulait précisément la présence excessive du thème, c'est-à-dire ici la présence des morts, à la fois oblitérée et envahissante.

Faute donc d'une élaboration par les intellectuels, nous en serons réduits à déchiffrer les croyances et les conceptions dans la pratique et le dire quotidiens.

Car le problème majeur de la mort et de la survie n'en est pas moins aigu au sein de la conscience populaire bète ; l'abbé Tsala (1958 pp. 16-18, 106-111) et Mme Vincent (1969 pp. 271-282) ont soigneusement recueilli les assertions à ce sujet (cf. aussi Tsala-Vincent 1973 n^{os} 5101 à 5222), ainsi qu'au sujet des *bekón*, mânes ou esprits des morts qui reviennent souvent hanter les vivants.

Le point de départ de cette sagesse populaire est la constatation de l'universalité de la mort, et de son imprévisibilité : même la tortue (figurant l'être sage par excellence) est destinée à mourir dès l'instant de sa naissance (*op. cit.* n^o 5105) et tous les hommes appartiennent au *mvóg* des *bekón*, à la famille des morts (n^o 5201) ; nul ne sait où il mourra (n^o 5102) ; la mort, qui ne connaît pas d'ainesse, de préséances humaines (n^o 5101), peut vous surprendre instantanément (n^o 5104), par exemple au bain, dans la rivière, où l'on meurt parmi les rires (n^o 5103) ; ce sera alors la fin de tous les biens d'ici-bas, puisque l'homme couché sous la terre n'a plus que faire des femmes (n^o 5109). Cependant le guerrier bète n'a pas à craindre la mort : le chemin qui va chez les *bekón* ne doit pas faire peur (n^o 5208) car « on ne meurt pas deux fois » (n^o 5106) et « le vaillant est un manche de hache : là où il se casse, il reste. » (n^o 1405) ; de toutes façons la rafle par les *bekón* ne laisse échapper personne (n^o 5207) et quand leurs tam-tams t'appellent, personne ne peut y aller à ta place (n^o 5205).

Les derniers dictons se rapportent à la croyance très ferme et encore très vivace, que ce sont les *bekón* qui viennent chercher les mourants pour les emmener avec eux.

Bekón badudu nyé, « les revenants le tirent » disent les assistants quand le mourant, dont la tête est soutenue affectueusement par sa mère ou un proche parent, entre en agonie et commence à râler. Le mourant lui-même voit souvent les morts récents s'approcher de son lit et les désigne du doigt : « Les voilà ! » ; les autres vivants ne voient rien sans dons spéciaux (cf. Nekes 1912 p. 480 ; Tessmann 1913 II p. 104).

C'est dire que si l'on aperçoit les revenants, cela signifie le plus souvent ou que l'on va mourir, sauf traitement immédiat par le guérisseur-magicien (*ngəŋ gəŋ*) (cf. Tsala-Vincent 1973 n^o 5219), ou que ces ombres viennent chercher un proche parent. Sous ce rapport, les revenants sont les ennemis des vivants, et leur rôle est conçu comme tout à fait négatif ; ils viennent tourmenter les vieillards et les battent jusqu'à ce qu'ils les emmènent définitivement.

Abega Esomba m'a raconté ses combats en rêve avec les revenants, qui n'ont cessé que lors de son tardif baptême. A Mínlaba, un vieillard, Pierre N.,

dans la côte de Sumu Asi, les voyait partout, sous forme humaine, sur les chevrons de son toit, et les fuyait en se sauvant de chez lui. Quand un vivant sent fatigues et courbatures sans cause apparente, c'est que des revenants invisibles se sont plus à le rouer de coups.

Aussi les expressions populaires sont-elles révélatrices à ce sujet : *yén bekón*, mot à mot « voir les revenants », signifie métaphoriquement : « passer un mauvais quart d'heure » ; *léda bekón*, « se conduire en revenants » signifie de même « persécuter », « faire souffrir tant et plus » (cf. Tsala, *Dictionnaire* p. 290). L'un des grands soucis vis-à-vis de ces êtres mortifères, plus puissants que la vie, ce sera donc à la fois de les respecter (de ne pas les indisposer) voire de se les propitier pour annexer leur puissance et en même temps de les écarter des vivants le plus énergiquement possible. Nous retrouverons continuellement cette ambiguïté vis-à-vis des défunts, aussi bien dans les croyances que dans les rituels.

Ainsi lors des funérailles, que nous examinerons plus loin, le problème est à la fois de faire place aux *bekón* venus en grand nombre, et de les chasser ensuite avec le nouveau défunt. Les *bekón* sont là, de l'autre côté du corps (ou du cercueil, de nos jours, lors de la veillée funèbre) par rapport aux assistants ; c'est eux qui viennent leur mettre leurs doigts dans l'œil, et c'est pourquoi les assistants pleurent. Si vous êtes sceptique, me dit-on à Minlaaba, on vous mettra dans l'œil un certain liquide avec un entonnoir, et vous commencerez à les apercevoir à votre tour, tous massés là...

La mort sert ainsi d'analyseur aux conceptions anthropologiques des Bèti ; l'être humain *mod* laisse alors d'un côté un corps inerte qui a cessé de s'appeler *nyól* (être animé) pour devenir *mbim* (cadavre), tandis qu'une part ombreuse de lui-même (*nsišim*) paraît subsister séparément sous forme de revenant (*kón*). Nous verrons qu'il est possible que survive aussi le pouvoir de sorcellerie (*evú*) considéré comme un élément à la fois solidaire et indépendant de la personnalité.

Martin Tabi (SVA 1911 p. 6) résume ainsi la croyance commune : on admettait une survie de l'âme (qu'il appelle *mon*) chez les *bekón*, mais sans se représenter exactement ce qu'on trouvait chez eux.

« Quant à ce qui concernait la vie de l'au-delà, on n'en savait rien de précis. L'empire des morts était semblable au monde visible. »

On savait que ces esprits pouvaient se transformer en animaux, et l'on racontait bien des choses à ce sujet, « en particulier que les âmes avaient une apparence affreuse ».

Mais en relevant ainsi l'horrible laideur des pauvres défunts, on n'en sent pas moins le besoin de leur rendre hommage, et en dehors de l'enterrement où on leur offrira leur part du festin mortuaire, on pense que la présence des défunts est constante, surtout auprès de leurs descendants. « *Bawóg ana bia-kšb* » : « Ils entendent comme nous parlons », « ils sont parmi nous » (cf. Mviena 1970 p. 99) ; aussi ne manquait-on jamais autrefois de leur offrir

avant de boire une libation, *ngab é ba bengáke* « la part de ceux qui sont partis en disant « *Ngab betará nyi* » « Voici la part de nos pères ! ».

Les *bekón* envers qui on agit ainsi sont explicitement définis comme des ancêtres. Parmi ces ancêtres, ceux que l'on avait connus personnellement étaient particulièrement honorés : on plaçait des offrandes de nourriture (19) et leurs objets personnels sur une étagère (*anág*) auprès de leur tombe, au moins dans les premiers temps après leur décès, jusqu'à ce qu'on ait redonné leur nom à un nouveau-né, ce qui ne tardait pas si on les avait vraiment aimés.

On leur adressait aussi des élégies funèbres sur le tam-tam : c'est le *nkul ebánda* ou *ebádennda*, le « tam-tam des vains regrets » (ou des messages qui émoussent la douleur ?) que l'abbé Martin Atangana entendit souvent frapper par son père, le chef Fuda Mekongo ; celui-ci, du cœur de la nuit à l'aube, citait le nom de tous les frères et parents dont il pleurait la disparition, probablement en des termes analogues à ceux que rapportent Nekes (1912 p. 479) et Hennemann (1920 p. 6) dans une plainte batsenga transcrite pour le P. Rosenhuber (à partir des sons du *nkúl*) par l'Etudi Assiga.

« Va immobile ! (20)
 Réserve-moi un lit près du mur du fond :
 je suis couché là tout seul,
 que fais-je encore dans ce monde d'en-haut ? (21)
 O frère défunt, mon frère, avec qui m'as-tu laissé ?
 Mes amis vont se promener
 trois par trois ou deux par deux ;
 moi je vais me promener tout seul :
 est-ce donc que je suis né tout seul ?
 Où aller m'asseoir avec mon chagrin ?
 Mon père est mort, ma mère morte,
 tous mes frères ont fini par mourir (...)

(19) Mgr Hennemann (1920 p. 5), après avoir décrit ces autels ou échafauds pour les offrandes aux morts, ajoute qu'il fit une fois remarquer (peut-être lors de sa fondation de Minlaaba) que les morts n'avaient certainement pas besoin de ces affaires, puisqu'ils ne venaient pas les chercher depuis la tombe.

« Cela paraît seulement être ainsi vu de l'extérieur, me répliqua l'homme, mais en réalité le défunt a depuis longtemps pris possession de ces objets. »

Réponse que l'évêque transpose dans la langue scolastique en remarquant qu'elle revient à dire : « Ce que tu vois là, ce sont seulement les accidents des choses, sans leur substance. »

(20) C'est l'expression *a fom* que je traduis par « immobile ». *Fom* est une sorte de fourmi arboricole dont la piqure est très douloureuse ; *wu fom*, « mourir de la fourmi *fom* », signifie rester sans mouvement, et *a fom* signifie « tout tranquille ». Il faut noter que les nids de ces fourmis associés si étroitement à l'idée de la mort seront utilisés pour « faire mourir » les candidats à l'initiation du *So* lors de leur passage par le « tombeau » (cf. p. 286).

(21) Nekes commente ici deux expressions : 1) *a fálág* : « près du mur du fond », c'est-à-dire dans le coin le plus sûr d'une case, près de la sortie secrète qui permettrait de s'échapper en brousse par derrière en cas de danger ; 2) l'expression *a dóh* ou *a yóh* « en ce monde d'en-haut » qui signifie *sur la terre* (des vivants) par opposition à *a sí*, dans la terre, au royaume des morts.

moi je reste : qu'attends-je encore ?
 Tous finissent par me hair... (...)
 Mon frère, réserve-moi un lit près du mur du fond
 Mon père, attends-moi !
 Je suis déjà en chemin pour vous suivre ».

Cette plainte témoigne d'une réelle proximité des défunts et de la mort elle-même dans la vie courante, comme le montre encore l'étymologie populaire que l'on m'a donnée souvent pour le mot *enɔ*, « lit », compris comme *é nɔ* *awú*, « là où l'on prend la mort » (*non* = « prendre »). Elle exprime un commerce familial avec les défunts identifiés, qui peut aller jusqu'à l'aspiration à les rejoindre, et qui les distingue des ancêtres inconnus, et de l'immense masse des revenants anonymes. Nous verrons plus loin que le rituel du *So* intervenait dans cette familiarisation avec la mort et avec les morts. Elle ne signifie pas en effet que les morts de la famille soient beaucoup moins effrayants que les autres : tous ont quitté l'humanité telle que nous la pratiquons, tous sont donc devenus « inhumains », comme le montrent les histoires de revenants, y compris celle qui oppose leurs pactes inexorables à ceux des hommes (cf. Tsala-Vincent 1973 n° 5218 ; Vincent 1969 p. 280). C'est pourquoi leur mode de vie, qui rappelle par bien des côtés celui des hommes : vie dans un grand village où les meilleures places sont celles du fond des cases, où les gens boivent, mangent, dansent, est conçu par d'autres aspects comme son opposé ou son négatif : les revenants sont tout blancs (comme les ossements du squelette) au contraire des vivants ; ils ont les animaux sauvages comme animaux domestiques ; la brousse est leur domaine par opposition au village des vivants, etc. Un certain nombre de formes « sauvages » de plantes ou d'objets leur sont affectés : on connaît l'arachide la patate, le manioc, la salive, le couteau, la lumière des fantômes (cf. Engudu 1974 p. 42). Cependant chacun conserve dans l'au-delà le rang et les prééminences sociales qu'il avait ici-bas ; les *bekón* gardent par conséquent leur puissance d'antan et se révèlent encore plus puissants là où l'homme est faible : « être aux prises avec des revenants », c'est affronter plus fort et plus savant que soi. Il faut donc en toute entreprise s'assurer le concours de ceux de sa famille. Mais cette puissance elle-même se présente sous forme paradoxale, car on se figure les *bekón* comme physiquement ravagés, disgraciés : or même infirme, un revenant tout boiteux, clopin-clopant, dépasse un homme (Vincent 1969 p. 278).

En même temps, ces revenants paraissent manquer de certains biens propres aux vivants et les convoiter. Comme l'a noté Tessmann (1913 II p. 106), ils se manifestent donc en songe pour demander de la nourriture à leurs descendants ou parents. Ceux-ci la plaçaient sous forme symbolique (simple bâton de canne à sucre par exemple) suspendue à leur toit ou dans de vieilles calebasses aux carrefours. Ils étaient même amenés à protéger leurs plantations, par certains charmes, contre les vols éventuels de ces *bekón* venant prendre leurs arachides, etc. Là encore, le mode de vie des défunts est le contraire de celui de l'homme normal.

Les libations ne montrent pas seulement que les *bekón* peuvent, tout

comme les vivants cette fois-ci, avoir soif ; elles indiquent aussi que leur habitation est conçue comme située sous la terre, ce qui se comprend puisque la plupart des cadavres étaient inhumés. On craignait de les déranger en travaillant le sol. Une maxime de modération confirme cette localisation :

« Si tu vois de la terre molle, vas-tu dire : je creuserai jusque chez les revenants ? » (Vincent 1969 p. 274). De même semble faire le conte de la tortue, qui en constitue en même temps une « Aufklärung » critique, car la tortue exploite là à son profit la croyance populaire sans qu'on puisse savoir si elle la partage.

Tortue et Léopard se disputaient un héritage (*elig*). Tortue rassembla les animaux et leur montra qu'elle allait chez les revenants, pour en avoir le cœur net, en se faisant ensevelir dans une fosse ; mais un tunnel préparé d'avance lui permettrait d'en ressortir en cachette.

Au bout de trois jours elle reparut et dit aux animaux : « les *bekón* veulent confronter Léopard avec moi, qu'il m'imité. » Léopard fut donc enseveli dans une profonde fosse, mais non truquée comme était celle de Tortue. Celle-ci reparut une nouvelle fois pour annoncer : « Les revenants étaient très fâchés contre Léopard ; ils l'ont donc gardé et m'ont attribué le terrain, en défendant aux petits de Léopard d'en approcher désormais. » (Vincent 1969 p. 275 ; cf. Tsala-Vincent 1973, n^{os} 5203 & 5204).

Nous verrons le rituel des funérailles couronné par le rite *mesón*, que Tessmann croit à tort ignoré des « Yaunde », et qui devait permettre aux nouveaux morts de mieux s'intégrer dans le village des défunts, et donc de moins inquiéter les vivants. Nous avons vu aussi que la transe permet à certains vivants de s'y rendre, bien que l'intrus se trahisse rapidement : « ça sent l'écorce ! » (Tsala-Vincent 1973 n^o 5209) s'écrient les revenants, dont l'odorat respire en lui, reconnaît la paroi d'écorce des villages de vivants, – expression qui montre bien que le village des morts est un anti-village... Il ne faudrait donc pas chercher à localiser ce ou ces villages avec trop de précision. Nous rencontrons une fois de plus, probablement, une juxtaposition de traditions différentes.

Nous trouvons d'un côté chez les Bêti le développement d'une géographie infernale fabuleuse, sans cohérence immédiate. Pour les uns, le chef des mânes est Zameyo Mebenga ; pour les autres c'est Ebakuda (l'Ebakutu des Bulu cf. V. Hagen 1914 p. 114), ou encore Esama Ndzigi, chez qui l'on arrive par un escalier de 999 marches ; mais après tout il est possible qu'Esama Ndzigi soit plutôt le chef des *minkúg*, des génies. Ces enfers ne seraient pas non plus sans rapport avec le pays d'Ekang, ce pays des Immortels dont les épopées du *mvéd* chantent les exploits. D'un autre côté on tombe d'accord que les mânes rejoignent Zambá, dont on indique qu'il habiterait plutôt le ciel. Enfin, on assigne aussi aux défunts un éloignement « horizontal », lorsqu'on pense qu'ils habitent la brousse, qu'ils descendent les ruisseaux et les fleuves et s'en vont demeurer au-delà de l'océan... Finalement, ils hantent toutes les dimensions qui échappent à l'espace humanisé, au village de l'homme vivant.

Il est incontestable en tout cas que les mourants s'en vont par les cours d'eau aux yeux des gens de Mínláaba. Même des jeunes (Michel Ndi

1.09.1968) savent que si l'on est à la pêche au moment où quelqu'un meurt, on risque de le voir à ce moment-là sur le ruisseau. Il arrive aussi qu'on pêche au bout de sa ligne une ombre, un *kón* qui s'évanouit dès qu'on le reconnaît ; les ombres coulent dans le courant (cf. Tessmann 1913 II p. 104). Certaines y séjournent fort longtemps : nous avons vu que la fille de Zambá, comme les chefs défunts Yezum, donne rendez-vous dans les rivières. Les ombres y précèdent parfois le trépas de leurs possesseurs : le grand-père de J. Owono prédisait les décès en les voyant ainsi passer lorsqu'il était à la pêche.

Les témoignages de ce genre abondent ; Zambo Melingi, un Otoloa de la limite actuelle de la mission de Minlaaba, raconta à François Manga, voici une vingtaine d'années, l'aventure suivante : il était parti à la pêche tout seul ; la nuit vint ; il se prépara un coin pour coucher en brousse. Au milieu de la nuit, il se réveilla et entreprit de se remettre à pêcher à la ligne. Tout à coup, il entendit chanter en amont du ruisseau. Effrayé, il prit sa lance et son coupe-coupe et se leva ; un homme apparut avec une lampe allumée, sur le ruisseau, et voici qu'il marchait sur l'eau ! Quand il arriva à la hauteur de Zambo, sa lampe s'éteignit. Zambo Melingi se demanda : « Où donc est passée cette lampe ? » quand il aperçut de nouveau en aval l'homme avec sa lampe, qui s'éloignait. Zambo rentra au village : il y trouva son frère mort, et comprit le prodige qu'il avait vu sur le ruisseau.

Où les défunts se rendent-ils ainsi, en suivant les cours d'eau vers l'aval ? Les anciens Bèti n'avaient qu'une vague notion de l'océan et aucune idée de la rotondité de la terre, qu'ils se figuraient plate mais sans doute entourée du grand fleuve Yom (Mallart 1971, 0.1), avec un bord que l'on put par la suite identifier à l'horizon de Kribi (nom qu'une étymologie populaire interprète comme le Gouffre). Pour dire qu'un homme est mort, les Fang employaient l'expression « il est parti de l'autre côté de la mer » (Tessmann 1913 II p. 110). Les eaux semblent donc entraîner les morts et toutes les saletés vers l'extérieur du monde, d'où on peut imaginer qu'elles retombent en cascade pour former sous la terre une sorte de nappe aqueuse parallèle au sol, assez semblable au *schéol* des Hébreux. On s'expliquerait ainsi que partir au loin pour les morts signifie en même temps revenir voisiner sous la terre.

De toutes façons, le chemin des morts n'était pas facile à suivre pour les nouveaux défunts : il comprenait des passages périlleux et des embûches : d'après Pierre Mebee (Yaoundé 30.1.1970), il s'agissait de traverser l'*Endám*, le fleuve des enfers (peut-être confondu avec l'océan) en dansant sur une corde ou une passerelle ; un faux-pas pouvait faire glisser et tomber le voyageur indésirable. Arrivé au village des morts, il restait *a sálág*, derrière leurs cases, il pouvait aussi errer et se perdre à cause des *mekób*, des « choses qui accrochent » (cf. Okah 1965 p. 106) jusqu'à ce que le rite *mesón* lui permit de passer *á nsəh*, de l'autre côté ; à cette épreuve de purification, il pouvait échouer comme les initiés vivants au rite *So*. Dans ces divers cas d'échecs, le revenant tombait à *tolendón* (que Tsala fait dériver de *tolan a ndón* : tomber dans un précipice), enfer des enfers ou lieu d'une seconde mort ; ou encore il se trouvait dans la situation de *tótolan* ou dégringolade progressive (dont Tsala fait également un fréquentatif de *tolan*). Dans la région de Minlaaba on dit *ototolan* ou encore plus souvent : *ntotolan* ou *niwolna* ! employé sous

forme de chant par les enfants entre eux quand l'un d'eux a perdu la partie (est tombé dans l'équivalent de l'« enfer » de nos marelles), ou plus sérieusement sous forme d'interjection et de malédiction (« qu'il aille au diable ! ») quand une femme souffre d'une injustice, par exemple à l'égard du voleur qui l'aura volée ; elle doit alors souffler dans une corne ou une poire magique pour que sa malédiction soit efficace (Onana, Ayéné, 18.12.1966). Le voleur ou le sorcier finira ainsi par se perdre après son trépas, pensait-on, à la suite de quelques nouveaux abus. Pour Benoît Bikwé (Eyibodo 25.12.1967), il y a finalement deux chemins principaux après la mort : l'un glissant et plein d'excréments qui correspond à *ntatolan*, l'autre peint avec le *báa*, la couleur rouge de la vie, qui ne présente pas de difficultés, et qu'on parcourt avec joie. Il se peut que cette vision dualiste soit influencée par le christianisme, mais on trouve déjà l'idée de cette bifurcation après la mort relevée par Tessmann (1913 II p. 101).

L'un des contes bête recueillis par le P. Rosenhuber (SVA 1910 pp. 181-183 dans la région de Yaoundé, résume assez bien cette mythologie. Il s'agit du voyage dans le Monde souterrain d'un nommé Meyongo qui, avec la permission de son père, part pour y chercher une épouse. En chemin, il rencontre une vieille femme qui lui donne pour guide son fils Manduga (plus probablement Menduga). Les deux garçons passent à travers un rocher qui s'écarte miraculeusement devant eux, et parviennent au grand fleuve Endam, qu'ils veulent traverser dans la pirogue des revenants. Ceux-ci appellent leur chef, qui se nomme ici Ebakuda : « Es-tu un mort ? » demande-t-il à Meyongo ; « Je te le dirai de l'autre côté » répond ce dernier. Ebakuda refuse la traversée, mais les revenants appellent à l'aide une femme qui est la défunte grand-mère de Meyongo, et qui accepte de le passer. Une fois de l'autre côté, Meyongo annonce qu'il veut épouser la fille d'Ebakuda ; après diverses épreuves, incluant la mort réelle de Meyongo dont Manduga le ressuscite, le mariage se fait, mais on prévient Meyongo qu'on ne doit pas prononcer devant sa nouvelle épouse le mot de « chimpanzés » (*bewɔa*), car les chimpanzés sont ses frères. Au bout d'un certain temps, l'interdit est transgressé, la femme se change aussitôt en chimpanzé et s'enfuit avec ses frères, malgré les larmes de Meyongo.

Tout animal sauvage est en effet susceptible d'être l'apparence visible d'un défunt, car le revenant (comme son nom l'indique en français) éprouve souvent le besoin de revenir rôder autour des vivants. La puissance supérieure dont il jouit lui permet de le faire soit sous forme invisible, soit sous forme animale.

Dans le premier cas, il lui suffit de prononcer la formule : « Que quiconque voit aujourd'hui écarquille les yeux sans rien voir » (cf. Vincent 1919 p. 277). C'est peut-être pour avoir oublié cette formule que certains d'entre eux – hors le cas voulu du présage mortuaire – se laissaient autrefois si facilement apercevoir par les vivants.

Mgr Hennemann (1920 p. 6) dit qu'on aurait peine à trouver un seul natif du Cameroun méridional qui n'ait rencontré au moins une fois dans sa vie de ces *bekón* qui rôdent la nuit autour des villages, et le P. Nekes (1912 p. 483) note que l'expression *meyén bekón*, « j'ai vu des esprits de l'autre monde », appar-

tient à la vie de tous les jours, au point que lui-même est considéré comme en ayant vu ; lors d'une tournée de nuit à bicyclette, il tomba sur un vieux couple fantomatique en voyage, refusant d'obtempérer à sa sonnerie. Ils s'arrêtèrent face à face, terrifiés les uns par l'autre, mais finalement le spectacle de la bicyclette alors encore insolite eut raison des vieillards qui s'enfuirent en brousse en abandonnant leurs bagages.

Ce sont là des rencontres involontaires, différentes des visites intentionnelles et bénéfiques que les défunts font en songe à leurs parents ou descendants, généralement pour les conseiller, leur indiquer des formules ou des médicaments salutaires, leur conférer un pouvoir charismatique, leur enseigner les lieux de prière ou de sacrifice les plus efficaces, leur apprendre la confection d'un charme ou talisman protecteur. Un fils s'attend normalement à voir en rêve son père récemment décédé, et un grand chef a vu normalement ses ancêtres lui apparaître de même pour lui confirmer leur investiture.

Les *bekón* surpris peuvent se défendre en envoyant dans l'œil de l'intrus inattendu un petit insecte (cf. Tsala 1958 p. 15) ; tout voyageur bête qui reçoit une poussière ou un insecte dans l'œil se hâte donc de faire demi-tour pour ne pas voir les mânes, qui risqueraient, autrement, de le battre ou de l'égarer.

Dans quelques cas cependant, les *bekón* permettent à certains êtres humains privilégiés de les rencontrer *ut sic* en dehors des rêves, et les font alors profiter des aspects bénéfiques de leur puissance. Nous verrons que le rituel du *So* constituait probablement une tentative pour généraliser ou routiniser ce commerce avec les morts. Encore de nos jours, chez les Eton, Marie-Paule de Thé (1970 chap. v p. 144) a rencontré une célèbre guérisseuse qui indique comme fondement de son efficacité son pouvoir de rencontrer les *bekón*, surtout (mais non exclusivement) ceux de ses ancêtres. Elle a un lieu de rendez-vous avec eux en forêt ; c'est là qu'ils lui donnent les remèdes nécessaires ; elle leur demande aussi les produits de la terre, ce sont eux qui fournissent et permettent les bonnes récoltes. Tout ceci paraît cohérent, puisque fruits, légumes, arbres, herbes médicinales sortent de la terre-mère, lieu des forces par excellence, qui est aussi la demeure des défunts. Mais ceux-ci ne font sans doute que contrôler ou orienter la puissance de la terre, qui paraît suprême, car pour être doués de puissance véritable, les ossements des ancêtres, les crânes que nous verrons utilisés dans le *melan*, doivent avoir reposé assez longtemps en terre.

Les *bekón* prouvent également leur puissance en prenant une forme animale qui leur donnera les capacités auxquelles le vivant aspire vainement : force de l'éléphant, agilité et puissance d'attaque du léopard, aptitude à voler des oiseaux. Ils reviennent soit se venger de leurs ennemis, soit visiter les leurs sous formes masquées, peu après leur décès, ou lors des fêtes, et s'installent parfois auprès de ceux qui leur sont le plus chers. On respectait les nids pour cette raison, selon la maxime : « l'oiseau qui vient construire auprès de ton village est ton neveu (*mǎñ kál*) ou ton oncle maternel (*nnyandómo*) ». Graffin-Pichon (1930 pp. 168-169) racontent l'histoire d'une femme qui tue deux petits oiseaux : c'était son père et sa mère ; le moineau est supposé être un défunt bienveillant et c'est pourquoi on l'appelle *mvekuma*, le « donne-riche ». Un chef se métamorphosait facilement en épervier (*obam*). Pour se moquer de la suffisance d'un parvenu, on dira qu'il est comme « un petit

revenant (*okəkʃn*) qui vient juste de se changer en éléphant » (cf. Vincent 1969 p. 278 ; Tsala-Vincent 1973 n^{os} 5211 et 5212), et qui ne se sent plus. Le chant de l'*esána* fait parler le mort en ces termes : « Je suis déjà comme une bête, me voici sur le point de me commettre avec les chimpanzés » (cf. Fouda-Julliot-Lagrave p. 114), tandis qu'un chimpanzé qui pleure devant un vivant lui annonce un deuil prochain.

Ces transformations étaient la source d'interdits lignagers : en effet, le défunt en prévenait en songe ses descendants, qui s'interdisaient désormais la viande de l'animal correspondant (cf. Atangana 1919 pp. 141-142).

A Minlaaba, une famille proche de la Mission a ainsi comme interdit le gorille ; un « très vieux gorille » apparaît à quelqu'un sans lui faire de mal chaque fois qu'un membre de la famille doit mourir.

Chez les Bèti, la faculté de se changer en animal paraît considérée comme normale pour un défunt, contrairement à ce que dit Tessmann (1913 II pp. 101-103) qui en fait un cas-limite, une sorte de suicide pour l'âme qui se perdrait sous la forme animale, par une volonté de vengeance contre ses ennemis ou de sacrifice pour les siens. Par contre, chez un vivant, une telle faculté est liée à son *evú* ou pouvoir de sorcellerie, au même titre que la capacité d'entretenir des relations particulières (allant jusqu'à l'identification) avec un animal sauvage incarnant un génie *nkug*. L'*evú* lui-même, on le verra, se transformera après la mort en lézard, puis en léopard.

Les défunts peuvent également habiter dans les troncs des grands arbres (en particulier dans ceux du copalier, *overŋ*) ce qui est à rapprocher de la coutume d'y déposer le corps des grands initiés Bèti. Sans doute leur force passe-t-elle aussi dans l'*otombo*, le ficus que l'on plante sur leur tombe. Ils hantent, nous l'avons vu, l'ailleurs par opposition à l'ici, la brousse par opposition au village, autrement dit tout ce qui est lieu sauvage plus ou moins spécifié : rochers, montagnes, clairières de la forêt, ruisseaux, mais ils aiment aussi se rapprocher des vivants, peupler des villages abandonnés, s'abriter dans les bananiers derrière les maisons, et surtout se tenir aux carrefours (cf. Tessmann 1913 II p. 106).

Cependant, il existe un lieu privilégié de leurs contacts avec les vivants, et ce lieu est le rêve. Il ne faut pas oublier que le sommeil, *ngál oyɔ*, est le petit frère (mot à mot : « l'épouse ») de la mort, *nnom oyɔ*. Il s'y passe en plus faible ce qui se passe en plus fort dans la mort ; de même qu'après la mort on voit les *bekón*, de même on les aperçoit dans les rêves, et ceux-ci constituent un monde peut-être plus vrai que celui de la vie, comme le suggère le D^r Bot Ba Ndjock (1960 p. 154) quand il rapproche de la racine *yém*, « savoir », qui donne *nyéman*, la connaissance, les mots *biyéyém*, « songe », et *beyem*, « les voyants », c'est-à-dire les sorciers prophètes qui agissent dans la nuit sur la face cachée des choses, la face essentielle.

La supériorité des *bekón* sur les vivants ne les rend pourtant pas heureux pour autant, comme s'ils avaient, au même titre que les vivants, à « payer » cette puissance d'un certain poids d'ennui ou de souffrance. C'est pourquoi ils demeurent irritables et peuvent se montrer exigeants, voire tyranniques, même s'il s'agit du fantôme d'un homme bon, et à plus forte raison d'un

méchant ; le fantôme d'un sorcier sera toujours redoutable. C'est pourquoi aussi on évitait soigneusement autrefois d'accueillir chez soi le cadavre d'un inconnu : on ne savait pas de quoi son fantôme serait capable ; lorsqu'on avait affaire à un esclave rétif, ou à un homme convaincu de sorcellerie, on jetait ou enterrait son cadavre au loin en brousse. Par contre, on tenait à être enterré parmi les siens pour avoir droit à leurs soins *post mortem*.

Cette puissance du *kón* s'affaiblissait avec le temps. Il se fondait peu à peu (sans doute au fur et à mesure qu'on perdait son souvenir sur terre) dans la masse des esprits anonymes qui peuplent le sol et la brousse, et qu'on essaye de chasser beaucoup plus qu'on ne les honore. A la fin (Benoît Bikwé, Tsala, rejoignant ici Tessmann), le revenant devient tout à fait inerte et s'incarne dans une termitière en forme de champignon, *ngudú*, mot qui signifie aussi « être tout à fait mort », et les termites sont alors aux restes du *bekón* ce que les vers ont été au cadavre de l'homme. Ce « champignon » fait penser au champignon originel dont l'homme serait sorti au dire de certains vieux témoins entendus par le P. Stoll (et aussi au champignon-mémorial que nous avons vu éclore aux passages les plus bénéfiques de la fille de Zamba). De l'origine au terme, la boucle serait ainsi bouclée.

En fait, comme l'ont noté tous les premiers observateurs de Morgen à Stoll, ce quidomine chez les Bèti à l'arrivée des Allemands, c'est à la fois une ferme croyance à une survie de l'être humain défunt, et une vaste (et peut-être fort sage) incertitude quant à la nature exacte ou même approximative de cette survie. Une part certaine des ancêtres se réincarne dans leurs descendants, comme le montre les traits biologiquement hérités, que l'on essayait de corroborer et d'identifier par la récupération des noms des défunts. Ce qui ne se réincarne pas et formait comme la « substance » des revenants est sans doute d'une part les ossements et restes matériels du défunt, d'autre part un « quelque chose » que les Bèti désignaient comme *nsísím*, mot que les missionnaires ont emprunté pour signifier « âme », « esprit », mais qui est très exactement « l'ombre » en tous les sens du mot – on emploie ce vocable pour l'ombre d'un arbre. C'est dire à quel point la nature exacte de cette « ombre » reste obscure et légère (cf. p. 213).

Et cependant la puissance de ces ancêtres ne fait pas de doute, par ailleurs : c'est eux que l'on invoque pour les récoltes, c'est à eux que l'on impute la fertilité ou la stérilité, le bon ordre (*mvɛ*) ou les divers maux : maladies, famines, etc. qu'ils imposent aux vivants comme preuves de leurs colères, dues surtout à la transgression des interdits. Fort et heureux sera le chef de famille qui saura se les concilier ! Ce sera là l'objet principal de bien des rituels.

5. Les génies

Tessmann a tort d'opposer radicalement les génies (*minkug*) aux revenants. En effet, on donne chez les Bèti comme définition ou équivalent de *nkug* l'expression *kón Zambá*, ce qui peut se comprendre comme désignant soit une espèce de fantôme créé à part par Zambá, sur le type des héros mytholo-

giques du *mvéd* habitant le pays d'Ekang, soit un fantôme tutélaire devenu anonyme et qui n'est plus soutenu ou connu que par Zambá ; cependant, il est clair aussi qu'il existe des *minkug* sans aucune origine humaine, petits nains difformes habitant les arbres où ils accueillent les défunts, et dont le chef est Ebakuda ou Esama Ndzigí (de *dzig* « confier un secret magique »). L'univers bėti est peuplé de ces multiples présences invisibles, conçues comme des forces plutôt dangereuses dont il importe de se rendre maître ou de se protéger.

On connaît ainsi un certain nombre de lutins, de spectres et d'épouvantails : les *bisiga*, les *bivuga*, le *kʒ*, le *kokʒ* ; un être mystérieux très grand et effrayant, couvert de vers luisants, l'*ongelangela* ou le *yeməyemə* (22) ; l'esprit de la forêt, une très jolie femme dont le P. Guillemín a recueilli l'histoire ; le *nkug sangoé*, l'esprit « fauche-cochon » dont nous avons parlé à propos de la chasse, les *minkug* des rivières qui noient ceux qui dérangent leurs villages et qui sont tombés dans les tourbillons ; d'autres sont dans les grottes, les trous des arbres, les sources, etc. . .

Le problème autrefois était de tenir la plupart de ces génies ou esprits à distance, et nous verrons qu'on les balayait lors du rituel *So*. Dans la vie courante, le chasse-mouche du chef était en réalité un chasse-esprit, grâce aux talismans (*abub*) dont il était bourré. Bon nombre d'esprits vivaient dans les frondaisons (peut-être d'anciens revenants venus du tronc ?), c'est pourquoi on criait très fort pour les chasser lors de l'abattage d'un arbre.

A côté de ces forces anonymes, non personnalisées, d'autres génies *minkug* pouvaient être pour ainsi dire domestiqués par l'homme (ou la femme) ; incarnés dans des animaux sauvages apparemment apprivoisés par des fluides ou des herbes spéciales, ils étaient téléguidés par leurs propriétaires grâce au *nsúnga*, qui consistait au village en un objet d'apparence inoffensive : lance, ou le plus souvent *ayāñ* (oignon protecteur), ou tout autre genre de *ngid* (talisman) (cf. de Thé 1970 chap. II p. 58). Cette télécommande, *nsúnga*, pouvait s'acheter ou s'hériter. Mais son efficacité, comme celle de tout autre *biāñ*, supposait chez son détenteur la possession active du pouvoir de sorcellerie, l'*evú*, pouvoir qu'il nous faut maintenant étudier avant de reprendre le problème de l'utilisation des génies et des autres charmes *mebiāñ*. C'est à ce prix seulement que les *minkug* sont « protecteurs » et non pas *ipso facto* comme paraît le penser Mallart (1971 b p. 214). Cependant, sa remarquable classification des *minkug* chez les Evuzok (Mallart 1981 pp. 129-139) ne peut qu'être reprise ici ; il en distingue dix sortes :

(22) En 1966 encore, A. A., né en 1944, qui fut mon professeur d'ewondo, et qui a des dons de voyance (pressentiments, etc. . .), a fait la rencontre suivante ; comme il passait un soir sur un chemin en brousse près de chez lui, aux environs d'Akono, il aperçut d'abord quantité de lucioles, puis saisit dans le faisceau de sa lampe de poche, en bordure du chemin, un grand personnage de trois mètres de haut environ, tout blanc, vieux, (cf. p. 90) terrible, à qui il demanda : « Est-ce moi que tu cherches ? » L'autre ne répondit rien. « Alors laisse-moi passer », dit A. A. ; et il passa. Une autre fois, le même jeune homme fut retenu de 21 heures à 4 heures du matin (toujours près d'Akono, à moins de deux kilomètres de l'agglomération) par un animal qui grossissait jusqu'à boucher le chemin chaque fois qu'il en approchait. A. A. n'osait rebrousser chemin de crainte d'être attaqué par derrière. A l'approche de l'aube, l'animal s'enfuit avec un grand bruit dans la brousse.

- a) les petits génies des forêts, des montagnes et des eaux. (Selon une suggestion d'E. de Rosny, ceux qui accueillent les décédés pourraient bien être les Pygmées défunts guidant les nouveaux venus au pays des morts comme ils les ont jadis guidés sur la terre des vivants. Ces nains vivent en sous-sol, et peuvent colporter des maladies inconnues s'ils sont mauvais) ;
- b) le génie de la divination, qui s'incarne dans la mygale ;
- c) les défunts tutélaires qui rôdent autour du village et aident éventuellement leurs descendants ;
- d) la forme animale que peuvent prendre ces défunts (petits oiseaux par exemple) ;
- e) l'animal gardien protecteur de certains individus ;
- f) l'animal gardien protecteur de certains groupes qui, comme le précédent, avertit son protégé des dangers qui le menacent et œuvre à l'y soustraire ;
- g) la forme animale que prend éventuellement l'*evú* d'un sorcier décédé, comme on le verra ci-après ;
- h) le double animal d'un possesseur d'*evú*, avec lequel ce dernier s'identifie ;
- i) l'esprit d'un homme tué pour devenir le protecteur de son meurtrier ;
- j) l'esprit d'un animal tué pour devenir le protecteur de son chasseur.

Nous allons revenir sur les derniers de ces *minkug* qui supposent l'intervention de l'*evú*, et peut-être aussi sur la jolie formalisation qu'en donne l'auteur (1981 p. 140), trop cartésienne pour ne pas trahir la subtilité dialectique de la logique bête.

Avec les *minkug* s'achève l'énumération des présences qui peuplent un monde invisible vaste et mystérieux, projection possible d'une nature souvent hostile et engloutissante ; mais le plus grand danger pour l'homme reste l'homme lui-même ; ce qui menace le plus sa paix (*mvεε*) est son utilisation de forces secrètes agressives, que ses actions sophistiquées dans le monde invisible ont su maîtriser et asservir ; là s'est réalisée pour les Bête le rêve humain de la domination technique de l'univers. Voilà pourquoi la vraie face cachée des choses est pour eux la guerre par sorcellerie (*mgbǎ*) qui s'opère par le truchement d'un pouvoir naturel modelé par la culture : l'*evú*.

DEUXIÈME PARTIE

LES SECRETS DE LA NUIT NOIRE

(Sorcellerie et contre-sorcellerie)

LA SORCELLERIE : L'EVÚ

A. Importance et difficulté des croyances concernant la sorcellerie

Tout ce qui trouble *mvdε*, c'est-à-dire tout ce qui atteint ou compromet le bon ordre, la santé, la paix, l'équilibre social, la prospérité, est imputé à l'intervention négative d'un agent du monde invisible. Il peut s'agir du juste courroux d'un défunt ou d'ancêtres à la suite de l'infraction à un interdit ; mais comme nous le comprendrons mieux par la suite, l'infraction elle-même est déjà le signe que son ou ses auteurs sont affaiblis et compromis par l'attaque d'une force invisible étrangère qui, dans cette société segmentaire où la compétition est à la fois si intense et si refoulée, est identifiée à l'*evú*, c'est-à-dire au pouvoir de sorcellerie maléfique secret dont tout être humain – parent, ami, allié, voisin – peut être, à l'insu de tous, le détenteur. Tout mal peut être en définitive considéré comme l'émergence ici-bas d'une intention humaine malveillante qui a pris corps dans le monde invisible. La préoccupation pratique quotidienne va donc être de dépister et de repousser ce genre d'attaque, cause de tous les maux.

L'un des tout premiers observateurs étrangers des Bèti, Curt von Morgen, arrivé chez eux avec Zenker en 1889, a été jusqu'à écrire à leur propos :

« Ils n'adorent aucune divinité bien précise, mais craignent seulement une puissance mauvaise et ténébreuse qui, de temps à autre, se met en travers de leur route, en dérangeant leur vie par ailleurs si insouciant ». (1893 p. 50 . trad. fse. 1972, p. 34).

A une lecture superficielle, on pourrait comprendre que les « Yaunde » ne connaissent pas de Dieu, erreur immédiatement relevée par Zenker (1895 p. 41) et plus longuement réfutée par le linguiste et missionnaire Nekes dans l'article *Jaunde und seine Bewohner* en 1912 : les Bèti croient bien en un grand Dieu créateur. Mais l'adorent-ils ? En ont-ils une idée « bien précise » ? Quand l'année suivante, en 1913, Nekes publie un nouvel article, *Totemistische manistische Anschauungen der Jaunde in ihrem Kultfeiern und Geheimbünden*, il met au premier rang de leurs représentations religieuses *Evu, die inkorporierte Behexungskraft* (23), et consacre tout son premier

(23) Traduction des titres en allemand :
Yaoundé et ses habitants en 1912 ;

paragraphe à ce pouvoir de sorcellerie qui s'incarne en l'homme. C'est bien là la puissance ténébreuse dont Morgen soulignait l'importance pratique. Zamba a quitté le monde, nous l'avons vu ; le grand Dieu inconnu est probablement bon et n'importune pas les hommes ; mais les hommes se nuisent et se tuent par l'*evú*.

Ce qui est remarquable, c'est l'actualité que conserve cette notion en pays bête, malgré les bouleversements considérables intervenus depuis 80 ans. Sur ce point, les choses n'ont pas tellement dû changer dans les villages depuis Morgen ; il se peut seulement que les préoccupations de cet ordre aient empiré, à en juger d'après le sentiment populaire (qui recoupe les observations de G. Balandier à propos des Fang), puisque la vie moderne a supprimé les ordales et autres parades qui contenaient le déploiement des puissances maléfiques. Seuls les « intellectuels » en parlent avec scepticisme et ironie, sous l'effet de la raison neuve et des croyances nouvelles.

La trame de la vie quotidienne fourmille de références et plus encore d'allusions implicites à l'*evú*. Les constatations du P. Guillemain (1943 p. 22) restent valables maintenant comme elles l'étaient avant lui pour Nekes : « Untel parle bien : il a l'*evú*, dit-on. Un autre est champion de lutte, c'est encore l'*evú*. » Si un vieillard, comme c'est souvent le cas en début d'entretien, se targue de son grand âge, il ajoute en général que, s'il a vécu jusque-là, c'est qu'il est *miđ*, « innocent », c'est qu'il n'a pas été initié à la sorcellerie et est dépourvu d'*evú* malfaisant. Par contre, si un écolier réussit bien en classe, c'est qu'il a l'*evú* ; si quelqu'un a de la chance et gagne souvent au jeu, c'est qu'il a l'*evú* ; si quelqu'un jouit de quelque autorité, s'il se distingue d'autrui par une prééminence quelconque – voire s'il se distingue en quoi que ce soit, par exemple en vivant seul –, on dira facilement qu'il a l'*evú*... Que quelqu'un soit riche ou intelligent, pauvre ou stupide, c'est toujours par « un coup de lance de sorcellerie », c'est-à-dire par l'action de l'*evú*, que lui est échue richesse ou pauvreté, intelligence ou sottise.

Si cette expérience recoupe ainsi les observations de Morgen en 1889, de Nekes et aussi de Tessmann en 1913, de Guillemain de 1929 (date de son arrivée) à 1943, on peut en induire que l'on a quelque chance de se trouver avec cette croyance en présence de l'une des plus fortes constantes de la culture bête, constante à l'égard de laquelle les vicissitudes de l'histoire jouent le rôle d'un révélateur (cf. aussi Philombe 1966 p. 24, Manga Mado 1970 p. 24).

Tous les grands rituels traditionnels, tels que nous pouvons les percevoir depuis la fin du XIX^e siècle jusqu'à nos jours, comportent au moins un élément marqué dont le rôle est d'assurer une protection contre l'*evú*, et ce but en est parfois la clé, comme nous le verrons plus tard à propos du rite *tsó*, dont la résurgence ou la survie correspond à un système du monde où l'*evú* tient une place fondamentale (24).

Représentations totémiques et mânistiques des Ewondo d'après leurs rituels et leurs sociétés secrètes en 1913 ;

Evú, la puissance incarnée de la sorcellerie.

(24) Le souci quasi-obsessionnel de se situer par rapport au pouvoir de sorcellerie, d'en posséder assez pour être respecté, mais pas trop, transparaitra dans l'étude des rituels. La crainte l'emportait cependant sur les autres préoccupations ; cf. Guillemain 1943 p. 23 : « Ils ont une peur terrible du Mgbeu ». Le lendemain, en effet, un homme au puissant Evou apparaissait dans

S'agissant d'une notion vivante, il nous sera difficile de distinguer avec rigueur ici, au contraire de ce que nous avons tenté de faire pour les croyances caduques, ce qui était propre au passé et ce qui résulte d'une évolution moderne. Plus qu'ailleurs, la rétrospective sera délicate ; je fournirai les indications qui la permettent, mais en faisant un large appel à l'observation directe, dans l'hypothèse que j'espère justifiée d'une relative invariance de la notion et des pratiques auxquelles elle est liée.

Comment définir l'*evú* ? Formellement parlant, le mot exprime dans la langue bété l'élément mobile et vivant du corps de certains hommes qui leur permet d'agir (et en particulier de tuer) à distance. On reconnaît là une représentation largement répandue à travers l'Afrique sub-saharienne, et notamment dans tout le Cameroun méridional : c'est l'*evur* des Fang, l'*ehu* des Bakoko, le *hu* des Basa, l'*ewusu* des Duala, l'*ibuneu* des Banen, etc.

La difficulté commence lorsqu'il s'agit de caractériser son action : les exemples donnés plus haut, la diversité des situations où elle apparaît font pressentir cette difficulté. Elle est redoublée par une difficulté d'approche : là plus encore qu'ailleurs, les questions paraissent déplacées. Les gens font tout le temps allusion à l'*evú*, mais n'aiment pas en parler « ex professo », car il est avant tout « pouvoir et non savoir » comme l'écrit J. Favret à propos de la sorcellerie en France, et il est incroyable qu'on prétende seulement « savoir pour savoir » en ce domaine. En savoir trop, c'est donc déjà ici *ipso facto* pouvoir trop, et s'exposer à des représailles. De plus, l'ignorance de l'étranger paraît feinte : les Blancs passent en effet pour être les plus grands sorciers ; l'enquête risque d'introduire et d'entretenir un climat de défiance : « Vous savez tout cela bien mieux que nous », voilà ce qu'on répond la plupart du temps au questionneur, qui passera pour un homme de mauvaise foi s'il proteste que non ; c'est plutôt d'une manière indirecte, et en laissant entendre que l'on sait déjà, que l'on peut recueillir les informations les plus intéressantes (il m'a fallu quatre ans pour que quelqu'un m'affirme franchement qu'il avait l'*evú*...).

Le possesseur d'un *evú* est appelé *nnem* (pluriel *beyem*) et l'étymologie populaire, s'appuyant sur ce pluriel, rattache le mot au verbe *yem* qui signifie « voir ». Les *beyem* seraient les « voyants » ou les « clairvoyants », les « sachants », ceux qui perçoivent les secrets invisibles au commun des mortels. Bien suggestif aussi est le rapprochement que fait le *Dictionnaire* de Tsala avec le mot *minneb* qui signifie « cachette » en yambasa de Yangben. L'idée qui prime dans le concept de *nnem* est en effet celle de dissimulation, et l'*evú* cesse d'être craint quand il cesse d'être caché, quand le *nnem* est démasqué.

La notion d'*evú* est en effet intrinsèquement complexe. Nous allons voir qu'elle fait entrer en jeu des données difficiles à relier, apparemment contradictoires. Les séminaires tenus au Centre de Recherches Africanistes de Yaoundé

le village... « L'ancienneté de cette peur est indiquée par Charles Atangana (1919 p. 99) : « Le *mgbé* » (la sorcellerie) « est une chose qui tuait les Bété autrefois et qui continue à tuer les néophytes chrétiens aujourd'hui. Les Bété continuent à dissimuler beaucoup de leur sorcellerie, aussi ne sort-elle pas encore la tête dehors » (c'est-à-dire qu'elle ne devient pas encore inoffensive) cf. aussi Engudu 1974 pp. 85-86.

en 1970 ont manifesté des divergences sensibles entre experts camerounais sur ce sujet, et des érudits comme l'abbé Tsala lui-même semblent y perdre leur bête.

Dans son ouvrage sur les Mœurs et Coutumes des Ewondo, il l'exécute en huit lignes :

« Le mot *evú* vient du terme "vu" qui signifie « être florissant, devenir riche ». Dans la rigueur du terme ce mot indique un instrument qui rend heureux, riche ou florissant. Il désigne tout d'abord l'estomac (...). Dans le sens qui nous occupe, il désigne une excroissance viscérale autour de laquelle on a bâti de véritables contes de fées, jusqu'à la faire habiter par un esprit doué de forces surnaturelles et capable d'agir indépendamment du corps qui l'habite » (Tsala 1958 pp. 16-17).

C'est esquiver le problème. Plus tard (§ 21, p. 28), Tsala reparle de l'*evú* à propos de l'envoûtement, mais sans s'étendre sur sa nature, et sans en montrer l'importance dans les divers rites.

La voie (ou plutôt le jeu) étymologique ne nous éclaire guère davantage, car à côté de celle de M. l'abbé Tsala, d'autres explications sont avancées ici. Tandis que Tessmann entend *ewu* et fait venir le mot de *wu* « mourir » (mais qui sait ?), un linguiste, le D^r Prosper Abega, le rattache au verbe *vúd* qui signifie « plier » « courber » : l'*evú* serait le pouvoir de plier choses et êtres à sa guise, comme dans l'envoûtement.

On en est finalement au même point que Nekes (1913 p. 138) qui avouait avoir cherché l'étymologie du mot sans trouver rien de décisif, malgré les nombreux rapprochements qu'il fait avec les langues voisines.

La tactique que nous emploierons pour essayer de cerner et de réduire la notion consistera d'abord à la localiser géographiquement : nous nous en tiendrons à ce qu'on dit chez les Bêti des environs de Minlaaba, en citant les sources tant que la discrétion ne l'interdit pas. Ces témoignages directs constitueront la base à laquelle pourront être éventuellement rapportés et comparés d'autres faits.

D'autres esprits et d'autres méthodes réalisent de plus savantes mises en ordre. Je pense aux conclusions de Marie-Paule de Thé et surtout aux travaux de Louis Mallart-Guimera, en particulier à son étude sur l'*evú* intitulée *Ni dos, ni ventre* (1981) qui emboîte la notion dans un système d'oppositions structuralistes, pour la clarifier.

Son point de départ consiste à assimiler l'*evú* au *mana* indifférencié tel que le définit Lévi-Strauss dans son introduction aux œuvres de M. Mauss, comme force ou valeur indéterminée susceptible de recevoir n'importe quel sens. D'où le titre :

« Cette absence de sens précis est évoquée par les Evuzok lorsqu'ils affirment que l'*evú* n'a ni dos ni ventre (...); ceci veut dire qu'il n'est (...) ni bon ni mauvais. » (Mallart-Guimera 1981 p. 13).

Malheureusement, dire que l'*evú* n'est ni bon ni mauvais fait bondir n'importe quel Bêti traditionnel. L'expression citée n'a aucunement ce sens ; elle dit seulement que l'*evú* n'a pas d'intérieur, pas d'entrailles ; elle signifie donc l'insensibilité, l'inhumanité de l'*evú*, son caractère implacable, ce que l'intellectualité de L. Mallart oblitère curieusement, au point de réduire le

ventre (pp. 50-51) à ses fonctions de digestion et de parturition, alors que les Bèti eux-mêmes lui disent (p. 52) que, comme en français, avoir des entrailles, c'est avoir du sentiment !

Mais ce contresens est commode pour l'auteur, puisqu'il masque le caractère négatif de l'*evú* et lui permet de construire autour d'une notion ou force supposée initialement neutre des tableaux d'oppositions bien symétriques (pp. 75-76, 217), quoique artificiels à mon sens par la valorisation des « *mmimyë* à la tête percée », par exemple, qui seraient pourvus d'un *evú* positif et interviendrait pour initier au culte des ancêtres (ce qui n'est pas le cas à Minlaaba).

Croire que l'*evú* peut ou doit être tantôt social, tantôt anti-social est certes satisfaisant pour notre esprit simplificateur d'Occidental. Mais ne risque-t-on pas de laisser échapper l'originalité d'une vision du monde dont Tessmann croyait pressentir la sombre complexité ? Sur le plan politique, F. Hagenbucher et M. Augé ne vont-ils pas plus loin quand ils affirment que le pouvoir de sorcellerie criminelle est possédé par les grands chefs ? Il n'y a plus lieu chez eux d'opposer l'*evú* sorcier et l'anti-sorcier comme le fait Mallart (pp. 80-81) ; ni de forcer l'opposition (p. 109) entre le pouvoir dans la société diurne et celui qui règne dans la société nocturne, laquelle apparaîtrait « beaucoup plus structurée que (...) la société diurne » dont le modèle se caractériserait « par la tendance à réduire au minimum les différences de rang et de statut ». On peut aussi bien dire que ces fantasmes de la nuit traduisent une tendance contraire qui passe parfois à l'acte (cf. Laburthe 1981 pp. 364-366).

L'éthique bèti est « situationniste », et l'*evú* sorcier le plus négatif peut avoir des effets favorables à la société, comme les Evuzok le disent à Mallart, puisque ce sont leurs sorciers qui sont censés leur avoir rapporté une plante alimentaire aussi utile que le *ngon* (p. 108). L'opposition entre sorcellerie sociale et sorcellerie anti-sociale de nature ne me paraît donc pas davantage pertinente que celle entre *akëñ* et *bian* que L. Mallart voudrait traduire (p. 124) par « rite diurne » et « rite nocturne » pour les mettre en correspondance avec ces deux sortes de sorcellerie.

Or, à ma connaissance, il n'existait aucun *akëñ* qui ne comportât la remise par l'initiateur d'un *bian* ; les traductions les plus approchantes des deux mots sont respectivement « rituel » pour l'un et « charme magique » (« fétiche » si l'on veut) pour l'autre. Impossible d'ailleurs de traduire *bian* par « rituel » ou « rite » dans les nombreux emplois que Mallart lui-même fait du terme en son chapitre VIII (pp. 147-156). L'initiation du *So* connaissait comme charmes la corne, la flèche et la couronne du *So* ; le *melan* avait sa corne et son talisman (*abub*). Ces deux rites se célébraient dans la nuit, symbolique pour le *So* et réelle pour le *melan*, non de jour comme l'exigerait l'opposition simpliste de Mallart. Le rite *tsoo* de réintégration auquel j'ai participé, et dont je donnerai une étude détaillée dans « Minlaaba III », est entièrement axé sur la lutte anti-sorcière et célébré par de grands guérisseurs, au contraire de ce qu'en affirme Mallart. Par contre, à ma connaissance, il n'existe pas « d'initiation à un *bian* » comme si c'était un *akëñ*, mais seulement remise d'un fétiche dont le « vendeur » explique le fonctionnement et les conditions d'emploi.

Les opposer est construire de fausses fenêtres pour la symétrie, céder à la brillance aux dépens de la vérité, se laisser entraîner par l'ivresse de la théorisation qui a toujours fait la gloire et la faiblesse de la pensée française. Les erreurs de la physique cartésienne ou de la chimie avant Lavoisier procèdent du même travers que raillaient déjà Rabelais et Molière dans la pensée sorbonnarde : la prééminence accordée à la théorie contre l'expérience. Un intellectuel est celui qui sait mieux que les Bëti ce que les Bëti disent et pensent ; on voit le danger quand l'intellectuel prend le pouvoir.

« La réalité, c'est ce que dit l'administration. L'administration définit le réel. Point final » (M. Serres, *Philosophie des corps mêlés*, à paraître).

L'hyper-empirisme paraît nécessaire à la liberté comme à la vérité. La simple omission des tons permet à L. Mallart de confondre *kalan* « transmettre » et *kálan* « conjurer, contraindre une puissance invisible ». Ceci l'aide à promouvoir son *evú* édulcoré qui se trouve (p. 89) « sans direction » (ce qui prouve bien qu'il y aurait orientation ou impulsion à donner à un être inerte au départ), alors que la bonne traduction est « privé de force », privé de la terrible puissance contraignante qui est normalement au départ celle de l'*evú*.

Aussi notre ami L. Mallart ne peut-il comprendre vraiment ce qui se passe dans les initiations si intéressantes qu'il nous rapporte de *ngengán* ou grands guérisseurs, faute d'avoir admis que l'*evú* est par nature et initialement anti-social, et que l'opposition qu'il a créée est artificielle. Elle vole en éclats, en effet, quand pour être en état de chasser les sorciers, et donc de protéger le groupe, l'initié doit « donner », c'est-à-dire sacrifier en sorcellerie, la vie de deux de ses parents les plus chers (p. 175) ; l'auteur se demande avec naïveté et embarras (p. 186) pourquoi l'initiateur propose un acte aussi antisocial et s'il ne s'agit pas d'une manière d'épreuve ou de jeu ! C'est ne pas saisir la dynamique en cause, et réduire l'éthique bëti à ce sous-produit du christianisme qu'est la morale de l'Unesco. C'est à plusieurs reprises que le disciple est sollicité dans le même sens par l'initiateur, et que pour ne pas franchir le pas il renonce *effectivement* à acquérir des pouvoirs exceptionnels : celui de devenir chasseur de sorcier (pp. 180-1), celui de guérir l'épilepsie (p. 182) et la lèpre (p. 183). L. Mallart a très bien vu (p. 158) que le grand guérisseur est à cheval sur les deux mondes de la nuit et du jour ; mais son ambivalence est plus réelle et plus grande que notre auteur n'a osé le penser. Il lui faut revoir son schéma trop simple (p. 57) selon lequel « finalement, un *evú* inopérant peut toujours être éveillé ou façonné soit en un *evú* social, soit en un *evú* anti-social ». Je suggérerais que, finalement, un *evú*, toujours anti-social de nature, peut *parfois* être modifié pour devenir un *evú* social ou inopérant. Cet ordre des choses est d'ailleurs trahi par le « subconscient bëti » de Mallart qui met bien l'*evú* anti-social au sommet et au centre de son schéma !

Modestement, je me contenterai de reproduire ici le cheminement d'une démarche tâtonnante, qui tente de formuler des approches de plus en plus compréhensives sans être sûre de parvenir à un résultat satisfaisant. Et pour être plus certain de ne pas trahir la pensée bëti, je me suis résolu à reproduire intégralement *in fine* une véritable somme de données et de réflexions sur la sorcellerie (d'ailleurs utilisée par L. Mallart sans qu'il cite sa source) due à

l'interview de M. Lukas ou Luc Esomba d'Akok, à 25 kilomètres de la mission de Minlaaba. Ce vieillard, né vers 1895, désirait expressément la publication de cette « thèse », comme l'appelait son neveu, homonyme et confident Ferdinand Esomba, qui en avait recueilli sur bande magnétique le texte ewondo qu'on trouverait dans l'édition de Lille de *Minlaaba*. Les pages qui suivent peuvent être considérées comme une simple introduction à ce discours.

B. Premier essai de définition de l'évú

Dès le début de l'enquête, je reçus le témoignage suivant d'un « homonyme », M. Philippe Mani, d'Eyibodo, mis en confiance par l'identité de nos noms. Il s'agit d'un homme qui avait alors 45 ans environ. Il n'est pas inutile de savoir qu'il a voyagé et a vécu à Fernando-Po, où des méthodes de culture rationnelles avaient créé les cacaoyères sans doute les plus belles d'Afrique. Revenu chez lui, il a su tirer un bon parti de ses propres plantations ; son comportement marginal et son succès l'ont fait soupçonner à plusieurs reprises de posséder un *evú* sorcier, et l'on a incliné à attribuer à sa sorcellerie criminelle (*mgbé*) toutes les morts étranges du voisinage. Son propos n'en prend que plus de relief :

« Je regrette la vie des anciens. Pourquoi ? Parce que les Blancs sont venus. Depuis qu'ils sont venus on peut tuer et nuire par sorcellerie sans être puni. (...) Les sorciers sont puissants dans les environs. Les Blancs sont venus multiplier les sorciers ».

En effet, les ordales qui permettaient de les dénoncer ont été interdites. Naïvement, j'avais demandé si la médecine et la religion modernes ne pouvaient pas protéger efficacement contre la sorcellerie.

Réponse :

« Votre médecine est absolument impuissante. Nos ancêtres les plus anciens, eux, savaient quelque chose. Ils faisaient rejeter au malade son *evú*. Ce n'est pas le corps qu'ils soignaient, mais directement l'*evú*.

Malheureusement, un beau jour, un homme partit voir un célèbre guérisseur qui, comme d'habitude, lui fit rejeter son *evú* ; or, celui-ci était déjà tout pourri ; le malade devait donc mourir... « Regarde ton *evú*, lui dit le guérisseur : toi, tu en fais trop, tu as exagéré ; compare avec mon *evú* à moi ! » Et le guérisseur cracha le sien. « Vois, il n'a qu'une blessure (car l'*evú* garde les cicatrices de tous les coups qu'il a reçus jusqu'à la mort »). J'aurais bien de la peine à te guérir ! » Or, pendant que le guérisseur se retourner pour préparer les médicaments en laissant les deux *bivú* (pluriel d'*evú*) côte à côte sur le sol, le malade s'empare de l'*evú* du guérisseur, l'avale et se sauve ! L'autre s'écrie « C'en est fait de moi ! ». Il n'avait plus qu'à avaler l'*evú* tout pourri du malade, c'est-à-dire à mourir. Mais auparavant, il appela tout son clan : « Voyez cet homme qui a avalé mon *evú*, et moi je suis mort. Si donc vous soignez quelqu'un, ne lui montrez jamais plus votre *evú*, et même, pour me ven-

ger, ne soignez plus jamais le sien : contentez-vous de soigner son corps : s'il guérit, tant mieux ; s'il meurt tant pis !.

Voilà donc, (poursuivit Ph. Mani) comment on en est venu à ne soigner que le corps, ce qui n'est qu'une manière imparfaite de soigner ; et puisque les médecins européens ne traitent eux aussi que le corps, ils n'en savent donc pas plus que nous. « Les premiers malades ont fait périr les suivants » dit le proverbe bête, car les premiers ont mal agi. Seuls les sorciers connaissent encore leur *evú* ».

Laissons ici de côté pour l'instant ce qui concerne la sorcellerie : ce récit, qui est très connu en pays ewondo, et que j'ai donné ici sous la forme directe où je l'ai reçu, pourra être complété par d'autres, pour préciser par exemple la forme de l'*evú* : un petit animal genre crabe ou grenouille.

Nous notons à ce stade que :

- 1) L'*evú* est un animal qui vit dans le ventre d'où il peut passer dans l'estomac de l'homme (puisque celui-ci peut le cracher par la bouche) ;
- 2) chaque homme vivant a l'*evú*, chacun a le sien ; c'est même une nécessité, puisque :
- 3) la vie du corps de l'homme est sous la dépendance directe de la vie de son *evú* ; en effet le récit nous montre :
 - a) qu'un homme ne peut vivre sans *evú* (le guérisseur est obligé d'avaler celui du malade) ;
 - b) que l'*evú* pourri entraînera la mort du corps bien portant du guérisseur ;
 - c) qu'au contraire, l'*evú* sain du guérisseur permettra au malade de vivre.

Donc prééminence de l'*evú* dont dépend la vie de l'homme ;

- 4) cette dépendance n'est pas unilatérale : en effet, si l'*evú* du malade est en mauvais état, c'est que le malade a exagéré, lui dit-on (de quelle façon, c'est une autre histoire). Retenons qu'il y a symbiose entre l'homme et l'*evú* ; au sens propre et le plus étroit du terme : c'est la même vie qui est partagée, les excès de l'un abiment l'autre, la mort de l'un est la mort de l'autre.

Cette dépendance est confirmée par l'histoire de Jeanne Nga Nnama, femme de Jean Onana, bien connue chez les Enoa (M. F. Manga). Lorsqu'elle accoucha, son *evú* sortit et tomba à terre ; comme la femme avait une dent noire dans la bouche, l'*evú* avait aussi une dent noire dans sa bouche. On alla quérir un *nnóm ngi*, cependant que les femmes chassaient les mouches avec des feuilles autour de l'*evú*, sans oser y toucher de crainte de faire périr sa détentrice. Le *nnóm ngi* vint et arrosa l'*evú* avec une infusion d'herbes. L'*evú* rentra bien vite dans la femme et tout le monde entendit le grand bruit qu'il fit en rentrant. Cette femme vécut encore pendant 17 ans.

L'*evú* apparaît donc ici à un premier stade comme la cristallisation, l'essence même de la vie biologique de chaque homme, il est ce qui l'exprime dans sa vérité secrète, il porte tous les stigmates de notre activité dont il commande le cours, à la fois par la longueur de sa propre vie et par sa propre santé : en voyant que c'est lui par excellence qu'il faudrait soigner, j'ai d'abord pensé que l'*evú* serait peut-être la forme bête de la « puissance vitale » des Bantou, ou du *mana*.

Solution simple, mais fautive, car si je leur soumets cette hypothèse : « l'*evú*

serait-il la vie de l'homme ? », mes amis Beti proteste énergiquement et donnent une réponse catégorique : « impossible, l'*evú* est toujours mauvais » ; ils réfutent l'hypothèse précédente par la raison que la possession de l'*evú* est la marque caractéristique des hommes méchants par excellence, les *beyem* (pluriel de *nnem*), les « sorciers », qui sont en même temps, comme nous l'avons vu ci-dessus, pour le sens populaire, les « voyants », ceux qui savent les choses qui demeurent cachées, invisibles au commun des mortels. L'*evú* fait le *nnem* et il est impossible de douter que le *nnem* soit mauvais : c'est un postulat de base.

La première chose que me dit spontanément Grégoire Ébédé, de Niemeyong, est la suivante :

« Je vais vous raconter comment, avant l'arrivée des Allemands, les ancêtres se rendaient compte que tel qui venait de mourir était bon ou mauvais : ils procédaient à son autopsie. On apportait un petit tam-tam qu'on plaçait à quelques mètres du défunt, et un batteur le frappait continuellement, tandis que d'autres lui ouvraient le ventre. Si l'on trouve l'*evú* dans son ventre, on se rend compte qu'il était sorcier (*nnem*). Comme les ancêtres avaient l'amour entre eux (*babéla edñ*), une fois qu'ils avaient trouvé que l'homme avait l'*evú*, ils remettaient sa dépouille aux esclaves pour l'enterrer, car on ne pouvait plus s'occuper de lui ! Il ne méritait plus une sépulture honorable ; on ne faisait aucune cérémonie pour sa mort ; on n'aimait plus à en parler ensuite ; et cette aversion pour lui poursuivait ses enfants, car on avait su qu'il était mauvais » (Niemeyong 6.12.1966).

Le premier trait de notre analyse précédente est confirmé : l'*evú* est bien un animal qui vit dans le ventre, et de même les traits 3) et 4) : la vie de cet animal est solidaire de la vie de l'homme qui le possède ; le reste est laissé dans l'ombre.

Mais ce qui est souligné c'est que l'*evú* est le signe distinctif des méchants ; et Pierre Zogo Eka de Mitsangom le confirme :

« L'*evú* est toujours mauvais en lui-même : avec l'*evú* vous êtes méchant ; sans *evú* vous êtes bons. Nos parents qui ont construit ce pays savaient que l'*evú* est un "arbre de ruine" (*elé dzóngó*) » (Mitsangom 7.02.1967).

La précédente histoire de l'*evú* médical ou vital serait-elle alors de l'ordre de la fable par rapport à ces assertions fermes ? Et l'*evú* est-il uniquement le signe du mal, la marque de la bête, le diable lui-même, comme on le dit à la suite des missionnaires. On l'entend appeler « *Satan* » en ewondo : le célèbre catéchiste Pierre Mebee a développé cette identification dans un article de *Nleb Bekristen* de 1949.

Mais comme nous cherchions un soir des informations au sein d'une assemblée de vieillards – une bonne dizaine – quelque peu échauffés par le vin de palme, l'un d'eux, Kosmas Mvègè Amugu, prit la parole et nous dit (à mon interprète J. Owono et à moi-même) :

« Mon père était un grand « magicien » (*ngangán*) : quand mon père initiait les gens, il mettait ces deux espèces d'entonnoir dans l'eau (il nous montre

deux petits cornets de feuilles roulées dans une bassine ». L'homme dans l'eau prenait l'un des deux cornets : s'il est vide, papa sait qu'il n'y a rien dans le ventre. Si le gars choisit celui qui contient quelque chose, papa sait qu'il y a quelque chose dans le ventre : l'*evú*. Donc, toi, fils d'Otoloa, et toi fils de Blanc, prenez l'un de ces deux cornets. Pourquoi voulez-vous nous tromper ? »

Nous nous exécutons, et anxieux de n'être pas pris par un sorcier, je pousse un soupir de soulagement en constatant que mon cornet est vide ; celui de mon compagnon aussi.

Or à l'instant où je triomphe, à ma grande surprise, c'est la consternation et le désarroi parmi les vieillards : « Mais alors si vous n'avez rien, si vous n'avez pas l'*evú*, qu'est-ce que vous pouvez comprendre ? On ne peut rien vous dire, vous êtes des enfants... »

Nous nous trouvions être des « pauvres types » parce que nous n'avions rien dans le ventre... Comment soutenir que l'*evú* ait une valeur purement négative ? Est-il bon, est-il mauvais ? Notre première tentative pour définir l'*evú* paraît aboutir à une aporie inextricable.

Pour la démêler, il faut reprendre les faits par une autre voie, selon une démarche plus dialectique ; considérons d'abord ce que la tradition nous apprend dans la genèse, de l'histoire de l'*evú*, en gardant pour première hypothèse celle que va illustrer le récit mythique, à savoir que l'*evú* est bien la puissance négative, caractéristique du sorcier *nnem* dans ses activités destructrices, lesquelles se manifestent essentiellement par le vampirisme. C'est l'aspect dangereux pour autrui, celui qui a été le plus immédiatement remarqué par les auteurs traitant « des Pahouins ». Mais déjà Tessmann en avait signalé le côté bénéfique, et nous verrons ensuite comment cette énergie paraît pouvoir se domestiquer ou s'appivoiser, puisqu'il s'agit d'un animal.

C. Origine mythique de l'*evú*

Le récit qui suit est encore bien connu dans le pays et traditionnel, puisqu'il recoupe Nekes (1913), Tessmann (1913), Baumann (1920). Il se trouve diffusé à peu près dans les mêmes termes dans toute la zone « pahouine », depuis les Badjoué (Koch 1968 pp. 83-86) jusqu'aux Fang au sud-ouest et aux Mengisa au nord (voir aussi Ngumu, 1977 p. 112, et Mfomo 1982 n° 39 pp. 151-153).

Chez les Fang (d'après Bureau, *in* Mallart 1971 b p. 21), la femme qui introduit l'*evú* est Mingon, sœur de Nzame ; chez les Mengisa (récit de M. Abega Esomba 11/1/1969 fait en ewondo, et non en ati, qui est la langue habituelle du locuteur), l'*evú* a résisté à Zambá quand celui-ci faisait la création, en se réfugiant dans les marécages ; de là il tue un cochon sauvage qu'une femme ramène (malgré son mari) au village, et quand ce gibier est consommé, comme dans le récit qui suit, l'*evú* caché à l'intérieur du cochon saute dans la femme qui le transmettra ensuite par génération à ses enfants.

Mallart (1981 pp. 24 sq.) propose une belle analyse structurale de ce mythe à partir de 6 versions. Je suivrai celle du P. Guillemin (1943 p. 22) parce qu'il s'agit d'un ancien vicaire de Mínlaba. Avec son successeur M. l'abbé Mviena, il présente ce récit comme celui du « péché originel » chez les Beti, parce que l'irruption de l'*evú* dans le monde est liée à la première désobéissance à Zambá, cause l'apparition de la mort parmi les hommes et la séparation définitive de Zambá et des hommes. Il y a un rapprochement à faire avec l'autre mythe plus largement répandu qui fait apporter la mort par le lézard : en effet, l'*evú* est conçu comme une sorte de lézard.

Zambá donc habitait autrefois parmi les hommes et c'était l'âge d'or : il n'y avait ni *evú* ni *awú* (mort) ; on ne connaissait que le sommeil mâle (*nnóm oyó*) et le sommeil femelle (*ngál oyó*) : ce dernier, c'est le sommeil de la nuit que nous connaissons toujours ; l'autre, on ne l'appelait pas mort, car Zambá avait le pouvoir de vous en tirer par un mot, par une bénédiction. On n'enterrait donc jamais en cas de *nnóm oyó*.

Zambá avait une femme et une fille déjà grande. Tous les matins il partait dans la forêt au loin, dans un endroit connu de lui seul, et revenait avec du gibier frais : cochon sauvage, antilope... Un beau jour, il dit à sa femme : « Je vais partir pour un long voyage ; en mon absence, je vous donne deux interdits : 1) Si quelqu'un a le *nnóm oyó*, ne l'enterrez pas, attendez mon retour ; 2) Il y a dans la forêt une bête méchante qu'on appelle *evú* : ne la prenez pas ». A peine Zambá fut-il parti, que sa femme curieuse dit à sa fille : « Quelle est donc la piste que prend ton père quand il s'en va tout seul en forêt ? – La voici, dit la fille, mais c'est défendu de la suivre... » La femme s'engage pourtant sur la piste ; elle marche longtemps, longtemps ; finalement, elle arrive au bord d'un marécage, et elle trouve là un immense tas de viande fraîchement tuée : cochons, singes, antilopes, etc. La femme dit tout haut : « Ah ! qui est-ce qui peut donc bien tuer toutes ces bêtes-là ? » Une voix sort du marécage : « C'est moi ! » La femme est effrayée « Qui êtes-vous ? » Réponse : « C'est moi *Evú*, qui suis le chasseur de Zambá ». La femme lui dit : « Eh bien ! Je viens prendre le gibier. Mais c'est bien long de venir ici : ne pouvez-vous venir habiter le village comme un vrai chasseur qui réside au village ? Venez, on s'arrangera, mais où êtes-vous ! » « J'arrive », répond la voix en se rapprochant du bord, et tout d'un coup, « Me voici » : la femme regarde et voit comme un énorme crapaud. « Mais comment vous transporter » dit-elle ? « C'est facile, répondit-il, accroupis-toi ». La femme s'accroupit et le crapaud lui rentre dans le ventre par le sexe. La femme retourne au village avec de la viande d'antilope. Elle se disait : l'*evú* apportera désormais de la viande au village même. Mais arrivée là-bas, elle entend dans son ventre la voix qui lui dit : « Femme, j'ai faim » ; elle répond : « C'est à toi de te nourrir ! » Lui réplique : « Tu m'as dit qu'on s'arrangerait quand je t'ai prévenue que j'étais difficile ».

- « Mais alors, qu'est-ce que tu veux ? »
- « De la viande »
- « Quelle viande ? »
- « Des chèvres, des moutons »
- « Mais comment faire ? »
- « Donne-moi cette chèvre qui passe sur la cour ». La femme dit :
- « Je te la donne ». Aussitôt, la chèvre crève sur place. « Merci » dit l'*evú*.

Le lendemain, même scène : « Femme, j'ai faim » – La femme : « Prends cette noire ». La chèvre meurt immédiatement.

Et ainsi de suite. Au bout d'un certain temps, il ne reste plus ni chèvre, ni

mouton, et il n'est plus question, contrairement à ce que prévoyait la femme, que l'*evú* aille à la chasse. L'*evú* dit :

– « Femme, j'ai faim »

– « Mais il n'y a plus de chèvres »

– « Donne-moi les poules, alors ». Tout le poulailler y passe. La voix continue :

– « Femme, j'ai faim ».

– « Je n'ai plus rien », répond la femme. « Je suis fatiguée de toi : retourne dans ton lac ». La voix répond :

– « J'y suis, j'y reste, il ne fallait pas me prendre ; nous sommes liés pour la vie et à jamais, donne-moi ta fille, ou c'est toi-même que je mange. »

– « Prends-la donc ». La fille meurt, c'est-à-dire qu'elle tombe dans le *nnóm oyô*, mais ce *nnóm oyô* devient la mort, car au bout de deux jours, le corps commence à se décomposer et à sentir mauvais ; alors la femme l'enterre.

Zambá survient sur ces entrefaites, et s'adresse à sa femme : « Je ne reconnais plus rien de mon village si beau autrefois : où sont nos animaux ? Où est ma fille ? » Pour toute réponse, la femme pleure. Le mari : « Est-ce que par hasard tu n'as pas pris l'*evú* ? »

– « Si, c'est fait maintenant »

– « Et ma fille, où est-elle ? »

– « C'est l'*evú* qui l'a mangée »

– « Alors, montre-la moi, je vais la ressusciter »

– « Mais je l'ai enterrée... »

Zambá est furieux que la femme lui ait désobéi par deux fois : il s'écrie :

– « Eh bien, puisque c'est ainsi, je m'en vais pour de bon ! Je ne viendrai plus jamais, et je vous laisse avec l'*evú* et l'*awú*. »

Ce récit attire notre attention sur les points suivants :

- 1) il confirme la nature physique de l'*evú* : petit animal du type batracien ou reptile qui peut vivre dans un ventre humain. On le compare encore à un crustacé : on dit que tous les crabes ont l'*evú*. Luc Esomba affirme qu'il ressemble à une petite chauve-souris « rouge comme une chéchia » (sanglante).
- 2) L'existence de cet animal parmi les hommes est un fléau, que la légende ici présente comme comparable et associé à la mort : l'*evú* est un animal dévastateur, une force qui tue tout : animaux et hommes. Il vit dans l'eau, lieu intimement associé à l'idée de la mort pour les Bèti.
- 3) Comment et pourquoi l'*evú* est-il meurtrier ?
 - a) L'*evú* a la faculté de tuer à distance ici : il n'a même pas besoin de sortir du ventre de la femme : il suffit que celle-ci lui « donne » chèvre ou fille pour que mort s'ensuive immédiatement ; la permission de l'être humain habité par l'*evú* confère donc à celui-ci une faculté de tuer que, faute d'un meilleur terme, on peut appeler « spirituelle » ou « psychique », ou de rayonnement, etc.
 - b) l'*evú* tue parce qu'il a faim, pour « manger » ; mais il faut remarquer que cette manducation n'est pas physique, puisque le cadavre reste là. Faute d'un meilleur terme encore, on pourrait l'appeler une manducation mystique. Tout se passe comme si l'*evú* se nourrissait non du corps matériel de ses victimes, mais beaucoup plus abstraitement, du mal qu'il fait.

- 4) Malgré notre parti pris d'étudier d'abord l'aspect négatif de l'*evú* si fortement marqué ici, il faut pourtant remarquer au passage le caractère ambigu de sa relation à Zambá pour nous en souvenir plus tard. Car au début du récit, c'est grâce à l'*evú* que Zambá revient chargé de gibier ; or, qu'il soit grand Dieu ou ancêtre moniteur, ce qui est sûr c'est que Zambá est bon, affirmation antérieure au christianisme s'il faut en croire Nekes, quand il relève que *Zambá moi* signifie homme de bien. L'animal criminel était donc au service d'un être excellent... On ignore en vertu de quel pacte ; l'histoire dit que Zambá abandonne la femme à cause de sa désobéissance ; elle ne dit pas si Zambá aurait eu ou non la puissance de remettre l'*evú* à sa place.
- 5) Il faut remarquer qu'il y a une relation particulière entre la femme et l'*evú* ; ce n'est pas sans doute simplement ici l'attitude classique (qui indignait Tessmann) et qui consiste à accuser la femme, à la rendre responsable de tous les méfaits ; la femme, comme l'a bien vu Mallart (1971 b) p. 41) est médiatrice entre le monde de la brousse où vit l'*evú* solitaire, associatif, et le monde du village où elle l'introduit (25) ; voilà pourquoi ce sont les femmes qui, chez les Bèti, détiennent par excellence les pouvoirs de la sorcellerie, si redoutables et redoutés. Comme chez les Européens, la sorcière est là plus naturelle que le sorcier ; toute femme est plus ou moins virtuellement fatale ; c'est dans la femme que l'*evú* trouve spontanément son logement en rentrant par l'ouverture du sexe ; c'est dans le corps de la femme que l'autopsie découvre le plus facilement l'*evú*, comme nous verrons, et cette relation spéciale de l'*evú* au sexe féminin pourrait peut-être éclairer à la fois la ritualisation traditionnelle de l'acte sexuel et le problème des éventuels sabbats sexuels des sorciers (orgies où il s'agirait d'éveiller l'*evú* et de se le communiquer).
- 6) Remarquons cependant pour finir que la femme est ici entièrement victime, et non bénéficiaire, de l'*evú* : pas un instant elle n'en tire le profit qu'elle espérait ; elle n'a été que trompée par lui ; l'*evú* se révèle donc comme le grand décepteur, non seulement cruel et meurtrier, mais fallacieux, mensonger... (et par là proche de la conception biblique du diable « père du mensonge » qui tente en trompant).

(25) Quand Mallart (1981 p. 31) fait de la femme la médiatrice entre *evú* et forêt d'une part, homme et village d'autre part, il faut cependant remarquer que certains mythes unissent l'homme et l'*evú* sans médiation : dans M 1) (*loc.cit.* p. 31), *Evú* est un frère de l'homme, tous deux sont fils d'un même père ; ailleurs, Zamba, personnage masculin, connaît *Evú* qui lui livre le gibier avant que la femme le rencontre ; le mythe ne nie donc pas que la forêt, la chasse, la fréquentation de l'*evú* soient conaturaux à l'homme. La femme n'y est pas médiatrice indifférente et neutre, elle apparaît bien avec un penchant non à créer, mais à accélérer le désordre. Enfin, la mort et la consommation de la chair humaine dans la sorcellerie ne sont sans doute pas la condition imposée à l'homme pour avoir accès au gibier comme le laisserait entendre le même ouvrage (p. 36). Ainsi que nous l'avons vu en étudiant la chasse (Laburthe 1981 p. 276), le gibier se compose d'animaux domestiques des morts donnés par les ancêtres plutôt que par *Evú* ; bien que les deux points de vue ne soient sans doute pas incompatibles, il faut en tenir compte pour ne pas réduire la complexité de la question.

D. Nature physique et transformations matérielles de l'*evú* ; son lien avec le possesseur

Nous venons de voir l'*evú* rentrer dans le ventre de la femme, s'installer dans l'humanité où il va continuer à tuer. Mais avant d'étudier son activité et sa prolifération, précisons sa matérialité.

Alexandre et Binet (1958 p. 116) indiquent : « L'*evú* n'est pas un esprit immatériel, c'est un être vivant, un animal, ressemblant à un crabe ou à une scolopendre, et logeant dans les viscères du *nnem* » ; à mon avis, il faut préciser que l'*evú* peut ressembler à un crabe ou à une scolopendre ; animaux qui ont l'*evú* et pour lesquels les Bëti montrent de la répugnance ; mais la forme générique de l'*evú* est plus indéterminée, plus abstraite ; on peut dire aussi, nous l'avons vu, « une sorte de crapaud », « une araignée couleur de chair » (Joséphine Etundi de Sumu Asi), « une sorte de chauve-souris » (Esomba) ou tout cela à la fois comme le montre le témoignage de M. Bekale (26) chez les Fang, proche de celui-ci recueilli à Minlaaba même :

« J'ai vu de mes yeux l'*evú* sortant du ventre d'une femme qui accouchait ; un guérisseur l'a remis dans son ventre. C'est un petit animal sans poils, comme un crapaud et marchant comme lui, ou plutôt comme un crabe, pas de queue, mais une bouche avec des dents – je n'ai pas très bien vu... » Agnès Ekwala, *sixa* de Minlaaba, 6.05.1967 (*sixa* : sorte de béguinage).

Finalement, la définition la plus rigoureuse, dans sa généralité paraît être celle de Briault (citée par Balandier, 1963 p. 147) « C'est une bête pourvue de pattes, avec des yeux, une bouche et une langue », mais il faut ajouter éventuellement des dents : ce sont ses dents qui permettent à l'*evú* de mordre et de manger de même que ses yeux lui permettent de *voir*.

Il importe que la définition demeure assez vague pour permettre de « reconnaître » l'*evú*, lors de l'autopsie ou de certaines opérations, dans des organes physiologiquement différents. La perception est influencée ici par l'éducation et la croyance : mon interprète Jacques Owono, fils d'instituteur et ancien instituteur lui-même, a vu, encore jeune, l'opération tout à fait traditionnelle qui consiste à museler ou retourner un *evú* trop fort (cf. Guillemain 1943 p. 23) : une femme fut opérée de l'*evú* par le bas : on lui retira un morceau de chair où les autres discernaient tous une tête et des membres, mais J. O. lui-même, non ; il affirme que le morceau de chair était absolument

(26) Bekale in Fernandez 1962 p. 257 : « *Evús* est, selon les milieux hautement informés, un monstre spirituel à la tête et aux ailes semblables à une chauve-souris, aux cheveux comme un homme, aux yeux d'un hibou, au reste du corps, particulièrement les membres, comme un crabe ou un crapaud. Sa bouche et ses dents sont toujours rouges du sang dont il vit. Il peut loger et faire (p. 258) son siège dans toutes les parties du corps de l'homme impur, d'où il le ramasse dans ses filaments de nerfs électriques et le soumet à sa volonté ». Dans ce texte, l'*Evú* est devenu un personnage cosmique, un prince de l'univers.

informe. Son témoignage rappelle celui de Tessmann (1913 p. 130) qui a assisté à plusieurs dissections et écrit :

« Les aspects de l'*evú*, d'après les descriptions, est celui d'un animal avec une bouche et des dents. Sur les *bivú* qui furent découverts en ma présence, je n'ai pu, malgré la meilleure volonté, vérifier cette description Pangwe ; on reconnaissait à la rigueur une « bouche », mais on ne voyait pas trace de dents » (Traduction Boumard, inédite).

Les pions d'*abia* identifiés par Messi comme représentant un *evú* (Reche 1924 p. 13 et planche XI, 16 à 18) confirment le caractère abstrait et variable de ses représentations.

L'approfondissement des recherches universitaires à Yaoundé renouvelerait la question : les étudiants en médecine Bèti, plus intéressés à la résoudre que des Européens, pourraient, lors de leurs séances de dissection, demander l'assistance de vieillards pour se faire désigner par eux ce qu'ils appelle *evú*. Ce sont en effet les vieillards qui le déterminaient dans les viscères, après qu'un esclave expérimenté eût ouvert le ventre d'un coup de machette aiguisée, depuis la base du sternum vers le pubis. Pour l'abbé Tsala (1958 et *Dictionnaire*) l'*evú* correspond à un polype dans les viscères ; kyste pour les hommes, fibrome pour les femmes, ou toute autre anomalie ; c'est aussi l'interprétation de Lavignotte en ce qui concerne l'*evur* chez les Fang (1936 p. 40) :

« Chaque trace de tumeur, de kyste de l'ovaire ou du foie, ou de syphilis sur un placenta, d'hémorragie interne, etc. est pour eux (i.e. les Fang) la présence de l'*evur*, l'*evur* lui-même » (27).

L'un des témoignages intéressants est celui de Nekes (1913 p. 138) selon lequel le missionnaire Baumann obtint, grâce à l'intervention d'un chef ami, un *evú* pris dans le corps d'une femme déchirée par un léopard : cet *evú* avait été soigneusement enveloppé dans des feuilles de bananier et suspendu à une longue perche. Le médecin-chef de la station de Yaoundé, le Dr Eckhardt, à qui la préparation avait été envoyée pour examen, put conclure qu'il s'agissait « de l'utérus avec les ovaires et les trompes et de la partie du vagin attenante au col de l'utérus ». Il semble bien qu'on ait affaire là au cas le moins rare et qu'il ait été fréquent que les *mingangan* ou chirurgiens Bèti appellent *evú* le pur et simple utérus ou une partie du vagin de la femme ; on comprend que la gent féminine dans son ensemble ait été convaincue de posséder l'*evú*. Cette localisation anatomique éclaire aussi le récit de l'origine de l'*evú* entrant dans la femme par son sexe.

M. Luc Esomba est très net sur ce point : il appelle l'*evú* le « troisième

(27) Pour Von Hagen (1914 p. 128 n° 1), chez les Bulu, l'*evú* d'un homme ne serait autre que la rate lorsqu'on la trouve gonflée de manière assez bizarre pour ressembler à un animal, avec une petite ligature représentant la tête et quatre autres longues et étroites, les pattes. Mais le fait que les Bèti (comme les Bulu) nomment la rate *tsid*, c'est-à-dire « l'animal », me paraît indiquer par là-même, contrairement à ce que pense V. Hagen, qu'ils la distinguent ordinairement de l'*evú*.

corps » – les deux autres corps étant le corps physique de l'homme que l'esprit de Dieu lui a donné. Chez la femme, dit-il, « l'*evú* » se trouve dans le vagin. Quand l'homme s'unit à la femme, il passe juste à côté de l'*evú*, qui s'assied sur son organe et le coince quand il veut l'ennuyer (28). Les Enoa voisins de Minlaaba reprochent à une femme mvog Manze d'avoir infligé cette mésaventure à son mari Enoa, voici quelques années.

Joséphine Etundi, femme âgée résidant à Sumu Asi près de Minlaaba (mvog Tsungimbala d'origine) confirme ainsi cette localisation :

« L'*evú* demeure, soit dans l'utérus, soit dans le ventre ; s'il sort la femme meurt... Quelquefois, à la naissance d'un enfant, l'*evú* sort en même temps que lui et rampe sur les feuilles de bananier ; on lui fait des médicaments pour qu'il rentre, sinon... – qu'on ne le tue surtout pas ! L'*evú* qui loge dans l'utérus est un *evú* extrêmement puissant : quelquefois, il barre la route au bébé et il faut faire intervenir un homme très fort pour que celui-ci sorte. L'*evú* simple, ordinaire, loge ailleurs, dans le ventre ».

La forme de lézard qu'on attribue à l'*evú* lui assigne aussi l'utérus comme demeure : c'est en effet à un lézard que l'on assimile l'embryon humain.

L'herméneutique la plus profonde de ce bestiaire et de cette géographie anatomique de l'*evú* est due à L. Mallart (1971, b, pp. 57 à 68) qui en traduit les significations analogiques : importé par la femme – et donc lié au sexe féminin – l'*evú* se présente sous l'image des batraciens ambivalents et laids employés pour fabriquer les poisons traditionnels, des crabes si méchants que, dans les fables bête, ils se transpercent eux-mêmes de leurs propres pattes ; l'*evú* a de longues jambes ou filaments parce qu'il est consubstantiel à la personne ; comme l'araignée (ou plus exactement la mygale) il a un pouvoir divinatoire et est venimeux, il a des dents comme un rongeur, des pinces comme un crabe parce que son activité essentielle est de saisir sans lâcher prise et de manger les vies humaines. Il est chauve-souris parce que cet animal étrange est l'ambiguïté et la subversion mêmes : à la fois souris, oiseau, chien et « homme » (*mod*) pour les Bêti, cet être nocturne qui vit la tête en bas passe chez eux pour n'avoir pas d'anus et rejeter ses aliments par la bouche ; aveugle, il voit les choses cachées ; de même l'*evú* est insatiable parce qu'il ne digère pas, il ne profite pas, il reste toujours affamé ; il est implacable, inexorable, parce qu'il n'a pas d'entrailles ; c'est en effet dans le ventre que les Bêti placent le siège de la sensibilité comme de la fécondité. L'*evú*, lui, n'a « ni dos ni ventre », d'où à la fois sa plénitude et sa voyance – il voit les choses de tous les côtés – et son impitoyable cruauté.

Ces témoignages nous font aborder le thème de l'activité de l'*evú*. Elle se présente ici d'abord comme activité interne qui intervient pour « barrer la route » pour « faire obstacle ». Quand il n'habite pas le sexe ou l'utérus, l'*evú*, comme Tessmann l'avait déjà noté, est logé normalement dans la partie supé-

(28) D'où l'assimilation de l'*evú* au clitoris. Pour délivrer l'homme (voir plus loin en I, n° 4) on dépose à l'endroit critique de la poudre de padouk (*báa*) et des débris de l'herbe épineuse *ndoe* (« *acanthus montanus* » Acanthacées) : Tessmann, dans la même circonstance critique, parlait de soigner avec des gouttes de sang pour apaiser l'*evú* ; le *báa* est un sang symbolique, et les épines des armes puissantes en sorcellerie.

rière du ventre – *evú* veut dire également « estomac ». Mais cet animal peut se déplacer – et ses déplacements comme sa présence se traduisent ou se trahissent par le sang et la sanie : crachats ensanglantés du *tsóo*, selles sanguinolentes et pleines de « pus » qui prouvent que l'on a été atteint par le *mgbǎ* (Hubert Onana 1.09.70). Des maux de ventre correspondent à ces déplacements internes de l'*evú*, qu'il s'agira de mettre en place.

Cependant, les activités extérieures de l'*evú* sont de loin les plus importantes – et les plus redoutables. Les témoignages que nous venons de citer expriment déjà l'éventualité d'une sortie de l'*evú* utérin, si intimement lié à la vie de son possesseur : on s'empresse donc de le faire rentrer. Dans les sorties que nous envisagerons maintenant, il faut supposer, ou que celles-ci s'opèrent d'une façon « mystique » différente de la façon physique dont il vient d'être question ici, ou qu'il s'agit là de *bivú* surrogatoires, auxiliaires d'un *evú* vital fondamental qui ne sort pas, puisque lors de ces expéditions à l'extérieur, le possesseur de l'*evú* ne paraît pas affecté de la distance qui règne entre son *evú* et lui.

L'animal *evú* qui vit dans le ventre du (ou de la) *nnem* agit alors ainsi : informe, il va revêtir la forme d'autres animaux (c'est aussi pourquoi il *doit* être informe) et sortir, de préférence la nuit. Il peut être crabe, scolopendre, crapaud ; très souvent il est oiseau, c'est-à-dire hibou – tout hibou est considéré comme un sorcier dont le cri glace d'effroi les gens (cf. Tsala-Vincent 1973 n° 5212 « Il n'y a qu'un oiseau à craindre la nuit : le hibou ». Voir aussi nos 5210 et 5211). Le sorcier peut encore se faire lézard (pour un mort, nous y reviendrons), souvent serpent ; ou encore, animal redoutable : léopard, gorille, etc. Bref, il peut revêtir toute forme animale possible.

Cette incarnation équivaut pour le *nnem* à un véritable dédoublement de la personnalité. Il faut prendre garde de la distinguer de l'association d'un individu avec un animal particulier qui lui sert de protecteur : cet animal, un *nkug*, est distinct de celui qu'il protège comme le chien l'est de son maître, tandis que l'*evú* est vraiment un organe, l'organe du *nnem*, avec lequel il ne fait qu'un : par l'*evú*, le *nnem* voit, sait et agit, il est là en personne, puisque tout mal fait à l'*evú* l'atteint, et que l'*evú* est aussi appelé *nnem* : si vous arrivez à tuer le gorille dans lequel s'est incarné l'*evú*, le *nnem* meurt ; de même en pays fang, (Lavignotte 1936 p. 16) :

« Le vieux Ndoñe fils d'Etsine raconte comment son frère Nana Etsine et lui-même avec tous ses frères essayent de tuer un *mvé* (29), petit carnassier qui essayait de grimper à l'arbre à fruits, à coup de bâton (...). Mais des cris sortent d'une case : « (...) Pitié, Nana, pitié pour mes reins ! O Nana, ne frappe plus, tu me tues... » C'était Mengue Mebale, une femme de leur père, qui les interpelle et les supplie de ne pas l'achever (...) « J'avais tellement faim de viande. J'ai été dénicher des moineaux et vous avez failli me tuer. Ce *mvé*... c'était moi-même ». La vieille Mengue guérit (...) Mais tout le village sut qu'elle était *nnem*. »

Cette histoire d'*evur* fang pourrait être bête. L'abbé Tsala (1958 p. 111)

(29) Il s'agit de l'animal appelé *mvǎg* en langue bête, la mangouste (*herpestes naso*).

raconte comment la mort d'un hibou entraîna la mort d'une femme dont ce hibou était l'*evú*.

Au contraire si vous arrivez à tuer un animal *nkug*, par exemple un vautour, un serpent, un léopard, appartenant à un propriétaire (c'est difficile car cet animal est protégé par un talisman, *ngid*), le propriétaire n'est pas plus directement lésé que si vous lui tuez son chien (bien qu'il doive à coup sûr par ailleurs avoir l'*evú* pour posséder un *nkug*).

L'*evú*, lui, est identique au *nnem* : il lui fournit une personnalité supplémentaire, ou un double personnalisé.

E. Les activités anti-sociales de l'*evú*

Quelle va être l'activité extérieure de ce double ? Nous venons d'en voir un exemple : le double va travailler au profit de son « doublé » ; cette activité, comme dans l'exemple précité, pourrait être en elle-même parfaitement innocente (dénicher des oiseaux) ; mais le fait est que – comme dans le mythe grec de l'anneau de Gygès, où, par cela même qu'il peut se rendre invisible et agir impuni, Gygès se découvre criminel – l'activité du *nnem*, sous le déguisement, sous l'incognito de l'*evú*, est toujours anti-sociale, nuisible aux voisins, voire spécifiquement meurtrière.

« L'*Evú* peut entrer dans le corps des animaux (...) » écrit Mviena (thèse p. 38) « pour les entraîner à dévaster les plantations vivrières de l'homme, à rentrer dans sa bergerie, à s'attaquer à sa personne (...). L'homme sorcier est l'homme pervers qui prend plaisir à faire le mal, à exercer sa mauvaise volonté et à semer la destruction ».

Remarquons au passage que le mal en question sera toujours très concrètement ce qui attaque la fertilité du sol, la fécondité animale et humaine, le bien-être de l'individu ou de la société.

« Le sorcier », poursuit en effet l'abbé Mviena, « jette le mauvais sort, donne la maladie, empêche la fécondité des femmes et la fertilité du sol. Il trouble ainsi l'ordre, la paix et la vie à cause de son *evú*. »

Par sorcellerie, l'*evú* peut introduire dans le corps de sa victime des morceaux de ferraille ou des vers qui la paralysent ou la mangent toute vive. Il peut atteindre les plantations et le bétail, provoquer un ouragan dévastateur (cf. Tessmann 1914 II p. 201), empoisonner la nourriture, menacer toute l'organisation technique de l'homme. Mais on lui attribuera en particulier tout ce qui cause la stérilité, tout ce qui entrave la reproduction et en distrait la fonction sexuelle. Nous avons vu que c'est l'*evú* qui retient l'organe mâle captif lors de certaines unions. C'est l'*evú* qui, pour Mme Juliana Nnomo d'Andok, « donne deux sexes » à certaines femmes, lesquelles font la cour à une autre fille et se jettent sur elle à l'improviste à la faveur de la nuit. Ces

femmes sont stériles (30) et communiquent ainsi leur stérilité. – Une femme qui a l'*evú* peut aussi tout bonnement prendre l'apparence d'un homme, et toucher avec son faux pénis les *minkǎl mi bǎn*, les « cordes des enfants », c'est-à-dire l'appareil génital interne d'une partenaire, qu'elle rendra alors stérile (cf. Mallart, b) 1971 p. 112).

M. François Manga cite beaucoup de cas de bisexualité de ce genre chez les Enoa et le Ngwe ; des épouses et même une *ngon Enoa* auraient été ainsi pourvues d'un appareil externe masculin ; celui-ci serait apparu lors de la pendaison d'une femme dont le seul souci devant la mort avait été de prier ses voisines de la couvrir de ce côté-là. Tous ces cas sont référés à l'*evú*.

L'*evú* féminin, traité d'une certaine manière par des médicaments placés dans le vagin, peut rendre impuissant ou malchanceux l'homme qui couche avec sa détentrice.

Tout le pays Enoa s'était lassé d'un certain chef, mais sans parvenir à trouver le moyen de le faire destituer. On se résolut à préparer une femme à cet effet, par un « médicament » de feuilles du pays, qu'on lui instilla dans le vagin avec un entonnoir de feuilles de bananier. Elle se fit inviter par le chef à l'occasion de la venue d'un Blanc à Mengemë. Ils couchèrent ensemble, et le chef s'endormit ; il vit en songe des gens qui lui ôtaient quelque chose des mains. Le lendemain arriva le chef de subdivision Couillé qui dit à l'homme venant à sa rencontre de ne pas se déranger : il n'était plus chef, il était redevenu un simple paysan. Depuis ce jour ce fut fini pour lui (F. Manga).

Cependant, toutes ces nuisances ne sont que des hors-d'œuvre, car c'est au *mgbǎ* (31), c'est-à-dire à la sorcellerie criminelle, au vampirisme, que tend presque exclusivement l'*evú* : il tue en assouvissant l'avidité perpétuelle de sang qui le caractérise.

Pour les veuves du *sixa* de Minlaaba (6.05.1967), il le fait « à la source » en avalant tout simplement les enfants que l'on trouve morts nés ou les fœtus qui provoquent des fausses-couches. « L'*evú* est petit à l'extérieur, précise Philomène Nangaï, mais grand à l'intérieur. Quand une femme l'a, le fœtus se forme à l'intérieur de l'*evú* qui grandit avec lui. L'*evú* attend le terme pour avaler le tout : l'enfant ne peut plus vivre, il sort mort-né. »

L'*evú* semble aussi servir de prétexte aux avortements volontaires (cf. Von Hagen 1914 pp. 126-127).

L'*evú* donne du même coup au *nmem* son possesseur le moyen d'assouvir ses propres haines ou jalousies, sa propre ambition. *Beyem bákare dí bod a mgbǎ* « les voyants » (ou les « dissimulés ») passent leur temps à manger les

(30) On pense que la femme homosexuelle est obligatoirement stérile ; alors que la plupart du temps au contraire l'*evú* vaut à son possesseur les avantages qu'il ôte aux autres, lui procurant ainsi double récolte, double fécondité, double succès, par exemple la première place en classe ou dans d'autres situations de compétition.

(31) L'orthographe des différents dictionnaires est *mgbǎl*, mais on ne prononce pas l'i final comme c'est souvent le cas dans la région de Minlaaba (c'est le *ngwel* des Bulu et des Fang).

gens par sorcellerie », comme le notaient déjà Nekes (1913) et Hennemann (1920) : tous les témoins s'accordent sur le fait que l'*evú* tue.

Comment, et quels hommes ? Selon Alexandre et Binet (1958 p. 116), l'*evú* boirait le sang de ses victimes, mangerait leur cœur et leurs poumons, ce qui entraînerait vite affaiblissement, folie, ou mort.

L'hypothèse d'une manducation matérielle des organes se vérifie sans doute chez les Bulu ou chez les Fang, puisque Tessmann signale que lors de l'autopsie les Fang reconnaissent l'action de l'*evú* dans la pourriture et les lésions internes de l'organisme, mais l'idée semble quelque peu différente chez les Bèti où l'on n'attribue à l'*evú* la consommation physique du sang que dans certaines limites : par exemple, l'*evú* aime les œufs crus (*mekí mekúb*, c'est-à-dire « le sang des poules ») ; on reconnaît là le sentiment traditionnel des Pahouins vis-à-vis des œufs et du lait – liquides vitaux assimilés au sang : qui les consomme est donc cannibale.

En tout cas Nekes paraît exact lorsqu'il emploie (1913 p. 137), à propos du vampirisme de l'*evú* chez les Bèti, l'expression de « cannibalisme mystique » ; à la rigueur, seule une petite partie du corps de la victime viendra se situer d'une manière mystérieuse dans l'*evú* du *nnem* : il arrive alors qu'on la découvre au moment de l'autopsie et qu'on l'exhibe comme pièce à conviction. Mais les témoignages courants et le récit de l'irruption de l'*evú* dans l'humanité montrent que là n'est pas l'essentiel.

Alexandre et Binet signalent bien (p. 118) que l'*evú* peut aussi tuer d'une manière invisible : c'est là la seule tradition authentique pour les experts Bèti (Mviena thèse pp. 36-37) qui réagissent contre toute « matérialisation » de l'action de l'*evú*. Il tue à distance, toujours d'une manière mystérieuse et cachée (c'est ce que nous entendrons ici par « mystique »), indirectement, soit sous le masque d'une maladie qui peut paraître naturelle aux naïfs, soit par accident : ce qui dénonce l'*evú* est uniquement l'âge prématuré de la victime ou les circonstances tragiques de sa disparition ; on peut dire que toute mort qui n'est pas une mort de vieillesse est attribuée à l'*evú*.

Tessmann (II 1913 p. 136) a décrit l'action des sorciers presque dans les mêmes termes que Nekes en même temps à Yaoundé : les *beyem* pénètrent dans la case de la victime par les fentes du toit ou d'autres interstices ; ils tombent du haut des chevrons sur le dormeur, lui versent dans le nez un liquide qui le paralyse, le transportent dehors et le tailladent à coups de couteau pour faire couler dans des feuilles de bananier son sang, qu'ils boivent. Puis, ils lui disent : « Tu mourras à telle date », et c'est ce qui se passe dans un délai de deux à quinze jours.

Les décès ou les menaces de décès attribués à l'*evú* n'étaient pas plus pris à la légère chez les missionnaires catholiques (d'après le P. Guillemain et Wilbois) qu'ils ne l'étaient par les médecins (Gaulen 1934 cité in Wilbois), par les missionnaires protestants ou par les anthropologues travaillant plus au sud (cf. Lavignotte 1936 pp. 34 à 36 et 39 ; Fernandez 1962 pp. 247-8).

L'*evú* représente donc une menace considérable pour la vie sociale, ou plutôt la représenterait si une importante restriction n'intervenait. En effet, comme je demande à Philippe Mani quels moyens de protection il emploie

contre la sorcellerie, il me répond : « un *nnem* ne peut nuire qu'à un autre *nnem* » ; lui-même, qui se dit *miǎ* (32), « innocent », n'a pas à s'en soucier. Assertion corroborée par l'ensemble des Bèti.

Quels sont les hommes que les sorciers mangent ? Hubert Onana me répond :

« Ce sont eux-mêmes ; ils passent leur temps, leurs nuits, à se faire la guerre ; le *mgbǎ* (l'activité de sorcellerie) c'est cela même : procéder à des règlements de compte entre eux ».

Les *beyem*, les « sachant », forment donc entre eux un cercle fermé à l'intérieur duquel ils sont en lutte d'une manière radicale ; hors de ce cercle infernal de la compétition, le monde des *mimiǎ*, des hommes ignorants et tranquilles, peut en principe continuer à jouir de sa paix. C'est au cours de ces batailles du *mgbǎ* que les *bivú* des *beyem* se blessent mutuellement, soit par morsure, soit par piqûre, soit autrement : blessures invisibles aux autres qui ne les font pas mourir forcément sur le coup, ni plus tard, mais qui les affaiblissent, les rendent malades, et dont ils gardent la cicatrice indélébile. « On discerne la faille de l'arbre sans discerner celle de l'homme » dit l'adage (Tsala Vincent 1973 n° 5413). Le récit initial de Ph. Mani s'éclaire alors : « exagérer », c'est aller trop souvent à la bataille du *mgbǎ*, tandis que le guérisseur est un homme plus pacifique.

Il faut noter ce paradoxe que pour les Bèti, les sorciers, tout en se faisant la guerre et en se montrant associaux vis-à-vis de la société visible fondée sur l'appartenance lignagère, forment entre eux une contre-société affranchie de cette appartenance (au lieu d'agir tout seuls comme on le pense dans d'autres cultures). Cette pseudo-société imaginaire comporte une organisation élaborée et rigide, avec des rangs et des grades très marqués, voire des décorations (cf. Fernandez 1962 p. 262 ; Mallart 1981 p. 109) à l'instar de la hiérarchisation qui régnait dans le rituel *Só* et à la guerre ; chez les Fang, elle devient même une association mondiale dont les réunions ou sabbats sont présidés par « Evus, le prince des démons » ; les sorciers, rajeunis, « nus et devenus blancs », s'y rendent « aussi vite que la lumière » dans « les avions de la science du mal » et revêtent sur place leurs insignes et ornements avant de se livrer à une orgie cannibale. (Bekale, in Fernandez 1962 p. 261).

Pour M. Luc Esomba, ces « jeux de la nuit » (*bivoé bíalu*) des sorciers se déroulent à un échelon local beaucoup plus modeste (mais dont la menace est par là-même plus précise). Grâce à leur *evú*, les sorciers se donnent rendez-vous et se retrouvent tantôt chez l'un, tantôt chez l'autre, après le coucher du soleil dans des clairières, près d'un ruisseau, ou auprès de l'arbre *ovǎŋ*, pour y tuer et manger quelqu'un. Chaque membre du « club » local doit donner à tour de rôle l'un des siens. S'il s'y refuse, on lui dit :

« Quand nous fûmes au *mgbǎl* chez Untel, et encore chez Untel, avec toi parmi nous, tu reçus une part de l'homme que ceux-là nous offrirent. Mainte-

(32) Les dictionnaires donnent aussi la forme *mmimiǎ* pour désigner un individu « sans - evú » (mais à Minlaaba l'emploi est celui de *mǎ*).

nant que nous t'avons demandé de nous offrir quelqu'un des tiens, tu ne te décides pas à le faire. Ne sais-tu pas que l'amitié est l'amitié et qu'un pacte est un pacte ? Veux-tu faire le malin ? Si tu ne nous donnes pas un homme à tuer et à partager entre nous, nous te tuons toi-même. Que décides-tu ? » (33)

Que l'homme maintienne son refus, et c'est la guerre ; les autres l'attaquent avec les lances et les coupe-coupe du *mgbã* après avoir vérifié par la divination s'il mérite la mort (comme on le faisait lors d'une guerre ordinaire) (34).

Mais les armes sont des feuilles et des plantes piquantes, telles *akón*, l'ortie *mucuna pruriens*, et l'*ozózoŋ kómbé*, *solanum* aux feuilles acérées dont les petites baies sont les balles de fusil du *mgbã*.

« Voici son utilisation : si tu vas où se trouve Satan, dès que l'on attaque au *mgbã*, il éclate comme le fait une cartouche de fusil, atteignant ceux qui t'ont attaqué. Mais ce remède n'est utile qu'à ceux qui possèdent un *evú* ; si tu n'en as pas, rien ne se réalise ainsi : quant à eux, ils ne peuvent rien contre toi, et l'*ozózoŋ kómbé* n'éclate pas ».

Nous retrouverons cette grenade défensive utilisée dans le rite *tsó*.

M. Luc Esomba insiste sur la fragilité de l'*evú* : il le compare à la chauve-souris parce que, de même qu'un coup de caillou suffit à abattre la chauve-souris en lui transperçant l'aile, de même une simple blessure suffit à mettre l'*evú* hors de combat.

« Si tu vas au *mgbã*, il suffit qu'un petit objet te pique : tu tombes. L'*evú* n'a ni dos ni ventre, c'est-à-dire qu'il est sans parties, sans côté où il ne soit entier, donc sans protection ».

On voit qu'il n'a de « pattes » que dans un sens symbolique, qui signifie seulement qu'il peut se déplacer.

Lorsqu'on est blessé (35), il faut se faire soigner par un guérisseur qui possède un *evú* plus fort que celui des agresseurs. « Tel était par exemple Abega Ambani », précise M. Esomba. Nous reviendrons plus loin sur les soins à prodiguer aux détenteurs d'*evú*. Mais notons déjà que ce personnage, celui du guérisseur qui apparaissait dès le récit initial, se précise comme celui d'un intermédiaire, d'un médiateur entre ces deux mondes dont M. Balandier a souvent relevé l'opposition : le monde des hommes bons, respectueux de

(33) Le principe de la réciprocité est exactement le même pour les Fang : cf. Lavignotte 1936 p. 27 et Fernandez 1962 p. 263 « Une invitation coûte une invitation ».

(34) La sorcellerie (repas anthropophage engendrant la bataille) est sous ce rapport une inversion de la guerre diurne (bataille engendrant le repas anthropophage).

(35) Il est hors de doute que certains Bèti se sont crus réellement acteurs et/ou victimes du *mgbã*. L'une des anecdotes qui fit le plus de bruit à ce sujet est celle de Mgr Bonneau surprenant en pleine nuit, accroupi dans un ruisseau, le Suisse de Mvolyé, qui lui avoue « C'est vrai, je me livre aux jeux de la nuit » (cf. Engudu 1974 p. 87 ; cet auteur rapporte trois autres témoignages, l'un direct, d'hommes blessés et infirmes pour s'être battu en *mgbã* (p. 92) ; le second de M. l'abbé Nyom (p. 94) qui, en février 1951, à la suite d'un long concert nocturne de hiboux, assiste à la mort subite d'une personne déclarant qu'une équipe de sorciers lointains l'a attaquée, fouettée, puis se sont partagés son cœur. Enfin le 3^e témoignage rapporté (pp. 106-108) est celui de M. le Pasteur Nicod.

l'ordre social et des liens claniques, et le monde de la compétition implacable et impie.

Or, s'il y a médiation, c'est que ces deux mondes ne sont pas étanches, imperméables l'un à l'autre. La crainte de l'*evú* ne s'imposerait pas et ne s'expliquerait pas dans la société des innocents s'il n'existait pas un passage possible continuuel entre ce monde « pur » et l'autre. Le véritable danger réside là, dans le fait que l'*evú* se communique, et que les sorciers et leurs victimes prolifèrent, aux dépens, directement ou indirectement, des « innocents » : il le faut bien pour que le *nnem* puisse donner à manger quelqu'un des siens à ses complices.

F. La diffusion de l'*evú*

L'*evú* se transmet d'abord par l'hérédité paternelle. C'est là l'un des arguments avancés par Philippe Mani pour protester contre l'interdiction du mariage des filles prépubères ; ce type de mariage, les rendant absolument dépendantes de leur mari, les soustrayait au vagabondage sexuel pré-nuptial (et post-nuptial).

« Autrefois, dit-il, un homme élevait sa femme dès l'enfance, la prenait tout enfant pour se prémunir contre la communication de l'*evú* à ses propres enfants. A présent, n'importe quel type de passage, Bamiléké ou Djem, fait des enfants à nos femmes en leur donnant l'*evú* de chez lui. Le résultat, c'est qu'il y a des sorciers partout ».

Notons ici que, chez les Bèti, l'*evú* existe et se transmet biologiquement, par le sang du géniteur, indépendamment de toute référence lignagère ou ethnique ; les étrangers sont plutôt suspectés *a priori* de l'avoir, surtout ceux qui paraissent l'emporter par leur habileté à réussir : les Européens font partie du nombre.

Mais l'*evú* ne se communique pas seulement par la génération. Il peut aussi être donné intentionnellement, et artificiellement. Étant donné l'aspect négatif sous lequel nous saisissons l'*evú* actuellement, cette intention ne peut être que mauvaise : l'*evú* ne peut être donné que par celui qui l'a déjà, un *nnem*, et, sous peine d'être affaibli, à un individu du même sexe que le donneur lui-même.

Il peut être transmis pour plusieurs raisons : et d'abord pour satisfaire aux exigences du *mgbá*, du sabbat ; nous avons vu qu'il faut donner alors quelqu'un « de son sang », et celui-ci doit avoir été préparé de manière à posséder l'*evú* sans lequel il demeure pratiquement hors de la prise des sorciers. Cette idée se superpose à une vieille croyance (que nous retrouverons dans le So) selon laquelle un adulte ou un vieillard peut prolonger sa propre vie en immolant à sa place celle d'un plus jeune, ce qui peut être fait aussi en éveillant son *evú*. Par conséquent, on pense qu'un oncle paternel, par exemple, s'il est *nnem*, doit être tenté de contaminer et de donner ainsi le fils de son frère

– surtout si celui-ci est l'unique héritier de son père. Les pères eux-mêmes sont soupçonnés de donner leurs fils (cf. Eno Belinga 1965 p. 148 ; Fernandez 1962 p. 263 & 266, note) ; tout homme ou femme âgé devient ainsi suspect à l'intérieur même de son lignage.

Jacques Owono résume ainsi cette situation :

« Si je n'ai pas d'*evú*, je suis invulnérable aux attaques par *evú* des sorciers. Si donc l'un d'eux veut me faire mourir, il faut d'abord qu'il me fasse prendre de l'*evú* à mon insu, ceci sous forme d'un morceau de viande caché dans d'autres viandes ou nourritures ; cet *evú* entre donc dans mon corps ; mais comme il ne trouve pas de complicité à l'intérieur, il reste bloqué au niveau de la poitrine, comme une sorte d'araignée ou de chique qui se cramponne aux poumons et commence à les manger : c'est pourquoi l'*evú* se traduit également par une toux et des crachements de sang. Alors je finirai par mourir. Pour m'en débarrasser, il faut le faire descendre : car une fois dans les intestins, il peut, soit être expulsé, soit vivre sans faire mal ».

Autrement dit, l'*evú* communiqué est nuisible par lui-même, et de plus il devient une espèce d'espion ou de complice dans la place, rendant sa victime vulnérable aux autres attaques ultérieures par *evú*. C'est ainsi qu'on pourra la sacrifier, au *mgbá*. D'après Mme Philomène Nangai, une première communication de l'*evú* doit se faire à un enfant très jeune, de moins de deux ans, mais pas trop petit non plus : la personne qui le transmet coupe un petit morceau de son propre *evú* et l'enveloppe dans une feuille d'*ayãñ* (oignon) qu'elle fait avaler à l'enfant ; quelques bébés n'y parviennent pas et meurent étouffés.

L'innocent qui périt à ce premier stade a sa vengeance : celui qui l'a fait mourir trépassé à son tour s'il vient à ses obsèques ; et s'il n'y vient pas, son absence le dénonce. Mais mieux vaudra évidemment pour la victime être attentive aux premiers signes de l'envoûtement, qui lui a été infligé souvent sous le masque de l'amitié : « Si la banane douce mûre s'accroche dans ta gorge, c'est qu'un sorcier vient de partager ta couche. » (Tsala Vincent 1973 n° 5404). A ce stade où l'*evú* se trahit sans être déjà bien incrusté dans l'œsophage, il est encore facile à expulser ou soigner.

Le don de l'*evú* ne fera pas mourir forcément celui-là même à qui on le donne : il continue d'obéir à son donateur et pourra servir à atteindre par ricochet un autre membre du lignage contre lequel on veut exercer vengeance ou jalousie, puisque, par définition, l'*evú* communiqué sera avide de sang humain. Un *evú* donné, c'est au moins une autre vie humaine en moins, et on va tâcher éventuellement de faire préciser laquelle, au cours de la manière connue (et néfaste) de communiquer l'*evú* qui s'appelle l'*akyaε*.

Cette opération de l'*akyaε* (cf. Guillemin 1943 pp. 36-37 ; Tsala, 1958 pp. 28-29 ; Okah 1965 p. 90) a la plupart du temps pour prélude l'opération précédente, où l'on fait manger de l'*evú* à un enfant d'un peu moins de deux ans, trop petit pour s'en rendre compte et assez grand pour bien avaler. *Akyaε* serait dit pour *akyaε ngagá* : « divers genres de pactes ». C'est ce qui correspond à l'*akaghe* des Fang : un homme, ou encore plus fréquemment une femme inspirée par la jalousie, peut nuire à un lignage en imposant l'*evú* à un

enfant en échange de la vie d'un membre de sa famille : en voici un récit par le chef Enama Elundu Menguë, Eton de 80 ans environ en 1967 :

« La femme qui est femme du mal donne l'*evú* aux enfants quand ils sont très petits (les hommes le font aussi d'ailleurs) dans la nourriture : c'est un mets dans lequel entrent un crabe et une écrevisse (on dit toujours que les crabes ont l'*evú*) ; après que l'enfant a mangé cela, celui qui le lui a donné lui réclame son père ou sa mère ; si c'est une fille qui ne veut pas les donner, on lui demande alors son frère ou le premier fils qu'elle mettra au monde ; si tu es un garçon, on te réclame ta mère, ton père, ou ton frère aîné, ou ta première femme ou ton premier fils. Si tu n'en veux donner aucun, on te laisse partir, on te repousse avec le revers de la main : c'est toi-même qui vas mourir ! Tu n'as aucun moyen d'échapper quand on t'a donné l'*evú* : donne un être humain ou meurs... »

Voici un témoignage parallèle de Philomène Nangai, du Sixa de Mínlaba, qui devait avoir alors à peu près le même âge, dans les 80 ans :

« Maman me disait toujours d'aller à la pêche avec précaution : si une femme plus âgée que toi te demande de chercher un poisson dans un trou, refuse : c'est un piège constitué par un tronc d'arbre. Si tu acceptes, cette vieille femme te saisit par la main très fort et dit « donne-moi quelqu'un, ton père, ta mère, tes futurs enfants ». Quelquefois, une maligne refuse en disant : « Je te donne toi-même » (c'est alors la vieille qui meurt). Sinon elle te ferme la bouche : tu ne peux rien raconter, même à ta propre mère ; si tu as accepté, cette femme te donne l'*evú* : alors c'est le *dzóngó*, c'est-à-dire la ruine (idée opposée à celle de *vú* qui veut dire « prospérer », « bien pousser ») car l'*evú* ne fait jamais prospérer réellement ni longtemps celui qui le porte... »

Ces deux derniers récits s'éclairent mutuellement : l'*akyaé* est un échange : vie humaine contre *evú* ; et c'est parce que cet échange est virtuellement réalisé, mais inéluctable, que dans le deuxième cas la femme commence par demander une vie.

Il ne s'agit pas d'ailleurs de donner une vie en général, mais une vie qui ait du prix du point de vue de la parentèle, de l'ordre social auquel appartiennent les partenaires eux-mêmes.

La scène a lieu ici à la pêche pour les filles, probablement en souvenir du mythe d'origine, peut-être parce que l'eau est demeure des crabes qui ont l'*evú*, et sans doute parce qu'elle est liée à la mort, elle conduit au pays des morts (36) ; or l'*evú* d'après le mythe est la cause de l'apparition de la mort

(36) Cette référence aux morts dans l'*akyaé* est la seule qui soit apparente dans la pratique que rapporte M. Chauleur (1933 p. 59) pour les Yezum, Bèti de la région de Nanga-Eboko. Après avoir noté que demeurent dans la Rivière les esprits des chefs morts, l'auteur ajoute que « souvent, une alliance était conclue, pour la vie ou la mort des enfants, au bord du marigot ». La vieille grand-mère amenait sa petite-fille à six ou sept ans près de l'eau, et lui disait : « Les esprits demandent le sacrifice de ta mère aujourd'hui, ou dans quelques années de ton premier né. » La fillette choisissait la plupart du temps la mort de l'enfant à venir. Les anciens affirment que le pacte était absolu. L'enfant mourait et il était donné à la Rivière.

dans l'humanité, et l'*akyaé* est une répétition de l'assassinat originel (37). La petite fille piégée, que la vieille force à s'accroupir dans l'eau, ouvre ainsi la « bouche d'en-bas » de la même manière que la première femme qui y fait pénétrer l'*evú*. Il y avait bien d'autres manières de donner l'*evú*, un garçon ne pouvant le recevoir bien sûr que par la « bouche d'en-haut ». L. Esombanie qu'un aliment quelconque y joue un rôle et insiste sur le rôle des paroles, la transmission verbale des pouvoirs du sorcier à l'enfant – un enfant de deux à cinq ans (pour un être humain plus âgé l'éveil de l'*evú* serait mortel). Le sorcier l'empoigne en lui disant « Je te dis que je te fais ceci ! ». L'enfant : « Quoi donc ? », le sorcier répond : « L'*evú* ! C'est l'*evú* que j'éveille en toi ».

L'initiateur doit ensuite tremper le doigt dans du sang de chien ou de « cabri » et déposer un peu de ce sang sur la bouche de l'enfant en lui disant :

« Sois comme moi ! Je t'éveille l'*evú* ; connais ce que nous avons l'habitude de faire dans le secret de la nuit, la marche dissimulée que nous pratiquons toute la nuit, cette chose qui fait que, pendant la nuit, tu te lèves, en laissant ta peau couchée sur le lit, tu prend cet esprit de Satan-ci, et c'est avec lui que tu sors dans la cour, alors qu'on te croit couché ici ».

Le sang que l'on donne à boire à l'enfant est très certainement l'équivalent du morceau d'*evú* que l'on donnait à manger dans la précédente modalité d'initiation, car le chien et le « cabri » sont les animaux-sorciers par excellence (nous les retrouverons tous deux à ce titre dans le rite *tsó*). Par la suite auront lieu des « confirmations » de l'*evú*, du type de l'*akyaé*.

Dans tous ces cas, l'*evú* se diffuse insidieusement dans la famille qu'il ne peut attaquer ouvertement ; il emprunte le canal même de la parenté ou de l'alliance, constitutives de la société, pour semer la mort et la destruction au sein de cette société. Il va donc se faire que le monde des innocents et le monde des pervers coexistent dans une même famille : les criminels, s'ils existent, sont nécessairement vos proches.

On va certes tâcher d'en réduire le nombre et les méfaits. D'abord, en faisant preuve d'une grande prudence dans les mariages.

« De mon temps, dit Énama, dans tout mariage, le guérisseur (*ngangán*) devait vérifier si une fille avait l'*evú* avant tout rapprochement sexuel entre elle et le mari : car certaines donnent leur premier mari ».

Mais on ne peut éviter le surgissement continu de soupçons et un certain climat de défiance à l'intérieur du lignage. Il fallait en avoir le cœur net : c'est pourquoi la société était à l'affût des aveux de ses membres et avait considérablement développé les techniques de divination permettant de détecter les malfaiteurs : ordales par l'écorce vénéneuse de l'*elón* (*Erythrophlaeum suaveolens*), par le branle de la corne divinatoire, par le crochet de vipère, par les fémurs du rituel *ngi*, aveux soigneusement contrôlés, confessions à l'article

(37) Il est certain que l'*akyaé* n'était pas purement « imaginaire ». Cf. Guillemin 1943 p. 37 : « Il n'est pas rare que des petites filles, au moment de leur baptême, viennent dire au Père qu'on leur a fait l'*Akya*. Aucun Père ne prend cette confiance à la légère ». Cf aussi M. l'abbé Engudu (1974 pp. 100-101) et l'avis du D^r Aujoulat (id. p. 102).

de la mort, autopsies, etc. – procédés dont nous parlons plus loin. Dans tous les rites, on voit intervenir le souci de se protéger ou de se purifier de l'*evú* ; lors du *mevungu*, les femmes doivent jurer qu'elles n'ont donné l'*evú* à aucun enfant, – ou alors avouer et expier. Lors du *ngas* on prouve qu'on n'a pas l'*evú* en abattant un bananier portant un régime d'un seul coup de machette.

« Alors, dit Joséphine Etundi de Sumu Asi, tout le monde est content, tout le monde mange et danse puisqu'on n'a pas le mal en soi ».

« Avant de mourir, nous dit Philomène, les sorciers étaient obligés d'avouer : en effet, ils souffraient beaucoup physiquement, étaient tourmentés dans tous les sens... terriblement ! J'ai vu avouer l'un de mes beaux-frères quand il mourait ; dès qu'il a eu avoué, il est mort comme un gros paquet qu'on décharge... »

Toute mort, enfin, est rapportée à l'*evú*, et un certain nombre de maladies sont interprétées comme lui étant dues directement (ou à l'*akyaé*) : par exemple, la mortalité infantile à la naissance est attribuée, soit à l'*edil* (hydramnios), regardé comme une maladie « naturelle », normale, due à la contagion syphilitique, soit à l'*evú* agissant en vertu de la permission que lui donne un *akyaé*. Mais quelle est la cause de la maladie naturelle elle-même ?

Voilà donc un certain nombre de brèches par lesquelles l'*evú* fait irruption dans le monde de la tranquillité et de l'innocence : on voit que par là n'importe qui peut être entraîné dans la ronde, happé par la danse macabre...

Il existe encore une deuxième ambiguïté, celle qui tient au fait que l'*evú* est, pour une part, phénomène naturel, biologique, et que par conséquent il peut être possédé inconsciemment, par exemple par hérédité : Philippe Mani, analysant les sortes d'*evú* (nous y reviendrons) met à part « celui des enfants nés de sorciers, mais non initiés à la sorcellerie active, qui meurent sans savoir qu'ils sont *beyem*, sorciers ».

Th. Tsala, s'en tenant à l'étymologie présumée de *beyem* : « ceux qui savent » conteste qu'on puisse l'être inconsciemment. Tel est aussi l'avis de Joséphine Etundi. « Quand on a l'*evú*, on sait qu'on l'a, mais on nie toujours ». Cependant c'est là sans doute le sentiment populaire plutôt que l'avis des grands initiés.

Sans doute l'étymologie, nous l'avons vu, n'est-elle pas sûre ; sans doute aussi la psychologie bête traditionnelle pouvait-elle rivaliser en subtilité et en profondeur avec la psychanalyse, et avec la philosophie platonicienne pour qui l'ignorant ne fait qu'apprendre ce qu'il sait. En tout cas, les témoignages comme celui du chef Enama sont là : il est possible d'avoir l'*evú* « innocemment » ; ce qu'Enama ajoute (contrairement à une assertion d'Alexandre et Binet) c'est qu'il est possible de guérir facilement celui qui a l'*evú* « avec innocence » : on dit « il ne savait pas ». Les sorciers conscients seraient au contraire des criminels sans excuses, et difficilement guérissables : les blessures qu'ils se font entre eux sont par elles-mêmes incurables : la société normale ne peut rien pour eux.

En fait, comme nous le verrons mieux au paragraphe suivant, le mot *evú* est employé dans un sens analogique ; tout le monde a un *evú* de base, qui est inconscient et qui peut rester inoffensif : c'est l'avis des vieil-

les érudites du *sixa* de Mínláaba, Mmes Philomène Nangai et Agnès Ekwalla :

« Il y a deux sortes d'*evú* : nous en avons tous un, mais on peut aussi nous le façonner » (Agnès, Mínláaba, 18.02.1967).

Et c'est aussi l'avis du vieil expert M. Michel Mve Meyo :

« Si quelqu'un te dit qu'il n'a pas d'*evú*, il te trompe : tout le monde vient avec un *evú* » (Mekamba, 18.02.1967).

Tous les degrés, tous les intermédiaires sont concevables entre ce moment de l'innocence inconsciente et celui de la sorcellerie pleinement consciente et pleinement criminelle ; nous en trouvons l'affirmation dans l'article en langue bête de Pierre Mebee (*Nleb bekristen* de 1949) qui décrit l'homme surpris en plein acte de sorcellerie « se réveillant, comme s'il sortait d'un songe » et pris de honte (... « anta ané asò a biyeyem (...) ayi wok osòn. »)

Puisque les possesseurs d'*evú* peuvent ainsi rentrer à l'intérieur de la sphère des relations sociales ordinaires, il en résulte que tout le monde est susceptible d'avoir l'*evú* : le fait que toute mort était attribuable à l'*evú* le montre bien, puisque nous avons vu que l'on ne peut être attaqué par l'*evú* que si on l'a déjà ! Et comme l'*evú*, *ngéd nsí fa* « cruel comme l'épée nue », « mange père, mère, fils, frère, époux, épouse », c'est-à-dire ne respecte aucune forme de parenté ou d'alliance, il n'est pas étonnant que l'on voie se multiplier l'*ayem*, l'accusation de sorcellerie, à l'intérieur même de la famille. Certes, le sain scepticisme de la sagesse bête tente de réagir contre la généralisation de ce soupçon : on moque ceux qui, maladroits à la chasse, imputent leur maladresse à une malédiction ; on constate que « si tu n'as pas eu à affronter l'*ayem*, c'est que ton ennemi n'est pas encore mort » (cf. Tsala-Vincent 1973 n° 5402, 5415 et 5414), puisque à la mort l'accusation prendra automatiquement pour cible les inimitiés notoires. Reste que la sorcellerie la plus proche, la plus cachée, est en même temps la plus redoutée, la plus dangereuse, celle qui ne tue pas seulement, mais couvre de cloques un cadavre de parent tellement l'effet de l'*evú* agissant avec cette proximité est brûlant (id. n° 5409). C'est pourquoi tous les candidats étaient examinés à ce sujet au début de l'initiation du *So*, et traités en conséquence. De plus, tous les intermédiaires existent entre le sorcier pleinement conscient, et criminel, et le *miñ* innocent à qui on a donné l'*evú* ou qui le possède à son insu : car du moment que l'*evú* peut être inconscient, et que toute la société se compose désormais de suspects, il est bien évident que tout le monde ne peut pas être coupable au même degré.

Les racines de la croyance à la sorcellerie ont été mises en évidence par Evans-Pritchard (1937) à propos des Azande, mais Tessmann (1913 II p. 129) avait déjà montré avant lui, en étudiant la culture de notre groupe, que l'imputation à l'« *ewu* » (c'est-à-dire à l'*evú*) est une exigence de la raison quand il s'agit d'expliquer des décès autrement absurdes, toutes les fois que des hommes meurent « avant l'heure », succombent à la violence, sont écrasés par un arbre, tombent victimes d'un accident de chasse, se voient emportés par une maladie inconnue, etc. A partir de là, on tendra à recourir à la sorcellerie comme causalité d'une part pour expliquer toute mort, d'autre

part pour rendre compte de tout ce qui paraît prodigieux et inexplicable autrement.

Les progrès de la science et de la technique restreignent le recours à l'explication par la sorcellerie, et c'est ce que l'on pressent très bien en pays Bèti lorsqu'on envoie couramment les jeunes en ville pour les soustraire aux attaques des sorciers (cause ou plutôt rationalisation méconnue de l'exode rural). On croit la sorcellerie (du moins sous sa forme traditionnelle) vaincue par la civilisation technicienne, aussi bien à Ayéné chez M. Hubert Onana, que chez les Mengisa où M. Abega Esomba me pose la question (12/01/1969) : « Croyez-vous que la sorcellerie est compatible avec l'électricité ? », question à laquelle les vieux Bulu répondent d'après M. Ndi (1967 p. 3) : « Le courant électrique est le plus grand ennemi d'Evou ! ».

C'est pourquoi on ne peut souscrire au sujet des Bèti actuels à ce que Fernandez (1962 p. 256 note a) dit du « bon Fang » qui passerait son temps à fuir en brousse l'atmosphère trop socialisée, et par là corruptrice, du village. La situation me paraît beaucoup plus complexe : certes, la sorcellerie est le fait d'hommes qui vivent dans le monde de la culture, et le monde de la nature est nourricier et guérisseur, nous le verrons ; mais la brousse est en même temps le domaine des esprits, la terre natale de l'*evú*, comme Mallart le souligne, et le lieu de rendez-vous des sorciers pour le *mgbǎ* ; le village est au contraire organisé pour lutter contre les sorciers sous la gouverne d'un chef capable de les maîtriser. Entre le village et la brousse, le village est évidemment le lieu le plus sécurisant, dans la tradition, bien que cette sécurité s'achète au prix d'un dialogue avec la brousse. Actuellement, le village joue le rôle de « brousse » par rapport à la ville, et c'est l'une des raisons pour lesquelles la ville est si attrayante pour les Bèti.

Au village, le soupçon de sorcellerie peut s'intérioriser et amener un habitant à s'accuser soi-même d'avoir l'*evú* et d'avoir pratiqué le *mgbǎ* ; l'interprétation selon laquelle cet aveu serait arraché par contrainte et éventuellement par la torture, est insuffisante, puisque les confesseurs catholiques savent que leurs pénitents viennent s'accuser de *mgbǎ* en l'absence de toute contrainte externe (38). Et il est probablement excessif de faire appel à la psychologie pathologique, au « délire d'indignité ».

La médiation entre possession pleinement consciente et possession subconsciente de l'*evú* serait sans doute à chercher du côté du rêve, comme l'avait déjà signalé Nekes en 1913 : le rêve a sa réalité pour le Bèti, c'est en particulier un voyage au pays des morts où les ancêtres lui parlent. Les Bèti sont les premiers à dire que la sorcellerie se pratique « comme en rêve ». On

(38) Il est évidemment difficile d'obtenir des précisions, puisque le secret de la confession interdit de dévoiler tout ce qui pourrait permettre de près ou de loin l'identification d'un pénitent (même après sa mort) ; cependant, de tels aveux n'étaient pas rares à Minlaaba et les Européens respectueux des traditions bèti, nous l'avons vu (note précédente), les prenaient au sérieux. (cf. Guillemin, article de 1943, p. 22). Le R.P. Étienne Nkodo (lui-même bèti) a reçu autrefois ainsi à Minlaaba un pénitent qui lui a dit : « Tu ne connais rien au *mgbǎ* tu n'es qu'un enfant. Moi j'ai l'*evú*, on me l'a éveillé, et j'ai tué. J'ai été initié en même temps qu'un autre : on nous a dit que nous mourrions dans le même temps ». De fait, ajoute le P. Nkodo, quand cet homme mourut, encore assez jeune, son compagnon qui travaillait dans une ville éloignée mourut peu après. Cf. sur ce sujet Bureau 1967, notamment p. 475.

pourrait dire que le rêve a un statut existentiel parallèle à celui de la vie éveillée ; et si la haine ou la peur refoulée dans la vie éveillée (où la fraternité est de règle) viennent à s'exprimer dans le rêve, on comprend que le rêveur se dénonce ensuite souvent soit comme acteur, soit comme victime du *mgbǎ*. Voici une traduction de ce passage de Nekes (1913 p. 136) :

« Ce que le *nnem* a vu et souhaité en rêve se réalise. Ce n'est pas l'apparence extérieure qui dénonce le *nnem* ; lui-même n'est pas toujours conscient de l'être jusqu'à ce que ses mauvais rêves viennent à s'accomplir... Quant à celui qui est tombé malade à cause du pouvoir de l'*evú*, il a, lui aussi, éprouvé toute la machination en rêve : il a vu les *beyem* danser autour de sa case ; tous ensemble, ils l'ont tiré du lit au-dehors, l'ont couvert de petites blessures, l'ont ramené dans la case et se sont évanouis comme ils étaient venus ».

Mes expériences en pays bété corroborent, me semble-t-il, l'hypothèse que la valorisation de tels rêves jouaient un rôle capital dans la croyance à l'*evú*.

Petit déjeuner du 14 septembre 1967, à la mission de Mínlaba ; sont présents : M. le Curé, son chauffeur, le mécanicien de la mission, mon chauffeur Pierre Essomba, Jacques Owono et moi-même. Climat cordial et détendu. Je parle de l'*overcraft*, du véhicule sur coussin d'air qui plane au-dessus du sol. Tout le monde s'accorde à relever : « C'est comme dans les rêves que nous faisons, les rêves que nous volons dans les airs. » Pierre Essomba précise (j'ai noté aussitôt ses paroles) : « Moi, je vole au-dessus des forêts, au-dessus des montagnes. Mais quand j'arrive, je trouve toujours la guerre. Les gens se battent, ils me poursuivent ; je suis obligé de me sauver ».

Il paraît clair que M. Essomba eût été accusé d'avoir l'*evú* et de pratiquer ou du moins de voir le *mgbǎ* s'il avait risqué pareille déclaration dans un milieu traditionnel, au lieu de la faire dans une atmosphère amicale et dans un milieu déjà rationalisant.

Comme pendant mon enfance, à la suite de cet échange de confidences, j'ai recommencé par deux fois à rêver de voyages vertigineux à travers les airs, dans des conditions angoissantes ou menaçantes.

Revenons-en à l'*evú* inconscient, qui nous intéresse, parce que tout homme est susceptible de l'avoir, et qu'il nous fait glisser d'une conception de l'*evú* comme critère différentiel du *nnem* à celle de l'*evú* comme latence, comme potentialité, en tout homme.

Le possesseur inconscient d'*evú* (enfant qui l'a eu par hérédité, par exemple) peut devenir *nnem* conscient et actif par l'opération qui s'appelle *vali evú* : *vali* signifie, d'après le dictionnaire de l'abbé Tsala, cesser de retenir, déchaîner, faire débouler, surgir à l'improviste ; *vali evú*, c'était « lâcher l'*evú* » ; et ceci se comprend pour quelqu'un qui l'a : les vieilles femmes passent pour « réveiller » l'*evú* en secouant les enfants, en les faisant danser sur leurs genoux ; mais l'expression semble s'employer aussi (toujours d'après Tsala) dans le sens courant d'ensorceler : il n'y aurait plus besoin, alors, de faire artificiellement ingurgiter l'*evú* à celui qu'on veut rendre sorcier : il suffirait de déchaîner l'*evú* qu'il porte, que chacun porte en soi... La véritable dif-

férence entre les hommes ne serait plus alors leur possession ou leur non-possession de l'*evú* mais la plus ou moins grande force de cet *evú* en chacun d'entre eux, que chacun posséderait plus ou moins à quelque degré.

Il y aurait donc plusieurs manières de posséder l'*evú*, et pour ainsi dire plusieurs sortes d'*evú*. Or, si l'*evú* peut être ainsi le fait des *mimi* innocents, il rentre ouvertement dans le cercle de la vie sociale : il cesse d'être absolument mauvais. Il nous faut cesser nous aussi de le considérer sans son aspect uniquement négatif, bien que ce côté subsiste.

G. L'*evú* dynamique

L. Mallart (1981 p. 57 sq.) présente une excellente typologie de l'*evú*, acceptable sous la réserve qu'il n'a rien d'initialement « neutre » pour les vieillards Bèti du nord. Leurs témoignages expriment d'abord un grand étonnement devant le fait que l'*evú* puisse être bon, ce qui traduit d'une façon vécue l'aporie que nous avons saisie d'un point de vue intellectuel.

Reprenons notre entretien avec le vieux chef Enama ; après avoir décrit les méfaits de l'*evú*, il ajoute :

« D'un autre côté, on associe aussi la sagesse à l'*evú* : si vous réussissez à franchir de grands obstacles, par exemple, on dit que vous avez l'*evú*... »

Je lui pose la question : « N'y a-t-il pas alors un bon côté de l'*evú* ? » – Réponse : « Je le nie absolument. Celui qui a l'*evú* est foncièrement un malfaiteur, un criminel qui détruit ce qui est bien, empêche toutes les bonnes choses... »

Question : « Mais pourtant, est-ce qu'on ne dit pas que les chefs ont l'*evú* ? ». Il se met à rire, car il est chef : « On ne sait pas. Je ne suis pas dans le ventre des autres. On dit seulement parfois après une bonne action que quelqu'un a l'*evú*, et cela m'étonne ».

Flottement analogue chez Philippe Mani : il commence par une profession de foi très manichéenne, très dualiste « les *beyem* sont mauvais, les *mimi* sont bons », mais il ajoute :

« Tout dépend de ce que fait l'*evú*, l'animal qui vit dans votre corps ; il y en a qui mangent les gens ; d'autres sont bons ».

Il admet à ce moment-là que tout homme a un *evú*, que l'*evú* n'est pas en lui-même la caractéristique du *nnem*. Cependant, plus loin, après avoir regretté la disparition de l'ordalie par l'*elón* et le secret de la confession catholique qui dissimule les méchants, quand je tente de conclure : « les bons sont donc les *mimi* et les mauvais les *beyem* », il me répond : « Oui », mais il ajoute aussitôt :

« Cependant les *beyem* ne sont pas entièrement mauvais : ils peuvent savoir beaucoup de choses... Ils vont se promener partout la nuit, vont voir ce qui se

« passe en Europe, et le savent avant que les Blancs ne l'apprennent, en disant tout simplement ce qu'ils ont vu et entendu. »

L'assistance fait chorus. Philippe Mani donne alors le « triangle de Mallart » présenté dans le bon sens, et classique dans tous les témoignages d'« experts » : (*supra* p. 64).

« Il y a trois sortes d'*evú* – et par conséquent de *nnem* :

1. celui qui est actif : celui-là est agent de destruction, tout ce qu'il peut, c'est tout gâter, il veut le mal pour le mal, tue pour le plaisir, détruit tout.
2. celui qui se contente de tout savoir, de tout observer, d'entrer partout sans agir lui-même.
3. l'*evú* « latent » dont nous avons déjà parlé. »

Les femmes âgées comme Joséphine Etundi distinguent de même deux *bivú* actifs : l'*evú metóm* et l'*evú meyem*, l'*evú* d'attaque et l'*evú* de connaissance, l'*evú* malfaisant et l'*evú* voyant ; plus une troisième sorte d'*evú*, celui qui dort, qui reste amorphe, et que tout le monde aurait – l'*evú* du *mmiã*, de l'innocent, dont Mallart fait son point de départ.

La sorte d'*evú* qui permet de voir et de savoir caractérise les « sachants » au sens propre, ceux qui « ont comme un troisième œil pour assister au sport nocturne des autres sans y participer ». Pour Mme Etundi, avoir l'*evú*, cela veut dire essentiellement « avoir quatre yeux ». C'est pourquoi l'*evú* physique « doit » avoir des yeux, même si on les distingue mal.

La force de cet *evú* contemplatif peut rendre d'éminents services à la communauté, ceci vient d'être dit par Ph. Mani, puisqu'il est émergeant dans le monde des *beyem*, comme un périscope qui permet aux simples, aux innocents, de recevoir des nouvelles de cette zone dangereuse, de sortir de leur naïveté, d'être instruits de ce qui se passe derrière les apparences. Aussi le *ngangán* Bèti possède-t-il nécessairement cette sorte d'*evú* pour combattre les maléfices de l'autre sorte, et l'on trouve des personnes pour assurer – discrètement – qu'elles le possèdent (alors que personne ne reconnaîtra spontanément avoir un *evú* meurtrier).

Cet aveu demeure rare, car le passage d'un *evú* à l'autre ne réside que dans une différence d'emploi : le visionnaire risque toujours de devenir assassin... Voilà pourquoi, chez les Bèti, l'existence de cette faculté n'est familière qu'aux vrais initiés, et que les Evuzok de Mallart doivent recourir à une périphrase, « l'homme à la tête percée » *ntúban nló*, pour désigner ce personnage intermédiaire entre braves gens et méchants savants (le mot *ongelangela* qui définit ce personnage chez les Fang (Fernandez 1962) désigne ici un être surnaturel terrifiant qui apparaît la nuit couvert de vers luisants et de lucioles – donc, *objet* voyant (au sens où l'on dit une couleur voyante) et non plus *sujet* voyant, bien que nous restions dans un cas comme dans l'autre au plan de la vision extraordinaire).

Il semble que les jumeaux (un seul des deux selon Mallart, 1981 pp. 85-87) appartiennent automatiquement à cette catégorie de voyants innocents. Ils ont l'*evú*, mais s'ils font du *mgbã* criminel, ils meurent immédiatement. L'*evú* des jumeaux est si fort que son influence se fait sentir dans leurs os bien après leur mort. Un vieil initié au *ngi*, de Mekamba, après m'avoir expliqué

que s'il utilisait son propre *evú* pour tuer, cet *evú* se retournerait contre lui, m'a montré un os de jumeau – petit tibia d'enfant – qui le protège, et qui protège le pays.

« Cet os parle exactement comme nous ; c'est un *nkug* (un génie protecteur) (...) C'est comme mon enfant qui me protège, je n'en ai pas peur. Il me sert d'agent de renseignement depuis la mission de Mínlaba jusqu'à la limite du département. Vous croyez que c'est un os : c'est un homme (*mod*) ».

Seul le semblable connaît le semblable ; seul le semblable peut combattre le semblable.

Ce principe vrai sur le plan de la voyance paraît encore plus vrai dans l'action. C'est ce que sous-entend l'article de Pierre Mebee (1949) quand il explique que l'homme suspect de sorcellerie n'en peut être convaincu que par un « *ngungul mot* », un « homme archi-fort » qui ira s'accroupir nu (comme à la guerre) sur les sentiers du « *mgbǎ* » pour prendre le *nnem* en flagrant délit, le terrasser, et l'arracher à son action semi-inconsciente. Cette possession d'un « super-*evú* » est la première exigence formulée par L. Esomba pour qu'un guérisseur puisse soigner un sorcier (§ 6 de son texte). Il subsiste évidemment un risque : celui que le guérisseur utilise son *evú* si puissant pour devenir (ou redevenir) sorcier ; c'est le scandale par excellence (cf. E. de Rosny in *Ndimisi*, 1975). Aussi, le plus souvent le voyant ou le guérisseur est-il lié (entre autres) par un interdit tel, que la pratique de la sorcellerie entraînerait automatiquement sa mort, comme c'est le cas pour les jumeaux.

Le grand-père paternel de J. Owono, notamment, aurait eu recours à cette forme originale et traditionnelle de suicide, déjà relevée et soulignée par Tessmann (1913 II p. 139).

Mon grand-père venait de perdre sa femme et ses deux sœurs ; il dit : bon, qu'est-ce que je fais encore ici ? Je vais faire du *mgbǎ* et je mourrai. Huit jours après avoir prononcé ces paroles (fin de l'année 1951), il mourut effectivement. (J. Owono, 11/09/1967).

Le vieux Michaël Mve Meyo, de Mekamba, m'a dit aussi : « Je peux mourir quand je veux, rien qu'en faisant du *mgbǎ*. »

Examiner les « blindages » contre l'*evú*, ce serait entreprendre l'étude d'à peu près tous les grands rites bété, comme l'a bien vu Mgr Hennemann (1920 p. 11) pour qui la lutte contre le *mgbǎ* constitue le commun dénominateur de ces rites. Or, il est clair que tous les grands initiés et prêtres de ces rites devaient posséder l'*evú*.

Ceci est bien attesté pour la société dont l'objet spécifique était la détection et le châtement des *beyem* – j'ai nommé le *ngi* (cf. p. 351 sq.) Qu'on indique ici simplement que son prêtre, le *nnóm-ngi*, assisté d'acolytes, tenait des sessions au cours desquelles il examinait les suspects d'*evú* au moyen de diverses ordales : jet de tibias sur les épaules, serments sur un cadavre caché, etc. Celui qu'on convainquait de sorcellerie devait, ou mourir dans les tortures ou donner une femme à ceux qu'il avait lésés – une vie contre la vie qu'il avait prise. Or, les simples initiés au *ngi* devaient entre autres manger un plat

contenant L'*evú* d'un cadavre masculin, mélangé à d'autres animaux évoquant la mort ou l'*evú* : crapaud, mille-pattes, etc... (cf. p. 361).

Quant au grand prêtre, le *nnom ngi*, voici le témoignage de Pierre Zogo Ekwa (80 ans environ), d'Elem :

« Quand on entreprenait l'initiation au *ngi*, on cherchait quelqu'un, l'homme le plus sorcier, celui qui possédait l'*evú* plus fort que tous les autres, capable de se tenir dans la cour et d'aller arracher une étoile, de l'y faire descendre par sa magie. Celui-là devenait le *nnóm ngi* ».

Pendant les membres du *ngi* recevaient deux interdictions principales à observer : celle de pratiquer le *mgbǎ* pour nuire à autrui ; celle de commettre l'acte sexuel de jour ; en échange, eux-mêmes étaient protégés contre toute attaque d'*evú*.

Il est clair, pour nous, que leur protection réside justement dans le pouvoir qu'ils auraient de faire du *mgbǎ* : c'est pourquoi il leur est défendu ; quant à l'interdiction de l'acte sexuel diurne, elle est probablement à éclairer par la liaison que nous avons déjà remarquée entre *evú* et sexe : il y a un ordre des choses tel que la nuit doit être consacrée à l'activité sexuelle et non à l'activité agressive du *mgbǎ* ; et comme la symbolique bėti identifie tous les liquides vitaux : sperme, sang, lait, il est possible que cette discipline sexuelle entraîne une régulation de l'*evú* féminin, identifié au clitoris ou au sexe qui risquerait de sortir de nuit pour chercher du sang à défaut de semence vitale.

C'est en tout cas par cette discipline sexuelle seule que chacun peut s'apporter à soi-même le témoignage qu'il n'est pas *nnem*, et elle était rappelée à l'occasion d'autres grands rites (*so* et *melǎn*).

Revenons-en aux propos de M. Pierre Zogo Ekwa : c'est le même témoin qui nous avait dit au départ que l'*evú* était *elé dzóngó*, l'arbre de ruine. Je lui demande donc :

« L'*evú* serait-il une puissance qui peut servir à la fois à faire du bien ou du mal selon la manière dont on l'utilise ? »

Réponse : « Selon moi, c'est la puissance de pouvoir éventuellement faire du mal à son prochain. L'*evú* garde donc sa couleur négative – « mais elle était tempérée par les interdits dans les temps anciens (...) Alors qu'actuellement cette puissance n'est pas réprimée ».

Je repose la question quelque temps plus tard : « Ne m'avez-vous pas dit que le *nnóm ngi* avait l'*evú* ? » – Réponse « Oui, avec son *evú*, il pouvait s'élever jusqu'aux étoiles pour aller les cueillir ; mais il n'y a aucun *evú* qui soit bon ; tout ce qu'on appelle *evú* est mauvais. Si le *nnóm ngi* fait du bien, c'est qu'il est archi-fort, au-dessus de toutes les petites puissances autour de lui, méprisant tous les autres et ne prenant plus la peine de faire la guerre. C'est par mépris qu'il ne fait pas de mal ; car quiconque a l'*evú* ne peut que combattre l'activité des autres, tuer et se tuer soi-même. C'est pourquoi l'initié au *ngi* tue ceux qui l'attaquent ».

Donc le caractère meurtrier de l'*evú* continue d'être affirmé ; mais (outre qu'elle constitue une version bėti intéressante de la morale du surhomme) cette déposition montre comment l'*evú*, sans cesser d'être redoutable, devient

en même temps désirable au sein d'une communauté : pour pouvoir tuer les tueurs, le *nnóm ngi* doit être sur un plan d'égalité et même plutôt de supériorité absolue par rapport à eux : son puissant *evú* s'attaquant à l'*evú* des *beyem* est la négation de la négation, qui nous ramène à la paix originelle.

Si le pouvoir de l'*evú* se retourne contre soi-même, il est évidemment ainsi d'autant plus souhaitable qu'il sera plus fort. Et c'est pourquoi la société recherche les grands voyants possédés par l'*evú* : nous y reviendrons à propos du *tsó* : le prêtre ou l'initiateur est nécessairement dans les grands rites bête (*so et ngi*), un criminel en puissance, et très souvent un criminel en acte repent, qui, convaincu d'avoir tué dans sa parenté, accepte désormais de mettre sa puissance de nuire au service de la communauté.

Il nous faut aller encore plus loin dans la ligne de ce qu'on pourrait appeler la positivité de l'*evú* ; nous avons vu que celui qui a assez d'*evú* pour être *nnóm ngi* est celui qui peut aller prendre la Lune avec ses dents (ou plutôt décrocher les étoiles). Un autre témoignage parle de faire tomber les lucioles, ce qui est la même chose en plus vraisemblable. Le gage extérieur de la voyance comme dans la puissance est la domination sur la lumière. Autrement dit l'*evú* donne la possibilité de s'élever absolument par rapport aux autres. Ce pouvoir, même s'il est mauvais en soi, peut cependant paraître désirable, tantôt à tel groupe, tantôt à tel individu, et c'est la raison pour laquelle il y a des *beyem* volontaires : « Tu seras belle, irrésistible, surpassant toutes les autres », telle est la promesse que fait la vieille à la petite fille qu'elle saisit pour l'*akyaε*. Voilà pourquoi tous, avec Pierre Zogo, nuancent finalement toujours l'affirmation que l'*evú* est mauvais :

« Une exception, précise-t-il, c'est l'*evú bisyé* (c'est-à-dire l'*evú* du travail, ou plus exactement des travaux) » qui attire comme un aimant, qui n'est pas mauvais, qui fait produire, multiplier les richesses, comme celui des Blancs, et qui se distingue de l'*evú* destructeur : le seul intrinsèquement mauvais. Si un père est puissant, il donne au fils qu'il aime l'*evú bisyé* ; les autres n'auront que l'*evú dzóngó*, destructeur, qui peut être aussi communiqué par les oncles maternels. Mais, réaffirme-t-il, le *nnóm ngi* avait l'*evú* le plus destructeur ».

Il y a donc, sur le plan de la vie pratique, des catégories de *bivú* producteurs, utiles ; *evú bisyé* – on parlera aussi d'*evú bidí*, celui qui permet à une femme de cultiver avec succès ses champs vivriers ; *evú akúma*, celui qui procure la richesse d'après Luc Essomba, celui qu'il faut tâcher d'obtenir quand on a reconnu un *nnem* : on saisit celui-ci en le dénonçant, et on ne le lâche pas malgré ses supplications, jusqu'à ce qu'il commence à ramasser des feuilles pour vous les donner ; ce sont précisément les richesses qu'il donne ainsi. Les procédés qui permettent de s'asservir ainsi l'*evú* sont les *mebiãṅ*, sing. *biãṅ*), par opposition aux *mengan* (sing. *ngan*) qui servent à le combattre lorsqu'il attaque.

Celui qui maîtrise l'*evú* peut facilement posséder alors un *nkug* protecteur auquel il est relié par un *ngid* (talisman) ou *nsúnga*. Du temps de Nekes, de nombreux habitants de Yaoundé étaient connus pour « avoir » ainsi une panthère ou un serpent. Le *ngid* qui donne la propriété d'un serpent est généralement un oignon *ayãṅ* (Liliacées).

« Un homme comme Ondoa Memon », dit Luc Essomba, « possédait un *ayāñ* qui possédait un serpent. Lorsque vous êtes rassemblés comme nous le sommes, ce serpent entre et se promène à même le sol, tout près de vous : on l'oingt d'huile de palme, et dès que tu lui dis de retourner chez lui, il sort comme il était venu ».

Nous y reviendrons à propos du nagualisme à Minlaaba (§ 5 du présent chapitre). La plupart des animaux protecteurs passent pour être la transformation de l'*evú* d'un homme mort, devenu *nkug* pour celui qui a réussi à l'attraper et à faire alliance avec lui. La transformation se fait en deux temps : d'abord l'*evú* sort au bout de quelques jours de la tombe sous forme d'une sorte de petit lézard, en lequel les spécialistes savent reconnaître un animal miniature : gorille, civette, serpent, ou le plus souvent léopard (cf. ci-après p. 117, Nekes 1913 p. 139, Atangana 1919 pp. 100-101). S'il y a quelque ouverture au tombeau, on en conclura que le mort avait l'*evú*, et il reste capable d'émettre un tel animal (parfois voire deux) même si l'*evú* lui a été matériellement ôté par l'autopsie ou a été tué et mangé mystiquement par ses rivaux : la racine ou capacité fondamentale de l'*evú* reste indestructible. Ensuite, le lézard se transformera en panthère adulte, qui dévorera normalement les animaux sauvages, s'il n'a pas conclu le pacte avec un vivant. On comprend que « les antilopes *minkóg* triomphent sur la tombe des « naïfs-innocents » (39) et sur celle-là seulement, puisque sur la tombe du *nnem* elles seraient mangées.

Nous verrons à propos du *ngid* comment attraper un *evú*, mais l'on conçoit que l'on guette par-dessus tout l'*evú* d'un voyant connu pour être non-criminel, par exemple l'*evú* d'un jumeau, qui voit tout mais ne peut lui-même pratiquer le *mbā* sans mourir.

Quand donc le grand-père paternel de mon interprète Jacques Owono (cf. *supra* p. 91) est mort, on a dû garder sa tombe durant trois jours. Jacques Owono confirme que l'*evú* sort de la tombe sous forme de lézard (*nsóé*) ; on ne parle de cette forme que pour un mort ; pour que cette sortie se produise, on fait un entonnoir (*esóá*) avec certaines herbes et on fait tomber des gouttes d'eau mise dans cet entonnoir sur le cadavre, puis sur la tombe ; on enterre l'entonnoir à côté sous un peu de terre. Deux nuits plus tard, on vient recueillir le lézard qui est sorti sans pouvoir s'enfuir et se trouve donc sur la tombe car ces rites ont servi à l'emprisonner.

(39) Cf. Tsala-Vincent 1973 n° 5401, Vincent 1969 p. 283 ; je traduis *mmimiñ*, l'homme sans *evú*, « vide », par « naïf-innocent », car la traduction, que donnent les auteurs précités, d'« hommes de lumière », me paraît contestable ; certes, les sorciers sont pour les Bèti des hommes de ténèbres ou de nuit ; cependant, les hommes « de jour » qu'on pourrait leur opposer ne sont pas les innocents, mais les guérisseurs, lesquels, pour être efficaces, doivent aussi posséder un *evú* (c'est la socialisation de cet *evú* qui les fait proclamer d'eux-mêmes qu'ils œuvrent « de jour »). L'antithèse ténèbres-lumières que crée la traduction française me paraît malencontreuse, parce que l'*evú* lui-même est bien souvent comparé à un feu ou associé à la lumière (il brûle les cadavres ; il provoque l'attroupement de lucioles, etc...). Cette traduction qui rappelle les oppositions johanniques et paraît d'origine chrétienne vient en réalité de l'une des étymologies fantaisistes de Tessmann (1913 II p. 128) qui fait dériver le mot *mi* du mot fang *mle* (en ewondo *myal*), « clair de lune » - « donc, traduisible par « homme de lumière »... »

Ce lézard devient *nkug* ; on peut s'en servir pour donner l'*evú* à d'autres. Il faut avoir soi-même l'*evú* pour entreprendre ces rites, que l'on garde secrets – et d'ailleurs pour oser déterrer un cadavre en général. Mais c'est une entreprise tentante, car la chair et les os d'un mort récent fournissent le poison *abudu-akudu*, très efficace (notamment à la chasse) ; et l'*evú*, même mort, garde encore quelque chose de sa puissance. Aussi, nous dit Luc Esomba,

« Dès qu'une femme était morte, on crevait son cadavre. Il y avait dans ce village un esclave nommé Efabèga ; c'est lui qui avait l'habitude d'opérer ainsi les femmes. Il tressait un fil d'*ʒkon* (triumfette) qu'il faisait passer dans une aiguille de fer ou de raphia ; dès qu'il avait ôté l'*evú*, il recousait le ventre ; on lui donnait une poule et il s'en allait ».

L'*evú* pouvait être incorporé aussi dans des poisons de chasse ; dans ce témoignage il sert à la divination. On met un tout petit morceau d'*evú* grillé dans une corne divinatrice, avec d'autres ingrédients comme des cendres de *bég* (ricin). Elle va servir au titre de ces ordalies qui interviennent systématiquement lors des rites, pour savoir si le candidat ou le suspect s'est vraiment confessé intégralement, ce qui est toujours la condition *sine qua non* de sa sanation, de sa purification.

« Quand tu cherches ce qu'il y a, pour savoir si quelqu'un a tout déclaré, c'est dans cette corne que tu vas chercher. Si tu entends que ta corne est pleine c'est qu'il a encore quelque chose dans le ventre ; mais si la corne rend un son d'objet presque vide (comme un grelot) c'est que tout a été dit ».

On pourrait s'étendre presque indéfiniment sur les avantages que procure l'*evú* : donner un enfant à une femme stérile, vaincre à la guerre par divers enchantements, etc. L'*evú* semble constituer le Pouvoir par excellence. Que la puissance absolue soit mauvaise en soi, ou du moins extrêmement redoutable c'est sans doute une des leçons que nous donne ici la sagesse africaine. En tout état de cause, on comprend que l'*evú* soit intimement lié à l'exercice du pouvoir politique, et le mystère dont on l'entoure fait peut-être partie intégrante de la conspiration permanente des politiciens pour l'accaparer.

Il est hors de doute que les croyances relatives à l'*evú* aient fait l'objet d'une exploitation objective (inconsciente ?) par les chefs de famille bête. Leur capacité de combattre les sorciers était partie intégrante de leur pouvoir ; voilà pourquoi il fallait leur supposer, comme aux devins et aux guérisseurs, un *evú* puissant. Leur village était l'asile auquel ils servaient de paratonnerre. Autour d'eux s'ordonnaient les activités qui font fuir les esprits méchants : ordre, hiérarchisation des cases et des gens, développement du *dzaál* qui deviendra *mvóg*, balayage de la poussière (qui est aussi le balayage des esprits), chants, danses et fêtes, bains et onctions du *baá*, le fard écarlate de padouk anti-sorcier (cf. Laburthe 1981 p. 307).

Entre chefs se développait une sorte de compétition mystique, à qui jouirait des pouvoirs occultes les plus forts ; ceux-ci suffisaient éventuellement à

intimider le voisin, et on leur attribuait le principal rôle, nous l'avons vu, lors des guerres effectives (*op. cit.* pp. 329-338).

Il est possible que les croyances à l'*evú* aient fourni matière à une *Aufklärung* lors de certaines initiations : le père du vieux chef Ahanda Noa Mbia lui aurait dit à son lit de mort (vers 1890 ?), – et seulement à son lit de mort – que l'*evú* n'existait pas. Mais le système répond aux mêmes exigences d'explication que celui des Azande (Evans-Pritchard 1937), et d'excellents esprits y adhèrent.

Ce que l'on connaît bien par contre est l'exploitation abusive de la croyance (qui ne met pas en cause la croyance elle-même) par des profiteurs : le P. Etienne Nkodo m'a raconté comment un chef pouvait empoisonner un rival en lui secouant sous le nez un chasse-mouche imprégné de poison : « Tu verras ce que je t'enverrai !... ». L'abbé Tsala constate qu'on emploie le mot *nnem* dans le sens de « brigand », car un bandit se sert souvent de ficelles pour agiter, de nuit, des buissons qui effrayent le passant, et l'on profite de son affolement pour l'assassiner (s'il n'a rien avec lui, les organes humains sont très recherchés pour la confection de certains charmes magiques) ; on retombe dans la sorcellerie criminelle (cf. Tsala-Vincent 1973 n° 5417). De même des ennemis peuvent se faufiler de nuit derrière une case, imiter le cri du hibou et assassiner celui qui sort pour le chasser (cf. Bertaut 1935 p. 64, Ndjii 1967 p. 4).

L'*evú* paraît nécessaire surtout dans les problèmes de commandement : donnons encore la parole à Philippe Mani :

« Je suis très conscient de la division des hommes en deux classes : il y a ceux qui commandent et ceux qui ne commandent pas ; Dieu ne m'a pas destiné au commandement mais que les autres n'aillent pas se figurer que je suis aveugle et sourd à leur sujet ».

Moi : « Pensez-vous que tous ceux qui commandent sont des sorciers (*beyem*) ? Réponse « Je ne dis pas cela, car je ne suis pas allé dans leur ventre ; mais si vous n'êtes pas *nnem*, si vous n'avez pas l'*evú*, en vertu de quoi commandez-vous à un autre ? D'où tenez-vous la puissance, l'autorité ? Et pourquoi me posez-vous la question, puisque les chrétiens eux-mêmes reconnaissent deux catégories : les fils de ténèbres et les fils de lumières, et savent que ceux qui détiennent les lois de la terre sont les fils des ténèbres ! ».

La dernière phrase prouve que l'*evú* n'est jamais bon finalement. Mais il faut bien des hommes qui commandent et l'*evú* de commandement est celui dont un père aimant dotera son fils préféré, semble-t-il : ainsi témoigne Raphaël Owono, fils du grand chef Ebede Afodo de Minlaaba qui a donné son terrain aux missionnaires :

« Quand un enfant naît, on peut le rendre plus fort, éveiller son *evú* (*vali evú*) : on dit qu'on fabrique un vrai garçon. Il en a été ainsi de moi : mon père a voulu faire de moi un gars très fort : il a appelé deux autres personnes, son oncle, frère de son père, célèbre *ngengán* nommé Ngudu Bindele, et son beau-frère Evuzok, très important dans la religion traditionnelle (*zomólá*), pour leur dire : « Ce fils doit hériter de ma chefferie, faites-en quelqu'un de très solide ». Mais ils ont trouvé que je manquais d'*evú* à la base et ont dit : « Nous

ne pouvons pas faire cela ». Je n'ai donc rien eu : voilà pourquoi je vivrai vieux ».

(Sumu Asi, 28/10/1967)

Notons l'importance de la lignée maternelle ici, dans cette opération qui s'appelle *akomdo* (« création ») ; et aussi la remarque finale, qui prouve que la médaille a son revers, que l'*evú* se paye toujours ; Pierre Zogo Ekwa confirme :

« C'est pourquoi nos parents ne le donnaient jamais à leurs aînés : celui-ci (dit-il en me désignant le patriarche de la famille, Omgba) serait, sinon, mort depuis longtemps, car celui qui a l'*evú* détruit tout autour de lui en même temps qu'il se détruit soi-même. C'est parce que celui-ci ne connaît rien qu'il est resté : les autres qui avaient l'*evú* sont morts, ou bien, s'ils ne l'avaient pas, ils ont été rappelés par Dieu » – (c'est-à-dire qu'ils sont morts de vieillesse).

De fait, Raphaël Owono était pour sa part le second fils d'Ebede Afodo. C'est l'*evú* du second que l'on « éveillait » de même que c'est le plus jeune fils en principe qui héritait du pouvoir sur la pluie.

Nous trouvons le même type de réserves chez les femmes en ce qui concerne l'*evú bisyé* ou l'*evú bidí* : alors que les hommes les déclarent inoffensifs et trouvent assez satisfaisant que leurs femmes les possèdent, la vieille Philomène, parlant au nom des femmes (40), déclare :

« L'*evú* ne fait jamais prospérer celui qui le porte ; quelquefois, on peut bien vous donner l'*evú* de prospérité agricole (*evú bidí*) et alors même une toute petite plantation aura un rendement extraordinaire ; on peut bien vous donner l'*evú* avec des buts différents, mais il ne durent pas longtemps ; l'*evú* de prospérité agricole va bientôt s'arrêter ; l'amitié du diable (Satan) ne dure jamais éternellement ».

Autrement dit, on peut bien employer de mauvais moyens pour une bonne cause, mais les moyens restent mauvais, et il faudra bien en supporter les conséquences. Tel est le sentiment populaire général. Cependant, les vieux initiés et vieux chefs parlent dans l'intimité d'une bonne sorcellerie ancienne, d'un *mgbǎ* légitime et inévitable pour maintenir l'ordre et conserver le pays. Cette tradition plus ou moins secrète ou ésotérique explique l'oscillation que nous avons constatée vis-à-vis de l'*evú*. Le vieux *mvón ngi* de Mekamba, Mvème, qui déclare « pour moi je n'ai ni peur ni honte à l'avouer, de tout le village le seul chef des *bivú*, c'est moi », affirme que chacun a plusieurs *bivú*, et rejoint Philippe Mani qui ne dit pas que l'homme bon est un homme sans *evú*, mais un homme dont l'*evú* est bon. L'*evú* serait donc comme une puissance vitale mauvaise qui se trouverait plus ou moins en chacun : c'est ce qu'on exprime en disant que les grands détenteurs d'*evú* sont ceux qui en possèdent de deux à neuf (ou à dix, d'après Tessmann) ; chacun en aurait au

(40) En ce qui concerne l'*evú* vu par les femmes, cf. le 3^e et le 16^e des Entretiens avec des femmes bété de J.-F. Vincent. Le 16^e entretien est très net et clair au sujet de la « passivité » de l'*evú*. Cette citation de Philomène est extraite du 8^e entretien.

moins un. Pour le P. Guillemain (1943 p. 22), chacun a son *evú*, qui se différencie de celui du voisin par le nombre de ses longs tentacules : l'*evú* bon, celui du *miã*, en a six ; l'*evú* du *nnem* en a sept. On peut aussi avoir plusieurs *bivú* : de toutes façons, richesse, gloire et bonheur « seront le partage du *Nnem* », tandis que « le MIEU ne fera jamais rien d'éclatant » (*loc. cit.*).

On aboutit donc bien à une certaine identification de l'*evú* et du dynamisme vital. Celui qui a peu ou pas d'*evú* ne réussit pas, n'est rien, demeure pur, mais pauvre, n'est ni considéré ni écouté : il ne compte pas, il sera socialement *zəzə mod*, « homme de rien ». Comme l'*evú* est en soi mauvais, on comprend la conclusion à laquelle arrivait Tessmann, selon laquelle, pour les Pahouins, l'activité même de l'homme serait par essence mauvaise, entachée de mal, conçue selon un pessimisme ou un manichéisme foncier, semblable à celui que Frank Hagenbucher (1973 p. 4) a défini chez les Vili, qui voient l'homme comme « placé au confluent de deux courants (...) respectivement assimilés au bien (...) et au mal (...), mais tous deux jugés nécessaires à l'équilibre de la société ».

Ce sont en pratique les excès de l'*evú*, du mal, qui sont à contenir pour l'équilibre social, *mvɔɛ*, qui est équivalent à la santé. Le problème est moins d'anéantir l'*evú* que de le « soigner ».

C'est pourquoi l'homme qui vient se plaindre au guérisseur d'avoir été attaqué, amputé, dépecé ou vidé de son sang par d'autres sorciers, (avouant par là qu'il a l'*evú* et qu'il participe au sabbat, à la guerre du *mgbā*) est traité avec considération, dans tous les sens des mots. On trouvera un exemple de ces soins, ainsi que de la délivrance de l'*akyaÉ*, dans le texte de Luc Esomba qui va suivre (n° 6 et n° 4). L'homme se soigne par la bouche d'en haut : absorption des éléments d'un chien (d'un cœur de poulet pour un enfant) qui lui servira de *nkug*, et que l'*evú* prendra comme victime de substitution ; ou plus simplement, si l'*evú* est encore dans sa gorge, déglutition d'une bouchée faite d'un certain *ayāñ* mélangé aux feuilles d'*owondo bekón* et à de la noix palmiste (pour faire avaler) (J. Owono). La femme se soigne par la « bouche d'en-bas » : on lui ôte l'*evú*, auquel on arrache les dents et qu'on met sens dessus dessous ; on le fait regarder en arrière et non plus en avant. Puis on rend son *evú* à la femme évanouie, qui revient à elle (*cf. supra* p. 66 et 74).

A la suite de certaines confidences, corroborées par Mallart (1971 pp. 59-60), j'ai tout lieu de croire que cette opération « classique » consiste en l'ablation (autrement inconnue chez les Bêti) du clitoris considéré comme l'*evú*, et qu'on « retourne » en l'insérant dans l'anus.

Dans tous les rituels, on trouvera de ces soins contre l'*evú*, dont les éléments apparaissent en eux-mêmes souvent insignifiants : épines, bouchée de piment (*óndóndó*) par le principe que « le piment brûle l'*evú* », etc. En réalité, ces éléments ne sont que le support ou expression superficielle de la lutte réelle contre l'*evú*, laquelle est menée dans le monde invisible par le *ngəngán*, le guérisseur, à l'aide de son propre *evú* socialisé, qui doit être plus fort que celui des *beyem* sociaux, et dont la mise en œuvre est une nécessité vitale.

H. Essai de synthèse

Comme Fernandez (1962 p. 248) le suppose à propos des Fang, il est très probable que l'obsession de la sorcellerie s'est accentuée chez les Betsi à partir précisément du moment où l'administration moderne a freiné la récupération sociale des *beyem* (ou le sentiment que le groupe en avait) en interdisant les ordales et les pratiques des guérisseurs traditionnels. Mais la préoccupation de la sorcellerie est ancienne, en tout cas certainement préalable à la colonisation : tous pouvoir, richesse ou réussite, nous l'avons vu, étaient liés à l'*evú*, et le rôle que jouaient les rituels et les ordales à l'arrivée des Allemands accuse à l'évidence cette préoccupation. Ces pratiques montrent aussi que l'*evú* était déjà conçu comme intrinsèquement mauvais, dangereux : il est d'abord puissance de faire le mal, et comme tout homme qui réussit le possède, toute puissance serait donc du mal, l'action serait bien le « péché originel » chez les Pangwe, comme le suggère Tessmann, et certains textes beti (v.g. Bengono 1966 p. 6).

Cependant les vieillards comme Hubert Onana évoquent avec nostalgie un temps où le *mgbã* pouvait être légitime. Tous les « grands » d'autrefois, prêtres, guérisseurs, chefs, devaient avoir l'*evú* très fort comme force de dissuasion, pour en faire un rempart contre l'*evú* des sorciers.

Une comparaison sans doute grossière, venue par association d'idées, mais qui a mis subitement d'accord mes interlocuteurs en dispute sur la nature exacte de l'*evú*, est celle que j'ai établie entre l'*evú* et... la bombe atomique : ceux qui ont l'*evú* sont comme des détenteurs d'explosifs, ont un pouvoir capable de désintégrer la société, et donc intrinsèquement mauvais ; ceux qui ne l'ont pas sont bons, mais faibles, en dehors de la course ; ceux qui l'ont peuvent se faire la guerre ; mais ils peuvent aussi tenter d'utiliser cette énergie à des fins, soit purement défensives, soit pacifiques et finalement avantageuses pour le groupe (ainsi les Blancs qui ont l'*evú* prospèrent dans leur réussite ; la dynamite peut servir à creuser des routes et des tranchées, etc.).

On a donc l'habitude de souhaiter l'*evú* à des gens qu'on aime : chefs ou missionnaires, et à Mínlaba les vieux ont béni ainsi l'enfant du pays, Jacques Owono, pour qu'il ait l'*evú*. A côté seront redoutées d'autres personnes qu'on soupçonne d'avoir l'*evú* et de l'utiliser à des fins mauvaises : sorciers, êtres ratés et asociaux – et entre les deux se trouvent tous ceux qui sont prêts à sacrifier au mal pour réussir.

R. Bureau m'a fait savoir qu'un de ses informateurs avait spontanément employé la comparaison de la bombe atomique à propos de l'*evur* des Fang : je ne pense donc pas trahir mes amis beti, en cherchant dans l'expérience occidentale des analogies de l'*evú*, bien sûr inadéquates, comme toute image, mais suggestives.

En voici deux autres exemples : 1) la foudre, électricité naturelle qui brûle et qui tue, immédiatement, est la même chose que l'électricité domestique qui illumine et fait marcher le monde moderne, à condition d'être canalisée (mais qui reste dangereuse en elle-même : il suffit de mettre les doigts dans une prise pour s'en rendre compte).

2) Tessmann regrettait le pessimisme fondamental de la conception pahouine de l'homme ; il aurait dû regretter alors tout le courant de l'anthropologie philosophique moderne qui (depuis 150 ans) décrit l'homme comme étant dans son fond négation, négativité, néantisation, puissance de dire non et de détruire : puissance qui doit être relativisée, domestiquée, intériorisée, cultivée – c'est tout le mouvement de la philosophie hégélienne – pour survivre ; sinon la liberté absolue, c'est immédiatement la terreur jalouse de toute différence qui tue tout le monde et détruit tout : la raison consiste à discipliner cette liberté. Je me demande si l'*evú* des Bèti ne serait pas quelque chose de bien proche de cette liberté absolue.

Mais encore une fois, il ne faut pas hypostasier l'*evú* : c'est dans une perspective plus dynamique qu'il faut chercher à le comprendre. Être *nnem*, lâcher l'*evú*, c'est en réalité rentrer dans la sphère de la compétition sans règles : et c'est cette compétition qui est mauvaise, non l'action elle-même, car la libre compétition est la négation des règles qui disciplinent et hiérarchisent les relations à l'intérieur du lignage et de la société. C'est pourquoi nous rencontrons diversité d'appréciations à propos de l'*evú* selon que l'on est ou non impliqué dans cette compétition.

Par exemple, en ce qui concerne l'*evú bidí*, l'*evú* de prospérité agricole, les hommes ne font qu'en profiter par l'intermédiaire de leurs femmes : pour eux, il n'est pas mauvais. Les femmes, elles, qui sont en compétition directe entre elles sur leurs champs respectifs, nous ont dit qu'il est désastreux.

L'*evú* vraiment criminel est celui qui est déchaîné à l'intérieur du lignage, car le monde de la nuit est conçu comme mettant à vif les conflits diurnes, en exaspérant les situations vécues de jour ; pour la même raison, les conflits du *mgbǎ* sont inconcevables dans la relation toujours familière entre maternels et neveux. Voilà pourquoi l'opération d'*akomdo* qui consiste à éveiller l'*evú* d'un enfant en lui conférant la puissance (*akalánga*) de devenir un *evú akúma* (de richesse), *nkékéñ* (d'habileté), *ayas* (d'attrait sentimental), *edzoe* (de commandement) – cette opération délicate et dangereuse était toujours confiée aux « hommes forts » du lignage maternel, qui n'ont rien à voir dans les conflits internes du patrilignage de l'enfant, et s'en trouvent, par position, désintéressés. C'est pourquoi nous avons toujours vu le jeune homme traditionnel partir demander le *bian akúma*, le « charme pour la richesse », qui suppose l'*evú*, auprès de ses oncles maternels. C'est pourquoi aussi de nos jours, lorsqu'un enfant toujours premier en classe est par là suspect d'avoir l'*evú*, et d'être attaqué dans son lignage, on l'enverra normalement, pour le soustraire à la jalousie des siens, continuer ses études chez ses oncles maternels.

L'*evú* est désastreux dans un *ethos* qui est, non pas tant pessimiste, qu'idéologiquement égalitaire dans une société objectivement inégalitaire. Nous avons vu partout que l'*evú* se paie : celui qui connaît et qui agit plus que les autres vivra moins que les autres. Tout se passe (comme dans la peau de chagrin qui rétrécit) comme si chacun avait sa ration de vie, son capital énergétique qu'il use plus ou moins vite, très vite s'il pratique le *mgbǎ*. Encore n'y aurait-il que moindre mal, si l'on ne faisait que dilapider ce qui vous appartient. Mais n'est-il pas évident, si chacun a droit à la même ration de vie, que

vous ne pourrez augmenter la vôtre qu'en prenant sur celle du voisin ? Vous ne pourrez faire plus qu'autrui qu'à condition de le diminuer. Celui qui pratique le *mghã* actif réussit parce qu'il prend la vie des autres ; il double sa propre vie en volant celle d'autrui ; voilà pourquoi vous ne pouvez obtenir un nouvel *evú* actif qu'en échange d'une vie humaine, et pourquoi l'activité du *mem* est dans son fond meurtrière, en conduisant à la compétition sans frein.

Le mal est d'ailleurs sans doute non pas tant l'inégalité en elle-même que la recherche de l'inégalité, le désir de s'affranchir des normes de la vie clanique. Dans la mesure où le monde moderne tend à favoriser la libre compétition, on peut dire que l'intuition des paysans Bèti n'est pas fautive quand ils jugent que les Blancs sont les grands sorciers, et que la sorcellerie est le grand mal des temps modernes.

Revenons-en à l'expression même de leur pensée, qui nous permettra peut-être de saisir quelques nuances et quelques précisions supplémentaires.

I. Un traité bèti d'« *evulogie* »

L'*evú*, par Luc Essomba.

Ce texte traduit l'enregistrement d'un entretien qui a eu lieu le 15 mars 1970 à Akok, près de Ngomedzap, entre un informateur, Ferdinand Essomba, et son oncle paternel et homonyme Luc ou Lukas Esomba, mvog Esomba Ndana (l'un des grands lignages ewondo). L'auteur en a expressément autorisé la publication.

1. Qu'est-ce que l'*evú* ?

L'evú, que nous appelons Satan (1), a existé à partir du jour où Zamba a fondé (2) les Noirs et les Blancs. Au bout d'un certain temps les gens qui se sont mis à parler comme nous maintenant ont commencé alors à se rendre compte que tel homme possède l'evú ou qu'en tel autre on a débusqué (3) l'evú.

L'evú n'est pas un arbre (4), non, c'est aussi une personne (5) comme moi,

(1) Comprendre : « que nous autres chrétiens, appelons maintenant Satan ». Cette assimilation post chrétienne de l'*evú* à Satan est quasi automatique dans tous les pays de culture « pahouine ».

(2) Le mot bèti est celui qu'on emploie dans les généalogies pour désigner l'acte de faire souche, de fonder une lignée, une dynastie.

(3) *Vali* est le verbe qui signifie au sens propre : lever le gibier, et par extension provoquer, faire surgir ce qui est latent (*Dictionnaires* : Tsala p. 637, Graffin p. 52) d'où le nom *mvalan* (ci après § 2) = l'éveil, la levée ou la provocation de l'*evú* latent chez un enfant. Noter l'analogie établie entre l'*evú* et un animal sauvage (dont il revêtira souvent la forme).

(4) C'est à dire une chose sans conscience.

(5) Ceci n'a de sens que si l'on admet que *mod*, que l'on traduit généralement par « homme ».

qui possède aussi le corps de Satan, qui est l'esprit n° 2 et la personne n° 3 que nous appelons evú (6).

L'esprit de Dieu est à part, c'est celui qu'il t'a donné, il est tel que tout homme le possède.

L'esprit qui est fabriqué comme celui-ci mien, il est à part.

L'esprit de Satan, lui, forme la troisième personne. Ce troisième esprit est tel que si on ne te l'a pas donné une fois né, tu demeures alors un homme qui ne vaut rien (7).

Cet evú lui-même ressemble à une chauve-souris : quatre pattes, et aussi une tête d'homme comme j'ai là, mais il est écarlate, tout rouge comme une chéchia (8).

Quand l'evú est dans le ventre, il n'est pas en train de regarder par-devant, il ne fait que regarder par-derrrière (9).

L'evú est comme une chauve-souris : c'est te faire remarquer que lorsque tu te rends au sabbat des sorciers (10), il suffit qu'une petite chose te pique pour que tu sois abattu : c'est comme lorsque tu transperces l'aile d'une chauve-souris (11).

On compare l'evú à la chauve-souris parce qu'il a des ailes comme elle et que quand quelque chose comme un caillou de fronde parvient à trouer l'aile d'une chauve-souris, celle-ci est abattue et n'a plus la force de pouvoir de nouveau s'envoler et partir. Il en va de même pour quiconque par-

(homo), désigne en réalité toute sorte d'être intelligent. Je le traduis par « personne ». Cf. Hebga 1968 p. 72 : « Le terme (moto mut...)... signifie directement personne, être doué de parole et de sentiment, et indirectement seulement homme ».

(6) Si le mot à mot est ici confus, le sens paraît clair (voir fin du § 2) : l'homme se compose de trois éléments, mais le narrateur pense d'abord à deux :

- son corps (ou structure apparence normale) qu'il désigne, puis
- l'esprit (ou corps) de Satan, c'est-à-dire l'evú.

Entre-temps il se rappelle le troisième élément – l'esprit de Dieu que tout le monde possède – d'où confusion dans la numérotation. On peut, selon ses tendances, interpréter ce lapsus soit comme l'indice que la doctrine chrétienne de l'âme demeure une pièce rapportée, soit (plus profondément peut-être) comme le signe qu'elle n'a rien à voir ici, puisque l'étude de l'evú relève d'une anthropologie « différentielle », tandis que l'âme chrétienne est justement ce qui est commun à tous et à chacun : « ce corps que je montre » paraît être la même chose que « l'esprit de Dieu », d'ailleurs. En tous cas le flottement et passage continu de *nyɔl* à *nsĩsĩm* recoupe bien les remarques de Nekes 1913 (pp. 134-135), selon qui *nyɔl* désigne la structure d'une chose (notion donc proche de celle de forme aristotélicienne) tandis que *nsĩsĩm* signifie « ombre ténébreuse, inquiétante », sans les connotations éthérées des mots européens pour esprit, auxquels il a servi d'équivalent.

(7) *Zəzə* mod expression courante pour désigner un homme innocent, mais « vide », qui ne compte pas, qui ne sert à rien d'important dans la société.

(8) Il s'agit de ces grands bonnets rouges que les dignitaires adoptèrent comme insigne dès leur importation (cf. Zenker 1895 p. 43). L'evú dans le ventre est évidemment couleur sang.

(9) Ce détail exprime avec force la croyance que l'evú n'agit jamais que selon des modalités obliques, détournées.

(10) On traduit ainsi le mot *mgbǎl*, qui signifie « l'activité criminelle – invisible-des-sorciers », dont la seule analogie européenne est le sabbat de sorcellerie.

(11) La faiblesse des sorciers, – comme le précise le commentaire en marge – c'est que l'evú est extrêmement vulnérable ; aussi les armes et les défenses mystiques qui les attaquent et dont il est question ici sont-elles représentées par des objets apparemment assez peu offensifs : épines, orties, griffes d'animaux, etc. cf. § 5 ci-après.

ticipé au sabbat des sorciers : si quoi que ce soit le touche – que ce soit lance, coupe-coupe ou fusil –, le voilà hors de combat.

En outre, l'evú n'a ni dos ni ventre, il est tout à fait implacable (12) sans penchant d'un côté qui l'alourdisse (13) ; il ne meurt que quand la personne qui le possède meurt (14).

L'evú ne possède ni dos ni ventre : c'est pourquoi il ne sait pas construire, il ne sait que détruire. Ton propre père lui-même, tu ne le connais plus quand tu es au sabbat des sorciers. Tu ne fais plus que te défendre, pour ton propre compte. L'evú est comme un torrent qui dévale à l'aveuglette (15), sans qu'on lui voit ni dos ni ventre. Ton ami, ta mère même, tu ne peux plus que les tuer ! (16).

2. Le lâcher de l'evú (17)

– Quand on débusque l'evú en toi, est-ce qu'on te prépare quelque chose sur le feu (18) ?

– Pas du tout. Voici comment cela se passe ; pour débusquer un evú, une personne comme moi (19) prend un petit enfant âgé d'environ deux à cinq ans. L'ayant pris, il l'emmène avec lui au champ ou à la rivière ; ou encore il reste avec lui à la maison, eux deux seuls en tête-à-tête ; de manière à te prendre et à te jeter là-haut sur l'étagère à venaison (20) en te disant : « Je déclare que je te fais cette chose-ci » ! L'enfant demande : « Laquelle ? » Lui répond : « C'est l'evú que je viens débusquer en toi ».

Quand tu es un homme assez vulnérable pour débusquer ainsi l'evú d'un enfant, s'il y a là quelque chose comme du sang de chèvre ou bien de chien, tu y trempe le doigt, et alors tu vas poser ce sang sur la bouche de l'enfant (21). Tout en lui débusquant l'evú, tu lui dis qu'il devienne ce que tu es. Tu lui donnes l'esprit n° 3 pour qu'il connaisse les manœuvres (22) tortueuses auxquelles nous nous livrons au cœur de la nuit.

(12) Mot à mot : au-delà de toute partialité, entièrement indifférent.

(13) Mot à mot : « sans quelque côté plein qui soit plein-plein ».

(14) Il est impossible à l'homme de se débarrasser de son evú ; et la mort de l'evú (dans le « sabbat », par exemple) entraîne automatiquement la mort de l'homme ; mais on sait par ailleurs que la réciproque n'est pas vraie (l'evú survit souvent à son détenteur).

(15) Le mot *búbudú* exprime la situation d'un homme qui, couché, sur le ventre, ne regarde rien, il s'emploie pour parler des cours d'eau qui coulent sans retour, sans rien considérer, sans jamais se retourner dans leur lit...

(16) Ceci résume parfaitement le caractère anti-familial, anti-social, de la sorcellerie.

(17) En terme technique de vénerie, on pourrait traduire : « le débouché de l'evú ».

(18) La plupart des rites comportent l'absorption d'un mets spécial ou spécialement préparé : d'où cette question.

(19) C'est-à-dire d'âge vénérable – et en même temps détentrice de l'evú : il peut s'agir aussi bien d'une femme que d'un homme, qui, semble-t-il, entraînera un enfant de même sexe que le sien.

(20) Il s'agit de la claie installée au-dessus du foyer, sur laquelle on fait fumer et conserve le gibier, le poisson et autres provisions. Cette claie symbolise le séjour en brousse (domaine des animaux) dont elle est un succédané : cf. ci-après note (24).

(21) Le goût du sang va déchaîner l'evú et devenir le mobile de son action irrépressible.

(22) Mot-à-mot : « en tordus » *kúkúli* désigne ce qui se tient courbé comme un vieillard, comme un bossu, pour se dissimuler, d'où connotation de l'idée de fourberie.

Tu peux aussi te rendre avec lui là où il y a des rochers, finir par déplacer une pierre et lui dire : « Va sous ce rocher-là (23), je déclare que je débusque en toi l'evú ! » Quand l'enfant sortira de là, tu ne le reconnaîtras plus – Si tu le préfères, ou si tu ne trouves pas de rochers, il faudra que tu le jettes sur l'étagère à venaison là-bas à l'intérieur, en proclamant, exactement de la même façon, que tu débusques en lui l'evú, afin qu'il sache quelle chose vous avez l'habitude d'aller faire, courbés pour vous cacher (22), la nuit – et en lui posant aussi du sang de chèvre ou de chien sur la bouche (24).

3. Prescriptions liées à l'evú

Tu imposes des prescriptions à l'enfant concernant son evú, en lui disant : « Quand tu marches désormais, n'écoute plus qui que ce soit qui te dit quelque chose pour que tu l'écoutes : Tel que tu es maintenant, tu n'existes plus que pour aller au sabbat et pour tuer les gens ! » (25)

Tu lui dis encore : « Quand tu vas désormais pour sortir au milieu de la nuit, lève-toi donc et laisse cette peau qui est couchée sur ton lit pour prendre l'esprit de Satan : c'est avec lui que tu te manifesteras. » (26)

Quand il laisse ainsi ce qui est couché-là, il s'en va, il va apparaître là-bas où le chemin est loin de toute habitation ; il s'y tient debout ; il n'est plus un corps d'homme comme nous qui sommes ici. Il se cache de toi sur ce chemin ; il est là-bas pour tendre des cordes d'un côté à l'autre comme d'ici à là ; lui se tient debout en bordure du chemin ; lorsqu'il tire sur ces choses-là, si on persiste à te dire qu'il y a une route ici, ou bien qu'elle est large comme elle l'est maintenant, tu ne peux pas y croire (27). Si c'est en pleine nuit, il attire des lucioles qui tombent à terre les unes sur les autres ; si on te dit alors que tu survivras, tu ne peux pas y croire (28).

(23) C'est-à-dire à la place de la pierre ôtée.

(24) Cette description du « lâcher » de l'evú n'en est qu'une parmi d'autres ; l'opération n'était pas stéréotypée et ce qu'on en dit ici ne prétend pas être exhaustif (en particulier on passe sous silence l'akomdo, la préparation du nouveau-né qui en était le préliminaire normal). Mais ce texte souligne l'importance de trois éléments fondamentaux dans l'opération, qui consiste en 1) une parole ou déclaration solennelle d'une personne qui en a le pouvoir (qui possède l'expérience de l'âge et de l'evú). 2) une retraite dans un trou ou une étagère à viande morte, qui est probablement l'analogon de la tombe initiatique, d'où surgira une forme de vie nouvelle (dans l'akya.É au ruisseau, évoqué plus loin, la vieille femme qui veut transmettre l'evú saisit aussi la main de la petite fille à envoûter dans un trou de rocher ou dans un trou à poisson) ; l'enfant sort « changé » ; 3) une inauguration d'activités cruelles (au sens propre) par la présentation de sang à boire qui constitue en même temps pour l'evú une excitation spécifique.

(25) Cette recommandation souligne le caractère radicalement subversif de l'evú, puisque selon la tradition la principale tâche d'un enfant est d'écouter = d'obéir.

(26) L'apparence corporelle abandonnée permet de sortir avec l'evú à l'insu de tous.

(27) Il s'agit de cordes magiques qui ont pour effet de faire disparaître ou de rétrécir la route ; en marge du meurtre, l'evú crée à autrui toutes sortes d'ennuis à plaisir.

(28) Les concentrations de lucioles sont habituellement considérées comme liées à la présence d'un *nnem*, d'un sorcier, et causent une terreur panique.

Puisque Dieu s'est révélé à présent ici, il te suffit de te baisser et de dessiner à terre avec un couteau le signe de la croix ; si tu persistes une nouvelle fois à le tracer, lui et toi vous vous trouverez face à face au même endroit (29), tu lui dis alors : « Comment ! Est-ce donc toi qui me fais une pareille chose ! » La situation est telle que si c'est lui qui t'empoigne et qui te renverse par terre, tu n'es plus, il t'a tué. Quand c'est toi qui l'empoignes par contre, il faut que tu le tiennes de toute ta force. S'il te dit qu'il te donne toutes les choses qui sont dans ce pays-ci, n'accepte pas, ne le lâche pas. Quand il a fini de discourir, dis-lui : « Je vais donc raconter aux gens du village que c'est toi qui m'as fait cette chose ». Lui s'écrie : « Non ! ». Après cela, tu commences à le lâcher progressivement ; s'il te donne des choses qu'il ramasse par terre, c'est bien la richesse qu'il te donne alors. Si tu étais indigent, il t'a vraiment donné la richesse (30).

Il dit « Toi, rentre ; moi, je n'ai plus qu'à m'en aller ».

Du moment que tu as reçu de pareilles prescriptions débusquant ton évú, il n'y a absolument plus rien à faire pour faire autre chose ; même si c'est Dieu en personne qui intervient, il n'y a plus d'échappatoire (31).

Moi-même, en toute vérité, quand je parle ainsi, je l'ai dans mon ventre ici, l'évú ! Le mien, ce sont mes pères qui l'ont préparé pour sa mission (32) ; il est tel qu'il ne puisse pas aller au sabbat.

En résumé, une personne possède trois corps :

- elle a le corps que Dieu lui a donné le jour où il l'a créée ;
- elle a l'esprit de Dieu que tout le monde possède ;
- elle a l'esprit de Satan (33).

4. L'évú féminin. Prescriptions et modes d'action

C'est un fait que l'évú de la femme se trouve à l'intérieur de son vagin (34).

(29) Bel exemple de la pénétration de l'influence chrétienne au cœur des croyances traditionnelles. Il en faut noter ici les deux pôles : d'une part la vérité de la révélation chrétienne est pleinement admise sans discussion ni contestation (mot à mot : maintenant que Dieu est « sorti » ainsi) ; d'autre part, le signe de la croix est expressément utilisé comme pur moyen magique, dont l'efficacité est incertaine puisque l'hypothèse d'une défaite est envisagée ensuite. C'est finalement sa ruse et sa force qui permettront à l'un des deux possesseurs d'évú de l'emporter.

(30) L'efficacité est donc liée au symbole gestuel, au rite, et non au symbole verbal, à la parole, qui est récusée comme suspecte.

(31) Le destin meurtrier du détenteur d'évú est inéluctable, au point de mettre en échec la puissance divine ainsi relativisée ; nous sommes donc loin ici du triomphe sur Satan affirmé par la foi et l'espérance chrétiennes comme suite logique de la toute-puissance divine.

(32) Dans *komdo*, il y a l'idée de préparer magiquement quelqu'un (par des bénédictions et des rites) en vue de tel ou tel résultat (longévité, victoire à la guerre) etc. Ici en vue de réaliser un moyen terme entre la latence totale de l'évú et son déchaînement sans frein. Il est donc ainsi apprivoisé, socialisé, transmis officiellement par les pères. On ne peut avouer posséder l'évú, comme c'est le cas ici, qu'en ajoutant qu'il s'agit d'un évú qui permet seulement de connaître les actions de sorcellerie, mais non d'y participer.

(33) Voir le début de ce texte, que cette récapitulation confirme.

(34) Cf. le mythe d'origine de l'évú et son examen anatomique in *Nekes* 1913 pp. 138-139. et *supra*.

Quand l'homme entre en rapport avec la femme, ça se passe alors sous l'évú, tout à côté. Celui-ci tourne le dos au ventre ; il regarde par ici, par-devant. Quand il décide d'ennuyer l'homme, il s'assied alors par-dessus (sur le machin de l'homme qui est rentré là-dedans). A partir de ce moment-là, si on ne va pas chercher un homme vénérable, il ne quittera plus cet endroit. Des gens comme Ambassa Obong, on a failli le tuer par sorcellerie de cette façon ; il se trouve sur la route en descendant (*). Comme je viens de te le dire, l'évú de la femme se trouve dans son vagin. Quand elle « fait satan » (35) à un homme, elle détend alors son vagin pour que l'évú s'assoie sur l'homme. Quand donc on est allé appeler un homme vénérable, on part prendre du fard rouge de padouk (36), on part prendre aussi de l'« acanthus montanus » (37) (C'est une herbe qui pousse par ici en forêt avec des piquants sur le corps comme ça) ; quant à eux deux, on va les chauffer auprès du feu. On ne fait que les chauffer, les chauffer, les chauffer, jusqu'à ce que le feu agisse sur eux. Le machin de l'homme parvient alors à sortir avec un « pop » (38) et ça reste ensuite gros comme ça (tout mince). Tout ceci n'a lieu que quand l'homme a voulu répondre à un défi de sorcellerie chez la femme. S'il s'agit d'un homme qui n'a pas d'évú, ceci ne peut lui arriver (39).

Je t'ai dit que, avant qu'on les chauffe, on va prendre du « pachyelasma Tessmanii » (40) ; on fait brûler tout cela ici dans le feu. C'est alors qu'on va les prendre et qu'on leur chauffe le cul à ce feu (41).

Les choses étant ce qu'elles sont, quand tu viens de débusquer l'évú, chez une petite fille, tu lui dis alors : « Le premier homme que tu épouseras, il n'aura plus ensuite qu'à mourir ! ». Quelquefois on lui dit ceci « Tu partiras en mariage sans pouvoir y rester, tu ne feras que vagabonder de ci eux en ci eux ! » Parfois, encore, on lui dit : « Maintenant que je te laisse dans cet état, tu mettras au monde dix enfants, mais tous mourront et ne donneront que pourriture, pourriture ! » Tel est l'akyaÉ, le pacte occulte qu'on lui impose (42).

La petite fille se trouve donc ainsi désormais : à partir du moment où

(*) Note de l'informateur : le narrateur indique le côté où est le village d'Ambassa.

(35) Traduction littérale – « Satan » étant employé pour désigner toutes sortes d'action moralement répréhensibles. Alors que dans l'alinéa précédent, c'est l'évú qui paraît agir de sa propre initiative, ici, c'est la femme elle-même qui, assume la responsabilité de la situation (il est vrai qu'elle ne fait qu'un avec son évú).

(36) Associé aux fêtes et à la vie sociale, le báa est détesté de l'évú, qu'il éloigne.

(37) Ndóé, acanthacées, à feuille lobée et épineuse ; ces épines blessent l'évú.

(38) L'idéophone ewondo est celui qui rend le bruit d'une bouteille qu'on débouche.

(39) D'où : a) la relative tranquillité des innocents dépourvus d'évú, qui ne peuvent souffrir que d'incidents mineurs et vivent longtemps b) l'attitude ambiguë des partenaires dans un tel couple, qui, au lieu d'avoir honte, sont fiers (surtout la femme) d'avoir ainsi affirmé leurs pouvoirs.

(40) Eyeg : arbre dur employé en anti-sorcellerie, dont les fruits servent de poison à la pêche.

(41) L'opération consiste donc à enfumer l'évú comme on enfume un animal dans son trou, en lui faisant respirer la fumée des substances qui lui sont désagréables (bá, ndóé, eyeg) jusqu'à ce qu'il quitte la place.

(42) Il s'agit d'un contrat (à vrai dire peu libre) : la malédiction qui s'attache à la petite fille est ce qu'elle accepte en échange de son pouvoir exceptionnel ; la dernière des trois hypothèses énoncées est celle qui va être retenue et développée ci-après à titre d'exemple.

elle est allée se marier, elle conçoit cette fois-ci, elle avorte ; elle conçoit encore une autre fois, elle avorte. Même si c'est ta propre mère qui t'a causé cela, tu ne peux absolument rien là-contre (43).

A la suite de cela, les gens se disent : « Cette fille, que lui arrive-t-il ? ». Ils vont consulter la mygale (44). L'oracle prescrit de l'emmenner à la rivière. Ils vont avec elle à la rivière, et lui disent : « Ces enfants à toi qui meurent, que leur arrive-t-il ? » Elle doit répondre : « Vous me demandez cela, mais la femme qui m'a enfantée, ma propre mère, m'a déclaré que, même si je suis en train de mourir, je ne dois jamais déclarer qu'elle m'a débusqué l'évú ! C'est dès lors qu'elle m'a laissé le pacte secret selon lequel tous les enfants que je mettrai au monde ne seront là que pour mourir. » Celui qui l'a fait coucher dans la rivière (45) s'exclame stupéfait : « S'agit-il réellement de ta mère même, de celle qui t'a mise au monde ? » « Et elle : C'est bien ma mère elle-même, celle qui m'a enfantée, qui m'a interdit de dévoiler ce pacte. Elle a déclaré alors que même si je mets au monde dix enfants, tous mourront. Elle a déclaré encore que lorsqu'on voudra abolir ce pacte, il faudra aller chercher un chien qui possède quatre yeux (46). C'est ce genre de chien spécial qu'il faut aller chercher, et non un animal domestique quelconque ».

Puisqu'il en est ainsi, on va chercher ce genre de chien et on l'amène à la rivière ; cette jeune fille expose encore son histoire : « Maman m'a déclaré que je ne tuerai personne, mais que je mettrai au monde dix enfants et qu'ils mourront tous. Elle a dit encore que quand on voudra me soigner, on devra aller prendre ce chien à quatre yeux et me soigner par lui, si l'on veut que je recouvre paix et santé, que j'enfante comme il faut. » L'homme qui l'a mise dans la rivière interroge l'oracle avec sa corne (47). Puis il prend des écorces (48), il se met à soigner cette femme en la soignant, soignant, soignant. Il prend le corossolier (49), le moambé (50) et le « *polyalthia suaveolens* » (51) quand il se rend avec elle à la rivière. Et quand il cuisine pour elle le mets qui va la reconstituer, il va prendre

(43) Nouvelle précision qui enrichit le cas étudié, pour souligner à nouveau le caractère anti-social de l'évú : c'est la propre mère de la petite fille, celle qui doit dispenser normalement la vie, qui peut lui avoir donné son destin meurtrier. Cette hypothèse est retenue dans l'alinéa qui suit.

(44) Mot à mot : « casser la mygale », expression qui recouvre toutes les pratiques de divination.

(45) C'est toujours couché dans le lit d'un ruisseau (rite ndongo) qu'une femme avoue l'akyag et est « soignée » pour avoir enfin des enfants.

(46) Chien avec deux taches sous les yeux, capable de voir dans l'invisible et donc de protéger de l'évú. Au sujet du rite de « sanation » évoqué ici, il faudrait étudier le tsó, qui met en œuvre les mêmes éléments. Remarquer que la mère a donné le remède en même temps que le mal.

(47) La répétition de l'histoire était une confession. Le devin-guérisseur « casse la mygale » en secouant sa corne divinatrice pour savoir d'après le bruit que font les objets contenus dans la corne si la femme a dit toute la vérité (voir ci-après Appendice I).

(48) Mot à mot : « des arbres », mot qu'on emploie toujours pour désigner les écorces médicinales qui seront employées en infusions et aspersion. Dans un cas aussi grave, les soins seront longs et difficiles.

(49) Ebom « *Anona Muricata* », Anonacées, au fruit hérissé de pointes défensives...

(50) Nom commercial de l'« *enantha chloranta* », mfof arbre médicinal anti-sorcier – sert donc aussi à fabriquer les instruments de musique pour la danse : balafons, tambours (Tsala Dictionnaire p. 362).

(51) Otúngi, Anonacées, à l'écorce odorante. On en reparlera ailleurs à propos du tsó.

l'« ongam », le « sodo » et le « duna » (52). On lui fait cuire sur la braise, auprès du feu, un mets de semoule de courgettes (53). Si on fait la cuisine dans une marmite, on y met de la banane d'alliance (54), on y met de l'huile de palme. Le cœur de l'animal – qu'il s'agisse d'un cœur de caprin ou du cœur du chien – on le cuit deux fois ; on attend qu'il soit bien sec : si on ne fait que tuer et le cuire d'un seul coup, on dit qu'il contient encore du sang, que la blessure (55) ne serait pas vite guérie – la blessure dont on a blessé la femme et qui est ici dans son ventre. On achève de la soigner, elle enfantera donc sainement – et – paisiblement (mvœ).

Lorsque tu as emmené la femme à la rivière, tu dois lui frapper la tête fortement d'un balai de liane atug en lui disant : « Transforme-toi, transforme-toi ; j'ai vécu la transformation chez Ondzila, je l'ai vue avec Odiga, je l'ai vue avec Zog Mānangá, je l'ai vue avec Ovona Ángá (56). Les pattes de l'oiseau ne ratent jamais la branche d'arbre (57), je ne rate pas. Mais bien sûr tu me comprends ! Tu comprends ce que je te dis, n'est-ce pas ? ». Tu prononces donc des incantations avec la bouche tout en la soignant : à chaque coup de liane, une parole, tandis que tu lui verses de l'eau sur le corps en lui disant : « ô mon enfant, ma bru (58), dès que tu me vois, sache que tu es sauvée ! »

Telles sont donc les adjurations (59) auxquelles nous nous livrons tout en soignant la personne qui a été transpercée à la guerre des sorciers (60) ou bien la femme à qui on a imposé le pacte occulte. Quand tu voudrais qu'elle survive, ce sont ces choses-là que tu lui fais, Lorsque tu auras fini de la soigner, elle ne sera plus malade, sauf si elle est de nouveau blessée une autre fois ; mais en ce qui concerne les suites du pacte, cette jeune fille à partir de là va enfanter sainement et paisiblement (mvœ).

Venons-en à celui qui s'est fait débiter en morceaux : voilà qu'on lui ôte la tête, qu'on lui ôte le cœur, il demeure tout vide, tout vide... Il faut donc

(52) Diverses sortes d'herbes et champignons très prolifiques. Cf. § 6 ci-après.

(53) Plat traditionnel dans les rites, pâte à laquelle on mélange les champignons dont on vient de parler et le cœur d'animal dont on va parler (chèvre si l'on n'a pas spécifié le chien).

(54) Autre plat traditionnel (employé dans les rites d'alliance et de réconciliation), qui peut servir aussi de « liant » – il est plus simple à préparer – à défaut du précédent.

(55) Il s'agit de la blessure de sorcellerie causée par l'evú : le cœur du chien voyant peut tenir l'evú à distance – à condition de ne pas le provoquer à nouveau par la présence du sang !

(56) Citation essentielle d'« autorités » qui ont transmis au guérisseur ses pouvoirs.

(57) Expression proverbiale pour annoncer une action infaillible.

(58) La jeune fille étant « partie en mariage », le guérisseur peut appartenir au lignage de son mari, qu'il représente en tous cas comme étant la principale partie lésée dans cette affaire de quasi-stérilité.

(59) Du mot *kálan* qui signifie : « prononcer des paroles pour conjurer un maléfice », c'est le même mot que je viens de rendre par « incantations ».

(60) *Lúmi* signifie « être blessé à la guerre » – proprement : « être piqué d'un coup de lance ». Comme c'est souvent le cas dans le style oral des vieillards, le narrateur envisage et annonce ici le cas dont il va parler en détail ensuite : c'est une sorte de transition. Ainsi qu'on le précisera, les sorciers, dans leurs réunions invisibles, passent leur temps à s'entre-tuer et s'entre-dévorer. Les blessures et les pertes de substances consécutives sont en elles-mêmes invisibles au commun des mortels. J'ai moi-même été accusé auprès du sous-préfet de Mbalmayo par un homme de Benebalot de lui avoir coupé le bras droit à la suite d'une lutte de sorcellerie. Mon odeur régnait encore dans sa chambre, paraît-il, mais son bras était en apparence intact.

aller sortir ensemble, et lui demander : « Qu'y a-t-il ? » Lui de répondre : « J'ai été au sabbat des sorciers là-bas ; alors on m'a enlevé cette tête et on m'a aussi dépecé : on m'a coupé la tête et on est parti avec ; on m'a pris le cœur dans le ventre et on est parti avec ; et moi, je suis avec quoi maintenant ? » L'homme qui va le soigner consulte donc l'oracle pour demander « Avec quelle espèce de chose le soignerai-je ? Sera-ce avec le bouc, le chien ou le mouton ? » Les autres gens interviennent « Non, qu'on le soigne avec le bouc ! » (61). On part donc attraper un bouc, on revient avec lui. Alors, on enlève le cœur de ce bouc, et c'est ce cœur qu'on remet dans le ventre du patient. On lui donne aussi la tête de ce bouc pour qu'il aille la manger tout seul sans briser l'os qui est à l'intérieur : qu'il mange en enlevant les chairs seules. Il se met donc à ronger, ronger, ronger... Il achève de manger toutes ces chairs ; il prend alors cette tête de bouc vide, il se rend au dépotoir, il y creuse, creuse, creuse la terre, et prenant la tête du bouc, il la met dans le trou. Aussitôt, sa propre tête a déjà repris sa place exactement comme il était avant. N'est-ce pas que la sorcellerie est une chose prodigieuse ? Seulement, quand il se retrouve avec cette tête-là, on ne sait pas que c'est une tête de bouc qu'il possède maintenant ! Par exemple, ce Mimbang qui est par là, te figures-tu vraiment qu'il a le même cœur que celui avec lequel nous autres nous sommes nés ? (62).

Appendices

(deux exemples d'utilisation particulière de l'evú)

a)

En certains cas, lorsqu'une femme est morte, on éventre son cadavre, on enlève l'evú. Il y avait dans ce pays un esclave du nom d'Efabga : c'était lui qui éventrait les femmes. Cet esclave avait un rouleau de ficelle de triumfette (63) ; il l'enfilait au bout d'une baleine de parapluie (qui lui servait d'aiguille) ; dès qu'il a fini d'enlever l'evú, il recoud complètement le ventre. On lui donne une poule, il s'en va (64). On prend alors cet evú, on va

(61) La parole unanime de la communauté est plus sûre, vaut mieux que l'oracle. – D'après nos conversations ultérieures, le narrateur se réfère à des scènes qu'il aurait vécues effectivement.

(62) Comparer avec les sacrifices dans le tsó. La substitution de la victime au patient est ici directe, immédiate. Mais avec une sorte d'ironie sarcastique bien caractéristique de l'attitude générale vis-à-vis de ces « miracles », le narrateur insinue que les têtes et les cœurs de remplacement sont loin de valoir les pièces d'origines ! (comme il l'a confirmé dans nos conversations ultérieures : les gens qu'il connaît à qui on a donné une tête de chèvre n'ont guère d'esprit...) voir ci-après Appendice II.

(63) *Okõõ*, tiliacées, plante frutescente dont l'écorce fibreuse sert à faire les cordes dont on fabriquait autrefois les filets de chasse.

(64) La poule lui sert de paiement. La spécialisation technique était souvent le fait des esclaves, à qui étaient réservés des besognes dégoûtantes ou risquant de porter malheur (*asãndá*), comme celle-ci.

descendre à la source là-bas, on va placer un tesson de marmite sur un feu pour le griller en appuyant dessus. Si l'on voit qu'il se gonfle et qu'un jet de liquide en jaillit, on sait que c'est là l'effet d'un coup de lance reçu en sorcellerie. Si tu vois au contraire que ça sort par une ouverture béante, tu sais qu'on l'a entaillé d'un coup de coupe-coupe. Ceci dit, c'est pour servir dans une corne divinatrice qu'on s'en va couper un petit morceau de cet évú. Dès qu'on a fini de diagnostiquer toutes ces blessures, on le met dans cette corne-ci : voilà donc ce qui va déclarer tout ce qui est. Il y a aussi un arbre dans la brousse par-ici (bekae) (65) ; on le fait brûler, on prend ses nœuds, on les met aussi dans la corne, qu'on bouche en la couvrant d'une feuille. Quand alors tu appelles l'oracle en cherchant ce qu'il y a, et que tu veux savoir si telle personne a bien tout dit, c'est avec cette corne que tu fais ton enquête. Si tu te rends compte qu'elle demeure muette et bien calée, tu sais qu'il reste encore quelque chose dans le ventre du patient. Si tu la secoues, et que tu entends qu'elle fait du bruit, tu sais qu'il n'y a plus rien de caché dans son ventre (66).

b)

Il se faisait encore ceci au temps jadis : lorsqu'un homme vénérable était menacé de mourir sans laisser d'enfant, il convoquait alors tous ses frères ; une fois réunis, ils égorgent un « cabri » (67), dont on prépare le cœur pour sa femme.

Tu vas voir que quand cette femme ira enfanter, son fils n'aura pas un cœur d'homme, il n'aura qu'un cœur de chèvre, parce que c'est avec ça qu'il aura été engendré. Je ne parle pas par oui-dire, j'ai vu cela de mes propres yeux : Otũ Alima, Atangana-Ondoa, Meyong-Abúdi, une fois que nous nous fûmes retrouvés, se dirent : « Est-ce qu'Ambasá Ndzié, le fils de M'bida Ngono, va mourir ainsi sans laisser de fils ? » Alors, ils allèrent appeler Omgbá-Aban-Mimbóe ; on appelle Nkumu Aba, on appelle Abanda-Eyindi, le père d'Atangana-Abómó. Ils disent à Ambása-Ndzié : « Viens avec un cabri ». Il amène une brebis, il l'attache ; il amène une chèvre, il l'attache. Eux disent : « Nous, on ne voit pas de cabri ». Alors il amène un cabri mâle. (68). Ils disent : « qu'on égorge ce cabri » – mais il n'y a personne pour l'égorger : chacun s'écrie tour à tour : « Donnez-moi le coupe-coupe, donnez le coupe-coupe ; à moi » – Alors c'est Otũ Alima, (69) qui fouille la poitrine du cabri, en arrache le cœur, puis, d'un coup,

(65) Bég, le ricin (*ricinus communis*) dont les diverses espèces sont très employées en médecine bėti.

(66) Même grillé, l'évú continue donc à voir l'invisible, et à renseigner dessus dans la divination.

(67) Ce mot est employé ici au sens impropre qu'il a pris dans le français du Cameroun pour traduire « kábad », et qui désigne tout genre d'ovín ou de caprin.

(68) Il faut un mâle pour fabriquer un enfant mâle : d'où le refus des animaux femelles.

(69) Dans les rites, on ne tue pas l'animal sacrificiel en lui coupant simplement la gorge, on le

frappe de ce cœur le ventre de la femme ; et alors ce cœur de cabri pénètre là dans l'intérieur du ventre... Ensuite, on va encore prendre de l'écorce de « Copaifera tesmanii » (70), on l'apporte, on demande à Măṅ M'Băzoa (71) de se mettre ça dans le ventre, pour enlever le pus qui se trouve dans son ventre : lorsque environ deux semaines ont passé, elle se donne donc un lavement avec une décoction de cette écorce, et tout le pus du cœur de cabri qui se trouvait dans son ventre la quitte complètement. Quant au fils qui a alors été engendré là-dedans, il se trouve ici sur le chemin à la descente, il voit toujours la lumière du jour, il n'est pas mort.

5. Œuvres de sorcellerie : les jeux de la nuit

Quand une personne se rend au sabbat des sorciers, elle ne va pas comme nous qui sommes là ; elle laisse sa peau couchée sur son lit, elle se lève, elle se transforme en la sorte d'être qu'on lui a prescrite, elle sort et s'en va.

Quand tu vas ainsi au sabbat, si tu passes là où le village possède des cannes à sucre, il suffit qu'une seule feuille de canne à sucre t'effleure par exemple ici au ventre, pour que s'y étale une grosse blessure, la « blessure des sorciers ». Personne ne la voit, sauf les gens qui possèdent l'evú. Évidemment, je me rends bien compte que l'evú est quelque chose de fameusement magique ! (72).

- *Celui qui se rend au sabbat, où est-ce qu'il marche ?*
- *Les uns vont à pied, d'autres ont un avion, d'autres là possèdent des autos : leurs avions sont absolument identiques (à ceux que nous connaissons) ;*
- *Est-ce qu'Ambassa Obeng (73) peut en avoir acquis ?*
- *Je ne sais pas, puisque ça fait longtemps qu'on l'a attaqué, je ne sais pas ce qu'il a acheté maintenant.*
- *Est-ce qu'ils possèdent des emplacements qui leur sont réservés pour leurs rencontres ?*
- *Ils possèdent des lieux de rencontre déterminés ; seulement je ne sais plus là où ils font leur réunions aujourd'hui. On commence habituellement par aller s'installer à Ngomedzap. Je te dis exactement ce qu'il en était :*

découpe en biais de l'aisselle au cou, en laissant ensemble la tête et une patte de devant, de manière à rendre immédiatement accessibles les organes importants du thorax : ici, le cœur.

(70) *Esingag*, césalpinacées, l'arbre sorcier et anti-sorcier par excellence, l'« effroi des rites », le même qu'ovan.

(71) Nom de la femme en question.

(72) *Biãṅ* signifie médicament ou recette magique, et ce n'est que par une sorte de plaisanterie qu'on qualifie ainsi l'evú qui est en réalité le principe. Sur la vulnérabilité de l'evú, voir le début de ce texte, § 1.

(73) Il a été question d'Ambassa Obeng au § 4 : l'evú féminin. Sa mésaventure l'a dénoncé comme grand détenteur d'evú, d'où la question présente. Noter ici comment tout un monde invisible double le monde visible.

Atangana Atsa de ce côté-ci, Atangana Ekobo de ce côté-là, ils avaient l'habitude de se rencontrer à la petite rivière appelée N'Kód-Otótón ; ils se rencontrent aussi à la rivière Evuna (74).

Quand on se rendait ainsi au sabbat de sorcellerie, nous y possédions chacun notre rang (75) ; mais ces grades ont tous disparu maintenant.

- Dis-les moi pourtant, même s'ils ont disparu.

- Esomba Zigi, à la résidence de Ngomedzap, c'est lui qui était comme le « Président » ; dès qu'il a parlé, il n'y a plus personne qui ose encore placer un mot. Ngumu Mimbóe, qui était fils d'Olama Edzimbi, était, lui l'asuzoa (76) au rendez-vous des sorciers. S'il vous dit « Allons quelque part » et que vous refusez, lui s'y rend sans avoir peur de rien. Ensuite venait Esomba Məngémə Tamba, homme d'une méchanceté extraordinaire : s'il a déclaré que nous devons tuer tel homme, et que cet homme ne meurt pas, il ne cesse pas de le réclamer ; quel type horrible ! Auparavant, la sorcellerie déployait une méchanceté extraordinaire. Actuellement, depuis que la mission est arrivée dans ce pays, on continue à la pratiquer, mais seulement en secret. Même si quelqu'un tue les autres, il va aussi quand même à la communion ! Autrefois, quand nous vivions à la mode de jadis, et qu'il y avait un homme dans le genre de Mbida Olama (77), nous l'emmenions en forêt pour lui dire : « Tu as déjà tué Untel et encore Untel : halte à cette sorcellerie ! » De plus, les rendez-vous de sorcellerie ne sont plus que d'une seule catégorie : celle où l'on mange les gens. Qu'on n'aille pas affirmer aujourd'hui qu'on fait quoi que ce soit de beau là-bas – mensonges ! on n'y fait vraiment que du mal, sans rien de bien. Satan ne veut rien de beau, la seule chose qu'il veut, c'est qu'on tue les gens (78).

- Une fois qu'un homme est mort au lieu de rendez-vous du sabbat, comment se partage-t-on ses membres ? (79)

- On le partage exactement comme on se partage un « cabri ».

Ainsi nous autres, si nous tuons un cabri, nous enlevons deux membres :

(74) Les rivières forment naturellement des frontières, et l'eau est généralement associée à l'évú. Un arbre foudroyé près de la mission de Nkílzog servait de lieu de rendez-vous aux sorciers et dut être abattu pour permettre aux Pères d'y survivre (cf. Guillemin 1943 p. 23).

(75) La notion de rang social (*nkórn*) était (et reste) très importante dans cette société où tout groupe spontané commence d'abord par se hiérarchiser. Il faut préciser que les personnages nommés ensuite sont tous des chefs ou fils de chefs qui se situaient dans un rayon d'une trentaine de kilomètres autour de Ngomedzap.

(76) Mot à mot : « face d'éléphant », expression employée dans les rites et à la guerre pour désigner le chef de file, le jeune homme fort et courageux qui se place en tête pour entraîner les autres en affrontant le premier les obstacles et les dangers.

(77) C'est-à-dire un sorcier qui exagère. La méchanceté de la sorcellerie présentait autrefois l'avantage de se déployer ouvertement : les meurtres en eux-mêmes étaient certes mystérieux, mais on avait de nombreux moyens (par la divination) d'en découvrir les auteurs, et ceux-ci étaient obligés à des aveux publics. La mission, en interdisant la divination et les ordalies, en rendant la confession secrète et en niant l'importance de la sorcellerie, l'a rendue plus clandestine (et donc plus dangereuse) que jamais.

(78) Thème fréquent chez les vieillards de la région : autrefois (à travers sa socialisation par l'aveu et les rites) on connaissait une activité de sorcellerie qui s'ordonnait au bien : ce qui n'est plus le cas aujourd'hui, où la sorcellerie criminelle prolifère impunément (voir ci-après).

(79) *Edzo* = « membre », « part », « portion » d'un animal qu'on se partage après l'avoir tué.

celui-ci pour la famille de Məkǝŋ m'Owondo, cet autre pour chez le fils d'Engene, et nous-mêmes nous restons à nous partager en deux tout le reste.

Alors tu vois bien que maintenant encore, la terre entière continue à pratiquer la sorcellerie. Je pourrais bien t'énumérer tous les lieux : que tu ailles chez les mvôg N'nomo du côté du village d'Ekok, tu vas y trouver la sorcellerie ; que tu ailles chez les Embudi, tu diras : en voilà qui dépassent les bornes ! que tu ailles chez les Eben, tu diras : on ne verra jamais ailleurs rien de pareil ! La sorcellerie persiste vraiment partout. Ce ne sont partout que des pratiques de même sorte, qui ne visent qu'à tuer les gens.

- Le sabbat lui-même commence d'habitude à quelle heure ?
- Le sabbat commence lorsque le jour s'en va là-bas, aux environs de six heures du soir, et il va finir au petit matin aux environs de cinq heures. Le sabbat de sorcellerie n'a pas un temps fixé pour sa pratique. On le pratique en tout temps jusqu'à ce que vienne la fin du monde. En vérité, tant qu'il y aura des hommes qui continueront à voir la lumière du jour, la sorcellerie ne fera que continuer à se pratiquer.
- Usent-ils d'une espèce de tam-tam parlant pour les convocations ?
- Pas du tout ; on sait que c'est le moment de partir par habitude ; chacun alors démarre et s'en va. Est-ce que tu vas appeler cet autre homme pour cela aujourd'hui ? Certes non : chacun va là avec soi-même (80) ! Ceux qui sortent en bande vont se rencontrer quelque part ; ceux qui sortent tout seuls sont ceux qui vont se tenir debout là-bas sur les chemins déserts, dans les bosquets inhabités.

Le sabbat de sorcellerie se pratique ainsi : on commence par se fixer un lieu précis où l'on va se rencontrer : « Nous irons chez Untel aujourd'hui... » Quand donc le jour commence à décliner, dès les environs de trois heures, tout homme qui possède l'evú et qui va au sabbat commence à se préparer pour aller là où l'on s'est donné rendez-vous. Quand ils ont tous fini de s'y rassembler, ils prennent en main le débat en disant : « Aujourd'hui, c'est Untel que nous tuons. » Quand ils tuent, ils ne tuent pas n'importe où, mais là où il y a un sac de nœuds (81) précis.

Le sac de nœuds est du type qu'exprime ce genre de discours « O Untel ! quand nous sommes allés au sabbat chez X., il nous a alors livré l'un des siens ; nous sommes allés ensuite ensemble, avec toi en personne, chez cet

(80) Les questions indiquent que leur auteur est trop moderne pour être rentré dans le système : les sorciers n'ont pas d'horaire de travail et la réponse présente va de soi lorsqu'on a compris le caractère secret et anti-social de leurs activités. Cependant, chez les Evuzok (Mallart 1971 p. 109) les sorciers utilisaient comme tam-tam une coquille de crabe renversée, qu'ils frappent avec des bâtons de manioc : en manière de corne d'appel ils soufflent dans la pénis d'un homme innocent : c'est d'ailleurs à peu près le seul dommage qu'ils peuvent lui causer, avec celui de se le repasser comme un ballon de football inconscient.

(81) Cette expression un peu trop familière en français offre l'avantage d'être la traduction exacte de l'original qui signifie « nœud » à la fois au sens concret, et au sens figuré de « prétexte à procès » (Tsala Dictionnaire p. 37). Lire « imbroglio » si l'on préfère.

autre, et tu as pris alors ta part (82) lors du partage de l'homme que cet Y nous a livré.

A présent, il se passe que, quand nous te demandons de nous livrer un homme, tu n'as pas envie de nous le donner. Ne sais-tu donc pas que l'amitié n'est que l'amitié, mais qu'un pacte reste un pacte ? Alors, nous te posons la question : crois-tu faire le malin en t'attribuant une part de nos hommes que nous avons livrés, sans vouloir que nous, nous nous partagions les membres d'un homme à toi ? Donc, si tu ne nous livres pas un homme à tuer, et à partager entre nous, c'est toi-même que nous tuons. Est-ce que tu nous livres un homme ? Est-ce que tu meurs toi-même ? Que décides-tu ?

Et alors, si l'homme dans le village duquel ils sont allés faire la réunion de sorcellerie ne leur livre pas quelqu'un à tuer, ils lui déclarent la guerre.

Avant la guerre, ils consultent l'oracle pour savoir si cet homme mérite la mort, Nous noterons plus loin comment on consulte l'oracle en sorcellerie. Quand l'oracle indique la guerre, les uns ont des lances et des coupe-coupe de sorcellerie, d'autres possèdent aussi des fusils qu'on appelle « fusils jeteurs de coups ». Les lances, coupe-coupe et fusils de la guerre qui se déroule au sabbat ne sont rien d'autres en fait que des feuilles, etc ; toutes les choses qui sont capables de piquer servent de lances ; la petite tomate des Kombé sert de projectile de fusil. Le fusil jeteur de coups est le fusil de la sorcellerie (83). Il arrive alors que si on te perce d'un coup de fusil ou de cette lance, ou encore si on te fait une entaille avec ce coupe-coupe, il n'y a plus rien au monde qui puisse te sauver : tu n'as plus qu'à mourir. Tu ne pourras y résister que si l'on te conduit vers les remèdes bèti.

6. Comment on soigne ceux qui ont été au sabbat des sorciers

L'homme qui soigne la sorcellerie doit posséder un évú puissant, plus fort que tous les autres, parce que, même lorsque tu seras parti suivre le traitement dans une autre contrée, si on a décidé de te tuer, on enverra la sorcellerie là où tu es malade sans que rien ne l'arrête.

Il convient que tout homme qui soigne la sorcellerie ait acquis un évú extrêmement fort, parce que la sorcellerie est comme l'aigle : qui, quand il rate le poussin, saisit les feuilles mortes. De même, si l'homme soigné devient dur à tuer, on risque de s'en prendre par sorcellerie à celui-là qui le traite.

Dans ces conditions, dès que tu as été transpercé ainsi, on va appeler un homme tel qu'était Abagá Ambarí ; on lui dit « Quelqu'un se trouve blessé là-bas ». « Un bassin médicinal » etóg se trouvait là où l'on soignait les malades. On les arrosait des médicaments qui étaient dans une marmite appelée ainsi. Alors, Abagá t'emmène à son bassin médicinal, il te demande « Que s'est-il passé ? ». Tu lui réponds : « J'ai été au sabbat de sorcellerie chez Untel hier ;

(82) (Note du narrateur) : « le membre qu'on se partage dans ces sabbats de sorcellerie n'est pas comme une portion de gibier : ce n'est qu'un tout petit morceau de chair que tu prends, et c'est cela qu'ils appellent « part ». Il est interdit d'en prendre beaucoup – seulement un tout petit peu ».

(83) Voir ci-après appendice IV. L'insignifiance apparente des armes est à rapprocher de la fragilité de l'évú. les « coups » du fusil se manifestent comme autant de mauvais sorts qui font dépérir.

alors là-bas on m'a piqué d'une lance, cette lance est dans ma poitrine que voici ». D'autres personnes aussi soignaient la sorcellerie : par exemple, Ombá Mendána, Nsá Embóló. Malade et médecin allaient tous deux s'asseoir sur un rocher. Une loi régnait alors : le guérisseur n'avait jamais le droit de dire : « N'est-ce pas que voici précisément celui qui a tué tel membre de ma famille ? » (84). Si tu parles ainsi, tu meurs. Le malade apporte un poulet, le guérisseur va arracher l'écorce des arbres appelés « cambretodron » (85) et « polyalthia suaveolens » (86).

Avant qu'on te soigne, tu dois déclarer tout ce qui se trouve dans ton ventre (87). Ensuite on consulte soigneusement l'oracle : si on t'a déclaré : « Il te reste encore une chose dans le ventre, dis-la ! » et que tu as répondu : « Non ! », le guérisseur prend un « crochet de vipère » pour l'épreuve de la « perdrix » et te le met dans l'œil (88) ; si ce crochet de vipère tombe par terre, il sait qu'il n'y a plus rien dans ton ventre ; s'il reste, on ne peut pas te soigner : c'est que tu n'as pas fini de déclarer tout ce qu'il y a dans ton ventre ; et sans cela, les remèdes restent tout à fait inefficaces.

Après l'épreuve de « la perdrix », on prend un chien mâle, on fabrique deux à quatre entonnoirs de feuille. Ce chien mâle doit être tué uniquement avec ces entonnoirs, sans être frappé de quoi que ce soit et sans porter de traces de coupe-coupe au cou (89). Pour tuer le chien, on fabrique ces entonnoirs en enroulant sur elle-même une feuille de la plante sél (90) sans rien mettre à l'intérieur ; alors, on prend du liquide dans le « bassin médicinal » avec ces entonnoirs, et on le fait couler dans le nez du chien. On continue ainsi jusqu'à ce que le chien finisse par mourir. Une fois le chien mort, on le tranche, uniquement pour prendre son cœur, parce que c'est avec ce cœur qu'on va te soigner. On pose ce cœur de chien sur un séchoir, pendant environ deux ou trois jours. Puis on prend des herbes appelées Sodo et Ongam (91). L'ongam est une plante qui a pour caractéristique de se voûter elle-même toute seule, voilà pourquoi, au cours de ces soins, lorsqu'on va la dérouler, on te dira : « Tout le pacte d'envoûtement qui était dans ton ventre et dans ton corps, c'est cela que nous défaisons. » (92)

Ensuite, tu passes encore deux jours, puis tu reviens pour qu'on te cuisine

(84) Version Bèti du serment d'Hippocrate : les intérêts personnels et familiaux du médecin, même les plus légitimes, ne doivent plus entrer en ligne de compte quand il soigne un malade.

(85) *Abíj*, « *petersia viridiflora* » Urticacées. Décoction très amère...

(86) *Otúngi*, Anonacées ; déjà cité précédemment.

(87) Une confession précède la plupart des cures et des rites : ici, il s'agit d'avouer tout ce qu'on a fait en sorcellerie.

(88) Le « crochet de vipère » peut être un simple grain ou petit caillou. Cette ordalie s'appelle « la perdrix », probablement parce que le patient doit faire un œil rond comme cet oiseau.

(89) A l'inverse de la victime des sorciers, le chien ne doit pas mourir sous des coups : il est donc asphyxié au lieu d'être assommé ou égorgé.

Le *tsó* reprend la cérémonie décrite ici, laquelle est aussi un doublet de la délivrance du pacte *akyaε*. cf. § 4, ci-dessus.

(90) Ronce, plante hérissée d'épines (donc arme anti-sorcière) dont les feuilles forment des entonnoirs naturels.

(91) *Sodo* = « *Polliá condensata* », Commelinacées. *Asodo* veut dire « chance » ou « porte-bonheur ».

(92) Le même mot, *kúli*, (« faire sortir ») signifie dévoiler le pacte, l'abolir et dérouler la feuille.

un mets. Ce mets qu'on va te préparer, c'est le cœur du chien. Tu viens donc avec des courgettes, avec de l'huile de palme, avec de la banane d'alliance. On achève d'éplucher la banane, on la cuit ici dans une marmite. Ensuite, on te prépare ce cœur de chien, on prend les herbes qu'on hache menues dans ce mets avec les feuilles d'ongam ; on n'y met que la moitié du cœur, parce qu'on veut pouvoir te préparer un deuxième plat.

Après de la marmite à médicaments, on taille des écorces de moambé (93), de « polyalthia suaveolens » et de corossolier ; on jette tout cela dans cette marmite ; puis il coupe des branches d'« alchornea floribunda », des roseaux amomes, et beaucoup d'autres feuillages encore, et avec cela il asperge le malade de liquide sur tout le corps, comme lors de l'aspersion de l'eau bénite à l'église (94), en lui disant que tout ce qui le dérangeait dans son corps est fini, et en concluant : « Ceux qui donnent, donnent de nuit ; ceux qui enlèvent, enlèvent de jour » (95).

Appendices

a) Griefs mutuels des sorciers entre eux apparences qu'ils revêtent

Cette guerre de sorcellerie suppose l'existence de griefs mutuels. Si des griefs n'y sont pas impliqués, on ne peut plus te tuer.

Pour se rendre au sabbat des sorciers, chacun se revêt d'une apparence qui lui est propre : par exemple, abeille, souris, chauve-souris, hibou.

L'abeille : puisqu'elle pique beaucoup, elle fera de même au sabbat des sorciers. Un homme qui puisse taquiner les abeilles, ça n'existe pas. Ils prennent donc la forme de l'abeille comme moyen de défense.

Le hibou : ce que tu perçois là comme un hibou ce hibou n'est rien d'autre en vérité que l'homme lui-même qui possède cette apparence. Dans ces conditions, quand le hibou hulule, c'est l'homme lui-même.

Il se passe donc que, quand on débusque l'evú chez quelqu'un, on lui laisse en héritage des apparences à prendre. Parfois on lui dit : « Tu auras l'habitude, pour aller au sabbat, de te changer en hibou ou en souris, ou bien en une grosse bête, n'importe laquelle ! » (96).

(93) Reprise des mêmes écorces qu'au § 4 ci-dessus (notes 49 à 51).

(94) Le liquide dont on asperge le malade avec ce goupillon de branchages est celui qui est contenu dans le bassin médicinal ou marmite à médicaments.

(95) Formule rituelle par où le guérisseur s'oppose au sorcier : celui-ci donne la mort, le mal, en cachette, tandis que le guérisseur l'ôte en public.

(96) On donne en ce dernier cas la liberté de prendre n'importe quelle forme *ad libitum*.

b) *Ce qui protège contre la sorcellerie*

1) La petite tomate des Kombé. (97) Elle s'emploie ainsi : si tu te rends là où se trouve Satan, tu en mets dans ta poche au moment où tu vas sortir. Si on t'attaque en sorcellerie, ces fruits explosent alors comme des balles de fusil et transpercent les gens qui t'ont provoqué. Mais ce remède n'est utile que pour les personnes qui possèdent l'evú. Si tu ne possèdes pas l'evú, rien de tel ne se produira : eux ne pourront rien te faire, et de toutes façons ces fruits n'exploreront pas.

2) L'oignon à serpent. Il y avait un homme appelé Ondoa Mámɔŋɔ, qui possédait un oignon à serpent (98) : à cet oignon appartenait un serpent. Ce serpent était tel que, lorsque nous étions assis comme maintenant, il arrivait, il venait en rampant par terre ainsi ; on l'enduisait d'huile de palme raffinée (99) ; dès que tu lui dis de s'en retourner, il s'en retourne, il s'en retourne du côté par où il était venu.

Satan, c'est l'evú ; comme l'evú, il est mauvais ; voilà pourquoi on compare l'evú à Satan.

3) La panthère. La panthère est de telle nature que quand tu en vois une, elle n'est rien d'autre en réalité qu'une personne. Cela provient du fait que si je suis un homme vulnérable comme moi ici et que je meurs, après être resté couché dans la tombe toute une année, je vais finir par me transformer en panthère (100) cf. supra, p. 94.

J. Conclusions permises par ce texte.

1) Caractère rationnel et quasi expérimental de la croyance en la sorcellerie.

De célèbres ethnologues, tels Evans-Pritchard ou Lévi-Strauss, ont montré comment la pensée magique se déploie et s'impose comme la seule explication concevable dans certaines circonstances. Le discours qui nous est transmis ici nous permet de rentrer davantage dans le système de la sorcellerie *mgbɔ*, et de saisir tout d'abord qu'il se veut aussi « scientifique » que nos systèmes de pensée modernes – scientifique, c'est-à-dire à la fois rationnel et expérimental.

Sa base expérimentale paraîtra certes bien étroite à certains rationalistes, mais elle est riche, concrète et rassemble des données cohérentes pour la pen-

(97) D'où son rôle à propos du tsó ; les baies de cette solanée à aiguillons acérés ont la taille de grains de café, de balles de fusil.

(98) L'oignon de liliacée, *ayãŋ*, signifie toujours pour son détenteur une richesse ou un avantage particuliers.

(99) Il s'agit d'une espèce d'huile plus rouge que l'huile ordinaire, et qu'on extrait de la pulpe des noyaux.

(100) Cette panthère – qui n'est autre que l'evú transformé du défunt – veillera alors sur les siens pour les protéger des attaques des autres bivú. Tous les moyens énumérés ici ne sont en fait que des moyens de riposte et supposent déjà un evú très fort chez leur détenteur.

sée traditionnelle : l'*evú* isolé par l'autopsie porte trace des coups reçus au « sabbat » selon leurs natures respectives, caractéristiques : piqué par les pointes de lances, l'*evú* est au contraire zébré, sabré par les coups de machette. Même cuit, il fonctionne encore pour décider de l'indécidable au continuels jeu de pile ou face qu'est la divination bête en général. L'*evú* est comme un animal familier, dont on connaît bien la forme fondamentale de chauve-souris, et avec lequel on entre en rapport : il se débusque ou s'appriivoise, il se manifeste par ses actes ; et dans mon expérience intime je ne l'éprouve pas seulement comme un fléau externe dont je suis la victime éventuelle, mais aussi comme une force intérieure dont je me fais parfois complice et que je m'efforce de capter : les aveux des autres recourent ici l'expérience subjective et crépusculaire, mais concrète, que constitue le monde des songes, cet arrière ou avant-monde de la nuit, de la solitude et du secret où se déploie dans le rêve le fond inavouable de mes désirs. Toute une réflexion, et même un code juridique et symbolique, s'édifie sur ces expériences fragiles, mais indubitables : on précise les devoirs et les droits des sorciers entre eux (qui ne sont pas sans évoquer la « loi du milieu »), on explique, on commente avec logique les parties cachées du système une fois admises les données de base. Un grand investissement de pensée et d'intelligence s'est fait dans cette direction, analogue à la spéculation complexe qui a étonné F. Hagenbucher dans la sorcellerie Vili et E. de Rosny chez les Duala.

2) Caractère infime des signes de l'invisible.

Quand la spéculation s'éloigne de l'expérience, ses vérifications matérielles s'amenuisent. Une miniaturisation générale de ses manifestations visibles caractérise la croyance à l'efficace de la sorcellerie chez les Bêti. La fragilité et la vulnérabilité de l'*evú*, affirmées à plusieurs reprises, trahissent peut-être la fragilité du concept. En tout cas, l'*evú* est en lui-même petit ; les armes utilisées pour le combattre sont minuscules et dérisoires d'apparence : épines, petites baies sauvages ; l'*evú* protecteur sortira d'un tombeau d'ancêtre sous forme de lézard ou d'animaux miniatures (modèles réduits de panthères). La poussière et les feuilles mortes symbolisent toute la richesse du pays (supra § 3). Pourtant, l'*evú* est capable de prendre la forme des bêtes les plus redoutables et les plus grosses comme les éléphants. Mais alors il se démasque grossièrement, et perd sa liberté d'agir en catimini. C'est au contraire l'apparence insignifiante qui risque de se charger le plus de puissance et de sens.

La foi en la sorcellerie développe donc l'attention portée à l'imperceptible ou au peu perceptible : petites choses, petites bêtes, et chez l'homme, petits gestes, regards, attitudes. Quand un père de famille entend hululer le hibou, il recommande aux siens : « que personne ne lève la tête » – cela suffirait pour répondre à la provocation, engager le combat. M. l'abbé Engudu (1974 pp. 105-106) se rappelle avoir passé ainsi des nuits entières figé, de peur de soulever la tête en un moment d'inadvertance... C'est dire quelle censure impose la crainte de la sorcellerie. Dans cet univers du soupçon, les sous-entendus voutés ou prêtés à l'autre sont constants, l'« in-dit » devient plus important que le

« dit », que l'explicite ; à la limite, tout peut être perçu ou interprété comme signe de l'invisible.

3) Importance primordiale du monde invisible.

Notre monde visible se double donc d'un ou de plusieurs mondes invisibles : monde de la sorcellerie, monde des rêves, monde des morts, monde des êtres divins – qui communiquent entre eux très certainement comme le nôtre avec eux et constituent donc par rapport à nous un règne ou genre global de l'invisible que l'on peut appeler tout simplement le monde invisible en général. De même que les manifestations de l'invisible se miniaturisent en ce monde-ci, de même ce monde-ci peut être considéré dans son ensemble comme une sorte de miniature du monde invisible en général : ce qu'on voit ici n'est qu'un pâle reflet de ce qu'on a là-bas ; les hiérarchies, les organisations et les événements d'ici ne sont que les émergences imparfaites de ce qui se joue réellement dans l'invisible. L'écart est indiqué par ce simple fait que le voisin qui ne possède même pas de bicyclette ou de voiture ici-bas possède déjà là-bas son avion (Aussi est-il quand même chef ici, malgré son apparente pauvreté).

Le monde invisible n'est donc pas dans l'esprit bête un « arrière-monde », mais un « avant-monde » constitutif de la réalité visible ; d'où l'obsession des moyens protecteurs et de ceux qui vont commander la richesse et la réussite : toute technique s'appuyait d'abord sur eux comme sur son fondement, qu'il s'agît des techniques de la guerre, de l'agriculture, du fer, etc. L'assertion qu'on puisse se passer de ce fondement entraîne l'étonnement et l'incrédulité ; ainsi lorsque Zenker, répondant au défi d'Essono Ela, arrive à extraire le fer du minerai bien qu'il n'ait pas le *biah* de la métallurgie, on en conclut que les Blancs ont leurs propres *mebiah* (Journal inédit de Z. janvier 1891), et jusqu'à nos jours nombreux sont ceux qui s'appuient sur des « moyens occultes » pour rechercher le succès aux examens, en politique, auprès des femmes, etc. et pour y trouver une sorte d'assurance de leur santé et de leur fécondité.

Pour être plus exact, il ne faudrait donc pas dire comme au début de ce paragraphe que ces arrière-mondes doublent notre monde, mais bien plutôt que ces avant-mondes constituent l'essence ou l'armature de ce monde-ci, qui n'en est que l'apparition ou l'émergence fragmentaire – comme celle de l'iceberg dont les neuf dixièmes peuvent rester cachés sous les eaux.

On conçoit les conséquences sociales de ce sentiment : le « chef », par exemple, est celui qui a davantage part à ce monde occulte, comme le montrent les noms livrés par Esomba ; en cas de danger, de guerre, il peut se référer à ce monde, en recevoir des messages par les techniques divinatoires et influencer sur le destin des combats grâce au *Kriegspiel* miniature auquel il se livre au village avec des fourmis, tandis que les jeunes gens les plus forts et les plus intrépides le représentent aux premières lignes (Laburthe 1981 p. 337).

4) Développement particulier de la sorcellerie en forêt.

C'est une question théorique difficile de savoir pourquoi la sorcellerie s'est développée ici jusqu'à nantir la société de chefs-assassins et de guérisseurs-criminels. Il y a déjà la logique interne qui exige que l'antidote soit de même nature que le mal. Beaucoup d'autres raisons d'ordre psychologique ont été données : le milieu écologique sylvestre développerait le sens du mystère, de l'invisible, etc. Je veux seulement souligner, dans la ligne de remarques précédentes, que l'éparpillement dans la forêt rend l'homme ponctuel et exerce une influence égalitaire : donc la différence entre hommes se miniaturise. C'est cette différence miniature qui, à son tour, est valorisée par la croyance en la sorcellerie, et qui permet à nouveau la constitution d'une certaine inégalité sans doute nécessaire pour qu'une société fonctionne.

Le pouvoir ne s'appuie plus seulement sur l'exercice d'une force directe, matérielle, mais sur celui d'une force invisible et « mystique », il est en ce sens « charismatique ».

5) Compatibilité avec les postulats théoriques du christianisme.

Enfin il est temps, à partir de ce texte, d'amorcer ici la comparaison avec le christianisme qui reste sous-entendue depuis le début de ce chapitre sur la religion.

La croyance à la sorcellerie, à première vue, prépare à accueillir la partie irrationnelle ou super-rationnelle de la dogmatique catholique : nous voyons par exemple deux ou trois personnes en une seule au début de notre texte ; l'infime est signe de l'infini ; les changements ou transformations d'apparences extérieures ne posent pas de problèmes ; l'exacte traduction latine d'*éyén*, que j'ai rendue par des périphrases, serait *species* au sens théologique du terme, c'est-à-dire « espèces » (apparences) « sensibles » au sens où on l'emploie pour l'Eucharistie : les « apparences » sont là, mais la « substance » est autre – enfin, la survie des morts est déjà admise, ainsi que leur résurrection (sous forme de panthères à vrai dire).

Mais justement, le « miracle » des Bêti n'en est plus un du moment qu'il est quotidien et banal ; l'infime renvoie à une grandeur du même ordre que lui, à une immensité cachée, mais immanente, et non à un infini de l'au-delà, à une transcendance du bien. Il n'y a pas de référence au « Tout-Autre ». Le monde visible et le monde invisible forment un seul et même bloc. – La sorcellerie, qui est œuvre criminelle, ne fait même pas référence aux instances « bonnes » de la religion traditionnelle : Zambá (Dieu) ou les ancêtres. Elle ne cherche que la puissance brute, et si l'on veut, dans une perspective manichéiste qui est peut-être récente (cf. Fernandez 1962), que le triomphe du « mal ».

Comme le note avec profondeur M. Luc de Heusch (1971 p. 174) à propos des Bantou d'Afrique Centrale, la sorcellerie offre ici un modèle de transcendance qui propose à l'homme un horizon (ou un trans-horizon) de dépassement non du côté de Dieu, mais du côté du crime. Pourra-t-on parler alors de transcendance, sinon au sens existentiel moderne ? Car cette sorcellerie introduit à un monde durci, implacable, où règne la loi du « *do ut des* », où

l'homme est lié par des paiements et des contrats, où sévissent la guerre et les griefs qui culminent dans la dévoration d'autrui.

Conception empreinte d'un profond pessimisme, inverse de la foi chrétienne que le mal n'a qu'un temps, et que l'amour désintéressé triomphera. Négation également, au profit de la compétition sauvage, de l'idéal bété de générosité (*akab*). On comprend que tout avare soit suspect de sorcellerie.

En conclusion de cette partie de notre étude, il faut bien admettre qu'à l'arrivée des Européens, les préoccupations concernant l'*evú* dominant les représentations religieuses des Bété. Pour s'exprimer dans les termes de l'anthropologie déjà « classique » (cf. Thomas-Luneau, 1975 p. 78), tout homme chez eux est *a priori* « *witch* » (sorcier) par sa possession inconsciente d'un *evú* héréditaire plus ou moins fort (41)

Ce pouvoir de sorcellerie doit informer la force simple, *ngúl*, pour la transformer en *ngan*, « force magique ».

Grâce à cette force, il va alors se produire que certains « bons sorciers », ou magiciens (*magician*) si l'on préfère, les *beyem bé ngan*, pourront combattre les *beyem bé mgbã* (ou *sorcerers*), en retournant contre eux leurs propres armes dans les *mekěŋ*, mot qui signifie sans doute à la fois « rituel » et « ruse », ce qui soulignerait le côté pragmatique de ces rituels : la religion bété est un « système D », une prétention à l'astuce, une affirmation de débrouillardise. Le *ngangán* est tout simplement un expert dans ce domaine ; il ne constitue pas un « prêtre » si l'on veut, mais un homme de capacités supérieures, un magicien qui émerge parmi ses pairs à l'occasion des services qu'on lui demande, tout en conservant le même mode de vie et les mêmes occupations qu'eux dans la vie de tous les jours.

On connaissait trois sortes principales de *mingangán* :

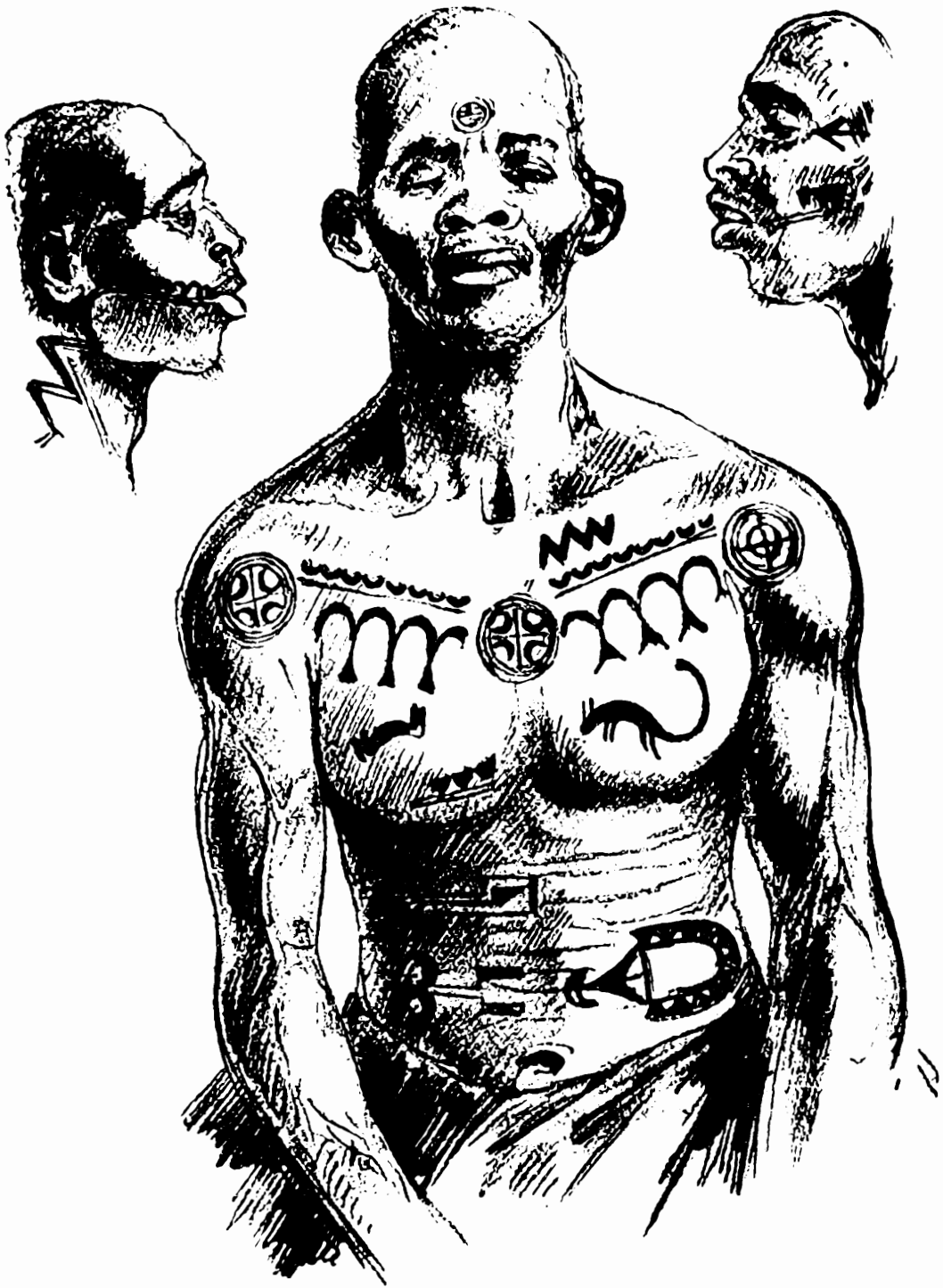
1) le *ngəgán ngám* ou *ngangám*, « devin » technicien de la divination (*ngám* signifie « oracle ») ;

2) le *ngangán mebálá* ou *mbébálá*, « médecin », guérisseur spécialiste de *mebálá*, mot qui signifie « remèdes », « médicaments », « médecine » ;

3) le *ngangán biãñ* ou *mbibiãñ*, dispensateur des *mebiãñ* ou « charmes magiques » ; cette dernière catégorie, pour laquelle nous n'avons que des approximations douteuses en français (« magicien » ou « bon sorcier »), tend à recouvrir les deux autres ; elle désigne un homme à *evú* très fort, sinon, il lui serait impossible de fabriquer ou de rendre opérant le moindre charme.

Ce sont ces trois sortes de « voyants » bénéfiques à la société qui vont tâcher de l'armer contre les entreprises des autres, des sorciers criminels, *me semble-t-il*, car comme dans le remarquable article de M. Singleton dont je partage le scepticisme à l'égard de nos théories, « j'ai choisi de décrire le phénomène de la sorcellerie en respectant sa dimension ambiguë » (Singleton 1980 p. 18).

(41) Si l'on tient à cette terminologie, on ne devient qu'à partir de là bon ou mauvais agent du monde invisible, *magician* ou *sorcerer*.



Tatouage d'un homme de Makom. Dessin de Schültz, le 9 juin 1911
(in Mecklemburg).

L'EVÚ SPÉCULATIF ET LA DÉFENSE SPÉCULATIVE CONTRE L'EVÚ

Voyance et divination

Tessmann (1913) a à juste titre réuni dans un même chapitre, le Quatorzième, tout ce qui concerne la divination et la science (*Wahrsagerei und Winssenschaft*) chez les Pangwe. En effet, nous trouverons des preuves que la divination fut chez les Bèti prétexte à un art extrêmement élaboré, hautement complexe, considéré par eux sous certaines de ses formes comme l'un des sommets du savoir humain.

En même temps, Tessmann dit constater lors de son enquête que la divination est déjà en pleine décadence (*op. cit.* p. 194), c'est-à-dire que personne n'y croit plus et ne s'y intéresse plus. Il en voit la cause dans la suppression des guerres, qui en alimentaient la clientèle ; la paix aurait laissé le champ libre au scepticisme sarcastique qui est l'une des composantes de la pensée pahouine. Je pense qu'il faut ajouter à ces facteurs l'interdiction radicale (sous peine de mort, par l'administration allemande) des ordalies, dont les principales servaient à détecter l'existence d'un *evú* criminel chez les suspects. De plus, les techniques divinatoires, dont la maîtrise manifestait la socialisation d'un *evú* devenu bénéfique, étaient par essence visibles, extérieures « de plein jour », parfois même spectaculaires. Elles s'offraient par là même ouvertement (à la différence d'autres croyances ou pratiques) aux quolibets et aux attaques des acculturants et des acculturés. L'école et les missions vinrent rapidement à bout des sauts de carpe du devin agitant son hochet révélateur et du respect absolu qui entourait le terrier de la mygale prophétique. Plus encore qu'ailleurs, nous interrogeons ici des ruines.

1. De la voyance en général

La voyance en elle-même, privilège des hommes qui ont eu « la tête percée » pour y voir dans l'invisible au-delà des apparences, pouvait s'exercer (et continue à s'exercer) sans l'intermédiaire d'aucune technique particulière, bien qu'elle puisse dépendre d'un charme hérité ou acquis. Le vieil initié au

ngi dont j'ai déjà parlé mérite que nous reprenions ici *in extenso* les confidences qu'il m'a faites (*supra* p. 91) lorsqu'il a enfin sorti de sa cachette, comme la soirée s'avancait, le petit tibia d'enfant qui est son informateur et son protecteur :

« Cet os de jumeau est celui qui me fait savoir que tel ou tel est un *nnem*, un mauvais type. Et si un *evú* vient, il le combat. Cet os protège le pays ; il parle exactement comme nous. C'est un *nkúg* ! Il me prévient de tous les dangers. Quand je rentre de voyage, je chasse ma femme, je me couche, je mets l'os sur l'autre lit, et il me raconte ce qui s'est passé, il me parle en l'absence de ma femme. Il voyage pour moi, il voit tout et me prévient.

Quel est donc cet esprit (*nkúg*) ? L'esprit du jumeau est *nnem*, sorcier voilà pourquoi nous prenons des affaires de jumeaux pour cela. Cet esprit-ci s'est transmis de génération en génération depuis mon grand-père au moins jusqu'à mon père et à moi. Je préférerais n'importe quoi plutôt que de ne le léguer à personne ! Même en dehors de ma famille. Il suffirait que je juge quelqu'un compétent, digne de cette responsabilité et qu'il me montre de la reconnaissance en promettant de veiller sur mes enfants.

Cet os protège tout le pays. C'est mon agent de renseignement depuis la mission jusqu'à la limite du département ; il est comme mon enfant qui me garde, je n'en ai pas peur. Grâce à lui, je suis seul capable de voir ce qu'il y a de bien ou de mal dans un village en ce qui concerne la sorcellerie depuis la mort des parents de François Ezé. C'est moi le seul juge. Vous croyez voir là un os : c'est un homme (*mod*) !

(Il me regarde brusquement). Voilà comment j'ai su que vous étiez à Minlaaba le jour même où vous êtes arrivé ! Je renverrai le mal à tous ceux qui voudront m'en faire ; et si je décide d'en faire moi-même, c'est la guerre !

Quand je vois en rêve quelqu'un qui est tué, mon *nkúg* me dit ensuite qui c'est. » (Moi : « Pouvez-vous me protéger ? » – Il s'exclame : « Vous savez bien que vous êtes plus grand que moi ! »).

(Mékamba, 17/9/1967).

On voit ici se déployer l'ambiguïté de la notion de *nnem* : c'est parce que le jumeau a l'*evú* qu'il permet de voir et de combattre l'*evú* des autres. Notons que la force de l'*evú* est assez grande pour imprégner l'os d'un enfant mort depuis longtemps, et l'habiter d'une présence spirituelle (*nkúg*), d'une personnalité (*mod*), persistances qui peuvent jouer leur rôle auprès de tout autre interprète « digne », c'est-à-dire évidemment possédant l'*evú* permettant de capter leurs messages.

Le grand-père paternel de Jacques Owono, dont nous avons vu qu'il possédait l'*evú* en tant que jumeau et prédisait les décès, jouissait comme informateur d'un varan apprivoisé, qui venait de temps en temps lui rendre visite dans sa case, et qui était censé l'avertir, comme un chien, de toutes les menaces à son endroit et à l'égard des gens du pays. Il s'agissait évidemment d'un *nkúg*.

Tout le monde respectait ce varan ; le jour où il fut brûlé dans un feu de brousse, il vint se faire soigner – ou plutôt elle, car il s'agissait d'un varan femelle – et J. Owono la vit chez son grand-père. A la mort de ce dernier,

(1951) J. Owono refusa l'héritage de ce varan, ainsi que le bout de lance magique qui était son *nsunga*. C'est seulement en 1966 que les gens du pays ont recommencé à manger les descendants de cet animal.

Les bénéficiaires de ces dons de voyance n'étaient vraiment pris en considération que lorsqu'ils avaient un certain âge (si J. Owono avait accepté l'héritage de son grand-père, il aurait dû en confier l'usufruit à un vieillard). Ces voyants, qui étaient souvent de profonds psychologues pleins d'expérience, portaient dans la région de Minlaaba le nom de *mimbobod*, et François Manga déplorait la disparition de ces prophètes du pays lors de nos entretiens ; le dernier, Jean Mengumu, s'est converti « en laissant tout », « et pourtant, » ajoutait le chef-catéchiste, « nous savons que Dieu a béni les herbes, avec lesquelles ils créaient des instillations qui leur permettaient d'y voir ». Toute cette série de grands hommes du temps de nos pères, précisait F. Manga, a disparu entre 1937 et 1948.

Une échappée plus directe sur le monde invisible nous est offerte par les songes, mais à condition de savoir les interpréter. Pour Tessmann (1913 II pp. 108 et 196), les Pangwe s'approprient à cet effet la « force d'âme » d'un défunt en respirant le feu de résine allumé sur sa tombe ; ils discernent alors les vrais rêves des faux et augurent l'avenir en devenant *nyeman* (« prophète » ; cf. Bot Ba Njock 1960 p. 54). De fait, les Beti de Minlaaba m'ont montré (Philippe Mani, Oyibodo 29/10/1966) *ntôle élé*, des boules d'oléorésine de copal dur qui servaient d'encens pour les ancêtres, et dont la fumée odorante a peut-être des propriétés hallucinogènes.

Les hommes se réunissaient en brousse à l'insu des femmes et des non-initiés ; peut-être sur des *bilig*, des anciennes tombes. Après y avoir nettoyé un emplacement très proprement, ils déposaient ces boules et y mettaient le feu ; quand la fumée s'élevait, ils demandaient à Zambá tout ce dont ils avaient besoin, et voyaient ce qu'ils auraient ; ils faisaient bénéficier les autres des bénédictions qui leur étaient ainsi annoncées (moutons, etc.).

Un rêve peut cependant être aussi reconnu comme un rêve « vrai », un songe qui dit la vérité, sans aucun adjuvant externe. C'est le cas si le contenu du phantasme rêvé paraît en lui-même hors de contexte, par exemple s'il s'agit de l'apparition d'un père défunt ou d'un ancêtre que l'on reconnaît sans le moindre doute. C'est le cas aussi pour les révélations ou pour les appels à un rôle social confirmé par l'expérience, telle cette vocation d'une célèbre guérisseuse de la région de Mfou (chez les mvog Manze) que nous rapporte Mme Vincent dans le Treizième de ses *Entretiens avec des femmes bëti* :

Jeune femme, elle se trouvait au *sixu* affligée d'un goitre lorsqu'elle rencontra un homme tout enveloppé d'un pagne blanc qui lui affirma « Tu n'es pas malade » et lui fit respirer le souffle de sa bouche en lui disant : « Dans trois jours, je reviendrai soigner ton goitre ». Il précise qu'elle n'aura pas besoin de payer, car ses médicaments viennent de Dieu (Zambá). Ce 3^e jour était un dimanche. Ce jour-là, la femme rentre chez elle pour se faire soigner. Arrivée au village, elle n'y trouve personne.

« J'ai donc, dit-elle, attendu l'homme en entrant dans une maison. Je m'y

suis couchée et endormie. Dans mon rêve, j'ai entendu une femme m'appeler : « Je suis venue voir comment l'homme t'a guérie de ton goître, tu as bien vu l'homme ? » – « Non, je n'ai vu personne ». – « Mais pourtant tu es guérie : regarde-toi, touche ! ». J'ai porté la main à mon cou et j'ai dit : « Mon goître n'est plus là ! ». Cette femme m'a donné alors un paquet contenant deux sortes de feuilles et d'écorces. Puis elle m'a dit, toujours en rêve : « Ferme le yeux, je te donne quelque chose pour guérir les malades ». J'ai senti que ses doigts tâtaient mes yeux, puis elle a dit : « Désormais tu verras les maladies et tu demanderas à chaque fois un franc ». Puis elle a ajouté : « Je m'en vais. Fais du bien aux gens ! »

« Là-dessus, je me suis réveillée. Je pleurais : j'étais sûre que j'allais mourir après avoir vu des gens en rêve comme cela ! Mais j'ai vu que j'étais guérie... Et j'ai réfléchi, et à présent je crois que l'homme que j'avais rencontré était Zambá lui-même. »

Il s'agit là d'une vocation de néophyte chrétienne, où l'action de « Dieu » remplace celle de l'*evú*. Cependant herbes et songes y jouent leur rôle ancien. La véracité du rêve est confirmée aux yeux de la femme lorsque plusieurs années plus tard, elle se résoud à utiliser dans un cas grave les herbes qui lui ont été « données » alors (dont elle se rappelle les noms), et qui entraînent la guérison qui est à l'origine de sa carrière.

On peut rattacher à cette voyance directe les cas de transe et d'hallucination provoquées, ayant pour but ou pour effet de recueillir des informations ou des messages du monde invisible. Nous en avons vu des exemples à propos des préparatifs de la chasse et de la guerre, et nous en retrouverons autour du rituel du *melän*. A un niveau plus modeste, l'interprétation que chacun fait quotidiennement des présages est du même ordre. Les présages sont donnés éventuellement par les *bidim* (mot presque toujours employé au pluriel), moment de vision ou apparition de phénomènes fantastiques ou exceptionnels (à rattacher au verbe *dím*, « s'effacer », sans doute de la même racine que le monde invisible *ndimsi* chez les Duala dont l'équivalent bété serait *dibi*, « l'obscurité ») ; ce sont des messages de l'invisible, généralement de mauvais augure ; tels heurter le pouce gauche, trouver sur son chemin un rat palmiste mort ou un serpent, sentir au cœur de la brousse l'odeur de la grosse fourmi puante, rencontrer un héloderme (*ebamkogo*, gros lézard, Lygosome), découvrir qu'un rat a uriné sur quelqu'un la nuit, prendre une perdrix dans un piège à fauve, un caméléon, un mille-pattes ou un lézard dans un piège à céphalophe, un escargot dans n'importe quel piège (annonce du décès d'un être aimé ; cf. Bengono 1966 p. 16) ; entendre des chimpanzés pleurer en plein jour, – c'est encore un deuil –, entendre miauler un léopard – il faut faire demi-tour et rentrer aussitôt chez soi –, et surtout entendre le hibou hululer sur le toit de sa case (signe d'une attaque de sorcellerie). Un prodige (*esimba*) dans le ciel, comme l'éclipse, est le signe d'un malheur pour tout le pays. Le halo lunaire est appelé *soη nkúkúamá*, le « tombeau du riche », et la lune fut effectivement auréolée plusieurs nuits de suite avant la mort de Charles Atangana.

Mais il existe aussi des présages favorables ou neutres. Les jeunes gens de Minlaaba demeurent persuadés que la présence d'une luciole le soir

dans la case annonce la visite d'un étranger pour le lendemain, et que l'entrée d'un papillon qui ressort de lui-même signifie également une visite, mais pour la journée, dans un délai d'une heure ou deux. Sont de bon augure : le heurt du pouce droit, une brusque secousse dans la paupière, le bras ou la jambe, le vol de l'aigle pêcheur (*ebandoe*) dans la même direction que le voyageur, le chant de certains oiseaux comme *mvèlkuma*, etc.

Par opposition à la voyance intuitive ou immédiate, la divination exige une approche technique.

2. La divination et ses techniques

On peut considérer la divination comme une routinisation institutionnalisée du charisme de la voyance, ou encore comme une rationalisation, un discours autour de la vision intuitive de ce qui a été, est ou sera vrai ou faux.

C'est là une réponse à la requête des hommes qui, individuellement ou en groupe, tâchent de savoir la vérité dès que les menace l'ombre du malheur. La logique de la vérité étant bi-polaire (vrai ou faux), il ne faut pas s'étonner si, tels nos ordinateurs, qui les remplacent, les procédés divinatoires reposent sur des systèmes à base deux, qui permettent de répondre par oui ou non, vrai ou faux, bon ou mauvais. Le modèle élémentaire en est le tirage à pile ou face. Sur ce thème simple s'édifieront les variations les plus complexes.

Le mot bété pour désigner la divination dans son ensemble est *ngám* : au sens propre, ce nom désigne une sorte de mygale (*Hysterocrates*, semble-t-il, arachnidée de l'ordre des aranéides), dont les évolutions servaient à prédire l'avenir dans toute une vaste zone s'étendant du pays bété vers le nord et vers l'ouest, au moins jusqu'aux pays Bamileké et Bamoun, avec des noms identiques ou très proches (cf. Paré 1956). C'est pour moi un signe de récente provenance du nord-ouest, que cette pratique soit ignorée des autres « Pahouins » (Cf. Tessmann II 1913 p. 196) et qu'au contraire chez les Bété son nom se soit étendu à l'ensemble de la divination, plus riche que chez les autres « Pangwe », lesquels d'après Tessmann, ne paraissent connaître que l'oracle par la corne dont je vais parler ci-après. Zenker signale au contraire (1895 pp. 46-47) qu'en pays Bété, il rencontre l'oracle à la mygale dans chaque village et souvent en outre le long des chemins. Dans la région de Minlaaba, la divination a d'ailleurs laissé le souvenir d'une pratique florissante, et non sclérosée comme le prétend Tessmann pour le sud.

« Mon père », me dit M. Thomas Amougou d'Eyibodo, allait consulter son oignon divinatoire trois fois dans la même nuit avant de partir en voyage : si l'oignon disait « non », mon père renonçait à partir » (Mekamba, 28/5/1967).

« Avant tout déplacement, même très court, il fallait d'abord interroger le *ngám*, au moins cinq fois, demandant si vous alliez bien revenir, sans mal, si vous partiez sans danger, sans péril pour votre vie. C'est que tout le monde était si palabreur, si farouche (*ayóg*) et se battant sans cesse pour rien – moi comme les autres ! » (Simon Awumu, Mebomezoa, 1/11/1966).

Liée sans doute aux dangers de l'existence, cette vitalité de la divination a l'arrivée des Européens est encore attestée par l'attention que lui ont accordée les Bèti rendant compte de leur propre culture : Charles Atangana, Paul Messi, l'abbé Tsala ; ce dernier est celui qui en a présenté l'étude la plus complète (1958 pp. 20 à 27, 30 à 38). On regrettera seulement qu'il n'ait pas pu ou voulu aller plus loin encore dans les arcanes de cette science disparaissante, en particulier en ce qui concerne le grand oracle à la mygale, qui faisait l'objet d'une longue initiation, et dont les figures étaient sûrement susceptibles de recherches comparables à celle que J.-F. Vincent (1971) a menées à bien sur des oracles analogues au nord-Cameroun.

Le rôle de la mygale est justifié par un mythe que rapporte M. l'abbé Tsala (1958 p. 20).

Un homme poursuivi par des ennemis se cacha dans le creux d'un arbre. Il avait un esprit gardien *nkúg* qui prit la forme d'une araignée et tissa sa toile de manière à le dissimuler aux yeux de ses poursuivants. Quand il revint chez lui, les siens en conclurent que toute araignée a des chances d'être un *nkúg*, et c'est à ce titre qu'ils commencèrent à consulter la mygale, considérée comme la plus grosse et comme la reine (*nkúkúma*) de toutes les araignées. (42)

Ce récit montre que protection et divination sont intimement associées. La divination est un moyen d'interroger les nombreux *minkúg* qui peuplent le monde, présents dans tous les éléments de la nature, et de leur faire jouer le rôle protecteur minimum qui consiste au moins à fournir un renseignement. L'expression bèti pour dire « consulter l'oracle » est *bóe ngám* qui signifie peut-être (Tsala *loc. cit.*) : « briser la mygale », c'est-à-dire la forcer à dire ce qu'elle sait, vaincre l'apparence dont elle s'enveloppe pour faire parler le *nkúg* qui l'habite, avec nuance de lutte, puisque la mygale est venimeuse c'est-à-dire forte, et se défend. Ce serait sous-entendre que le devin-interprète doit posséder un *evú* lui-même arachnoïde lui permettant de maîtriser le *nkúg* qui parle par la mygale. Mais on dit aussi *bede ngám*, « disposer l'oracle » ; *bóe* signifiant également « étendre à terre, coucher » (on dit *mabóe m.ón*, « je couche l'enfant ») il se peut que *bóe ngám* signifie tout simplement « coucher par terre les éléments de l'oracle », ce qui en constitue, comme on va le voir, le préliminaire.

Oracle et mygale se disant du même mot *ngám*, on utilise l'expression *ngám mbil*, « oracle au terrier » plutôt que *ngám mi ngám* pour désigner cet oracle rendu par la mygale.

Il consistait en effet tout d'abord à délimiter, autour d'un trou ou terrier de mygale repéré, un espace soigneusement nettoyé et débroussé d'un mètre carré environ, entouré par des rondins.

Lorsque l'on veut interroger la mygale, on dispose le soir autour de son terrier un certain nombre de bâtonnets ou de plaquettes appelés *avol* (singu-

(42) Pour les Basa-Bakoko (Hebga 1968 p. 104) la mygale avait tissé sa toile afin de protéger l'ancêtre fondateur caché dans la grotte de Ngog Lituba.

lier : *ovol*), sur un plus grand morceau de bois appelé *nkɔg avol* (= souche, ou support). On recouvre l'ensemble - terrier et matériel divinatoire - d'un toit de feuilles de bananiers.

La nuit, l'animal sort et bouscule les plaquettes. C'est d'après leurs positions que le devin donnera, le lendemain, son interprétation.

Chaque élément a un « dos », et un « ventre », comme on dit dans la langue, c'est-à-dire un côté pile et un côté face. La position sur le ventre a une signification positive (gain, victoire), celle sur le dos est négative (43). Mais à partir de ce principe simple, « l'interprétation des réponses » écrit l'abbé Tsala (*loc. cit.* p. 21) est des plus compliquées. On tient compte non seulement de leur position sur telle ou telle face, mais aussi du lieu où elles sont et de la place qu'occupe la plus voisine, et de la présence d'autres objets. Parfois, le demandeur, à court de science, doit convoquer d'autres experts... »

On regrette de n'en pas savoir plus. Chaque élément (d'environ 15 centimètres sur 3) avait en effet sa forme, sa couleur et sa signification propres, incarnant (telles les lames du tarot) des événements et des personnages, dont le consultant, les siens et ses adversaires.

D'après Cournarie (1936 pp. 37-38) il y avait 8 marques distinctes intuitives : 1. le « chemin », 2. le « tambour d'appel », 3. le « dos », 4. la « machette », 5. le « poteau de la case », 6. le « serpent-pyhton » (*mvom*) 7. la « tête de l'homme » et enfin 8. le « non-initié ». La première est consultée pour connaître l'issue d'un voyage projeté ; la seconde pour deviner le résultat d'une requête, la troisième pour savoir si l'on a l'appui des siens, la quatrième en matière de guerre ou de chasse, la cinquième au sujet de l'avenir du village, la sixième pour dire si l'on jouit de la chance ou du malheur, de l'innocence ou de la culpabilité, la septième pour savoir si l'on risque la mort, la dernière enfin, « non-marquée » pour poser les questions non prévues dans le répertoire précédent. - L'abbé Tsala (*op. cit.* p. 21 et *Dictionnaire* p. 416) nous donne comme autres noms de ces diverses marques « la lance », « la spatule », « le tam-tam », « la roche », « la porte », « le coupe-coupe » (*ntongo*), « le grand chemin », « l'arrondi », « la dentelée », « l'enroulée », « les deux portes du tombeau » (*mimbé mi soŋ* : cette plaquette porte deux trous : allusion au rituel *So*), etc. On sait encore que leur couleur comptait : les rouges signifiaient la gloire, les blanches le deuil, la tristesse. La terre fraîchement remuée par la mygale annonçait la mort et de même si l'une des marques était retrouvée coupée en deux. Si les deux marques de deux adversaires se trouvaient en même temps sur le dos ou sur le ventre, c'est qu'il y avait égalité de chances entre eux. Si une marque était « avalée », c'est-à-dire enfoncée dans le terrier, c'est que la mygale refusait de répondre.

Seul un *ngengán* ou « devin » expérimenté, un *mbongám*, « faiseur d'oracle », propriétaire titulaire d'un *ngám*, pouvait interpréter ce grand jeu, ou comme on dit : « fatiguer la mygale » (*vɔli ngám*) ; la véracité de son interprétation était censée dépendre des honoraires qu'on lui versait. Ces frais de consultation, comme les frais de traitement d'un malade par un guérisseur,

(43) A rapprocher de ce que dit Von Hagen (1914 p. 72) : les Bulu croient que si un sorcier se couche sur le ventre la nuit, les régimes de plantains de toutes les maisons tournent leur côté creux vers la terre. Il y a donc ici correspondance sympathique entre un signifié et son signifiant - Par ailleurs « se coucher sur le ventre » signifie la victoire (du sorcier etc.)

étaient appelés *ngɔdɔbɔ*, *ngɔdɔgɔ* ou *ngodegá* (« rachat » ? peut être dérivé de *kode*, « racheter », « payer une rançon pour libérer »). Chez les Pangwe du temps de Tessmann (1913 II p. 195), les honoraires pour l'oracle à la corne étaient d'un à cinq *bikié* ou *mimbás* (soit 7 à 35 pfennigs). Les Bèti allaient jusqu'à dix lancettes (Tsala-Vincent n° 5302) pour une consultation solennelle décidée chez des étrangers (on ne payait pas les devins du lignage consultés dans l'intérêt de leur propre groupe), mais une seule lancette pouvait suffire pour une simple information, d'où son nom courant de *nsó ngáma* ou « nue-consultation d'oracle ». On verra à nouveau à propos du rituel *So* que ces lancettes de fer n'étaient jadis utilisées que pour les compensations matrimoniales et rituelles, d'où ces noms de « monnaie d'alliance » ou de « monnaie d'oracle ». L'oracle à la mygale pouvait aussi se faire d'une façon beaucoup moins savante, à n'importe quelle heure du jour (cf. Atangana & Messi 1919, pp. 99 & 296), quand il s'agissait de répondre par oui ou par non à une question simple. On prend en ce cas une ou deux feuilles de canne à sucre, ou deux herbes à éléphant (*eson*, *sissongo* ou *pennisetum purpureum*, Graminées) ou une palme ; on fait un nœud à l'extrémité que l'on plante dans le terrier, en disant : « O mygale, si tel malheur doit arriver (mauvaise issue d'une maladie, d'un voyage, d'une guerre, etc.), tire ces feuilles dans le trou ; sinon ne fais rien. » Rien de mauvais n'est à craindre si la mygale ne tire pas les nœuds dans son trou.

L'autre forme de divination qui requiert l'intervention d'un spécialiste est l'oracle par la corne (*ngám atɔ́h*) dont l'importance était telle que M. l'abbé Tsala rattache le mot *atɔ́h* « corne d'animal » à la racine *tɔ́h* qui veut dire « raconter, faire un rapport détaillé, poursuivre » ; toute corne serait donc virtuellement « une rapporteuse ». En tous cas, la corne du devin suivait normalement instant par instant le déroulement d'un rituel, pour en vérifier à chaque instant le bon fonctionnement.

La corne fonctionne comme un hochet, nous l'avons vu à propos de l'*evú* (Appendice I du texte de Luc Esomba). Le devin qui *suit* (*tɔ́h*) le rituel passe donc son temps à sautiller en agitant l'*atɔ́h* et en l'écoutant. Si elle « parle » beaucoup, tout va bien ; si le ton en est étouffé, c'est moitié bon, moitié mauvais ; si la corne se tait tout à fait, ça va mal. Elle peut répondre aussi par « oui » ou par « non », bruissant toujours quand la réponse est « bonne » (44).

Atangana et Messi ont tenté l'un et l'autre de faire croire que le contenu de la corne est composé de petits cailloux. Nous savons déjà qu'il n'en est rien. La matière même de la corne (c'est-à-dire le genre d'antilope qui en était le porteur) semble indifférente. Il en va tout autrement pour son contenu, qui est ce qui parle ou garde le silence.

(44) Exemple donné par le P. Guillemin (1943 p. 31) : « Je n'ai pas de chance à la chasse (...). Le devin me fait asseoir en face de lui et s'adresse à l'Evou : « Sont-ce ses frères qui l'ont maudit ? » Il secoue la corne, elle bruit : c'est donc « non ». « Est-ce son père ? » La corne secouée reste muette : c'est donc la malédiction de mon père qui rend mes chasses infructueuses. Je n'ai plus qu'à apaiser mon père par des cadeaux et les os de gibier s'entasseront derrière ma case.

Ici le bruit de la corne équivaut à « non », bonne réponse. Quand je lui demande au contraire si tel rituel se déroule bien ou si tel malade va guérir, son bruit signifiera « oui ».

Le texte précité de Luc Esomba y indique comme pièce essentielle un morceau d'*evú*, et tel semble être le commun dénominateur aux différents mélanges que l'on a pu énumérer.

Pour Tessmann chez les Fang, le *nkúg* qui va parler est un homme que l'on a tué à la guerre ; on lui ouvre le ventre pour y laisser pendant un jour la future corne divinatrice ; puis on met dans cette corne (grande corne du tragélaphe élégant *emvul*) un œil et des dents du mort, ainsi qu'un morceau d'*evú* ; on bouche l'ensemble avec une peau de varan. Cette cérémonie secrète est suivie de la consécration publique du nouveau devin par son maître, qui lui donne à manger de l'arbre *eyen* et lui fait des scarifications avec la cendre de liane *atug* pour qu'il s'élève comme au-dessus de tout le pays (45) – ; d'après l'abbé Tsala, le contenu est fait de morceaux de mygale et de chauve-souris (métaphores pour l'*evú*) ainsi que de graines de *kánda* et d'*etotóngá* ; le tout est clos par une peau de panthère scellée à la cire. Pour le P. Guillemain (1943 p. 31) il s'agit d'éléments des mêmes arbrisseaux, avec une punaise d'eau, un cheveu d'albinos, de la terre tombale, et enfin un morceau d'*evú* ayant avalé l'enfant dans le sein de sa mère (cas de toute femme morte en couches) ; la corne est fermée par une peau de civette. On la laissait neuf jours cachée près d'un carrefour : si au bout de ce délai, un message du devin la retrouvait facilement sans précision, c'est que ses oracles seraient bons (Cournarie 1936 p. 36). Chez les Bèti, des environs de Minlaaba, la transmission du pouvoir divinatoire d'un devin s'opère à un autre, par la formule que l'on trouvera pour les autres pouvoirs rituels : « Je ne t'ai pas volé, je ne t'ai pas épié, je t'ai reçu (« vu ») d'Untel, qui t'a reçu d'Untel, qui t'a reçu d'Untel, etc. » : on cite ainsi les transmetteurs successifs, en remontant aussi loin que possible une « généalogie » spirituelle de *mingəngán* généralement connus pour leur bienfaits et dont l'*evú* est déjà socialisé du seul fait qu'ils sont nommés publiquement. En même temps (Tsala 1958 p. 26) l'initiateur fait de légères incisions au revers de la main droite du nouveau devin (qui tiendra l'instrument divinatoire) en les frottant d'un « médicament » en poudre (*ndui*) comportant très vraisemblablement les mêmes éléments que le contenu de la corne.

Zenker (Journal) a consacré la journée du dimanche 3 mai 1891 à rendre visite au devin « Forela », c'est-à-dire à Fuda Ela, frère d'Essono Ela, qui pratiquait l'oracle par la corne à domicile, puisqu'il souffrait d'une elephantiasis des deux pieds (ce qu'on interprétait, on l'a vu, comme le prix qu'il payait pour son don). Zenker note qu'il passe toute la journée sur son lit et lâche rarement la corne d'antilope divinatoire qu'il tient en main. Les gens défilent pour prendre conseil en lui apportant des poules ou d'autres victuailles en guise de paiement (Zenker ne parle pas de *bikié*). Fuda Ela reste silencieux pendant un moment, marmonne des mots incompréhensibles en secouant son hochet, avec lequel il dessine des figures en l'air ; et il regarde dans le feu.

(45) Tessmann (1913 II p. 195) parle dans ce passage d'une liane *ntu*. *Entada scandens* Benth, Légumineuse, qui me paraît correspondre à la liane *atug* des Bèti. Il faut noter ici 1) que je ne suis pas certain de cette identification ; 2) que peut-être Tessmann n'aura vu que la cendre médicinale servant à enduire les scarifications, cendre appelée chez les Bèti *ndui* (voir ci-après) et qu'il aurait identifié la liane au nom le plus proche (peut-être à raison, peut-être à tort).

Au bout d'un quart d'heure il donne une réponse (qui est par oui ou par non, par bon ou par mauvais).

Cet exemple montre que lorsque la divination est liée à la personnalité du devin, elle ne se dissocie guère de la voyance. Tel est le cas dans les deux modes divinatoires que nous venons d'examiner, *ngám mbil* et *ngám atón*, venus l'un sûrement du nord, l'autre peut-être du sud, qui font appel à l'intervention de spécialistes rétribués, et qu'on utilisait dans les grandes circonstances. On allait parfois les consulter très loin, tel Amugu Zoa de Sangmélina, célèbre entre les deux guerres jusqu'à Yaoundé.

Dans les vacances casuelles, on trouvait des formes de divination plus familières, familiales, et sans doute par là encore plus fréquentes. Les principales (Messi 1919 pp. 296-297) étaient l'oracle à la lance et l'oracle à l'oignon.

L'oracle à la lance suppose d'abord une marmite en contact avec la plante *ekókóá* (probablement la graminée *Leptaspis cochleata* ; le *Dictionnaire* de Tsala la définit comme un genre de synanthérées à fleurs violettes, couleur des ombres...) ; c'est cette herbe qui communique un pouvoir divinatoire. On en frotte donc le fond ou le bord de la marmite, ainsi que la pointe de la lance que l'on pose dessus. Puis on caresse la lance ainsi disposée pointe en bas sur la marmite à l'aide d'une spatule de bois ordinaire, en posant à la lance la question que l'on veut résoudre. De temps en temps, on passe la spatule sous la pointe de la lance pour la soulever ; si la lance paraît légère et se soulève facilement, c'est que la réponse est favorable ; si la lance est lourde, la réponse est néfaste. On réitère plusieurs fois l'expérience pour se forger une certitude.

Cournarie (1936 p. 36) dont les informateurs étaient Charles Atangana, Atémengué et Onambélé Mbazona, cite des variantes de cet oracle avec une marmite renversée recouvrant une tête de poisson séché et un débris de cadavre humain, ou encore une marmite pleine d'eau dans laquelle on plonge une corne ; si celle-ci flotte, la réponse est positive.

Cette forme d'oracle n'a pas laissé grand souvenir à Minlaaba, à la différence de l'autre technique individuelle de divination par l'oignon (*ayǎñ*).

Chaque *nyámodo*, chaque homme qui se respectait, avait eu le souci de se procurer parmi les autres *meyǎñ* dont l'arsenal ornait sa cour non loin de son *abáá*, en tête de ses charmes magiques, un *ayǎñ ngám* ou « oignon-oracle » qu'il ne manquait pas de consulter avant toute entreprise, nous l'avons déjà vu. D'après les précisions que j'ai obtenues des Esom de Mekamba (28/5/1967), il paraît vain de vouloir indiquer une règle générale concernant le mode de consultation. En effet, la plantation de l'*ayǎñ* était une cérémonie individuelle et d'ailleurs très secrète ; le *ngǎngán* qui le transmettait indiquait à son propriétaire à quelles conditions particulières et de quelle façon il pourrait le consulter ; sa véracité était liée au respect de certains interdits et les modalités de l'oracle étaient extrêmement variables. Voilà pourquoi on ne trouve pas les mêmes règles énoncées dans Messi (1919 pp. 296-297), dans l'article du P. Guillemin (1948 b) pp. 72-73) et chez l'abbé Tsala (1958 p. 22).

Pour Messi, l'oracle consiste essentiellement à placer aux pieds de l'oignon oracle 16 petits bouts de raphia disposés « sur le ventre » en 4 rangées. Si la majorité est retournée lorsqu'on revient consulter, cela signifie soit mort

d'homme, soit massacre d'animaux à la chasse. S'il y a mélange, il faut s'attendre à un mélange de bonnes et de mauvaises choses ; si toutes les brindilles sont restées « sur le ventre », tout va bien.

Pour le P. Guillemin comme pour M. l'abbé Tsala, il faut d'abord « réveiller » l'*ayǎŋ* ; on lui maintient les feuilles coupées au ras du sol, et le consultant le frappe trois fois au pied en lui disant « réveille-toi » ; toujours en disant « réveille-toi », il crache trois fois sur la liliacée un mélange de *ndóŋ* (malegnette) et du champignon *dúnu* ; il dit « Pere, réponds bien à ce que je vais te demander », puis il dispose, devant, une série de marques, épines de porc-épic ou plaquettes, ayant chacune une signification précise et à propos desquelles il précise la question qu'il pose et le code selon lequel il interprétera la réponse (5). Il recouvre le tout d'un panier. Le lendemain, il interprétera la réponse dans la mesure où les plaquettes auront été déplacées par des insectes que l'on mettrait parfois soi-même dans le panier (Cournarie 1936 p. 37).

Près de Minlaaba, on traçait de chaque côté des petits bouts de raphia en partant de l'oignon, deux lignes, deux chemins appelés le bon et le mauvais (*mbəŋ* et *abé*) ; on voyait ensuite si ces petits bouts de bois avaient bouché le mauvais chemin et laissé libre le bon ; on avait le résultat au bout de quelques heures seulement : on savait alors si la chasse ou le rituel réussirait, si tel malade serait sauvé, etc. Dans la région, les gens n'attendaient pas le matin, ils se levaient plusieurs fois en pleine nuit pour suivre l'évolution de la réponse. Ils protégeaient et signalaient leur *ayǎŋ ngám* par une rangée de coquilles d'escargots.

C'est au P. Guillemin (*loc. cit*) que nous devons la description la plus détaillée que nous possédions d'une séance de divination bėti. On pourra se reporter à ce texte que je résume ici. Le devin dispose 5 groupes d'épines de porc-épic couchées « sur le ventre » autour de l'*ayǎŋ* :

1. groupe : une longue, la malade, une courte, la mort ;
2. une longue : le malade, une courte, la famille du malade ;
3. 5 épines représentant chacune : 1) ses frères, 2) ses enfants, 3) ses femmes, 4) ses clients, 5) ses esclaves ;
4. une longue représentant son village, une courte : un autre village ;
5. un groupe de trois épines de taille différente représentant chacune un notable précis du lignage, Owona, Zambo et Atangana, pour déterminer celui qui devra présider la tentative de guérison par l'*esie*.

A minuit, le devin vient lire le résultat :

1. la grande épine est « sur le dos », la petite est restée « sur le ventre » : le malade mourra ;
2. ce groupe devait dire qui est coupable : le malade est « sur le dos », c'est donc sa famille qui avoue sa culpabilité ;
3. là toutes les épines « légères » se sont couchées sur le dos, sauf celle représentant les femmes qui, lourde, est restée sur le ventre : ce sont donc les femmes qui sont coupables de la mort attendue ;
4. groupe : l'épine courte est sur le dos, le malade doit donc rester à se soigner chez lui et non aller ailleurs ;
5. Atangana est sur le dos, donc éliminé. Le devin poursuit ses investigations : il laisse en place « Owona » et « Zambo » ; il dispose à côté quatre

épinés pour définir quel genre de femmes, parmi celles du malade, est la coupable : une épine longue représente les femmes âgées ; une courte, les jeunes, une autre longue représente les femmes au teint foncé, une courte : celles au teint clair.

Le lendemain matin, Zambo est sur le dos : c'est donc Atangana que le *nkúg* désigne pour présider l'*esie* ; par ailleurs, les deux épines longues sont passées sur le dos ; la coupable est donc une jeune femme au teint clair.

Il y avait encore beaucoup d'autres sortes de divination qui sont des variantes des précédentes, par frottement, par feuille de plante, par l'écorce d'un arbre, etc. (cf. Cournaire et Tsala). Nous en avons trouvé maints exemples dans l'étude de la société traditionnelle. Les plus excentriques étaient et restent colportées par le *mvgí* ou *mvimvgí*, « détective » ambulante (de *mbig* : « scruter ») qui peut être une femme, alors que toutes les divinations énumérées précédemment sont des pratiques d'hommes ; il (ou elle) prétend retrouver les objets perdus, dépister les voleurs, etc. en allant de village en village.

Ces formes de divination courantes font l'objet d'un certain scepticisme déjà souligné par Tessmann (1913 II p. 195), qui raconte comment les Ntumu s'amuserent à convaincre un devin de supercherie (46). « Les oracles sont comme des flèches d'arbalète » dit le proverbe bête (Tsala-Vincent 1973 n° 5301), « les unes montent au but, les autres tombent en vrille ». D'autres dictons (id. n° 5302) moquent l'empressement des gens à recourir aux oracles pour des riens.

Par contre le scepticisme se perdait dès qu'il s'agissait de choses importantes, en particulier de maladie, de vie et de mort, de soupçons de sorcellerie. Dès que l'ordre social et la bonne santé, *mvoɛ*, sont menacés – et c'est presque sûrement par l'*evú* – la divination se change en ordalies que personne ne met plus en doute.

3. Les ordalies

Le regret des ordalies, qui permettaient de savoir « qui est coupable », est très vivace dans la région de Minlaaba.

Elles intervenaient dès que le bon ordre était troublé, par exemple pour le vol, pour l'adultère, pour la sorcellerie que l'on discernait souvent derrière ces désordres ou comme cause d'autres maux, telles les maladies et la stérilité.

Certaines étaient très simples, tel l'*endɔm* des enfants (cf. Tsala 1958 p. 37). Le P. Guillemain a vu pratiquer avec des pions d'*abia* la divination suivante qui est à la limite de l'ordalie. Un homme va trouver un devin pour savoir qui l'a volé. « Qui soupçonnez-vous ? » demande le devin ; l'homme donne trois

(46) Par là, la caricature que fait Guillaume Oyono du devin Sanga Titi dans son *Trois Prétendants, un Mari* se situe dans le droit fil de la tradition littéraire pahouine. Cas modernes de supercherie destinées à confondre les devins dans Engudu, 1974, pp. 127 à 133.

noms, mettons A, B et C. Le devin donne ces noms à trois pions qui vont représenter les trois suspects en question. Il les met dans le panier *kila*, va consulter ses esprits *minküg*, chante en invoquant ces esprits, souffle sur les pions, les secoue, et finalement retourne le panier. Celui qui montre son « dos » est vainqueur, c'est-à-dire innocent ; celui qui montre son « ventre » est lourd, c'est-à-dire coupable ; on peut alors dire par exemple : c'est A qui vous a volé.

Pour des accusations plus sérieuses, on avait recours à l'*okpalá*, qui m'a été décrit à Elem (3/12/1966 ; cf. Tsala 1958 p. 35).

Quand une femme était soupçonnée d'infidélité, on la prenait ainsi que son amant présumé. Le chef de famille ou un *ngəngán* apportait une dent de vipère et lui parlait en conjurant de monter vers la tête si la personne est coupable, de retomber aussitôt sinon. « Si elle est infidèle, reste ! ». Puis il soulevait la paupière de la suspecte et y introduisait le croc de vipère ; on pouvait secouer ou frapper la tête pour faciliter la chute ; si malgré son œil de perdrix (*okpāl* signifie « perdrix »), la prévenue ne se délivrait pas du croc, elle était décrétée coupable ; elle devait avouer, et on la battait jusqu'à ce qu'elle l'ait fait. Quand elle avait avoué, la dent de vipère tombait. On agissait de même avec le garçon.

Mais les ordalies les plus importantes, les plus regrettées, concernaient la possession de l'*evú*, et la pratique de la sorcellerie criminelle (*mgbə*). L'épreuve par le poison permettait dans la région de Yaoundé de faire d'une pierre deux coups : si le suspect ne le rejetait pas, c'est que sa culpabilité était ainsi démontrée, et il mourait du même coup. Le poison d'épreuve est constitué par quatre boulettes rouge-sang confectionnées avec l'écorce broyée de l'arbre *elón* (*Erythrophlaeum suaveolens*, Césalpiniacées, nom commercial « tali ») (47). Cette écorce renferme un alcaloïde capable de provoquer l'arrêt du cœur en systole. Elle était usitée ailleurs pour d'autres types d'ordalies (par exemple chez les Vute à propos du vol, cf. Morgen 1893 p. 190), mais les Bèti, étant donné sa gravité, la réservaient, semble-t-il, aux accusations de meurtres par sorcellerie. La fréquence de son utilisation a frappé les Allemands, qui ont lutté de toutes leurs forces pour l'interdire dès leur arrivée (Zenker : AZ 166 folio 84, DKB 1891 p. 486 ; DKB 1892 p. 497 ; 1895 pp. 41, 46, 48, 67 ; Morgen 1893 pp. 175-176 ; Laburthe-Tolra 1970 p. 30).

Nous avons déjà signalé le pouvoir diacritique de ce bois au tronc épineux à propos de son utilisation en charbon de bois dans les hauts fourneaux. Aucune culture n'est faite au pied de ce grand arbre mortifère. Si quelqu'un, Y, est accusé par X d'avoir fait mourir Z, il peut, soit demander spontanément l'épreuve, soit y être contraint par les gens du lignage.

L'épreuve ne se fait pas à l'époque de la pleine lune. Elle se réfère à la forêt, domaine des ancêtres justiciers, probablement aux temps anciens : on doit faire sauter les écorces sur l'arbre uniquement à coups de pierres, on les rapporte sur des feuilles de fougères, on les écrase avec des meules, pour en faire des boulettes grosses comme le bout du doigt, et l'accusé Y, assis sur un morceau de bois servant de tabouret (*ebóngóló*) doit être vêtu de feuilles de fougère.

(47) On a prétendu que cet arbre ne se distinguait pratiquement pas d'*erythrophloeum micranthum* dont l'écorce n'est pas toxique, d'où les effets variables des boulettes d'*elón*. Cette explication n'est guère satisfaisante, car on attend de l'innocent une réaction violente de vomissement qui suppose que, même pour lui, la substance est en soi toxique.

res. Il avale les 4 boulettes en buvant l'eau d'unealebasse. En même temps, un témoin du camp adverse lui pose les mains sur la tête en disant « O *elón*, en allant dans le ventre de Y, dis la vérité. Si c'est lui qui a tué Z, reste dans son ventre. Sinon, ressors. » On casse ensuite laalebasse sur la tête de Y. (cf. Tsala 1958 pp. 31 à 34).

Si Y vomit, il est acclamé et X lui doit une femme en dédommagement. Si malgré ses efforts, Y ne parvient pas à vomir, le poison fait son œuvre : après un ultime sursaut, Y tombe raide mort ; le camp de X exulte ; X saisit le cadavre par le pied et propose de le jeter en brousse aux bêtes fauves. Le camp de Y lui répond qu'il est assez vengé, mais doit parfois donner une femme à X pour racheter le corps. X proclame sa victoire sur le tam-tam.

On peut faire vomir le prévenu artificiellement, en lui faisant avaler un blanc d'œuf ou en lui chatouillant le fond de la gorge, mais dans ce cas, sa culpabilité reste établie, il doit se racheter et demeure mal vu de son entourage.

A Minlaaba même, selon la fille du pays qu'est Mme Juliana Nnomo, le poison paraît avoir été dosé de manière à ne pas provoquer la mort :

« L'*elón* est une façon de savoir. L'innocent vomit ou urine. Le coupable garde tout ; mais il ne meurt pas, il est seulement malade. Les voisins savent alors qu'il est coupable et le fuient. Le jour où il meurt, tout le monde est content : on est délivré de ce monstre. Ces hommes vivent comme des bannis... » (Deuxième des *Entretiens avec des femmes bèti* de J.-F. Vincent).

On appelait *elón* toute sorte d'ordalies, celle qui a un effet diurétique est probablement celle que Tsala (1958 p. 35) appelle *bekaa*, du nom de l'arbuste dont on attend cet effet.

L'ordalie intervenait sur la dénonciation d'un homme généralement informé par un devin, mais la dénonciation pouvait être aussi celle d'un mourant censé déjà voir dans l'invisible, et le poison d'épreuve était aussi infligé directement à toutes les épouses d'un défunt, voire à la nouvelle épousée d'un vivant, pour l'exempter préventivement de tout soupçon, ou encore à une femme repérée pour porter malheur. Autour de Minlaaba, il semble bien que le rite *ngas* réservé aux femmes n'ait été rien d'autre que la ritualisation de cette dernière forme d'ordalie *a priori*, destinée à détecter les victimes éventuelles d'*akyaε*.

« Quand vous avez beaucoup de malheurs, que tous vos enfants meurent par exemple, on vous dit : abattez le *ngas*. (...) »

On cherche à savoir qui est responsable, si c'est soi-même ou non. Toutes les femmes d'un grand village préparent de la nourriture. Celle qui a des malheurs doit abattre un bananier portant un régime d'un seul coup de machette. Si elle y arrive, le mal n'est pas en elle ; elle n'a pas l'*evú* (...) Tout le monde est content, tout le monde mange et danse (...) Si on ne peut pas abattre le bananier d'un seul coup, (...) tout le monde vous dit : Purifie ton ventre en racontant tout. Il faut avouer ce qu'on a fait » (il s'agit de l'*akyaε*) : « Si on avoue tout cela au *ngas*, on est purifié ». (Mme Joséphine Etundi de Sumu Asi). (cf. p. 84 et 334))

« Quand il y avait des accusations réciproques entre co-épouses, si le mari tombait malade par exemple, toutes les femmes devaient danser autour du feu, et on leur posait sur la tête un mille-pattes. S'il tombait, la femme était coupable et on lui donnait le lendemain le poison d'épreuve, *elón*. Ce rite avait lieu

une seule fois pour chaque femme. On demandait aux nouvelles initiées de ne pas faire de sorcellerie, de ne pas toucher aux choses d'autrui et de ne rien raconter sur le rite ».

(Si une femme touche à la propriété d'autrui elle a des abcès et doit se faire soigner par la « mère » du *mevungu*) « Pour le *ngas*, on creusait un grand fossé à côté d'une rivière. On y mettait de l'eau avec beaucoup de piment et les femmes devaient venir s'y asseoir. Après cela et après avoir bu l'*elón*, une femme arrivait en dansant et devait couper le bananier d'un seul coup de machette ». (3^o et 12^o des *Entretiens avec des femmes bété*) (cf. Tsala 1958 pp. 67-68 & ci-après p. 351)

L'ordalie devient ici une cérémonie à la fois révélatrice et préventive des méfaits de la sorcellerie, et qui prendra un développement considérable avec le rituel *ngi* que nous évoquerons plus loin. (Chapitre XII, p. 351 et n.).

Certes, la sorcellerie n'est pas toujours en cause dans la divination, pas plus que dans la maladie ou dans le succès. Mais encore une fois rien n'a de sérieux ni de poids pour l'homme, ni dans le sens du bien ni dans le sens du mal, sans qu'un *evú* n'y soit pour quelque chose.

C'est pourquoi, dès que le lignage doit unir ses forces dans la guerre ou contre un malheur – mauvaises récoltes ou épidémies, – on assiste à une mobilisation de tous ses pouvoirs de pénétration et d'action dans l'invisible ; et pour commencer, à une série de divinations et d'ordalies renvoyant les unes aux autres pour déterminer quel sera le destin de la guerre ou qui est la cause du malheur. Les divers oracles sont consultés, puis mis en commun par tous les notables du lignage concerné ; c'est ce qu'on appelle l'*ekad ngám* la « proclamation d'oracle », qui permettra de définir quelle ligne de conduite adopter, quel charme utiliser, à quel remède ou rituel recourir.

Ce sont de toutes façons les hommes d'expérience forts en *evú* qui sont à l'œuvre dans ces diverses opérations de prédiction, de protection et de guérison contre les attaques des *bivú* intérieurs ou extérieurs qu'ils démasquent et anéantissent. C'est pourquoi, comme le remarque Charles Atangana (1919 p. 99), le devin et l'homme qui fait les remèdes, le médecin, sont souvent exactement le même homme que le sorcier socialisé ou *ngangán*, et que celui qui confectionne les charmes magiques, ou *mbibiãñ* ; c'est encore le même type d'homme qui préside un rituel en portant le sac contenant les écorces médicinales et les objets destinés à le rendre opérant ; on appelle alors cet homme *mod mfég akěñ*, « l'homme au sac du rituel », et en particulier pour le So, nous le retrouverons sous le nom de *mfég so* (l'homme au) « sac du So », au moment où il remplit cette fonction. Les hommes de cette nature sont appelés *bevévévé* « ceux qui émergent » (*de vévé*, « se hisser sur la pointe des pieds ») ou encore *mengi-mengi*, « ceux comme des gorilles », ceux qui inspirent la même crainte que ces animaux en lesquels s'incarnent les ancêtres défunts ; ces vieillards forts (qui s'opposent aux vieillards affaiblis et peu considérés) formaient en effet au sein du groupe une sorte de club ou de sénat des gens situés à mi-chemin entre le monde des vivants et le monde invisible des morts puissants, entre lesquels ils constituaient le lien, la communication (cf. Okah 1965 p. 76). D'après Cournaire (1936 p. 35) c'est sa relation privilégiée au mort qui distingue le *vedevéde* du *ngangán*.

Chaque *ngangán* est à la fois un peu devin, magicien et guérisseur ; la spé-

cialité ou l'activité privilégiée qu'il exerce n'est rien d'autre que la spécification d'un pouvoir plus général, celui qu'il tient de son *evú*.

Lorsqu'il a vu ou deviné les manœuvres des autres *bivú* il va tâcher d'agir sur eux, c'est-à-dire soit de les contrer, soit de les exploiter à son profit, ou au profit de ses clients.



L'EVÚ PRATIQUE ET LA DÉFENSE CONTRE L'EVÚ

Charmes et interdits (*bian* et *biki*)

C'est par le truchement des charmes et des interdits que le mode invisible faisait sentir sa puissance aux Bèti et intervenait quotidiennement, d'une façon très concrète et permanente, comme censure ou comme adjuvant, dans le déroulement de leurs activités.

1. Généralités

En vertu des forces qui émanent de ce monde invisible et qui modèlent le visible, certaines activités sont pour l'homme à fuir, tandis que certaines capacités paraissent au contraire à acquérir. C'est pourquoi l'étymologie populaire oppose et unit en même temps l'injonction négative et le bienfait issus également des puissances invisibles, sous la forme de l'interdit, *eki* ou chose « à repousser » (de *ki*, « s'abstenir ») et du charme magique, *bian*, ou chose « à conserver » (de *bi*, « retenir ») (cf. Tessmann 1913 II p. 5, Okah 1965 p. 111). L'homme qui respecte les *biki* et se procure les *mebian* met de son côté tous les pouvoirs possibles.

Cependant, la capacité de chacun dans ce domaine, dépend de sa capacité générale de pénétration dans l'invisible ; celle-ci est liée, comme nous le savons, à la possession du pouvoir de sorcellerie, de l'*evú*, qui est le seul moyen de voir ce qui s'y passe, et de connaître vraiment ce que les esprits désirent ou prohibent. Un homme pourvu d'un *evú* faible devra donc passer par l'intermédiaire du *ngəngáŋ*, qui sera le périscope lui permettant de savoir comment manœuvrer – d'où la confiance aveugle faite généralement à ce *ngəngáŋ*.

Le *bian* et l'*eki* sont presque toujours liés comme l'avert et le revers d'une médaille, c'est-à-dire que l'acquisition de tout charme magique se paye (*váan*) normalement par le respect d'un interdit correspondant qui est imposé par le *ngəngáŋ* (au nom des puissances invisibles) en même temps que le privilège qu'il confère. « Un bon charme ne va jamais sans un interdit fâcheux », rap-

pelle l'adage (48). Nombre de fables insistent sur la nécessité de cette obéissance aux interdits, dont l'oubli fait perdre un beau jour aux imprudents tous les avantages qu'ils avaient obtenus et parfois jusqu'à la vie.

S'il n'existe pour ainsi dire aucun *bian* sans *eki* attaché à lui, on connaît par contre des interdits sans contrepartie précise, comme les interdits alimentaires des femmes et des non-initiés ou les interdits généraux de l'inceste et du versement du sang à l'intérieur de la parenté. Mais il est clair et à peine sous-entendu que le respect de ces interdits est la condition même de la paix sociale, de la prospérité, de la vie : ils ont alors pour contrepartie *mvɔɛ*, le bon ordre et la bonne santé. La preuve en est que le *nsém* ou « bris » de ce genre d'interdit a pour effet immédiat ou différé le désordre, la stérilité ou la maladie, bref, l'affaiblissement ou la disparition du groupe qui n'a pas respecté l'*eki* ; on ne peut donc pas dire que cet *eki* soit sans contrepartie. Il faut seulement distinguer entre les interdits personnels qui sont liés à l'obtention de charmes particuliers, et les interdits généraux qui sont liés au bien-être de la société dans son ensemble, comme le sont ailleurs les prescriptions d'hygiène.

Le mot *bian* que je traduis par « charme », procédé ou moyen magique, est pour les Bèti « ce qui réveille l'*evú* utile », comme me l'a dit Mme Joséphine Etundi, confirmant ainsi Mallart (1971 p. 178) pour qui aucune traduction ne convient en-dehors de la périphrase : « manifestation visible de la puissance de l'*evú* ». En effet, sans *evú*, impossible d'acquérir, d'absorber un *bian*, force intérieure qu'on s'incorpore ou que l'*evú* s'incorpore, ce qui explique que le *bian* se présente généralement comme un aliment. Il correspond au concept africain que les Français rendaient péjorativement par « fétiche » ou « gri-gri », que l'abbé Tsala traduit par « recette magique » et « remède » (*loc. cit.*), reprenant sans doute l'allemand « Medizin » (*in* Zenker, Tessmann *passim*) ; le *biah* va en effet du talisman au médicament et les inclut, bien que la langue dispose de mots particuliers si l'on désire préciser (par exemple : *ngid* = « talisman en sachet », *mebála* = « médicament », et plus précisément « potion », médicament qu'on boit, par opposition au *bian* pris au sens strict, qu'on mange). Est *bian*, tout ce qui conserve, augmente ou restaure la force et l'efficacité d'un homme ou d'un groupe ; les médicaments de notre médecine moderne rentrent donc évidemment dans cette catégorie. Cependant, à la différence de Tessmann qui regroupe l'ensemble des *mebian* dans un seul chapitre, je traiterai dans ce paragraphe-ci uniquement des « médicaments »

(48) Cf. Tsala-Vincent 1973 n^{os} 4514 et 4515. Ce sentiment est encore très vivace de nos jours, ainsi que la pratique correspondante : cf. Mallart 1971 p. 240, à propos d'un *ngangàh* contemporain qui a reçu maints pouvoirs de son père, notamment celui d'arracher les dents, mais contre un interdit bien précis, celui de ne jamais frapper de petits coups sur la tête d'un enfant. Quand son père lui confère ensuite *ntuban wo*, « la main percée », (p. 255) c'est-à-dire lui fait des incisions au poignet pour lui mettre de la poudre de luciole, de *beyem elɔg* et de la plante *nkadana* (afin que le médicament « adhère » *kadan*, à sa main), il reçoit l'interdit de ne jamais toucher le sexe d'une femme avec cette main droite qui perdrait son efficacité, et il donne à son père une chèvre pour payer ses médicaments ; « ce cadeau est le prix pour que le *bian* produise son effet » dit-il. Son père le bénit alors avec sa salive et le mot rituel « *fla* ! ». Il est devenu *ewólo mod*, un homme « dans la plénitude de la force » (*ewólo*). Par la suite, il va poursuivre son initiation comme *mvigi* chez un maître qui tente d'obtenir de lui en échange le « don » de sa première femme et de son frère, comme ci-après.

d'ordre magique, de ceux qui servent à obtenir le bonheur et à détourner les ennuis, en réservant au paragraphe suivant les techniques (en elles-mêmes souvent du même ordre) orientées vers la guérison ou la prévention des maladies (mais, comme l'a dit E. de Rosny reprenant Tessmann 1913 II p. 149 « le malheur est une maladie »).

Charmes, recettes et médicaments se « payent » normalement, non seulement sous la forme de *biki* à respecter vis-à-vis des puissances invisibles, mais aussi au *ngəngəŋ* qui les transmet, sous forme de compensations dont la nature et le montant ont été fixés par le maître ou par l'esprit qui a enseigné sa méthode et ses techniques au *ngəngəŋ*. Ce bénéfice matériel dépend donc aussi de l'autorité du monde invisible, et le détenteur des charmes ne peut les donner gratuitement, sans qu'ils perdent leur efficacité. Il y a cependant une exception notoire, nous l'avons déjà signalé, au sein de la relation oncle maternel-neveu. Parmi les biens de son oncle, sur lesquels il a des droits, celui que le neveu convoite et réclamera au premier chef est le *bian akúma*, « le procédé magique pour (obtenir) la richesse » ; l'oncle le lui donnera sans rien demander pour lui-même, sans exiger d'autre contrepartie que l'*eki* inhérent au *bian* lui-même. Cette coutume est d'une grande logique puisque la richesse, *akúma*, est avant tout la femme ; en donnant le *bian akúma* à son neveu, l'oncle lui restitue symboliquement la femme que le mariage de sa mère lui a permis d'obtenir, et lui ouvre la possibilité de devenir à son tour *nkúkúma*, chef ou homme riche, c'est-à-dire homme à femmes.

Si la santé ou une capacité particulière ne peuvent être conférées sans contreparties, à plus forte raison en sera-t-il de même du don lui-même de guérisseur ou de créateur de charmes que possède le *ngəngəŋ*. Il a généralement, comme nous l'avons vu avec M. Mve Meyo, un vif sentiment du rôle bénéfique qu'il joue dans la société, et il désire transmettre son héritage charismatique à un disciple qui aura les facultés voulues (c'est-à-dire d'abord l'*evú* nécessaire). Mais par facultés, il faut comprendre aussi celle d'acheter, par son travail ou par ses biens, le savoir et les objets magiques ou les secrets qu'on lui transmettra : c'est ce contre-don qui fait leur prix. C'est pourquoi il n'est pas facile à un père d'instruire son fils, qui ne pourrait livrer en échange de cette science que d'autres biens déjà dus plus ou moins à son père. Quand il le fait, c'est comme par anticipation d'héritage. Il n'y a pas à voir là, comme Tessmann, un trait particulier de cupidité : le don gratuit du savoir africain n'aurait pas plus de sens qu'une psychanalyse gratuite. En dehors du cas de révélation directe par les ancêtres (en songe par exemple ou par maladie), la seule exception simple est là encore la relation particulière qui existe entre frère de la mère et fils de la sœur.

Il y a une raison plus grave qui s'oppose à la transmission des dons à l'intérieur d'un même lignage et contraint l'anti-sorcellerie, en reflétant l'organisation imaginée de la sorcellerie, à jeter les fondements de relations sociales extra-lignagères : c'est que, s'il veut aller plus loin que le simple *mbébála* ou « apothicaire », distributeur de médicaments, le véritable *mbibian*, appelé encore *mod bian* « médecine-man » ou « *mb* *mebian* » « fabricant de charmes et remèdes », doit généralement payer son maître en lui donnant en échange, comme dans l'*akyaé*, la vie de l'un des siens, et très souvent des organes humains prélevés sur les membres de son propre lignage (cf. Mallart

1971 pp. 280 sq., Engudu 1974 p. 156). Sans doute cet acte a-t-il pour effet d'arracher le futur guérisseur à l'exclusivisme familial et de le mettre à la disposition de tout le pays. La plupart du temps, le prélèvement s'opérait sur des cadavres déterrés clandestinement, et nous verrons plus loin un ancien *mvón ngi* se vanter de son intrépidité dans ce domaine. Mais il pouvait aussi se faire que cette exigence aboutît au meurtre effectif d'un parent. Nous en avons des exemples historiques (*loc. cit.*) dans les régions de Yaoundé et de Mbalmayo, pour se procurer l'*evú*, le cœur ou le sexe de la victime ; en particulier on peut retenir le cas d'un homme qui tue le fils de son frère (en septembre 1939 à Nkol Avolo) et veut en manger le cœur pour devenir un *mbi-bian* expert dans la prise aux pièges du gibier (l'*evú* écrasé avec du *báa* est également usité dans ce but). La ritualisation symbolique d'un pareil meurtre intra-lignager est l'une des interprétations possibles du rite *So*.

On pense que le « don » d'une autre vie est quasi obligatoire pour « éveiller » un *evú*, pour devenir un grand *ngəngəŋ*, celui qui a mangé avec succès le *bian* *mvigi* ou même le *bian* *mvéd*, le charme qui fera de l'impétrant un grand détective ou grand poète.

Il s'agit là des secrets qui clôturent l'initiation d'un disciple, et on comprend que celle-ci soit le plus souvent clandestine. La cérémonie finale est celle au cours de laquelle le maître « cuisine » le charme (*yəm bian*) pour le disciple qui le mange, et auquel il prescrit alors les interdits corrélatifs. Ce charme peut être précisément confectionné avec les organes dont nous venons de parler, et en ce cas le néophyte mange quelque chose des siens, exactement comme dans le repas présumé des sorciers. Il en allait obligatoirement ainsi dans le *ngi*.

On saisit pourquoi le père de famille recommande publiquement « sans cesse » (Engudu 1974 p. 165) : « Que personne ne mange de *bian*... » puisque cela suppose le sacrifice au moins virtuel de vies humaines. Mais en même temps la lutte contre l'*evú* est si préoccupante, que l'on a besoin de *mingəngəŋ* qui le mènent ouvertement, « de jour » et non « de nuit », et qui soient allés jusqu'au fond de la connaissance et de la maîtrise des forces les plus dangereuses du monde invisible. Ceux-ci déclareront donc leurs pouvoirs, s'en vanteront même, et l'on évitera de trop s'interroger sur l'origine de ces pouvoirs.

Il était très important pour la sécurité du groupe de pouvoir se targuer de la présence en son sein d'un « homme à miracles », *mod mesimbá* (cf. Mallart 1971, b) p. 193), vraiment exceptionnel, comme était Mesi Tsali chez les Enoa.

Mesi Tsali, à l'arrivée des Blancs, passait pour le *ngəngəŋ* le plus puissant de tous les lignages Enoa ; on lui attribuait de grands miracles. Un jour qu'il y avait beaucoup de monde, il demanda un panier pour aller chercher de l'eau, et rapporta ainsi un panier plein d'eau. Une autre fois, il mit son doigt par terre et dit à ses gens d'aller chercher derrière le village s'il n'y avait pas là-bas son doigt ; les gens y allèrent et l'y trouvèrent ; il leur dit ensuite d'aller voir dans sa case, et les gens y trouvèrent encore son doigt. Ce fut son second miracle. Quand l'une de ses femmes avait été désobéissante, il l'envoyait chercher une cuillère dans son grand sac accroché au mur, et elle pleurait du matin au soir sans pouvoir retirer sa main du sac. Autre miracle : quand il recevait un coup

de fusil, il donnait une tape sur sa blessure, et en faisait tomber tous les plombs d'un seul coup. Il mourut vers 1911. On a conservé jusqu'à nos jours des marmites en terre qu'il avait fabriquées. (Souvenirs de M. François Manga).

Qu'un homme se soit livré au travail de la poterie constitue une étrangeté supplémentaire de sa part...

De Tessmann à M. l'abbé Tsala, les observateurs ont tous souligné que, si considéré qu'il soit, le rôle du *ngəngəŋ* reste fonctionnel : malgré la profondeur et la spécialisation de son savoir, il ne bénéficie d'aucun statut social particulier et mène par ailleurs la vie normale des autres chefs de famille. Il peut se produire cependant que sa fonction envahisse et accapare sa vie personnelle : c'est le cas des guérisseurs célèbres, et nous en avons vu ci-dessus un exemple avec le devin Fuda Ēla.

Chaque *ngəngəŋ* est expert dans un domaine particulier : telle maladie (la lèpre par exemple), tel rituel, ou *akəŋ*, tel procédé magique ou *ngəŋ* ; le mot *ngəŋ* vient de *kaŋ* qui signifie : « honorer, faire valoir », et « croire » : le *ngəŋ* est à la fois ce qui inspire confiance et ce qui donne valeur ; l'une des étymologies possibles de *akəŋ*, si on ne rattache pas ce mot à l'idée d'habileté, est de le considérer comme une contraction d'*akəŋ ngəŋ*, « ce qui procure du *ngəŋ* » (Okah 1965 p. 137). Le *ngəŋ* chosifié, enfermé dans un sachet, devient *ngid*, « talisman ».

A ce niveau technique, l'intervention du spécialiste, du *ngəngəŋ*, est nécessaire ; mais il n'en allait pas de même pour l'utilisation du *bian* ordinaire, qui va de la plante médicinale, du remède de bonne femme, au petit truc pour avoir la chance ou conjurer le sort (comme toucher du bois en France) ; ce genre de *bian* est à la disposition de tout un chacun : l'on pouvait y rattacher par exemple l'habitude de ne rien boire ou manger sans une offrande propitiatrice aux ancêtres, ou de ne rien cultiver sans conjurer les esprits du lieu.

2. Charmes magiques particuliers

Nous avons déjà enregistré un exemple des adjuvants et charmes magiques auxquels les Bèti faisaient appel à propos de chacune de leurs activités sans exception : il suffirait d'en récapituler la liste, et de tenter de la compléter ; mais il s'agit en fait d'un système sémantique ouvert où les Bèti devaient inventer constamment des procédés nouveaux en combinant la dialectique de l'*evú* à l'analytique de la métaphore. Ce dernier aspect, l'usage de la métonymie, est lisible aussi bien dans ce que nous avons étudié jusqu'ici dans les travaux de Mallart (1971) et de Tessmann (1913), dont les chapitres X, *Grundlagen der Weltanphaung* et XIII, *Medizin (Fondements de la vision du monde & Médecine)* sont parmi les plus importants dans tous les sens du mot.

Dès son chapitre X (1913 II pp. 4 à 6) Tessmann analyse avec profondeur comment la pensée « pangwe » s'est développée à partir du concept de capacité d'organisation qui est pour nous courant en sciences naturelles. Cette force

d'organisation que nous reconnaissons dans les cellules germinales et sexuelles, et qui fait que le tout surgit à nouveau d'une simple partie d'un tout précédent, les Pangwe l'attribuent dans une mesure plus ou moins grande à chaque particule de matière organisée, même détachée depuis longtemps de l'organisme originaire ; chaque particule peut donc rayonner d'une force bénéfique ou maléfique identique à celle du tout qu'elle représente, et réciproquement, communiquer à ce tout les effets émanant des forces dont elle subit l'action.

Par exemple, l'hirondelle, si rapide que les rapaces ne peuvent l'atteindre, permettra au guerrier qui garde son corps sur lui d'échapper au tir de ses ennemis ; elle lui aura communiqué son type de force ; l'arbre *akag* (*Duboscia macrocarpa*, Tiliacées), dont l'analogue européen est le tilleul, a la force d'un ombrage qui rafraîchit et apaise : une infusion de ses feuilles rend pacifique. La plupart des interdits alimentaires viennent de la crainte de ressembler à ce qu'on mange.

Dans la pratique, on croit souvent pouvoir orienter cette force d'organisation comme on veut, c'est pourquoi elle demeure foncièrement ambivalente, pouvant, suivant les besoins du moment, servir à construire ou à nuire. Par exemple, les mêmes lianes entrelacées serviront tantôt à postuler une étroite communion amoureuse avec une personne aimée, tantôt à faire nouer les entrailles d'un ennemi jusqu'à ce que mort s'ensuive.

Comme l'a remarqué le P. Guillemin (1943 p. 30), on peut classer les différents charmes obtenus à partir de ces forces de façon bien différente, par exemple selon leur but (c'est ce que font Tessmann et Mallart), selon qu'il s'agit de porte-malheur, de protecteurs, de porte-bonheur, etc. On peut les classer aussi (et ce me paraît être la classification spontanée des Bëti) selon leur nature : mets (*bian*), boisson (*mebálá*), boule (sachet ou pelote = *ngid*), plaquette (*ebǎb*), corne (*nlag*), toison (*abub*), autant de mots qu'on pourrait rendre immédiatement par « charme » ou « talisman », et dont le type est l'*ayah*, l'oignon autrefois si répandu, avec les couches multiples qui manifestent sa force de fécondité.

Mais l'utilisation de ces procédés magiques dépendra aussi de la force de l'homme qui les met en œuvre. Il me paraît donc plus utile d'en reprendre rapidement l'examen en les classant non plus du point de vue de leur aptitude apparente externe, de leur convenance souvent immédiatement visible au but technique recherché, mais du point de vue plus secret de l'action de l'*evú* qui se traduit ou se trahit sous ces apparences, et qui est pensée comme le véritable fondement de leur efficacité.

Alors que nous avons dans *Les Seigneurs de la Forêt* étudié le déroulement de la vie sociale en partant des diverses activités techniques pour aboutir à la guerre de sorcellerie du *mgbǎ*, nous esquisserons ici le parcours inverse, celui qui tenait sans doute la plus grande place dans la conscience de soi des Bëti, celui qui consiste à concevoir les actions techniques comme une sorte d'émanation affaiblie des sortilèges dont les opérations de sorcellerie fournissaient le type, sans y méconnaître pour autant un aspect « rationnel ».

a) *Mebiah d'attaque et de défense en sorcellerie*

Nous avons évoqué ces charmes pour ainsi dire à l'état pur à propos de

l'*evú* ; il s'agit de situer ici maintenant ceux qui agissent d'une façon mixte, soit qu'ils attaquent l'adversaire sans lui ôter la vie, soit qu'ils s'en prennent à lui en faisant appel à des procédés que nous qualifierions de « naturels ».

En réalité, comme l'a bien dit Tessmann (1913 II p. 145) :

S'il est certain que les Noirs, pour écarter quelqu'un de leur chemin, savent bien employer le poison dans l'intention consciente de tuer, on demeure par contre incertain de la mesure dans laquelle ils sont conscients de l'efficacité physiologique du poison au sens où nous la comprenons. »

L'action même du poison est d'abord attribuée à la sorcellerie et est censée tirer sa force de l'*evú* de son auteur. C'est pourquoi nous ne trouvons jamais dissociées chez les Bèti, en particulier à l'égard des épouses d'un défunt, l'accusation d'empoisonnement et celle de sorcellerie. On n'oppose jamais théoriquement une causalité « naturelle » à une autre qui serait « surnaturel » ; le monde est simplement plus ou moins merveilleux. Il y a seulement une fréquence statistique plus grande des modes de causalité que nous, nous appellerions « naturelles », mais devant lesquelles les Bèti ont conservé tout l'émerveillement philosophique qui nous rappelle que la causalité *ut sic* reste souvent quelque chose d'opaque pour la raison humaine : l'action d'un poison entraînant la mort sans cause externe visible est en soi aussi et même plus mystérieuse que celle d'un esprit : l'*evú* est un concept plus clair et plus englobant que celui de la multiplicité des réactions chimiques susceptibles ou non d'attaquer les tissus organiques, et cette vision des choses justifie l'ordalie : la mort ne vient jamais que permise par un esprit.

Ce sont donc les *mebian* les plus purement magiques, ceux que nous avons déjà rencontrés, lances, fusils et autres armes de la sorcellerie, ainsi que leurs contre-sapes comme l'*ozózón kómbé*, qui sont considérés comme les charmes les plus précieux dans l'arsenal de la guerre imaginée. Il en va de même des vers (*minsón mialuman*) projetés « mystiquement » dans le corps, auxquels il faut rattacher le *zè* que Tessmann (49) a eu le courage d'expérimenter sur soi et contre soi, pour prouver son innocence, ainsi que les autres projectiles réels ou irréels destinés à faire pénétrer le poison dans le corps d'un adversaire qui danse, par exemple.

Ensuite, sont employés les divers genres de *nsu*, mot que l'on traduit habituellement par « poison », ingrédients broyés et toujours donnés sous forme de poudre, et dont l'action peut être aussi d'ordre psychique. Nous en ver-

(49) Tessmann (1913 II pp. 148-149), tout en notant que le ton pour le médicament *zè* n'était pas le même que pour le *zè* « panthère », a cru pourtant devoir le rattacher à cet animal, alors que *zè* signifie tout bonnement « ver de terre ». Il a fait tirer sur lui ce « poison », composé d'une baie de parasolier enduite de médicament et transpercée d'un poil de moustache de léopard ; si le projectile touche la peau, la mort s'ensuit en principe dans un délai de trois à six jours. Tessmann n'éprouva rien. Il est vrai qu'il connaissait l'antidote, composé des éléments suivants : résine pilée d'*albizzia fastigiata*, graine du fruit (gluant) du fromager, ce sont des éléments qui doivent « coller » le mal, l'urticacée *Pouzolzia guineensis*, la plante rudérale *Heckeria subpeltata*, le *corynanthe pachyceras*, et enfin une plante indéterminée qu'il appelle *avo* et qui pourrait bien être *ová*, *scleria barteri* Boeck, Cypérocée qui, comme les plantes précédentes, contient des éléments blessants et déchirants pour les sorciers.

rons utilisés à Minlaaba pour le *ngi*. Tessmann en analyse trois types, le poison blanc, le rouge et le noir. Ils contiennent tous trois du venin de crapaud ; le blanc comprend en outre des morceaux de mica (« excréments de foudre »), de l'os de la tête d'un homme mort subitement un mois plus tôt, du crapaud, du lézard héloderme (*ebamkogo*), des racines vénéneuses de *dioscorea macroura*, des poils vénéneux d'*akon* (*Mucunia pruriens*, herbe « mortifère » du rituel *So*), des écorces râpées d'*amug* (*Detarium macrocarpum*) – tous éléments dont le discours est clair : venins, reptiles de mauvais augure porteurs d'*evú*, évocation de foudroiement ou de mort subite – l'*amug* passe pour avoir des branches qui se brisent brusquement. Le poison rouge contient de l'*ebamkogo*, du crabe, du scorpion, du caméléon, de l'*akon*. Le poison noir : du mille-patte et des champignons vénéneux. Leur langage reste donc le même, avec des variantes dont Tessmann signale l'existence, en donnant des détails sur les dangers de leur préparation et l'atroce diversité de leurs effets.

Nous avons lieu de penser que les poisons étaient du même genre à Minlaaba pour deux raisons : d'abord parce que le symbolisme de ces poisons fang est le même chez les Bëti ; ensuite parce qu'à défaut d'une connaissance exacte des poisons, j'en ai une exacte des contre-poisons grâce au P. Stoll, qui a noté les dix éléments constituant le *ngid*, le sachet-talisman noué au cœur d'un chasse-mouche anti-sorcier, ou anti-esprit. Ces dix éléments sont précisément contenus parmi les onze éléments que Tessmann (1913 II pp. 141-142) note pour le « médicament au manioc » (*Kassavemedizin*), la puissante protection contre l'*evú* que les Fang enfouissaient devant leur maison, en creusant un trou de nuit, entourés des crânes des ancêtres, pour y déposer un sachet sur lequel ils plantaient un pied de manioc ; or, poisons et contre-poisons sont de même nature.

Ce *ngid* des environs du Nyong comprenait la poudre ou débris des éléments suivants : 1) poils vénéneux d'*akon*, 2) écorces d'*amug* – la réplique à l'attaque lui rétorque ses propres armes – 3) fruit de l'*ozózón kómbé*, 4) fruit de l'*eba* (*Pentaclethra macrophylla*) censé disperser les sorciers en éclatant, comme le précédent, 5) écorce de l'*engákóm* (*Barteria sauyoxii*) l'arbre aux fourmis qui piquent l'*evú*, 6) résine molle de *sén* (*Albizzia fastigata*) pour que les sorciers aient des diarrhées purulentes de même consistance, 7) le morceau d'un arbre qui a tué un homme, 8) un morceau de crâne d'un homme décédé du pian, 9) *nsómi*, de la moelle humaine, 10) un morceau de liane noué ; ces 4 derniers éléments vouent les sorciers aux morts correspondantes : que la chute d'un arbre ou le pian les tuent, que leur moelle se vide, que leurs entrailles se nouent.

Le chasse-mouche du chef signifiait donc bien qu'il était un chasse-sorcier. L'élément supplémentaire que contenait le « médicament au manioc » était une feuille d'arbre tombée dans une toile d'araignée, pour que les sorciers se trouvent pris de la même manière.

Cette parade agit évidemment d'une façon purement « mystique » ; comme antidotes, on mangeait chez les Ewondo (Tessmann, *loc. cit.* p. 148) les feuilles hachées de *Phyllanthus gracilipes* Pax (arbre *esáñ*), de la *Corynanthe pachyseras* K. Sch. (*évié*) et de la *Sida acuta* (*eslism* ?) – employées égale-

ment contre les maux de ventre ordinaires. Mais nous avons une nouvelle preuve que la crainte de la sorcellerie l'emportait sur toutes les autres dans la nature et la multiplicité des diverses formes de charmes protecteurs de l'*evú*, dont le *ngid* que nous venons d'analyser constitue un type. Au sein du genre *bian*, l'objet protecteur ou *abánaŋa* (de *bán*, « réprimer, contenir »), mot que les Bèti rendent généralement en français par « blindage », constitue sans doute l'espèce la plus importante. Tessmann (*loc. cit.* p. 140) insiste sur le fait que de son temps on en apercevait absolument partout à travers tout le pays « Pangwe » : sous forme d'allumettes, de pendentifs ou de ceintures, sur le nouveau-né, le jeune homme ou la vieille centenaire ; sous forme de talismans, variés dans et sur les maisons, sur les places de village, le long des chemins et jusqu'au cœur de la brousse. A cette description répond l'énumération de Mallart (1971 p. 184) citant comme « blindages » ceux du nouveau-né (*abánaŋa mŋn*), des jeunes filles (*a. bengən*), de la femme enceinte (*a. abum* « du ventre »), du mariage (*a. alug*), du village (*a. dzál*), du champ (*a. afúb*).

Mallart décrit avec précision (pp. 185 à 189) le *bian* protecteur mis en place par les Evuzok à la fondation d'un village : on met dans un trou le nid d'un passereau maçon *nkékéŋ* (mot signifie aussi « astucieux »), neuf feuilles de *tombo*, neuf grains de poivre de Guinée (*ndón*), de la résine *otú*, un œuf de poule ; on pose une pierre sur le tout et on plante par-dessus un *tombo* qui formera le « poteau » du village et attirera les richesses ; si les sorciers viennent, le poivre et la résine les brûleront, l'œuf explosera comme un projectile.

Je me demande si Mallart n'a pas confondu *tombo* (*Carpolobia lutea*, Polygalacées, arbuste aphrodisiaque servant à faire les torches rituelles de la noéménie) et *otombo* le ficus tutélaire qu'indiquent en pareil cas les Bèti du bord du Nyong. Quoi qu'il en soit, la volonté de fécondité est aussi clairement exprimée dans les deux cas. Il ne s'agit pas là seulement d'une évocation « par association » comme on en trouve dans toute pensée symbolique, mais de signifiants efficaces, devant produire effectivement ce qu'ils représentent grâce à l'intervention de l'*evú*, comme le précise Mallart.

Autres exemples de « blindages » : celui de la femme enceinte (p. 190), *ngid* composé de plantes épineuses (*nsésal*, *Dioscorea smilacifolia* de Wild. et *nlón*. rotin épineux), armes liées à la femme par des nœuds et mélangées à des « matières disqualifiées » émanant d'elle-même ; — celui du guerrier (p. 187), qui, comme les animaux les plus forts, qui attaquent l'homme, se frottait après s'être baigné contre l'arbre *nsui* (non identifié, à mon avis peut-être *Caloncoba glauca*, Flacourtaciées), pour y prendre la force (*ngul*), et portait l'*otod kos*, la queue écarlate du perroquet gris, en tant que bouclier anti-sorcier ; ces précautions écartaient de lui tous les projectiles, tant visibles qu'invisibles.

Nous retrouvons toujours les mêmes matières pour constituer ces défenses : *akon*, *amug*..., groupées autour de l'« herbe à sorciers », *beyem elóg* (*Clerodendron menalocrater*, Verbénacées), considérée comme le *bian* par excellence, qui commande tous les autres ; ses feuilles s'agrandissent pour servir de bouclier contre les attaques des ennemis : une seule suffit à tout recouvrir... (cf. Mallart 1971 p. 250). A défaut on emploie aussi *dibi elóg*, l'« herbe des ténèbres » (*Adenostema sp.* Composées), dont les feuilles, vertes d'un côté et violettes de l'autre, trahissent la nature ambiguë. On y adjoint des orties, des plantes à épines et à piquants, telle *asás* (*Macaranga spinosa*), des

rameaux de l'arbre à fourmis *engákom* ; leurs tiges étaient autrefois placées sur les toits pour brûler, piquer, empaler les agresseurs. On se protégeait avec de l'écorce de copalier, genre d'arbre où les ancêtres se plaisent à habiter et dont la résine leur est agréable, avec celle de l'arbre *oven*, « l'effroi des sorciers » (50). D'après Tessmann, on plantait autour de la maison des herbes sombres pour la dissimuler, ou au contraire des herbes blanches pour effrayer les sorciers, et on plaçait sur le toit une petite ruche d'abeilles *Trigona* pour que l'*evú* des ennemis soit transpercé de blessures et traversé comme la ruche.

On connaissait et employait aussi la guerre préventive en matière de sorcellerie. Le *ngangán* protecteur d'un groupe utilisait son *evú* à attaquer les suspects qui l'entouraient, et il le faisait comme une ordalie, en toute bonne conscience, étant bien entendu qu'il ne saurait leur nuire s'ils étaient innocents. « Quand on n'a pas de palabre avec la panthère, on peut dormir sur sa piste » dit le proverbe bété. Un exemple assez récent d'une telle pratique est donné par l'abbé Engudu (1974 pp. 158-159) : un veuf ayant perdu son épouse prématurément réclame une jeune sœur de celle-ci à la famille de sa femme défunte ; cette famille lui répond qu'elle ne pourra acquiescer à sa demande qu'après s'être assurée de l'innocence du mari dans la mort de sa première femme. Une semaine après cette réponse, la foudre tombe sur le village du veuf et touche plusieurs de ses cases, mais sans y faire aucune victime. Quinze jours plus tard, la famille de la défunte, satisfaite, amène sa jeune sœur, qui forme ensuite avec le veuf un ménage exemplaire.

b) *L'envoûtement*

C'est dans la ligne ambiguë de ces techniques d'attaque-défense que l'on peut situer les différentes modalités d'envoûtement, par lesquelles on cherche à tenir quelqu'un à sa merci ou à l'amoindrir sans le tuer nécessairement ; il s'agira parfois seulement soit de borner la puissance d'un adversaire présumé, soit de s'attacher plus étroitement un allié.

Pour agir sur ou à partir de quelqu'un (en dehors de la guerre par sorcellerie, hors de la portée commune, puisqu'elle suppose la complicité de *bivú* puissants de part et d'autre) on commence par recueillir des émanations de la personne concernée (cheveux, rognures d'ongles) appelés *bisábega*, du verbe *sáb* qui signifie « cueillir des éléments nutritifs » d'où « récolter ce qui peut servir à envoûter ». Ces déchets humains donneront puissance sur la personne qui les a produits : si on en forme des paquets qu'on brûle et qu'on enterre, ce sera provoquer sa mort. Si l'on s'attaque à une forte personnalité, à un grand chef, il faudra en posséder les excréments (d'où l'institution des fosses d'aisance faciles à surveiller près du village) ; on placera ces excréments dans la tête d'une chèvre sacrifiée (comme on veut que le soit le tyran) ; on enfouira le tout dans une marmite avec des impréca-

(50) En réalité les Bété appellent également *oven* deux arbres : *Capaisera religiosa* J. Léonard, le copalier, et *Gulbourtia Tesmanli* (Harmes) J. Léonard, tous deux très proches, de la famille des légumineuses Césalpinacées. Cf. Mallart 1969 p. 60.

tions, et sur la fosse comblée on plantera la liliacée stérile *bɔɔ mii*, celle qui « retourne les yeux » (cf. Zenker 1895 p. 46, Okah 1965 pp 92-93 & Laburthe 1981 p. 420 note 44).

On peut aussi faire ronger les *bisábega* par un animal, ou leur faire subir n'importe quel traitement affreux que l'on souhaite infliger à leur auteur... L'un des moyens d'avoir prise sur quelqu'un est de mettre de ces *bisábega* « en conserve » dans une coquille d'escargot, dans une pelote ou un chasse-mouche, de manière à être toujours en mesure de se venger de lui ; les maris prenaient souvent cette précaution vis-à-vis de leurs épouses. Si l'on veut souligner que l'on agit vraiment en toute indépendance, on dit, dans le style ironique familier aux Bèti : « M'aurait-on mis en coquille ? » (cf. Vincent 1969 p. 285, Tsala Vincent 1973 n^{os} 5405 & 5406).

c) Mebiaŋ utilisant les *minkúg* ; nagualisme

Une technique proche de l'envoûtement consiste à mettre à son service une conscience (51) humaine, animale ou autre, qui agira plus ou moins en secret comme moyen d'attaque ou de protection. Nous en avons vu déjà maints exemples. On dira d'un homme à l'*evú* assez fort pour s'asservir ainsi autrui qu'il possède des *minkúg*.

Nous avons déjà étudié le concept de *nkúg* et signalé qu'il paraît signifier tout esprit non identifié comme un ancêtre direct. Il pourrait en particulier désigner les ancêtres des habitants précédents les Bèti : Tessmann (II p. 149 sq) au lieu de *nkúg* dit *mekuk*, ce qui est précisément le nom que les Bèti donnent aux Maka, et le P. Hebga (1968 p. 247) signale que *nkugi* signifie tout simplement « mâne » en basa ; le *nkúg* serait donc l'émanation ancestrale des vagues migratoires anciennes... On peut en tout cas rendre le mot par « esprit » en général. La meilleure analyse en a été donnée par Mallart (1971 pp. 214 à 235).

Le type de ces êtres est le léopard asservi, dont nous savons déjà qu'il n'est autre qu'un *evú* transformé (cf. Nekes 1913 pp. 139-140, Atangana 1919 pp. 100-101, Tsala 1958 p. 85, Hebga 1968 pp. 158-161).

Lorsque deux amis avaient tous deux l'*evú*, ils allaient faire un pacte chez un *ngəngəŋ*, mangeaient ensemble des « médicaments » et se disaient mutuellement : « Si c'est moi qui meurs le premier, viens inspecter ma tombe ». Avec les cheveux et les ongles du premier qui mourait, l'autre faisait un *ngid* qu'il mêlait aux poils de l'animal *nkúg* à obtenir (ici une panthère) ou à la queue d'un serpent s'il veut comme *nkúg* un serpent ; on met ce *ngid* dans une corne.

Le survivant surveille soigneusement la tombe jusqu'à ce qu'il en voie sortir

(51) Comme l'indique déjà une note n^o 5 au début du texte de M. Esomba sur l'*evú*, c'est dans le sens premier d'« être doué de psychisme » (cf. Hebga 1968 p. 72) que les Bèti emploient le mot *mod*, qui signifie donc « personne, personnalité, conscience » avant de signifier le plus couramment « être humain ». J'ai toujours entendu dire d'un *nkúg* (comme de l'*evú*) qu'il est *mod*, et d'après le P. Hebga, on le dit même de Dieu. Certains grands arbres ou phénomènes naturels, certains rituels traités aussi comme des présences et des puissances spirituelles rentrent sans doute dans la même catégorie. Onana (Ayéné 22/9/1968) remarque qu'on appelle parfois *mod* l'éléphant et le potamochère.

des petits animaux qui ressemblent au lézard ou au caméléon ; ce sont en réalité des émanations de l'*evú* mort, dans lesquels les experts peuvent reconnaître un stade embryonnaire de l'animal désiré comme *nkúg* : léopard, serpent, gorille, civette... (Nekes précise que léopard et gorille ne peuvent émaner que d'un cadavre masculin, une femme émettant tout au plus deux civettes ou un serpent).

On peut se contenter d'engluer au passage quelque élément de ces animaux en mettant de la résine sur les fissures du tombeau, mais si l'ami veut pleinement hériter d'un *nkúg*, il capturera tous ces mini-léopards, tuera ceux qui sont en surnombre et en élèvera chez lui en cachette un ou deux, les éduquant à manger ce qu'il veut leur voir manger plus tard chez ses ennemis : s'il veut qu'ils tuent des hommes, il les nourrit de viande d'ovin et/ou de caprin (*kábad*) : ils attraperont plus tard les chèvres et les hommes (52).

L'animal devient un léopard, qui obéit à l'homme qui l'a élevé ; il revient d'ailleurs chaque jour rendre visite à son maître, et séjourne parfois chez lui sans que personne d'autre le voie. Il chasse pour lui, le venge, le protège au combat et contre tout *evú* adverse (il cumule les caractéristiques du chien, du léopard, de l'*evú* et du *nkúg*). Si le maître est en palabre avec un chef ou avec un village, il conduit son léopard dans ce village, où il attaque les gens. Si le maître veut que l'animal attaque des hommes en général, ou des moutons ou des poulets, il jette un os de l'être correspondant dans la zone de forêt où habite le léopard, et celui-ci obtempère à ce signal, à défaut duquel il se contentera d'animaux sauvages ; en ce cas, il laisse à son maître, dans un coin précis de la forêt, la queue de ces animaux. D'autres messages magiques permettent au maître de se raviser, d'interdire au léopard tel meurtre ou tel vol d'animaux. Sous certains aspects, la relation entre le *nkúg* et son propriétaire est autant une relation d'alliance et d'amitié que de subordination, le propriétaire devant respecter tel interdit (par exemple celui d'aller au sabbat du *mgbá*) sous peine d'être tué par son propre léopard ; cette alliance est un pacte dont le *ngid* ou le *nsúnga* constitue l'instrument de ratification ; si cet instrument se perd ou est transféré, l'alliance est rompue, le léopard ne protège plus l'homme, et inversement l'*evú* du maître ne protège plus le léopard, qui pourra être facilement tué alors par n'importe quel chasseur.

La croyance à ce type de nagualisme paraît ancienne et doit être distinguée du brigandage des hommes-léopards qui fut un phénomène d'acculturation chez les Bèti au début de l'ère coloniale. L'alliance d'hommes avec des léopards est probablement du même ordre imaginaire que la sorcellerie et remplissait le même rôle : elle permettait à certains, tel cet homme qui se targuait d'avoir deux panthères (Nekes 1913 p. 142), d'appuyer leur autorité sur des capacités supposées hors du commun ; elle permettait en contrepartie de rendre ces mêmes hommes responsables de ravages autrement inexplicables.

Chaque fois qu'un homme était attaqué et tué par un léopard, phénomène autrefois courant dans le pays, on commençait par rechercher le *mbele-zá*, le « propriétaire de léopard » « civilement responsable » de ce meurtre, même s'il n'est pas intentionnel. La parenté du mort, les vieux de son lignage délibèrent autour d'un *ngàngán* pour le découvrir, ce qui est bientôt fait. On se rend

(52) Nouvel exemple de l'équivalence établie entre le mammifère domestique et l'homme, le premier étant substitut habituel du second.

alors chez cet homme et on le met en demeure de livrer son *ngid* pour qu'on puisse tuer le léopard. Il semble que la vie de ce *nkúg* dangereux pour les autres et si précieux pour son possesseur constitue un remboursement suffisant en échange de la vie du disparu. Le propriétaire commence par nier, par refuser ; on le menace, on le traîne à la rivière pour l'y noyer s'il ne donne pas le *ngid* qu'il a caché. Quand il se résoud à livrer la corne qui le contient, on instaure une grande battue qui se présente comme une véritable guerre au léopard. Le P. Baumann rencontra ainsi, en 1911, 200 guerriers armés contre un léopard meurtrier d'une femme (Nekes 1913 p. 141). Quand on l'a abattu, on fête la victoire comme à la guerre, on honore le *nkúg* tué en dansant l'*esána*, etc.

Ce concept d'alliance avec un léopard n'a rien d'irrationnel ; il possède à mes yeux un fondement expérimental dans certaines domestications d'animaux sauvages dont la réalité peut difficilement être contestée. En écho au témoignage du P. Trilles (1912 p. 486), qui affirme avoir vu un serpent apprivoisé dans une case fang du Gabon, le P. Nekes cite le cas de *mbelenyó* célèbres dans la région de Yaoundé à son époque, depuis une femme de mvog Ada jusqu'au chef Yebekolo Ayi Bidumu chez qui le P. Hennemann (1920 p. 10) ouvrit une école en 1909. Les recommandations d'un père à ses fils comprenaient celle de ne jamais tuer un serpent trouvé dans une case étrangère, de peur de se voir imputer la mort de son propriétaire, lequel cesserait d'être protégé contre la sorcellerie. Les données recueillies dans le texte de Luc Esomba sur l'*evú* expliquent comment on peut se rendre un serpent familier ; d'après M. Onana (Ayéné 28/9/1968), en le nourrissant, on lui faisait absorber certaines drogues pour le subjuguier et on lui frottait sur le corps de l'huile de palmiste grillé. Très près de Minlaaba, on nous a montré sous le sceau du secret un varan apprivoisé : son « propriétaire » va l'appeler de nuit derrière sa case (où il réside probablement caché durant le jour) ; le varan rentre chez l'homme qui le nourrit, et repart ensuite en brousse. Près de Mfumassi, à Nkudisong chez les Embarna, dans les années 1950, une vieille était célèbre pour posséder un charognard, qui allait lui chercher et lui rapportait des poussins vivants ; exactement comme celui qu'on reprocha au P. Hennemann (1920 p. 10) d'avoir tué jadis.

Il faut distinguer la panthère *atene zě* qui est *nkúg* d'un homme (et distincte de lui) de l'homme-panthère qui se change lui-même en faisant prendre à son *evú* l'apparence d'une panthère (*mintóndeban mi zě*) : en ce cas, nous l'avons vu, le corps de cet homme gît d'un sommeil de cadavre tandis que son *evú* agit en panthère : et tuer l'une, c'est tuer l'autre (cf. Hebga 1968 p. 158) ; il y eut deux léopards ainsi célèbres chez les Běti : Etugu chez les Etenga en 1918, et plus tard Zě Ebodo Ambani, à Lebod près d'Okola, qui entraîna dans la mort le chef Ebodo Ambani quand il fut tué.

contact avec l'invisible : avec un *evú* fort, le propriétaire du *nkúg* doit posséder la télécommande, *ngid*, ou *nsúnga*, et/ou un *ayǎñ*, matérialisant sa liaison avec l'être invisible. Pour un petit animal, me précise-t-on chez Hubert Onana (Ayéné 22/9/1968), par exemple pour un serpent, un simple *ayǎñ* suffit, car les Bèti voient le rapprochement entre *ayǎñ*, « oignon », *ayǎñ*, « serpent », et passent facilement des mots aux êtres. Quand un homme partait en voyage, après avoir soufflé dans une corne qui avait la vertu d'écarter les mauvais esprits, il se bardait de talismans au nombre desquels il mettait une feuille de son « oignon-serpent », pour jouir de la compagnie et de la protection invisibles de ce serpent (cf. Guillemin 1948 b) p. 76).

Il y a une quarantaine d'années, chez les mvog Manzé de la région de Nkilzok, au témoignage du P. Guillemin, un père s'aperçut un beau matin qu'on avait coupé une touffe de cheveux à sa fille âgée d'une douzaine d'années. Qui a pu faire cela ? L'enfant n'en sait rien. Le père en conclut qu'on lui a volé ses cheveux pendant son sommeil pour en constituer un *biañ*. Mais qui ? Ce ne peut être que le frère boiteux qui vit auprès d'eux. Le père va donc chez le chef accuser son frère, qui, malgré les menaces et les coups, commence par nier. Enfin, il finit par avouer : « J'ai bien un *ayǎñ*... ». Alors on va déterrer cet *ayǎñ* et tout s'explique dans l'esprit des gens : le frère est responsable, mais indirectement : il avait un *nkúg edu*, un « esprit-souris » commandé par cet *ayǎñ*, et qui, sous forme de souris, allait la nuit effectuer des missions pour le compte de son maître, par exemple voler des arachides, ou couper les cheveux de la petite fille, comme un devin le confirma.

Tout oignon de lilacées n'est pas lié à un *nkúg*, mais la plupart du temps un tel *ayǎñ* est nécessaire pour l'évoquer, pour l'« éveiller ». Le propriétaire mâche en ce cas du poivre de Guinée, s'agenouille devant la plante et l'arrose d'un jet de salive ; ou encore il lui arrache une feuille et la met sous son lit : le *nkúg* comprend le message (cf. Guillemin 1943 p. 31).

Par ailleurs, les conventions du pacte sont appliquées avec la rigueur mécanique, la nécessité qui caractérisent le monde inhumain des réalités invisibles.

Le *ngah medzá*, python invisible dont nous avons déjà parlé est un type de *nkúg*, associé souvent à l'obtention de la richesse (cf. Fernandez 1962 p. 264). Le plus célèbre de ces *minkúg* est celui qui permet aux Bèti de traverser la Sanaga, et qui fut d'après M. Abega Esomba une matérialisation terrestre de l'arc-en-ciel. Dans ce récit, son intervention est provoquée par le relais d'une tige de *ngékémbé* ou *kékémbé* avec laquelle on frappe le fleuve. Le *ngékémbé* est une baguette magique ou lance magique extrêmement efficace contre les adversités de toutes sortes émanant de l'invisible.

Cette arme est une tige de l'une des plantes anti-sorcières voisines que sont *mián*, *odzǎm* ou *kómbé* (*Costus afer*, *Amomum*, *Aframomum*, toutes trois Zingibéracées ; la dernière se nomme en français « cardamome »). Il s'agit de grandes tiges qui poussent dans les terrains humides, avec un renflement à la base. Du mot *ngékémbé* Stoll fait un redoublement de *kénebe* « être en érection », et en ce cas la signification phallique de ce bâton, « le tout-raïdi », serait immédiate. Pour le constituer, on le coupe avec la partie renflée qui touche le sol, et on le dépouille de ses branches ; sa taille doit aller du sol à la hauteur des hanches. C'est le *nsúnga* ou talisman protecteur par excellence. Nous le

retrouverons utilisé dans la danse guerrière funèbre de l'*esána*. *Ngekembe* signifie aussi pour Stoll « col de l'utérus » et serait alors l'incarnation même de la double sexualité...

Deux autres éléments interviennent souvent dans les médicaments qui permettent d'accéder au nagualisme, ce sont des débris de caméléon et d'hélo-derme (*ebamkogo* ou *lygosoma Fernandi*), sans doute parce que ces deux animaux considérés comme proches parents évoquent l'*evú* et que l'embryon de *nkúg* a leur forme. L'*ebamkogo*, le grand lézard de mauvais augure qui, selon le mythe, a apporté la mort, passe pour être le seul lézard capable d'attaquer l'homme ; c'est aussi un animal qui fait le va-et-vient entre les arbres et le monde souterrain, et qui, comme le python, d'après les informations du P. Stoll, et bien sûr comme le caméléon, constitue un reptile « arc-en-ciel » par la variété et le chatoiement de son chromatisme. Informes, ces êtres peuvent devenir multiformes et incarnent la transformation, comme le montre leur liaison au mystère de la palingénésie, ainsi que leur capacité de se modeler sur des volontés changeantes.

On peut se demander si la plupart des grands rituels So, Ngi, Melan, Tsó, qui ont pour but de faire manger ou acquérir un *bian* spécifique, issu du monde invisible, n'ont pas aussi pour objet de procurer aux initiés l'empire sur certains *minkúg* – à moins que le rituel lui-même ne constitue un *nkúg* – ce qui est une hypothèse à ne pas exclure, comme on le verra.

d) *Mebian* agissant par eux-mêmes dans un but déterminé.

Beaucoup de charmes agissent sans l'intermédiaire d'un *nkúg*, notamment ceux qui se proposent d'apporter un avantage ou d'écartier un désagrément ; dans la première catégorie se situent ceux qui procurent la richesse et la chance en amour ; d'autres assurent le succès à la guerre, à la chasse, à la pêche, aux plantations, à la lutte, au jeu, à la danse, en voyage, au négoce, aux palabres ; on en connaissait même pour bien chanter et bien jouer du tam-tam : dans la seconde catégorie, versions atténuées des « blindages » anti-sorciers, se trouvent les charmes contre les vols, contre les adultères, contre les projectiles adverses, contre la pluie, contre les bris d'interdits sexuels ou alimentaires (cf. Tessmann 1913 II pp. 149 & 167).

On pourra retrouver ces charmes-là où nous avons examiné les activités correspondantes des *Seigneurs de la Forêt* (notamment pour la chasse, les plantations, le jeu, la guerre...). Donnons seulement quelques compléments.

D'après les souvenirs, le plus important des charmes d'autrefois était le *bian akúma*, celui qu'on allait chercher chez ses parents maternels pour obtenir « la richesse ». La richesse étant constituée par les êtres humains, il était difficilement concevable de ne pas placer à sa source le don à l'invisible, le sacrifice d'un être humain. Ce sacrifice paraît avoir été physique chez les Fang, où l'on utilisait les crânes de ceux dont on avait fait des *minkúg* : Tessmann (*loc. cit.*) prétend avoir connu un homme qui conservait ainsi chez lui sous le sol de sa maison dix crânes de proches parents qu'il avait empoisonnés (cf. Fernandez 1962 pp. 265 & 266). Chez les Bëti, le sacrifice éventuel était « mystique » – c'était l'*akayé*, par exemple. Un enfant en était dis-

pensé chez ses maternels : le sacrifice de sa mère en tenait lieu (cf. Guillemain 1943 p. 36), semble-t-il.

Le *bian akúma* est en lui-même un mets symbolique à avaler, à base d'écorce de l'arbre *oveŋ* chez les Fang, à la suite d'épreuves destinées à s'assurer que le jeune homme est digne de la richesse.

L'*oveŋ* joue un rôle capital dans les charmes Evuzok (Mallart 1969) où son écorce attire richesse, gibier, amour, postérité, mais il n'est pas l'arbre mâle (*nnom élé*) dans la région de Minlaaba où il paraît davantage lié, en tant que copalier, au culte des ancêtres. Chez nos Bêti (Guillemain, *loc. cit.*) le plat est un *nnám ngǔn*, semoule de courgette, la plante alimentaire féconde par excellence, dans lequel sont insérés les éléments suivants :

des plantes rampantes, grimpantes et tenaces, annonçant l'expansion et la stabilité de la fortune : la fougère rampante *obógobo zéŋ* (*Anisoris occidentalis*, Ptéridophytes ?) et l'*ozezam nɔd* avec ses feuilles lancéolées (*Crassocephalum scandens*, Solanacées) ; ce *nɔd* représente aussi la douceur, la facilité à devenir riche, il sert à rafraîchir l'eau ; la plante *avuna*, non identifiée, réputée pour sa fécondité ; l'herbe *nkatena* (*Stenochlaena guineensis* ?), dont on avalera autant de grains que l'on convoite de femmes ; mais si l'on dépasse ce nombre, on mourra. Le plat comprendra encore : un petit morceau de fer, la quasi-monnaie d'autrefois ; des brindilles de nid d'oiseaux-gendarmes ou tisserins, qui vivent en bandes nombreuses et préfigurent la foule qui peuplera le village de l'homme riche ; un cheveu d'albinos pour attirer les regards et la chance, enfin des éléments pour retenir la richesse : de la vipère cornue, car ce serpent reste des semaines à la même place sans broncher ; une pince de crabe, car elle ne lâche pas ce qu'elle a saisi ; un morceau de varan, car cet animal passe pour être sourd et rendra les femmes indifférentes aux sollicitations externes.

C'est quand son client commence à manger ce plat que le *ngangán* saisit sa cuillère et lui demande de « payer » en donnant quelqu'un... ou une partie de son corps (un œil, une oreille, etc.). Le Père Guillemain raconte que l'un de ses catéchistes (qui n'avait rien eu à donner étant chez ses maternels) tomba gravement malade, avant sa conversion, car il avait pris une dixième femme alors que son pacte avec l'*evú* n'en prévoyait que neuf. C'est lorsqu'on lui fit vomir les neuf grains de *nkatena* avalés dix ans auparavant qu'il recouvra la santé.

On peut rattacher au genre *bian akúma* des petits grains noirs non identifiés, *sé*, qui m'ont été présentés à Minlaaba par Philippe Mani (29/10/1966) comme à mélanger au fer brut pour en obtenir des lances et des outils ; on se rappelle que dans l'esprit d'Esono Ela, la tentative de Zenker pour fondre le fer devait échouer parce que Zenker ne possédait pas le *bian* nécessaire.

Il est pertinent que revêtent la même importance les charmes destinés à séduire, enlever et retenir les femmes, puisqu'elles sont la richesse. C'est à un grand rituel collectif destiné à rendre tous les jeunes gens irrésistibles que Tessmann (1913 II pp. 158-163) a assisté chez les Fang. Comme d'habitude le *bian* comprenait des éléments humains : larynx d'un ténor ancien bourreau des cœurs, sexe d'une belle-mère (c'est-à-dire d'une femme enfantant les filles aimées), os d'albinos, os de jumeaux, dent d'un chef (pour parler comme lui), le tout mêlé au poison *nsu* contre les sorciers, à l'« excrément de foudre » et à des plantes odoriférantes ou éclatantes pour attirer et retenir. Cette cérémonie durait neuf jours (sept jours de préparation et deux journées en brousse) ; elle

paraît avoir été un appendice du *melān*, car les crânes des ancêtres y étaient étroitement associés : c'est dire son sérieux. Le *bian* et la cérémonie paraissent très proches de ce que l'on pratique encore actuellement chez les Fang (cf. Bekale in Fernandez 1962 p. 265). Tessmann cite encore quantité de médicaments d'amour : plantes utilisées pour la beauté de leurs feuilles, de leurs fleurs, de leurs fruits, de leurs troncs, pour leur parfum, pour leur isolement majestueux, pour leur tendance à s'enlacer ou à s'enrouler sur elles-mêmes, pour leur faculté de se coller ou de s'attacher, etc. ; corne qu'on porte au cou et dans laquelle on siffle pour la faire agir, car les cornes vont toujours par paire et celui qui en porte ne saurait rester seul.

Chez les Bèti, comme le suggère déjà le succès actuel des philtres d'amour auprès des collégiens, l'utilisation des charmes érotiques autrefois n'était pas moindre (cf. Zenker 1895 pp. 46 & 50), mais des indications précises sur leur nature nous font défaut, mis à part la description de cet *ayas bënë* (Guillemin 1943 p. 31) :

Il s'agit d'une lotion où s'intégreront les ingrédients suivants : plumes des deux oiseaux columbiformes *obēn*, « pigeon vert » (*Vinago calva*) et *zum*, « tourterelle » (*Streptotelia semitorquata erythrophrys*), réputés pour leur beauté et leurs capacités amoureuses ; feuilles veloutées de la plante *ngula kun* (mot-à-mot : « force du fumier ») (*Fleurya sp.* Urticacées) qui pousse dru dans les cloaques et les endroits humides ; écorce de *mbón* (*Microglossa volubilis* ?), plante grimpante aux graines lisses et luisantes, qui remplacent parfois les grains ridés de l'*ezézán* comme pions de *songó* ; fibres broyées d'une haute souche attirant tous les regards le long d'un chemin fréquenté ; le tout est malaxé avec de l'huile de palme, versé dans unealebasse neuve ; il suffit de s'en frictionner tout le corps pour capter les regards comme la souche, etc. Les femmes en mal d'amour l'utilisent aussi.

L'oignon de liliacée *ayān* ne sert pas seulement de relais dans la maîtrise d'un *nkúg* : il peut constituer en lui-même un *bian* déterminé, car il suffit à remplir l'une des trois fonctions fondamentales du *bian* qui est, soit porte-bonheur, soit porte-malheur à autrui, soit blindage protecteur. Si un jeune homme possède ainsi un *ayān* apte au rapt, il lui suffira d'en prendre une feuille et de la déposer devant le seuil de la femme qu'il aime. Quand celle-ci sortira, elle sera saisie de désir, et le jeune homme n'aura plus qu'à l'emmener.

On ne reviendra pas sur les nombreux charmes destinés à assurer le succès à la guerre ou à la chasse, Tessmann en avait compté cent neuf ! (53) Ils vont depuis l'utilisation physique d'un *evú* jusqu'à des procédés de simple ruse,

(53) Tessmann 1913 II pp. 164-165. Les 109 médicaments se répartissaient ainsi : 67 « pour le fusil », destinés à assurer l'efficacité du tir ; 2 « pour la guerre », 18 « pour la chasse », 4 pour l'arbalète, 2 pour les battues, 2 pour bien apercevoir le gibier, 14 pour améliorer la valeur des chiens de chasse. On connaissait aussi des charmes protecteurs pour détourner les coups et les balles des ennemis, comme nous l'avons vu précédemment à propos de la guerre.

Un exemple dans la mission de Mínlaba : pour aller chez les Enoa de Nnom Nnam, on doit franchir une rivière élargie d'un marécage sur un long tronc d'arbre élevé. Ce pont était autrefois muni d'un *ngid* qui faisait choir immanquablement les ennemis (en l'occurrence les mvog Manze).

mais toujours considérés comme *mebian*, tels ceux qui consistent à encercler d'une petite barrière de la liane *otunden* un troupeau d'éléphants (cf. Tsala-Vincent 1973 n° 5503), ou à siffler dans une corne pour imiter le cri de certains animaux (chasse *etada*, ce qu'un oiseleur peut faire aussi avec la bouche, et se dit alors *asele*). On ne fait donc guère le départ entre causalité naturelle et causalité magique. Dans l'ensemble, ces charmes tentent souvent de s'approprier quelque caractéristique de la proie ou de la victime visées : on les approche par ressemblance, et l'on comprend que l'on postule un *evú* capable de prendre une forme animale *ad libitum*. D'autres charmes s'attachent à augmenter la force du guerrier, du chasseur (ou du chien) et à affaiblir l'adversaire. Par exemple, on fait cuire dans une sauce à la courgette des pousses d'*ová* (*scleria barteri* Boeck, Cypéracées) ; on les mélange avec des matériaux ayant servi au nid d'une poule couveuse ; on place la marmite successivement, la nuit, dans un panier, devant les portes des cases du village, pour que le chien y mange. Dans ce cas il arrêtera beaucoup de gibier, on aura *ndobena*, la « chance des bonnes rencontres », et *ntéga* la « chance à la chasse » – qui s'expliquent par le caractère agressif de la plante, aux feuilles acérées, et par la fécondité des autres éléments du *bian* (lequel m'a été indiqué en 1970 par un Ewondo de Ngomedzap). D'autres charmes enfin essaient d'« engendrer » le gibier : c'est bon signe si l'on tue une femelle pleine qui entraînera dans son sillage d'autres pièces, et l'*evú* est utilisé à la fois sans doute parce qu'il sera un animal attirant les bêtes sauvages, mais peut-être aussi parce qu'il est le plus souvent fait d'organes sexuels féminins ; chez les Bêti de l'est, là où la grande chasse existe encore, on enduit les pièges de liquide séminal masculin.

On trouve à plus forte raison l'idée de fécondité dans les rituels de fertilité que M.-P. de Thé (1970, ch. II pp. 106 à 113) a étudié chez les Bêti du nord : réunion par exemple autour d'une termitière en forme de fœtus, danse autour de certains grands arbres ; offrande à la terre et aux morts de la courgette et de l'arachide « préparées » pour que leurs semences germent bien. Nous avons déjà dit ce qu'il en était chez les Bêti du sud ; on y trouve les mêmes éléments, et également l'apparition d'une volonté de protection contre les maléfices et contre les voleurs, même si le scepticisme s'y mêlait parfois. Rappelons que c'est pour s'être disputées un *ayãñ* de fécondité que se brouillèrent les deux sœurs mères des Ewondo et des Bené (cf. Tsala-Vincent 1973 nos 3908 et 5504).

D'autres charmes de protection ont été déjà évoqués ci-dessus, ailleurs à propos de l'*evú* et seront précisés ultérieurement dans les grands rituels. On pouvait utiliser des écorces d'arbres comme l'*esingan*, l'« effroi des rites », autre nom de l'*oveñ*, partir en voyage en emportant son *ngid*, souffler dans des cornes-chasse-esprits, etc. (cf. Guillemin 1948 b) p. 76). Disons seulement ici que les *meyãñ* remplissent aussi ce rôle protecteur ; on les déplace de quelques mètres, on les transpose, si l'expérience montre qu'il y aurait lieu d'améliorer leur efficacité. La protection fondamentale quotidienne était tout bonnement le balayage : si les maisons et les cours étaient si soigneusement balayés, c'est que le chef et ses femmes croyaient ainsi chasser les esprits importuns, avec la même certitude que la ménagère moderne croyant chasser les microbes dans sa lutte contre la poussière.

Zenker a mis en relief une protection occasionnelle fort nécessaire dans les conditions climatiques locales, le rituel-parapluie (Zenker 1895 p. 46 ; cf. Laburthe-Tolra 1970 pp. 31, 61 & 62), qui est connu ici sous une forme très voisine.

A Minlaaba, c'étaient les Emven qui assumaient les responsabilités météorologiques, et ce en vertu même de leur nom, m'ont-ils dit, puisque *mvəŋ* signifie « pluie ». Dans un village, c'est le plus jeune des frères, le dernier-né, qui avait le pouvoir d'arrêter la pluie ou l'orage. Il prenait des charbons ardents, une hache contre le tonnerre et la tornade, ou une machette contre la pluie ; il retournait une marmite vide sur la cour, y jetait les braises sous la pluie et y abandonnait aussi l'arme appropriée, un quart d'heure plus tard au grand maximum, la pluie s'arrêtait doucement.

Exactement comme nos moyens techniques, tous ces charmes agissent en principe automatiquement, aveuglément : l'apprenti-sorcier qui ne connaît pas les règles exactes de leur maniement s'expose donc à de graves déboires, d'autant plus graves que la puissance du charme qu'il met en œuvre est plus grande. Or, nous le savons, l'horizon de sorcellerie qu'implique cette mise en œuvre postule, sinon la mort effective de l'autre, du moins la possibilité de le tuer. Tout *bian* se présente donc comme une arme à double tranchant, un explosif qui risque de se retourner contre son auteur à la suite d'une réaction en chaîne devenue incontrôlable. C'est un pareil danger que relève l'apologue bien connu dans notre région du siffleur qui se siffle lui-même...

Pris d'une haine insatiable contre le genre humain, un individu a obtenu d'Esama Ndzigi une corne, dans laquelle il lui suffit de siffler pour tuer l'homme dont il aperçoit ne serait-ce que l'ombre ou le reflet. Il massacre ainsi tous ceux qu'il rencontre jusqu'au moment où, croyant siffler un baigneur dont il aperçoit le reflet dans un ruisseau, c'est lui qu'il tue. (d'après le P. Guillemain ; cf. aussi Tsala-Vincent 1973 n° 5502).

Monnaies d'échange, les interdits rappellent et incarnent aussi les précautions à prendre dans la manipulation des charmes, et font partie intégrante de leurs modes d'emploi.

3. Les interdits

Les interdits sont de nature, d'importance et de signification très diverses ; on peut distinguer l'interdiction *eki* (de *ki* qui signifie « renoncer à, s'interdire moralement ») de l'objet interdit ou tabou qui se dit *menduga*, les deux n'étant pas forcément corrélatifs (par exemple l'interdiction peut être celle de faire telle chose, et parfois seulement à tel moment).

L'un des exemples célèbres chez les Béné est celui d'un jeune homme qui était allé demander à son oncle maternel le *bian* de la chasse ; celui-ci l'amena

chez un puissant *ngangán* qui lui imposa comme seul interdit celui de ne jamais parler « dans son cœur » (*a nném*), c'est-à-dire en pensée ; le lendemain le jeune homme partit à la chasse et tua beaucoup de gibier ; tout content, il se disposait à tout rapporter au village quand il se dit : « Mais où est le chef ? » et il mourut. — Les Béné font allusion à cette histoire en disant « je ne parle que de bouche » pour affirmer qu'ils ne dissimulent aucune arrière-pensée.

L'interdit porte ici sur quelque chose d'impalpable et de presque incontrôlable. Nous avons déjà vu qu'il pouvait consister en l'interdiction d'épouser plus de neuf femmes, de boire de l'eau, etc. On savait le faire modifier ou s'en faire relever. Les attitudes individuelles étaient variables ; on se moque de ceux qui se font trop de soucis à ce propos en disant : « Si tu as l'interdiction du vin de palme, est-ce que tu refuses pour autant d'enjamber un tronc de palmier ? » (Tsala-Vincent 1973 n° 4516).

Nous avons vu qu'il existe à côté des interdits personnels des interdits collectifs ou sociaux généraux ; entre les deux se situent les interdits communs propres aux membres des associations rituelles auxquelles l'adhésion était facultative.

L'interdit intervenait constamment dans la vie quotidienne traditionnelle et se situe au cœur de la vision du monde : il est en effet à la fois élément de l'échange avec l'invisible, donc condition du bon ordre (*mvoε*) et aussi le moyen de puissance magique et dans cette mesure allusion aux dangers de désordre qu'introduit l'*evú*, à la précaution avec laquelle il faut en user ; il est à la fois (pour la tradition alimentaire) rattaché à Zambá, à l'autorité des ancêtres, et aussi vécu par les femmes comme une pure brimade sociale (ceci antérieurement à la « prise de conscience » moderne, car les chefs modifiaient ou promulguaient des interdits arbitrairement, tel par exemple l'interdit de conserver de l'eau dans les cuisines chez Awumu Annaba ; ces mesures se nomment toutefois *binda*, « défenses », plutôt qu'*eki*) ; enfin l'interdit peut avoir un simple caractère expérimental et hygiénique, tout en renvoyant à une logique de l'apparence (de l'association et de la ressemblance) qui élabore à partir de l'expérience une physique et une physiologie de la qualité, une cosmobiologie. Le lien entre tous ces aspects des interdits est en effet qu'ils traduisent un ordre du monde (*Cosmos*) (englobant nature et culture) dont la connaissance et le respect sont équivalentement savoir-vivre ou science de la vie, morale et prophylaxie. Les divers interdits se ramènent toujours en effet à respecter le « bon sens » de l'ordre social et naturel. Par exemple, de ceux qu'un chef Béné rappelait à ses femmes, M. L. Atangana a enregistré comme essentiels : 1) ne jamais casser du bois ; 2) ne jamais enjamber un gros tronc d'arbre ; 3) ne jamais manger la tête d'un animal ; 4) ne jamais manger de l'animal *awúna*, cette dernière interdiction étant partagée par les hommes : l'*awúna* est le petit lémurien potto (*perodictocus potto*) qui reste roulé en boule immobile tout le jour, les pattes tétanisées sur une branche, et dont l'attitude comme le nom évoquent la mort, *awú* ; on veut en éviter la contagion. Les autres interdits cités ici résumés à mon sens la condition féminine et en imposent le rappel : la femme n'est pas tête, la femme n'a pas le phallus qui passe par-dessus le tronc, la femme n'a pas à manier le fer et doit respecter la division du travail.

Il en allait de même pour les prescriptions que l'on imposait aux époux au moment de leur mariage (cf. Ngoa 1968 p. 224).

On leur rappelle qu'ils ne peuvent vendre, échanger, ni céder la noix de cola, les viandes de gorille, de chimpanzé, de vipère et de boa. Il s'agit en effet de mets dont la consommation est strictement réglementée, réservée aux manifestations d'amitié (cola) ou à certaines catégories d'initiés. On leur interdit d'utiliser certains bois pour le chauffage ; ce sont des bois utilitaires ou « respectables » : *mföl* (*enantia chloranta*) dont l'écorce servait aux parois des cases, *ekug* (*alstonia boonei*) qui servait à faire des écuelles et des médicaments, *dúm*, le fromager, l'arbre « glorieux » (*dúma*), *elón* (*erythrophlaeum suaveolens*) l'arbre terrible des ordalies, réservé aux hauts-fourneaux, *eyen* (*distemonanthus Genthimianus*) le « movingui » anti-sorcier qui lève les interdits.

Nous avons déjà signalé les interdits sexuels temporaires par lesquels l'homme concentre sa force pour les activités difficiles ou dangereuses : chasse aux mammifères agressifs, guerre, obtention du métal. Nous reverrons rappelées dans les rituels les prescriptions de morale générale qui faisaient de ceux-ci des instruments de « récupération » sociale ; ne pas tuer, ne pas voler, et très souvent, ne pas avoir de relations sexuelles de jour, ce qui limitait les possibilités d'adultère. Bornons-nous ici à évoquer les plus nombreux et les plus complexes de ces *biki* : ceux qui gravitent autour des interdits alimentaires.

Comme les autres, ces interdits me paraissent pouvoir être rangés en deux grandes classes : les interdits statutaires, surtout liés au statut social, et les interdits circonstanciels, qui sont fonction d'un événement à attendre ou d'un but à atteindre. Du premier type est l'*eki bebín ai biníngá*, l'« interdit des non-initiés (au rite *So*) et des femmes » ; du second type, l'*eki abum*, l'« interdit pour le ventre », c'est-à-dire pour obtenir l'heureux terme d'une grossesse. On peut mettre dans une catégorie intermédiaire l'*eki bendómán*, « interdit des jeunes hommes » et l'*eki bengón* « interdit des jeunes filles », qui visent l'accomplissement d'un statut social provisoire. Ces catégories correspondent à celles que donne Tessmann (1913 II pp. 184-193) dans ses longues listes d'interdits alimentaires. Malgré de nombreux traits communs, le contenu de ces listes était très variable selon les régions, puisque chaque *nkúkúamá* les promulguait dans son village en les modulant selon son humeur. On peut seulement dire que ces interdits paraissent plus nombreux au fur et à mesure que l'on descend davantage vers le sud, peut-être à la fois parce que la pensée symbolique fang est plus développée et parce que les autres formes de différenciation sociale (que celle qui naît de ces interdits) y sont moins marquées.

Les interdits concernant la grossesse sont en général de caractère prophylactique ; les interdits alimentaires étaient observés aussi bien par le père de l'enfant que par sa mère.

Dans le Onzième de leurs Entretiens avec J.-F. Vincent, les femmes de Minlaaba montrent que la grossesse y était une occasion de redoubler de vigilance en matière de morale sociale : interdiction de toucher à la propriété d'autrui, car l'enfant aurait de gros furoncles (il y a ici probablement jeu de mots sur *lég* qui signifie « ébrécher, souiller », et *alég* « furoncle ») ; interdiction de rela-

tions sexuelles illicites qui auraient provoqué l'avortement ; après la naissance, interdiction de partager la nourriture avec un amant sous peine de faire délirer l'enfant.

Sur le plan alimentaire, interdiction de manger la tête ou la patte d'un mammifère (*tsid*) ce qui aurait donné à l'enfant un bec-de-lièvre ; interdiction de prendre en main une articulation d'animal, ce qui rendrait l'enfant estropié.

Pour ce qui est des animaux interdits eux-mêmes, les souvenirs interfèrent avec la pratique persistante actuelle, qui proscriit certaines antilopes, certains rats, écureuils, singes, poissons, etc. Cette pratique est résiduelle, puisqu'elle a été combattue ; l'on ne peut donc plus dresser actuellement les listes précises de Tessmann et je me bornerai à citer ci-dessous quelques interdits attestés indubitablement.

L'interdit du plantain que signale Cunégonde chez Mme Vincent est un interdit personnel lié au culte *mevungu*.

Les justifications idéoplastiques (cf. Hebga 1968 p. 119) de ces pratiques sont restées celles qu'a enregistrées Tessmann autrefois : on veut éviter que l'animal communique à l'enfant à naître quelque trait fâcheux repéré dans sa constitution, dans ses mœurs ou même dans les circonstances où il a été attrapé. Il faut éviter de regarder, toucher et à plus forte raison manger tout ce qui est difforme et laid. Aussi s'abstenait-on :

- des animaux jugés affreux (tête du potamochère, oiseaux comme le canard *ald* (*Pteronetta hartlaubi*) qui donnerait à l'enfant des mains palmées, une tête allongée et des membres raccourcis ; poissons et termites à gros ventres, escargots et crabes ;
- de ceux affectés de ce qui serait disgrâce ou malformation chez l'homme : ainsi le singe *osǝg* parce qu'il a des poils autour des yeux, et l'aigle *obáyeg* (*Lophaetus occipitalis*) porteur d'une aigrette jugée belle en elle-même, puisque les garçons l'adoptaient ou l'imitaient dans leur parure, mais qui aurait infligé une horrible excroissance à un nouveau-né ; de même, la tête, la peau et les pieds de l'éléphant auraient donné au nouveau-né une grosse tête, des oreilles en éventail, une peau rugueuse et des pieds-bots ;
- de ceux qui ont un râle ou un cri désagréable : *nyog*, le daman arboricole (*dendrohyrax dorsalis*), la mangouste *mvag* qui siffle en respirant, le perroquet, le touraco, etc.
- de ceux qui sont affectés de tremblements ou meurent l'écume à la bouche : ils donneraient à l'enfant l'épilepsie ; c'est encore le cas des antilopes *mie*, *zib* (cf. *infra*) et *odzóé* (*hylarnus batesii*) ; de l'oiseau tisserin *ngas* dont les ailes tremblent ;
- de ceux qui sont pris dans un trou : leur manducation empêcherait l'enfant de sortir du sein maternel ; ainsi les oiseaux saisis au nid, les écureuils tués dans les fentes des arbres, le porc-épic *ngǝm* attrapé dans un panier, le délicieux dendromys (*kósi*) qui vit dans un trou (ceci pour le père, car il est en tout temps interdit aux femmes).

La plupart des interdits des jeunes gens bénéficient de justifications analogues : ainsi les incirconcis et les filles en âge d'enfanter doivent s'abstenir de l'antilope *zib* (*cephalophus sylvicultor*) parce que sa viande est trop riche en sang ; ceux qui la mangent risqueraient de perdre trop de sang lors de la circoncision ou de l'accouchement ; les mêmes doivent s'abstenir de l'écureuil

mvõg (*heliosciurus rufobrachium*) parce que les garçons et les fils des filles attraperaient l'éléphantiasis du scrotum, en accord avec la conformation de cet écureuil ; les jeunes filles ont l'interdit de la souris *mvén* (*mus univittatus*), d'après Tessmann, à cause de son effronterie : elle vient voler le manioc qu'on est en train de laver ! Les jeunes hommes doivent éviter tout ce qui compromettrait leur virilité ; aussi bien de toucher des plantes sensibles rétractiles, que de manger de la trompe d'éléphant, ce qui affaiblirait le membre.

Par contre, les interdits des femmes et des non-initiés attribués à Zambá, et certains des interdits des jeunes gens ont pour but explicite la volonté des Bèti de marquer la hiérarchie sociale, même si les sanctions, maladies et morts, en sont de nature religieuse, et même si l'on en donne dans les initiations, nous le verrons, des interprétations rationalisantes.

Le but conscient est de réserver les viandes ou les parties d'animaux les meilleures, telle l'*evin ngõm*, la peau du dos du hérisson, aux individus occupant les rangs les plus élevés de la société ; aussi les femmes qualifiaient-elles les hommes d'« égoïstes » (cf. 15° des *Entretiens* de J.-F. Vincent).

Certains récits d'origine (L. Atangana) admettent que les hommes ont peu à peu arbitrairement étendu la sphère des interdits, comme les jeunes initiés au *So* avaient le droit de le faire occasionnellement. Le souvenir de ces brimades est vivace (cf. 11° et 14° des *Entretiens*) ; on me rappelle à Mekamba (6/2/1967) que pratiquement les femmes n'avaient le droit de manger que des souris, des campagnols, quelques races de singes (femelle du cercopithèque hocheur *avem*, *mvia*) et d'écureuils, certains poissons et des invertébrés (chenilles et termites) ; les poules étaient permises comme plus au nord (cf. pour les Eton, de Thé 1970 p. 31), mais les coqs non (d'après Mme Rosalie Ndzié, Enoa de Nkolmeyang). Étaient prosrites en tous cas : les tripes de tous les animaux ; il ne fallait même pas y toucher ; les viandes des antilopes *so* et *nkõg*, du gorille, du chimpanzé, du mâle de l'*avém* (cercopithèque nictitans), du potamochère (*ngoé*), du porc-épic athérure *ngõm*, du dendromys *kósi*, des mammifères domestiques : ovins, caprins et chiens, sauf peut-être en petite quantité à l'occasion de certains rituels ; la chair du poisson silure *ngól* et celle des serpents, sauf le petit serpent vert *ayáñ* ; Tessmann constate plaisamment que des grands mammifères seul l'éléphant n'est interdit nulle part, car il représente une telle masse de viande que son interdiction serait impossible à contrôler. Cependant les femmes et les non-initiés avaient droit chez les Bèti aux antilopes *mvñ* (*cephalophus callipygus*), *emvul* (*tragelaphus gratus*), etc. Les viandes interdites étaient cuites en *ndómbá*, c'est-à-dire à l'étouffée avec des fines herbes (comme *meseb*) dans des paquets de feuilles de bananiers que les hommes avaient fermés et que seuls ils avaient le droit de rouvrir. D'où la fréquence de cette préparation chez les Bèti.

La fonction classificatoire de ces interdits est évidente : ils permettaient d'assimiler les *bebín*, les non-initiés, enfants, esclaves ou adultes, aux femmes, la nourriture étant le discriminant social principal dans cette société sans argent et sans grands biens autres que l'homme, où l'acte de manger occupe le centre du symbolisme relationnel, puisque sorcellerie et sexualité y sont rapportés, et que la qualité sociale se traduit par la qualité des aliments (clas-

sés en plus ou moins nobles ou vulgaires, sans doute comme partout ailleurs jusqu'à une époque très récente) (cf. Laburthe 1981 p. 392, II, 2.).

Le principe idéoplastique d'identification est simplement ici poussé jusqu'au bout : ceux qui assimilent les mêmes nourritures s'assimilent les uns aux autres, et la différence des nourritures introduit entre les êtres humains une différence comparable à celle qui existe entre les espèces animales qu'ils s'assimilent.

Le profane ou non-initié, *ebin* se distingue pourtant de la femme en ce que l'*ebin* peut sortir de son état en « payant » le prix voulu ; prix d'épreuves initiatiques, de sacrifices ou de « richesses ». Les étapes de la vie du garçon sont ainsi jalonnées par l'accès progressif aux nourritures interdites.

Le rituel *So* lève la plupart des interdits concernant les animaux sauvages que le jeune homme devenu guerrier-chasseur est désormais en principe capable de tuer lui-même, des anthropoïdes au léopard en passant par les antilopes et le potamochère ; facultés nouvelles que résumant les deux animaux éponymes du rituel : l'antilope *so* (*cephalophus leucogaster*) et le serpent python *mvom* (*python sebae*) ; on disait indifféremment : je vais manger le *so*, ou je vais manger le python, pour signifier : je vais être initié (cf. Tsala-Vincent 1973 n° 1347).

Cependant, il faut attendre d'être marié (cf. Laburthe-Tolra 1969 pp. 58-59), autrement dit d'être installé et soi-même propriétaire d'animaux domestiques, pour avoir droit au *kábad*, c'est-à-dire à l'ovin ou au caprin domestiques ; et il faut attendre d'être soi-même un *nnyámodo* pour se voir conférer par les autres « hommes-mûrs » le droit de manger la vipère du Gabon (*akpá*) dont les possibilités agressives et les concrétions graisseuses font l'aliment noble et délectable par excellence (54).

Plus tard, l'ambiguïté de statut de la vieillesse se traduit dans son alimentation : tout est permis à un vieillard, mais s'il s'agit d'un vieillard « faible », il devra se contenter avec les enfants et les jeunes de petits animaux dédaignés par les adultes dans la force de l'âge.

D'autres mets sont réservés aux vieillards parce qu'ils n'ont plus grand-chose à perdre. Ainsi les pattes de poulet rendraient les jeunes fatigués, faibléants et ridés ; le vieillard qui n'a plus rien à faire qu'à se reposer peut en manger, ainsi que de la tortue, victuaille succulente réservée aux vieux et aux vieilles, qu'elle évoque à la fois par son apparence et par la sagesse qu'on lui prête (55).

(54) C'est le père ou à défaut un oncle ou un aîné qui « donne la vipère » à un homme plus jeune du lignage. Cette coutume sans autre charge religieuse qu'un cadeau à l'aîné s'est conservée jusqu'à nos jours ; d'après ce que j'ai pu observer à Minlaaba, si l'on veut respecter la tradition, on ne donne la vipère qu'à un homme qui a « réussi » en ayant déjà des grands enfants pubères, c'est-à-dire à un homme âgé d'une quarantaine d'années au moins, qui entre ainsi dans la catégorie de *nnyá modo*. Rappelons que la symbolique beti identifie la graisse de la vipère au sperme, donc à la virilité.

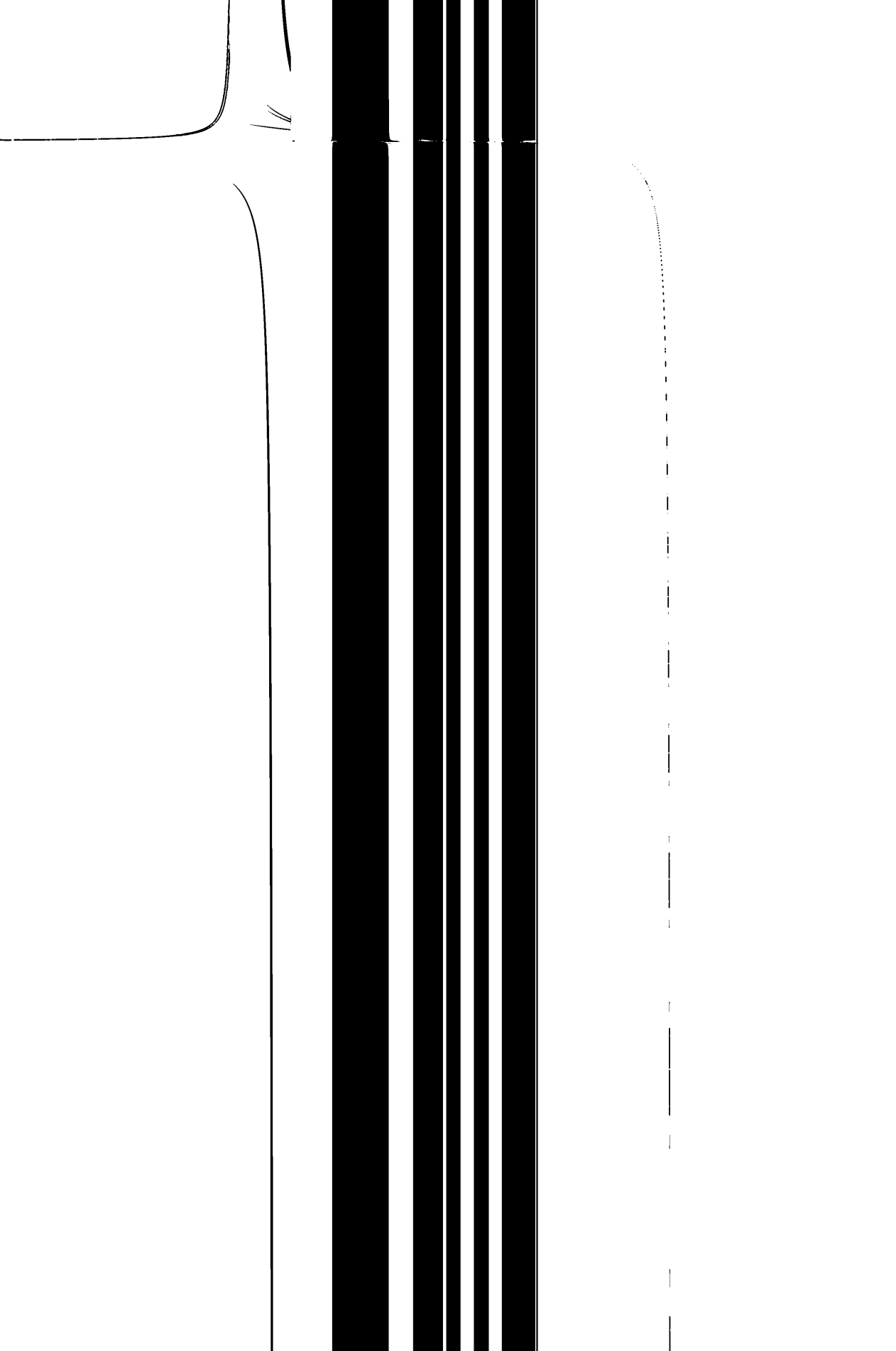
(55) Tsala-Vincent 1973 n° 1344, malgré Tessmann (1913 II p. 191) qui fait de la tortue un interdit général, contre ce qu'il a dit deux pages plus haut (p. 189) où il a rangé plus justement la tortue parmi les interdits des jeunes gens. Il s'agit vraisemblablement d'un interdit général caractéristique des Fang, car Tessmann le relie aux rites Schok et Bokung inconnus des Beti.

Le gésier des oiseaux est également réservé aux notables parce qu'il conserve les graines, comme ceux-ci doivent garder la sagesse et la vie.

Il existe cependant des interdits qui demeurent toujours respectés par tous, ce sont ceux des animaux qu'on ne mange jamais parce qu'ils sont trop laids ou qu'ils évoquent la mort. Nous avons déjà cité l'*awún* à ce propos. Personne ne mange non plus le caméléon ni le lézard héloderme, à cause de leur lien légendaire avec la mort (cf. Tessmann 1913 II pp. 30 & 191), ni les hiboux qui pourraient être des sorciers, ni le contenu des défenses d'éléphant, mou et amer, qui rendrait impuissant, ni les crapauds, etc. (56).

Les interdits alimentaires ne sont pas les seuls, mais après tout, peut-être les autres interdits principaux, ceux de la sorcellerie et de la sexualité, peuvent-ils s'y ramener. Avec les grands interdits « moraux », ceux du vol, de l'inceste et de l'épanchement de sang dans le lignage, ils constituaient une telle réglementation que Tessmann (*loc. cit.*) note qu'il est tout à fait impossible de ne pas y manquer. — De fait, les souvenirs d'infractions (*minsem*) abondent dans la mémoire des vieillards. Mais c'est peut-être au prix de cette réglementation tatillonne que l'ordre social d'autrefois subsistait.

(56) Naturellement, je ne prétends pas que tout s'explique facilement en matière d'interdit alimentaire ; le fil de la tradition explicative a pu se rompre, comme Tessmann le constatait à propos de l'interdit féminin, (que nous avons relevé aussi à Minlaaba) concernant le gros escargot *koé* (achatine) et le poisson-silure *ngol* (*Clarias walkeri*) ; tout ce qu'on a pu en dire à Tessmann est que ce double interdit est de nature religieuse, qu'il a un lien avec le rituel *ngi*, que sa transgression est un manquement au *ngi*. On pourrait sans doute reconstituer l'explication en cherchant du côté du rituel féminin *basa-bakoko* du *koo*, « l'escargot » (cf. Hebga 1968 pp. 34 sq.), équivalent du *mevungu* bèti : l'escargot évoque le sexe féminin, en particulier le clitoris auquel le rituel rendait une sorte de culte ; le silure ressemble à un fœtus ou à un *evú*, on l'éviterait alors par crainte des fausses-couches ou de la sorcellerie, les premières étant d'ailleurs considérées comme effets de la seconde. Le *koo* se proposait explicitement comme objectif le maintien du bon ordre social et avait pour équivalent masculin la société justicière du *nge* ; si, comme je le pense, *nge* *basa* et *ngi* *fang* sont très proches, et en tout cas faciles à confondre dans les régions frontalières, on conçoit que cet interdit ait pu être transmis par des épouses ou femmes *basa* résiduelles, et que, par suite de la disparition de la société féminine correspondante, le soin de réparer sa transgression ait été transféré aux adeptes du *ngi*, comme on l'atteste au temps de l'enquête de Tessmann.



LE BRIS D'INTERDIT (NSEM) ET SES SUITES

Maladies, Stérilité, Médecine

1. L'infraction ou bris d'interdit (nsém)

De quelque nature qu'elle soit, la contravention à un *eki* porte le même nom, et peu importe qu'elle ait eu lieu intentionnellement ou par mégarde.

Je ne partage pas ici le point de vue exprimé dans le travail par ailleurs si consciencieux de M. Okah (1965, cf. pp. 140 à 143) qui, comme le catéchisme catholique, oppose un domaine théologal au domaine moral, et distingue dans chaque domaine entre péché grave, péché véniel et simple imperfection ; il y aurait donc d'après lui des fautes anti-rites, anti-*akǎn*, qui se subdiviseraient en *nsém*, violation grave, *sesála*, violation légère, et *akǎb*, imperfection, et des fautes contre la morale, qu'il subdivise de même en *lekom* (cf. *ekom* « stérilité ») pour l'inceste et le meurtre, *bilandá* (de *landá* « arracher ») pour le vol de bétail, *bimvogo* (de *vogo* « être ébouriffé ») pour le petit vol de gibier dans le piège d'autrui...

Ces trois dernières fautes appartiendraient toutes à la catégorie *nsém* à Minlaaba et relèvent d'un vocabulaire sans doute inventé par quelque bon chef-catéchiste. Par contre, les trois premières catégories paraissent correspondre à des distinctions anciennes, mais *akǎb* (de *kǎb* « rencontrer ») est tout simplement le fait de frôler ou de toucher une nourriture ou un objet interdits, et la différence d'intensité entre *nsém* et *sesála* est inhérente à la matière de l'interdit violé plus qu'à l'intention de celui qui le viole (cf. Cousteix 1961 p. 23 et Mviéna, thèse pp. 24 sq.).

Il me semble que *sesála* correspond, comme *olandá*, à la notion d'impureté rituelle : par exemple un homme qui a eu des relations sexuelles dans les délais interdits avant la chasse ou la guerre est en état de *sesála* (mais n'a pas commis un *nsém*). Les deux mots paraissent empruntés au vocabulaire des bûcherons et être de sens voisins : *nsém* vient de *sém* qui signifie « trancher d'un seul coup » dans le sens de la largeur, et *sesála* viendrait de *sal* qui signifie « fendre, couper dans le sens de la longueur ». Dans les deux cas, ôter la souillure correspondante se dit d'un mot spécifique : *buli* (*buli sesála*, *buli nsém*) qui est sans doute à rapprocher de *bulan* « revenir en arrière ». Si *nsém* signifie bien brisure ou « rupture », *buli* signifierait alors « réparer ».

Dans son chapitre *Religion*, où il rapporte divers mythes fang d'origine. Tessmann intitule le § 2. : *Trennung von Gott durch die Sünde* « Séparation de Dieu par le péché » ; il traduit ainsi par *Sünde*, péché, le mot *nsöm*, c'est-à-dire *nsém* ; et l'approximation *Gott*, Dieu, dont il s'explique ailleurs, est donnée pour *Nzame*, c'est-à-dire *Zambá*. Nous avons effectivement vu à propos de *Zambá* que le premier *nsém* est bien dans certains récits la transgression de l'*eki*, de l'interdit d'enterrer un mort, que *Zambá* avait laissé aux siens, et c'est à la suite de ce *nsém* qu'il se sépare d'eux. Mais Tessmann (1913 II p. 27) en infère deux conclusions qu'il convient à mon sens de nuancer. La première est que le créateur étant l'auteur de l'homme, c'est lui qui lui a donné le pouvoir de transgresser les interdits ; le « péché » est donc voulu par le Créateur, et c'est ce qu'enseigneraient les divers rituels, qui sont autant de transgressions du point de vue de la morale courante ; la deuxième affirmation, *leitmotiv* de l'ouvrage, c'est que le *nsém* par excellence est l'acte sexuel.

Tessmann se fonde sur des observations et des impressions qui me semblent exactes au plan phénoménologique : le Bêti tente d'évacuer la culpabilité individuelle en la transférant ailleurs ; pour lui, la compromission avec la transgression est inévitable si l'on veut réussir, nous l'avons vu, et de ce point de vue, sa morale pratique est opportuniste ou situationniste ; enfin, il est indéniable que la grande liberté n'empêchait pas la « honte » (*osón*) de s'attacher à l'activité sexuelle, au point de la faire qualifier de *nsém* même antérieurement à l'influence des missionnaires (cf. aussi Fernandez 1962 p. 260).

Mais la logique interne de ces comportements n'est pas à chercher dans une projection de la problématique européenne ou chrétienne du début de ce siècle. Je pense que nous pourrions la pénétrer plus facilement et plus véridiquement à partir des notions bête d'*evú* et de *mvɔɛ*.

L'*eki*, l'interdit, est en effet le garant de l'ordre social et de la bonne santé : *mvɔɛ*. Lorsque l'on brise l'interdit comme d'un coup de hache, ce n'est pas avec le Dieu suprême lointain que l'on instaure une rupture, mais avec ce bon ordre, à la rigueur personnifié ou authentifié par l'autorité de *Zambá* et des ancêtres.

Il serait facile de montrer comment la morale et les interdits gravitent autour du concept de *mvɔɛ* et permettent en même temps de le préciser.

Les interdits particuliers ont pour but ou effet, et de préciser l'articulation interne du corps social en démarquant les rôles qui le composent, et de protéger ou augmenter la santé, la richesse, le pouvoir des individus ou des groupes. Les deux principales prescriptions de la morale, l'exogamie et l'exopolémie, régissent l'instauration ou la suppression de la vie, dont la guerre et l'alliance traitent dans un rapport effusion/infusion : l'une ôte la vie, et plus précisément, le sang, que l'autre donne. C'est parce que la parenté est pensée comme l'appartenance à un seul et même corps qu'elle n'a pas à verser son propre sang (principe d'exopolémie) ni à s'engendrer soi-même (principe d'exogamie). Ces pas opposés en direction du suicide ou de la parthénogénèse se ressemblent en ce qu'ils seraient également manquements à l'équilibre de la vie humaine, *mvɔɛ*. Le manquement aux autres interdits, ainsi que le vol et la sorcellerie, portent également atteinte à la même harmonie sociale, tandis qu'au contraire le meurtre hors du lignage, comme l'a remarqué Tessmann

(1913 II p. 35) est matière éventuelle à palabre juridique entre voisins, mais non un *nsém*.

Le *nsém* est par lui-même l'inversion, l'homologue inverse de la maladie au sein des relations sociales, car il s'agit de phénomènes dont le support est l'individu, mais qui mettent en cause la société : dans le premier cas, l'individu tente d'en devenir excessivement indépendant, dans le second cas au contraire, il en devient excessivement dépendant ; dans les deux cas, il la menace.

On comprend alors la logique bête qui veut que le second cas soit à la fois équilibre compensatoire et révélation publique du premier. Un individu a voulu (plus ou moins secrètement) s'affranchir des règles du corps social ; un individu du même corps (pas forcément le même) est rappelé manifestement à sa dépendance par rapport à ce corps. La maladie signifie donc le *nsém*, étant entendu que l'agent de l'un n'est pas nécessairement le patient de l'autre.

Quelle sera la cause ultime de ces maux du corps social, de ces excès ou manœuvres marginales, sinon le désir de s'affirmer aux dépens d'autrui qui est incarné dans l'*evú* virtuellement actif en chacun ? Toute faute, toute atteinte à la santé ou à la paix sociales sera en dernier ressort mise au compte de la sorcellerie. Si l'on a commis l'inceste, tué ou volé dans le lignage, c'est qu'on est sorcier ou qu'on a été ensorcelé, c'est l'*evú* qui sera en définitive responsable... (La notion même d'*evú* ne répond-elle pas déjà à une tentative pour projeter, extranéiser la culpabilité ?). Comme en même temps le recours à cette puissance de transgression, de négation, est nécessaire à tout homme qui veut se distinguer en quoi que ce soit, on perçoit à nouveau l'ambiguïté de la situation : il est exact que les *mingangán* comme les adeptes des grands rituels font appel à l'*evú* pour conjurer l'*evú* et par là pactisent plus ou moins avec la part ombreuse et nocturne de la nature ou de la création ; le *ngangán* ou l'initié pose toujours au moins un acte que la morale commune réproouve, comme d'insulter sa mère, de déterrer un cadavre, de « donner » l'un des siens, etc. C'est peut-être l'une des raisons pour lesquelles l'initiation bête ne peut avoir lieu qu'à l'intérieur d'un climat social déjà perturbé, où il n'y a plus rien à perdre, qu'un rituel comme le *tsó* s'instaure à l'occasion d'une maladie du futur *ngangán* : c'est en retournant l'*evú* contre l'*evú* par une sorte de redoublement du *nsém* que l'on parviendra à restaurer la paix et la santé.

Il est probable que l'éthique sexuelle relevait de la même logique. Si la plus commune des hypostases anatomiques de l'*evú* est, nous l'avons vu, tout simplement le clitoris, l'acte sexuel est effectivement un éveil de l'*evú*, un affrontement de l'*evú*, et par là même, indépendamment de toute autre considération, une menace pour le bon ordre ; on retrouve ici sous une forme spécifique le mythe du vagin denté (l'*evú* a des dents) exprimant la crainte de l'homme qui s'abandonne à son désir pour la femme, désir qui risque de devenir subversif bien qu'il soit par ailleurs la base de la société comme condition de l'acte fécondant. D'où à nouveau l'ambiguïté du *nsém*. Voilà pourquoi sans doute cet acte est à la fois si valorisé et si réglementé, dans la tradition. La posture la plus « classique » de l'accouplement est la seule acceptable tant du point de vue de l'ordre cosmique que de l'ordre social : en effet, dans cette épreuve de force entre l'homme et la femme, il convient que la femme

soit « sur le dos », ce qui signifie « vaincue », soumise, on l'a vu à propos des jeux et des sorts, et l'homme « sur le ventre », c'est-à-dire vainqueur : l'homme au-dessus dira à la femme : « mebö wa á yób », « je suis couché sur toi », mais en langue bėti « á yób » veut dire mot à mot « vers le ciel », du côté des astres et de la pluie fécondante, tandis que la femme se trouve « á sí », expression courante pour dire « par-dessous », « en bas », mais dont le mot à mot est « vers la terre », à qui la femme cultivatrice, potière, gestatrice, est associée. L'homme et la femme sont donc comme le ciel et la terre, et rien ne gêne davantage le Bėti traditionnel, rien ne lui paraît plus subversif que d'apprendre que l'on pourrait « faire la chose » en sens inverse : renverser la position, ce serait retourner le monde ; c'est vraiment le monde à l'envers, la subversion.

Toute variation érotique ou caresse directement sexuelle est aussitôt soupçonnée de trahir des intentions de sorcellerie ; réciproquement, on en impute la pratique aux sorciers. Aucune des satisfactions sexuelles « contre nature » (masturbation, fellation, homosexualité) ne semble complètement ignorée des Bėti, mais elles paraissent toutes énigmatiques, incompréhensibles, et par conséquent symptômes de l'action d'un *evú* actif.

C'est dans cette ligne qu'il faut comprendre les rumeurs auxquelles Tessmann a donné tant d'écho, concernant l'existence de pratiques homosexuelles chez les Bėti. Lui-même signale (1913 II p. 158) qu'il en a entendu parler comme d'un *biah akúma*, et il a dit plus haut (p. 149) que tout *biah akúma* est un *nsém*. L'obtention d'un charme pour devenir riche peut en effet être liée, du moins dans l'esprit des gens, à ce genre de sacrifice à l'*evú*, qui est par définition asocial, marginal et inventeur de désordre. Dans le *mevungu*, il existe entre femmes une célébration du clitoris qui est à la fois un hommage à l'*evú* et une sorte d'homosexualité symbolique et ritualisée. D'après l'enquête de J.-F. Vincent à Minlaaba (2^o et 8^o des *Entretiens*), le passage à l'homosexualité effective était absolument impensable dans le rite, mais pas complètement ignoré ailleurs entre certaines femmes ;

« On disait qu'elles avaient deux sexes, aussi ne pouvaient-elles avoir d'enfant. Elles agissaient ainsi à cause de l'*evú*. Elles faisaient la cour à d'autres femmes comme si elles avaient été hommes. (...) Elles tombaient sur vous la nuit à l'improviste. On ne savait pas qui c'était, il faisait noir. Parfois, le lendemain, on la dénonçait si on était sûr de son identité. Le matin on disait : « telle ou telle femme a l'*evú*. » (Mme Juliana Nnomo d'Andok).

On voit également une femme bënë de Metet s'accuser de coucher avec d'autres femmes, dans une relation du rituel Ndongo (Ndi-Samba 1971, pp. 73-74).

Le remède est alors l'excision..., agression directe contre l'*evú*-clitoris, qui ôte à la femme ce que l'on regarde comme un élément mâle, et lui permettra d'enfanter, car la stérilité paraissait être le principal inconvénient de cette anomalie. (57). Chez les hommes, l'homosexualité paraît avoir été encore plus

(57) La réglementation de la position dans l'acte sexuel a pour conséquence que l'on conçoit chez les Bėti des types d'inversion au second degré ignorés des Européens : un jeune mvog

rare ; nous avons bien un récit de Tessmann qui l'atteste, et Mgr Vogt reproche à ses prêtres dans une lettre pastorale des années 1925 d'avoir considéré qu'elle était radicalement impossible en pays Bèti ; deux hommes, dont le pasteur refusait de prendre les accusations au sérieux, s'étaient ainsi vu amenés à faire le voyage de Yaoundé pour venir se confesser à l'évêque. Cette histoire dit pourtant à quel point l'homophilie était extraordinaire. En tout cas, sa réprobation par la société bèti est radicale, de l'aveu même de Tessmann : dans son conte, les deux complices contractent le pian ; quant aux deux partenaires qui avaient cru ainsi partager un charme pour la richesse, l'un était devenu aveugle et l'autre lépreux. Ce sont donc les plus lourdes sanctions qui s'abattent, croit-on, sur ceux qui ont l'imprudence de transgresser les règles de l'union sexuelle ordonnée. H. Onana m'a cité le cas d'un mari et d'une femme qu'il dit avoir vus mourants couverts d'ulcères, dans une odeur de pourriture et de sexe, parce que chacun avait léché les organes de l'autre.

L'hétérodoxie sexuelle présente ainsi tous les caractères d'un grand *nsém*, d'un bris d'interdit, bien caractérisé par la perte de *mvoe* qui en est la conséquence, avec la stérilité, la maladie et finalement la mort. Le désordre ronge le corps social, et ôte à ses membres la santé et la vie. On dit du *nsém* qu'il infecte (*eboé*) les gens comme une plaie purulente ou une épidémie.

L'abbé Mviena (thèse p. 103) a souligné cet aspect matériel du *nsém* :

« Chez l'homme Bèti, la crise semble biologique, et son mal, physique : il veut les écarter en rejetant son « impureté » sur un objet ou une victime concrets. Bien plus, il s'en lave au sang de cette victime ou à l'eau et l'évacue au fil de l'eau. Le péché est nettement conçu comme un mal matériel : tout se passe comme s'il était quelque chose de magique et de mécanique. »

On pense que les effets d'un *nsém* sont automatiques : d'une part il déchaîne la puissance de l'*evù* ; d'autre part, il attire des sanctions ; mais les sanctions, dans cette société sans pouvoir central, ne peuvent provenir que du monde invisible. Elles ne tiennent pas compte des excuses humaines, de l'intention ou des circonstances, mais seulement de la matérialité de l'infraction, qui est par nature, comme nous l'avons vu, légère ou grave. Quelques maladies sont liées à certaines infractions et permettent d'y remonter immédiatement ; c'est le cas pour tous les interdits prophylactiques que nous avons énumérés, et pour nombre d'autres ; ainsi, des gonflements du ventre, *bimvoga*, trahissent celui qui a volé du gibier dans les pièges d'autrui, etc. Mais souvent il faudra recourir à la divination pour déterminer, parmi les multiples infractions possibles, quelle est celle qui cause tel trouble précis.

Une infraction en matière légère, *olandá*, n'entraînera pas de conséquences mortelles, mais de la malchance, *asandá*, qui risque à la longue de se transformer en malheur, *anyamá*. Par contre, par-delà l'infertilité, la stérilité ou les maladies, c'est la mort qui se trouve à l'horizon à la suite d'un *nsém* qui, comme le premier *nsém* du mythe, livrera les hommes aux méfaits de l'*evù* et

Amugu d'Obout, après m'avoir dit qu'il avait entendu parler des deux genres d'homosexualité, masculine et féminine, a ajouté qu'il y avait pire, par exemple la femme masculine qui se met à jouer le rôle féminin...

de l'*awú*. Considéré pratiquement comme une première atteinte par la sorcellerie, le bris d'interdit est la brèche par où l'*evú* menace de parvenir à ses fins, qui consistent en la dévoration de toute vie humaine. Il est une dissociation de l'ordre sur tous les plans : de l'ordre biologique car il atteindra la santé du contrevenant, de ses proches et de ses descendants, de l'ordre social, car il se traduira par disputes et haines, de l'ordre cosmique, car la nature refusera à l'homme son habituel et nécessaire concours. Aussi les Bèti ont-ils gardé le souvenir d'un temps « ancien » où un *nsém* grave comme l'inceste ne pouvait être compensé que par la mort du transgresseur ; on liait les pieds et les mains de l'homme, et on le noyait (Messi 1919 p. 325).

2. La maladie et ses soins

Si toute infraction constitue et entraîne par elle-même un trouble de la santé, réciproquement, la plupart des maladies sont la manifestation d'infractions, que l'on devra réparer pour guérir.

Certes, les Bèti n'attribuent pas toujours une origine mystique à une indigestion et connaissent le concept de maladie naturelle : « qui a mal au ventre sait ce qu'il a mangé », disent-ils ; leur habitude de la dissection des cadavres après la mort leur permettait parfois d'ajouter : « l'agonie n'est pas affaire de magie, mais affaire de hernie » (Tsala-Vincent 1973 nos 4503 & 4505). A ces maladies naturelles s'opposeraient alors des maladies significatives, renvoyant à l'action d'un *evú* ou au bris d'un interdit.

Par exemple, si un ennemi vous pique d'un ver (*alúm nsón*) qui circule dans tout le corps comme un courant et qui rend fou, on sait qu'il s'agit de sorcellerie et que seul un *ngàngán* pourra vous faire sortir ce ver par le pied (et non par la bouche comme chez les Basa : cf. Mbouï 1965 p. 5).

L'excellent livre de Mallart, *Médecine et Pharmacopée Evuzok*, épuise la liste des maladies et des médicaments connus des Bèti. Cependant, je me permets de trouver artificielle, à nouveau, sa distinction entre maladies « diurnes » et maladies « nocturnes ». En tout cas, on ne peut guère citer une maladie « naturelle » qui ne puisse en même temps avoir une cause « mystique », quand ce ne serait que la malveillance des proches ; même une maladie aussi contagieuse que le pian (cf. Mbouï *op. cit.* p. 4) peut être aussi, nous venons de le voir, considérée comme l'effet d'un *nsém* ; et l'abbé Tsala (n° 4506) note bien qu'aucune maladie rebelle ne peut continuer à être considérée comme naturelle : elle doit être attribuée à la malveillance d'un être, défunt, génie, sorcier, ennemi ou parent irrité. Par conséquent, il y aura souvent à mettre en cause une superposition des causalités, comme le pensent les Bèti eux-mêmes en constatant : « il ne suffit pas de dire qu'un homme est mort d'un lavement : comment s'appelait sa maladie ? »

C'est pourquoi le grand médecin est en même temps *ngàngán* ; il combattra la maladie avec des herbes médicinales, mais aussi sur tous les autres plans où il doit être capable de lire et d'affronter les forces occultes à l'œuvre, même au niveau de l'herboristerie, où Tessmann constatait bien (1913 II p.

173) que « l'explication de l'efficacité médicale, quand elle est donnée, est toujours d'ordre mystique. »

Devant un malade, il est aussi important pour un médecin bété de se poser la question de ses infractions et de sa participation au *mgbá*, que pour un médecin européen actuel de l'ausculter et de prendre sa tension, avant de tenter tout diagnostic. Voilà pourquoi, en tant que défense spéculative contre l'*evú*, la médecine faisait partie intégrante de la religion et/ou de la magie.

Il ne faudrait pourtant pas simplifier la pensée bété en disant qu'elle y retraits tout entière. La maladie est certes l'occasion du rappel de l'« idéologie », mais pour le sceptique Hubert Onana, qui reflète le côté expérimental de la pensée traditionnelle, les *mebála* sont l'élément sérieux de ses nombreuses connaissances ; le reste est *bivoe*, « jeux », y compris les anciens rituels, où, pour sa part, en-dehors du *So*, il a refusé de « marcher », dans tous les sens du mot. Par contre, est solide ce qui est lié aux écorces, les unes maléfiques dans la sorcellerie, les autres bénéfiques dans la médecine. Ce qui compte, c'est ce qui ôte ou rend la vie vraiment...

Dans ce domaine, où seules sont estimées la sagesse pratique et l'efficacité, la femme donneuse de vie est au moins sur pied d'égalité avec l'homme : l'opposition entre rôle masculin et rôle féminin cesse en médecine comme en sorcellerie, mais la sorcellerie est secrète, invisible, tandis que tout le monde connaît des guérisseuses aussi célèbres que des guérisseurs ; la femme trouve là le couronnement de son rôle de production et d'entretien de la vie, rôle où le *nnyámodo*, l'« homme-mère » essaie seulement de la rejoindre.

Nous avons déjà dit à propos du *ngəngəŋ* comment s'acquerrait ce genre de science ; comme la divination et l'art des charmes, le savoir médical se payait cher. Nekes (1907 p. 30) ironise à propos d'un chirurgien bété qui n'avait pu opérer un garçon (en passe d'étouffer de végétations diphtériques) qu'après avoir digéré la viande de chèvre qu'il avait mangée ; il s'agissait d'un interdit personnel reçu lors de son apprentissage. Seul un disciple est en droit d'accompagner le *mbémbála* qui part en brousse chercher les écorces, les feuilles et les herbes dont il a le secret : si ce secret était éventé, et si les malades avaient recours à ces plantes sans payer, nous savons que le remède perdrait son efficacité. Aussi les végétaux n'étaient-ils souvent livrés que broyés ou hachés sous forme méconnaissable (cf. Tsala-Vincent 1973 n^{os} 4507, 4510, 4511).

Les honoraires du guérisseur étaient du même ordre que ceux du devin ; on n'y incluait pas les animaux à sacrifier éventuellement pour réparer le *nsém* (poulet, chèvre ou chien) ; ils pouvaient consister en dons en nature, ou en « fers » (*bikié*). Pour les maladies importantes dont le guérisseur s'était fait une spécialité, ces honoraires avaient été fixés par son initiateur, c'était une prescription, une condition de la cure dont il ne pouvait pas s'écarter librement ; il commençait souvent par réclamer une avance sous la forme d'un « coupe-coupe pour ses écorces » (*fa bilé*), ce qui exprime bien à quel point l'efficacité symbolique s'enracine dans la réalité ; ce coupe-coupe représentait la compensation minimale ou *ngəɔbɔ*, mot que l'abbé Tsala traduit par « souvenir » en le rattachant à

un verbe rare, *kɔdɔbɔ*, « être méditatif ». Quant au reste, la question des honoraires présentait beaucoup de diversité, comme le remarque Tessmann (1913 II p. 171) : ils pouvaient aller d'un seul à plus de cent *bikie* selon l'importance de la maladie et des soins, et être réclamés d'avance, en cours de traitement, ou seulement après guérison ; si la guérison échouait, et à plus forte raison en cas de décès, le médecin ne réclamait plus rien « pour ne pas troubler davantage le cœur des parents. »

Malgré le secret qui les entourait, la nosologie et la pharmacopée beti ont été étudiées dès leur arrivée par les Européens, pour la simple raison que ceux-ci étaient frappés par la salubrité du plateau central où ils voulaient s'établir. De fait, des maladies graves répandues sur la côte et ailleurs en Afrique y étaient inconnues, comme la fièvre jaune et même la variole, qu'on trouvait bien dans l'estuaire du Wouri ou dans les Grassfields mais pas chez les Bèti (58). Certes, beaucoup de troubles, comme la tension artérielle étaient tout bonnement non détectés ou attribués à la sorcellerie. Mais il est clair qu'indépendamment des conditions écologiquement meilleures qu'ailleurs, la limitation forcée des déplacements, dont les anciens se plaignent tant, due à l'hostilité réciproque des petits groupes, revenait à mettre en place des cordons sanitaires spontanés (59). Il n'y avait autrefois ni filaires, ni poux, ni amibes, etc. Même le paludisme, au témoignage de Zenker (1891 p. 143) comme à celui des vieillards, paraît avoir été rare et toujours bénin. Ce n'est qu'avec le négoce au long cours, avec l'arrivée des Blancs et la fièvre de circulation qui saisit alors les Bèti, que les grandes endémies et les diverses épidémies commencèrent à se diffuser, dont les maladies vénériennes, qui n'existaient jusque-là que sous forme bénigne.

On se disait pourtant que le bon état de santé des Bèti devait avoir pour cause la supériorité de leurs connaissances médicales : Tessmann attribue la rareté de la lèpre à Yaoundé au fait que la maladie y est soignée dès son apparition. Respect et attention ont donc été témoignés à la médecine beti depuis les études de Zenker (1891 ; 1895) jusqu'à celles de l'abbé Engudu (1974 pp. 136 à 151) en passant par les travaux de Tessmann (1913), Cousteix (1961) et Mallart (1971 & 1977) ; on pourra comparer aux médicaments fang de Tessmann ou *evuzok* de Mallart les remèdes bulu donnés à von Hagen (1914 pp. 117-125) par un Yekombo d'Avebe nommé Olinga. On verra que la variation à travers l'espace et le temps n'est pas

(58) La variole à Douala venait par l'intérieur, du nord, mais on l'ignorait dans les régions du sud-Cameroun : cf. Heinersdorff, 1880 p. 194, et le rapport du D^r. Plehn du 23 août 1900 (DKB 1900, pp. 829-830, qui conclut qu'il n'y a pas de variole dans les régions du sud qu'il a visitées). Son caractère étranger et sa provenance de la savane sont confirmés par le vocabulaire beti, qui ne peut désigner la variole que par deux périphrases : « le pian de Nyenge » (*mbadamenyenge* ou *mbadamenye*) ou « la gale de Yoko » (*mintsaŋ mi Yogé*), expressions qui englobent également la rougeole et la varicelle.

Pour l'état sanitaire des Bèti au début de la colonisation, cf. Zenker 1891 pp. 143-144, Zenker 1895 p. 66, Laburthe-Tolra 1970, p. 25.

(59) De plus un malade était toujours isolé des siens dans un *esam* ou cabanon en brousse dès qu'il était atteint d'une maladie reconnue comme contagieuse ou incurable : lèpre, pian, *mbadamenye*...

très grande sur ce point en pays « pahouin ». Je ne reprendrai pas le détail de ces recherches dont nous importe surtout la signification religieuse. Signalons pourtant l'existence d'une sorte de panacée, l'arbuste *abayag* (*anthocleista vogelii*, Loganacée) qui soigne les plaies, la conjonctivite, la blennorragie, les morsures de serpents (cf. Tsala *Dictionnaire* p. 20) et peut-être même la mort puisqu'on en tapissait les tombes.

En novembre 1970, Hubert Onana a voulu me révéler ses remèdes. Je me suis rendu chez lui en compagnie d'un étudiant en médecine, Alexandre Kouda Zè, et j'y ai trouvé deux autres experts. MM. Aloys Noa et Marcel Owona, qui nous ont aussi livré leurs secrets, heureux de ne pas les donner « seulement à un Blanc qui les emportera chez lui comme d'habitude ». La liste résultante mériterait une confrontation attentive avec les données très proches recueillies par Tessmann et Mallart. Bien qu'il s'agisse d'un document contemporain, je donne ici deux exemples de traitements pratiqués par ces vieillards (dont le plus jeune avait 70 ans) dans un contexte certainement traditionnel :

– Pour l'*esag*, le « foie » (cas d'hépatite ou de cirrhose) : faire un premier lavement avec l'*atúf* (mot à mot le « donne-diarrhée », *piptadenia africana*, Mimosacées) dont on prend à la poire une décoction qui va « tuer la maladie », c'est-à-dire « les pourritures qui se font dans la foie » ; puis on va faire un paquet de feuilles de la plante *mbódó* (la « balayeuse ») que l'on met à chauffer sur de la cendre chaude, à macérer dans de l'eau tiède, et que l'on prend sous forme de potion, puis de second lavement au marigot, dans le cours duquel on se soulagera : la *mbódó* (*impatiens* sp. Balsaminacées) enlève toutes les « saletés » mortes et le ruisseau les emmène au loin.. Ensuite, le malade prend une potion faite d'une macération dans l'eau fraîche de jeunes pousses écrasées de l'épiphyte à feuilles piquantes appelée *kódógó-métóbó* « sors. que je reste ! » (*loranthus gabonensis* Loranthacées) accompagnée de quelques gouttes de jus de citron (éléments « froids » destinés à dissuader la maladie « chaude » de revenir) ; enfin, on râpe l'intérieur de fruits d'*etoe* (*conopharyngia longiflora*, Apocynacées) qu'on mélange avec un œuf ; on fait deux scarifications au malade au niveau du foie et on lui applique dessus cet emplâtre anti-sorcier enveloppé dans une feuille de roseau *nkén* et maintenu en place quelques jours par une bande en feuille de bananier séchée.

– contre le *tsid*, « l'animal », c'est-à-dire la rate qui se promène à l'intérieur du corps ; prendre les feuilles d'une sorte d'ortie, l'*etóiób*, les mettre à macérer dans l'eau ; faire au patient des scarifications là où se trouve la rate, frotter les feuilles sur les plaies : le *tsid* (piqué) se déplace et s'implante à un autre endroit ; on fait alors de nouvelles scarifications, et on poursuit ainsi le *tsid* jusqu'à l'orteil, où l'on fait encore des scarifications que l'on frotte avec l'herbe *mból* (*triumfetta*) et le *mbóle nkénd* (pulpe de bananier qui commence à pourrir) ; on pose par terre tout ce qui a servi au traitement et on demande au patient d'y donner un coup de pied quand il verra passer un oiseau ; il dit en même temps à l'oiseau : « emporte mon *tsid* ! » et de cette façon il est guéri.

On retrouve bien dans ces remèdes la prévalence du symbolisme qui avait frappé Tessmann, et en particulier l'opposition froid/chaud, qu'il a notée à son insu dans son traitement de l'épilepsie, attribuée à un éblouissement ou excès de soleil, et soignée par la « froide » noix de cola. Il y aurait évidemment à étudier l'effet réel des plantes ; l'*esóg*, par exemple, *garcinia pinnetata*,

aurait constitué un véritable équivalent de la quinine d'après les gens de Minlaaba. Les autres aspects des traitements d'Onana font appel à des éléments magiques qui commencent à nous devenir familiers. Il en va de même des autres remèdes que je ne détaillerai pas ici, signalant simplement que le caractère magique l'emportait nettement dans les cures préconisées par M. Owona, l'une par exemple contre le « ver des femmes » (*nsóŋ binínga*) qui mord la rate, contracte les muscles dorsaux, provoque des paralysies et maints avortements ; telle autre contre l'impuissance ayant l'originalité d'en évoquer l'aspect psychologique.

On va prendre de l'écorce d'*atúi* déjà citée précédemment qu'on pile avec des racines de palmier ; de leur décoction dans de l'eau sur le feu, on fait un lavement : les selles auront l'air mêlées de pus qui sera en réalité du sperme longtemps retenu. Mais ce n'est là qu'une opération préliminaire : il faut ensuite « traiter le cerveau ». On ira prendre une racine d'*ová* et la piler avec deux fois neuf grains de poivre de Guinée (*ndóŋ*) ; on fait macérer dans l'eau ces éléments brûlants, et du liquide obtenu, avec un entonnoir de feuille, on verse des instillations dans les narines du patient ; puis on lui « ouvre le cœur » en lui faisant mâcher des feuilles d'un certain *ayan* hachées et mêlées de sel et de poivre de Guinée. Il évitera les femmes pendant les deux nuits qui suivront, mais la troisième après minuit, ce sera le temps de sa contre-attaque... (Chez les Bêti, le cœur est le siège des opérations intellectuelles.)

On retrouve ici l'*ayǎŋ*, l'oignon à rôle bénéfique, protecteur et médicinal, dont la disparition est fort regrettée autour de Minlaaba (par exemple par M. Mvègè Amugu de Mekamba, entretien du 6/2/1967). Le P. Hebga (1968 p. 134) paraît avoir identifié certaines de ces liliacées ou amaryllidacées : l'oignon contre l'impuissance, *ayǎŋ fam*, serait *baccarirea bipendensis* ; l'*ayǎŋ nsu*, anti-poison, serait *crinum alveolens* ; l'*ayǎŋ zam*, contre la lèpre, *crinum sp.* par opposition au petit *ayǎŋ*, *allium sp.* qui servait aux transformations magiques.

L'utilisation de l'*ayǎŋ*, qui suppose l'*evú*, souligne l'ambivalence de la médecine bête, qui combat la sorcellerie avec les armes de la sorcellerie, comme Mallart (1969 p. 64) l'a relevé à propos du rôle thérapeutique de l'arbre *oveŋ* (60).

A la fois charme et remède, l'oignon traduit bien l'ambiguïté qui revient à prendre en considération la situation totale de l'homme à soigner, aussi bien dans le domaine visible et immédiatement perceptible, que dans ses rapports avec l'invisible, aussi complexes et secrets soient-ils.

(60) Dans son *Mvett*, Tsira Ndong Ndoutoume (1970 pp. 30 et 42) veut, pour imposer la paix au monde, en extirper le fer ; mais le héros qu'il présente comme capable de réussir cette opération est lui-même un homme tout de fer...

3. La nécessité de la confession

Dès qu'une maladie se révélait sérieuse ou opiniâtre, le diagnostic ne pouvait intervenir qu'au terme d'un véritable bilan qui prit en compte toutes ces implications. D'où l'usage de l'investigation par la divination, comme nous l'avons déjà dit, qui est une technique pour sonder, pour interroger l'invisible. D'où aussi le rôle de l'aveu (*emem*), du dévoilement des infractions (*ekuli minsém*), dont les fonctions multiples font un préalable obligé à toute guérison.

L'aveu public doit en effet d'abord amener le patient à se souvenir de soi-même, tout en faisant preuve de sa volonté de coopérer avec l'homme qui veut le guérir et avec le groupe auquel il appartient : il se remet totalement entre les mains du médecin et des siens en ne gardant secrète aucune de ses infractions, de ses démarches les plus répréhensibles ; il se démet de son quant-à-soi pour en faire un quant-à-autrui, dont il reconnaît ainsi implicitement la supériorité.

L'aveu informe tout d'abord le guérisseur, qui saura dans quel sens orienter son enquête et ses soins (après vérifications) ; il renseigne aussi le public, qui saura désormais à quoi s'en tenir sur tel ou tel et se trouve en même temps soulagé d'avoir l'explication de telle maladie ou de tel malheur.

Plus profondément, l'aveu est déjà guérison, car le secret était déjà le mal : les « œuvres de nuit » sont en effet contredites, contrariées, du seul fait qu'elles sont ainsi « mises au jour », publiées.

Cette publication, dont l'authenticité sera attestée par le *ngangán*, permet de constituer des faits une version officielle à laquelle tous se rallieront, le malade comme les siens, reconstituant ainsi une unanimité sans failles, quels qu'aient été par ailleurs les intentions, les responsabilités ou même le degré de conscience de l'auteur du *nsém* : peu important les errances de la subjectivité. L'essentiel est de reconstituer un ordre de choses mettant tout le monde d'accord, même sur la part d'ombre et de désordre qu'il renferme.

Cette « objectivité » déclarée par un discours unanime est l'effectuation même de la réalité comme le montre la certitude que la parole commune des Bèti assemblés régit l'univers et change éventuellement le cours des choses.

Nous en avons vu un exemple (Laburthe 1981 p. 333) avec la résurrection du propre père de M. François Manga chez les Enoa ; à Minlaaba même, cette certitude reste des plus fermes : un enfant unique se trouvant paralysé voici quelques années, tous les hommes se réunirent pour décider qu'il devait au moins marcher avec des béquilles, et c'est ce qui arriva, alors qu'il était complètement infirme auparavant. Chez les mvog Manzè, il y a une quarantaine d'années, un notable n'avait que des filles, une, deux, trois filles... Un quatrième enfant lui naît, et les hommes du lignage viennent pour voir le nouveau-né ; on leur annonce que c'est encore une fille ; alors, ils déclarent qu'ils refusent, qu'ils ne veulent pas le voir ni le savoir tant que ce sera une fille et qu'ils reviendront le lendemain. Le lendemain, ils reviennent : c'est un garçon, qui devint lui-même père de nombreux enfants.

Cette efficacité a pour moteur l'unité, c'est-à-dire la transparence du dis-

cours à soi-même, et des locuteurs membres du groupe les uns aux autres ; on comprend donc que la condition initiale en soit le « déballage » (la traduction exacte de *kúli* est « défaire un paquet »), ou le simple aveu des *minsem*, c'est-à-dire des actes par lequel l'individu s'est retranché des lois du groupe, s'est caché et coupé du groupe. L'aveu, s'il est trop pénible, peut consister en un simple geste (signe de tête ou de main en réponse à une question), mais il est indispensable au départ du processus rituel qui accomplira la guérison, c'est-à-dire la réintégration du patient au sein de l'harmonie sociale et cosmique (*mvɔɛ*). C'est à partir de cet aveu que le guérisseur ou le groupe pourra *dire* ce qu'il rejette, et donc le rejeter effectivement.

Par conséquent, on commencera la cure par une confession accompagnée d'un luxe de contrôles au moyen de tirages au sort, oracles et ordales, pour vérifier que le malade a bien tout dit, « vidé son ventre » (*sugi abum*). On s'occupera surtout de le situer par rapport à la guerre de sorcellerie dont il peut être acteur et/ ou victime consciente ou inconsciente. On cherchera soigneusement à quels interdits il a manqué ; mais l'infraction elle-même avec ses suites fâcheuses sera rapportée le plus souvent à la malveillance d'ensorceleurs qui l'auront fait commettre.

La seconde tâche de l'oracle, comme on l'a vu plus haut, sera donc de déterminer quelles sont la ou les personnes qui attaquent le malade – s'il s'agit d'un ennemi, d'un parent, d'un esprit *nkúg* ou d'un revenant *kón*, ou encore s'il s'agit d'une infraction qui entraîne par elle-même la maladie, par exemple le *tsó* qui consiste à faire couler ou simplement à toucher le sang d'un parent, et qui engendre la maladie du même nom, *tsó*, c'est-à-dire la tuberculose.

On déterminera ensuite où il convient de faire soigner le malade : s'il est l'objet de la malveillance d'esprits locaux, on se hâtera de le changer de maison, voire de village. A ce dernier stade, le malade peut être amené à changer également de médecin, ce qui se produira aussi lorsque celui qui aura prodigué les premiers soins jugera que le cas relève de spécialistes, ou dépasse ses propres possibilités. Nous avons déjà noté que c'est tout le village qui risque d'être amené à émigrer en cas de crimes et/ou d'épidémies. Ce serait une erreur fatale que de demeurer dans un lieu ensorcelé (cf. Tsala-Vincent 1973 n° 4506).

C'est encore l'oracle qui déterminera auquel on doit recourir de deux rituels voisins : par exemple, toutes les infractions relevant du *tsó* peuvent aussi être expiées par le rituel *so*, beaucoup plus coûteux. C'est l'oracle enfin qui dira qui doit parler pour le groupe parmi les parents du patient, nous l'avons déjà vu ; le discours de l'oracle qui s'exprime par les signes commande ainsi le discours des hommes qui à leur tour parleront aux éléments dans la certitude d'une harmonie préétablie entre ce qu'ils disent et ce que disent les choses, puisqu'ils ont déjà obéi à leur volonté secrète. La cohérence restaurée de ce dialogue fait la force du guérisseur ou du notable dont le verbe qui profère ainsi l'unité du monde et de l'homme. Sa parole opératoire est l'instrument principal de la cure, comme l'a bien dit Wilbois après avoir constaté que la maladie relève de la magie et que le guérisseur la soigne par des rites :

Sans doute il y ajoutera, comme le médecin européen, des herbes dont il a le secret. Mais le malade ne croit pas à la chimie des herbes. Il ne croit qu'aux paroles et aux gestes émis pendant qu'on les absorbe » (Wilbois 1934 p. 87).

Les gestes signifiants des rites entrent en effet dans le discours global, et sont au moins aussi importants que les paroles au sens strict.

4. Les soins rituels généraux : *esob nyól* et *esie*

Au début de la plupart des maladies opiniâtres, quand le diagnostic n'était pas encore très net, on tâchait de purifier, c'est-à-dire de guérir le patient, au moyen d'un rituel ou traitement initial nommé *esob nyól*, « lavage du corps » et qui, pour les gens de Minlaaba (chef Dominique Akono, Mekamba 28/5/1967) est exactement le même que l'*edu osoé*, le « bain dans la rivière » qu'a observé Mallart (1971 b) pp. 317 sq.). L'*esob nyól* a été sommairement décrit par le P. Rosenhuber chez les « Jaunde » (SVA 1913 pp. 41-42, cf. aussi Tsala 1958 p. 104), mais suffisamment pour que l'on y retrouve les traits mêmes que l'on m'a donnés à Mekamba et chez M. Onana en m'y relatant l'*esob nyól* des Bëti du sud :

On verse dans l'*etóg*, la marmite rituelle pleine d'eau (qui était souvent vers Minlaaba une piscine creusée ou un bief de rivière endigué), le sang d'une poule sacrifiée, de l'*odzoe beti* (banane douce ancienne) écrasée et *dibi bilóg*, des « herbes des ténèbres » froissées (*adenostema sp.* Compositées). Cette herbe célèbre soigne le pian et la syphilis (mélangée à de l'huile sous forme de lotion), mais combat surtout la sorcellerie, car elle rend son détenteur invisible aux sorciers ; aussi la fait-on boire (avec un œuf cru) à ceux qui ont été blessés de sorcellerie. On amène le patient devant cet *etóg*, ou cette rivière « qui servait de confessionnal » me dit le chef Akono, parfois auprès d'un oignon spécialisé, l'*ayán esob nyól*, et là, il doit faire sa confession publique devant le *ndu osoé*, le « baigneur ». Puis on le lave avec l'eau si elle est dans une marmite, ou bien on l'assoit dans la piscine. « Si ne *ngangán* regarde alors dans le bassin » me dit-on chez Onana « et qu'il ne voit pas le reflet du malade, c'est que celui-ci n'est pas touché par la sorcellerie ; si au contraire il le voit dans la lumière, c'est qu'il en est atteint. » Dans le premier cas, on pourra soigner le malade comme simple *nsóg eki* « ivre d'(avoir enfreint) un interdit », avec de l'écorce d'*ataag* (*beilschmieda sp.* Lauracées) en potion. Dans le second cas, ce sera plus complexe... Après l'aveu (de vol, de sorcellerie, etc.) le spécialiste dit à l'auteur du *nsém* : « Ne recommence plus ; je te sauve pour la dernière fois » ; il le frappe sur la tête avec le goupillon de feuilles *abiúi* en prononçant une variante de l'absolution que l'abbé Tsala (1958 p. 57 & Dictionnaire pp. 574 et 575) a recueillie chez ces Esom lorsqu'il était leur vicaire : « J'ai frappé l'arbre *ebe* et je demeure stupéfait en le regardant : mon chien meurt et j'ai laissé fuir le varan ; que tout cela parte à vau-l'eau ! » (61). L'officiant est en effet censé jeter les infractions dans l'eau, pour que le ruisseau les entraîne au loin.

(61) L'*ebe* est un arbre de haute futaie, *Cordia platythyrsa* Boraginacées. D'après la légende

Le P. Rosenhuber a été témoin chez les Eton d'un passage de l'*esob nyil* vers le *iso* et les rituels complexes. Plusieurs étaient tombés malades ; on a alors sacrifié une chèvre dont on a recueilli le sang dans la marmite pleine d'eau et de certaines herbes ; les malades mangèrent de la chèvre, furent lavés et aspergés du liquide ainsi que tous leurs parents et voisins ; les portes des maisons en furent aussi marquées.

L'*esob nyil* est à la fois curatif et divinatoire. S'il ne suffit pas, on recourt aux grands rituels et on oriente le malade vers ces grandes cures qu'ont si bien décrites de nos jours L. Mallart et le P. de Rosny, et dont les analogues existaient autrefois ; il serait évidemment trop aventureux de prétendre reconstituer dans le détail l'antique médecine bėti : on devra s'en tenir là aux données surtout fang de Tessmann, et se contenter des principes énoncés par Mallart (1971 p. 11) :

« Les végétaux offrent des supports aptes aux créations symboliques de l'imagination. Chaque plante, chaque arbre a une personnalité définie qui détermine son emploi dans tel ou tel rite, dans telle ou telle thérapeutique. »

Mais par-delà cette mise en scène des puissances de la nature, il est plus difficile de neutraliser vraiment les forces du mal. Lorsque toutes ces thérapeutiques ont échoué, ou lorsque d'emblée on considère que le cas est grave et quasi désespéré, on a recours à l'arme ultime, au grand rituel de la parole appelé *esie* (et dont on trouve l'analogue chez les peuples voisins : *esa* des Duala, *esai* des Banen, etc.) ; son efficacité fait profondément regretter sa disparition à Minlaaba (Benoît Bikwé, 25/12/1967).

Antérieurement à un excellent témoignage de M. David Zibi transcrit et commenté par M. P.-C. Ngumu (1977, pp. 180 à 188), l'*esie* a été étudié en détail par le P. Guillemin (1948 b.). Ce qu'on peut retenir de cette longue et pittoresque description, c'est que l'*esie* est tout d'abord une mobilisation de l'*ayon* contre la mort, pour sauver un personnage important (on ne le faisait pas pour un *zəzə mod*). Après consultation entre eux des notables du lignage, et si l'oracle est favorable, le tambour parlant convoque les parents du malade « jusqu'au 4^e degré » ; d'autres parents, amis ou voisins peuvent aussi se rendre à l'*esie* à titre amical. La cérémonie proprement dite consiste d'abord en un « déballage » général à l'intérieur du segment lignager concerné : pour commencer, hors de la présence de l'ensemble des femmes et des enfants, les notables (frères du patriarche malade dans le cas imaginé par le P. Guillemin) énoncent les certitudes souvent fort discordantes qu'ils ont tirées de leurs oracles respectifs ; elles impliquent des accusations à la fois contre le malade et contre son entourage. Assisté de ses deux femmes préférées, la *mkpəg* et l'*otəng*, assis sur les genoux de celle-ci qui l'entoure de ses deux bras, le malade fait alors sa confession et promet de réparer ses torts, de payer pour

que l'on m'a relatée ce soir-là à Mekamba, la formule ferait allusion au premier drame ayant suivi la traversée de la Sanaga : voulant transpercer d'un coup de lance un varan qu'il voyait sur un *ebe*, l'un des fils de *Nə Bodo* atteignit son chien préféré, et en mourut de chagrin. J'examinerai la signification de cette formule à propos du *So*, où on l'employait aussi.

les meurtres secrets et les vols qu'il a commis, par exemple ; en même temps il exhale ses ressentiments contre ses femmes et ses esclaves qui le trompent ensemble, contre ses fils qui guettent son héritage, contre l'ingratitude générale des siens qui le critiquent et le haïssent : c'est cette haine, en partie justifiée, mais plus encore imméritée, qui le fait mourir : voilà pourquoi il adjure ses frères d'intervenir pour restaurer *μῆνη*, la paix qui le fera vivre. Puis il retourne se coucher.

Le chef qui préside rappelle alors tout le monde ; il demande à l'assemblée de ratifier le choix de l'oracle qui l'a désigné pour parler. Puis il partage la famille du malade en cinq groupes : ses frères, ses enfants, ses épouses, ses clients ou serviteurs (*mintob*), ses esclaves. Il tient à tous un long discours dont le thème est : « C'est vous qui tuez mon frère ; réconciliez-vous avec lui ; je vous ordonne de me le rendre ». Chaque groupe demande la permission d'aller en discuter à part, en conciliabule secret (*es'g*) ; le chef affecte à chacun un porte-parole.

Quand tous les groupes sont revenus, chaque rapporteur prend la parole à tour de rôle pour faire connaître publiquement à la fois les griefs et la volonté de réconciliation de chacun ; par exemple les frères peuvent reprocher au malade d'avoir accaparé des « dots » de sœurs ou de leur avoir volé des chèvres : ils demandent réparation, mais en même temps, ajoute leur ambassadeur, « vos fortes paroles les ont touchés. Votre frère ne mourra plus ; ils me le rendent et je vous le donne » (Guillemin *loc. cit.* p. 81). Et l'orateur présente au chef la canne de palabre qu'il tient en main en lui disant : « Voici ton frère » ; le chef-président saisit le bâton, les deux hommes le tiennent tandis que l'orateur s'écrie : « Vous tous ici présents, vous entendez bien : je lui donne son frère ! ». Toute l'assemblée approuve. Ce geste sera renouvelé pour chacun des groupes, sauf celui des femmes qui, nous le savons, n'ont pas de « bâton » : elles donneront la main à la place (cf. Laburthe 1981 p. 353).

Les enfants se plaindront de l'avarice de leur père, qui achète des femmes pour lui sans songer à les marier ; les épouses se plaindront d'être injustement épiées et soupçonnées, d'avoir trop de travail et jamais de viande ; les serviteurs et les esclaves se lamenteront de ne connaître que labeur, reproches et coups, de manquer de viande et de poisson, de repos et de distractions.

Chacun lui ayant rendu le malade, le chef-président fait revenir celui-ci devant l'assemblée et lui annonce : « Frère, tu vivras ! ». Appuyé sur sa canne de palabre et sa lance, il décrète le sacrifice qui subsistera au malade un gros animal mâle éventuellement châtré, bouc ou bélier, qu'il prie les ancêtres de prendre en laissant vivre son frère. « N'est-ce pas que cet homme doit vivre ? » dit-il à l'assemblée qui approuve à plusieurs reprises.

Les membres du groupe s'assoient par terre en file, chacun assis entre les jambes de celui qui le précède dans la hiérarchie familiale ; on égorge la victime et deux jeunes gens la font passer au-dessus des files, de façon que son sang arrose la tête de tous.

Ensuite, l'animal est partagé et mangé entre les hommes de la famille ; le cœur, le foie et un peu de sang sont réservés au malade, pour lui rendre la vie.

Ceux qui auraient alors conservé contre lui quelque ressentiment secret veraient leur ventre se boursoufler à la suite de ce repas (cf. Tsala 1958 pp. 99-100). On termine la réunion en battant le tam-tam, en parlant fort, en faisant le plus de bruit possible pour chasser les mauvais esprits.

Une demi-lunaison après sa guérison, l'ex-malade convoquera à nouveau les siens, et le chef président commencera par lui rappeler les obligations qu'il a contractées : voici venu le moment de restituer les biens dus à ses frères, de marier ses fils célibataires, de cesser d'être jaloux vis-à-vis de ses femmes, de se montrer plus juste et plus généreux pour ses clients et esclaves.

Le notable guéri prend la parole à son tour, et remercie les siens de lui avoir rendu la vie grâce à l'*esie* (dont le nom est un dérivé du verbe *sie* qui signifie : « revenir à soi », reprendre force, et par extension : faire renaitre). Puis il satisfait chacun des demandeurs : à ses frères, il donne des compensations, par exemple des filles dont ceux-ci pourront utiliser la « dot » ; à ses fils, il verse sur-le-champ les compensations matrimoniales leur permettant de se marier ; à ses femmes, il promet de la viande permise et des allègements ; à tous ses subalternes masculins, il offre un énorme bélier ; à ses parents mâles, il fait cadeau de plusieurs chèvres : le président de l'*esie* en ramènera une dans son village, les autres sont égorgées et mangées sur place, tandis que les bruits de fête, chants, danses, instruments de musique, achèvent de chasser les mauvais esprits fauteurs de troubles.

Ce rituel souligne, outre le rôle de la parole, la correspondance étroite supposée entre l'harmonie sociale et la santé du corps. Il y a identification ou non-dissociation entre le mental et le physique, entre l'individu et son groupe ; cette communauté de destin est aussi partagée par l'environnement, comme l'indique le fait que l'on identifie haine, maladie, stérilité même provisoire des femmes, infertilité du sol, insuccès des plantations, de la chasse, de la pêche et de la cueillette : dans tous ces cas, on cherche quel est le *nsém* qui peut être à la racine de la malchance ou du malheur. Réciproquement, le *nsém* d'un individu n'engendre pas seulement des dommages pour lui, mais constitue une menace globale de désastres pour toute la communauté à laquelle il appartient ; d'où l'exigence de transparence interne, et le sentiment que l'infraction cachée, inavouée, est le mal ou le danger suprême (cf. Mallart 1971 p. 367). Étant donné que les effets du *nsém* se transmettent par hérédité (aussi bien agnatique qu'utérine), toute une série de descendants se trouveraient affligés de maux sans savoir pourquoi si l'infraction de leur aïeul était restée cachée.

5. La stérilité

Le *nsém* ou la sorcellerie peuvent affecter un lignage à sa source en provoquant la stérilité, qui, hormis le cas de l'impuissance masculine, est toujours rapportée à la femme.

Les enfants sont en effet considérés comme préformés pour l'essentiel dans

les « cordes des enfants », les ovaires. Ils sont procréés là par les bénédictions des ancêtres, des parents vivants et des personnages puissants – en particulier par l'*eva metié* du père lors du départ en mariage de sa fille. Le rôle du mari est de « décrocher ces enfants » par l'acte sexuel, comme le bec de la poule qui fait sortir le petit de sa coquille ; il est occasion plus que cause ; la femme porte alors toute seule la honte de la stérilité, mais aussi la gloire de la maternité ; le « sang » du mari joue cependant un rôle d'aliment pour l'embryon (c'est pourquoi les rapports sont poursuivis au début de la grossesse) et l'informe ou le revêt de ses aspects « virils » ; c'est-à-dire que les os et les traits de caractère « durs » seront attribués à l'hérédité paternelle ; le père partage donc les interdits alimentaires de la grossesse qu'il travaille à mener à bon terme. On pense que l'enfant sera d'autant plus fort que le sang du père et celui de la mère se rencontreront mieux (cf. Onzième des *Entretiens avec les femmes bété*, de J.-F. Vincent, au *sixa* de Minlaaba). D'où l'opinion du chef catéchiste d'Andok, que le meilleur moment pour la fécondation se trouve aussitôt après les règles, lorsque la femme « a encore un peu de sang sorti pour fabriquer le nouvel enfant » (Michel Ndi, 29/10/1967). Au huitième mois, on arrête les relations sexuelles pour ne pas salir l'enfant, qui autrement sortirait tout visqueux ou naîtrait coiffé.

La stérilité apparaît comme un blocage inexplicable autrement que par l'*akyaé*, l'homosexualité ou quelque autre aberration de la femme, comme on l'a déjà vu. Elle est mise à peu près sur le même pied que l'avortement volontaire clandestin (62) que pratiquaient certaines femmes qui n'aimaient pas leur mari (cf. Quatrième des *Entretiens*, à Niemeyong) : c'est-à-dire qu'elle peut donner sujet à de vifs reproches et rendre bien fâcheux le sort de la femme stérile ; beaucoup de cures et de rituels ont pour dessein de la guérir.

Du point de vue des formes modernes de rationalité, la médecine bété apparaît comme immergée dans la religion et/ou la magie, et nombre de ses pratiques semblent dysfonctionnelles ; par exemple, on faisait beaucoup de bruit autour du lit des malades et des mourants pour éloigner les esprits ; on ignorait les notions de dose et de posologie (ce sont les périodicités rituelles qui en tenaient lieu), etc. Cependant, la dimension expérimentale existait aussi pour les Bété, formant système, nous l'avons dit, avec leurs représentations du monde invisible. L'autopsie généralisée des cadavres semble leur avoir donné de bonnes connaissances anatomiques aboutissant à des exemples d'opérations « pré-coloniales » données par une femme qui se plaint pourtant de l'ignorance passée :

Les Bendzo ne savaient pas opérer les gens ! (...) On connaît seulement un esclave qu'ils ont essayé d'opérer : celui-ci avait reçu un grand coup de machette au ventre lors d'une guerre, et ses intestins sortirent. On prit quel-

(62) Je manque de précisions sur les modalités traditionnelles de cet avortement : il semble qu'il se soit pratiqué par l'absorption de certaines herbes provoquant un empoisonnement, comme c'est le cas dans certaines populations voisines, mais pas chez les Bulu à en croire Von Hagen (1914 pp. 126-128) : ceux-ci n'auraient connu que des procédés mécaniques par pression et massage, d'après le *ng'ngdñ* Bia, Yekombo mvog Esameku d'Avebe, qui pratiquait ainsi un avortement thérapeutique lorsqu'on pensait qu'un *evu* était venu à la fois pour dévorer l'enfant et pour tuer le père.

ques fibres du raphia appelé *osoé* pour lui coudre la blessure du ventre, et il fut sauvé de la mort ; il vécut ensuite pendant seize années - Une femme nommée Abogo devait accoucher ; comme l'enfant n'avait pas la possibilité de sortir, on l'opéra et on retira le bébé ; on referma le ventre comme pour l'esclave ; la fille née alors, Madeleine Ngambila, est encore vivante jusqu'à ce jour. Sa mère aussi vécut très vieille, ce n'est qu'en 1922 qu'elle mourut.

Souvenirs de Cécile Mbazona, recueillis chez les Enoa par M. François Manga.

Quand la vie paraissait entravée ou arrêtée dans un segment lignager par la maladie, la stérilité générales, la difficulté à se procurer la subsistance, on procédait aux enquêtes voulues pour savoir s'il ne convenait pas de recourir à quelque grand rituel thérapeutique tels le *so*, le *ndongo*, le *mevungu*, le *iso*, que nous étudierons ci-après.

Mais même dans ces conditions la vie pouvait être vaincue et laisser place à la mort.



Armes, coiffures et statuette d'ancêtres des Ewondo (Morgen).

LA MORT, VICTOIRE ÉPISODIQUE DE L'EVÚ

1. Les préparatifs de la mort

Comme les autres réalités existentielles, la mort était vécue simultanément sur des plans différents, à première vue peu compatibles. D'un côté, la mort incarne une victoire de l'*evú*, une défaite de l'homme malgré la multiplicité de ses défenses, elle se présente sous un jour dramatique, scandaleux. D'autre part pourtant, on la sait inéluctable, et la « sagesse » bête devant la mort a frappé tous les étrangers depuis les premiers contacts jusqu'à nos jours inclus.

Sans doute la familiarité déjà évoquée avec les morts équivaut-elle à une familiarité avec la mort. Les vieillards rassasiés de jours comme Hubert Onana, né d'après ses calculs précis en 1876, décédé en 1976, parlaient paisiblement de leur fin ; Onana a entrepris une grande tournée en janvier 1973, tant qu'il était encore très valide, pour dire adieu, prendre congé de tous les Ewondo. Le vieux Simon Awumu que j'assistais à son lit de mort paraissait heureux de mourir. On ne fait d'ailleurs jamais mystère de la gravité de son état à un malade : on lui annoncerait plutôt prématurément qu'il est mourant.

Quelles que soient par ailleurs les raisons générales qui justifient un tel état d'esprit, maintes fois constaté dans les sociétés traditionnelles, on peut avancer ici quelques explications spécifiques. Tout d'abord, comme je viens de le rappeler, le Bête traditionnel vit parmi les tombes des siens, enterrés devant sa porte et parfois même au seuil intérieur de sa maison ; il pense hanter le même monde qu'eux dans ses rêves et en avoir ainsi déjà quelque expérience ; il dialogue avec eux, leur donne à manger, en reçoit des dons en retour etc. Il manipule éventuellement leurs restes en cachette, en sorcellerie ou dans le rite *melán*. Le seul problème est de ne pas être séparé des morts qu'on a connus et de les retrouver dans l'au-delà : voilà pourquoi on pouvait se disputer la tombe d'un ami (cf. Tsala-Vincent 1973 n° 2204). Dans l'existence difficile et dangereuse d'autrefois, la mort était quotidienne ; ce qui la rend acceptable est la certitude que le monde visible n'est qu'une région partielle de l'être, et que le monde invisible compte davantage ; par la sorcellerie, par la magie, dans la transe, dans les initiations, on tâchait d'y avoir accès dès à présent ; de ce fait même, on investissait moins dans la réalité quotidienne.

qui pouvait se dévaluer par rapport aux mondes imaginaires au point de paraître imaginaire elle-même. « Nous ne faisons que rêver ici-bas » me disait un homme encore jeune essayant d'exprimer son sentiment que « la vraie vie est absente. »

En même temps, ce passage à un autre monde est un passage à un monde du même type que le nôtre, sans dimension transcendante, auquel il s'agit simplement pour le « Jaunde » de se laisser glisser, comme le remarque le P. Rosenhuber :

« Il s'abandonne au trépas tranquille et détendu, dans la croyance que par la mort il est introduit au pays des morts (*nnam bekon*) où il survivra d'une manière analogue à celle d'ici-bas. » (SVA 1912 p. 48)

Le résultat est que la mort était affrontée avec plus de curiosité, parfois, que d'angoisse ; les initiations, nous le verrons, en faisaient la condition d'une vie plutôt meilleure, voire de toute naissance ; et les Bëti étaient jusqu'à l'ère coloniale des migrants contenus, contraints de refouler leurs désirs de randonnées lointaines : nous en trouvons la preuve dans le fait que ces désirs explosent dès que c'est possible et que des dizaines de milliers de Bëti vont servir comme porteurs ou comme travailleurs dans de lointaines plantations où les autres refusent d'aller. « L'Ewondo est un oiseau migrateur », écrit Rosenhuber (1912 p. 47). Le « grand voyage », — le seul grand voyage possible avant l'ère allemande — n'était donc pas pour lui faire peur. Le linguiste Bot Ba Njock (1960 p. 160) rattache d'ailleurs le mot *wu* « mourir », à la même racine que *wulu* « marcher », *dulu* « voyage », et l'expression française qu'on emploie à présent dans cette région du Cameroun pour signifier que quelqu'un est décédé consiste le plus souvent à dire qu'il est « parti ». Je n'irai pas jusqu'à prétendre qu'il y avait une aspiration vers la mort, mais tous ces traits de culture en constituent une préparation profonde, qui éclaire la sérénité avec laquelle l'individu concerné exécutait les préparatifs du voyage.

Si la mort fond sur un groupe à l'improviste, sous forme de mort subite ou accidentelle, on l'appelle *awú nsigéná* (probablement de *sigan* « surprendre en terrifiant ») et elle est le signe indubitable que la sorcellerie est à l'œuvre. Il faudra sans doute organiser de grands rituels pour l'éliminer. Mais la plupart du temps, un trépas ne survient pas à l'improviste ; outre la maladie, les sorts ou les présages en avertissent telle ou telle personne, à qui, nous le savons, l'animal *nkúg* du groupe apparaît, par exemple, ou encore qui est témoin de prodiges de mauvais augure (*bidim*) la plupart du temps à la chasse : prise d'un mille-pattes dans un piège, mais aussi transformation d'un animal tué en homme, rencontre des assemblées de sorcellerie des gorilles, en train de manger l'un des leurs, etc. (cf. Bengono 1966 pp. 17 à 20).

Un Enoa, Awudu Obela, avait fait sur la Sumu un grand barrage pour prendre le poisson, sous lequel il avait placé comme *biñ* un crâne d'homme, en invoquant les ancêtres qui lui procureraient le poisson. En allant visiter cet *alam* (piège à poisson) un matin, il trouva un petit enfant mort ; il prit ses parents à témoin, et jeta l'enfant mort vers l'aval. Le lendemain matin, voici que le crâne, au lieu d'être sous le barrage, était monté dessus ! Sur ces entre-faites, on vint appeler Awudu : l'une de ses femmes venait de mourir au vil-

lage tandis qu'il était à la pêche. Il comprit tout alors, comme il l'expliqua plus tard à M. François Manga en lui racontant lui-même cette mésaventure.

Quand un *mod-dzāl*, un maître de village, est lui-même prévenu qu'il doit mourir, ou qu'il le sent par la maladie, il s'occupe de faire connaître confidentiellement ses dernières volontés à un homme sûr, à un frère ou à un groupe de frères, ou à son fils aîné : il dit par exemple où et comment il veut être enterré, lequel de ses héritiers lui paraît le plus digne d'hériter de ses « pouvoirs », à qui il confie ses enfants mineurs, etc. Il révèle surtout que s'il meurt, c'est que tel de ses esclaves ou de ses femmes, etc., l'aura tué en sorcellerie.

Puis il convoque ses fils, ses cousins, ses femmes, toute sa parenté pour leur faire ses adieux (*yân*) et leur donner sa bénédiction (*va metié*).

Dans l'exemple que donne Messi (1919 pp. 302-303), le mourant s'adresse d'abord à ses fils, leur explique ce qu'il fait, crache sa salive sur le sol pour que le mal aille en bas, en l'air pour que le bien monte, et souhaite que si quelqu'un veut du mal à ses fils, tout ce mal se retourne contre son instigateur. Il donne ensuite la bénédiction à ses cousins et à tous les siens, avec un déluge de bons conseils : ne vous disputez pas, ne faites rien de mal, sinon la malédiction sera sur vous et sur vos enfants ; ne soyez ni avare, ni orgueilleux, mais uniquement généreux (*akab*) ; la générosité vous vaudra gloire et affection (*dúma ayi edín*), des amitiés dans tout le pays, tandis que l'avarice, le mépris et l'orgueil vous attireraient haine et malédictions. Il les exhorte à vivre en bonne entente et les bénit pour que tous demeurent ainsi en paix et en amitié (*mvoe ayi mgbá*).

Nous allons continuer de suivre ici ce qui se passe pour le décès d'un notable, grand initié du *So*, étant bien entendu que les choses seront plus simples pour une femme, un esclave, un enfant.

Lorsque l'agonie commence, le mourant entend généralement le tam-tam des *bekón* qui l'appelle vers la brousse, ou voit ses pères et frères défunts qui viennent le chercher. Les femmes et les esclaves qu'il a pu désigner comme auteurs de sa mort sont alors ligotés, et ses parents autour de lui guettent son dernier souffle, tandis qu'on met en lieu sûr la « vaisselle », poteries et calabasses qu'on voudrait soustraire à la fureur destructrice des *ming'ngon* dont on parlera ci-après en 7).

2. Le décès

Dès que la mort est là, de grandes lamentations s'élèvent. Ce sont les filles, sœurs et autres parentes par le sang du défunt qui les poussent auprès du mort, car ses épouses, tout en ayant à pleurer aussi, sont toutes entassées aussitôt, nues et dépouillées de tout ornement, dans une même case où on les enferme de l'extérieur, sans plus s'occuper d'elles jusqu'à l'inhumation (cf. Zenker 1895 p. 67).

Les pleureuses libres courent de droite et de gauche pour annoncer le

décès, tandis que les hommes se lamentent aussi, tirent des salves de deuil et publient la nouvelle sur le *nkúl* selon la formule stéréotypée du *nkúl awú*, « tam-tam de la mort », destinée à convoquer à la ronde parents, alliés et amis : on émet le *ndán* de l'*ay* appelé, suivi de l'invitation *vólogàn*, trois fois : « venez vite, venez vite, venez vite, N. est gisant à terre tranquille, tranquille, marchez vite, marchez vite... » (cf. v.g. Messi 1919 p. 305). Tous accourent immédiatement, dans la mesure de leurs moyens.

Les pleureuses barbouillées d'argile blanche se rassemblent autour du corps ; leurs plaintes sont de deux sortes : discours articulé redisant le nom ou les noms du mort, ses titres de gloire, et déplorant sa perte ; gémissements déchirants et incompréhensibles, marmonnements alternant avec des cris. La plainte funèbre paraît avoir une double fonction : exprimer le regret des survivants certes, mais aussi, comme l'a remarqué le P. Rosenhuber (*loc. cit.*) décourager le défunt de s'attarder. C'est pourquoi le bruit désorganisé et terrifiant qui suit la mort contraste avec le bruit socialisé que l'on fait avant la mort pour retenir un malade. C'est peut-être pourquoi aussi les plaintes que nous avons citées précédemment trouvent le sort du défunt si enviable (p. 66).

Pour ce grand sommeil de la mort, les proches parentes du défunt chantent parfois une « berceuse » (*mfóló mbim*) qui remplira le double rôle d'exprimer la tristesse et d'endormir à jamais.

Un autre rôle de ces filles et/ou sœurs du défunt va être de monter la garde autour du cadavre : on redoute toujours en effet que des éléments n'en soient soustraits clandestinement à fins de sorcellerie, surtout lorsque la décomposition commence, et que du pus et des sanies (*aból mbim*) se mettent à suinter de la bouche et du nez ; le poison *nsu* qu'on en forme passe pour avoir une puissance foudroyante. Les parents du défunt font donc le guet, et sans doute se surveillent-ils mutuellement.

Si le décès a eu lieu pendant la nuit, on laisse le corps dans la case, mais dès qu'il fait bien jour, on le transporte sous l'auvent de son *abáá* ; les vieilles femmes l'ont lavé, oint d'huile et de poudre de padouk, paré de ses plus beaux atours ; ses filles s'asseyent par terre en cercle tout autour de son lit où on l'appuie sur son dossier *mvendé* pour qu'il préside la séance. La mort est considérée comme éminemment contagieuse ; on évite donc de toucher le corps ; les jeunes et les enfants ne doivent pas l'approcher ; son transport, comme le creusement de la tombe et l'inhumation sont réservés aux hommes les moins considérés du groupe, esclaves, clients ou à défaut fils, qui opèrent nus, de façon sans doute à retenir le moins de souillure possible et à s'en laver plus aisément. On a vu que c'est cette fonction qui aurait donné leur nom aux Obègè de Minlaaba.

Un *eki* interdit de rentrer le cadavre dans une case une fois qu'il a été ainsi exposé sur la cour en public ; ce serait pour lui faire demi-tour, s'attarder ; or il ne doit plus aller que vers sa tombe. Le processus d'élimination est irréversible.

3. L'arrivée des invités

De loin accourent les parents et connaissances du défunt. L'enterrement est une fête, et l'on peut s'y rendre gaiement, comme l'a constaté le P. Henne-
mann (1920 p. 4) accompagnant un groupe d'hommes et de femmes qui
changea brusquement d'attitude en arrivant près du village en deuil :

« Là se turent subitement les rires et les plaisanteries. Les femmes et les jeu-
nes filles se couvrirent d'argile blanche dans le ruisseau le plus proche et péné-
trèrent dans le village en se lamentant à haute voix. Je restai là un petit quart
d'heure et pus voir ruisseler à chaudes larmes les joues de mes compagnons,
qui riaient et plaisantaient l'instant d'avant. »

Les tambours funèbres redisent que Zambá prend tout homme et que tout
homme est mortel. Les femmes en deuil rejoignent les filles du mort et mêlent
leurs voix à leur « chant funèbre pour écarter les esprits » (Sterbelied zum
Vertreiben der Geister) tels ceux que le poète Carl Einstein aima et publia en
1917, dont voici un extrait :

« ...Les arbres sont mûrs. Les fantômes rôdent. Le temps est venu.
La nuit commence. Libre est le prisonnier.
Partez sur la rive adverse !
Il ne regarde pas en arrière, il ne regarde pas en arrière... »

Ou cet autre qui, comme le précédent, fait allusion à la traversée du fleuve
des morts, de la rivière Endám :

« Ah ! père, pourquoi as-tu abandonné les tiens ?
Un homme t'a tué, père :
vous vengerez sa mort !
Ton ombre passe sur l'autre rive.
Le ciel rougeoit. Les yeux s'obscurcissent.
L'eau tombe de l'arbre goutte à goutte.
Le rat quitte son trou.
Voyez ici la maison de mon père : cueillez l'herbe des morts.
Voici qu'un homme contemple les choses invisibles ! »

Le premier souci des parents masculins est effectivement de venger cette
mort. Les justiciers par excellence seront les neveux utérins, les *bân kál* du
défunt, qui, s'ils appartiennent à un lignage A par exemple, sont « neutres »
par rapport au lignage B de leur oncle maternel à qui ils sont liés d'affection,
mais non d'intérêt, et par rapport aux lignages C, D, E...de ses diverses épou-
ses. Les neveux se parent donc comme pour la guerre : ils se couvrent le
corps de charbon de bois, de kaolin blanc et de padouk rouge, pour avoir l'air
aussi effrayants que possible (63). Ils approchent du village furieux, trépi-

(63) La description jusqu'ici s'appuie sur Zenker 1895 p. 67 et Nekes 1912 (tous deux traitant

gnant, accusant les gens d'avoir laissé mourir leur oncle, réclamant justice. Ils s'accordent dans cette requête avec les frères du défunt et ses compagnons d'initiation, qui sont également bariolés du costume de guerre, et qui les rejoignent en apportant, fixées sur une fourche ornée de fougères, des écorces d'*elón* pour l'ordalie et des cordes de lianes pour pendre les coupables.

Cette arrivée est dramatique. En même temps qu'on installait le mort sous sa « véranda », ses fils ont planté à côté de l'emplacement futur de la tombe, dans la cour, un piquet qui représente l'ébauche de l'*anág*, l'autel qui sera érigé en l'honneur du défunt. Sur cet *anág* provisoire, ils ont accroché un rouleau d'orties rampantes et grimpantes, *sás esána* (*urera repens*, Euphorbiacées), et placé au pied des plantes « piquantes » : poivre de Guinée, noix de cola, les siliques de l'*ekuí* (*xylopia aethiopica*, Annonacées), enfin le champignon anti-sorcier *dúna*. Sur le piquet, on a attaché, lié par les pattes, un coq.

Lorsque les vieillards liés au défunt approchent, ils s'arrêtent en vue du village et se mettent à siffler dans un sifflet de bois d'*ebe* (arbre dont le symbolisme paraît lié à l'initiation du *So*) ; ce sifflet appelé *mfañ* avertit les fils du mort ; l'un d'eux va alors suspendre le rouleau de *sás* et le coq à son cou ; il prend une feuille de *sás* dans chaque main et va à la rencontre des gens qui ont sifflé. Il fait deux allers et retours pour rien : eux ne veulent pas le suivre. La troisième fois, il jette la feuille qu'il tient à gauche en brousse – c'est le mal qu'il rejette – et il va rentrer avec l'autre, avec le bien, vers le village ; cette fois-là les vieillards le suivent, car c'est la promesse que justice sera faite et qu'on va leur donner des gens à pendre. Parfois on leur donne tout de suite une femme à exécuter. En arrivant, ils jettent à terre devant le piquet au centre de la cour leurs nœuds coulants de liane et leurs écorces d'*elón*. Les neveux se précipitent sur les esclaves ou clients suspects et également sur les fils des mères qu'ils veulent pendre, pour les ligoter étroitement si ce n'est pas déjà fait, et les empêcher de fuir ou d'intervenir.

4. L'*esána*, les ordalies et les exécutions

La justice doit être expéditive, car le notable ne peut être reconnu comme tel chez les défunts que dès l'instant où certains de ses gens l'accompagnent. Un chef ne peut être chef tout seul.

surtout du nord du Nyong) et pour le sud du Nyong sur Hennemann 1920, le fondateur même de la mission de Minlaaba, et sur Léopold Ezé, 1971, qui donne un texte ewondo-français sans aucune référence scientifique, mais dans lequel il est facile de reconnaître des expressions de Lukas Atangana, l'historiographe des Béné, aux souvenirs précieusement recueillis par le R.P. Mveng. J'en ai retenu ce qui m'a paru compatible avec les données fournies à Minlaaba même. A partir d'ici, par contre, la description a pour fil conducteur un long récit détaillé d'Onana (Ayéné, mai 1970) recoupant des mémoires plus succincts du chef Akono de Mekamba (entrevues de mai 1967) et les *Entretiens avec des femmes bēti* de J.-F. Vincent, ainsi que de nombreux témoignages épars. Pour cette partie plus sûre de la description, la concordance avec Zenker et Nekes reste étroite, ce qui permet de postuler une assez grande vraisemblance pour ce qui précède. Pour la comparaison avec les Bulu, cf. Von Hagen 1914 pp. 170-172.

Simultanément aux scènes précédentes, le fils aîné a fait creuser la tombe là où son père l'a voulu : au milieu de la cour, ou derrière l'*abáá*, voire sur le seuil...mis à part le cas spécial dont nous reparlerons, où le défunt a demandé que son corps soit déposé sur un arbre en forêt.

Les fossoyeurs, nus, doivent travailler avec des bâtons à fourr taillés en forme de spatules ; s'ils rencontraient de la résistance, de la roche, par exemple, le fils aîné du mort venait verser dessus une décoction de certaines feuilles avec des incantations, et le travail reprenait facilement ensuite. La fosse est d'abord creusée à une profondeur d'un mètre cinquante environ, et l'on aménage latéralement une niche mortuaire ouverte vers l'ouest (64), et où sera déposé le cadavre. Cette niche est soigneusement tapissée de feuilles de bananiers ou d'écorces de l'arbrisseau *abayag* (*anthocleista vogelii*, Loganiacées) qui calme les douleurs violentes y compris sans doute celles de la mort ; les dimensions doivent être assez grandes pour contenir plusieurs corps. On va y mettre en effet les femmes que les neveux décident entre eux d'exécuter, parfois à la suite d'ordalies, mais aussi selon leur bon plaisir, parce que telle est « désobéissante », a refusé de coucher avec eux...

A Mekamba, d'après le chef Akono, on allait à la rencontre des neveux en leur amenant déjà une femme à tuer, pour éviter de plus grandes tueries ultérieures, ainsi que le massacre des animaux domestiques.

Les neveux se précipitent donc vers la case où les épouses enfermées présentent tous les symptômes physiologiques de la terreur... Ils extraient l'une de celles qu'ils ont décidé de tuer et l'offrent aux exécuteurs des hautes œuvres que sont les vieillards : la femme, toujours les mains liées derrière le dos, est badigeonnée d'argile blanche, gavée de boulettes faites avec la poudre d'*elon*, traînée jusqu'à l'arbre, le plus proche, souvent un safoutier, et pendue. C'est alors seulement, d'après M. Onana, que peut retentir l'*esána*, car le mort est désormais accompagné. Ordalies et exécutions se poursuivront pendant cette danse.

L'*esána* ou *esáni*, lié au rituel *So* où on le dansait pour la première fois, exécuté après une victoire, lors de la suppression des captifs, réservé comme danse funéraire au guerrier qui a en principe tué (pris la vie d'un autre) et inconnu des « Pahouins » du sud, est pour moi l'un des signes non équivoques de l'influence septentrionale et l'une des importations spécifiquement bété (ou ati). Nous en possédons une preuve dans les traditions recueillies par l'abbé Tsala au sein de sa propre famille, les Mbog Belua (document dactylographié, p. 29, qui confirme par ailleurs p. 5 que les Ngoe sont bien des autochtones résiduels antérieurs à la formation de cette importante famille Eton, et vassali-

(64) « Vers la côte dans le sens contraire à *okoé* », dit Nekes ; et dans une note (1912 p. 482 n° 1) il précise, comme nous l'avons nous-mêmes déjà vu, que le « Yaoundé » ne connaît que deux orientations terrestres : *a nkié* « vers le bas » et *okoe* (ou plus exactement *akoe*) : « vers le haut », comme si la terre consistait en un plan incliné : le soleil se lève en haut et disparaît ensuite en bas. J'ai mis « vers l'ouest » parce que cette direction est nettement confirmée par Messi (1919 p. 312) qui situe la tête du cadavre (vers l'ouverture) comme « tournée du côté où la tête du ciel (= le soleil) a l'habitude de disparaître ».

sés par les conquérants ultérieurs). L'une des branches avait émigré vers l'est en symbiose avec les *Bāba* qui, après les avoir traités en esclaves (c'est ce que signifie leur nom de Belua) s'étaient alliés à eux. Lorsque mourut un notable *Bāba*, les Eton se rendirent à l'enterrement et « sortirent en procession au pas de l'*esani* ». A ce spectacle, les *Bāba* se scandalisèrent : « Qu'est-ce que c'est ? » s'écrièrent-ils tous indignés. « Ces gens viennent insulter à notre douleur ! Ils osent danser devant le cadavre de notre frère. Quel crime ! »

Après la pendaison d'une femme Eton veuve de ce notable, les *mbog* Belua se brouillent avec les *Bāba* et retournent vers l'ouest demander protection à Omgba Bisogo et à Noa Tsogo ; or ces chefs célèbres sont ceux que les Allemands trouvèrent à leur arrivée. On peut donc en induire que l'acculturation de l'*esani* chez les *Bāba* est récente (seconde moitié du XIX^e siècle ? en se rappelant que la tradition orale télescope souvent des événements chronologiquement non consécutifs).

L'*esána* est lui-même une ordalie, en même temps qu'une pantomime guerrière rappelant les exploits du défunt tout en rejetant sur lui la faute de son trépas et en réaffirmant la victoire de son lignage sur la mort. Elle a lieu seulement pour un *mod dzāl*, un « vrai homme » fondateur de village. Lorsque à peu près tout le monde est arrivé et est assis autour de la cour, en laissant un espace vide important réservé aux *bekón* venus chercher le défunt, quatre vieillards (frères ou compagnons d'initiation du défunt) se postent vers la tête du village en tenant en main la tige divinatoire d'*odzòm* qui prend le nom de *ngékémbé* en langage d'*esána*. Le P. Stoll (1955 p. 163) rattache le mot à *kómbo* « utérus » et dit qu'il signifie « col de l'utérus » ce qui illustre sa théorie de la double sexualité. Nous avons déjà parlé de ce talisman, d'origine septentrionale comme l'*esána* et le *so*. Tous les jeunes, frères ou fils du défunt, suspects d'avoir voulu sa mort, sont rassemblés au bas du village et doivent s'avancer en dansant, au son du tambour et au signal des vieillards. Ils défient ces derniers de les atteindre. Quand ils arrivent près d'eux, ceux-ci les visent de leurs *ngékémbé* ; s'ils les ratent tous, des cris de joie (*ayengá*) et des coups de fusil éclatent, tous s'embrassent ; si tel ou tel est touché, on l'enferme dans une case jusqu'à la fin de l'enterrement : on dit qu'il connaît quelque chose à propos de cette mort... On l'amènera à l'examen de l'*edu osoé* après la danse (65).

Il faut ensuite occuper tout le jour, car on ne peut enterrer un grand initié qu'à la tombée de la nuit ; si on le portait en terre plus tôt, on l'entendrait ensuite rugir ou aboyer dans la tombe, ou encore une tornade de 24 heures s'abattrait sur la contrée.

Sous la présidence des frères aînés du défunt auprès de qui les neveux utérins criaient vengeance, ordales et exécutions s'organisaient donc, jusqu'au soir, parallèlement aux autres rites de l'*esána*, dont elles étaient considérées comme parties intégrantes.

On mettait à part la personne (ou les personnes) qui avait été accusée par le défunt : sa culpabilité ne faisait pas de doute, et elle serait exécutée s'il

(65) Cf. Zenker 1895 pp. 68-69, Tsala p. 107. L'aspect divinatoire de l'*esána* m'ayant (malgré l'abbé Tsala) échappé à l'époque, il convient de rectifier en ce sens mes hypothèses des notes n° 7 et 8, p. 109 de ma traduction de Zenker 1970.

s'agissait d'une femme, d'un client ou d'un esclave. Mais tous les autres subalternes étaient également suspects de complicité. On soumettait donc à l'ordalie ceux qui avaient le plus de motifs d'être coupables, ceux qui avaient été déjà signalés par les enquêtes préliminaires de divination, les femmes dont l'inconduite était notoire, les esclaves rétifs ou désagréables, quand tous ceux-ci n'étaient pas automatiquement sacrifiés. Les décisions n'étaient pas prises sans de grandes discussions (Tsala-Vincent 1973 n° 3902).

Dans le cas que nous envisageons, celui d'un grand initié, l'hypothèse d'une mort purement naturelle était par définition exclue, car ses « blindages » le rendaient invulnérable. Pour tout homme, le tambour de deuil affirmait : « Ce sont les hommes qui marchent de nuit qui m'ont plongé le visage dans la boue » (Tsala-Vincent n° 5108). Voilà pourquoi un *mod dzál* ne partait en terre qu'accompagné de 6 à 8 personnes en moyenne, dit Zenker. Dans les autres cas, je pense à présent, on l'a vu – contrairement à ce que j'ai écrit en 1970 – qu'il ne faut pas opposer radicalement dans la mentalité traditionnelle causalité naturelle et causalité magique. Il en va de la mort comme de la maladie : certains types en sont dus clairement et uniquement à la sorcellerie, tandis que d'autres sont considérés comme « naturels » ; mais ceux-ci, qui sont moins inquiétants que ceux-là par eux-mêmes, sont pourtant toujours susceptibles d'être analysés au second degré comme ayant la sorcellerie pour cause première : derrière la vieillesse, la contagion, comme derrière l'accident, se profile la malveillance qui explique que le dernier soupir soit rendu à cet instant précis plutôt qu'à tout autre instant. D'où la maxime « Toute mort a son explication » (mot à mot : « Un décès ne se sépare pas d'un compte rendu » cf. Vincent 1969 p. 282).

On va donc chercher les auteurs de ce méfait parmi les subalternes. Les fils eux-mêmes étaient généralement éprouvés par l'*esána* et « soignés », c'est-à-dire épargnés, mais il arrivait aussi qu'on envisageait de les mettre tous à mort (cf. Tsala-Vincent 1973 n° 3906). Nous connaissons l'ordalie par l'*elón*, dont Onana garde le souvenir suivant :

« L'*esána* était très intéressant : il donnait la peur aux gens, si bien qu'on ne voulait plus de mal à son père ou à son frère ou à son mari. Si on joue l'*esána* et qu'on t'accuse de la mort, on t'amène à l'*elón* ; tu es nu ; on fait 4 bonnes boulettes de pâte d'*elón* que tu manges ; on te fait boire de l'eau. Si ce n'est pas toi, tu rejettes ; si c'est toi, ton estomac éclate à l'intérieur ; les neveux disent à l'*elón* : « Si c'est lui, que son estomac éclate, sinon qu'il rejette tout ! ». Si c'est un homme qui est coupable, il a beau nier, il ne rejette que de la salive, son sexe s'allonge jusqu'à terre, sa culpabilité se manifeste ; si on ne le pend pas tout de suite, sa tête se renverse, et brusquement voici ses pieds en l'air, il tombe à la renverse raide mort. L'*esána* donnait de l'entente... »

On poursuivait les jugements et les exécutions selon le même processus, en badigeonnant chaque fois la victime d'argile blanche, et parfois en l'emmenant à l'écart pour la pendre. Les neveux venaient en ordre dispersé ; l'arrivée de chaque nouveau groupe pouvait fournir prétexte à l'exécution d'un nouveau condamné. Si l'on voulait mieux convaincre le public de sa culpabilité, on le dépendait au bout d'un certain temps et on procédait à son autopsie ; le corps était transporté à *fálág* et ouvert d'un coup de machette effilée,

du sternum au pubis, par un esclave, en chantant et au son d'un tambour tout proche pour éloigner les mauvais esprits ; puis les vieux *mingangán* experts venaient fouiller les entrailles ; ils y découvrent l'*evú*, qu'ils vont présenter solennellement à toute l'assistance, pendant que l'esclave recoud sommairement le corps.

On autopsiait aussi les femmes, les esclaves et les hommes ordinaires défunts, pour savoir comment ils étaient morts ; mais l'autopsie était inimaginable pour un *mfañ mod*, un « vrai homme » qui ne pouvait être soumis à cette humiliation, et se trouvait au-dessus, au-delà de tout soupçon... Ordinairement, une femme avait en mourant accusé quelqu'un de l'avoir tuée de telle ou telle façon : coup de bâton ou de lance en sorcellerie... On mettait son *evú* sur un plateau pour s'en assurer, comme nous l'avons vu, en le massant avec une spatule à éplucher les bananes, pour y vérifier la présence des blessures prévues. L'accusé devait donner une femme ou un esclave en compensation, ou se soumettre à l'épreuve de l'*elón*.

Les résultats de l'autopsie donnent lieu à des réactions diverses : s'il s'agit d'une personne haïe, et que son *evú* est manifestement usé par la guerre de sorcellerie, on jette son corps en brousse, ou, s'il s'agit d'un homme libre ou dont on respecte davantage les parents, on le confie aux esclaves pour l'enterrer sans aucune cérémonie. Si l'*evú* n'est que modérément atteint, on l'enterre normalement. Quant aux morts qui accompagnent un grand initié, il est clair que celui-ci saura en avoir raison dans l'au-delà comme ici-bas.

C'est pourquoi les morts exécutés étaient en général ensevelis avec lui : ils devaient continuer à le servir dans l'au-delà, lui allumer le feu, lui présenter la pipe, etc. On exécutait souvent la femme préférée, la *mkpəg* (cf. Tsala-Vincent n° 3901) ; à mon avis sans doute parce que sa mort récapitule précisément les principaux objectifs de l'*esána*, à savoir : 1) rappeler aux femmes (et aux dépendants en général) l'humilité de leur condition ; or la *mkpəg*, mot qu'on traduit parfois par « reine », est une femme remarquable et du plus haut mérite possible : elle est donc celle qui menace le plus l'idéologie dominante des hommes ; 2) satisfaire l'égalitarisme bèti, le sens de la justice immanente, la jalousie de ceux et celles qui ne s'estimaient pas reconnus du temps du défunt : qui a été trop heureux doit ensuite le payer ; 3) venger le mort : celle qui le soignait quotidiennement de près est évidemment la plus responsable de sa mort ; 4) accompagner le mort : quelle compagnie pourrait, dans l'au-delà, lui être plus agréable que celle de sa préférée, de l'élue qu'il a choisie lui-même ?

Comme à la guerre, la vengeance pouvait s'exercer avec des raffinements de cruauté vis-à-vis des êtres que l'on estimait vraiment coupables (et aussi selon les variantes individuelles du sadisme des neveux). On coupait les mains, on tranchait ou on fracassait les crânes ; on immolait aussi bien des femmes enceintes que des petits enfants suspects d'hériter l'*evú* malfaisant de leurs mères. Bien que le fait soit contesté par Hubert Onana, on m'a certifié à Ngomedzap (13/4/1970) que le grand chef Esomba Enómbó avait été enterré à Kama dans les conditions suivantes :

On a dit à un esclave : « Viens, couche-toi là ! » et on le fit coucher au fond de la niche mortuaire ; on allongea le mort à côté de lui, avec la main du mort

sur lui ; ensuite, on dit à une femme : « Viens, toi aussi ». On la plaça à côté du mort, vers l'extérieur de la niche, qu'on ferma avec une porte d'écorce. On combla la fosse. On est venu écouter pendant deux ou trois jours si l'on entendait encore remuer à l'intérieur. Quand on n'entendit plus rien, on reprit la célébration de l'*esána*. Il fallait bien quelqu'un pour allumer la pipe du mort.

Cette possibilité d'enterrer vif déjà attestée par Hennemann (1920 p. 5) l'est encore par Léopold Eze (1971 pp. 11 & 32) qui en fait le sort normal de la femme accusée par son mari à son lit de mort :

« On couchait la femme vivante, à l'endroit préparé au fond de la tombe, puis on déposait le corps de son mari de telle sorte que la tête de l'homme repose sur le bras de la femme et un des pieds de la femme sur le corps de l'homme ; ensuite on comblait la tombe. » (66)

Ces coutumes, me dit-on partout, étaient considérées comme trop cruelles par beaucoup de Bèti dès avant l'arrivée des Allemands. Les femmes, à Minlaaba, y étaient naturellement fort opposées (cf. 4^o et 14^o des *Entretiens avec des femmes bèti* de J.-F. Vincent). Mais les parents par le sang des femmes exécutées – fils, pères ou frères – l'étaient aussi, et l'on ne pouvait tous les ligoter comme les fils. La famille de la femme en danger pouvait accourir et entreprendre de la sauver ou de la venger. Bien des guerres avaient commencé ainsi. Aussi évitait-on la plupart du temps de sacrifier une femme de trop noble appartenance. Cependant, trois instances principales rendaient la coutume infrangible aux yeux mêmes des Bèti : d'abord la nécessité sociale de châtier les femmes « désobéissantes » et par là même d'obtenir l'obéissance des autres ; ensuite la nécessité religieuse d'accompagner le mort, qui, sinon, reviendrait tourmenter les vivants et se vengerait cruellement sur eux (Hennemann 1920 p. 5) ; enfin, le système de la sorcellerie, sans lequel tout le reste de l'existence serait inexplicable, et que nous avons déjà suffisamment étudié.

Derrière ces trois instances conscientes se profile en outre à mon sens la certitude intime que la mort est un fléau collectif, une puissance dévastatrice qui exige d'autres victimes ; autant lui sacrifier tout de suite celles auxquelles le groupe tient le moins et qui serviront de substituts aux autres, comme on le veut en tout sacrifice.

L'enquête au sujet des causes de la mort continuera bien après l'enterrement (cf. Nekes 1912 p. 483), surtout si certains suspects paraissent capables de « payer » pour cette mort : on les accuse et on les contraint à l'ordalie ; si le poison demeure dans le corps et commence à faire son effet, on leur tendra un vomitif, mais ils ne discuteront plus leur culpabilité et dédommageront les héritiers du défunt.

(66) Ce texte est probablement de L. Atangana, et en tout cas Léopold Eze est de Minlaaba même, Emven vivant dans la mouvance des Bèni du sud du Nyong. Dans l'ensemble, la façon de creuser la tombe et d'y mettre de la compagnie rappelle les coutumes du nord de la Sanaga, vute et tikar (cf. Sieber *Die Wute* p. 53, et le grand arbre au centre de Ngambé (chez les Tikar) qui marque la tombe d'un grand chef enterré dans une niche latérale avec deux jeunes filles vivantes, d'après le P. Guillemin.

Laissons de côté le rôle judiciaire de l'*esána* pour examiner ses autres aspects.

Après l'épreuve divinatoire avec le *ngékémbe*, les vieillards et les initiés au *So* vont s'occuper de bénir le mort qui gît sous sa véranda. L'un des signes que le mort est un *mkpangos*, un initié, c'est qu'il a la tête couverte. Onana insiste beaucoup sur le fait qu'aucun non-initié ne doit voir son crâne une fois qu'il est mort. On lui enfonce donc l'*otod-kos* des guerriers ou la chéchia rouge sur les oreilles et jusqu'aux sourcils. Les initiés qui ne l'ont pas encore fait revêtent tous leurs attributs guerriers : coiffures, peaux et dents de panthère, lances et sabre... Puis ils entonnent le chant du *So* (cf. p. 266) et la danse de victoire ; ils vont au pied du piquet et se font une bouchée de poivre de Guinée, de cola, de silique et du champignon *duna* (67) ils remontent en dansant et en mastiquant l'ensemble jusqu'au mort qu'ils bénissent en lui crachant cette bouchée sur le visage et sur la poitrine. Il s'agit, dit Onana, de lui donner de la force là où il va. Le souvenir du *So*, c'est en effet l'espoir d'une nouvelle victoire après l'épreuve, d'une reconnaissance quand on affronte la mort.

Dans cette perspective, d'après M. Pierre Mebee, l'*esána* va s'attacher à mimer et à rappeler dans le détail les *bisõ*, les diverses « actions d'éclat » du défunt. D'où les différents mimes de combat qui avaient tant frappé Zenker. Au son des tambours, tous ses compagnons de guerre se rappellent le *ndán* et les devises de guerre du défunt, que l'on joue tour à tour pendant qu'ils montrent successivement avec leurs lances la direction des divers lieux où il a combattu ; ils chantent le chant du *So* (« Grande chenille, quelle est cette danse que tu dances ? ») et représentent une à une les batailles en question (c'était leur « cinéma » commente le témoin), qui se terminent en victoire qu'il faut danser (*fon*), au milieu des acclamations des femmes. C'est une commémoration détaillée et jouée de la vie guerrière du défunt et de ses compagnons.

Mais tout ceci n'a pour objet que de donner au nouveau mort le courage d'aller affronter son nouveau destin : tandis qu'on lui fournit les compagnons avec lesquels un chef avait l'habitude de voyager (pour qu'il soit moins tenté de s'attarder ou de revenir en arrière), on fait alterner les souvenirs avec une phase plus ritualisée, qui, tout en exprimant les regrets que le défunt a de partir, en rejette sur lui la principale responsabilité et l'exhorte à se résigner à l'inévitable. D'après le vieux Sylvestre de Mekamba (25/5/1967), il fallait un orchestre de cinq balafons ou tambours pour exprimer conjointement les différents discours qui se superposaient pendant cet épisode de la danse *esána*. L'un se plaint pour le mort avec des éléments de *nkul eiŷm* qui servait à appeler au secours en cas de querelle, « pitié mes frères, venez me dire adieu, me voilà parti comme un malheureux (...) tout seul, tout seul, comme un vieux solitaire de potamo-chère, sur le point de me commettre avec les chimpanzés », etc. (cf. Ndi-Samba 1971 p. 28). Une basse répond : « Va t'en donc en ces lieux

(67) J'ai fait identifier ce champignon comme étant « très probablement » sclérote (*Pachyma Cocos*) de *Lentinus Tuberregium* qui est commun dans le domaine intertropical.

d'ombre profonde » ; un autre tambour dit : « Quand on te disait : évite ceci, l'as-tu évité ? Bois ce médicament, l'as-tu bu ? Et te voilà maintenant avec un œil de chèvre ! ». On précisait à Mekamba : « Tu as les yeux d'un mouton en agonie, car tu es déjà mort ; voilà ta langue qui remplit ta bouche, et tu vas descendre sous la terre ». M. Ngumu (1977 pp. 212-214) a donné la notation et un excellent commentaire d'un *esani* joué sur trois tambours.

En même temps, tous ceux qui ont fait le *So* se mettent en file sur la cour armés de lances ou de bâtons, avec le *sás esána* autour du cou ou en bandoulière ; ils avancent en dansant vers le mort, en brandissant leurs armes d'une façon menaçante comme un guerrier qui va les lancer, et en insultant ou brocardant le défunt. C'est cette phase qui donnait peut-être son nom à l'*esána* (de *sán*, « sauter de joie », « gambader ») car les hommes sautillent sur place en avançant (68). Ils arrivent tous successivement devant le corps et lui pointent leurs lances vers la bouche. Il s'agit probablement, comme le montrent les paroles, de lui signifier qu'il n'a plus rien d'agréable à espérer des vivants (le *sás* est une ortie, rappelons-le), et de repousser la mort qu'on impute aux femmes (M.-P. de Thé 1970 I p. 22). Il s'agit de montrer aussi que le lignage ne manque pas de guerriers décidés à le défendre. Il s'agit, enfin, probablement, de charger le cadavre de toute l'impureté ambiante pour en être délivré. Ce défilé est répété pendant longtemps, les hommes redescendant vers le fond du village et remontant à la queue leu leu, tout en improvisant des chants qui constituent des variantes par rapport aux formules stéréotypées citées ci-dessus. On reprend l'éloge du défunt et le récit de ses exploits, mais on les mêle de critiques qui rejoignent les blâmes directs qu'on lui adresse, et qui se terminent par des formules d'absolution : « que tout le mal qu'il a fait coule vers l'aval ; c'est tout ce mal que nous enlevons, que nous versons... » C'est ici peut-être que se situent les trépignements dont parle Zenker (1895 p. 69). On atteint le soir en alternant ainsi éloges, massacres, insultes et pardons, et en cassant les biens du défunt qui « partiront avec lui. »

5. L'inhumation

On attend le coucher de soleil pour mettre en terre un grand initié, car sa disparition est celle d'un soleil, c'est la même chose que la tombée de la nuit, selon une observation du P. Stoll ayant entendu à la fin de l'*esána* le *ngángá* crier d'une voix forte et très élevée : « *Alú, alú...* » (« La nuit, la nuit... »), cri auquel les femmes et les assistants groupés autour de lui répondent : « *Ya !* » (= « oui, déjà »). Il est logique que le mépris de ce

(68) L'abbé Tsala (1958 p. 106) donne trois sens au verbe *sán* : 1) gambader, comme un cabri ; 2) pétiller (comme le vin de palme éventuellement) ; 3) exulter, danser comme un guerrier après la victoire. « *Sáni* est le causatif de *sán* » et l'*esáni* serait alors ce qui fait gambader, pétiller ou exulter.

caractère solaire risque de provoquer une tornade, tandis qu'au contraire le respect et la prise en charge de cette assimilation par la communauté favorise les espoirs de renaissance pour un grand homme ; d'ailleurs son nom sera donné à des enfants aussitôt après sa mort, il revivra donc au moins partiellement.

On livre un dernier combat simulé, qui est peut-être une reprise de combat fictif du *So* (cf. Zenker 1895 pp. 54 et 69), représentant en ce cas la victoire du lignage sur les forces de dissociation. Les corps sélectionnés ont été mis en place dans la fosse ; on vient casser sa lance aux pieds du mort ; l'*esána* fait place à l'*osenge* tandis qu'on transporte et met en terre l'initié. L'*osenge* est une danse funèbre qui ne s'effectue qu'à cet instant. Une dernière fois, les *minkúl* – téléphones – redisent les mérites du défunt, tandis que les tambours de danse *mengom* sonnent comme lors du rituel d'initiation, l'un répétant « *sɔŋ sí* » (« le tombeau souterrain »), l'autre : « *Kúl ebedé á yób* » (« la tortue monte en haut ») (cf. p. 274). On tire en même temps des coups de fusil.

Le transport du corps et sa mise en terre par les fossoyeurs est un moment redoutable, car tout faux mouvement, toute réaction imprévue ou extraordinaire du cadavre (par exemple si un membre se détache) est interprété comme un signe du mort ou une manifestation de sorcellerie, qui provoquera la panique (de l'assistance féminine du moins). Le nouveau mort est généralement mis en terre nu comme un nouveau-né, dépouillé de ses ornements qui font partie de son héritage ou seront exposés sur son autel, mais on lui laisse souvent un objet favori, sa pipe par exemple, qu'il peut avoir réclamée expressément. Au cas où l'on craint d'avoir des difficultés à découvrir le responsable de sa mort, on lui attache au poignet quelques *bikié* pour qu'il puisse payer lui-même sa vengeance dans l'au-delà. Le corps est couché dans la niche mortuaire sur le côté gauche, le visage tourné vers l'ouverture, c'est-à-dire vers l'ouest, vers la mer, vers le royaume des morts, et le bras droit levé comme celui du jeune initié au *So* quand il sort du *sɔŋ sí*, du tombeau souterrain symbolique dont la traversée est au cœur du rituel, « pour qu'ainsi le défunt puisse en homme fort faire son entrée au pays des morts. » (Hennemann 1920 p. 5 ; cf. Nekes 1912 p. 482) (69).

On ferme l'entrée de la chambre funéraire avec une plaque d'écorce, pour que la terre n'y pénètre pas. Puis les proches et amis du défunt viennent chacun jeter une poignée de terre dans la fosse en disant quelques mots d'adieu. Les fossoyeurs achèvent de combler la fosse qui se signalera par un tertre (correspondant à la terre ôtée de la chambre mortuaire).

A côté de ce tertre est installé un piquet ou un tréteau qui constitue l'autel du défunt (*anáǵ*) : on y place les objets qu'on destine à l'accompagner dans l'au-delà, et désormais considérés comme impurs et intouchables, son plat, sa cuiller, sa pipe, ses talismans, ses armes, un peu de nour-

(69) Il est assez savoureux de relever le même genre de mythologie chez les colonisateurs à la même époque ; cf. Galliéni 1891 p. 462 : le Capitaine Oberdorf, tué au Soudan lors d'une campagne en 1888, est enterré « le corps tourné vers la France, selon l'habitude coloniale ».

riture qu'on renouvelle, éventuellement la tête et les mains d'un subalterne sacrifié pour l'accompagner. On y trouve aussi pendant la période du deuil une marmite rituelle *etig* qui permet au *ngangán* de faire faire des ablutions aux survivants pour les laver de la mort. Tessmann (1913 II pp. 109-110) a soigneusement inventorié les objets déposés sur de tels autels chez les Fang.

Le P. Hennemann (*loc. cit.*) fit un jour remarquer que les morts n'étaient jamais revenus chercher ces affaires depuis leur tombe. « Cela semble seulement », lui répondit-on, « mais en réalité le défunt est déjà venu les prendre depuis longtemps ». (70)

Sur le tertre même, on plante un rameau d'*otombo* (*Ficus*) qui joue le rôle d'*anág* pour les personnes simples (femmes, clients). Ce genre d'arbre groupé en pleine brousse y signale donc un ancien établissement humain (cf. Nekes 1912 p. 482).

Dans les jours qui suivent, on surveillera le tombeau pour empêcher qu'on vienne voler le cadavre. Si la terre du tertre s'affaisse, c'est le signe que l'*evú* sorcier du mort est sorti de nuit et il faudra un rituel pour le tenir renfermé en terre (cf. Tsala 1958 pp. 111-112).

Les plus grands initiés, chefs ou *mingangán*, refusaient cependant d'être inhumés, du moins chez les Bèti du sud du Nyong (j'ignore ce qu'il en était au nord). Ils se faisaient exposer dans certains grands arbres (coutume qui serait répandue davantage vers l'est, vers Messaména, d'après M. l'abbé Frédéric Essomba). Ils disaient : « Quand je disparaîtrai, mettez-moi sous tel arbre » ; on les y portait ; on entourait l'arbre d'une clôture pour protéger le corps des bêtes ; mais quand on revenait quelques jours plus tard, on ne retrouvait plus que la coiffure, l'*ebóbod* du chef à la cime de l'arbre... (71).

Les arbres utilisés à cet effet étaient les grandes « personnalités » des rituels : le *dúm* (fromager) avec les profonds contreforts de ses racines. l'*ovej* (*Guibourtia tesmanii* Césalpinacées) qui présente le même trait. l'*ayos* (*triplochiton scleroxylon*, Sterculariacées) arbre protecteur qui fournissait le revêtement des cases, enfin l'*esingán*, l'« effroi des rituels » (*copaifera Tessmanii*, Césalpinacées) qui représente la protection par excellence. souvent identifié avec l'*ovej*.

Comme exemples de tels types de sépultures, on cite le grand chef mvog Amugu d'Obout mort en 1918, pour qui on fit une tombe symbolique dans sa cour, mais qui fut placé en pleine forêt dans un *esingán* : chez les Ngwe d'Ossoessam, le grand *ngóngán* Obama nga Zaméyo avait recommandé à ses fils de le mettre dans un arbre au milieu de la forêt et disparut mystérieusement au bout de quelques jours. Les grands Bèti, ajoute l'informateur.

(70) On trouvera des photographies de cet autel *anág* dans les ouvrages et articles cités de Nekes 1913, Tessmann 1913, Hennemann 1920.

(71) L. Atangana (manuscripts, IV, 4) généralise cet usage à tous les « hommes-mères » : « Chaque fois qu'un homme vénérable allait mourir, pas question de l'ensevelir en terre, un tel individu se mettait à recommander ceci à ses enfants et frères : « Quand je mourrai, que personne ne m'ensevelisse en terre » ; l'un commande qu'on aille l'appuyer contre un fromager ; l'autre commande qu'on aille le mettre dans un grand creux d'arbre... »

Ignace Ondoua, n'aimaient pas être enterrés : ils avaient l'idée qu'une fois enterrés, ce leur serait difficile de ressortir !

Indépendamment de cette dernière motivation, il est fort probable que ces grands initiés avaient promis leur corps aux membres des sociétés auxquelles ils appartenaient, ce qui rendrait compte de leur disparition. Mais on retrouve là aussi l'idée que la brousse est le vrai séjour des morts, qui se transforment en oiseaux ou dont les esprits habitent les arbres.

Seules des personnalités exceptionnelles pouvaient réclamer un tel traitement, puisque les Bèti en général préféraient affronter la mort, comme les autres dangers, en groupe. C'est pourquoi il était très important pour eux d'être enterrés au village parmi leurs parents défunts ; et réciproquement, les vivants étaient heureux d'avoir sous les yeux les tombes qui leur rappelaient leurs proches, qu'ils pourraient apaiser au besoin, et à qui leurs offrandes pourraient facilement porter secours dans l'au-delà, avec l'espoir de bénédictions en retour. En cas de décès loin du village (voyage ou guerre) on édifiait un tertre symbolique en mémoire du disparu. La présence des tombes était le principal fondement du droit persistant sur les *bilig* ou anciens séjours abandonnés. Par contre, on aurait craint d'enterrer chez soi un étranger, qu'aurait pu faire son esprit ? On avait assez à faire avec ceux du lignage, vis-à-vis desquels se manifestait l'ambivalence de crainte et d'attrait que traduisent ces cérémonies de l'enterrement : on expulse les morts, mais on veut conserver leurs restes ; on exalte leur puissance, on cherche à en profiter ; mais celle-ci peut être aussi hostile et désastreuse aux vivants que bénéfique, comme on l'a vu plus haut.

6. Le festin mortuaire (*ndam awú*)

Le souvenir du *ndam awú*, festin qui avait lieu ce même jour où se passait l'enterrement, a été télescopé avec ceux des fêtes ultérieures (*esaj bidi, meson*) par la pratique actuelle due aux exigences chrétiennes.

Il est hors de question de convoquer du monde chez les Bèti sans offrir à manger. Mais les femmes du défunt étant enfermées ou tuées et ses filles occupées à pleurer, le *ndam awú* était un repas hors normes, provoqué à l'instigation des neveux et autres étrangers au village ; les neveux ont toujours le droit de tuer n'importe quoi chez leur oncle maternel et de le donner à préparer à leurs femmes ; les étrangers agissent d'une façon analogue lors d'un deuil, peut-être par un principe apparenté au *bilabá* : la supériorité du mort étant devenue absolue, il doit tout à ceux qu'il reçoit ; on peut aussi donner une explication plus simple : il s'agit de déguster le mort de revenir, d'affirmer l'impureté de tout ce qui le touche ; chaque objet détruit l'accompagne ; donc chacun de ceux qui viennent le pleurer emporte et jette quelque chose lui ayant appartenu. En ce qui concerne la nourriture, les neveux font main basse sur les provisions et le cheptel qu'ils trouvent, l'offrent à tout le

monde, et c'est ce qui constitue le *ndam awú*, qui a lieu le soir pendant les dernières phases de l'*esána*, au moment habituel du repas.

Les héritiers ont intérêt à limiter les déprédations de leurs cousins, et c'est pourquoi le fils aîné, en accord avec les frères de son père, les calme en fixant le jour où l'on « parlera la mort » du défunt, ce qui peut être une à deux semaines plus tard. Alors la foule se disperse.

7. Les épreuves du veuvage (*akús*)

Vont rester sur place : les jeunes sœurs du défunt et les jeunes femmes du lignage de sa mère (ses tantes maternelles et ses cousines croisées matrilatérales), qui, sous le nom de *mingɔngɔn*, vont prendre la relève des neveux utérins pour infliger des brimades aux femmes du défunt. Elles aussi arrivent furieuses, en dévastant les cuisines de ces veuves. (Je suis ici les données de Lukas Atangana). Quelques neveux restent aussi, mais aucun homme (pas même eux) ne doit plus toucher les veuves jusqu'à leur sortie de deuil.

Les survivantes, toujours entassées nues dans une case d'où elles n'ont le droit de sortir sous aucun prétexte, couchant à même le sol à côté de leurs déjections, doivent se tenir derrière le foyer de la case, et sont aspergées de cendres ou badigeonnées d'argile blanche. On les laisse sans nourriture et sans boisson depuis l'instant du deuil, sous la garde d'un esclave ; parfois, avant d'ensevelir le cadavre, on les extrait de la case pour les obliger à s'étendre à côté du mort pendant quelques instants, en guide d'adieu. Les jours suivants, elles devront pleurer dès le chant du coq. Elles seront rejointes par leurs sœurs et belles-sœurs, par toutes celles qui appelaient leur mari « mon mari ». Si une femme manquait à ces rites de l'*akús* (veuvage), elle perdrait la mémoire et deviendrait folle.

Le lendemain de l'enterrement, ou parfois le surlendemain, les *mingɔngɔn* vont faire subir toute une journée d'épreuves aux veuves (*minkús, sing - nkús*) toujours à jeun. Généralement les parents et amis de ces dernières accourent pour leur prêter un secours au moins moral et souvent en nature, en leur donnant les différents cadeaux que réclament le *mingɔngɔn* pour se montrer moins cruelles. Faire subir ces épreuves se dit *suu akús* « faire décharger le veuvage », une étymologie possible d'*akús* étant « rachat » - de *kús* « acheter » (sa vie).

Voici la liste des épreuves possibles, étant bien entendu qu'elles n'étaient pas forcément toutes infligées ; certaines pouvaient l'être par la suite, jusqu'à la sortie du veuvage, lequel pouvait durer trois à quatre mois ou davantage – la période de réclusion dans la case étant limitée à une lunaison au maximum.

1. Le tronc de bananier : chaque veuve doit à tour de rôle faire le tour de la cour en courant et en portant sur les épaules un bananier dont les feuilles traînent par terre ; les *mingɔngɔn* essaient de la retenir ou de la faire tomber en tirant sur les feuilles ou en marchant dessus ; si elles tombent, on les frappe avec des nervures de bananiers ;
2. l'antilope : les veuves sont emmenées en forêt et battues à coups de

- bâtons ; elles doivent courir hors des sentiers, à travers la brousse qui les déchire, jusqu'à leur case où elles se réfugient ;
3. elles sont couchées par terre et battues sur le derrière ; leurs parents paient pour faire cesser cette correction ;
 4. les veuves doivent danser accroupies en imitant les petits animaux de la forêt et en chantant : *otsitsid baleba* « les petites bêtes dansent... »
 5. assises en rang, les veuves doivent fixer le soleil sans broncher ;
 6. on les oblige à jouer du *mvéd* en l'honneur du défunt, de leurs parents et de leurs oncles maternels (épreuve de dérision, car les femmes ne savent pas jouer de cette lyre) ;
 7. on les force à se rouler par terre comme des troncs d'arbre d'un bout à l'autre de la cour, et aux endroits les plus sales ;
 8. on leur confisque leurs ustensiles de cuisine qu'elles doivent « racheter ».

Le *nkul* commente ces épreuves en disant par exemple : « *mǎ woé, ma bǐ yǎ ?* » : « Si je ne l'ai pas tué, qu'ai-je donc fait ? ».

A la fin de cette première journée, on les renferme dans leur case empesée, et parfois on leur donnait à manger par le toit. Le lendemain matin, les *mingongon* les mènent au ruisseau pour les laver de leur couleur blanchâtre et la remplacer par du charbon de bois ; elles fixent en même temps les différents cadeaux que les veuves devront leur faire pour sortir du veuvage : poules ou autres objets personnels (marmites, régimes de plantains, etc.) ou *bikié* que les veuves se feront donner par leurs parents. Ce n'est qu'à partir de là, souvent, qu'elles avaient le droit de manger quelque chose. On les revêtait aussi pour la première fois des fibres sèches tirées de troncs de bananiers-plantains (*mendzag bikon*) qui faisaient une longue touffe par devant et par derrière. Ainsi *fagotées* (le sens exact de *ndzag* est « fagot »), elles n'auront plus le droit de se laver, de s'oindre d'huile ou de se coiffer jusqu'à nouvel ordre.

La claustration avec brimades se poursuit pendant une lunaison, à l'issue de laquelle, contre paiement, les veuves reçoivent le droit de sortir, d'aller se laver, sauf la tête, et elles reprennent peu à peu des activités normales en se couvrant de glaise blanchâtre surnommée *mebi minsɔŋ* (« excrément de vers »). Elles « payent » chaque fois qu'elles reprennent une activité coutumière, comme la pêche *alóg* par exemple. Vers la fin de cette période de trois ou quatre mois, les femmes s'oignent de kaolin plus blanc et mettent un *ebui* blanc. Puis peu à peu elles cessent de porter cette couleur de deuil en commençant par le haut du corps ; elles n'ont plus bientôt que les jambes peintes en blanc jusqu'à mi-cuisse.

La levée de deuil s'effectue et se déroule progressivement, lentement, comme tous les rituels beti ; elle est simplement marquée par deux temps forts, *ekuli akús* et *esoe meyoŋ*, qui sont liés au partage de l'héritage, et qui se placent chronologiquement après les cérémonies que nous allons évoquer maintenant, réunies de nos jours dans l'*esoe akús* ou levée de deuil moderne.

8. L'*esan bidi* et le *mesón*

Dans cette civilisation du loisir peut-être fort antique, le deuil d'un homme riche (*nkúkumá*) était en effet l'occasion de réunions multiples et répétitives. Chaque matin, les plaintes de veuves le rappellent ; chaque soir ou chaque nuit, les hommes du lignage regrettent leur frère ou parent sur le tambour d'appel.

Dans un délai de deux semaines après le décès, va avoir lieu une nouvelle assemblée générale du lignage que M. Lukas Atangana appelle *esan bidi*, le « partage de la nourriture ». Cette réunion est l'occasion de récapituler l'enquête judiciaire provoquée par le décès et d'intégrer davantage le défunt parmi « les tombes » (*mesón*), dans la société des *bekón*. Elle a lieu quand les parents les plus lointains (qui n'ont pas pu venir le jour même de l'enterrement) ont eu le temps d'arriver, de se rassembler dans le village en deuil.

Les fils et frères du défunt ne sont plus pris à l'improviste comme lors du *ndam awú*, ce sont eux qui fourniront les subsistances nécessaires à régaler les invités, comme lors des festins ultérieurs. Tous se cotisent pour bien les accueillir et leur faire des cadeaux.

De grand matin, chaque chef de famille (*mod dzál*) peut questionner à tour de rôle le représentant le plus proche du défunt (fils ou frère aîné) : comment celui-ci est-il mort ? pourquoi ? de quelle maladie ? qui en a été trouvé coupable ? qu'a-t-on fait ?

Puis les chefs se réunissent à part en conciliabule (*esón*) pour élaborer des conclusions ; en particulier ils examinent sous tous les rapports la vie passée et la conduite du défunt, pour voir dans quelle mesure il peut être considéré comme responsable de sa propre mort, par exemple en ayant exagéré du côté de la sorcellerie ; ils comparent les indications qu'ils ont obtenues par la divination, mais ces réflexions ne seront pas forcément divulguées dans la version que l'on va rapporter au public, et qui doit prendre en compte l'idéologie officielle (les subalternes sont coupables), ainsi que les jugements déjà exécutés à chaud. Si la mort se révélait inexplicable, et si les oracles refusaient de répondre ou confirmaient qu'on se trouve en présence de maléfica incontrôlables, on se mettrait en devoir d'abandonner les lieux et de déménager au plus vite. Au cours de ce bilan, on se rend compte aussi de ce que le défunt a amassé comme richesses, et on commence à songer au partage de l'héritage : les héritiers se mettent d'accord sur celui qui le présidera, à qui on demande son acceptation.

De retour sur la cour, le patriarche président de la séance fait d'abord le panégyrique du défunt, puis donne *foe awú*, la version officielle de la mort, pour laquelle il sollicite l'approbation de l'assemblée. Il peut aussi à ce moment-là, comme nous l'avons vu lors de la mort de Manzè, dresser la liste des héritiers légitimes. Il termine par des bénédictions, des souhaits de paix et de santé, des supplications pour le bien du défunt outre-tombe et pour le bonheur de sa famille ici-bas. Si les veuves (comme c'est inévitable) se sont vues imputer une part de culpabilité, on les tourmente à nouveau pour contenter le mort et lui ôter un motif de s'attarder fâcheusement au village sous prétexte de se venger. C'est bien cette hantise du revenant maléfique qui explique à

mon sens la cruauté vis-à-vis des veuves : on préfère leur en faire subir « trop », pourvu que l'on soit sûr d'être délivré du fantôme, qui s'éloignera saturé. Par ailleurs, certaines de ces épreuves ont un rôle d'accompagnement sur le pénible et douloureux chemin de la mort ; les veuves courent en brousse comme les revenants (épreuve n° 2), s'incarnent comme eux dans des animaux (n° 4), fixent le soleil qui est probablement l'une de leurs demeures (n° 5). Il s'agit encore d'un trépas symbolique destiné à apaiser l'avidité dévorante de la mort, à qui déjà plusieurs victimes ont été sacrifiées réellement.

Tout le monde danse ensuite et va manger dans la cour. Mais tandis que le *ndam awú* était intégralement partagé entre les vivants présents, l'*esaj bidi* consiste à laisser la moitié environ du festin, découpé en petits morceaux, sur l'*anág* ou autel du défunt et à côté de sa tombe, pour qu'il mange avec les siens dans son village une dernière fois. On reconnaîtra ici une parenté avec le rituel annuel *metúnera me ngon Zambá* qui consistait à offrir aux défunts des morceaux de nourriture découpés et jetés dans la rivière. Contrairement à d'autres pratiques en d'autres circonstances, où les mets sacrifiés sont consommés par les vivants après avoir été offerts aux morts, les aliments ainsi placés près de la tombe ne doivent plus être touchés sous aucun prétexte, jusqu'à ce qu'ils soient tombés en pourriture, et ceci, même par un passant mourant de faim, précise L. Atangana ; ce serait commettre un *sesalá* et se vouer à une mort certaine.

Au soir venu, de nuit, a lieu le rite *mesɔŋ* qui constitue, avec l'*esoe meɔɔg*, l'équivalent de cette « fête des âmes » que Tessmann (1913 II p. 109) avait trouvée chez les Fang, mais qu'il croyait ignorée des « Jaunde ». C'est que le *mesɔŋ* se faisait entre hommes, en secret, puisqu'il était l'initiation des morts.

On commence par appeler le mort par son nom, par son *ndán* au tambour, et son *ekigá* (modulation vocale du *ndán*). On l'adjure : « Sois-nous propice ; lâche-nous la chance ». Venant de la brousse, on entend alors sa voix dans le lointain, qui répond aux demandes, qui donne quelques directives aux survivants, et qui demande qu'on l'aide à passer chez les *bekón*. On se représentait en effet les fantômes des morts comme formant une communauté vivant dans un ou des villages ; tant que le nouveau défunt n'a pas « payé » en leur offrant un sacrifice, il demeure à l'extérieur du village, à *fálág*, comme les novices du rituel *So*. On va donc ici-bas, comme lors du *So*, sacrifier une chèvre ou un bouc au nom du mort, pour qu'il puisse avoir accès à la cour (*nseyj*) chez les revenants, et pour qu'il traverse sans encombre les passerelles établies au-dessus des divers gouffres qui le guettent (72).

Ce sacrifice complète l'*esaj bidi* ; les hommes mangent de cette viande et en portent à l'*anág* ; la tête de l'animal est chargée de toutes les souillures du défunt, de celles de son lignage, et enfouie profondément en terre, dans la forêt, avec des imprécations, par les *mingəngánj*. La malchance est ainsi ôtée

(72) Les précisions que je donne ici concernant le rite *mesɔŋ* sont dues à MM. Pierre Měbee et l'abbé Tsala, elles sont du nord du Nyong, mais recourent un texte précis, quoique succinct, de M. Lukas Atangana. Les jeunes étant tenus à l'écart des cérémonies funèbres, je n'ai pas obtenu de récit de ce rituel par un témoin oculaire dans la région de Mínlaba : on sait seulement qu'il existait.

au défunt comme à sa famille, qui pourront désormais prospérer chacun de leur côté.

Le lendemain de cette cérémonie, chacun se disperse et rentre chez soi, à part quelques *mingɔngɔn* qui restent pour surveiller l'*akús*, le deuil des veuves.

9. La sortie de deuil (*ekúli akús*)

La cérémonie de la sortie de deuil proprement dite, actuellement confondue avec la suivante (comme la précédente l'a été avec le *ndam awú*), avait lieu de trois mois à un an après le décès, quand les *mingɔngɔn* estimaient que les veuves s'étaient suffisamment « rachetées ». C'était pour elles la fin de la phase pénible, le moment où elles auraient le droit de reprendre une vie tout à fait normale, et en particulier de se coiffer.

A l'approche de la date fixée, chaque veuve fait appel à son village natal, à son lignage d'origine pour qu'on lui envoie à nouveau des cadeaux nécessaires à son rachat ; deux ou trois jours avant la fête, son père et sa mère, si elles les a encore, ou ses autres parents lui apportent des vivres de toutes sortes : poulets, viandes séchées, etc... La veille, toutes les *mingɔngɔn* reviennent au village. Les veuves se sont préparées des parures et font d'énormes plats avec les mets qu'on leur a apportés.

Au jour dit, les invités affluent et les vieillards du lignage président à nouveau la cérémonie. Une fois leur cuisine prête, les veuves s'asseyent en ligne devant l'*abáá* et les *mingɔngɔn* se mettent en devoir de leur tailler les cheveux au rasoir. Les veuves leur donnent un cadeau, par exemple un coq blanc en échange. Puis toutes, sous la direction des *mingɔngɔn*, vont se laver à la rivière, tandis que résonnent les cris de joie (*ayéngá*). Elles passent ensuite un long temps à se faire belles : on leur met un *ébuí* bariolé, on les frotte de poudre de padouk et d'huile, et surtout on les coiffe longuement, à grand renfort d'huile en leur faisant les tresses en cornes et en pointes relevées appelées « suivez-moi jeune homme » (*nlon fám endzo*, mot à mot : « le rouleau qui parle aux garçons »).

Quand toutes sont revenues prêtes et parées dans la cour, le patriarche président déclare que tout s'est bien passé, que le deuil est fini, et réclame à manger. Alors chacun se regroupe par segment lignager autour de son *mod dzál*(73) à part les *mingɔngɔn* qui se rassemblent une dernière fois toutes

(73) Le texte recueilli par Léopold Ezé (1971 p. 15 n° 13) peut se traduire ainsi : « Un vieillard, s'étant levé, demandait à la foule de faire silence et prenait ainsi la parole : « Nous tous ici, nous sommes venus de très grand matin pour faire que l'on sorte du veuvage, et voilà qui est fait. Que chaque famille (*ndá bod*) s'assemble où est sa tête, et qu'on donne à manger aux gens, car voilà trop longtemps que nous mourons de faim ». A ce moment-là chacun se mettait à suivre son principal représentant, et même une vieille femme qui se trainait d'habitude sur son bâton oubliait alors qu'elle avait mal aux pieds. » On reconnaît là le style concret de Lukas Atangana.

dans la maison de la première femme du défunt, l'*ékombá*. Le président (qui est d'ordinaire l'aîné des frères survivants du défunt) se rend à la case où l'on a réuni tous les plats préparés et indique quelle sera leur répartition, en mettant de côté ce qu'on gardera pour les gens du village, qui mangeront les derniers, après avoir servi leurs invités. Quand tout le monde avait fini de manger, on déposait aux pieds des notables du vin de palme et de raphia, boissons qui étaient en ce temps-là réservées aux hommes mûrs et aux vieillards. C'étaient les prémices de l'*esoe meyoꝓ*, dont le fils aîné du disparu fixait la date à ce moment-là. La fête s'achevait par des danses.

Une semaine après cette cérémonie (soit cinq jours dans la tradition), les veuves reprenaient le droit (*ngul* = la « force », l'autorisation) de « voyager », de sortir de leur village. De très grand matin, elles partaient toutes en groupe *a mindzála*, c'est-à-dire « dans les villages » des alentours, et là, elles mendiaient de case en case – coutume attestée chez les Béné et chez les Bulu (von Hagen 1914 pp. 180 sq.), mais ignorée ou oubliée des Ewondo (Onana Hubert), bien que tous l'aient conservée pour les candidats au rite *So* dont on convient qu'ils sont « comme des veuves ». Chaque veuve portait une petite hotte sur son dos, et on donnait au groupe ce qu'on pouvait : régime de bananes, cuillère, panier, *bikié* ; il était interdit de laisser ressortir les veuves d'une maison sans leur avoir donné quelque chose. Il est très probable que cette coutume représente un dédommagement pour les épreuves qu'elles ont subies ; si longtemps impures, et donc « sacrées », elles sont maintenant honorées pour ce qu'elles ont dû elles-mêmes payer ; c'est la fin des brimades avec une compensation, autrement dit une reprise des échanges sociaux normaux : en même temps, c'est une contribution éventuelle de l'entourage à la fête de l'*esoe meyoꝓ* qui doit l'emporter sur les précédentes et donc coûter encore plus cher.

10. L'aspersion de vin (*esoe meyoꝓ*)

L'*esoe meyoꝓ* représente, six mois à deux ans après le décès, les adieux définitifs au défunt. C'est une fête de la reprise intégrale de la vie, très gaie, où le vin coule à flots comme pourrait le suggérer son nom (*esoe* vient de *soe*, « faire couler » mais l'allusion obvie est à la bénédiction finale). C'est la dernière réunion avant le partage et la dispersion de l'héritage, qui aura lieu aussitôt après, parfois dès le lendemain.

Sous la conduite du fils aîné, qui gère tout l'héritage jusqu'à son partage, la fête s'organise longtemps d'avance. On construit dans la cour devant l'*abáá* un immense hangar de feuilles, *esam*, la « case de passage » dont parle Tessmann (1913 II p. 109) pour sa « fête des âmes » (*Seelen-fest*) ; on prépare aussi un enclos où seront déposés des vivres pour le défunt, légumes, plats cuisinés, que personne n'aura le droit de toucher ; quelques jours après la fête, quand cette nourriture commencera à se gâter, on ira la verser en forêt en disant que le mort l'a mangée.

Les étrangers au village commençaient à arriver deux jours avant le jour

fixé pour l'*esoe meyoŋ* ; on les installait dans l'abri de feuilles (*esam*). Comme pour la précédente fête, les familles de chaque veuve venaient en apportant des cadeaux pour les aider. Chaque femme courait à la rencontre des siens, les accueillait avec des *ayéngá*, etc. Les gendres du défunt, accompagnant leurs épouses, offraient aussi leur contribution.

Le matin du jour fixé, tout le monde se lavait à la rivière avec de la cendre de peaux de bananes, s'enduisait de poudre de padouk et d'huile. Les femmes s'arrangeaient pour paraître les plus belles possibles ; certaines s'étaient fait coiffer dès la veille, ou avaient demandé à un homme expert de les tresser à la dernière mode. Chacun revêtait ses parures de fête. Pendant ce temps, leurs derniers plats achevaient de mijoter sur le feu.

Quand tous étaient prêts, commençaient les danses : *bikud si* et *esum* pour les femmes, *nyenge* pour les hommes. Avec le bilan public de la vie du défunt qui y était inséré, ces danses avaient paru l'essentiel de la fête à Tessmann (*loc. cit.* pp. 109-105) chez les Fang de Bebai ; il en dresse la liste qui incluait, avec les danses du *So* et du *mevungu*, un moment où un homme balayait l'air de son chasse-mouches et faisait tourner son pagne pour exhiber son fondement, manières de chasser le défunt, pense Tessmann.

Chez les Bèti, vers le milieu du jour, les notables (*bennya bod mvié*) de la famille et les fils du défunt se retiraient en conciliabule (*esŋ*) pour fixer le jour du *ngab elig*, du partage de l'héritage, ou plus exactement le jour où ce partage en cours, objet comme on l'a vu de nombreuses tractations, aurait pris fin et serait rendu public. C'était l'occasion sans doute de faire le point.

Au retour du conciliabule, le président demandait le silence et annonçait quel jour ou quelle période de l'année avait été fixé.

Puis les notables s'occupaient de « payer la mort » (*yáan awú*) : comme l'après-midi s'avancait, il était temps de songer à manger : mais en même temps qu'on répartissait les vivres, on faisait un cadeau supplémentaire à chaque groupe de parents ou d'alliés pour les remercier de la part qu'ils avaient prise au deuil. (C'est l'une des raisons pour lesquelles l'*esoe meyoŋ* se faisait parfois attendre assez longtemps : il fallait se trouver en mesure d'y faire face). Le plus âgé des frères survivants du mort, celui qui connaissait le mieux les parents et alliés, appelait successivement chaque famille d'invités ; celle-ci se levait et se rendait à la case où avaient été rassemblés nourritures et cadeaux ; on lui remettait par exemple une chèvre, cent *bikié*, cinq plats de semoule de courgette et d'arachide, un panier de bâtons de manioc, unealebasse de vin pour les hommes. Puis c'était à la suivante. On honorait particulièrement les familles des veuves qui avaient tant souffert : beaux-pères et beaux-frères du défunt à qui l'on donnait priorité (et qui pouvaient avoir perdu leur fille ou sœur lors de ce deuil). Aux neveux utérins, on attribuait les têtes des animaux tués.

Quand la distribution était terminée, le président se rendait au milieu de la cour, et appelait auprès de lui toutes les personnes constituant l'*elig* du défunt, c'est-à-dire tous les êtres humains qu'il avait laissés (*lig* = laisser, abandonner) : fils et filles, épouses, clients, enfants naturels, esclaves. Ceux-ci se plaçaient tous les uns auprès des autres sur une très longue

rangée. Le président reprenait alors la parole : « Vous tous qui êtes assis ici, je vous présente l'*elig* de mon frère : toutes ces personnes qui sont ici sont le fruit de son travail. Vous-mêmes savez qui il était : il n'a négligé aucun moyen de s'enrichir... » et il fait l'éloge du défunt dont il retrace toute la vie et la carrière, envisagées surtout sous l'angle « économique » : voyez combien de femmes il a pu épouser, combien il a eu d'enfants, combien sont venus s'asseoir sous son toit (s'asseoir = *ɬɔɔ*, client se dit *ntɔɔ*), combien j'ai pu vous distribuer de chèvres de chez lui, comme son village est beau et grand, etc... L'orateur frappe de temps en temps le sol de ses lances, et l'assistance approuve en chœur (74).

Le mal de la sorcellerie étant ainsi réparé, la paix étant faite avec les vivants et le mort par le compte ou le conte retraçant ces divers bilans, on va pouvoir conforter définitivement ceux qui ont survécu à l'attaque de la mort. Un autre notable intervient : « Vous qui êtes ici, vous tous les siens en très longue file devant vous, je dis ceci (*madzó nā, madzó nā*) : il faut que vous tous vous leur accordiez votre bénédiction, (*ntóǎmamaa*), pour que cet *elig* prospère et se développe encore plus que lorsque mon frère vivait ». Tous approuvent, des femmes poussent des *ayengá*, d'autres viennent « donner la poitrine » à celui qui vient de parler. Alors tous les « hommes vénérables » défilent pour bénir l'*elig* chacun à son tour ; c'est l'*esoe myog* proprement dit : ils se gargarisent de vin de palme qu'ils mêlent à leur salive et ils soufflent le mélange en pluie fine sur les survivants en disant : « *Ntóǎmamaa, elig eligi yabuguban !* » « Bénédiction, que ce reste reste à prospérer ! ».

Puis tout le monde se mettait à manger à satiété. On dépeçait partout des chèvres, on mangeait à se rendre malade, la danse durait toute la nuit pendant que les hommes continuaient à boire. Le lendemain, on trouvait des gens endormis partout, ce n'est que vers le soir que certains descendaient à la rivière pour récupérer des forces par le bain. Le deuil d'un grand homme était achevé. Il ne restait plus qu'à partager l'héritage, (cf. Laburthe 1981 pp. 224-231) si ce n'était déjà fait.

11. Les autres deuils

Ces longues cérémonies n'avaient lieu que pour un chef très riche, dont l'*elig* pouvait les assumer. Il existait toutes les possibilités intermédiaires entre elles et le deuil d'un homme libre mais pauvre qui les récapitulait en

(74) Lors de la fête des âmes qu'il a suivie chez les Fang de Bebai, Tessmann (1913 II pp. 111-112) a vu établir le bilan des torts des vivants envers le mort, torts que l'on comptabilisait avec des palmes. En particulier, on énumérait, pour les faire payer, les amants de ses épouses, car le mort ne pouvait laisser les vivants en paix que si ses affaires étaient réglées d'une façon satisfaisante pour lui ici-bas. Chez les Béti, de telles considérations entraient en ligne de compte à la suite des confessions des veuves lors de l'*akús* et dans les conciliabules qui avaient lieu pour l'*esay bidí* ; mais l'*esoe meyog* paraît être uniquement une fête gaie sans nouvelles accusations à l'endroit des invités ou des proches.

un seul jour (de ce point de vue, la pratique actuelle simplifiée représente une standardisation, une normalisation égalitaire).

Un homme pauvre était un homme qui n'avait pu épouser qu'une seule femme restée stérile, et dont le village se composait seulement de deux cases, *abáá* et *ndá*, au milieu d'un bosquet. Sauf s'il s'agissait d'un *ngàngán*, pareil *zəzəmod*, « homme de rien », était laissé à l'écart des palabres et de la vie publique. On ne le convoquait jamais sur le *nkúl*.

Quand il mourait, sa parenté se réunissait, l'enterrait nu sur le dos (cf. Messi 1919 p. 312), tuait et mangeait éventuellement son unique chèvre, et le président de la séance faisait sur-le-champ le *foe awú*, la proclamation de la cause de la mort, après une brève concertation. Chacun rentrait aussitôt chez soi. Le lendemain, les *mingəngəng* venaient infliger les épreuves de deuil à la veuve. Une telle fin est appelée « souche morte » (cf. Eze 1971 p. 45).

La veuve sans fils est héritée soit par un frère de son mari, soit de préférence par le neveu utérin de son mari (on dit qu'il prend la « saleté » (*ngun*) laissée par son oncle maternel). Quand la veuve avait une fille unique non mariée, elle restait sur place seule avec elle et plusieurs cas se présentaient alors. Si la fille avait le droit de « partir en mariage » normalement, sa mère se réfugiait ensuite chez le neveu de son mari ; mais le défunt pouvait avoir exprimé la volonté que sa fille reste sur place pour perpétuer sa famille, et garder son *elig*. En ce cas, la fille, une fois pubère, menait une vie libre, et ne pouvait se marier qu'après avoir mis au monde un garçon qui perpétuerait le lignage de son père. Le cas était analogue quand la veuve était restée avec plusieurs filles.

Ces filles sans frères à pourvoir n'éprouvaient d'ailleurs pas la nécessité de se marier et préféraient la plupart du temps continuer à mener une vie libre : privées du soutien d'un frère utérin, elles ne voyaient aucune raison de faire profiter de la compensation qui serait versée pour elles un « frère » lointain du lignage de leur père. Elles étaient encouragées dans une telle attitude par leur mère, qui leur répétait : « Ne te marie pas, tu es assez malheureuse sans frère, pourquoi rendre heureux un "frère d'autrui" (*ézǎ dnóm*), et pourquoi faudrait-il qu'une autre femme ait une bru chez elle, alors que moi je n'en aurai jamais chez moi ? » Ces femmes pouvaient donc, exceptionnellement, se comporter en chef de village, jusqu'à ce que leur fils aîné soit assez grand pour prendre la relève.

L'enterrement d'un client et d'un esclave se faisait comme celui d'un homme pauvre, sans cérémonie, mais on cherchait quand même la cause de sa mort ; on proclamait pour lui aussi le *foe awú*, et la personne accusée devait dédommager son maître.

L'enterrement d'un lépreux (ou d'un homme atteint d'une grave maladie contagieuse) se fait dans des conditions dramatiques : toute la fosse doit être garnie d'épines, sinon la contagion de la lèpre s'étendrait à tout le village. On emploie à cet effet l'arbuste épineux *okaás* (*dicrostachys glomerata*, Mimosacées) (cf. Tsala-Vincent 1973 n° 4314).

Pour un petit enfant, pour un garçon ou une fille jusqu'à l'adolescence, il n'y a pas de grande cérémonie. Cependant, il y a réunion des proches à qui il faut toujours offrir à manger (*nnám owondo*, légumes, vin de

palme...) avec proclamation de la cause de la mort (*foe awú*). On se lamente, on danse, on tire des coups de fusil. La mère de l'enfant porte le deuil en se couvrant les jambes d'argile blanche, et pleure son enfant perdu tous les matins pendant un temps qu'elle fixe elle-même – parfois plusieurs mois – F. Quinn (1971 p. 34) a recueilli un chant émouvant où l'enfant bėti suggère à sa mère de ne pas trop pleurer sur lui et de l'enterrer là où les grenouilles se lamenteront pour elle. Quand un bébé meurt, les hommes de la famille le dérobent à sa mère et l'enterrent sur une feuille de bananier près de la case, pour que la mère ait encore des enfants.

On déposait toujours quelque chose sur une tombe, même pour un bébé, semble-t-il, sur la tombe de qui Nekes (1912 p. 482) au nord trouve un petit pot rond retourné et Tessmann (1913 II p. 109) au sud une calabasse d'eau, un talisman, une tige de canne à sucre, etc. Au piquet d'*otombo* planté sur la tombe d'une femme, on suspendait sa parure de séant, l'*ebui*, qui montait en même temps que la pousse jusqu'à ce qu'elle fût tombée en pourriture (Zenker 1895 p. 70, Nekes loc. cit.) ; on pouvait y trouver aussi accrochés un plat, une cuillère, etc.

La perte d'une femme adulte est publiée comme celle d'un homme ; les vieilles femmes de son village parent le corps et tressent la chevelure ; ses co-épouses et voisines l'entourent et la veillent si c'est la nuit ; de jour, on sort le corps devant la case, les femmes chantent et dansent pendant que des gens de basse condition creusent la tombe.

Les hommes se tiennent à l'écart, mais cherchent à déterminer la cause de la mort. Le *foe awú* entraîne en effet des conséquences importantes quand il s'agit d'une femme. La plupart du temps, le mari essaiera d'imputer la responsabilité du décès à la famille de sa femme, surtout si elle était encore jeune : en ce cas, cette famille devrait lui fournir une nouvelle épouse ; mais celle-ci ne le fera pas sans avoir tenté de retourner contre lui les allégations du mari, à qui on essaiera de faire porter la plus grande part possible de responsabilité. Les fils des sœurs de la défunte (ceux qui l'appelaient « mère ») et les femmes de son lignage tentent d'infliger au veuf un *akús* en miniature : ils l'interpellent, le menacent, en exigeant des poulets, tandis que lui prend le deuil, c'est-à-dire se rase la tête, s'abstient de sortir de sa case et déplore le départ de sa femme sur le *nkúl*.

Mais déterminer à qui imputer la part majeure des torts peut être l'affaire de longues palabres. Souvent, avant de mourir, la femme aura désigné son meurtrier. Pour en avoir le cœur net, on fait presque toujours l'autopsie de la défunte, après avoir transplanté le corps *a fálág*, de l'autre côté des cases. Un esclave fend le ventre et on examine l'*evú* de la femme, comme nous l'avons dit, pour voir s'il corrobore les accusations qu'elle a portées avant de mourir contre ceux qui l'auraient atteinte en sorcellerie. Les oracles et les ordalies recourent ces indices et permettent de déterminer qui devrait finalement dédommager le mari en lui donnant un esclave ou une autre femme. Mais comme la défunte a été du même coup convaincue de sorcellerie (puisque'elle en est morte), et que la sorcellerie est un crime, le mari peut toujours en demander les dommages-intérêts à sa belle

famille, qui se retournera ensuite contre l'auteur réel du maléfice (cf. Zenker 1895 p. 67).

Avant d'enterrer le corps, d'après M. Onana, on envoyait deux femmes en direction opposée sur le chemin vers la brousse de chaque côté du village ; ces deux femmes appelaient la morte par son *ekigā*. Du fond de la forêt, l'une d'elles, et généralement l'assistance restée au village, l'entend répondre ; sinon on poursuit l'appel : on veut savoir où elle va se manifester. Alors seulement on pourra se dire : la défunte est arrivée là où elle allait. Et on l'enterrera.

12. Après la mort

Il convient, comme le faisait déjà Nekes (1912 p. 482), de souligner à quel point le deuil constitue une diversion, une fête, pour ceux qu'il ne touche pas directement. C'est probablement plus : une véritable joie si, comme je le pense, le mort sert lui-même de bouc émissaire et purifie par là-même ce qui, dans son entourage, n'est pas sacrifié avec lui.

Un grand deuil est en tout cas l'occasion d'un véritable festival de danses, de mimodrames, de rituels, de discours et de ripailles. Même chez les proches, l'excès de la dramaturgie semble évacuer la tristesse comme sentiment, en la changeant en rite ou en théâtre. La résignation à la mort du proche est caractéristique du Bèti d'après le P. Rosenhuber (1912 p. 48) : « C'est avec une tranquillité philosophique qu'il se console si l'un de ses chers parents est mort ». Tout homme n'est-il pas mortel ? La multiplicité des conduites à tenir et des rôles à remplir empêche le chagrin de devenir pesant, il est canalisé et ritualisé comme la culpabilité.

Le véritable souci a été de châtier et de maîtriser la sorcellerie qui a été l'occasion du décès ; d'où la rigueur de la répression, l'obsession de pousser l'enquête et les pénalités jusqu'au bout, pour rétablir *μῆνε*, la paix sociale et la santé. Une fois la crise surmontée selon un déroulement prévu, chaque survivant sera mieux armé pour repartir de plus belle, comme le leur souhaitent les anciens lors de la bénédiction finale. car le mort et le deuil auront entraîné au loin l'impureté.

Quant aux défunts, nous avons déjà étudié leur destin *post mortem* à propos des revenants. Mais l'examen des cérémonies d'enterrement permet d'en préciser quelques aspects (cf. p. 43).

Tout d'abord le fait que la mort est de plain-pied avec la vie est souligné dans l'inégalité de considération qui entoure les défunts : l'être fort et redoutable ici-bas restera fort et redoutable dans l'au-delà, tandis que l'esclave y demeurera esclave, et le cas échéant du même maître. La mort apparaît sous cet aspect comme un simple transfert en brousse ou une simple émigration sous terre.

La crainte majeure est que ce transfert ne se fasse pas ou se fasse mal. Nous avons donc relevé dans les rituels la présence de nombreux éléments destinés à chasser l'esprit du défunt, à l'écartier définitivement. Mais en

même temps qu'il est craint, le mort est regretté ; en même temps qu'il est chassé, il est gardé, honoré, invoqué ; on vit en familiarité avec sa tombe que l'on vénère. Nous constatons une grande ambivalence dans l'attitude vis-à-vis des morts, qui correspond peut-être à l'incertitude où l'on se trouve de leur destin réel : certainement plus puissant, sans doute plus malheureux que celui des vivants. En tout cas, tout autre, et la preuve en est qu'ils deviennent tout blancs, de cela on est sûr. L'idée affleure qu'ils ont, comme lors de cet autre passage qu'est l'initiation, des souffrances, des « gouffres » de cauchemars à affronter : *otótolan* où tomberaient les mauvais sorciers (Hennemann 1920 p. 6, & Mviéna 1968 p. 76), *tolendon* où l'on glisse sans jamais pouvoir rejoindre les autres, fleuve de l'Endám à franchir sur une poutre ou sur une corde, labyrinthe où l'on s'égare accroché par des épines (Okah 1965 pp. 106-110), brousse à traverser pour arriver à l'intérieur du village des défunts. Voilà pourquoi l'on aide le nouveau-mort dans la mesure du possible. Mais malgré l'effort ultérieur de « récupération » des missionnaires et des catéchistes, il ne semble pas que l'idée d'une sanction transcendante ait existé ; la mort au second degré imaginée ou voulue ici-bas pour le sorcier criminel est une mesure de rétorsion engendrée par les « blindages » des vivants et n'inquiète guère, puisque le sorcier est l'autre, en général. D'après le P. Rosenhuber (1912 p. 48) on connaissait bien cette bifurcation après la mort dont m'a parlé (*supra* pp. 49-51) M. Benoît Bikwé à Eyibodo (25/12/1967) entre deux chemins, l'un exécration et couvert d'excréments, l'autre agréable et facile ; mais pour les Béti païens de 1912, le mauvais chemin conduit chez Zambá, être redoutable chez qui personne ne désire aller ; tandis que le bon chemin conduit à *nnam bekón*, au pays des fantômes, où l'on se trouvera en pays de connaissance.

Il est bien difficile de dire où se trouve vraiment ce pays : les localisations immédiates ne paraissent que des épiphanies d'une contrée plus lointaine, celle que font entrevoir les rêves et que la mythologie situait vers l'occident, au-delà du grand fleuve de la mer immédiatement assimilé à l'Endám. C'est pourquoi les Fang de Tessmann (1913 II p. 114) disent de quelqu'un : « il est parti au-delà de la mer », pour signifier qu'il est mort. Quand les Béti apprirent que des Blancs venaient d'au-delà des mers, ils pensèrent tout d'abord et tout simplement que c'étaient leurs ancêtres, dont on savait qu'ils renaissaient là-bas.

L'espoir d'une renaissance par delà l'épreuve de la mort est en tout cas incontestable : l'étude des grands rituels masculins nous amènera à les considérer comme des essais d'apprivoisement de la mort, et l'initiation du *So* est pour une bonne part une sorte d'entraînement à ressusciter. Mais cette constatation n'abolit pas les patientes recherches de Nekes ; les Béti n'avaient pas élaboré collectivement une anthropologie suffisamment précise pour avoir déterminé nettement ce qui mourait définitivement dans l'homme, ce qui survivait chez les revenants et ce qui se réincarnait ici-bas.

Nekes (1913 p. 135 n. 2) tente d'établir un tableau des correspondances entre les champs sémantiques respectifs des mots allemands et béti concer-

nant le vocabulaire bio-anthropologique. A sa suite, on admettra que *nyól*, traduit habituellement par « corps », est en réalité la forme extérieure du corps par opposition à l'intérieur, c'est-à-dire *a nném* (le « cœur »), qui désigne les organes internes du thorax (l'organe cœur se dit *ebumá nném*, le « fruit » qui est dans le *nném*) en même temps que la faculté de réfléchir, de se rappeler, d'envier, d'agir, d'être courageux (75) ; les désirs et les sentiments non agissants sont rapportés aux entrailles et ont leur siège dans *abum*, le « ventre », mot employé aussi pour désigner la cavité abdominale et son contenu (y compris éventuellement la grossesse et le fœtus). Il a manqué à Nekes d'étudier le concept de *nkug*, « tronc » ou partie essentielle du corps, avec les deux *minkug* (on pourrait presque traduire : les deux essences) qui sont le foie et la rate – la rate se disant *tsid* : l'« animal » qui est censé circuler dans le corps, comme l'*evú* qui évolue éventuellement de son côté de la bouche au sexe...

Quoi qu'il en soit, *nyól* représente donc en tout cas le corps comme principe d'unité, l'« individu » ou l'individualité ; on emploie le mot pour désigner la structure, forme ou couleur de chaque chose en général.

Quand la mort commence son œuvre de désintégration, le corps humain cesse d'être *nyól* pour devenir *mbim*, « cadavre », et Nekes se demande ce qui survit sous forme de *kón*, « revenant », puisque les Bèti, tout en sachant fort bien que leur corps n'est pas leur moi, n'ont pas forgé un nom spécial pour un « Je » qu'ils ne peuvent se représenter sans forme (c'est Nekes lui-même qui prend le mot *nsísím*, « ombre », pour signifier « âme ») (*Supra* p. 53. Pour un avis différent, voir Ngumu 1977 pp. 117-118).

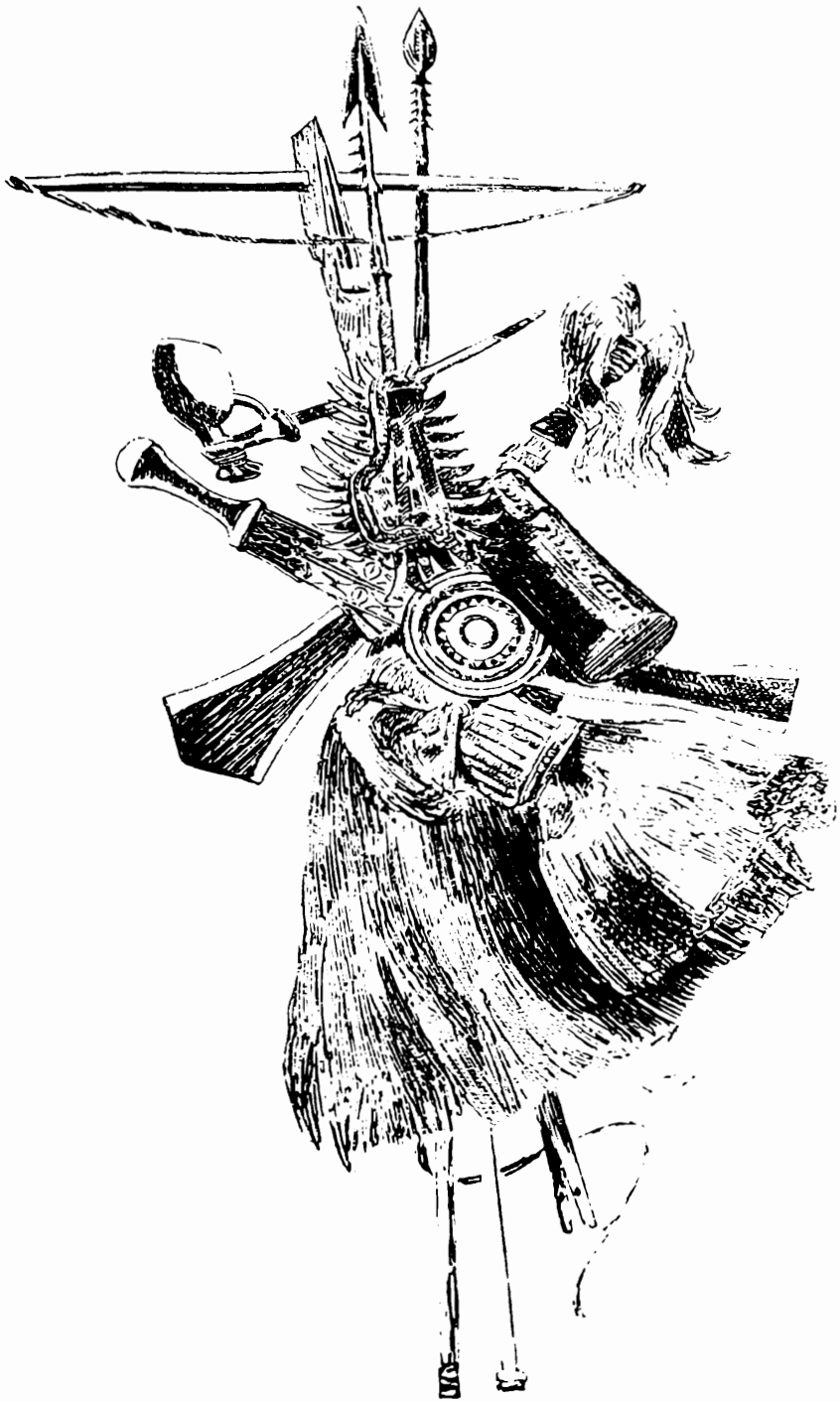
On peut compléter Nekes sur ce point en remarquant que si les anciens Bèti ne pouvaient effectivement concevoir l'action d'un esprit sans un principe d'individuation, on s'explique que l'*evú* (la malveillance) doive avoir un corps, être un animal, pour agir, et que les *bekón* soient pour le même motif voués à emprunter des corps d'animaux (ou au minimum des apparences ou structures d'hommes). Ce qui paraît en outre échapper à Nekes, c'est qu'en vertu du même principe, les éléments du cadavre, en particulier les os indécomposables, continuent aussi chacun à donner corps ou forme à l'esprit, ou plutôt à la force humaine (*ngul*) qui les a habités. D'où une première survie de l'homme dans ses restes, peut-être la plus claire et la plus certaine, puisque la plus liée à la personnalité d'origine.

Survie n'est pourtant pas renaissance. Sensibles à la faculté de reduplication que possède l'être vivant par les liquides vitaux qu'il dépose au tombeau du ventre féminin, et eux-mêmes produisant la germination par la pourriture des graines déposées en terre, les Bèti escomptaient sans doute obscurément que comme *bekón* mêlés aux eaux fécondantes irriguant et encerclant ce monde visible, ils serviraient de semences à quelque reproduction d'êtres pleinement vivants.

Mais l'hérédité génétique, qui reproduit les traits des ancêtres disparus, constitue déjà à elle seule un premier accomplissement de cet espoir.

Avant d'étudier les grands rituels il nous faut dire quelque chose de ce cadeau mystérieux du monde invisible et de cette réincarnation évidente que représente toute naissance d'enfant.

(75) Le sens actuel de *nném* évolue sous l'influence des langues occidentales, mais l'usage traditionnel est net : 1) *nném nnam* = « le centre du pays » ; 2) *kám a nném* = être malade du cœur » = être atteint de folie ; *há nném* = « donner du cœur » = demeurer ferme, constant, montrer du courage.



Armes, pipe, carquois des Beti (Dominik).

CHAPITRE VII

LES NAISSANCES

On s'étonnera sans doute de voir inverser l'ordre chronologique, et traiter de la naissance après avoir étudié la mort.

Répondons en bref que dans la perspective religieuse des Bèti, dans laquelle nous essayons de nous placer, il paraît assez clair que le thème de pensée fondamental est la mort ; c'est elle qui fait problème et c'est par rapport à la mort que les grands rituels apparaissent comme des tentatives de récupération pratique (plus d'ailleurs que d'explication théorique). C'est donc de la mort qu'il faut procéder.

Mais la première et la plus immédiate des victoires de l'homme sur la mort consiste en la reproduction. Puisque cette reproduction n'est elle-même imaginée chez les Bèti que comme une insertion dans la longue lignée des ancêtres disparus, comme un don émanant d'eux, et comme une réincarnation, on conviendra, j'espère, que sa place se trouvait ici, au seuil de l'évocation de ces rituels dont la séquence fondamentale se présente toujours dans l'ordre : mort + naissance, et jamais dans l'ordre inverse ; la naissance pure est certes l'objet du rituel féminin de fécondité, le *mevungu*, mais là aussi, dans l'optique bèti, la femme ne vient-elle pas en second, après l'homme ?

1. La grossesse

Nous savons déjà comment est envisagée la conception (cf. *supra* pp. 182-183) et quels sont les interdits de la grossesse (*supra* pp. 160-161). Il est assez remarquable que tous les interdits féminins paraissent mis en relation par Charles Atangana (1919 p. 93) avec les douleurs et la qualité de l'accouchement. La fécondité elle-même vient d'ailleurs : du père qui a donné sa bénédiction et éventuellement un *ayãh* de fertilité ; des aïeux qui peuvent l'interrompre s'ils sont mécontents (et il faudra alors organiser un grand rituel *so*, *tsó*, ou autre pour qu'ils la restituent). La femme elle-même pourrait cependant « endommager les cordes des enfants » (*loc. cit*) si elle avait des relations sexuelles prématurées, c'est-à-dire avant ses premières règles ; et il faut même attendre les troisièmes dans la tradition, car les

premières sont considérées comme *ésús* ɔlog « trop diluées », sans valeur. On craint aussi les relations des femmes avec les garçons trop jeunes car certains ont un « sang galeux » qui laisse la femme inquiète ; elle ne dort pas bien après le rapprochement sexuel et ce « sang » brûle ou dessèche dans son ventre les « cordes des enfants » où sont suspendus tous ceux qu'elle aura dans sa vie, comme dans le ventre d'une poule qui commence à avoir des œufs ; on aperçoit ces bourgeons d'œufs chez la poule ; de même les devins et les vieilles femmes aperçoivent ces enfants chez une fille. L'homme ne fait qu'ouvrir la femme et nourrir ces œufs avec son « sang » (Michel Ndi, Andok, 29/10/1967).

M.-P. de Thé (1970 II pp. 87 à 90) a décrit en détail un rituel de fécondité mengisa qui demande l'intervention continue d'un *ngàngán* ; l'intérêt pour nous de son travail est qu'il montre l'identité du symbolisme entre Bêti du nord et Bêti du sud : la fécondité est obtenue à partir de feuilles d'*ayāŋ* mêlées à du poivre de Guinée que la femme doit manger ; puis par un *nnám ngǎn* symbole de fécondité, mangé en commun par les deux conjoints ; au sixième mois de grossesse, le soigneur dépose un talisman fait de poils, cheveux et ongles de la femme dans un rejeton de bananier devant sa case ; il lui frotte le ventre avec une décoction d'*asie* (*entandrophragma cylindricum*, Méliacées) et lui ordonne de s'en laver le sexe ; le jour de l'accouchement, il apporte le *mbege*, le charme protecteur que portera le bébé, os de rat, croc de vipère, peau de varan, etc. enveloppés dans une peau de chat sauvage. Quand l'enfant commence à marcher et que le bananier planté devant la case donne des fruits, le *ngàngán* viendra faire cuire ces bananes avec des œufs de termites pris dans une termitière en forme de champignon – (sans doute pour s'attirer la bénédiction des ancêtres ?). Il demandera en paiement un bélier et un bouc pour un garçon, une brebis et une chèvre pour une fille.

Pour Ahanda Noah Mbia, aux bords du Nyong, il suffisait de posséder un *ayāŋ mbié*, un « oignon de fertilité » : on en frottait le corps de la femme stérile, et elle commençait à « donner ». Si la femme est stérile parce qu'un sorcier lui a « volé » le placenta d'une naissance antérieure (voir plus loin), elle devra se soigner avec l'écorce de l'arbre anti-sorcier *oveŋ* qui intervient dans tout ce qui concerne la procréation et sert aussi à prévenir les fausses-couches (cf. Mallart 1969 pp. 67-68).

Les femmes repéraient leurs règles par rapport aux phases de la lunaison. Au bout de deux lunes d'absence, elles prévenaient leur belle-mère ou une femme âgée, qui s'en allait discrètement avertir le mari et elle commençait à respecter les interdits alimentaires. Par crainte de l'*evú* qui pourrait venir manger l'enfant et provoquer une fausse-couche, on tiendra la grossesse secrète le plus longtemps possible sans accorder d'allègement visible à la femme enceinte (cf. Zenker 1895 p. 50), qui ira jusqu'à nier l'évidence auprès de ses co-épouses.

La mère « calera l'enfant » en se faisant attacher comme sous-ventrière, par sa mère ou quelque personne de confiance, le plus bas possible, pour ne pas gêner la croissance, une ceinture de fibres de rotin avec six nœuds, trois à gauche et trois à droite, qu'elle ne rompra elle-même qu'au moment de

l'accouchement. On considère qu'à partir de ce moment-là, l'enfant est dans le sein maternel comme la petite antilope prise au piège, motif si fréquent des pions d'*abia*. On peut le protéger, nous l'avons vu, avec un « blindage pour le ventre » (un *bian abum*, *abum* signifiant à la fois « ventre » et « grossesse »).

L'homme doit faire grossir le fœtus, en poursuivant ses relations avec la mère ; c'est lui qui donne à l'enfant ses éléments « forts » : os, ongle, éventuellement *evú* (cf. Mallart 1971, p. 148). Il mange des lézards *ongodo* dont le fœtus commence par avoir la forme (Ngumu 1977 p. 143). Si la mère est séparée du père, elle le remplacera en absorbant des matières mucilagineuses comme le gombo. Des relations avec un amant (autre que le père) sont interdites, car cet étranger, en mêlant son sang à celui du vrai père, risque de rendre malade l'enfant et de communiquer un *evú* malfaisant à une lignée qui en était exempte. Pour corroborer cette fidélité, et écarter ainsi tout risque d'avortement, on connaissait l'*eyómólo mekĩ me fám* (le « serment par le sang du garçons »). Lors des rapports sexuels, la femme faisait serment d'être fidèle à son mari en se frottant de sperme les seins, le sternum et le nombril. C'est à ce moment que son mari peut lui prendre des *bisábega* (cheveux, poils, rognures d'ongles) pour les mettre dans une coquille ou un chasse-mouches et rendre ainsi l'adultère impossible sous peine de rétorsions.

2. L'accouchement

On essaie de se cacher pour accoucher, sinon les envieux et envieuses peuvent en profiter pour prolonger les souffrances de la parturiente. Un accouchement public est une calamité : le sang qui coulera en brousse sera presque sûrement recueilli et employé par quelque ennemi pour faire mourir le nouveau-né et bloquer toutes les autres naissances futures... C'est pourquoi une femme va autant que possible enfanter dans son village natal, chez sa mère et ses sœurs, là où elle se sent le plus en sécurité ; ce qui n'est pas le cas parmi ses co-épouses – sauf justement si l'une d'elles est sa sœur. A défaut, elle se réfugiait dans l'*elum* aux bons soins de la favorite qui servait de sage-femme, ou de la belle-mère si celle-ci résidait chez son fils.

Quand une femme enceinte sent venir les douleurs, elle se sauve à *fálág*, derrière sa case avec une ou deux femmes sûres ; l'usage ancien était d'accoucher auprès d'un bananier-plantain, accroupie (76), l'une des femmes soutenant la tête de la patiente, tandis que l'autre recueille l'enfant pour qu'il ne se brise pas le crâne en naissant (ce qui se produisait parfois). Elle le dépose sur une couche de feuilles de bananiers. On invoque le *nkúg*, l'esprit du bananier-plantain pour que tout se passe bien. (Peut-être s'agit-il de celui planté au 6^e mois, cf. ci-dessus, p. 216).

Si une femme a du mal à accoucher (et de même si son enfant ensuite

(76) « Comme au cabinet » précise-t-on. On voit mieux l'analogie entre l'enfantement et la défécation rituelle à la fondation d'un village. Cf. pour les Bulu, Von Hagen 1914 pp. 163-165.

refuse le sein), elle doit *fánga bendóman* « dénoncer les jeunes gens », c'est-à-dire énumérer aux personnes présentes absolument tous les amants qu'elle a eus depuis sa jeunesse, sans exception. Ces garçons nommés devront apporter un régime de bananes pour la nourrir durant sa réclusion ultérieure de jeune mère. La restauration de l'ordre (*mvoɔɛ*) est à ce prix ; alors tout se passera paisiblement. Si cela ne suffit pas, la femme avouera aussi ses vols et autres *sesalá*. On voit ici une fois de plus comment la transparence sociale suffit à rendre la santé : l'amant (ou son *evú*) qui voulait éventuellement du mal à la jeune femme est désarmé du seul fait que son nom est cité.

Deux autres dangers menacent l'accouchement : une attaque de l'*evú* et l'*edib*, maladie qui est considérée comme une séquelle naturelle de la syphilis (*kɔ́do*) ou du pian et comme extrêmement contagieuse : on est censé l'attraper rien qu'en s'asseyant au même endroit qu'une femme qui l'a déjà ; elle peut provenir aussi de l'hérédité maternelle. L'*edib* est l'excès de liquide amniotique (*hydramnios*) : la femme qui en souffre doit faire appel à plusieurs aides, car si ce liquide « trop chaud et plein de gale » entre dans les narines ou la bouche de l'enfant, celui-ci mourra ; on doit l'aider à sortir vite pour qu'il ne périsse pas étouffé. Une femme qui a l'*edib* a toujours en même temps beaucoup d'enfants en réserve dans le ventre, mais ces enfants meurent aussitôt : à Andok, une femme a eu seulement quatre enfants survivants sur onze accouchements, à cause de l'*edib*. Une femme qui n'en a pas, au contraire, peut très bien se débrouiller pour accoucher convenablement toute seule, pense-t-on à Minlaaba (77).

Dès que l'enfant est sorti, on coupe le cordon ombilical (*ngɔ́b*) du côté de la parturiente avec une éclisse de raphia : l'opératrice le frotte sur sa cuisse, de telle sorte que les filaments se séparent petit à petit du placenta ; on le porte aux lèvres du bébé pour qu'il n'ait pas la gale, la maman le frotte sur son cœur pour être sûre de toujours bien s'entendre avec son enfant ; puis on l'attache à une ficelle autour des reins de l'enfant pour l'empêcher de se perdre quand il tombera du nombril, car on devra alors le mettre à part.

La femme qui « relève l'enfant », ou la mère elle-même, ramasse le placenta (*esog*) sur des feuilles de bananier et part le cacher en brousse en l'enterant, par respect pour la peau que le bébé avait dans le ventre de sa mère, me dit-on, mais aussi et surtout pour le soustraire aux sorciers qui le guettent ; trois jours plus tard, la mère ira voir s'il n'est pas attaqué, c'est-à-dire déjà pourri ; son vol par un chien ou par une femme stérile pourrait rendre à jamais stérile la jeune mère.

Celle-ci regagne sa case avec son bébé, et là elle se couche. On lave l'enfant à l'eau tiède. La nouvelle accouchée prend le nom de *dzié* ou *ndzidzié*, ce qui évoque peut-être une idée de réplétion ; la « remplie » ou peut-être la « nourrice » si l'on peut rattacher *dzi* à *dí* « nourrir », comme le suggère Nekes. Elle ne doit plus avoir de relations sexuelles pour « laisser se refaire les organes » pendant deux ans environ.

Dès que la nouvelle de la naissance est connue, toutes les femmes du vil-

(77) « Toutes les femmes en bonne santé peuvent accoucher seules à condition qu'elles n'aient pas peur. Si elles ont peur, l'enfant risque de mourir dans le parcours, car il est brisé à moitié si sa mère se trémousse parce qu'elle sent les douleurs » (Michel Ndi, 29/10/1967).

lage crient l'*oyéngá* – deux pour un garçons, un seul pour une fille – et vont participer aux soins de la jeune mère pour montrer leur joie. Elles courent puiser de l'eau, la font chauffer et la versent dans une marmite spéciale, *mvié dzié*, ou *mvié dzog*, placée sur le foyer dans la case de la mère et remplie de certaines écorces ou plantes comme l'*odzóm* (*aframomum malaguetta*, Zingibéracées). Avec un petit balai usé, chacune *abimi mendim* « frappe l'eau », ce qui consiste à prendre l'eau dans cette marmite, et à taper le balai de la main droite sur la main gauche en écartant les doigts, de manière que l'eau brûlante arrive sous forme de pluie ou de douche sur le corps de la femme, qui est assise sur son lit et se retourne pour avoir le corps entier aspergé ; les femmes les plus expertes arrivent à produire cet effet avec une planche sans se brûler elles-mêmes les doigts. L'eau doit être en effet aussi chaude que possible et la jeune mère crie généralement « comme si elle était en extase d'amour » (J. Owono, Mínlaba 28/10/1967) ; on lui brûle parfois effectivement le ventre et les organes en lui appuyant dessus le balai usé, sous prétexte de tout remettre en place.

Le but est de reconstituer les forces de la femme, en particulier de faire sortir le sang qui peut rester dans son ventre, et qui met sa vie en danger ; les aspersions la rendront « légère », mais il ne faut pas non plus exagérer et la rendre trop maigre ; en effet, la femme donne déjà beaucoup de son sang à chaque enfant dont elle accouche ; c'est pourquoi dans la tradition on préfère qu'une femme soit plutôt forte en chair que trop mince. Les premiers jours, on fait cette aspersion toutes les heures environ. Chacune des femmes du village, depuis les vieilles jusqu'aux petites filles, et chaque visiteuse venue de l'extérieur, tient à remplir à son tour cet office, dont les hommes sont exclus. et qui prouve la pureté des intentions à l'endroit de la mère et de son bébé.

On avait également l'habitude après l'accouchement de presser et de masser le front des nouveaux-nés.

3. Le temps de réclusion. Le modelage de l'enfant

Soignée par sa mère et ses amies, ou co-épouses, la femme restait une lunaison dans la case en évitant d'en sortir les deux premières semaines, surtout quand le cordon ombilical n'était pas tombé. Pendant tout ce temps, pour ne pas donner prise à la sorcellerie, l'enfant ne doit absolument pas sortir, ni rien qui émane de lui. Aussi a-t-on préparé une marmite qui lui servira de cabinet : on y recueille tous ses excréments, et on y met le cordon quand il tombe, avec une touffe de ses cheveux ; à partir de là, l'enfant, qui était d'abord resté couché sur le lit à côté de sa mère, peut être promené à l'intérieur de la case. Le contenu de cette marmite sera enterré par la mère sous un bananier dont le régime lui est réservé ; elle n'a pas le droit de griller les bananes pour les manger ; quand elle a fini de consommer ce régime, c'est le temps où elle peut commencer à sortir son enfant de la maison. Durant cette période, l'eau de la *mvié dzog* doit être chauffée en permanence, mais le rythme des aspersions se ralentit progressivement, et au bout de deux semai-

nes, la mère seule continue les massages personnels d'eau chaude qu'elle avait commencés dès le début.

L'enfant est naturellement nourri au sein, mais dès les premiers jours, semble-t-il, on lui mettait sur les lèvres de la semoule de pépins de courgette (*nnám ngǎn*) et la grand-mère lui faisait passer dans la bouche quelque chose de ce qu'elle mangeait elle-même (cf. Zenker 1895 p. 50, Mallart 1971 p. 152).

Avant la naissance, on avait pressenti les personnes fortes en sorcellerie socialisée pour leur demander de venir prendre en charge ou équiper l'enfant sous ce rapport, et dès la naissance pouvait intervenir l'individu du même sexe que lui capable de *komodo mǎn*, « façonner la personnalité de l'enfant » (*komodo* étant une contraction pour *kom modo*, « fabriquer l'être humain »), si du moins la divination et les ordalies révélaient que cet enfant était porteur d'*evú*. Il fallait éviter de le laisser à la merci de l'*akya é* d'une co-épouse jalouse ou de l'*evali evú* a-social d'un membre aigri du lignage paternel.

L'oncle maternel, puisque la femme accouche dans sa famille, et qu'il sera plus tard le dispensateur à son neveu du *bian akúmá*, du charme destiné à l'enrichir, sera normalement chargé de cette opération s'il s'agit d'un garçon ; on comprend l'urgence qu'il y a à socialiser cet *evú*, surtout en ce cas ; l'opération se fera en deux temps qui seront les mêmes du pays Mvele (de Thé 1968 Annexe I) au pays Evuzok (Mallart 1971, p. 158) : à savoir 1° l'éveil de l'*evú* (*evali evú*) ; 2° la domestication ou l'orientation de l'*evú* par les *mekálanga* ou conjurations.

Dès les premiers jours, l'enfant prend des bains « fortifiants », dans lesquels on a mis du poivre de Guinée, des herbes, un os de chimpanzé ou de gorille pour qu'il reçoive l'influence « forte » de l'animal. On l'enduit de cendres *ndui* (p. 131). L'opération d'*akomodo* proprement dite est entreprise dès le jour de la naissance et répétée éventuellement lors de la présentation de l'enfant à l'*abàà* de son père, au terme de son premier mois. Elle consiste (cf. p. 84) à jeter l'enfant sur la claie qui symbolise la brousse en proclamant qu'il déchaîne son *evú*, ou dire de même en le baignant. Les conjurations, qui ont lieu tout de suite avant ou tout de suite après, disent comment doit s'opérer ce déchaînement de forces : elles sont donc essentielles. Elles expriment les aspirations fondamentales du Bèti à la prospérité, au prestige, à l'autorité, à la force, à la fécondité (cf. Mallart op. cit. p. 172 & Ngumu 1977 pp. 147-149). Tout en lui communiquant son propre *evú* par des insufflations sur les yeux, les oreilles, la bouche, les narines, le dos et la poitrine de l'enfant, l'initiateur le bénit en lui disant : « Reçois l'esprit de tes aïeux, sois fort, courageux, rapide, clairvoyant, intrépide à la chasse et à la guerre... » et il l'oingt de sa salive.

On dit alors qu'on fabrique un vrai garçon, comme nous l'avons vu avec Raphaël Owono, fils d'Ebede Afodo, p. 96.

Il y a un cas où l'on ne peut douter de la présence d'un *evú* hérité, c'est celui de la naissance de jumeaux *mbiás*, car leur père l'a nécessairement. Le danger majeur est qu'ils se fassent la guerre par sorcellerie et que l'un tue l'autre ou même ses parents, par ressentiment : on veille donc soigneusement à abolir toute différence, tout motif de jalousie entre eux deux. Par ailleurs, un bain rituel a pour objet de rendre leur *evú* inoffensif, capable seulement de

clairvoyance, vouant son détenteur au suicide s'il l'envoie « à la guerre ». Un autre genre de naissance ambiguë est celle d'albinos (*nnaŋ*). On a l'impression qu'il s'agit d'un revenant qui s'est fourvoyé, et on le tenait à l'écart en le sacrifiant parfois, comme lors de la fondation de Mengemé (Laburthe 1981, p. 158). Ses cheveux, ses ongles et ses poils étaient remis au chef de famille.

Le père envoie un cadeau à sa femme, et « rachète » également l'enfant à ses beaux-parents. Quand les quatre semaines de réclusion sont écoulées, la femme rentre éventuellement chez son mari ; ses co-épouses lui font de petits cadeaux, et l'enfant va être apporté au mari dans son *abáá*.

4. Présentation et dénomination

A cette occasion, les « pères » et frères du père sont invités ; on est à présent convaincu, si c'est son premier enfantement, que la femme, cette ennemie virtuelle, veut vraiment le bien du lignage de son mari. On s'en réjouit lors d'un grand repas. Ensuite, tous se lèvent, et le père fait connaître le nom qu'il a choisi pour l'enfant ; la mère confirme le surnom qui sera son appellation quotidienne ; tous les gens âgés prennent successivement l'enfant, le bénissent et font sur lui des prédictions

Bel exemple de pareille scène au début du manuscrit de la vie de Zè Mendouga : son père Ateba Nkoe fait venir tous les notables de son lignage « pour leur présenter son bébé selon la coutume d'autrefois, en leur disant : voici le bébé que ma reine (*mkpēg*) a mis au monde : je le nomme Zè Mendouga ». Puis il leur recommande ce garçon (qui est son seizième) en prophétisant qu'il sera un grand personnage comme lui. Après toutes ces paroles, tous les autres grands notables donnèrent leurs dons au bébé, à notre Zè Mendouga : des bénédictions, des cabris, des ivoires, etc. en répondant au père de l'enfant : « Nous vous remercions de vos paroles ; nous allons respecter votre fils comme vous-même ». (N.B. les dons dont il s'agit sont des dons *en paroles*, des bénédictions...).

Jusqu'ici, le bébé n'a été appelé « officiellement » que *nkudu*, le « bagarreur », si c'est un garçon, ou *ngɔn*, « fillette », si c'est une fille ; la mère lui a donné aussi un surnom, dont nous allons parler ci-après.

Mais le nom que va prononcer le père lors de la présentation à l'*abáá* joue un rôle essentiel d'insertion dans le lignage et dans la société ; le mot pour désigner ce nom, *dzoe*, signifie en même temps le « nez », et les Bèti font le rapprochement avec *dzóe* « commander » ; du seul fait qu'il est une proéminence, le nez signifie d'ailleurs l'autorité. Le nom évoquera donc la surface sociale de l'intéressé.

Nous savons en outre l'importance du Verbe chez les Bèti : le nom sera créateur de ce qu'il dit (Hebga 1968 p. 182 ; Nguema 1969), c'est à un destin qu'il voue l'enfant. Et quel plus noble destin concevoir que celui des ancêtres passés ? L'avenir est d'imiter ces modèles d'hier, et c'est donc dans le répertoire des noms d'ancêtres que l'on puisera. L'être social de l'éponyme, par la vertu de la parole créatrice, s'étendra à tous ses homonymes.

Mais outre ce motif, commun aux sociétés traditionnelles, il en existe un plus profond de reprendre un tel nom : c'est la conviction que l'on offre ainsi à un défunt l'occasion de revivre réellement. Il se produit alors une sorte d'échange entre la bénédiction espérée de l'ancêtre ainsi invoqué, et la réincarnation qu'on lui offre en la personne de ce jeune enfant à habiter, en qui on verra renaître tel oncle ou telle grand-mère disparus...

Le choix du nom personnel de l'enfant se fait donc en fonction de ce désir auquel les lois de l'hérédité fournissent un fondement objectif. Toute naissance est une palingenèse. Si un parent vient de mourir, on donnera son nom au nouveau-né, de même sexe si possible, qui naît immédiatement après, et dont il ne peut être qu'une réincarnation. C'est à ce moment-là qu'on cessera de faire des offrandes périodiques au défunt sur son *anág*. Il peut se constituer ainsi une liste d'attente des personnes de la famille à réincarner. Il arrivera que le père aille scruter les traits du nouveau-né pour voir qui il rappelle ; comme le « sang » se transmet aussi bien en ligne utérine qu'en ligne agnatique, le père alternera les noms illustres de son propre lignage avec ceux des lignages de ses épouses, pour faire honneur à ses différentes belles-familles. C'est une affaire sérieuse à propos de laquelle il consulte ses frères. On donnera également les noms des personnes vivantes à qui l'on désire marquer son estime : l'homonymie (*mbómo*) crée un lien très fort, en fait une identité, entre les personnes participant du même nom ; l'enfant aura donc le caractère de son homonyme aîné, qui de son côté jouit d'une sorte d'assurance de survie quand il voit un membre d'une génération plus jeune porter son nom. A son aîné le père donnera généralement le nom de son propre père, ce qui n'empêchera pas ce nom d'être redonné lors du décès effectif de la personne : beaucoup de nouveaux-nés prenaient donc le nom d'un grand-parent disparu.

Dans cette optique, on n'aime guère utiliser le nom d'une personne étrangère aux lignées en cause, sauf s'il s'agit d'un homme très célèbre : on craindrait l'action d'un tel « étranger ». Par contre, on peut conférer un nom de femme qu'on désire relever à un garçon, et réciproquement, ce qui entraîne un mélange des prénoms masculins et féminins (signalé par Nekes 1911 pp. 38-39). Un nom d'homme sera toujours donné à une fille à défaut d'héritier mâle pour le reprendre.

Selon la tradition, le père ne donnait jamais son nom à son fils, c'eût été une marque d'orgueil, sauf s'il avait déjà eu de nombreux enfants et qu'il était devenu déjà bien vieux. L'enfant précisait son nom en lui ajoutant celui de son père et/ou de sa mère, comme nous l'avons déjà vu, mais étant donné son assimilation à un éponyme, il lui arrivait de porter aussi le nom du père ou de la mère de cet homonyme, ainsi que de lui emprunter ses surnoms, devises, et son *ndán* ou indicatif d'appel au tam-tam.

Nekes (1911 p. 36) cite l'exemple d'un Ayisi qui se nomme Ayisi Eyenga du nom de sa mère ; mais comme il porte le nom d'un grand-oncle dont la mère s'appelait Anaba, on rappelle aussi le même garçon Ayisi Anaba ; « Ce grand-oncle » commente Nekes, « survit également en Ayisi junior. »

Tous les Atangana ont adopté le célèbre *ndán* du chef Charles Atangana : « Bien que célibataire, on t'a donné le pays ! ».

La présentation publique est également l'occasion de préciser ce *ndán* de l'enfant. Cette devise d'appel est généralement au départ la même que celle de l'individu dont l'enfant porte le nom ; pour distinguer celui-ci de ses homonymes, on ajoutera à ce *ndán* les *metilan* (de *tilan*, « signifier », mot à mot : « les signifiants ») c'est-à-dire les précisions concernant : le nom du père, et/ou celui de son frère aîné, du père ou du pays de la mère, de l'oncle maternel, plus tard le nom d'un beau-père ou du pays d'une épouse illustre, etc. Le *ndán* détermine l'*ekigá*, qui en est la modulation vocale, servant aux appels en brousse.

L'enfant est désormais socialement défini, avec son nom, celui de ses père et mère, celui de son *mvóg* et son appartenance à un grand lignage – *mendán* respectifs, noms d'adresse et noms d'éloge existant à tous ces niveaux. C'est ainsi que d'après Charles Atangana on s'adressait dans les circonstances solennelles aux grands lignages *Ksís* en les interpellant du nom de leur mère fondatrice, par exemple : « Omgba Manga ó ! » pour les Ewondo.

Durant les soirées familiales, le père rappellera longuement aux enfants leur généalogie (cf. Tessmann 1913 II p. 285) – dont la connaissance pour éviter les incestes est l'une des conditions d'accès à la vie sexuelle. Mais on évitera, par pudeur, de se questionner sur ses noms entre étrangers ; c'est seulement dans un certain climat d'intimité que l'on demandera à quelqu'un : « *Bengáyole dzé ?* », « On t'a nommé comment ? » Ce sera le moment pour l'individu de raconter en l'honneur de qui il a été nommé, en quelles circonstances, et quels furent les hauts-faits de son homonyme et de ses proches.

Le respect pour la personne évoquée par le nom, grand personnage vivant ou mort, est l'une des raisons qui (avec la nécessité d'échapper aux confusions créées par l'homonymie) entraînait autrefois l'usage généralisé de surnoms (*mebédán*, nom pluriel comme *metilan*).

Dès l'instant de la naissance, l'accoucheuse s'amuse à surnommer le bébé mâle : « Celui-qui-fera-les-mauvaises-choses », et la fillette : « Si-tu-as-nié, n'avoue-plus... » en ajoutant pour elle ces recommandations : « Mens, mens toujours ! » (cf. Hebga 1968, p. 184, Tsala-Vincent n° 2504 & 2505).

La mère va aussitôt donner à l'enfant un surnom durable, *metamán* (un « nom de chien », très précisément), qui rappelle les circonstances de la naissance, qui exprime sa joie, qui fait l'éloge de l'enfant, ou qui, au contraire, par antiphrase, et pour égarer les esprits malveillants, est un terme de mépris comme « Ennui », « Ordure », etc. Ce surnom usité chez les maternels, où la mère a accouché, deviendra parfois prévalent, rejetant le vrai nom dans l'ombre, et il est sans doute à l'origine de nombreux noms repris et hérités ensuite.

Nekes (1911 pp. 37 à 40) a fait une étude assez détaillée de ces surnoms à l'origine des noms. Ils sont liés

– soit à la grosseur ou grandeur de l'enfant à la naissance : d'où Nka, « varan », Etunu Mbanga « morceau de défense d'éléphant », Abod Ngala « mince comme un fusil », Engene (de *engen*) « bâton », Edzodzomo « grosse chose », ce dernier surnom pour un Atangana d'1 mètre 90, déjà grand à sa naissance, et que personne ne désigne sous son vrai nom ;

– soit aux circonstances de la naissance : Mvengue, car il pleuvait (*mven* = « pluie ») ; Ndongo, So, car on célébrait ces rituels ; Medzo, « pro-

cès », à cause d'une palabre contemporaine ; on peut ajouter l'exemple de Charles Atangana, né en guerre au refuge d'Elumden, et surnommé par sa mère : « la Fuite » dans la montagne...

– exemples (non donnés par Nekes) de surnoms pompeux pour les petits enfants : Ebe, « firmament », pour le grand-père de J. Owono ; « Lance d'Ivoire, Colère d'Orage, Sang-de-Bataille » d'après Philombe (1969 p. 76) ; « Sans Rival » pour le vieux Raphaël Owono de Sumu Asi, etc...

Nekes classe les noms en noms « plutôt de femmes » et en noms « plutôt d'hommes » ; ces noms correspondent aux statuts respectifs des deux sexes.

Par exemple, pour les femmes : Ebogo « côté » du mari, à qui elle appartient ; Ahomo « celle qui s'enfuit » (du foyer paternel) ; Ndzié « nourrice » ; Ngɔɔɔ « Fille » ; Mvege (de *meveg* « compensation matrimoniale ») ; Bikié (fers qui paieront cette dot) ; Eba, « houe » de la femme ; Nkuu « sel » qui appartient à la cuisine ; Menduga, « interdit alimentaire » en mémoire des interdictions qui caractérisent les femmes...

Pour les hommes : Nû « Seigneur » ; Ełaja, « bagarreur » ; Olama, « piège » ; Akò, « rocher » ; Nnama, « pays », Mvogo « lignage », Zè, « léopard », Zoa, « éléphant ».

Il existe des noms qu'on ne peut rattacher à aucun nom commun, comme Ada pour les femmes, et Atangana, Belinga, Tabi pour les hommes ; il serait intéressant de savoir s'ils signifient quelque chose dans les langues voisines.

Mais c'est dans la suite de son existence, selon les événements ou le programme qu'il se proposera, qu'un homme reçoit ou choisit des surnoms propres caractéristiques, – *mebedan*, mot que M. l'abbé Lucien Anya Noa rattache au verbe *bede* : « monter », « survenir ». Tout personnage un peu en vue en acquiert, et ces surnoms vont du sobriquet à la devise guerrière, en témoignant du génie métaphorique qui habite l'inspiration populaire.

Si un chien ou un cabri peut être surnommé « appétissant-avec-de-la-banane-douce », « mourra-bien » (d'un coup de gourdin) ou « sontombeu ? la-bouche-des-gens », si un célèbre administrateur pointilleux a pu être appelé « panier de fourmis-soldats », nous avons par contre maints exemples de métaphores qui sont des éloges, comme les surnoms de Charles Atangana (le « Toit à neuf pentes », le « Reconnu par tous les lignages ») ou des menaces tels Akad Bodo : « celui qui défie les gens » et les noms de gloire que prenait Mbida Mengè, avec les *mendán* correspondants. (Laburthe 1981 p. 329).

Les grands guerriers d'autrefois avaient l'habitude de « se faire un nom » en prenant celui de leurs grands adversaires vaincus, cannibalisme total dont nous avons vu un cas avec l'histoire de Biwole (Laburthe 1981 p. 345), et dont le troisième fils de Fuda-Mbala, fondateur de l'un des grands lignages Ewondo, fournit un autre exemple.

Ce fils de Fuda Mbala se nommait Atangana Kenenge ; mais un grand guerrier Mvéla (= Basa ou « Bakoko ») nommé Zibi Betala vint d'Otélé vers Nnomayos pour attaquer les Ewondo ; Atangana prit leur commandement, refoula l'envahisseur, vainquit et tua Zibi. Il prit désormais le nom de Zibi Fuda, et les Ewondo le revêtirent d'une peau de panthère en hommage à sa bravoure (d'après le chef Max Abé Fouda, document ronéotypé).

Sans aller jusqu'à cette modification radicale du nom, tous les jeunes gens Ewondo adoptaient des devises guerrières lors du *So*, et par là complétaient ou accomplissaient leur personnalité sociale. C'est en effet cette initiation qui achevait leur insertion dans le groupe et constituait leur véritable naissance, leur naissance au statut d'homme.

5. La fin de l'allaitement

La femme ne doit avoir aucun rapport sexuel tant qu'elle nourrit son enfant, ce qu'elle fait jusqu'à ce qu'il ait toutes ses dents, donc jusqu'à l'âge de deux ans environ, – coutume ancienne toujours en vigueur (cf. 5^o *Entretien* de J.-F. Vincent avec la vieille Agnès d'Andok). On appelle cela « faire grandir l'enfant ».

Le *nsém* correspondant s'appelle *ndaŋ m̄m* « passer outre l'enfant » (qui dort normalement sur le lit de sa mère). Il risque de faire mourir cet enfant.

« C'est que le lait vient du sang de la femme. Ce sang sera transformé : le lait se désagrège dès que la femme connaît le plaisir de l'amour. Quand on connaît la femme, on salit son sang, et l'enfant devient malade ». (Michel Ndi, Andok, 29/10/1967). D'après Lukas Atangana, les aventures du mari hors mariage comportaient les mêmes risques et si l'enfant devenait malade, le mari, comme la mère devait faire le *sesalá* et avouer ses transgressions.

Lorsque la femme reprenait sa vie sexuelle autrefois il semble que c'était obligatoirement avec le géniteur réel de l'enfant qu'elle devait le faire (cf. de Thé 1970 II p. 104) pour ne pas « mélanger les sangs ». Après l'acte, les deux conjoints se lavaient les parties sexuelles avec de l'eau mêlée d'écorces d'*andŋg* (*irvingia gabonensis*) et de piment ; le matin, la femme donnait à l'enfant un lavement avec ce liquide et le faisait évacuer dans un trou creusé au seuil de la porte, que les deux parents rebouchaient en tassant le sol de leurs pieds. En même temps, l'enfant était sevré, ce que l'on proclamait parfois en vantant les hauts faits de ses aïeux. Sa mère cessait alors d'être *ndzidzié* (de *dzála*, « bourrer », d'après l'abbé Léon Messi, ce serait la femme « dodue » ou en tout cas se suffisant à soi-même) pour redevenir *nsila* ou *esila*, une femme à qui on peut poser la question des relations sexuelles.

Nous avons déjà parlé du sevrage et de l'éducation de l'enfant. Il est possible que celui qui l'a « modelé » repasse pour parachever son œuvre. Mais sur le plan magique et religieux, c'est l'initiation du *So* qui donnait au jeune Bèti sa vraie stature.

QUATRIÈME PARTIE

LA NUIT TRANSFIGURANTE

**(Les grands rituels :
Initiations et Sociétés secrètes)**

QUATRIÈME PARTIE

LA NUIT TRANSFIGURANTE

**(Les grands rituels :
Initiations et Sociétés secrètes)**

LE SO, INITIATION DES GARÇONS

Préparatifs

A. GÉNÉRALITÉS

Tout garçon beti était tôt ou tard admis par sa famille à devenir un homme complet en subissant le grand rituel d'initiation connu sous le nom de *So* ; celui-ci ne se déroulait pas en une seule fois, mais se composait de plusieurs phases ou cérémonies spécifiques exécutées après des intervalles plus ou moins longs ; selon un programme souple susceptible de changements.

Cette longue suite de fêtes, d'épreuves secrètes et de cérémonies a attiré l'attention des étrangers dès leur arrivée dans le pays « Yaunde », et était vécue consciemment par les vieux Bèti comme le centre de leur vie religieuse et sociale, comme leur culte spécifique (Nekes 1913, p. 207). « *So, ndzo ené akèn* » s'écrie Messi (1919, p. 306), « Le *So*, c'est cela qui est le rite », le rite par excellence comme le commente Soter Azombo (1970, p. 31). Les vieillards qui l'ont connu en font spontanément la matière principale de leurs souvenirs et de leurs confidences. C'est dire que j'en ai recueilli de nombreux récits, plus ou moins complets et circonstanciés.

Ces récits peuvent être confrontés aux nombreux textes que nous possédons depuis les premiers reportages de Zenker (DKB 1892, p. 497 ; MDS 1895, pp. 52-57), admirés et reproduits par Frobenius (1898, pp. 67-74 : « de loin la meilleure des descriptions de cérémonies religieuses africaines ») ; depuis les évocations de Morgen (1893, pp. 50 sq.), de Dominik (1901, pp. 164 sq.), de Skolaster (1910, p. 140), de Tessmann (1913-II pp. 39-51), de Nekes (*loc. cit.* et aussi SVA 1905, pp. 182 sq., 1907, p. 30, 1911, pp. 223-246), de Hennemann (1920, p. 8).

Mais ce repérage définit en même temps le rituel *So* comme l'ennemi principal du christianisme naissant : dès la fête de Pâques 1901 à Mvolyé, quelques semaines après la fondation de la mission, le conflit éclate (Nekes, SVA 1905, p. 184) et il rebondit les années suivantes, même quand, pour faire plaisir aux Sœurs et montrer qu'ils ont compris leur religion, les païens jettent une grêle de pierres sur leur maison à la veille de la Noël 1903, comme on le faisait sur la maison de l'organisateur à la veille du *So* (SVA 1904, p. 108). A la Pentecôte de 1904, dit-on, comme Nekes l'avait fait lui-même (*loc. cit.*, p. 185), le P. Hoegn voulut récupérer quelques écoliers embarqués dans l'ini-

tiation et se fit guider vers les lieux interdits de la cérémonie par Jean Tsungi Akoa, fidèle catholique de la première génération, « frère » et ami de Charles Atangana ; c'était trahir des secrets dont le viol était traditionnellement puni de mort ; l'un des assistants, son frère Esomba Akoa, se jeta sur Tsungi pour le tuer, lui coupa un doigt et lui en entailla un autre d'un coup de machette. Les Pères profitèrent de l'incident pour tenter de faire interdire le *So* par l'administration ; ils y parvinrent à Yaoundé en 1907 et exercèrent une pression continuelle pour l'extension de cette interdiction.

Il ne parut aucun texte officiel à ce sujet (au contraire de ce qui se fit pour les jeux de hasard par exemple). Mais l'autorité au Cameroun a rarement pris l'écrit pour assise. Les pouvoirs disciplinaires des chefs de postes suffisaient à les autoriser à intervenir. D'après Nekes (1907-1912, p. 37), un impôt de quatre moutons par fête fut inventé à titre de dissuasion par les administrateurs de Yaoundé. Tous cependant n'étaient pas disposés à suivre les missionnaires : en 1914 encore, von Hagen (1914, p. 146) fait un grand éloge des vertus éducatives du *So* et se prépare à y assister en novembre chez le chef Yembôn Nkum'Minja (son livre a paru en avril 1914).

Le *So* dépérit pourtant parce qu'il avait été attaqué au cœur, à la fois géographiquement (en plein pays bête) et sociologiquement, par la trahison des secrets qui en faisaient le ciment de la société des hommes adultes vis-à-vis des profanes. « Impossible de le reprendre », disent les vieillards à qui l'on présente parfois cette suggestion, « à quoi cela servirait-il, puisque tout le monde sait maintenant ce que l'on ne devait pas savoir ? » Les missionnaires l'avaient bien compris : leur tactique fut de tout raconter aux femmes. A partir de 1907-1910, l'influence grandissante de Charles Atangana, pour qui la destruction du rite était urgente comme pour tous les autres jeunes évolués *non-initiés*, fut explicite et décisive : fort de l'exécution des vieux notables de Yaoundé (accusés par lui de complot anti-allemand) – avril 1907 –, il envoya des messagers annoncer partout, à la stupeur des vieillards, que le *So* devait finir. « A cette nouvelle », raconte Onana, « les vieux disaient : que va-t-il advenir de nous ? Qui nous donnera encore à manger ? Certains quittaient l'assemblée, rentraient dans leur case et se laissaient mourir de chagrin. » M. François Manga aussi a été témoin oculaire de cette scène.

« Ndzié Ngonon Esele était un grand chef Etenga d'Evindisi. C'est son frère, Amugu Ngonon Esele, que Charles Atangana envoya prévenir tout le pays que le *So* était désormais fini, qu'il ne fallait plus le faire. Je crois avoir vu cette scène âgé de trois ans environ ; je me tenais sous la véranda quand on se mit à parler de cette interdiction. Mon père nous chassa, car les enfants ne devaient rien entendre de pareilles affaires. Nous sommes allés nous réfugier *a falag* (derrière la maison) ; ils y avaient aussi chassé nos mères (...). Tous les vieillards pleuraient ce jour-là (...). Ce devait être vers 1910, bien avant la fondation de la mission de Minlaaba en tous cas. » (Osoesam, septembre 1968).

Même genre de réaction à Mebomezoo :

« Les gens d'ici voulurent organiser un nouveau *So*. On leur dit : Atangana a dit que c'est fini. Nous étions stupéfaits. Tous s'écrièrent : « Comment cela peut-il se faire que le *So* puisse finir ? » Et cependant il finit ainsi ! » (Samba Soya Befolo, Mebomezoo, 18/2/1967).

Le *So* a subsisté jusqu'à nos jours sous une forme réduite en pays fang où il a été importé. Mais le paradoxe est qu'en pays bête, presque tous les écrits qui le concernent, y compris ceux des fils du pays, ne sont que des écrits de seconde main : de ceux qui en traitent, ni Atangana (1914 et 1942) ; ni Messi (1919), ni M. l'abbé Tsala (1958), ni *a fortiori* le D^r Azombo (1970) ne l'ont subi. Ce sont des récits dont ils font un amalgame. On peut même dire qu'avec Atangana, on a demandé à un meurtrier de rédiger la biographie de sa victime, ce que trahit sa conclusion (78). Si bien que la seule donnée scientifique ancienne reste, à côté des observations directes de Zenker, le récit de Nekes (1913, pp. 207-215) qu'il a scrupuleusement signé du nom de son informateur, Eyebe Abudi du clan Baaba, ancien « porteur du sac du *So* » (c'est-à-dire prêtre ou directeur rituel de l'initiation). Il se trouve que Tessmann (II, 1913, p. 45, n. 1) qui a participé d'un bout à l'autre à tous les autres cultes qu'il décrit, y compris par deux fois au *So* des Fang, a dû aussi se contenter de simples récits à propos du *So* des « Yaunde », comme il le signale très honnêtement. Il n'a même pas pris lui-même les photos si intéressantes qu'il publie, elles sont dues à un autochtone, à qui un certain Herr Schultze de Yaoundé (serait-ce le compagnon du duc Adolphe-Frédéric ?) avait prêté son appareil pour opérer en brousse (1913-II, p. 50, n. 1).

Par la suite, le souvenir fantôme du *So* a joué le rôle de cadavre exquis dans la conscience des Européens, fascinant tous ceux d'entre eux qui se penchaient dessus (l'auteur de ces lignes inclus). Mais comment parvenir à y voir clair en l'absence de documentation précise ?

L'idée d'exhumer ces cérémonies tant que des témoins en étaient encore vivants vint spontanément à plusieurs personnes.

Le premier en date fut le futur gouverneur Bertaut, qui s'intéressa au *So* à Yaoundé, où il était en poste, dès 1927. Il eut la chance de rencontrer dans le gouverneur Marchand un supérieur hiérarchique ouvert aux problèmes des cultures non-européennes. Marchand se débrouilla pour dégager les crédits nécessaires et l'on décida de filmer le *So* reconstitué en faisant venir à Yaoundé un cinéaste professionnel, Bugniez, et son matériel. M. Bertaut m'a

(78) Atangana 1942, p. 147 : (texte pris à contresens par Mbala 0.1974 pp. 200-2). « Les conséquences de la défense du rite *So* sont les suivantes :

1. Exciter les hommes à rester dans la sauvagerie.
2. Troubler les travaux publics et empêcher les enfants d'aller à l'école quand ils n'étaient pas encore initiés à ce rite.
3. Exciter les indigènes au fanatisme, à l'indiscipline et à la superstition.
4. Causer des victimes de diverses infirmités. »

Cet article d'un Bête d'ancien régime est publié par un bénédictin suisse-allemand (le R.P. Meile) dans la revue *Anthropos* ; aucun ne savait vraiment le français, et la langue est un baragouinage confus qui doit être décrypté constamment d'après le contexte. Ici, la première phrase signifie : « Le rite *So* a été défendu parce qu'il entraînait les conséquences suivantes : »

Au paragraphe 2, il faut comprendre « empêcher les enfants d'aller à l'école pendant qu'ils allaient se faire initier à ce rite, quand ils n'étaient pas encore initiés. »

Le sens général est non-douteux (et cela suffisait aux orateurs bête) : cette conclusion est un plaidoyer *pro domo*. L'article a été rédigé en réalité par le frère de Charles Atangana, Henri Essomba Ndongo, qui était considéré comme l'intellectuel de la famille, et qui m'a prêté en avril 1967 des papiers du même style, inspirés de Nekes et insistant à juste titre sur le fait qu'il s'agit d'un rite d'agrégation sociale.

dit qu'il avait beaucoup travaillé pour que la reconstitution fut la plus honnête possible. Il était hors de question de la faire à Yaoundé même, où le projet rencontrait l'opposition décidée de Charles Atangana et des catholiques. La cérémonie fut donc organisée à une centaine de kilomètres au nord, à Nkol Bogu, dans le pays alors peu christianisé des Éton et des Mengisa, chez le chef supérieur Zogo Fuda, rival de Charles Atangana à Saa, qui pouvait facilement réunir des centaines de figurants dans ce pays à très forte densité (plus de 100 au kilomètre carré). Le film fut réalisé en 1929 et André Amougou (1937) exhorte tous les Bèti à aller le voir. Le chef Ateba Pierre de Ntsan Mendouga y joua le rôle d'un candidat.

Le script du film (dont une copie était au Musée de l'Homme à Paris) paraît correspondre à un « Document recueilli en pays menguissa par M. Dugast » (alors administrateur à Saa) et communiqué par Mme Dugast à l'IRCAM de Yaoundé (chemise *m* du dossier *J*). Ce document est une minutieuse description du « *Sso* » (graphie avec deux *s*, d'origine allemande, et destinée à empêcher une prononciation « douce » du *s*). On comprend que M. Bertaut, qui avait travaillé avec M. Dugast et qui avait été l'âme de cette reconstitution au souvenir même des Bèti (comme Pius Otou), n'ait pas voulu perdre le fruit de son labeur et ait reproduit ce texte tel quel ou à peu près dans son *Droit coutumier des Boulous* (1935, pp. 80-103), comme je l'ai déjà dit précédemment. On mélangeait ainsi Mengisa et Bulu, mais, vus de Paris, ces éléments proches du groupe « pahouin » se confondaient et les inconvénients paraissaient mineurs. Ils ne sont autrement que d'un point de vue scrupuleux. Le film et le texte sont excellents, mais, il faut le souligner, surtout mengisa.

La deuxième tentative de reconstitution à ma connaissance fut organisée en 1942 par le R.P. Stoll, fondateur et supérieur de la mission d'Akono, au bord du Nyong. Le triomphe du catholicisme semble alors éclatant et Akono est un des hauts-lieux de ce triomphe, avec la plus vaste et la plus belle église du Cameroun, construite depuis 1935 à côté d'un petit séminaire regorgeant d'élèves. Le R.P. Stoll (surnommé *emvan meyog* « la dame-jeanne » à cause de sa silhouette) se passionne pour la culture bèti depuis son arrivée au Cameroun en 1919 ; il a fait quelques études supérieures, connaît les ouvrages de Nekes, a rencontré Nekes lui-même, parle bien la langue. Cette région est considérée comme le centre même de la culture traditionnelle ewondo (l'endroit où l'on a l'accent le plus pur). Ayant converti l'un des « porteurs de sac » ou organisateurs du *So*, le P. Stoll décide d'en avoir le cœur net et prie son néophyte, Petrus Dzuhu Oyo, de reconstituer intégralement les cérémonies d'autrefois dans la forêt derrière la mission. Il voulait voir si se confirmeraient ses théories sur l'« animisme ». Ces longues cérémonies lui coûtèrent 700 francs de l'époque. L'expérience fut écourtée par l'étourderie d'un des jeunes gens engagé comme candidat (*mvón*) qui, ayant oublié qu'il était en tenue rituelle, c'est-à-dire tout nu avec un étui pénien de 60 centimètres de long, traversa la cour de la maison des Sœurs en cet appareil pour aller chercher des cigarettes. Cris des femmes, attroupement des séminaristes. Le P. Stoll fut immédiatement dénoncé ; le scandale fut énorme parmi ses confrères qui l'accusèrent de « ressusciter le paganisme » (Récit fait par le P. Stoll lui-même).

En ce qui me concerne, j'organisai deux reconstitutions abrégées du *So*,

l'une en fin décembre 1967 à Ahalla chez M. l'abbé Mviena (qui en a publié des photographies dans son *Univers...*), l'autre en fin août 1968 à Ayéné chez Hubert Onana. L'exposé détaillé de ces aventures nous entraînerait trop loin. Disons seulement que le théâtre et la vie sont inséparables chez les Bèti et que je fus réellement traité comme un *mkpa so*, un organisateur de rite qui doit « payer » pour se racheter, le problème étant de savoir quel *nsém* j'avais exactement commis. Je dus avouer que j'avais fait couler le sang de mon frère en me bagarrant étant petit.

Pas plus que mes prédécesseurs, je n'ai eu l'illusion de revivre le véritable *So*, mais ces deux « actions dramatiques », dont le directeur fut chaque fois Onana, complétèrent très efficacement le récit détaillé que m'avait fait le même Onana, en l'obligeant à retracer dans le concret des gestes oubliés, à introduire des liaisons omises et en permettant l'enregistrement de musiques et de chants autrement disparus. Fidèle au non-interventionnisme, je laissai les « porteurs de sac » tout organiser et m'informer simplement de ce qu'ils faisaient ; il y en avait deux venus précisément d'Akono à Ahalla, et leur présence suffit à me persuader de l'importance des variantes dans le *So* : Ayéné n'est qu'à une quarantaine de kilomètres d'Akono, mais Hubert Onana souffrit de désaccords avec ses collègues ; c'est pourquoi il proposa de lui-même une « plus belle » reconstitution chez lui, et qui fût plus homogène.

Cette méthode permet en tout cas de cerner ce qu'est le *So* d'un point de vue unique, par rapport auquel on pourra situer les diverses variantes, dont on a toujours signalé l'existence sans jamais les préciser.

Dans ce qui va suivre, je reprendrai donc, sans le détail des notes, le récit d'Onana que j'ai déjà publié en 1969, dans une traduction améliorée, rectifiée et complétée par des parties jusqu'ici inédites. Je tâcherai d'y insérer le contrepoint des divergences ou ajouts dont témoignent les informations recueillies à 25 kilomètres de là sur le territoire même de Minlaaba. On pourra évoquer également, par rapport à ce point fixe, les autres témoignages venus d'ailleurs sur le *So*. (L'original se trouve dans l'édition de 1969).

En dehors des références citées jusqu'ici, trois textes importants traitent encore du *So* : l'article de Stoll (1955) qui présente une interprétation personnelle, celui de l'abbé Tsala (1958), où j'ai reconnu beaucoup de faits recueillis à Minlaaba, mais mêlés à d'autres, ewondo ou eton ; enfin, la thèse du D^r Azombo (1970) qui est une rhapsodie littéraire sur la culture dite « pahouine », dont le seul tort serait de se présenter comme scientifique. Grâce à l'obligeance de Henri Ngoa, j'ai eu aussi accès à un article inédit que je désignerai ci-après par la référence (Ngoa), article publié in *Abbia* 1975 n° 29-30 pp. 129-161 (éditions CLE, Yaoundé) à la suite décès de ce regretté collègue le 30/X/1975, à l'âge de 38 ans.

Il s'agit d'un « phénomène social total » aux significations multiples du point de vue de l'analyse (cf. Neke 1913, p. 207) et dont l'idéologie nous échappe dans la mesure où ses vieux organisateurs sont morts sans avoir parlé ; ce que Tessmann et Stoll en ont dit reste douteux, puisque contradictoire. Les théologies ésotériques des Bèti ont disparu, car les vieillards d'aujourd'hui n'étaient alors que des jeunes, au premier stade d'un enseignement qui durait toute la vie – des premiers communiant à qui on aurait

caché le catéchisme. On peut du moins dire ce que le *So* n'est sûrement pas : ainsi une « fête de puberté », « *Pubertätsweihe* », erreur remontant à Dominik, d'abord partagée par Nekes (1905, p. 182), réfutée par lui en 1913 (p. 207) et pourtant reprise encore en 1942 par l'article signé Charles Atangana (p. 149) qui paraît par bien des côtés être une compilation des Allemands et de Bertaut. L'initiation du *So* n'est en rien une « initiation sexuelle », puisque nous savons déjà que c'est la circoncision qui constituait, avec la connaissance des généalogies, le passeport pour la vie sexuelle. Le *So* intervenait normalement par la suite, mais avec les temps modernes, il fut, comme la circoncision elle-même, infligé à des enfants de huit ans ; l'on peut en conclure qu'il est indépendant de la puberté physique au sens strict ; c'est là où l'on prend celle-ci davantage en considération, chez les Engap, les Mengisa et les Eton des bords de la Sanaga, puisque là le *So* préluait aux mariages, que l'on me signale en même temps la présence de candidats incirconcis qui dansaient quand même sur le *ndzöm* (*nyom* en eton) au moment central de l'initiation ; de même le chef Eton Enama Elundu Mengè se rappelle avoir subi le *So* déjà grand (vers 16 ans) mais encore incirconcis (Ngoya I, 29/1/1967) ; il s'agit donc bien plutôt d'une puberté sociale, d'un passage au statut juridique (et non à l'état physique) d'homme adulte.

C'est ainsi que les Bêti considéraient ce rite puisque pour eux le passage par le *So* était la condition d'accès à certains droits qui ne sont pas, du moins autour de Minlaaba, ceux du mariage : on pouvait être déjà marié avant et au contraire rester célibataire après, le célibat étant marqué par un interdit alimentaire distinct, celui du *kábad* (ovin ou caprin) ; par contre, le *So* avait pour effet de lever la plupart des autres interdits, de donner accès aux viandes réservées aux hommes : potamochère, athérure (*ngóm*), serpent python (*mvóm*) et antilope *so*. Or la nourriture constituait le discriminant social par excellence. Il ne faut donc pas s'étonner que la raison formelle du rite telle que la recueille Nekes (1911, p. 244), soit « que les jeunes gens puissent manger les *menduga* », les nourritures interdites, « qu'ils puissent manger de la viande » (M. Owono Constantin, Elem, 3/12/1966) ; s'ils l'avaient fait sans être initiés, ils seraient morts, pensait-on.

Le *So* partageait donc la société des hommes en trois catégories qui se superposaient aux autres stratifications ; le non-initié ou profane, *ebin*, était en tous points, quel que fût son âge, assimilé aux femmes quant aux interdits alimentaires et à l'audience sociale ; au contraire, l'initié, *mkipangos*, mange les viandes interdites et prend part aux palabres ; entre les deux se situe le garçon en cours d'initiation, le *mvón*, mot pour lequel on a proposé les traductions de « récipiendaire », « impétrant », « myste », « novice », « postulant », « néophyte » ; j'ai hésité entre « stagiaire » et « candidat » qui est finalement le mot le plus simple, étymologiquement exact pour certaines phases ; mais il rend mal l'*aura* glorieuse qui s'attachait au *mvón*, un peu comme au grade d'aspirant dans les sociétés qui valorisent les fonctions militaires (79).

(79) On a rapproché *mvon* de *ebon*, « vulve » (Stoll), de *mvonj*, « semence » ; son sens le plus obvie est « tatouage, le tatoué du *So* » ; pour l'étymologie historique possible à partir de *mvung*, cf. p. 309.

La crainte de voir les interdits enfreints eut pour conséquence l'abaissement de l'âge d'initiation dès que les voyages se multiplièrent, surtout le long de la route de Kribi et à Yaoundé : le père qui emmenait son fils voulait pouvoir lui faire partager son plat. Zenker constate dans le *So* la présence d'enfants à partir de l'âge de huit ans (*Journal*, 13/6/1891), ce qui correspond aux photos d'enfants que l'on trouve, mêlées à celles de jeunes gens, dans les ouvrages de Dominik et du duc de Mecklembourg. Nekes dit qu'on les prenait à partir de 9 à 11 ans (SVA 1905, p. 183). Autour de Minlaaba, même phénomène : « On ne pouvait s'éloigner de la famille sans avoir subi le *So* », dit Gabriel Owono, petit-fils d'Owono Ngateba (Mekok, 21/12/1966). L'ouverture de l'école d'Avundi où les enfants se sauvaient (en 1909) fit donc hâter l'initiation, que M. Owono affronta à l'âge de 12 ans environ, au moment où un Blanc, M. Keller, s'installa à Minlaaba et fit interrompre le séjour des *mvon* en brousse.

La coutume ancienne, cependant, ne fait aucun doute :

Chez les *mvog* Tsungimbala de Nkongmeyos III, M. Asiga Ngandi affirme que la majorité des *mvón* de sa promotion étaient des hommes faits. Un père devait toujours payer quelque chose pour faire initier son fils : les enfants de « riches » étaient donc initiés plus jeunes que les autres.

Même notation à Minlaaba même :

« Pour le *So*, j'étais déjà un jeune homme qui aurait pu se marier, ce qui veut dire que j'étais assez vieux, car alors on ne mariait pas facilement les jeunes, qui restaient pour être les esclaves de leur père. » (Pierre Zogo Ekwa, Elem, 4/12/1966).

A Mebomezoo, Samba Soya Befolo a fait le *So* l'année « où Samba est revenu d'au-delà des mers » (c'est-à-dire en 1894), après avoir été le petit boy de Kund en 1889 et avoir travaillé à Kribi : « J'étais déjà costaud : il fallait la beaucoup plus de courage que pour le service militaire » (il fut ensuite soldat de Dominik) ; il avait donc sans doute une vingtaine d'années (entretien du 18/2/1967). Cependant, il signale qu'on avait mis dans sa promotion de nombreux candidats plus jeunes, qui n'allèrent pas en brousse et restèrent à Tongbivoé près d'Osoesam, en tout soixante-quinze garçons, dont il était le seul survivant.

On peut apercevoir là le moment où le trafic s'intensifie, avec la fondation du poste de Lolodorf qui assure la sécurité sur la piste de la mer.

Ce témoignage pose la question du nombre des candidats par « fournées » d'initiés ; il semble avoir été aussi considérable chez les Bèti du sud que plus au nord (48 pour le chef Enama). Ce n'est que chez les Bulu et les Fang qu'il se raréfiait.

La caractéristique la plus curieuse du *So* des Bèti est qu'il conjugue un rituel d'expiation et un rituel d'initiation. Les témoignages sont unanimes : on ne fait pas le *So a zaza* « pour rien » (Mbarga-Ndumu, Mitsangom, 7/2/1967). Il faut qu'il y ait un *nsém* à expier. Ce *nsém* est soit le bris d'un interdit majeur (d'exogamie ou d'exopolémie), soit le bris d'un interdit concernant le *So* lui-même comme d'en trahir les secrets, etc. L'homme qui « a »

ce *nsém* ou qui en est responsable, parce qu'il a été commis par l'un de ses ascendants ou de ses dépendants, prend le nom de *mkpā so* « celui qui fait subir le *So* » ; c'est lui qui en assumera l'organisation et les dépenses ; c'est lui qui fournira au moins l'*asúzóa* (mot-à-mot « le front d'éléphant »), c'est-à-dire le chef de file des candidats à initier qui eux, de leur côté, après avoir pris le nom de *mvón*, sont dits « subir le *So* », *ku so*, le sens propre de *kpā* étant « faire tomber », et de *ku*, « tomber ». Il ne faut pas confondre le *mkpā so* et le *mfàg so* qui le dirige ; le premier en est le producteur, le second le metteur en scène.

Cette liaison intime de l'initiation et de l'expiation est méconnue par Alexandre et Binet (1958, p. 97) qui écrivent : « Bertaut affirme qu'on pouvait organiser une cérémonie après un événement grave dans le village », sans dire que c'était toujours le cas chez les Bëti !, mais sans doute pas chez les Bulu qui utilisaient le *So*, nous y reviendrons, comme instrument d'alliance, en le dissociant de son aspect expiatoire, selon le témoignage de M. Jean Esean Si Mveme, de Mengong, recueilli par S. Azombo (1970, p. 81, n. 7 et p. 121). L'unité du pays Bëti peut être prouvée sur ce point par opposition à la pratique bulu :

Le *nsém* est condition du *so* aussi bien à Nanga-Eboko (Manga Mado, 1966) que chez les Mengisa, où Abega Esomba a fait le *so* parce que son père Ayisi Elé avait tué dans sa parenté ; autour de Minlaaba, Michaël Mve Meye de Mekamba est « tombé *so* » parce que son père avait enterré sans donner d'explications l'une de ses femmes morte enceinte ; il était donc convaincu de sorcellerie ; Emeran Owono de Nyemeyong l'a fait parce que son frère aîné avait tué à Sumu Asi un autre *mvog* Manzè, un *mvog* Nsono ; « On lui avait imposé le *so* pour que les membres de notre famille ne meurent pas. J'y suis passé avec mon frère, le père de Charles (l'instituteur) ; nous avions dans les treize ans. On craignait que je ne pusse le supporter, on pensait que je m'échapperais pour voir ma mère. » Ambasa Otsala, Enoa de Ngon (à la limite occidentale de la mission) a subi l'épreuve quand on l'a organisée pour la dernière fois : « J'étais un homme fait. Mon propre père avait tué son frère. Nous étions trente. Mon petit frère qui n'avait qu'une dizaine d'années y participait aussi. » Pour Noa Aloys (Ayéné), qui fut *asúzóa*, le *nsém* qu'il avait « reçu » à expier venait de son grand-père paternel qui, étant retenu à la maison des suites d'une morsure de chien, avait pris du sel réservé aux hommes (du sel marin importé) pour le donner à sa femme. Alors sa blessure commença à s'aggraver et ses frères le firent avouer.

Dans la tradition bëti, cependant, on ne s'accuse pas spontanément d'avoir commis un *nsém*. S'il n'est pas public, on attendra, comme nous le savons déjà, d'en sentir les effets :

« Si quelqu'un, par exemple, a tué son frère d'un coup de lance, alors les gens meurent dans son village : s'il a un enfant, il meurt ; s'il épouse une femme, elle meurt. Ses frères lui disent de tuer ces *minsém*, (...) puisque le *so* fait mourir tous ces gens. C'est à partir de cet accord (*oyílí*) que tout va commencer... » (Jean Bidi, Mebomeza, 17/2/1867).

Le *so* apparaît comme une puissance agissant par elle-même ; dans le

rituel, on l'invoquera contre un ennemi en ces termes « *A' So, awoé me nyé !* », « *O So, tue-le-moi !* », et nous verrons ainsi personnifiées, voire divinisées, les puissances éponymes des autres rituels. Quand je demande à M. Pierre Zogo Ekwa si ce sont les ancêtres morts qui punissent les vivants (Elem, 4/12, 1966), il me répond :

« C'est une certaine force qui cause les malheurs qui vous atteignent. Les morts n'ont rien à y voir. Quand vos ennemis sauront que vous avez commis un *nsém*, ils vont venir vous tuer et vous n'y pourrez rien ; vous et les vôtres resterez sans ressources et désarmés devant eux. »

Au sens propre courant, le *so* désigne l'antilope huppée à ventre blanc et raie dorsale noire : *Cephalophus leucogaster*, dont le rapport avec le rituel n'est pas simple ; en effet, d'après le chant du *so*, celui-ci est venu de *minlɔŋ*, « les hautes herbes », de la savane ; c'est là qu'il aurait été inventé par Kana Bilogo, un Ngoe, et Mbida Mewoli, un Eton Benyaada, tous les deux « tués par ce rite chez Ohandza Banya, aïeul d'Ewondo où ils avaient voulu l'abolir après l'avoir institué. » (Atangana 1942, p. 157). Selon une autre tradition, Kana Biloge, et non Bilogo, aurait été Eton et Mbida Mewali Baaba (Tsala, 1958, p. 39). En tout cas, pour Hubert Onana, le rite remonterait à la traversée du Yom, auquel il refuse d'identifier la Sanaga comme beaucoup trop proche.

Or le *so* est une petite antilope forestière mal connue au nord. On appelle aussi le rituel d'initiation *mvɔm*, c'est-à-dire le serpent python ; la seule relation simple de ces deux animaux avec le rituel est qu'ils sont tous deux *men-duga*, c'est-à-dire qu'ils font partie des interdits alimentaires que l'initiation va lever.

Mais le nom crée des réalités, au moins au niveau de la croyance : goûter l'antilope *so* qui dort tout le temps donnait une sorte de maladie du sommeil aux non-initiés ; il fallait, pour les guérir, obtenir leur aveu et leur faire manger des crevettes minuscules *besina* tout en tapant des morceaux de bois pendant la préparation (M. Constantin Owono d'Elem).

Ce *nsém* peut même provoquer l'organisation du rituel, comme le montre le récit d'Onana, à qui je rends la parole à partir d'ici pour établir les faits. On pourra ensuite en examiner les interprétations.

J'assume la responsabilité du découpage, des sous-titres et d'une légère restitution de l'ordre chronologique. On peut lire ce compte-rendu comme il est donné, entrelardé de « précisions », mais il suffit d'enchaîner tous les passages marqués « *texte* » pour reconstituer le récit d'Onana à l'état pur.

B. LA SÉQUENCE RITUELLE

1. L'occasion du rite

Texte

« Si quelqu'un commet une faute qu'il a cachée, par exemple s'il a pris dans son sac d'initié de la viande interdite pour en distribuer à ses enfants ou à ses femmes, et que quelqu'un l'a vu, ce dernier est tenu d'aller le dire à tous ses promotionnaires de So (compagnons d'initiation : mevus, sing. : avus) ; sinon, le nsém retomberait sur lui comme s'il l'avait commis lui-même.

« Dans l'année qui suit, l'auteur du nsém pourra perdre un membre de sa famille. Alors, l'un de ses promotionnaires vient et lui dit : "Pourquoi ? Pourquoi tous ces malheurs ? nous avons appris ta faute, qui en est la cause : tu as donné de la viande aux petits ou aux femmes." Et si l'autre nie ou n'avoue pas : "Nous t'avons vu. Tout le monde le sait !" Il faut alors que l'auteur de ce bris d'interdit fasse faire les cérémonies du So. S'il n'a dans sa famille que deux ou trois garçons non-initiés de disponibles, il va en demander d'autres dans tous les villages d'alentour. Puis il va trouver le zomól'a, un vieux du pays aux prédictions infaillibles : tout ce qu'il dit arrive. Il lui dit : mon meyén mvono – ce sera la première phase – se passera tel jour, généralement 'un an' (mbù) plus tard. Il donne en même temps au zomól'a toutes sortes de nourritures : viandes, bananes, arachides, le tout mélangé dans une marmite d'argile ; le zomól'a se met à tourner ce qu'il y a dans la marmite et déclare que dans un an on pourra chasser avec profit dans la forêt et qu'il y aura à manger dans tout le pays. »

Précisions

Onana sous-entend que le fautif a été vu par l'un de ses propres promotionnaires ; en effet un avus est lié à son avus par les obligations suivantes : 1) il ne doit pas le rencontrer sans le plaisanter et l'insulter, et ceci jusqu'à y compris le jour de son enterrement ; 2) après les bagarres qui ont eu lieu pendant le So, il ne doit plus jamais le frapper ni se battre avec lui, ni lui prendre ses biens ou commettre l'adultère avec ses femmes (sans permission), c'est-à-dire qu'il doit éviter toute querelle ou prétexte de querelle entre eux ; 3) il doit informer tous les autres compagnons de tout le mal que l'on impute à l'un d'entre eux ou qu'il a pu commettre ; en effet, nous voyons ici que ce groupe fonctionne comme s'il était réellement composé de parents, c'est-à-dire qu'il est solidairement responsable du nsém commis par l'un d'entre eux ; 4) il se doit d'informer son avus de tout le mal qu'il entend dire que son compte, ce qui l'autorise à la mission de critique qu'il remplit ici.

Cet ensemble de droits et de devoirs réciproques explique que les membres d'une même promotion connaissent toujours parfaitement l'identité et le nombre précis de leurs compagnons ; ils occupaient d'ailleurs une place fixe numérotée dans la plupart des phases de l'initiation.

L'agent du nsém ne prend jamais de lui-même l'initiative d'organiser le So :

c'est une décision grave intéressant tout le segment lignager auquel il appartient, elle suppose donc consultations des « pères », des « frères » et des oracles. Il paraît normal de commencer par dissimuler et par nier l'infraction. Selon une indication de Nekes que j'ai trouvée reprise autour de Yaoundé (par exemple chez le chef eton Enama), on s'occupait de trouver un *nsém* et un *So* à organiser à tout homme qui devenait très riche au sein d'un lignage. N'était-ce d'ailleurs pas le signe qu'il possédait l'*evú* ? On guettait donc le premier trouble à survenir chez lui pour aller lui demander : « Qui a fait une faute, de toi ou des tiens ? »

Mais il ne faudrait pas voir là le simple effet d'un égalitarisme sommaire. C'était d'abord une nécessité : le *So* exigeant de son organisateur des dépenses considérables, il fallait qu'il fût très riche ; sans un *nkúkúma nnén*, un « grand riche », on ne peut l'organiser. Il faut donc qu'il existe des riches... D'autre part, le rite est une grande source de gloire, donc d'honneur et finalement de profit pour son organisateur, qui va bénéficier des contre-dons des voisins, mais aussi d'une influence politique et surtout, pense-t-on, de bénédictions qui seront à la source d'une fécondité et d'une prospérité sans égales. C'est un *bilabi* (Laburthe 1981 p. 360), une compétition somptuaire avec les puissances invisibles, qui rendront avec usure ce qu'on leur aura sacrifié. Le *So* est donc pour son organisateur, en même temps qu'un châtiment, une chance. C'est pourquoi, au nord du Nyong, les gens de son lignage se posaient explicitement la question de savoir s'il en était digne au cours d'une réunion appelée *efébe nsən*, « inspection de la cour ». A défaut de cette réunion à Minlaaba, on y trouve l'idée que le coupable doit être capable, en même temps qu'il ne doit pas se dérober à la pression des siens.

Cet aspect est souligné dans le récit du *So* qu'en a recueilli (sans l'avoir fait) le célèbre instituteur Pius Otou à Okoa Maria, tel qu'il me l'a transmis en novembre 1967 :

« Un homme réunit ses frères parce que beaucoup des siens sont malades ou mourants. On se met à discuter ; il finit par leur dire : "Vous savez, j'ai tué Untel et Untel, en commettant un *nsém*." (...) Ou encore il est lui-même malade parce que sa parenté n'a pas osé lui reprocher un *nsém* qu'il a commis par exemple pendant un *ndzòm so* (phase du rituel). Si son lignage n'avait pas eu ce courage, il le convoquait en conseil à son chevet et demandait : "La querelle que j'ai fomentée pendant tel *ndzòm*, était-ce vraiment un *nsém* ? Et la bagarre dont j'ai été l'auteur chez tel autre, est-elle la cause de mon mal ?". Le *mvog* se retirait à l'écart pour délibérer. Puis l'un des notables revenait et déclarait : "Oui, ce que tu as fait, la bagarre dont tu as été cause, c'était bien une faute contre le *So*. Nous ne te l'avons pas dit par lâcheté. Il faut que tu avoues le *So*." Si c'était une femme qui avait commis le *nsém*, un homme la représentait. Pour avouer, il fallait avoir à tout prix un fils mâle (ou plusieurs) qui prendrait la place de l'auteur du *nsém* dans le rite. S'il était sans garçon, c'est son frère capable de fournir un *asúzóa* qui devait avouer à sa place. Lui-même, le vrai fautif, se contentait de payer, de fournir tout le nécessaire pour le *So*. »

Cette description montre bien le mélange de collectivisme et de respect de l'individualité qui caractérise la société. Atangana (1919, p. 93) dit que dans cet *esie* tous prennent le *nsém* et l'accrochent sur le propriétaire du village (*bewómene nkúkúma emén*). Par ailleurs, on voit que le mot *So* est utilisé pour

désigner à la fois : 1) le rituel ; 2) le *nsém* qui l'occasionne ; 3) l'entée mystérieuse qui se venge à cette occasion.

Après cette détermination, on s'occupait entre frères d'*ayon* ou de *mvog* de trouver un *zomólja* ou président de rituel (mot à rattacher probablement à *zomólj* : « sommet »). Parfois c'est déjà le *zomólja* que l'on dépêche pour venir révéler son *nsém* au futur organisateur. C'était un homme réputé, d'une autorité personnelle considérable, dont le moindre désir était obéi (cf. Tsala-Vincent 1973, n° 5615 et 5616), un homme « unique dans tout le pays », dit Mbarba Owono de Ndik qui l'appelle *ngogo* ou *ngogos* (redoublement de *ngos*, « initié ») ; on allait souvent le chercher loin, comme on pouvait le faire pour un autre guérisseur, un artiste ou un grand juge (*ntsig ntó*). Étranger à la famille, il superviserait, départagerait et commanderait les vieillards porteurs de sac qui, eux, sont simplement les devins et guérisseurs des lignages mis en cause, où se trouvait un « sac du *So* » qui se transmettait au plus digne (*mbaga mfāg* ou *mfāg so*). D'après Omgba Apollinaire de Mitsangom, deux de ces hommes étaient intervenus pour faire construire l'*aboo esam*, la case d'initiation principale, lors de son propre *So* ; l'un d'eux s'appelait Efala Biloa, un Emven.

On va révéler le *nsém* au *zomólja* et on dit qu'il « attache » (*tindi*) le *So*, c'est-à-dire probablement qu'il en lie ou suspend les effets ; c'est la cérémonie relatée ici ; du seul fait si expressif qu'il mélange (et fait manger ensuite) toutes sortes de mets, il annonce pour bientôt l'abondance, la prospérité.

Entre temps s'opère un premier recrutement des candidats. Onana prévoit le cas où il n'y aurait que quelques jeunes gens en âge d'être initiés dans le segment lignager de l'organisateur ; de toute façon, plus il seront nombreux (nombreux à expier), plus le *So* sera réussi. Le *mkpə so* se met donc à solliciter des jeunes gens chez ses voisins, et il n'a généralement pas de peine à en trouver, car de nombreux chefs de famille ne seront jamais assez riches pour organiser eux-mêmes le *So*. « Les gens cherchaient des *mvón* partout », dit Samba à Mebomezoa pour sa propre initiation ; à quoi Pierre Zogo Ekwa fait écho à Elem en disant : « Ayant appris que le *So* aurait lieu, tous ceux qui avaient des *minsém* sur le cœur venaient et y mettaient leurs enfants pour ne pas mourir. » L'un des principes de la déontologie médico-religieuse des Bèti est que les voisins ont toujours le droit de profiter librement d'une séance de soins ou de rituels organisée près de chez eux. Ici, ils vont se purifier en donnant des jeunes gens de chez eux, comme fait de son côté le principal coupable en donnant l'*asuzóa* ou chef de file du rite. Mais au nord du Nyong (Zogo Onana, *mvog* Fudambala de Manyang Adzap, 21/10/1967), ceux qui venaient des *meyon* voisins, non apparentés à l'organisateur, n'avaient droit qu'au *So atín eson*, c'est-à-dire à la formule réduite de l'initiation. Au sud du Nyong, nous verrons que cette distinction s'opérait aussi ou surtout en fonction de la force physique ou morale des candidats.

En tout cas, d'une manière ou de l'autre, il faut que tous les jeunes gens soient initiés, et le *nsém* de l'homme riche apparaît alors comme une sorte de tirage au sort ou d'appel pour désigner celui qui va en assumer les

frais. Les exigences sanitaires et religieuses forment, avec la langue et certaines coutumes, les seules institutions ou quasi-institutions extralignagères des Bëti. La nécessité d'être initié était distincte de celle d'une expiation, comme le montre une expression proverbiale qui fait allusion à l'inceste d'une collatérale en disant : « Si la sœur n'avait pas commis le *nsém*, est-ce que son frère n'aurait quand même pas subi le *So* ? » (Tsala-Vincent 1973, n° 5601). Il l'aurait en effet subi en « profitant » du *nsém* commis dans un autre *ayon*. Le *So* est donc la seule manifestation interclanique à l'occasion de laquelle les différends, les guerres et les vengeances soient en principe abolis, au grand émerveillement de Zenker (1895, p. 55). Je dis bien en principe car, au témoignage de M. Zambo Tobie, mvog Amugu de Mfou, qui aurait vu à l'âge de six ans le dernier *So* organisé par Okuda, un mvog Belinga habitant sur l'actuel champ d'aviation de Yaoundé, les Etenga attaquèrent en chemin et tuèrent les invités qui se rendaient à la fête ; ce devait être en 1910, le rituel étant déjà interdit ; Okuda fut amené à Dominik, comme responsable de la rixe, portant déjà au cou le carcan de bois des condamnés à mort, mais il réussit à convaincre le chef de poste de sa bonne foi et s'en tira avec une forte amende. Pius Otou vient de choisir ci-dessus l'hypothèse d'une rixe lors d'un *ndzòm so*. On peut toujours penser qu'à l'époque les mœurs anciennes étaient déjà fortement dégradées.

Revenons-en à l'aveu au *zomólɔa*, qui se fait en posant la marmite entre deux lianes, d'après Bala Owono. Les deux lianes sont frottées en croix, au-dessus de la marmite, d'une part par le *zomólɔa*, d'autre part par l'organisateur qui dit en même temps : « C'est à cause de moi (ou de Untel) que tel de mes parents est mort. » Si les lianes glissent facilement l'une sur l'autre, on sait qu'il dit la vérité. Si elles accrochent, c'est qu'il y a encore un autre *nsém* à découvrir et à confesser.

A ce moment-là, on connaît à peu près le nombre de candidats dont on dispose ; ce nombre se précisera et se stabilisera entre ce premier aveu public et la première phase proprement dite, qui s'appelle justement « l'exhibition des candidats, » — un délai d'« un an », me précise-t-on aussi à Mitsangom ; mais nous savons déjà combien ce concept de *mbú* « saison », est extensible ; pour Pierre Zogo Ekwa d'Elem, ce délai ne fut que de quatre lunes... Il est probable que l'on comptait le temps qui devait rester avant la grande saison des pluies (octobre), car c'est là la saison de la chasse, et le rituel commence par des chasses qui devraient être fructueuses (d'où la prophétie finale du *zomólɔa*). Cependant von Hagen nous présente un chef Bulu qui annonce le *So* « des années à l'avance ». L'urgence devait être plus forte chez les Bëti où l'initiation était en même temps expiation et sanation, condition du rétablissement de *mvɔe*, mais il est probable qu'en fait le délai était négocié entre le *mkpa so* et le *zomólɔa* en fonction des ressources et des ambitions du premier d'une part (il fallait accumuler les surplus en proportion de l'éclat voulu pour la fête), et en fonction de l'urgence ressentie d'autre part, qui pouvait être l'intérêt du pays dans son ensemble, comme nous le verrons mieux plus loin, le délai « en soi » n'ayant aucun sens en dehors du temps nécessaire à se préparer.

On tenait compte aussi de l'âge des enfants à initier ; si l'*usuzoa* était encore trop jeune, il fallait parfois attendre deux ou trois ans d'après Pius Otou.

2. L'exhibition des candidats (*meyén mvóno*)

Texte

« Quand la date approche, les gens se mettent à chasser et à accumuler des provisions. (...) Les femmes préparaient de la poudre de pakouk (*bà*) pour en teindre de rouge nos pagnes d'écorce (*obom*) même si l'arbre dont on tirait cette poudre se trouvait très loin, à plus de trente kilomètres. Elles en mettaient aussi beaucoup dans des assiettes de bois pour en saupoudrer les candidats.

« Les anciens initiés s'en vont en forêt avec trois grands vieillards portant des sacs ; ils cherchent l'arbre appelé *alamba* et débroussent tout autour.

« Pendant ce temps, les candidats complètement nus sont enduits de poudre de padouk. L'un de ceux qui sont en brousse revient au village pour les compter et en donner l'effectif exact aux autres.

« Pendant ce temps, on distribue à manger des viandes interdites (*men-duga*) aux initiés qui sont au village et en brousse : s'ils ne terminent pas leur part, ils la mettent dans leur sac d'initié. Les candidats dansent ; on tire des coups de fusil et on pousse des cris de joie. Ceux qui étaient en brousse reviennent alors au village. Ils se mettent d'accord avec l'organisateur pour dire quand on doit "planter le so". Ils décident d'un jour, prennent des palmes et en attachent le nombre correspondant au nombre de jours à attendre. C'est la fin de la première phase.

« En quoi au juste consistait cette exhibition des candidats ? (80)

« Elle avait deux objets : faire connaître le nombre des candidats ; faire connaître l'aveu du bris d'interdit.

« Qu'on sache bien combien il y avait de candidats. Le père dont l'enfant allait devenir candidat se rendait chez ses pères et ses frères. A celui-ci il demandait : "Untel, combien me donnes-tu de candidats ?", et à celui-là : "Et toi, Untel, combien m'en donnes-tu ?"

Alors les pères et les frères lui soumettaient leurs candidats : on se réunissait pour en faire le compte, quelquefois jusqu'à cent personnes ! On faisait pour les compter ainsi toute une fête, avec force ripailles. »

(80) A partir d'ici, on trouvera la plus grande partie du texte bété dans ma transcription de 1969. J'en ai refait la traduction en fonction des repentirs de mes premiers traducteurs (la bande magnétique n'était pas très claire), de l'aide d'Alexandre Kouda Zé et de mes propres progrès dans la langue. Certains passages cependant seront des interpolations d'*Onana lui-même* qui m'a demandé à réentendre la bande (et s'est même fait refaire une traduction en ewondo sur ma traduction française, pour s'assurer que nous nous étions bien compris !) ; ces ajouts n'ont pas de correspondants dans mon texte de 1969 (ce qui permettra d'ailleurs de les repérer éventuellement). La publication de ce texte de base m'a autorisé aussi, avec l'accord d'*Onana*, à rétablir l'ordre voulu par le narrateur et trahi seulement parfois par la complexité du sujet.

Précisions

Cette cérémonie est parfois confondue avec l'«*aveu du So*», l'*emem So* de Yaoundé (Zenker 1895, p. 52 ; Nekes 1913, p. 208 ; Bertaut 1935, p. 82 ; Tsala 1958, p. 43). Il s'agissait en effet d'avouer le *nsém*, non plus seulement aux gens de la proche parenté, mais d'en faire la proclamation aux voisins, alliés et connaissances qui donnaient des candidats pour expier (*buli*) le *nsém* en question. De leur côté, les parents de chaque *mvón* «*lui racontaient les minsém de sa famille*» (Noa Aloys), du moins dans la région de Minlaaba. Mais le véritable *emem So*, celui qui commencera à jouer un rôle efficace de sanation, est lié à la phase suivante ou *nlag so*.

À l'approche de la date du *meyén mvóno*, le *zomólá* revient pour envoyer les hommes à la chasse et les femmes à la pêche : c'est grâce à lui qu'elles seront fructueuses, ajoute Onana en commentaire. Il faut déjà beaucoup de nourriture à offrir pour cette première grande fête publique. Le *zomólá* s'affirmera jusqu'au bout du rituel comme un maître de la chasse, un maître de la brousse.

Il fallait aussi broyer beaucoup de fibres de padouk. Comme l'indique le texte, il s'en faisait une telle consommation que certains indices de pénurie peuvent être relevés à l'arrivée des Européens : du temps de Dominik, vers les années 1905, on ne s'en couvre plus habituellement que les jambes et l'*obom* d'écorce, si bien que tout le monde a l'air d'être en pantalon rouge (v.g. Nekes SVA 1905, p. 183), tandis que quinze ans plus tôt le fard s'appliquait au torse et aux bras. L'extension du port de la chemise est sans doute une autre cause de cette récession. En tout cas, dans le *So*, on reprenait les vieux usages pour rendre les candidats aussi beaux que possible : d'où cette volonté de les farder intégralement. L'un des reproches majeurs d'Onana au film de Bertaut sur le *So* du nord est que la toilette des *mvón* n'y est pas soignée, alors qu'ils ne devaient, du moins dans le sud, paraître en public que parés aussi soigneusement que possible.

Ces soins leur seront prodigués par des femmes qui les couvrent d'huile et les frottent de poudre rouge ; les mères s'occupent de leur fils nu comme un petit enfant une dernière fois car les soins ultérieurs analogues (par exemple pour le *ndzóm so*) seront effectués entre hommes pour effacer la trace des sévices subis. On ira ensuite vêtir les *mvón* d'*obom* rouge : on ignorait au sud du Nyong les grands *abom* blancs, plissés en éventail et cousus sur des fibres de raphia *osoli*, utilisés chez les Mengissa (M. Laurent Mendouga Kokoe, 12/1/1969) et visibles dans le film de Bugniz (81).

Le matin de la fête, l'appel résonne de bonne heure – dès quatre heures du matin a noté Nekes, qui décrit longuement (SVA 1905) les embrassades cérémonieuses des invités arrivant de loin. Il y a d'abord un premier recensement des *mvón* et le conseil des pères de famille se prononce sur leur admissibilité au *So* ou leur ajournement ; c'est alors que les *mvón* partent se faire parer par les femmes derrière leurs cases. Puis les vieux initiés s'en vont en forêt.

(81) L'un des récits les plus intéressants que j'ai eus du *So* chez les Mengisa m'a été donné par un vieillard aveugle, Emmanuel Zogo-Ndomo, au village d'Elang (le 18/11/1967) : j'y

Onana nous montre ici trois « porteurs de sac » ; ce fait a beaucoup choqué l'abbé Tsala qui soutient qu'il ne doit y en avoir qu'un seul par rituel ; il me semble confondre *mfǎg so* et *zomólǎa*, leur président. Tout le monde convient qu'il ne doit y avoir qu'un seul *zomólǎa* ; mais il y avait un sac du *So* hérité, transmis dans chaque lignage ou segment lignager l'ayant déjà organisé dans le passé. Ce sac contenait des souvenirs des rituels précédents : une corne de chaque bélier sacrificiel *oyomó* et de la « graisse du *So* » (nous y reviendrons). Lorsqu'un *mvóg* nouveau s'imposait (sur une profondeur généalogique de trois à quatre générations), il y avait création d'un nouveau sac du *So*, par fractionnement de la « graisse du *So* », la première fois où un membre de ce groupe organisait le rituel. Si l'organisateur faisait appel à un *mvóg* parallèle au sien, ou à ses oncles maternels, ou à ses neveux utérins pour le seconder, il était naturel de voir apparaître aussi le *mfǎg so* de cet autre *ayǎŋ*. Quand j'ai réuni Onana avec des vieillards d'Akono pour refaire le *So*, ces derniers ont spontanément choisi un *mfǎg so* parmi eux, et Onana n'était pas embarrassé de travailler aussi comme *mfǎg so* avec un autre ; ce qui manquait était un *zomólǎa* (toujours extérieur aux lignages en cause) pour les départager. Onana a soutenu qu'ils pouvaient être nombreux et les compare à des concélébrants. Nous avons vu qu'on en attendait deux à Mitsangom (82).

Ce qu'ils partent découvrir dans la forêt est l'« arbre admirable » – car c'est ainsi qu'il faut traduire *alǎmba*, *elǎmbe* ou *elǎlǎm* chez les Ewondo du nord du Nyong : *lomb* signifie : « béer d'admiration ». Il s'agit probablement de *Mitragyna macrophylla*, arbre des marais à grandes feuilles et écorce épaisse, Rutacées, et qui va servir à fabriquer l'objet central du rite, le *ndzóm*. A défaut, on prenait l'arbre *akondog* (*Nauclea diderichii*, Rubiacées), on dit à Minlaaba *akǎnǎ*. On débrousse autour pour permettre d'y revenir facilement, et il est possible que comme dans d'autres versions, le *mkpǎ So* sacrifie à l'arbre un *kábad* et lui redise son *nsém* en l'entourant de lianes.

Une autre question qui devait se régler alors est celle du choix des « parains » du *So*. Il fallait un *ésiá So*, un « père du *So* » par *mvón*, un homme chargé à la fois de le guider et de le tourmenter, que le *mvón* appellerait

reviendrai. Voici les précisions qu'il me donne sur ce costume liturgique qu'il appelle *embioŋ*, et qui était aussi connu chez les Ewondo de Yaoundé d'après Pius Otou : « Ce sont les *ngoso* = *mkpangos*, initiés) qui préparent ce costume ; ils se lavent les mains pour qu'il reste tout blanc et mangent une nourriture que les femmes ne doivent pas manger : un oiseau et un écureuil attrapés par les *mvóm* avec les mains, vivants, – une fois que les costumes sont finis, les *ngoso* les tuent en les étranglant avec un fil sans les égorger, et les mangent. Le costume tout blanc, avec des rainures comme un parapluie, se rabat dans l'entre-jambe et se déploie par derrière le corps. On tire alors des coups de fusil, on joue du balafon, on chante, on danse ; les *mvón* eux-mêmes marchent en se pavanant sans danser. On appelle cette fête *enǎga*. » Cette fête a lieu chez eux après les premières « en brousse » (c'est-à-dire sur les îles ou sur l'autre rive de la Sanaga.)

(82) « Si tu vas voir comment ton beau-frère organise le *So*, est-ce que tu y surgis avec le sac du *So* à l'épaule ? » (Tsala-Vincent 1973, n° 5603). Le sens général de cette maxime ironique ne fait aucun doute : il faut savoir adapter son comportement social aux circonstances. Mais il me semble qu'il faut y voir simplement le rappel des relations de plaisanterie qui sont de mise entre beaux-frères et qui rendraient ridicule la prétention pour l'un de jouer chez l'autre un rôle plein de gravité ; il n'y a pas à en déduire qu'il ne peut y avoir en présence qu'un seul « sac » à la fois.

« *Tará* », père, et qui pouvait à la rigueur être de sa parenté, mais jamais son père réel (Mbarga Ndumu de Mitsangom) ; il le traiterait cependant comme tel par la suite et ne pourrait pas épouser sa fille. Ces parrains se réunissaient dans l'*abáá* du *mkpə* *so* pendant que les *mvón* se préparaient encore ; ils se paraient aussi de *báa* et sortaient de la case en procession, appuyés sur leur bâton ; on savait ainsi par leur nombre combien il y aurait de *mvón* (Gabriel Owono. Mèkok, 21/12/1966).

Un nouvel aveu avait lieu pour les *mvón*, probablement comme au nord du Nyong, où l'organisateur rappelait les malheurs qui l'accablaient lui et les siens, et comment il en était venu à organiser le *So* pour les conjurer, après avoir découvert le *nsém* qui en était la cause. La confession est extrêmement répétitive chez les Bèti : « si tu découvres, ça sèche, si tu recouvres, ça pourrit », dit l'adage, et l'on découvrait le plus possible le *nsém* pour l'empêcher de gangréner le corps social. A Akono, d'après le P. Stoll, le *mkpə so* se tenait dos à dos contre le *zomólja* et avouait son *nsém* en piétinant unealebasse : ensuite le *zomólja* ramassait les morceaux de cettealebasse et les jetait en brousse en disant : « Effacé... effacé... ».

Pour chacun des *mvón*, on attendait une participation des siens à la fête, et surtout chaque père de *mvón* devait à son tour communiquer à l'*asúzóa* les *minsém* de sa famille.

« Je faisais défiler tous les gens qui avaient un *nsém* à côté du tombeau de mon aïeul », dit M. Aloys Noa, l'ancien *asúzóa* de la famille d'Onana. « Ils me remettaient des cadeaux – toutes les bonnes choses de la vie. Ils ne faisaient que passer, puis ils allaient manger. »

Ensuite avait lieu ce repas de viandes interdites – chèvres, moutons, gibier – qui en l'occurrence apparaît comme une provocation et un défi vis-à-vis des *mvón*, pour les rendre plus impatients d'être initiés (83).

(83) Voici les précisions que donne M. Pius Otou d'Okoa Maria à propos de ce repas : « Les *mvóm* marchaient doucement, posément pour qu'on puisse les observer et les compter. Pendant ce temps, les hommes faisaient un grand feu dans la cour. Sur ce feu, on préparait les mets du *meyén mvóno* que les mamans des candidats avaient fournis : *nnám ngʒn* par pleins paniers, autres paniers pleins d'oiseaux, de rats, de gibier, de poissons, en particulier d'ablette (*mvaa* = « barbus guirali »), avec des animaux tout entiers et desalebasses de condiments, avec aussi des corbeilles pleines d'ignames *mesó (1)* (*Dioscorea tryphilla*). Les hommes étaient particulièrement friands de ces nourritures et si l'hôte n'était pas assez rapide pour faire manger les gens, il était souvent l'objet de leurs réprimandes : on évoquait en chanson un certain Eton du nom de Tsala Etème Mbala qui avait été ainsi gourmandé par ses invités au cours de son *So* :

« O Tsala Etème, fils de Mbala,
le *meyén mvóno* pour toi c'est en saison sèche (*eseb*)
à quand alors l'*ekad ndzom* ?
l'*ekad ndzom* ici n'aura que des macabos :
où sont donc partis les ignames ?
Est-ce que nous sommes devenus des Basa ?
Sa fête n'a aucun goût de châtre...
des petites boules de rien du tout, comme des petits serins et c'est tout ! »
etc. »

Cette chanson nous renseigne sur les habitudes de la région de Yaoundé : le *meyén mvóno* se

Ceux-ci ne connaissaient en effet que les phases glorieuses du rituel, et s'ils s'étaient rendu compte que certains garçons disparaissaient lors du *So*, ils ignoraient dans quelles circonstances ; ce pouvait être un simple accident lors des chasses dont ils savaient l'existence. Le risque paraissait minime par rapport à la promotion que représentait l'accès aux viandes interdites et au statut d'homme complet. Tous disent qu'ils abordaient le *So* pleins de joie et d'espoir, surtout au *meyén mvóno*, ce recensement-conseil de révision où ils se pavanaient dans toute leur beauté devant les filles (lesquelles ne leur étaient pas alors interdites). Sous ce rapport, il s'agit bien d'une « exhibition », où la référence à la beauté virile est consciente comme lors des autres grandes phases publiques du rite – surtout *ndzòm* et sortie de brousse (84).

Les plus intelligents pouvaient avoir cependant quelques pressentiments.

En effet, la fête va s'achever – assez tôt dans la journée –, par la présentation définitive des *mvón*. Chacun a reçu un parrain ; chacun s'est vu assigné un numéro d'ordre, un rang dans la colonne des candidats (M. Asiga-Ngandi de Nkongmeyos III se rappelle par exemple qu'il était cinquième) ; en tête, en théorie, l'*asúzóa* « devrait » être le plus fort ; il est suivi du *kin zoa* ou « cou d'éléphant », et des autres par ordre de faiblesse croissante, à l'exception du dernier de tous, le serre-file (*dibi koa* ou « ferme-chemin ») qui, comme à la guerre, doit être de la même force que le *kin zoa* pour relever et pousser devant lui les défaillants.

En partant de derrière l'*abáá* du *mkpá so*, les candidats se rangent en file derrière les porteurs de sac, et les danses des autres assistants qui se déroulaient librement depuis le matin sont interrompues. Tout rouges, les candidats doivent imiter les vieillards qui les précèdent, et les rares textes précis disent qu'ils « dansent lentement » (Bertaut 1935, p. 84).

En réalité, les reconstitutions m'ont permis de constater qu'il ne s'agit nullement d'une danse, mais d'un défilé, d'une pantomime expressive où les candidats marchent solennellement en faisant osciller le tronc et en s'inclinant tantôt à droite, tantôt à gauche, la tête penchée vers le sol ; tout en roulant des épaules comme des « durs », ils gardent une expression de gravité et de tristesse farouches ; à leur tête, le vieil Onana, avec son chasse-mouche et sa haute taille d'un mètre quatre-vingt-dix rehaussée d'une couronne de longues plumes de touraco, paraissait accablé d'affliction.

Il me dit que lui-même et les *mvón* devaient alors songer aux *minsém* et aux malheurs qui accablaient l'organisateur du *So* et sa noble famille. C'est une pavane pour un hidalgo moribond.

La joie des *mvón* se trouve donc disciplinée, sinon réprimée, dès cet instant,

faisait plutôt à la petite saison sèche, comme le *nlag so*, pour que l'abattage du *ndzòm* et les longues fêtes subséquentes pussent se dérouler durant la grande saison sèche *eseb* qui seule pouvait offrir quelques périodes garanties contre la pluie. Les macabos, récemment importés, sont considérés comme inférieurs aux nobles ignames et comme caractéristiques des Basa (*Mvela*) qui jouissent aux yeux des Béti d'une réputation de sérieux excessif, de mesquinerie, d'inaptitude à faire la fête. Un vrai festin doit avoir pour base un *kábad* engraisé par la castration (« un goût de châtré »), etc.

(84) Vers Nanga Eboko, les *mvón* ajoutent au *bá* qui couvre leur corps des taches de kaolin blanc, pour être aussi beaux qu'une panthère. « La tournée des candidats à l'initiation avait surtout pour but d'exposer leur beauté juvénile. » (Manga Mado 1966, p. 13).

malgré le contrepoint des manifestations d'enthousiasme qui les accueillent : en effet, les hommes tirent des coups de fusil, les femmes poussent des *ayéngá*.

Après avoir fait lentement le tour de la cour deux ou trois fois (nombre indéterminé), la file ressort par où elle est entrée, c'est-à-dire par la porte principale de l'*abáá*, et l'assistance commence à se disperser, dès que l'on a annoncé le rendez-vous pour la prochaine fête, *nlag so*.

3. Période intermédiaire

Texte

« On recommence à fabriquer des « obom », chaque mvón doit en avoir au moins trois. On les plongeait dans la poudre de padouk, si bien que quand on les enlevait pour les mettre, tout le monde se mettait à éternuer.

« On recommence ces préparatifs avec beaucoup d'enthousiasme. On apprête beaucoup de nourriture et on s'entraîne à danser, car il viendra beaucoup d'étrangers. Chaque soir, c'est une petite fête dans chaque village. Les jeunes filles et les jeunes gens se préparent, car ils savent qu'ils se rencontreront et que ce sera l'occasion de liaisons. Le jeune homme affûte son coupe-coupe, car il lui faudra se montrer très vaillant dans les invectives et les bagarres autour des filles. Nous aussi, dans le temps, nous avions nos folies à propos des femmes ! (Ayéné 21/1/1967).

« Les tam-tam du So (minkúl mi so) consistaient alors à caractériser chacun sur le nkùl, avant le So, sans qu'il ait le droit de se fâcher : sinon, c'était un nsém. Si vous allez vers celui qui bat le nkùl, il s'enfuit, mais il revient vous embêter ensuite ; on va chercher à provoquer tout le monde pour voir quels sont les mauvais caractères et les malades : on tape à l'aveuglette, et si l'autre réagit, c'est qu'il a effectivement cette maladie ou ce défaut : il doit l'avouer pour le So. Par exemple : « Untel a une hernie... » Ou encore, « X. est avare, ou bien il est oloa, il contrôle tout chez sa femme, il ne quitte pas sa cuisine, il prépare lui-même (la nourriture) ! » (Ayéné, 3/9/1968).

« C'était l'époque des "cornes du So" (metón me So) : un homme fait d'abord de la divination pour savoir si tu dois mourir dans la forêt ; si l'oracle est mauvais, tu resteras au village. – Je te dis le So, tout le peu que j'en ai appris... » (Ayéné, 17/9/1969).

Précisions

La période qui sépare *meyén mvóno* de *nlag so* paraît cette fois-ci bien établie, fixée à un mois lunaire (Nekes 1913, p. 209). C'est une période d'entraînement matériel, physique et moral.

Les jeunes hommes dont parle le narrateur sont ceux auxquels il s'assimile dans tout ce récit, c'est-à-dire les jeunes gens déjà initiés, capables de profiter pleinement de la trêve et des rassemblements exceptionnels qu'imposait le So, dans un pays si fragmenté à tous points de vue, où nous avons dit la difficulté

de circuler ; le *So* était la plus grande occasion imaginable d'aventures, qui ne respectaient pas toujours le principe irénique, puisqu'il fallait fourbir ses armes...

Dans la vie quotidienne traditionnelle, on se gardait bien de formuler directement et ouvertement le moindre reproche à l'égard de ceux qui n'étaient pas des subalternes (et même en ce cas, l'esprit de persiflage est considéré comme un abus, nous l'avons vu à propos de l'*esie*). Ici au contraire va se déployer une possibilité de critique nominale libre, voire arbitraire (c'est pourquoi elle devait être soigneusement délimitée dans le temps) ; au cœur de la nuit, tout homme pouvait s'attaquer directement à un parent ou à un voisin pour lui reprocher n'importe quel défaut ou vice, de l'infirmité physique au vol et à la sorcellerie inclus, avec une utilisation systématique du principe : « il n'y a que la vérité qui blesse » (cf. Tsala-Vincent 1973, n° 3123 et 5602, où l'on trouvera les formules usitées). « Tu seras cité sur le tam-tam du *So* » disait-on à quelqu'un pour le corriger d'un travers. Le but est toujours de découvrir les maux que le *So* doit guérir. Les femmes allaient parfois trouver les batteurs pour leur demander de publier telle ou telle accusation contre leur mari.

Les *mvón*, comme avant une guerre, sont soumis à des ordalies, mais celles-ci étaient déjà prétexte à les tourmenter : les jeunes gens déjà initiés, même étrangers ou inconnus au village, venaient secouer de fausses cornes divinatrices remplies de cailloux à leur oreille (Onana Ayéné, 19/9/1969), faire du bruit, prendre des affaires dans la cuisine de leur mère pour les ennuyer, etc..., jusqu'à ce qu'on leur ait donné un petit cadeau pour s'en délivrer ; c'est ce qu'ils appelaient *mfo* *mvón*, « la berceuse du candidat » (cf. Tsala 1958, p. 48) (85) ; ils se moquaient aussi du *mvón* en mimant devant lui des scènes à ce moment-là incompréhensibles pour lui, comme la danse du

(85) Précisions données par Pius Otou à Okoa Maria :

« Les initiés allaient assourdir les mères des *mvón* en soufflant dans des cornes et en secouant des sonnailles, ou en leur criant dans les oreilles en pleine nuit. Si elles ne donnaient rien, ils restaient en chantant l'anti-berceuse suivante :

Maman, je disais il n'y a pas très longtemps
 owe, owe o,
 est-ce qu'un enfant sera capable d'être *mvón* ?
 owe, owe o,
 est-ce qu'un petit chien peut s'en aller tout seul ?
 owe, owe o,
 mon ami, l'enfant quitte sa mère,
 owe, owe o,
 mon ami, l'enfant dit au revoir à sa maman,
 owe, owe o,
 comme le perroquet dit au revoir au safoutier,
 owe, owe o,
 comme le perroquet dit au revoir au palmier...
 owe, owe o.
 Que les cornes retentissent ; *kpè, kpè, kpè* !
 Que les sonnailles bruissent : *sègès, sèk, sèk, sèk* ! »,
 etc.

Les perroquets sont très friands des fruits du safoutier (*Dacryodes edulis*). Nous retrouverons affirmé plus loin le thème de la séparation d'avec la mère.

candidat couvert de fourmis qui essaie de s'en débarrasser ; ou encore ils lui donnent une feuille d'arbre percée de trois trous, ce qui symbolise à son insu l'épreuve du « tombeau souterrain » ; en lui disant qu'il va « manger la graisse du So », ils lui font sculpter et décorer une cuillère énorme (qui en réalité ne servira pas). Ils vont danser devant le père du candidat la danse *samvón* jusqu'à ce qu'il leur donne aussi quelque chose (MM. Mbarga Ndumu et Onana).

Dans la mesure où elles étaient sérieuses, les ordalies servaient à ce stade à déterminer ceux des candidats qui resteraient « au village », c'est-à-dire qui n'iraient pas faire la grande initiation en forêt, mais se contenteraient d'une version réduite et sans aucun risque au village du *mkpa so* (cf. Atangana 1942, p. 155). Les ordalies parodiques signifient peut-être que l'initiation est inévitable et que commence le désenchantement qui en résume les leçons.

4. La Corne du « So » (Nlag So)

Texte

« Le jour de la Corne du So, les gens arrivent de partout. Les trois vieillards et quatre autres initiés se rendent d'abord à l'arbre autour duquel ils ont débroussé. Au bout de quelques instants, les autres initiés les rejoignent. Les sept premiers se mettent tout autour de l'arbre et posent à son pied une corne d'antilope (so) avec des « médicaments » (mebiāh) dedans. Ils font aussi un petit feu. L'arbre est penché d'un côté : ils décident qu'il tombera d'un autre. » (Ayéné, 21/1/1967).

« La "Corne du So" consiste à s'accorder sur l'arbre à abattre comme ndzòm. Ils prennent alors deux cornes. Ils les planteront au pied de cet arbre ; ils égorgeront aussi un kábad au pied de cet arbre. On préparera force nourriture. Pour les hommes de mon âge, on fera en sorte de préparer d'énormes plats comme ceci, qu'on leur portera. Les cornes sont alors plantées.

« Ce sont les mêmes hommes qui montreront où et de quel côté l'arbre va tomber. il tombera, mais ce n'est pas ce jour-ci qu'ils vont l'abattre. Pour l'instant, c'est ce qu'ils appellent "planter la corne". Pendant ce temps-là, au village, c'est la fête.

« Ce qu'il y avait de prodigieux dans cette corne du So, c'est que l'arbre penche d'un côté. Il se trouve ainsi, et tu es d'habitude incapable de le faire tomber ici plutôt que là. Or, du moment qu'eux ont pointé le doigt en disant : "Avec la force de Zamba, il sera incapable de tomber ailleurs !", de fait, il ne pourra plus désormais que tourner ainsi, tourner ainsi, et venir tomber là où c'est bien plat. Du moment qu'ils ont trempé une liane ici pour en frapper le pied du ndzòm entre les cornes qu'ils ont plantées. l'une là, l'autre ici - vrou ! c'est ainsi qu'il tombera.

« Quand on plante au pied de cet arbre la corne du So, la coutume est d'aller presque en même temps prendre un kábad. Ils l'égorgent de telle sorte que l'homme avoue le So, avoue ses infractions (minsem). Là donc commence la purification de ses infractions, avec ce kábad qu'ils égorgent pour lui enlever ses infractions. Quand ils ont égorgé ce kábad, ils laissent l'arbre en place. Ils ne vont pas le couper ce jour-là. Il va rester là longtemps. » (Ayéné, 2/3/1967).

« Les initiés rentrent au village en ne laissant que les sept autour de l'arbre en train de manger : ceux-là vivaient très bien, étaient comblés ; quand on a supprimé le So, ils en sont mort. Eux aussi finissent par revenir de brousse, mais sans dire ce qu'ils ont fait sous l'arbre... Quand ils sont revenus, on tue deux moutons : on asperge l'arbre avec le sang de l'un, et on distribue la viande aux initiés. Puis on se met d'accord : on fixe un nouveau délai pour la troisième phase : le ndzòm So. » (Ayéné, 2/1/1967).

Précisions

C'est ici la première vraie cérémonie du *So* (Messi 1919, p. 307), celle où commence sérieusement la lutte contre les effets du *nsém*, et contrairement à ce que croit Nekes, on recourt à des moyens magiques, restés pour une bonne part secrets. Ce qui va supprimer toute conséquence funeste du *nsém*, c'est en effet *ebána*, un « blindage », me précise M. Onana (cf. aussi Ngoa), constitué d'abord par l'arbre médiateur et récapitulatif choisi dès le début. C'est au pied de cet arbre que l'on va planter des « cornes », manger, effectuer des cérémonies secrètes, égorger un *kábad* sur lequel le *mkpá so* aura redit son infraction ; on aspergera l'arbre du sang de cet animal sacrifié ; c'est sur cet arbre que les anciens vont « s'accorder », c'est-à-dire, au sens fort du mot, se mettre d'accord entre eux pour rétablir *mvogé*, l'entente et la santé, c'est-à-dire pour abolir l'état de violence (et de maladie) introduit par le *nsém* ; l'abattage de l'arbre sera une ordalie qui manifestera l'accord du monde invisible par sa coïncidence avec le discours des vieillards. « L'arbre obéira comme une personne », m'a-t-on dit une autre fois, contrairement à l'ordinaire où les arbres tombent là où ils penchent (cf. Tsala-Vincent 1973, n° 6306-6307). La référence à Zamba (et le fait que la brousse et les arbres sont considérés comme le séjour des morts) donne une forte probabilité pour que l'accord sollicité et obtenu soit celui des ancêtres.

Les véritables acteurs de cette phase sont les grands initiés, ceux qu'Onana appellera plus loin les *mengi-mengi*, de *ngi* (gorille), c'est-à-dire sans doute ceux qui sont proches, par leur âge et leurs pouvoirs magiques, de la transformation en esprits défunts redoutables ; on comprendrait alors leur fonction médiatrice ; Ngoa traduit « les terribles ». Leur nombre ici n'est qu'un ordre de grandeur (on reprend les trois déjà cités, probablement deux porteurs de sac appartenant au lignage et apportant peut-être chacun une « corne », plus le *zomólá* et les devins ou guérisseurs de la parenté ou du voisinage dont on veut se faire aider). Ce qui est redoutable et exceptionnel, c'est justement un tel rassemblement de personnages charismatiques qui, mis à part le *So*, n'œuvraient guère qu'individuellement. — Ils font neuf tours dans le village avec leurs sacs (recelant ce qui sera mis dans la « corne du *So* »), puis vont tourner autour de l'arbre en brousse.

Il faut compter avec le sens métaphorique des Bèti pour interpréter précisément leurs dires : dans le *So*, tout est « du *So* », c'est-à-dire que la « corne du *So* » pourrait être en pratique la corne de n'importe quel animal, antilope ou le plus souvent simple chèvre ; l'expression peut aussi désigner n'importe quel récipient servant à la défense ou contre-attaque magique, y compris une simple marmite. Sous ce rapport, on aurait tort de donner un sens littéral à

l'affirmation que deux « cornes » sont en jeu (bien qu'on les ait pu voir lors de l'une des reconstitutions) : en effet, les « cornes » vont toujours par deux, et la seconde vraie « corne » du *So*, à côté de celle qu'on plante au pied du futur *ndzõm*, était la marmite dont je vais parler tout à l'heure, et qu'on mettait en terre durant la même période à l'emplacement du futur *esam* ou campement d'initiation, de petites cornes d'animaux (Bertaut) étant effectivement trempées dans ces marmites pour à la fois en communiquer la force et brouiller les pistes.

Le petit feu qu'on allume est destiné probablement à faire cuire sur place les morceaux de la chèvre qu'on va sacrifier.

D'après M. Mbarga Nduму de Mitsangom, l'organisateur devait effectivement faire deux aveux : l'un en pleine brousse au pied du *ndzõm*, l'autre à l'emplacement futur de l'*esam* dès qu'on l'avait déterminé. Il y aurait donc finalement deux marmites : l'une restant à ciel ouvert près du *ndzõm*, et dont on va reparler, l'autre enterrée pour servir de fondation à l'*esam* ; l'une contient l'*avon so*, l'autre est l'*abin esam* : le même genre de substance serait réparti entre elles deux. *Avon* signifie « graisse » et l'*abin*, « testicule », est le lieu où se fabrique la « graisse » par excellence (Laburthe 1981 p. 288 & 436 n. 80).

La puissance des « médicaments » qu'on dépose dans les unes et dans les autres dépend avant tout de la puissance personnelle des opérateurs du rite. Mais comme ce rituel réunissait justement tous les plus grands hommes « à pouvoirs » du pays, leur efficacité devait être absolue.

« D'où la confiance inconditionnelle qu'ils inspiraient, et dont porte trace un récit du *So* émanant de Cartor Bindzi Atanga, un Etudi d'Elig Aken (mai 1970) :

« Les anciens ordonnent : "Qu'on aille chercher les écorces d'arbre et qu'on mette une grande marmite dans la cour" ; et l'on appelle l'homme qui "abat le *So*" ; on va tremper la grosse nervure d'une feuille de bananier dans les cabinets parmi les excréments et les vers. Le *zomólá* puise de l'eau de sa marmite, qu'il met dans sa bouche, puis il suce la nervure de feuille de bananier. Il commande alors : "Dans tout le pays que nous habitons, que les panthères disparaissent, que les éperviers disparaissent, tous les éperviers." Il dit encore : "Que tout le monde s'aime ! que la nourriture abonde ! Que les gens fassent bombance selon leur cœur ! Que personne ne ressente la faim ! Que les courgettes grossissent, que le maïs grandisse ! Que toutes les richesses adoucissent la vie : autant de petits une chèvre a mis bas, autant elle doit en élever : qu'on laisse même les chèvres en liberté, sans enclos ! Autant de poussins une poule a pondus, autant elle doit en élever, même s'il y en a dix : plus d'éperviers !" J'ai vu de mes yeux tout cela s'accomplir absolument, — sauf que si tu n'as pas mis de clôture à tes champs, les antilopes viendront manger tes arachides. Tout cela s'accomplissait absolument, tout se mettait à prospérer. »

Le contexte nous renvoie aux temps bien lointains où la faune était si abondante que les champs devaient être clôturés et les chèvres enfermées dans des étables. Mais il introduit aussi l'instrument du pouvoir des anciens : la marmite qu'Onana n'évoque, lui, qu'allusivement (« dès qu'ils ont trempé une liane... »), et la communion du *zomólá* avec le lignage se fait ici par la médiation de ses excréments. Qu'en était-il à Minlaaba de ces divers points ?

Onana est un témoin oculaire qui ne relate que ce qu'il a vu lui-même : il n'expose donc pas les secrets des vieillards. Il est probable que la préparation de la marmite dont il remarquera la présence plus loin commençait, comme au nord du Nyong, dans ces jours du *nlag so*. Le *zomóló*a apportait les écorces dont il avait le secret, les faisait broyer et les mettait à macérer dans une grande marmite *etóg* (peut-être deux) qui allait servir aux aspersiones et purifications ultérieures. Tout ce qu'Onana a vu est que le *zomóló*a transportait dans une marmite (qui l'accompagnait peut-être) des petits crabes qui étaient ses *mebiāñ* (18/9/1969).

Les deux seules listes complètes d'écorces que nous possédions sont toutes deux d'Atangana (1919, p. 94 et 1942, p. 151), mais entièrement différentes. L'abbé Tsala (1958, p. 44) a reproduit la seconde, dont la source paraît être la reconstitution de Bertaut (cf. 1935, p. 85), et qui énumère « neuf » arbres, mais avec une répétition (*alombe* = *elolom* = « myrtragine ») : il s'agit en gros des arbres intervenant à d'autres titres dans le rite. La première liste se justifie par une « rationalisation » intéressante fondée sur des jeux de mots : le *zomóló*a en présentant chaque écorce proclame que *dum*, le fromager, *yawumu nnam*, donne la gloire au pays, que *akom*, le fraké, lui donne la durée (*kom*), qu'*ewome* (coulacée) rend vigoureux (*yawome*), qu'*aseñ*, le parasolier, diminue (*yaseñ*) la maladie, etc. Ces « étymologies » sont usuelles (ainsi donner la cola *abel* est un souhait de richesses car *abele* signifie « celui qui possède »).

Nous savons déjà que le pouvoir des noms est effectivement à prendre au sérieux.

Le sang du *kábad* immolé sur lequel avait été avoué le *nsém* était, d'une part aspergé sur l'arbre qui serait le *ndzóm*, d'autre part mêlé à ces écorces dans la (ou les) marmites. Un autre *kábad* était châtré, attaché au même arbre ou à côté, et engraisé en vue des fêtes ultérieures.

Au nord du Nyong, les excréments des gens qui expient le *nsém*, *mka so* et *mvón* vont jouer ici un rôle unanimement attesté (cf. Nekes 1913, p. 209 ; Atangana 1919, p. 94, 1942, p. 151), en prenant le nom de *mebí me so*, « crottes du *so* », ce qui a prêté à confusion avec celles de l'antilope.

D'après Nekes, c'est-à-dire d'après Eyebe Abudi, les *mvón* font chacun sécher un petit bout de leurs excréments près du feu et l'enveloppent dans une feuille de bananier qu'ils mettent dans une corne de chèvre ou d'antilope ; une autre partie servira à la confection de la « graisse du *so* » qui sera mangée dans la suite par les *mvón* ; là où cette pratique répugne, les *mvón* doivent dormir le soir du *nlag so* avec une banane pas mûre dans l'anus ; cette banane sera ensuite séchée sur le feu et c'est avec elle qu'on fabriquera la « graisse du *so* ».

Pour Charles Atangana, le porteur du sac écrase ses écorces avec des excréments de l'organisateur ; les *mvón* boivent de cette macération, ainsi que la chèvre *oyomó* dont nous parlerons plus tard, et que les anciens mangeront.

Pour Zogo Onana de Manyang Adzap : « L'organisateur commence par déféquer ; on fait de ses excréments un paquet qu'on suspend à la claie au-dessus du feu ; une fois qu'ils sont secs, on les utilisera dans une grande marmite en les mélangeant avec de la soupe, de l'huile et des herbes ; c'est la « graisse du *so* » ; tous se réunissaient autour pour en manger. Avec j'ignore

encore quoi. Tous ceux qui préparaient ce mets sont morts : je n'avais que treize ans environ. »

Dans l'îlot Tsinga du sud du Nyong, même pratique :

« Le jour où l'organisateur avouait, on mettait dans une petite marmite la dernière partie d'excrément qui sortait de lui (après l'avoir accroché au toit pour faire sécher) ; cette petite marmite, cet excrément, c'est cela que le *mvón*, en fait, devait manger ensuite, c'est cela qui était la « graisse du *so* » ; on faisait un *nnám ngǎn* et on mettait cet excrément dedans. » (Mfomo Elunu, Nkol Meyos II, 19/10/1967).

Cependant, cette perspective choque beaucoup Hubert Onana qui me reproche de confondre *So* et *tsó*. Pas question d'excréments dans la « graisse du *So* » : on y broyait seulement des fourmis *ká* et des gousses d'*akón*, éléments urticants que nous allons retrouver plus loin.

Il est clair en tout cas qu'au sud du Nyong les excréments des *mvón* n'entraient pas en ligne de compte comme à Yaoundé. Par contre, il est possible que celui du *mkpa so* ait été enrobé de façon à devenir indiscernable, ou encore communiqué par l'intermédiaire de la banane médiatrice ; en effet, le même Mbarga Ndumu de Mitsangom qui sait seulement que la « graisse du *so* » était une sauce mêlée d'ingrédients dégoûtants, a remarqué des bananes suspendues pour mûrir au toit de l'*aboo esam*, la case d'initiation principale. Par ailleurs, la scatophagie des *mvón* était sans doute inutile parce qu'ils communiaient directement à la source avec leurs initiateurs, comme nous allons le voir.

Au nombre des démarches réservées aux vieillards ce jour-là se trouve le choix d'un emplacement pour la cabane d'initiation, et sa fondation secrète. On allait enfouir là la marmite *abin so*, « bourses du *so* », nom ésotérique du *nlag So*, contenant les écorces et le sang d'un cabri : il est bien clair que, comme pour toute fondation, l'organisateur mettait dans cette marmite une part de sa substance ; mais là, tous les hommes mûrs de son lignage s'efforçaient d'y mettre de leur semence virile, d'après ce que Petrus Dzuhu confia au P. Stoll. On disposait autour de la marmite des lianes *fol zog* (*Cissus quadrangularis*) qui affleuraient au niveau du sol et on en marquait encore l'emplacement par la plantation d'un *ayǎŋ*. Messi (1919, p. 307) insiste beaucoup sur ce repérage définitif de l'*esam* par un oignon. Les femmes ne devaient plus approcher de cet endroit que l'on entourait de filets de chasse, après que les vieux initiés l'aient débroussaillé.

Cette case d'initiation (*esam*) ne se trouve jamais en pleine forêt (*a afan*) comme je m'en suis rendu compte lorsque M. Onana m'a chargé de choisir sa place, lors de notre seconde reconstitution. Elle est à situer à *fyé*, c'est-à-dire dans la région intermédiaire entre le village et la forêt, à la lisière de la zone *a falag*, « derrière les cases », dont l'*esam* sera seulement séparé par une clôture d'où émergera le *ndzòm*, ou passerelle d'initiation, ce qui permettra au *ndzòm so* d'être une fête publique pour tous. L'ensemble doit aussi, d'après Onana, se situer *a ebon dzál*, « à la vulve du village » par opposition aux tambours qui se trouvent habituellement *a nló*, « à la tête », c'est-à-dire vers l'*abád*.

Onana ne dit rien ici de la nature exacte de la fête qui se déroule au village à l'occasion du *nlag so*. D'après Zenker qui y a assisté maintes fois à Yaoundé (v.g. Journal inédit, 27 mars 1891, 8 avril 1891, 19 juin 1892, 4 novembre 1892, 14 janvier 1893 ; 1895, p. 53 ; le *so* du 4 novembre 1892 ayant pour organisateur Tsungimbala Ngomo, le propre beau-père de Zenker), la fête dure deux jours en cette région ; elle commence par une attaque rituelle du village de l'organisateur, que l'on pille et dont on se partage les biens, sans doute en punition de son *nsém* ; puis on célèbre la restauration et la réconciliation générales ; après s'être baignés et parés, tous, chefs de famille, femmes et enfants défilent en exhibant leurs armes et leurs richesses : fusils, ivoires, objets importés et saluent l'organisateur au son des balafons et des tambours. Le balafon était considéré comme la voix des défunts ; Onana insiste sur sa présence dans le *So*. Cette marche ostentatoire est probablement une action de grâce à sens propitiatoire vis-à-vis des ancêtres, mais également une démonstration que les organisateurs avaient de quoi assumer les frais du rituel. Quand elle se termine, tous s'adonnent à une joie effrénée.

Le *nlag so* semble avoir eu lieu n'importe quand, alors que le *so* proprement dit, phase publique suivante, exigeait le début d'une saison sèche (au *nlag so* du 27/3/1891 chez Mesi Minbue, correspondit le *ndzòm so* du 12/6/1891 ; au *nlag so* du 4/11/1892 correspondit le *ndzòm so* du 8/1/1893). Un intervalle assez long allait donc s'écouler, mais pendant lequel le *zomólóá* restait chez l'organisateur tandis que les jeunes gens initiés se mettaient à exercer les candidats.

5. Nouvelle chasse

Texte

« Des hommes vont partir chasser le gibier. Ils se rendront auprès de l'homme que nous supposerons être l'homme du pays, qu'on appelle le zomólóá. Ils lui disent alors : "Nous voici prêts maintenant à chasser pour la fête qui vient." Cet homme a fait installer un grand bassin dans la cour. A ce bassin, on ira porter les estomacs de toutes les bêtes tuées, on les verse là-bas dans ce bassin. C'est l'homme dont je parle ici qui envoie les gens, qui ordonne d'exécuter les travaux, de préparer beaucoup de plats, beaucoup de nourriture par le pays, d'aller à la chasse pour que le jour où l'on fera cette grande fête tous aient nourriture et gibier en abondance. Ce qui rend le ndzom So si populaire est en effet son abondance de nourriture. Aussi se fait-il que même des gens aussi éloignés que les Otoloa, si je fais subir le So ici, partent de là-bas, d'autres partent de ci, d'autres partent de là, parce que tout le pays va venir se mêler ici, y compris jeunes filles et jeunes gens, et tu sais bien, toi, qu'en tout endroit où sont des filles, là aussi nous, nous allons rôder.

« Une grande fête se prépare. Nous allons tuer du gibier en quantité extrême, puisque c'est cet homme-là qui nous y a envoyés. »

Précisions

Durant cette nouvelle période intermédiaire, vont se superposer et s'entremêler plusieurs réalisations nécessaires à la préparation de la phase suivante. Ici, comme il le fait la plupart du temps et comme le montre aussi sa référence aux intrigues galantes, M. Onana se place du point de vue des jeunes hommes déjà initiés (rôle qu'il a assumé pendant les quatre rituels qu'il a suivis après sa propre initiation). Après de ces jeunes chasseurs, le *zomólja* s'affirme comme le médiateur qui donne les animaux sauvages. Les Otoloa les plus proches sont à une quarantaine de kilomètres d'Ayéne. Cette chasse est le prélude de la grande chasse au filet où l'on associera les *mvón* ; son produit va servir immédiatement à la réception prévue pour l'abattage du *ndzòm*.

6. L'abattage du « *ndzòm* » et le tatouage

Texte

« On va chercher un homme célèbre pour son art ; on prend aussi quatre jeunes gens environ pour aller abattre l'arbre. Cela fait en somme six hommes, dont les porteurs de sacs sur l'épaule. Ceux-ci étaient vraiment des vieillards comme nous autres qui nous trouvons ici. Les hommes qui vont abattre sont aussi des initiés. Le jour où ils arrivent ainsi au pied de l'arbre, on va préparer les nourritures qu'on avait prévues pour tout le pays, que voici assis au grand complet. C'est que les gens vont participer en grand nombre : ils arrivent, ils arrivent... La nourriture qu'ils ont préparée chez eux, ils l'apporteront ici avec eux.

« Les deux, les voici donc assis avec des lianes metug. Un grand bassin est installé devant eux. Dès que l'un des quatre hommes initiés qui les ont accompagnés entaille l'arbre de sa hache, les vieillards prennent un copeau et vont le poser du côté où ils veulent que l'arbre tombe. Même si l'arbre se trouve penché ainsi, tous à plusieurs reprises le frappent de la liane ici, en montrant le côté où ils veulent qu'il aille tomber, le côté où ils sont allés déposer le copeau. Ils frappent, ils montrent. L'arbre ne tombera donc que de ce côté-là. Quand l'arbre tombe comme prévu, alors on entonne le chant du So, on se met à pousser des acclamations parce que tout se passe bien, on est dans la joie.

« On découpe le tronc sur six mètres et c'est alors qu'on fait appel à l'homme habile. Cet artiste va sculpter l'arbre dans le style que nous appelions "sculpture lisse". Il le taille donc en laissant à la tête une grosse boule de bois, dont il figurera des animaux sauvages. Ces animaux consisteront en une figure de panthère devant, une figure d'homme derrière. L'homme tient un fusil dont il visera la panthère.

« Pour finir, ils fixent la date du So à proprement parler, et se répandent à travers la brousse. Si tu es un initié, tu ne peux plus rester chez toi : si tu y restais, ils te battraient le jour où la chasse au filet se terminera à la cabane d'initiation. Tu sais que tu serais rossé à mort ! »

Précisions

La liane *atug* est sans doute la liane *ntu* de Tessmann (1913-II, p. 195), *Entada scandens*, qui est ici écrasée du bout en forme de balai de façon à former un goupillon, qu'on plonge dans la marmite à écorces ; puis les vieillards en frappent le pied de l'arbre après avoir mis chacun un copeau du bon côté, et ils lui indiquent où tomber. « De très bonne heure », précise M. Gabriel Owono, « on abattait le *ndzòm*, on le fouettait pour l'obliger, même s'il était tourné autrement, à descendre vers le ravin ou à remonter la pente. Il tombait sans rester accroché à un autre et sans bruit, et pourtant c'était un gros arbre (Mëkok, 21/12/1969). « Quand l'arbre vacille », m'a dit une autre fois M. Onana (21/1/1967), « il tourne sur lui-même comme un homme et prend la direction indiquée, prodige qui est salué par les coups de fusil et autres signes d'enthousiasme des initiés. A partir du moment où l'arbre est tombé, il ne s'appelle plus *alómba*, mais *ndzòm*. « Ce miracle était rappelé par l'adage : « la bouche des hommes a subjugué le *ndzòm* », qui souligne la toute puissance de la parole unanime (Tsala-Vincent 1973, n° 5604).

Comme partout ailleurs, pouvaient survenir des aléas contraire à l'idéologie. Voici ce que raconte M. Omgba de Mitsangom :

« Deux semaines avant la fête, on va couper le *ndzòm*. Je l'ai vu faire pour la première fois de l'autre côté du ravin. On a alors appelé l'organisateur, Zap Ngabikwe. On lui a dit : "Puisque c'est toi qui a convoqué le *So*, apporte de jeunes coqs." On les prit et on les attacha tout autour de l'arbre à abattre, dans un filet. Il restait quand même un bout de filet sans coq. Ils ont décidé d'envoyer l'arbre vers l'aval. Or, il n'est pas tombé vers l'aval mais sur un autre arbre, sur un *elón*, et ses branches n'ont pas touché le sol. C'était un échec : il n'y avait pas assez de poulets. On a dit à Zap : "Paye donc !", et il a apporté le bouc de son village. Dans cette petite partie du filet restée libre, on a attaché le bouc. On a continué les cérémonies : sans retoucher à l'arbre, les gens se sont exclamé : "Il m'a tué, le barrissement de l'éléphant solitaire !" L'arbre est parti de lui-même, s'est redressé et est retombé du bon côté. »

Machination ou hallucination collective, comme le pense M. Bertaut ?

C'est à partir de ce moment-là que l'on imposait aux candidats la marque distinctive du *So*, qui leur valait leur nom de *mvón* (= « tatouage » au sens propre) ; on pouvait profiter de ce qu'une foule était rassemblée pour donner de l'éclat à cette opération et la faire le jour même de l'abattage ; plus au nord, par exemple chez Burckardt Zambo, on attendait l'entrée dans l'*esam* d'initiation. L'opération consistait à tracer sur la nuque (d'abord à l'argile blanche) un trident sur lequel on pratiquait une série d'incisions en pointillé, en soulevant la peau à l'aide d'un hameçon (*tsá*) et en coupant ce qui laisse une ouverture qu'on frotera de cendres... L'opération était extrêmement douloureuse. « nous étions dans le feu », disent les anciens ; « les garçons en pissaient de peur », précise M. Zambo, mvog Amugu qui a été initié chez son oncle maternel ; Omgba (Apollinaire) s'étant mis alors à crier, on eut pitié de sa jeunesse et on ne lui fit qu'un seul « œil », une seule incision (7/2/1967). Ceux qui étaient assez courageux pour supporter l'épreuve jusqu'au bout étaient acclamés et fêtés.



Hubert Onana, initiateur et narrateur du rituel So.



Abbé Théodore Tsala, promoteur des études beti, initié enfant au *melan*.



Michaël Mve Meyo, omoa du rg



Luc Esomba, expert en traditions beti.



Femme ewondo. (Morgen)



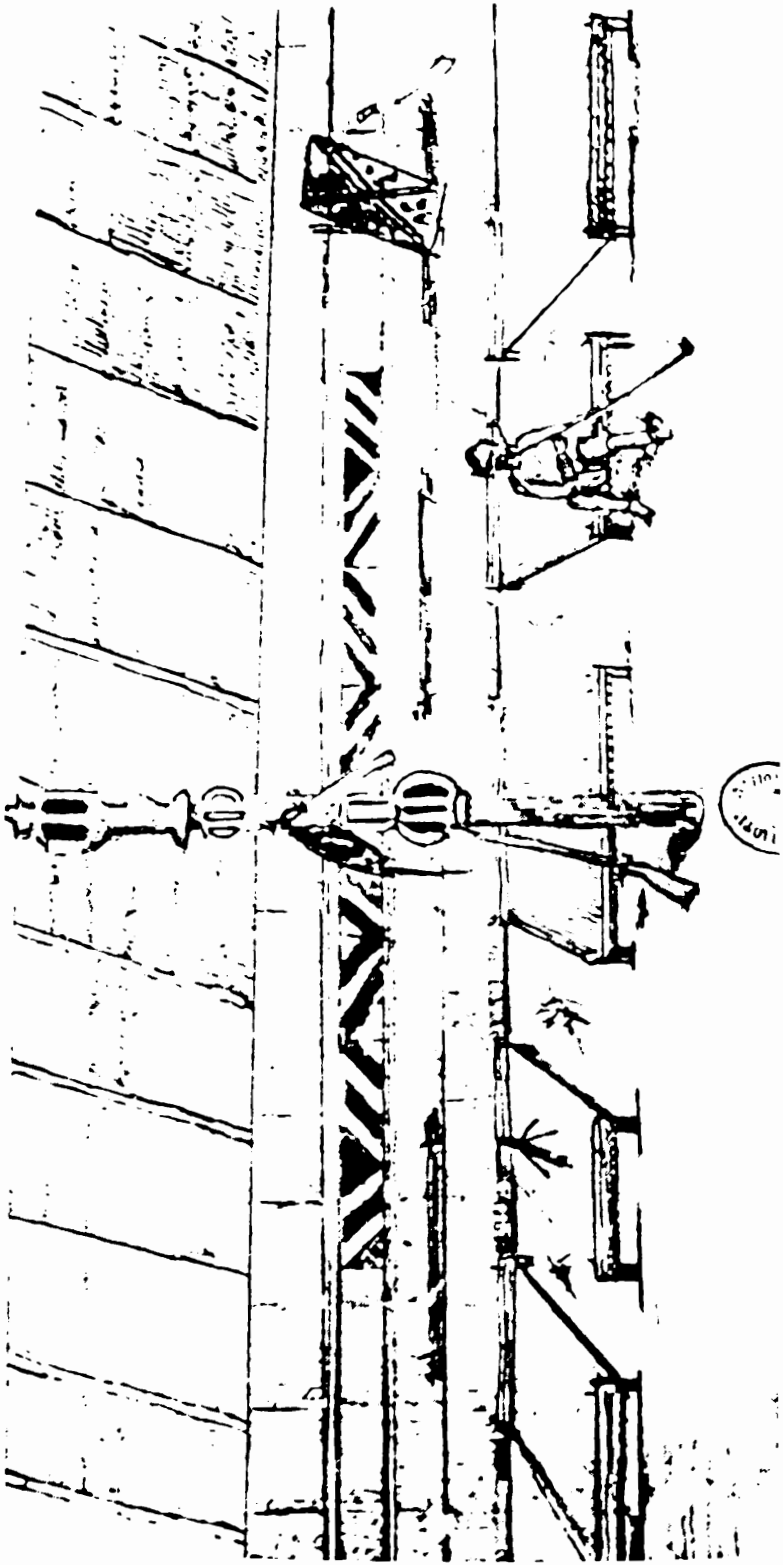
Homme ewondo (Morgen)



Deux guerriers étons. (Morgen)



Femme dansant de Meckemburg
Au centre une presse à baril



Interieur d'une maison des hommes.



Poteaux de cases étons.



Les candidats au rituel de l'imbabon. So
(Photo Musée de l'Homme)



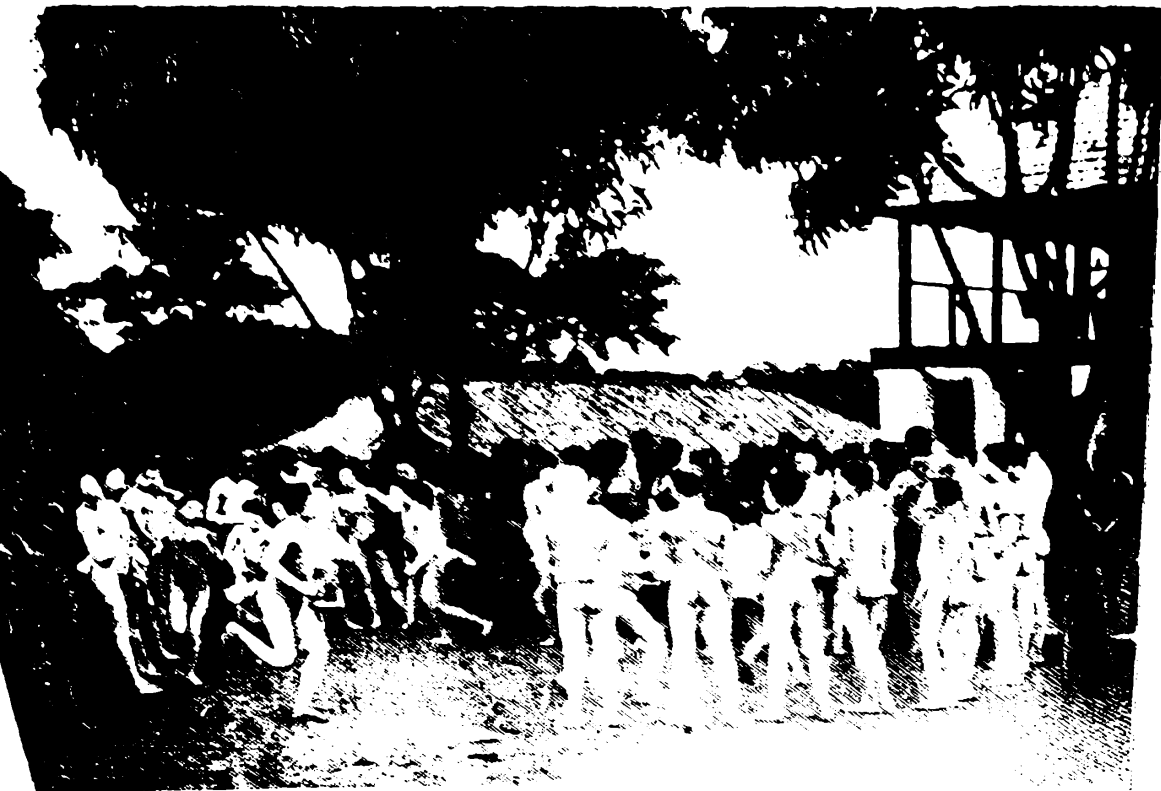
Figure du *Ndzom So* (cf.
pp. 272, 296 de cet ouvrage).
Musée de Berlin.



Jeunes initiés au *So*
(D'après Tessenard)



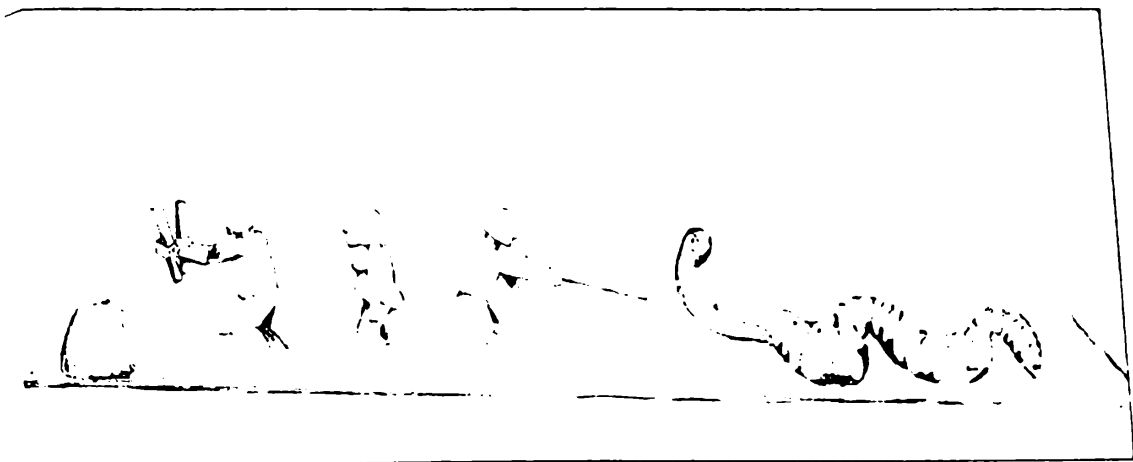
Jeunes initiés au *So* (D'après
Tessenard)



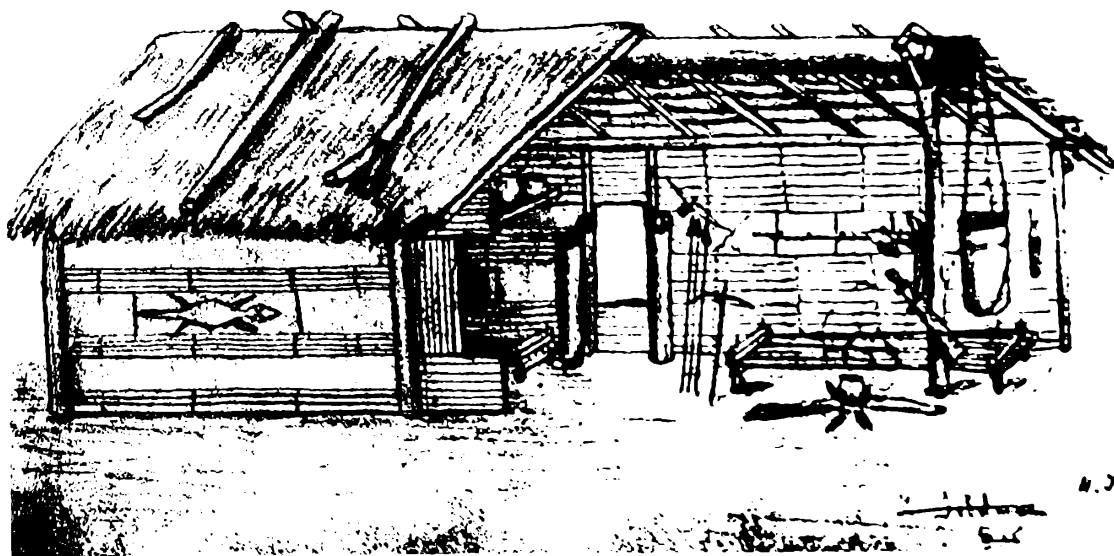
Danses des candidats au So
(D'après Dominik)



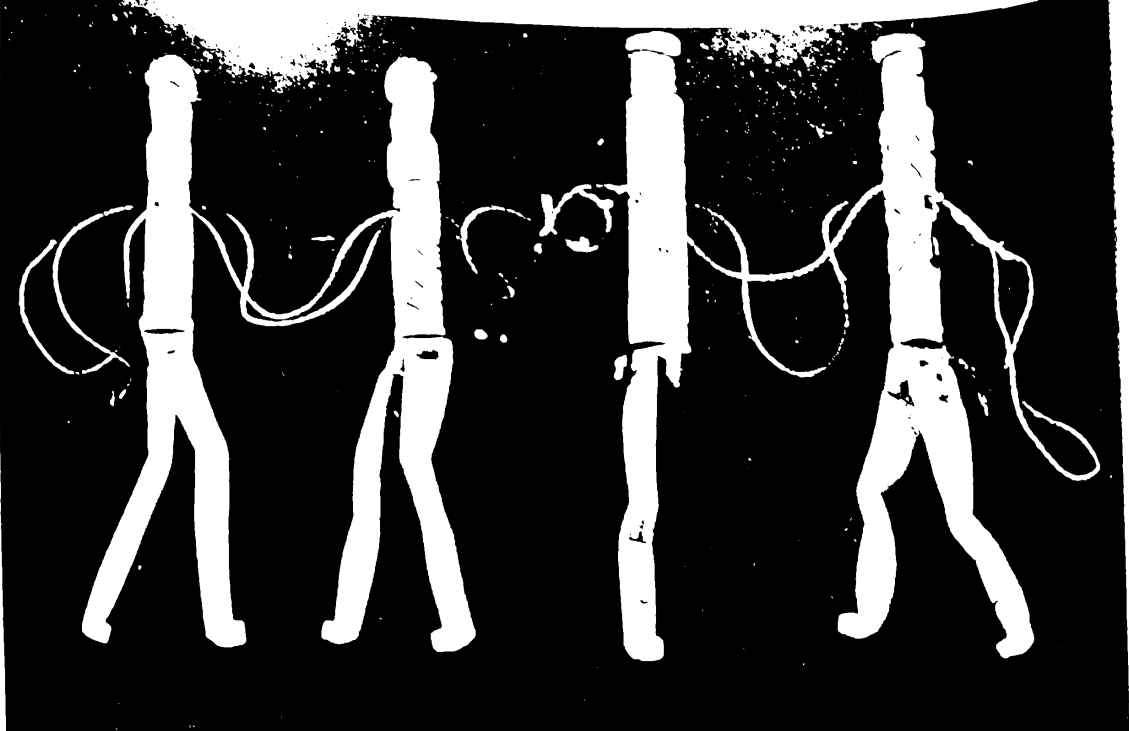
Fin du rite pour l'admission des jeunes hommes parmi les adultes
(Morgen)



Dessin d'un *Ndzom So*. Chasseur tirant sur un serpent
(Nekes, 1913).



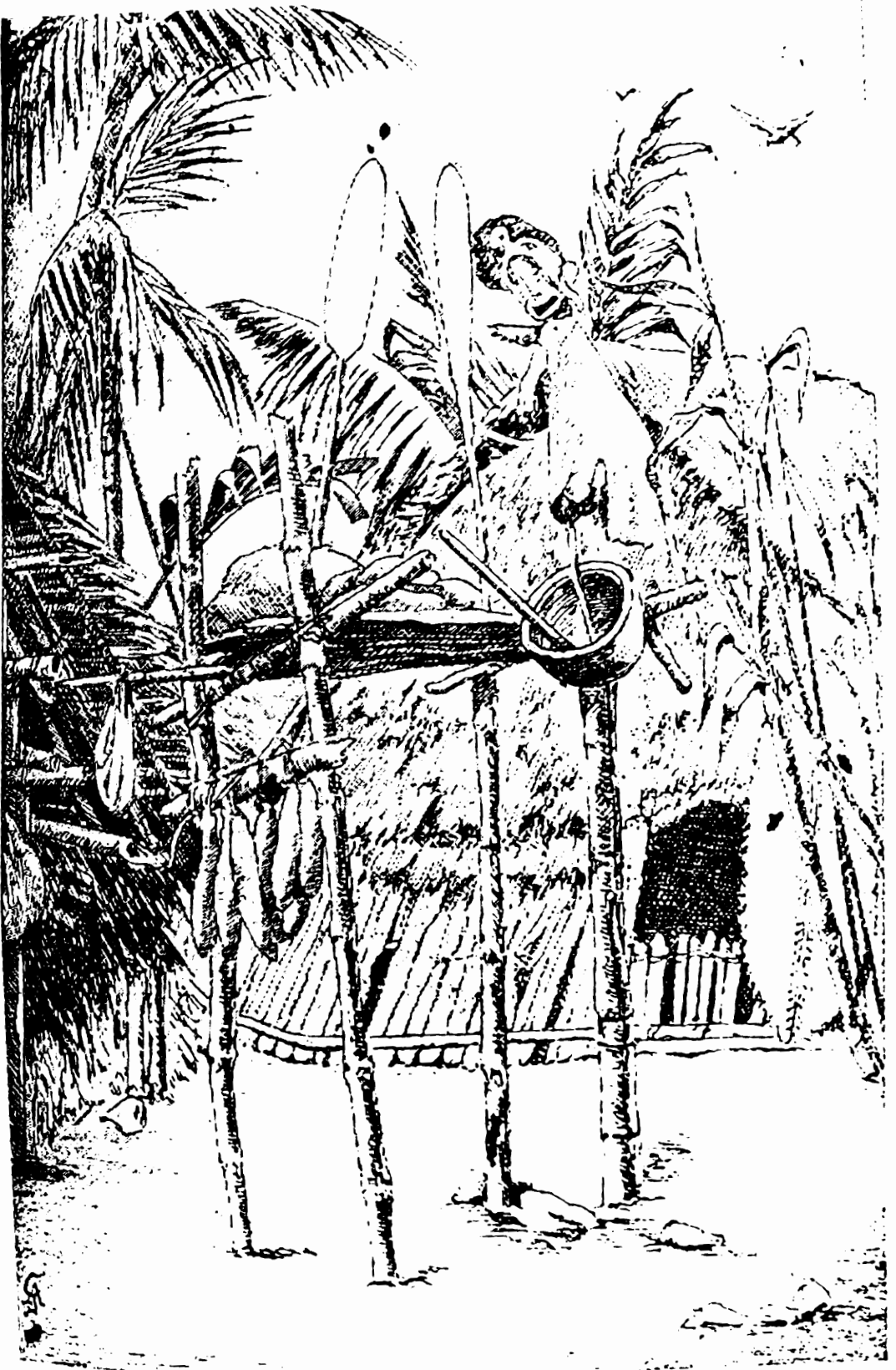
Structure d'une cuisine traditionnelle. (Tessmann)



Les Marionnettes du *melan*. (Kurt Krieger, *Westafrikanische Plastik II*, Museum für Völkerkunde, Berlin, planche 279)



Vénération des crânes des ancêtres. (Geymann)





ARMES ET OBJETS DES YAUNDE (Morgen)

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

La vie ordinaire du *mvón* reste encore agréable au début de cette période : il n'a rien d'autre à faire qu'à se parer de poudre de padouk comme si c'était tous les jours fête et à conter fleurette aux filles s'il est assez grand. Mais les vieillards commencent à mobiliser les initiés pour que ceux-ci viennent les prendre en main.

7. La coupe des « compensations » (etsig máan) et le repas des candidats

Texte

« *Entre-temps, les candidats vont se livrer à la coupe des « compensations » ; ils vont couper des palmes de raphia bourgeonnantes qu'ils viendront jeter sur le toit pour qu'elles restent à s'y dessécher complètement. Tout le temps que les chasseurs tendront leurs filets là-bas, le raphia restera posé sur les toits. C'est avec ce raphia qu'ils construiront la cabane qu'ils appellent l'esam So.*

« *Quand cette coupe des « compensations » est terminée, l'homme qui a des candidats chez lui va cueillir des herbes ; il va ensuite attraper un gros coq blanc qu'on plume entièrement. On attache ses plumes en touffes. On prépare alors une marmite grosse comme ça de soupe de courgette avec de la banane ; on y met le poulet ; on y verse de l'huile. Le tout est versé sur une grande feuille de bananier : les candidats s'asseyent et mangent. On va aussi puiser de l'eau dans la rivière à une cascade avec une petite calebasse de cette grosseur. On va puiser alors une petite quantité de cette soupe avec les herbes qu'elle contient et la verser dans cette eau. »*

Précisions

C'est uniquement dans le *So* qu'on emploie le mot *máan* pour désigner le jeune rameau de raphia encore refermé sur lui-même avec un long bourgeon terminal, que l'on nomme habituellement *ntɔŋ*. *Máan* correspond aux yeux des Bèti au verbe *yáan* qui signifie « compenser, réparer, dédommager, payer » et aussi « saluer » quelqu'un. Ces prémices de raphia vont servir à construire la cabane d'initiation – le sens ordinaire d'*esam* est tout simplement « cabane de feuillage » – où les jeunes vont « payer » pour l'auteur du *nsém* et lui rendre le salut... Le symbolisme est très clair : c'est sur le toit même de l'auteur du *nsém* que ces palmes vont rester à sécher, comme pour s'identifier aux nattes de raphia qui le protègent habituellement. Et c'est à partir du moment où elles sont coupées que vont commencer les brimades pour les *mvón*.

Au nord du Nyong, ces brimades commençaient dès la coupe des *máan* : d'après M. Esono Evuna Joseph, *mvog* Betsi d'Afan Oyo qui a fait le *So* chez Kolo Mboyomo, un Angok (les Angok étaient des clients des *mvog* Betsi), les initiés en grand nombre se voient mobilisés avec des bâtons pour attaquer les *mvón* qui iront couper le raphia ; ils ont l'ordre de ne frapper ni à la tête ni au

ventre, ils veulent savoir quels sont ceux des *mvón* qui sont courageux ; ceux-ci de leur côté sont aussi armés de bâtons. Ils arrivent au marécage ; coupent les branches de raphia sans les dépouiller, en les transportant entières ; alors les initiés leur demandent : « Qui vous a donné la permission de couper tout ce raphia ? (...) » L'*asúzóa* répond : « Je suis un gars (*Mefam*), voilà pourquoi j'ai coupé le raphia. » Au même instant commence la lutte, à coups de bâtons, sans se servir de lance ni de coupe-coupe. Les *mvón* chassent les initiés et finissent par passer.

C'est sans doute cette bagarre que Zenker (1895, p. 54) relate aussitôt après la coupe des palmes de raphia sous le nom de *Bita abok*, « pantomime de guerre », qui lui donnait l'impression que le village était attaqué de l'extérieur.

Pour Castor Bindzi Atanga, la chasse générale *abiém* et plusieurs des bruyantes dont nous allons parler ensuite précédaient la descente au marigot pour couper les *máan* de raphia ; tous secouaient très fort les palmes « comme le vent dans la forêt » pour tâcher d'atteindre les plus grosses, qu'on appelle *medal*. « On n'abat pas encore, interdiction de couper ; or tandis qu'ils secouent, il y a beaucoup d'imbéciles qui se disent : "C'est le moment de couper les raphias", avant qu'on ait arraché les *medal*. En ce cas, vlan ! amende une chèvre... »

Lors de nos reconstitutions, c'est en effet l'*asúzóa* qui dut attraper la plus grande feuille de raphia : il la coupe le premier, d'un seul coup de machette ; les autres l'imitent, puis ils tressent les palmes en nouant deux à deux les bouts des feuilles ; les deux plus grandes seront placées plus tard de part et d'autre du *ndzõm* ; lors de leur retour, en procession, au son des tam-tam, ils poussent des cris de hibou : pour la première fois ils prennent cette précaution pour que les femmes et les non-initiés se sauvent à leur approche (G Owono Mbarga, Mèkok, 21/12/1966) et ne les voient pas, jusqu'à ce qu'ils aient déposé ces tresses sur le toit (ou les toits) du village de l'organisateur.

Le repas et la quête s'enchaînent avec la coupe de ces raphias ; l'organisateur offre au *zomólósa* un coq blanc dont les plumes vont lui servir à orner et touffe le sommet d'une longue canne de raphia ; on fabrique avec ce coq, avec de l'eau, avec du *nnám ngõn* donné par les mères et avec les herbes cueillies par l'organisateur une sorte de soupe magique dont on donne à goûter aux *mvón*, et on en met en réserve dans une petitealebasse, mêlée à de l'eau particulièrement pure (les Bèti, quand ils le peuvent, sont très sensibles aux différences de pureté de l'eau), ou à du vin de palme.

8. Extorsion de la richesse (*efug akúma*)

Texte

« On va partir. Notre homme va se mettre en marche. C'est l'extorsion qui commence, l'extorsion de la richesse.

« Aucune maison ne sera oubliée. A force de marcher, l'homme ira comme jusqu'à l'autre côté du Nyong. Il est à la quête (*minsiean*). On appelle cet épisode : les quêtes des candidats, c'est une rasfle de richesse : voici deux *mvón* »

naies d'oracle ? Tu les brades ! Une cuillère ? Tu la brades. Tu n'as qu'à te mettre sur le seuil de ta porte, tu prends ce qui te tombe sous la main, tu le lui passes, et tu rentres... L'un des candidats se tient à distance dans la cour en tapant de la canne – à propos, ils ont une canne de raphia, et la touffe de plumes, ils l'ont fichée en haut de cette canne. Un autre enfant, qui reste là aussi debout, a la petite calebasse : il touille, il touille l'intérieur de cette calebasse avec un bâton magique (nkos). Notre homme dit aux gens dans les maisons : « Payez, payez-moi (yáan ai ma) et je m'en vais ». Ils s'en vont donc continuer à marcher, à marcher au loin à travers le pays.

« Quand ils reviendront de cette expédition, certains leur auront donné des fers (bikie), parfois jusqu'à trois mille ! Dans ce cas, le quêteur a vraiment vu la chance. Je ne parle pas des cuillères ni même des lances à hampe : les lances et autres choses de ce genre forment ficelées un énorme paquet ; les monnaies d'oracle, j'ai parlé de trois mille, vont remplir toute une hotte ; les cuillères forment un gros sac dont le volume submerge le porteur. C'est contre ces objets qu'il demande que ses bris d'interdits soient échangés (minsèm mie mivaban). »

Précisions

Fug signifie « pétrir, presser de ses mains, faire secréter ». Le nom de *min-siean* est propre au *So*, et Atangana (1942, p. 154) l'attribue au mets qu'on a donné aux *mvón* et emporté dans la petite calebasse plutôt qu'à la quête elle-même. Quoi qu'il en soit, le mot est très probablement à rattacher au verbe *sie* : « souhaiter bonne chance », comme le nom du rite *esie*, et évoque une bonne entente retrouvée, ou du moins voulue, qui constitue, à mon sens, le thème de cet épisode où tout le pays est contraint par la coutume de participer au rachat du *mkpə so* : *yáan* signifie à la fois le payer et lui donner le salut en tous les sens du mot. Dans le mets constamment mélangé, où Ngoa dit qu'on met aussi *elad*, la « banane d'alliance », le *nnám ngǔn*, comme d'habitude, avec ses pépins de courgette écrasés ensemble en pâte homogène, exprime la nécessité de l'union, qui est réalisée là avec les herbes médicinales et le poulet sacrifié, gages des futures santé et paix retrouvées. Peut-être aussi, si l'on se rappelle la signification phallique du *nkos*, peut-on voir évoquer l'espoir de la fécondité dans l'acte du garçon qui l'agite constamment. Cependant, pour Ngoa, le bâton était non un *nkos*, mais *otógebison*, mot à mot : « la floraison des tombes », c'est-à-dire la sorte d'ombellifères qui y pousse, et sans doute faut-il voir là alors un rite propitiatoire aux ancêtres. De l'eau ou du vin de palme était constamment remis dans la calebasse : à chaque arrêt, l'organisateur en buvait et en « bénissait » les *mvón*. Rappelons que le port de la hotte est normalement féminin.

La quête sert à payer les frais du rituel, et en premier lieu le *zomólá*, le ou les porteurs de sac, dont nous savons que l'action serait inopérante sans contrepartie. Quand l'organisateur était vraiment un « grand chef », il recevait des dons considérables lors de sa quête et, d'après Pius Otou, il lui restait alors un surplus qui l'enrichissait vraiment, c'est-à-dire qui lui servait à acquérir de nouvelles épouses. Ce brassage des richesses présente donc un résultat aléatoire qui correspond bien à l'esprit ludique des Bèti : il peut aboutir à un nivellement effectif si l'organisateur dépense plus qu'il ne reçoit, mais aussi à

un renforcement de sa fortune s'il « voit la chance ». Il est de toute façon un personnage tabou pendant cette quête : même ses pires ennemis n'osent pas alors l'attaquer ; il en profite pour voyager « très loin » en pays de (jusqu'à 50-60 kilomètres de chez lui).

9. Premières épreuves en forêt

Texte

« Quand ils reviennent, le So est proche et va bientôt se déclencher. Alors, là où les hommes sont à la chasse au filet, au campement dans la forêt, c'est là, au cœur de cette forêt, que l'on nous mène. Du jour où la chasse au filet prend fin on commence ce jour-là à traiter les candidats durement (ayòg).

Pendant que tu es en train de tendre le filet, toi qui n'a jamais encore subi le So, et dont tous savent que le tour est venu, tu sens soudain que quelqu'un te cingle les jambes d'une badine-vrou ! "Qu'est-ce que c'est ?" Il te répond : "Je te tue les mouches-filaires." Ailleurs, vous aurez à pleurer là tout au long des sentiers ; car d'un seul coup quelqu'un surgit derrière toi et te cingle les jambes de la badine en disant : "Hé là ! les mouches te dévorent !" Sursautes-tu ? "Ben quoi ?" ; gémis-tu ? On te réplique : "Tu verras ça ce soir ! Ben quoi ? Qu'est-ce qu'on te fait ?" Tu n'y peux absolument rien !

« Les initiés ont emmené quatre ou cinq patriarches à la recherche de l'arbre-à-fourmi (engákom, Barteria sauvoxii ?). Quand ils l'ont trouvé, ils débroussent à fond le sol au-dessous, très proprement. C'est là que vous viendrez cueillir les colas.

« Après cette préparation, quelqu'un coupe une branche sur une longueur qui peut faire deux mètres. Ils en coupent une autre, courte celle-là, qu'ils fendent : elle est fourchue. Un homme va s'asseoir avec ce morceau de bois à côté de la racine d'un arbre. Les initiés enfoncent un arbuste ici et viennent le tendre comme un piège. On coupe encore une bûche qu'on place là-bas en l'air dans un autre arbre. Alors les candidats vont venir.

« Vous arrivez sur un rang de là-bas, de la chasse au filet que vous quitte ; vous venez aboutir à un endroit donné. On commence par te dire seulement : "Grouille, pour la chasse à l'arbalète ! Grouille pour la chasse à l'arbalète !" L'homme qui est en tête de file désigne l'enfant qui est en tête : "Va à la chasse à l'arbalète !" On le conduit là où les hommes sont assis. Ils prennent le gros bâton de deux mètres et le mettent entre les mains du candidat. "Regarde dans ce bouquet de feuilles... Tu vois, il y a un singe grimpé là-haut dans ce bouquet de feuilles..." Et lui de rejeter la tête en arrière pour regarder ce qu'on lui montre. "Vise donc cet arbre" Il se met à viser le haut de l'arbre. Les autres derrière lui courbent l'arbuste, et tout d'un coup ils le lâchent sur sa nuque clac ! "Dis donc : clac !" Lui répète : "Clac !" Gémir aussi ? Pas question ! »

« Après le tir à l'arbalète, c'est le moment de se mettre à forger. Pour te faire forger ainsi, les initiés prennent ces bûches, prennent celle qui a été fendue, te saisissent ce doigt qu'ils introduisent dans la fente. Ils prennent cette autre bûche qu'ils font tomber de haut, elle vient soudain te frapper là... »

Précisions

Les brimades doivent rester secrètes : on les met donc en œuvre dans la mesure où les candidats s'éloignent du village, comme ici sous le prétexte d'aller à la grande chasse en forêt. Déjà la cueillette du raphia était prétexte à une première bastonnade au nord du Nyong.

D'après M. Zogo Ndomo, les Bèti du nord, Eton et Mengisa, se rendent pour ces épreuves dans la savane giboyeuse de la rive droite de la Sanaga, en pirogue. Là les *mbon* sont battus, etc., puis vont à la chasse très loin, attrapant parfois les animaux avec les mains. Ils donnent la patte arrière de chaque animal à l'organisateur, dorment sur des feuilles sèches de bananier en pleine brousse, à la lueur de grands feux de camp ; on les fouette tous les matins et aussi lorsqu'ils n'ont rien attrapé, en échange de la viande qu'on leur donne à manger. Tout ce qui s'est passé de ce côté de la Sanaga doit rester secret lorsqu'ils rentrent chez eux de l'autre côté.

Beaucoup d'autres variétés d'épreuves étaient imaginées pour tourmenter les candidats, en particulier *tsitsid balâba*, la marche accroupie que nous avons vue infligée aux veuves et qui, pour S. Azombo (1970, p. 222), représente l'attitude pleine de suffisance du bouc se préparant à saillir la femelle. Quoi qu'il en soit, les épreuves des veuves et bien d'autres étaient reprises ; on en trouvera des listes dans Bertaut (1935) et Tsala (1958).

Ces « bizuthages » se proposent de créer le semblable par le semblable : ils sont « durs » parce que l'on veut faire des durs (*ayóg*). Mais ils se présentent également sous l'affabulation d'exercices parodiques que l'on pourrait interpréter soit comme la dégénérescence d'apprentissages réels, soit comme une manifestation bien « pahouine » d'humour sarcastique, s'amusant à caricaturer les principales activités masculines. De toute façon, une expérience indubitable de désillusion ou de démythification s'opère ici et prépare aux épreuves finales ; elle sera retenue au niveau de l'idéologie des Bèti comme l'une des leçons explicites du rite : Onana m'a montré comment les initiés, afin de s'exercer au courage dans les difficultés, faisaient claquer leurs doigts les uns contre les autres pour se rappeler l'épreuve de la « forge ». Dans celle de l'arbalète, il s'agit d'une véritable anti-chasse où, par une sorte d'inversion, les chasseurs sont devenus les victimes d'un système à ressort comme dans l'arbalète – l'onomatopée qu'on leur demande de répéter étant celle du claquement léger qui se produit lorsque le mécanisme de cette arme élaborée qu'est l'arbalète réelle fait sauter la corde tendue. Les *mvón*, cela va avec le reste, sont fort mal nourris durant toute cette phase.

10. La liane-python ; autres épreuvesTexte

« Voici venu le temps de couper et du rotin et de l'écoulement d'éphant » ; il s'agit de lianes longues, longues... c'est elles qu'on appelle aussi « serpent-python ».

« Les initiés débroussent alors le sol sur une distance comparable d'ici à l'autre côté de la route. (NDT : 25 à 30 mètres). Ils débroussent le plus proprement possible un chemin vraiment large. Ils se mettent à couper des sticks de rotin. Voici la bastonnade qui arrive à son tour. Ils placent les candidats sur une file de ce côté-ci. C'est une bastonnade qu'ils appellent « la Frappe ». – Il y a en tête un initié qu'on ne bat pas, parce que c'est lui qui entonne les chants et qui montre la voie où tu dois marcher.

« Nous allons ensuite » à l'arbre-à-fourmis sous lequel on a débroussé. Là on vous dit : « Commencez donc par cueillir les noix de kola là-haut ! » On fait grimper cet individu (l'asúzóa) le premier ; il va cueillir une feuille en haut de l'arbre-à-fourmis ; quand il descendra avec elle, ce sera la tête basse... Tous les candidats vont grimper de la même façon, cueillant une feuille en haut de l'arbre et redescendant avec. Quand ils descendent, ils descendent tête basse... Bon.

« A tel autre endroit s'étend, comme d'ici à là, un bourbier que les initiés ont creusé au préalable. Ils ont creusé une grande fosse qu'ils achèvent d'approfondir. Ils se mettent à remuer la terre, ils remuent, remuent... Puis ils édifient par-dessus une cabane. Ils immergent aussi des branchages dans ce bourbier. De temps à autre, ils vont s'y soulager ! (...)

« C'est le moment de la chasse au « porc-épic ». Dans cette chasse, cet homme-ci prend les devants. Même si une liane n'est pas plus haute que ça, il se glisse dessous en rampant : on ne se mettra plus à passer par-dessus. Bientôt nous voici tous ainsi sous cette liane, uniquement à ramper par terre. Si l'homme rencontre un tronc d'arbre couché, le voici dessous, et pour vous tous, c'est la même chose. Voilà donc comment se déroule cette chasse au « porc-épic ».

« Pendant cette chasse, d'autres hommes coupent des piquets, des arbustes de cette grosseur, pour aller construire l'esam près du village. Ceux qui coupent des piquets les coupent, ceux qui vont à la chasse y vont excités par ces cris : « Taïaut ! attrape ! vas-y ! attrape ! » Et avec un homme vous excitant par derrière, vous marchez courbés, vous marchez à quatre pattes...

« Je t'ai déjà parlé du python. Parce qu'il se trouve couché en travers du sentier du So, le python est proclamé interdit : ni femme ni profane n'en mangera, ont-ils alors décidé.

Quant à la chasse, voici qu'elle va déboucher sous l'abri que vous avez construit là-devant. Vous allez devoir vous jeter sous ce branchage épais. Toi, tu arrives sans te douter de rien ; soudain, plouf, et tu te retrouves passé de l'autre côté tout couvert de boue. Cette affaire t'enseigne à être fort (ngul) : si tu es tombé, tu vas quand même surgir à l'autre bord là-bas, hop-là ! et ceci a pour effet de t'entraîner à te dégager vite quand tu tombes ainsi, à faire que tu t'en sortes et que tu t'en ailles.

« Quand on finit par sortir de là, on doit retourner au village en courant, avec les piquets sur les épaules. Durant cette phase, tu ne demeures plus auprès de ta mère, de peur qu'elle n'aille te demander : « Ces éraflures sur ton corps, qu'est-ce que c'est ? »

« Lorsque tout le monde, tous ceux qui étaient dans la forêt sont de retour au village, la chasse en campement est finie désormais. C'est alors qu'on songe à construire la vraie cabane, à construire cette petite maison grâce à laquelle les candidats séjourneront encore en brousse.

« Une fois revenu de la chasse au filet en campement, un enfant est très peu autorisé à voir sa mère. On se met d'abord à l'enduire complètement de poudre de padouk pour que les traces des mauvais traitements ne soient pas visibles. Ils ne sont pas autorisés à rester vingt minutes – tout au plus quinze ! – sans

se remettre à s'enduire de padouk. Plusieurs bassins de baa sont posés ça et là. Tout le temps qu'ils passent là quand ils reviennent d'activités comme celles de la forêt, ils le passent vraiment à se plâtrer de fard rouge par couches, par couches épaisses jusqu'au cou. Ils ne laissent que juste le visage. Ils en recouvrent aussi leurs pagnes d'écorce. Ils y passent vraiment tout leur temps. »

Précisions

Il ne faut sans doute pas dissocier la construction de l'*esam* et les brimades qui l'accompagnent : celles-ci constituent probablement la rançon que doivent payer les *mvón* pour que l'*esam* devienne le lieu de purification, de protection et de renaissance qu'il doit être.

L'élément principal de protection et d'engendrement social est la grande liane qui donne son autre nom au rituel : *mvòm*, le « serpent-python ». Rappelons que réciproquement, les serpents sont appelés « les lianes » de la forêt... Le nom habituel de cette liane tétracère à la sève extrêmement abondante est *folazog*, « écoulement d'éléphant » (*Cissus quadrangularis*).

Cette liane était aussi appelée *ekombod* au nord du Nyong, *okombot* à Nanga-Eboko (Manga Mado 1966), c'est-à-dire « ce qui fabrique des hommes ». C'est la même liane qui affleure de terre là où sera construit l'*esam*, pour relier ultérieurement le *ndzom* à la marmite spermatique enfouie appelée *abin So*, « testicule du So ». Son nom de python exprime bien son ambivalence : le python avale de tout, et si le candidat meurt, on dira qu'il a été mangé par le python ; réciproquement, le python dévore tout ce qui est contraire aux *mvón*, en particulier l'*evú* des sorciers ; on joue sur les mots *mvòm* « python » et *mvòm* « bonheur », « chance ». Transportée par tous les *mvón* (et aussi par le *mkpə so* à Nanga), la liane-python va entourer plusieurs fois la cabane d'initiation. Mais auparavant les candidats doivent l'arracher selon les procédés les plus pénibles, les plus archaïques, avec brimades concomitantes.

Autour de Minlaaba, « pour couper cette grande liane, il fallait venir sans coupe-coupe et sans arme, se mettre tout nu et à genoux, et la tirer seulement avec les mains. Pendant ce temps-là, on vous soufflait de la corne dans le derrière, on vous faisait insulter le sexe de votre mère. On devait ensuite lécher le derrière des initiés, piétiner leurs excréments dans une petite hutte pendant qu'on vous tapait dessus n'importe comment. De nuit, on transportait ce *mvòm* près du village pour construire l'*esam* : les femmes n'en voyaient que la trace et s'écriaient que le python était passé par là. » (M. Norbert Befala, Ngon, 2/3/1968).

Certaines brimades paraissent avoir été communes à l'ensemble du pays Bèti, tel *mkpam*, la bastonnade, accompagnée ici du chant que l'on retrouvera plus loin p. 278 (cf. Tsala 1958, p. 54). Pour le chef Enama, qui garde encore les marques de l'épreuve, c'était un *nsém* si un initié omettait de toucher un candidat (25/1/1967). Chez les *mvog* Betsi, et sans doute ailleurs, régnait l'interdiction expresse de frapper sur le crâne et sur le nombril (*mvende tege bo bimi a mop, ayi a nlo*, M. Esono Evuna). Cependant,

d'après Castor Bindzi, c'est dans la bastonnade et le tir à l'arbalète que le python « avalait » (*min*) le plus de victimes et qu'on avait davantage l'occasion de chanter comme on le faisait en ce cas :

« Le fils d'Enobela, hélas ! il meurt seul, il rentre seul ! Lui qui meurt au python, on l'enterre au python ! Lui qui n'a personne qui le pleure, ni père, ni mère, il est venu finir sans devenir un homme... », etc.

Les pères de famille pouvaient « racheter » d'avance certaines épreuves (telle le tir à l'arbalète) pour les épargner à leur fils, mais ils ne pouvaient plus rien dire une fois qu'elles étaient commencées (« Vos fils appartiennent aux bêtes de la forêt », leur disait-on chez M. Bindzi). Par contre ceux-ci avaient la latitude (au moins vers le sud) de se dérober avant de s'engager et de rétrograder au *so atín eson* qui leur donnerait seulement le droit de manger les viandes – quitte à reprendre le grand *So* lors d'une session ultérieure. C'est ce qu'indique ici le fait que certains coupent simplement des piquets de rotin pendant que le gros de la troupe affronte des souffrances.

Les autres épreuves communes du nord au sud sont la traversée du bournier plein de déjections et d'épines, et l'ascension de l'arbre-à-fourmis (86), toujours avec quelques variantes.

Par exemple près de Minlaaba : « on frappait le tronc de l'arbre pour exciter les fourmis et nous devions y grimper tout nus, sans même un cache-sexe. » (Gabriel Owono), au contraire de Tsala (1958, p. 53). Le P. Nekes comme M. Bertaut attestent également la douleur qu'ils ont éprouvée à se faire mordre par ces fourmis (40° de fièvre pour le second). « Si deux ou trois de ces fourmis vous piquent », précise M. Mve Meyo (Mekamba), « vous vomissez des larves toutes blanches comme les leurs. Si un *mvón* n'arrive pas à cueillir le *so*, c'est-à-dire la dernière feuille là-haut sur la cime, son père devait pleurer. »

Après la chasse à l'athérure, animal dit au Cameroun « porc-épic », et où les *mvón* jouent cette fois-ci le rôle des chiens, l'épreuve du bournier est la parodie du repos que les chasseurs prennent en brousse dans un abri construit par eux. Les excréments qui en font des latrines n'ont sans doute pas pour seul but d'em... les candidats, puisque nous savons le pouvoir fécondant et fondateur de cette substance. C'est pourquoi au sud du Nyong, on la communique aux candidats « à la source » et non pas seulement dans des récipients ou indirectement : les initiés qui avaient déjà parfois utilisé les bras ou les jambes des *mvón* comme papier hygiénique lors des brimades antérieures, venaient « tout furieux, demander aux *mvón* de jouer de la "trompette du *so*" en leur soufflant dans le cul. » (Gabriel Owono).

Voici la description détaillée qu'en donne Castor Bindzi : « Un patriarche (*nnyamomvie*) va déféquer : il se penche en avant, baissant la tête, avec tous ses excréments au derrière : on écrase du bâton de manioc et on lui en fourre dedans ; c'est là que tu dois plonger la bouche, dans ce bâton de

(86) D'après Tessmann (1913 II, p. 46), la fourmi *engdkom* serait *Sima spinoda* Andr. et l'arbre *Epltaberna myrmoecia* K. Sch.

manioc planté là ; on te dit "Joue de la corne ! tutulu, tutulu !". Après, quand tu retires la bouche, tu ne fais que vomir : tsog, tsog (...) C'est ton père ensuite qui va manger ton repas : la force de remanger, d'ou te viendrait-elle ? avec les excréments, l'odeur du bâton de manioc, tout ce qu'on t'a fourré dans la bouche, tandis qu'on te poussait par la nuque en te frottant le visage là et en te disant : « Joue de la corne, tutulu, tutulu »

Le bâton de manioc est évidemment l'équivalent de la banane plantain vue précédemment utilisée pour ce genre spécial de « communion », laquelle est encore présentée comme une parodie d'activité normale : en effet, chaque initié recevait à l'issue du rite une « corne du so » dont il aurait à jouer, en sifflant dedans, pour écarter la sorcellerie et les mauvais esprits, spécialement lors d'un départ en voyage.

Bien qu'à ma connaissance, les normes sexuelles « diurnes » restent en vigueur dans le So, on peut voir s'exprimer ici une régression vers des stades archaïques d'ailleurs logique, puisque le *mvón* régresse vers une renaissance, « accompagné » par le sado-masochisme de ses aînés. La caricature des activités masculines implique celle de la sexualité, où s'indique la latence de l'homosexualité que nous retrouverons dans le *mevungu* des femmes, ainsi que celle de la bestialité, de l'inceste, etc.

D'après Pius Otou, « à la chasse, si un *mvón* tuait une bête, on lui demandait alors de faire devant tous la chose sexuelle avec la bête qu'il venait de tuer, puis on le fouettait avec une espèce de liane, *engudutu* (?) qui déchirait le dos. » Même genre de commandement, de faire l'amour avec une statue de femme, dans les oui-dire de M. l'abbé Frédéric Essomba (mais ici, il y a confusion possible avec le *melán*).

Les candidats achèvent de renier la naïveté de l'enfance (et de se souder entre eux et avec les initiés par un délit inouï) en insultant grossièrement leur mère : « Par le gros clitoris de ton cul, ô mère ! », leur fait-on dire ou chanter individuellement ou en groupe. Cela avait lieu « après qu'un homme du village voisin était venu s'essuyer le cul sur leurs jambes. Alors, on leur tendait un *mvéd* et on disait à chacun de chanter en insultant sa mère par son cul. Alors, tu joues du *mvéd* tout en chantant ce qu'elle a dans le cul et dans les parties sexuelles. On chantait aussi "le pissenlit déjà mûr est très jaune", et c'était l'occasion d'être très méchant. » (M. Apollinaire Omgba, 7/2/1967).

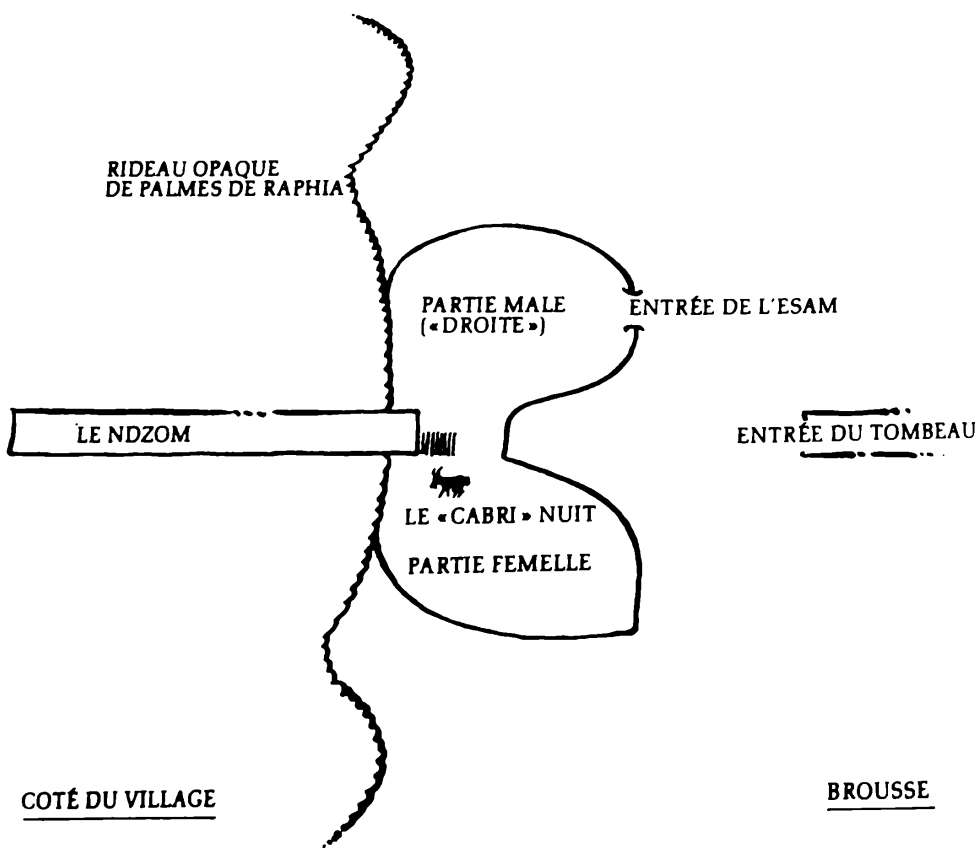
Tous reviennent de la forêt en entonnant le chant du *So* et en traînant les lianes *mvóm* ; de leur côté les femmes doivent les fuir, « s'enfermer ainsi que les non-initiés ; il leur était interdit de regarder même par un trou, sinon elles tombaient malades, le corps couvert d'ulcères pour avoir vu le *mvóm* ou le *so* et mouraient si elles n'avouaient pas... » (Gabriel Owono). Les *mvón* chantent pour la première fois avec les initiés :

héé, éhé, ndum nan e !
 ndum nan e !
 ndum nan anga so a minloŋ a akoe...

« hymne national », (p. 196) c'est-à-dire commun à tous les Bèti, mais dont le sens demeure extrêmement obscur et incertain. Dans le contexte que nous venons d'évoquer, la traduction la plus vraisemblable, de préférence à celles de Tsala et de Ngoa, me paraît être celle de S. Azombo :

« Lutte avec ma mère éhé !
Lutte avec ma mère !
Lutte avec ma mère, qui provient de la savane, de là-haut... »

Elle reflète bien la rupture avec le monde de l'enfance, qui caractérise toute cette phase, où le jeune homme apprend à cacher la vérité à sa mère, à la tromper, ne serait-ce qu'en dissimulant soigneusement sous une parure de fête la trace de ses souffrances.



L'ESAM OU CABANE D'INITIATION DU SO

11. Construction et purification de l'esam

Texte

« Les hommes rapportent avec eux deux sortes de matériaux : rotin et « épanchement d'éléphant », pour les employer à la construction de la cabane du So. Ils vont en entourer de trois cercles toute la case qui est déjà esquissée. (...) Ni femme ni profane ne pourront manger du python, puisque c'est avec ce python qu'est mesurée à terre et construite la cabane du So. Quand on a fini de la construire, elle décrit une courbe à trois renforcements.

« Une fois cet esam fini, les mvôn So des Yanda, par exemple, déjà installés dans leur propre esam, entendent dire que cette cabane-ci est achevée. Alors, ces candidats, même s'ils sont de l'autre côté du Nyong ou chez Mfomo Esono là-bas, se mettent à couper en brousse des bâtons, de longs bâtons, qu'ils débarrassent des bouquets de feuilles et dénudent en ôtant l'écorce ; c'est avec ces baguettes qu'ils rentreront dans notre cabane. Et alors ces candidats convergent ici ; ils viennent les uns d'ici, les autres de là ; ils possèdent des devises de guerre semblables à la mienne ; par exemple celle de ceux-ci est « Rien que bravoure, terrible comme troupe d'éléphants ! » ; celle de ceux-là est : "Fils de feu brûle panier d'osier !" »

« Ces candidats sont appelés les « provocants » (elan) ; en venant, ils font résonner leurs doubles-cloches de guerre, qui disent : "Qu'on jette aux candidats la lèpre ! Qu'on jette aux initiés le pian !" Voilà ce qu'ils sonnent tout en venant. Les autres de là-bas viennent aussi, ils sonnent de la même manière. Les premiers parvenus à la cabane s'y sont installés. L'initié maître du village s'avance donc sur le sentier à la rencontre des autres et leur annonce : "Attention, il y a déjà des mvôn dans l'esam ! N'approchez pas, ils peuvent vous tuer." Tu lui réponds : "Va les avertir de s'en aller, car je suis là (ma só yä)." Le même homme retourne derrière le village et dit à ceux de la cabane : "Fuyez vite, ceux qui approchent vont vous tuer !" Un autre retourne vers l'autre groupe lui dire encore : "Si vous approchez vous mourrez." Ceux-ci se regroupent en ligne ; ils s'approchent de la cabane et l'investissent. L'un d'eux s'avance avec ses lances, en fiche une en terre en disant : S'il y a là quelqu'un de valeureux, qu'il vienne l'arracher !" Alors l'un des autres sort avec les siennes et en fait autant. Comme il y a trois corps de logis dans l'esam, c'est celui du côté mâle (de droite) que bien sûr tous se disputent. Personne ne peut coucher du côté mâle, si ce n'est de force. Eux tous ont jusque-là couché du côté femelle.

« C'est pourquoi ils s'affrontent maintenant : c'est la bagarre. Tout autour de cette cabane, entre ceux venus de par ici et ceux venus de par là, verges et coupe-coupe dévorent les corps. L'organisateur du So survient : "Arrêtez, mes amis !", s'écrie-t-il pour les séparer. Dès qu'il les a ainsi repris, eux deviennent silencieux et se tiennent tranquilles. Déjà ils se demandent ceux d'entre eux qui sont vraiment forts. On décide alors : d'accord !, que ceux-ci aillent dans la cabane du côté mâle. Ceux qui sont moyens, qu'ils aillent dans la partie du milieu. Quant aux mous, qu'ils aillent dans la cabane du côté femelle.

« Quand ils ont fini de se répartir leurs couchages ainsi, arrivent et entrent dans la cabane des gens qui ont rassemblé au village du bois de chauffage pour le leur donner. Toutes les femmes du village là-bas leur préparent de la nourriture pour la leur donner. Quand ce bois leur parvient avec cette nourriture, ils ne partagent pas. Il se passe que les hommes qui sont forts disent que la nourri-

ture est pour eux. Pourras-tu en manger ? Il suffit d'essayer de l'effleurer pour que la palabre éclate de nouveau.

« (Soudain :) "Bah ! laissons tomber ! Soyons gentils" Et celui qui a parlé ainsi va dire aux autres : "Tenez, vous, voilà votre ration !" »

« Pendant ce temps, la soirée s'est obscurcie. Alors les hommes forts, du côté mâle, dans la cabane, prennent la double-cloche et la frappent. Ils vont basouer l'un de ceux qui sont mous là-bas ; ce garçon est appelé "Zogo". "Qu'on me donne Zogo, que je le rosse ! qu'on me donne Zogo !" C'est ce garçon-là que nous battons. Dès qu'on nous l'amène, nous nous mettons à le battre à coups de badines ; lui se met à pleurer, il ne fait que pleurer comme un chimpanzé.

« Puis se clôt la palabre. Tous forment de nouveau un seul et même corps. Ils soufflent dans des chalumeaux ; tout en dansant, ils frappent tambours et doubles-cloches ; ils demeurent désormais une seule et même chose. Voici maintenant que le matin pâlit.

Lorsque le matin pâlit, ils prennent les baguettes qu'ils ont apportées avec eux. Tous ces gens venus de l'extérieur se dressent debout dans la cabane et la cinglent de leurs baguettes : vrou ! vrou ! vrou ! vrou !

« Puis ils se dispersent au loin, très loin : ils s'en vont. Maintenant ce sont nos candidats d'ici qui veulent réintégrer leur cabane, les fantômes ayant été tués, et les autres venus par des chemins divers disent qu'ils vont "à l'attaque des candidats", ce qui veut dire : "nous allons être provoquants". Quant à ceux du village, les voici, ils déferlent, ils déferlent pour entrer à l'intérieur de la cabane où chacun se débrouille pour s'installer.

Précisions

Ayant amené à son emplacement la « liane-python » et les piquets de rotin, les candidats vont chercher en procession (tandis que les femmes s'enferment) les palmes de raphia qui ont séché sur les toits de l'organisateur : ils vont en faire, à l'aide de longues perches transversales, un rideau dense, opaque, entre l'esam et la brousse d'une part et, d'autre part, le village ; ce rideau constitue l'une des parois de l'esam qui se compose éventuellement de plusieurs compartiments en sinusoïde, délimités par les piquets de rotin et les feuilles de raphia, mais avec une seule entrée commune (cf. Laburthe-Tolra 1969, p. 7, dessin de la n. 2, l'entrée étant du côté de la brousse et non du village comme je l'ai cru alors). Les parois extérieures, entourées trois fois par la liane-python que les candidats mettent en place tous ensemble en tournant autour, est de toute façon sinueuse « comme le serpent ».

Au centre de l'esam sort de terre un autre bout de cette liane-python-épanchement d'éléphant : c'est là que l'on enfonce une fourche de l'arbre *sálième* (*sayéma* au nord du Nyong : *Albizzia sassa*, nom commercial « mepepa »), en entourant sa base des bouts de liane qui sortent du sol ; cette fourche, qui recevra l'une des extrémités du tronc sculpté du *ndzõm*, prend désormais pour Pius Otou le nom d'*etúm ndzõm*, « asticot-de-pourriture du *ndzõm* », ainsi que l'animal dont on reparlera mieux au n° 13 – chèvre ou mouton châtré – que l'en engraisse en brousse depuis le *nlag so*, à côté du *ndzõm*, et qui sera attaché à cette fourche dès qu'elle est mise en place.

La purification, partie intégrante du *ndzõm so*, a été souvent oubliée ou minimisée, bien que Zenker ait pressenti toute son importance dès l'origine des témoignages dont nous disposons. Il dit bien que les *mvón* des initiations

faites l'année précédente et ailleurs, qui ont atteint le grade ultime, se rassemblent ainsi que d'autres plus récents (tout blancs) ; ceux-ci entrent à la suite d'un *zomólá* muni d'un chasse-mouche plein de poudre blanche, qu'il secoue pour les protéger ; armés de longues baguettes, ces *mvón* venus d'ailleurs « dansent merveilleusement et exécutent sur leurs flûtes des airs tout à fait mélodieux » (trad. P.L.T., 1970, p. 81), avant de se battre.

D'après Castor Bindzi, le chasse-mouche diffuse de l'argile blanche mélangée à du piment qui a pour résultat d'enivrer les garçons ; ils viennent avec des desseins sanguinaires, comme le prouve la plume de perroquet rouge que les aînés ont piquée dans leur étui pénien : « Ils s'entrefrappent les jambes à coup de machettes ; tu entends le bruit que font les fouets sur le corps des gens ; tu n'as jamais rien vu de pareil ! Un enfant porte la marmite d'argile blanche avec du piment écrasé ; tu y plonges le bâton effiloché pour asperger en l'air, c'est tout (...) : certains crachent du sang, rien qu'à respirer ainsi en l'air ; on va asperger derrière leur *esam* : tu n'entends que tousser, tousser ; certains toussent au point de tomber le nez par terre, ils toussent, vous les achevez sans savoir que vous tuez quelque chose, sans savoir que ce sont des hommes... »
- Il s'agirait donc d'une sorte de gaz lacrymogène !

Pius Otou précise que c'est seulement après avoir rempli ce rôle purificateur dans un nouveau *So* que les *mvón* reclus en brousse dans un *esam* pourront commencer à se débarrasser de l'argile blanche, reprendre progressivement le fard de padouk rouge, donc célébrer leur sortie de brousse et répondre à l'attente des femmes pour lesquelles rien ne paraissait plus souhaitable que d'avoir un initié récent comme amant. A Minlaaba, d'après Gabriel Owono, la participation à un nouveau rituel était même la condition pour avoir le simple droit de se laisser voir des femmes. On comprend que les *mvón* condamnés à l'austérité et à la chasteté, comme nous verrons, aient guetté et soient venus chercher de loin (40 à 50 kilomètres) l'occasion de leur libération, passant en route autant de nuits qu'il le fallait pour s'y rendre, comme le dit G. Owono.

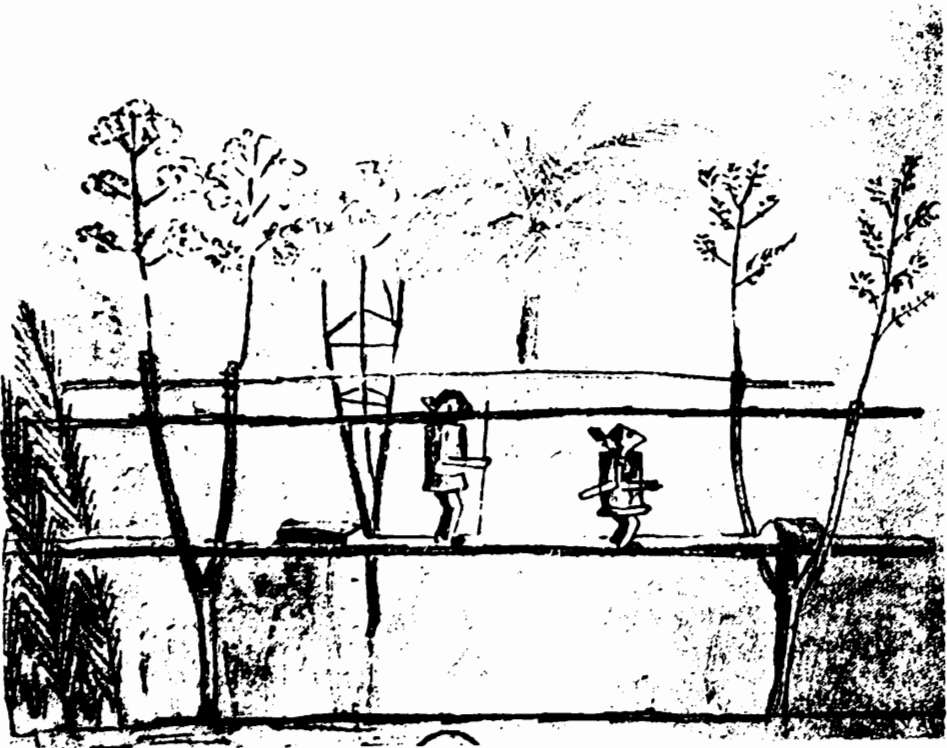
Ces *mvón* étrangers déjà initiés (*nku mvón*) doivent déployer sans contraintes leurs forces acquises, d'où l'instauration d'une hiérarchie entre eux avec le Zogo au bas de l'échelle (cf. Tsala 1958, p. 59) : le futur abbé Théodore ne fut pas envoyé au *So* parce qu'il était encore très jeune et que son père redoutait de lui voir imposer ce rôle de Zogo.

A Minlaaba, précise M. Omgba, « nous avons appris qu'il y avait trois grandes troupes à faire le *So* en même temps : l'une qui venait de chez les Otoloa, l'autre chez les Ola, et nous, les Obegè. Nous sommes donc allés nous disputer l'*esam* à Ting, chez les *mvog* Manzè. L'*esam* appartenait à Owono Metugu. Quand nous sommes arrivés, les Ola étaient installés à la tête de l'*esam*. Alors, nos aînés ont grondé : "Ola, vous ne pouvez pas être à la tête de l'*esam* !" - "Venez la prendre", répliquèrent-ils. Alors, on les a enlevés de force : ils sont allés derrière et nous nous sommes assis à l'entrée pour attendre la nourriture qui venait du village. Les Otoloa arrivèrent les derniers. Nous étions à la bonne place, nous leur avons dit : "Mettez-vous là plus loin." Comme ils venaient trop tard pour organiser une bagarre, ils ont accepté et sont allés se placer derrière les Ola.

Quand la nourriture est arrivée, nous avons arrêté tous les plats en disant : "Halte-là !" Par pitié, nous leur avons laissé la dernière part... A partir de là, c'est au retour qu'on nous a dit : "Le jeu est terminé, on va vous enlever tout ça" (= l'argile blanche et les parures du *So*). »

Après leur double démonstration de puissance et d'union, les *mvón* balayent l'espace de l'*esam* et en chassent les mauvais esprits (Onana dit *kón*, mais il s'agit certainement aussi des sorciers et des génies qui pullulent en brousse ; ailleurs il a dit « *satan* », le diable) ; les *mvón* balayent aussi le toit de l'*esam* : leurs jeunes camarades non initiés vont pouvoir s'installer sans danger.

Cette purification a lieu au plus tard la veille du *ndzòm so* et elle est récompensée par de grands dons en nature (nourriture) ; aussi les *mvón* étrangers y arrivaient-ils parfois cinq jours d'avance pour s'y faire entretenir de viande par les gens du village (Zogo Onana).



Le *Ndzom So*, d'après Zenker (1895, p. 56)

12. Préparatifs et fête du *Ndzom So*

Texte

« Quand ils ont fini, l'homme qu'ils avaient désigné comme sculpteur a terminé son travail lui aussi, dans le style que nous appelions « décoratif ». Il le ponctue de chaux, de charbon de bois et de poudre de padouk. Il ponctue complètement le corps de la panthère de points, de points, de points... Quant tu l'aperçois, elle se dresse avec sa queue là-bas ; l'homme qui la vise de son fusil se tient derrière, le voici. Tu dirais que cet homme-là est vivant. Lui finit aussi par mettre des taches de couleur sur l'homme. Les autres ne font qu'aller voir sans cesse ; ils approuvent, disant : "D'accord ! Ça va bien, ça va bien." »

« Cette panthère se dresse à l'avant du ndzòm et l'homme derrière qui la vise est aussi à l'avant. Toutes ces figures sont donc vers le même endroit. Lorsqu'elles sont finies et que la construction de la cabane est finie, Mebila pourra se faire. On attend la date fixée (Ayéné, 3/3/1967).

« Les femmes commencent à préparer de la nourriture. Ceux qui sont au loin partent de chez eux et arrivent au village en apportant des poulets, des cabris et d'autres cadeaux : mefay. "Que fais-je faire demain ? Comment pourrai-je rendre ?", se demandent les gens du village... »

« Le jour du ndzòm so arrive : les mvòn le transportent de la forêt au village (l'installent dans l'esam et dansent dessus) ; ce sont des fêtes toute la journée. Chacun a apporté sa calebasse de poudre à fusil. Tous s'en vont aux quatre coins du village tirer des coups à blanc.

« C'est au cours de ces danses que les jeunes gens se voyaient, et que les camarades recevaient des confidences ; une fille disait à son amie : "J'ai trouvé tel garçon... Je crois bien que je vais le ramener à la maison ce soir..." De même les garçons entre eux : "Tu vois cette fille ? Ça marche !"

« Pendant ce temps, on donnait à manger aux gens en proportion de leurs cadeaux, à chacun selon ce qu'il avait apporté. Beaucoup de gens étaient obligés de rester ensuite deux ou trois jours dans le village parce qu'ils avaient trop mangé ! Quant aux garçons, ils étaient retenus parfois une bonne semaine à cause des filles. Il s'ensuivait palabres et bagarres entre ceux qui se disputaient les mêmes filles... » (Ayéné, 21/1/1967).

Précisions

Zenker (1895, pp. 54-56) a brillamment rendu en témoin oculaire la fébrilité qui s'empare du pays pour le *ndzom So* et son caractère de kermesse ou de fête populaire, occasion des plus grands rassemblements concevables dans le pays bête pré-colonial.

L'*èbe ndzòm so*, la « sculpture du *ndzòm* », est une opération publique que tous suivent avec intérêt, même les femmes (Gabriel Owono) ; elle consiste à raboter le tronc sur sa plus grande partie de façon à lui faire « un ventre », une plate-forme, tout en sculptant dans la masse, à l'une de ses extrémités, des figures. Le groupe « chasseur et panthère » qu'évoque Onana paraît arbitraire ; lors de nos reconstitutions hâtives, on se contenta de taillader et de peinturlurer un visage à l'extrémité du tronc ; pour M. Mfomo Elunu, ces figures n'avaient « aucune signification particulière : elles servaient juste

d'ornements comme des photos sur un mur. » Mais justement on n'affiche pas n'importe quelle photo ! Nekes (1913, p. 209) est peut-être exact quand il affirme qu'il s'agit de représentations d'esprits du royaume des morts, avec un élément agressif qui, à son avis, symbolise la victoire sur les *menduga*, les interdits alimentaires, la permission remportée de haute lutte pour faire ce qui autrement serait « *sündhaft* », peccamineux. Pour le chef Enama, on met toujours des animaux « braves et capables de prendre l'offensive ». Je pense personnellement qu'il s'agit de « modèles » – animaux, hommes, ancêtres – dont le *mvón* (qui va danser devant) devrait acquérir les vertus ; le *ndzòm* rapporté par Zenker à Berlin, reproduit dans Fagg, représente même un *mvón*, tout simplement. L'iconographie du *ndzòm* ne permet guère en tout cas d'étayer la théorie de la double sexualité, comme on pourrait le croire d'après la planche 5 de Zenker (1895, p. 56) qui représente un couple (cf. Azombo 1979, p. 157). Le *ndzòm* était abandonné après le rituel, comme devenu privé de force (au même titre que d'autres moyens magiques, tel *eden ayán*, l'« oignon vide » qui a perdu ses propriétés) ; il était assez aisé aux premiers Européens de s'en procurer un. Nekes en décrit deux, tous deux tout à fait « art moderne », l'un qu'il a trouvé en brousse représentant un grand crocodile surveillé par des oiseaux et des militaires européens, l'autre rapporté par Dominik à Yaoundé, photographié dans l'article et comprenant deux scènes : une chasse au serpent d'un homme avec fusil accompagné de deux oiseaux, et une femme à côté du tambour d'appel, qu'on a dû appeler pour qu'elle cuise la bête. Autour de Minlaaba, les *mvog* Manzë de Mëkok aussi bien que les Enoa de Ngon disent seulement que le *ndzòm* représentait *tsid*, beaucoup de bêtes sauvages, éléphant, potamochère, panthère... Le *ndzòm* ne portait aucun ornement chez les Fang, comme on peut le voir dans Tessmann.

Mefán est le pluriel d'*afán* qui signifie « ayant le sens des convenances », « très bien élevé » ; ce sont les « cadeaux de bienséance » qu'il convient d'apporter pour compléter la quête et participer aux frais de la fête ; l'usage permet à l'hôte de les réclamer à ses invités et nous voyons le grand chef Esomba Abé faire une démarche en ce sens auprès de Zenker le 28 mars 1892 (*Journal de Zenker*) ; il s'agissait normalement de victuailles, mais :

« De la part du Blanc, l'organisateur de la fête attend naturellement un don assez important en tissus et en boutons, auquel il réplique en envoyant le lendemain à la résidence un mouton ou une chèvre. On l'accepte sans commentaire, mais si l'animal est petit, on riposte sur le même ton en envoyant un cadeau moins considérable à l'Ingiun So suivant. »

Après ces échanges de dons, Zenker signale à Yaoundé une nouvelle attaque simulée du village de l'organisateur, la veille de la fête proprement dite, qui aboutissait à jeter des cailloux sur sa maison et à lui couper quelques bananiers ; puis très tôt le lendemain matin, tous se rassemblent après avoir fait toilette, avec toutes leurs parures et leurs richesses.

Ce sont les initiés (*mimk pangwe* – d'après Norbert Efala) qui vont chercher le *ndzòm* en brousse ; ils le transportent en chantant le chant du *So* pendant que les profanes se cachent ; au nord, le *mkpə so* est lui-même trans-

porté à cheval sur le *ndzõm* qu'on vient installer sur deux fourches de *sálième* – la première déjà citée au centre de l'*esam*, la seconde à l'extérieur vers le village, de telle sorte que le *ndzõm* placé à environ deux mètres de hauteur surgisse du mur impénétrable de l'*esam* et s'avance comme une plate-forme en présentant vers le village son côté orné de sculptures. Pendant ce temps, les *mvón* venus des rites voisins antérieurs dansent en rond dans la cour de l'organisateur en chantant «*akaba tara*» « le tubercule de mon père », refrain qui avait donné son nom à l'initiation dans les premiers ouvrages des Européens (*akaba* ou *akabatala*, cf. Dominik 1901, p. 165 ; Nekes SVA 1905, p. 183 qui explique son erreur, 1913, p. 207).

On fait ensuite une balustrade en plantant le long du *ndzõm*, de chaque côté, des piquets de rotin ou d'*otungi* (« bois de fer », *Polyaltia suaveolens*, Annonacées), qu'on relie par des lianes transversales et qu'on décore de palmes de raphia et de palmiers ; on établit une échelle permettant de monter sur le *ndzõm* depuis l'intérieur de l'*esam*.

Il semble qu'à Mëkok, ces opérations aient pris tout le jour et que, contrairement à ce qui se faisait plus au nord, on ne commençât pas aussitôt la danse des candidats sur le *ndzõm*. Ceux-ci allaient cette nuit-là dormir dans l'*aboo so*, autre nom de l'*esam*, où se trouve le *ndzõm*. Ce n'est que le lendemain qu'ils dansaient : ils allaient se baigner soigneusement très tôt le matin au chant de la perdrix ; ils devaient ne plus revenir chez eux après le lever du jour ; ils gagnaient en courant l'*esam*, et là, couverts de fard de padouk, ceints et couronnés de feuillages (*ekad so*, *nkolngoe*), ils se mettaient à danser au son des tambours devant l'assistance en liesse. Le public portait aussi des lianes autour de la tête et de la taille.

Les femmes revêtaient à cette occasion de longues jupes de fibres que l'on disait caractéristiques des femmes *mvele* de l'est.

« Les femmes vont se tenir là en grand nombre. Alors voilà ce qu'elles font : quatre ou cinq semaines avant le *So*, elles froissent de petites feuilles longues, froissent, froissent, de manière à bien les assouplir ; elles en ont enlevé la nervure. On les met au soleil jusqu'à ce qu'elles soient sèches. Alors chacune tresse une corde plate d'*akón* fibreuse : elles font des nœuds coulants avec les feuilles, énormément, oui, comme les jupes de tissu que tu connais maintenant, (...) et quand elles tournoient sur elles-mêmes, ces feuilles s'étendent en cercle de ce piquet jusqu'au mur de la maison... C'est avec cela qu'elles vont accueillir les candidats. » (Castor Bindzi).

Les instruments de musique qu'on utilisait lors du *ndzõm so* et les jours suivants étaient propres au rituel : c'était d'abord un balafon improvisé à même le sol sur des troncs de bananier auquel Onana tenait beaucoup lors de nos reconstitutions ; c'étaient aussi la flûte de Pan faite de trois tuyaux de parasolier et la double cloche que jouaient les *mvón* ; enfin on se servait d'un grand *ngõm* et d'un petit *ngõm* ; le *ngõm* est un tambour tendu de peau des deux côtés, et qu'on frappe horizontalement, ce qui permet d'obtenir deux tons comme sur le *nkúl*. Il est interdit de le battre autrement que pour le *So* durant toute cette période (cf. Bertaut 1935, p. 84). Le plus aigu dit : « *Kəl ebedé á yób* », le plus grave scande : « *Soŋ sí, soŋ sí* », mais les profanes et les candidats n'entendent que les tons et ne comprennent pas qu'ils annoncent : « des

fourmis sont là-haut » et « tombeau-souterrain, tombeau-souterrain ». C'est le même contrepoint qui accompagne habituellement le décès d'un initié et qui commente tout bas le passage effectif par le souterrain quelques jours plus tard.

Les candidats rivalisaient à qui danserait le mieux, pour la fierté de leur famille. C'est l'*asúzóa*, plus richement paré que tous les autres, qui inaugurerait la danse après avoir frappé l'*etum ndzõm* d'un rejeton de bananier, qu'il a abattu lui-même d'un seul coup de machette (épreuve divinatoire prouvant que tout se passe bien) (cf. p. 198).

« A l'initiation à laquelle participèrent en même temps Omgba Apollinaire de Mitsangom et Gabriel Owono de Mèkok, l'*asúzóa* Kuma Mbombo fut malhabile (et à ce moment-là, il y avait « crochet » : on lui griffait les jambes avec des pattes d'animaux) ; il dut être remplacé au pied levé par Owono ; le candidat devait surgir à l'improviste avec une soudaineté extraordinaire pour effrayer les femmes, faire des sauts prodigieux de manière à ébranler toute la clôture de raphia... « J'ai dû danser pendant au moins trois heures de temps », nous dit le vieillard. « Les autres étaient ébahis de ma danse malgré ma jeunesse. J'étais placé à l'avant du *ndzõm* et tous les autres *mvõn* venaient me rejoindre successivement sur ce tronc derrière les figurines. » « Il dansait si bien qu'on a tiré le fusil », confirme M. Omgba, « et nous autres nous nous sommes joints à sa danse. Ensuite, nous sommes rentrés dans l'*esam* pour de bon – tu n'entres plus dans la maison de ton père ni dans celle de ta mère. »

Peut-être avait-on cherché un prétexte pour éliminer un *asúzóa* insuffisant qui risquait de tout faire échouer ; sans doute régnait-il à Mínlaba plus de rusticité ou moins d'hypocrisie sociale qu'ailleurs, où cette destitution de l'*asúzóa* n'était qu'une possibilité théorique, car on disait en proverbe : « danser sur le *ndzõm* comme un fils de riche : même s'il danse mal, on l'acclame » (Tsala-Vincent 1973, n° 5610).

Ici l'*asúzóa* sert de modèle permanent aux autres *mvõn* qui défilent derrière lui. Parfois ceux-ci se contentaient de le regarder.

L'enthousiasme que provoquait la danse se traduisait par des offrandes : à Yaoundé (Nekes 1905-1912, p. 35), les hommes se précipitaient avec des cris dans les champs environnants et arrachaient plantains et taros pour les jeter au pied du *ndzõm* ; à Mínlaba, tant chez les Enoa que chez les *mvog* Manzè, on se rappelle que chaque chef de famille dont le fils était acclamé devait amener un *kábad*, que l'on attachait au pilier qui supportait le tronc, et des poulets que l'on tuait en son honneur.

Cette danse constitue pour une part, comme l'a dit Ngoa, un adieu à la vie publique. On a beaucoup discuté de sa nature : pour Tessmann, pour Dominik et pour un certain nombre de Bèti, elle figure l'acte sexuel. Aux yeux plus chastes de Nekes, « die tolle Sprünge der *mvõn* » « les soubresauts frénétiques des *mvõn* » qui provoquent la joie délirante de l'assistance symbolisent la promptitude de l'antilope *So*. Ce qui importe en tout cas aux yeux des acteurs eux-mêmes, c'est de sauter triomphalement en se trémoussant le plus possible, et c'est « parce qu'ils ne tombent pas » qu'ils sont acclamés, que « les parents sont vraiment fiers d'avoir donné un fils digne d'eux. » (Pierre Zogo Ekwa)

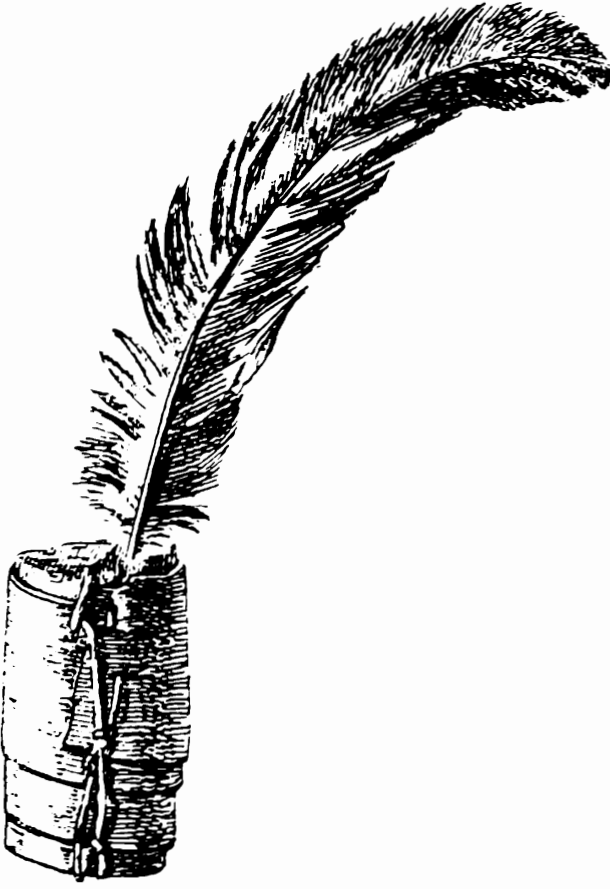
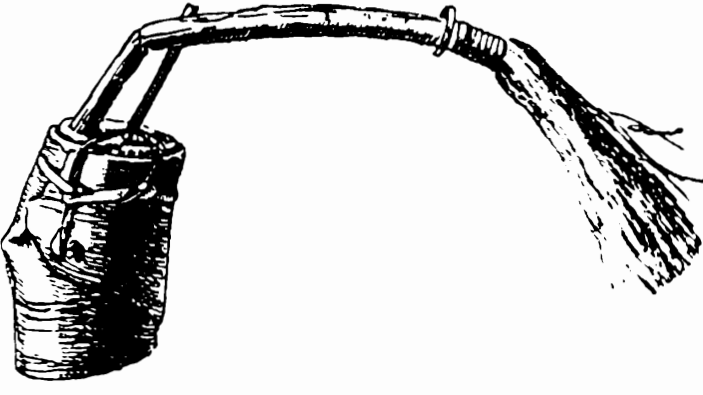
Chez les Mengisa (Emmanuel Zogo-Ndomo), la danse sur le *nyom* évoque plus directement la sexualité : « On danse ça tout nu sans même une corde autour des reins : c'est pour montrer qu'on est vraiment un homme avec tous ses organes, surtout les circoncis, mais même les autres candidats dansaient aussi. On portait en triomphe les mères dont les enfants savaient bien danser. Le jour même du *nyom*, on choisit vingt jeunes hommes (déjà initiés) et vingt jeunes filles, on en fait deux rangées, les filles sont en face des gars. Au chant des initiés, les filles s'avancent et viennent fouiller toutes les parties du corps des hommes, même le sexe, pour y déceler toutes les maladies possibles ; les garçons fouillent les filles dans toutes les parties aussi dans le même but. S'ils ne trouvent rien, ils emportent la fille chez eux ! Si elle restait, le beau-père venait ensuite réclamer la dot. »

Cette coutume correspond à une codification des flirts qu'évoque Onana au sud.

Pour M. Laurent Mendouga (également Mengisa, de Kokoe, 12/1/1969), les *mvón* sont nus « pour montrer qu'ils sont des jeunes gens bien constitués », mais déjà ils sont couverts d'argile blanche (*pém*) et dansent en imitant leurs cousines ou nièces, ce qui serait pour le sud une anticipation des phases suivantes.

Ensuite se faisait l'entrée définitive dans l'*esam* : « Dès que vous avez fini de danser, vous y entrez après avoir ôté tout habit, et l'on ne vous voit plus » (Norbert Befala).

L'entrée à l'*esam* de la jeune promotion paraît se faire ici sans cérémonies : chez les Etudi (Castor Bindzi), chaque candidat était d'abord promené en tous sens à travers la cour du village assis sur une banquette, au cri de « l'*esam* est arrivé », puis de « *So yawu* », « le *So* meurt ». A Nanga Eboko (Manga Mado), on chassait les femmes avant de procéder aux incisions dorsales des candidats, puis chacun d'entre eux, nu, était transporté jusqu'à l'*esam* sur les épaules de son parrain, qui le tenait par les jambes, la tête vers le bas, le visage contre le dos du parrain.



Étuis péniens des candidats au So (Tessmann).

LE SO, INITIATION DES GARÇONS

Grandes épreuves et sens cachés

13. Le « kábad » (ovín ou caprin) Oyomó, ou Mebila, ou Alú (Nuit)

Texte

« On t'a dit d'acheter... d'attraper, non d'acheter, un gros kábad... Quand nous rentrions de la chasse au filet en campement dans la forêt, ce kábad était encore attaché là en brousse. C'est lui qu'on va amener là où l'on construit la cabane. Ils ont préparé un grand bassin où ils se mettent à brasser des bananes douces, ils épluchent des bananes qu'ils jettent dedans ; ils y ajoutent, les uns des herbes, les autres de l'argile blanche, les autres du sel ; ils attachent le kábad à côté. Ce gros kábad, ce kábad unique, c'est lui qui portait trois noms : il avait le nom de « Nuit » ; il avait le nom de « Mebila » ; il avait aussi le nom de « Oyomó ». Ce kábad qu'ils sont allés attacher seul dans la cabane doit ne pas bêler. On obtient qu'il ne bêle pas grâce à cette argile blanche, aux herbes, au sel, aux bananes qu'on lui donne brassés. (...) Il ne mange que cela ; durant toute cette période, il ne boit que cela. »

Précisions

Selon l'ordre chronologique, ces diverses phases se chevauchent...

Le mot *kábad* peut désigner n'importe quel ovín ou caprin : pour l'animal sacrificiel central dont il est question ici, il semble que l'on ait pris un bélier châtré (plutôt qu'un bouc, qui dégoûte les Bèti). D'après M. Mfomo Elunu, il était présent et on le châtrait au moment du *nlag so*, lorsque l'organisateur avouait son *nsém* ; personnellement, j'ai dû avouer mon *nsém* en l'amenant pour l'attacher au *ndzòm so* comme *etúm ndzòm* ; c'est en tout cas cet animal qui « emportait tous les *minsém* » quand il était tué (Asiga Ngandi), rôle qu'il devait accepter par son silence. Pour obtenir ce résultat, on lui donnait pendant plusieurs jours cette bouillie de bananes mêlée d'argile et de drogues, qui devait l'empêcher de bêler même quand on le dépecerait vivant. D'après Castor Bindzi, c'est la même nourriture (aux vertus anesthésiques) que les *mvón* mangeaient pendant les quatre à cinq jours qui séparaient leur danse sur le

ndzõm de leur passage dans le « tombeau souterrain », phase qui s'appelle comme le *kábad* lui-même : *Mebila*, au sud du Nyong.

Ce nom est exotérique et signifie pour les gens « l'animal qu'on a attrapé pour une fête » : il était usité lors des mariages. Par contre le nom d'*Oyomó* qui signifie « l'Avorton », par antiphrase, était réservé au *So* et ne devait jamais être entendu ni des femmes ni des non-initiés. *Alú*, « la nuit » est aussi ésotérique – il s'agit là encore de désigner à la fois l'animal et le jour de l'épreuve suprême, nuit symbolique qui se passe en plein jour (en même temps on pourrait traduire le Jour par excellence, puisque les Bèti comptent en « nuits » là où le français compte en « jours » – dans trois jours se dit « dans trois nuits »). En tuant cet animal, on disait encore qu'on tue le *So*.

14. Le balancement des bourses

Texte

« On se met d'abord à chasser les femmes du pays. Les femmes vont préparer de la nourriture, et alors on se met à les expulser, à leur dire de décamper. Tout le pays jusqu'à la distance de Kuluganga – que dis-je, Kuluganga est trop près –, jusqu'à la distance de Ngomedzap (12 kilomètres), tout le pays depuis ici comme centre va rester vide de femmes. A ce moment, que les femmes préparent beaucoup de nourritures ! Puisqu'elles les emportent au loin dans les montagnes. Les initiés disent que le So va mourir demain, qu'aucune femme ne doit rester à côté.

« La phase que nous appelons Nuit est proche. Alors se propage l'appel suivant : "Venez, que nous partagions les bêtes que nous avons tuées en forêt !" On prend donc des initiés qui vont se placer là-bas en brousse. Ce côté-ci n'est qu'une vaste cour. Ils prennent un homme, ils lui attachent une grosse pierre aux testicules. Ils achèvent de la fixer avec des cordes qu'ils attachent très soigneusement au milieu du corps. L'homme la porte ici au milieu des cuisses, il vient, il la fait balancer ainsi. Ceux qui guettent là-bas ont des baguettes, des baguettes à la main ; ils veulent battre tout homme qui n'est pas allé à la chasse au filet. Cet homme-là, même s'il survient par le cul du village en bas, est obligé de faire le tour du côté où sont les bâtons, sans pouvoir passer par cette cour vide (...). Ceux de là-bas avec leur baguette entonnent alors un chant :

« Aïe, aïe, c'est tout noir ! (zigli)

aïe, aïe, c'est tout noir !

Si tu entends « mkpam » (« la frappe ») c'est un coup de bâton, c'est tout noir !

aïe, aïe, c'est tout noir !

Si tu vois le céphalophe okpang pendu dans la cabane, c'est tout noir !

aïe, aïe, c'est tout noir !

aïe, aïe, c'est tout noir !

« Ces gens-là qui chantent se tiennent rangés en deux lignes. Alors, ce qu'il y a à faire dès qu'ils chantent ainsi, c'est, vous tous de partir en courant pour entrer à l'intérieur de ces rangées de baguettes sans les éviter. Et eux de vous cingler le corps à toute volée, vlan ! vlan ! vlan ! Vous allez ainsi entrer dans la

cabane, car tu as désormais obtenu le droit d'avoir ta part de gibier. S'ils n'ont pas eu la possibilité de te cingler avec les baguettes, toi tu ne peux pas participer à ce partage.

« Pourquoi les gens vont-ils craindre de passer tout droit par la cour ? une petite explication à ce sujet. L'homme qui porte la pierre, il va la secouer à travers toute la cour en chantant une chanson dans cette cour :

*« Aïe, ô ma mère, le balancement des bourses !
Un petit bout d'homme (oyòm) est arrivé de Kolo
venant les bourses balançantes... »*

« Ce qu'ils craignent là-bas, c'est de voir leurs bourses se mettre à s'allonger s'ils passent par là pendant ce chant... »

« C'est alors qu'ils vont se partager le gibier tué à la chasse en campement. Ils ne vont pas le partager en disant : "Untel, toi tu es plus qu'un patriarche ; Untel, toi tu n'es qu'un enfant." Dès que quiconque a été à la chasse en campement ou dès qu'il a avalé les coups de bâtons, tous alors vous vous partagez ce gibier ; vous rentrez au village avec ce gibier, interdit de manger au profane – à la femme, c'est un nsèm qu'une femme mange de cette viande-là. »

Précisions

On chasse les femmes avec des cris, et par la voix du *nkúl*, dès le lendemain du *ndzòm So*, avant l'aube. A partir de là, les jeunes candidats, qui ne doivent pas voir ce qui se prépare, se tiennent et dorment au village déserté, dans l'*abáá* de l'organisateur. C'est un *nsèm* pour eux d'aller au lieu du *So* autrement que tous ensemble (Messi 1919, pp. 309-310). Seul demeure à l'*esam* le *kábad Oyomó*.

Les profanes ne doivent pas sortir d'un périmètre qui leur est assigné au loin, et sont invités à faire le plus de vacarme possible quand on le leur dira (à savoir le jour appelé Nuit ou *Mebila*). A *Minlaaba*, on les envoyait « là où la *Sumu* a ses chutes et fait le plus de bruit » (Apollinaire *Omgba*).

Le village est donc laissé aux hommes seuls. Du balancement des bourses, Henri Ngoa donne la variante suivante : au lieu d'un avorton (*oyòm*), il s'agit dans la chanson d'un vieillard (*nnom mod*) qui vient du pays *basa* et non de *Kolo*, origine des *Béti* ; mais surtout les gens battus chez lui sont uniquement des candidats retardataires : il s'agirait d'une séance de rattrapage pour l'admission au *So*.

Il en va tout autrement pour *Onana* : il a spécifié ensuite qu'il s'agissait bien d'une séance de dissuasion pour les initiés qui n'avaient pas voulu participer à l'*abiém*, à la chasse au filet en forêt et à l'organisation des premières épreuves pour les candidats. Même témoignage de la part de M. *Mfomo Elunu* (17/10/1967) qui a vu certains initiés (*mkpangos*) fouetter les autres près du village lors du *So*. Il fallait tout simplement « mériter » d'avoir part au gibier, comme le montre le refrain qui allie l'obscurité, c'est-à-dire la souffrance, à la vision de l'antilope abattue dans la case ; aussi *Onana* précise-t-il que beaucoup d'hommes venaient pour le *ndzòm so*, mais s'éclipsaient ensuite s'ils n'avaient pas été à l'*abiém*, pour ne pas subir le *mkpam*, la râclée.

La manière dont on peut y contraindre des initiés est purement mystique : les invités qui sont regroupés à l'*abáá* de l'organisateur devraient normale-

ment traverser la cour du village pour « descendre » vers l'esam qui se trouve à ebón dzāl, à l'autre bout en brousse ; c'est là que se fera la distribution du gibier. La cour leur est donc interdite par un homme qui leur communiquerait l'éléphantiasis des testicules ; ils sont contraints de passer latéralement, en brousse, où les attendent les chasseurs qui vont leur faire partager leur peine avant de leur partager leur venaison.

On peut déjà faire deux réflexions ici :

1. – Le So mobilise tout le corps social et constitue donc un « recyclage » périodique pour l'ensemble des initiés qui sont chaque fois appelés à y participer à un stade plus avancé, donnant beaucoup d'eux-mêmes, par exemple en travail tant qu'ils sont encore jeunes, en pouvoirs magiques ou en connaissances religieuses quand ils avancent en âge, etc., et rentrant « en brousse » comme les candidats ;

2. – vouloir profiter de la communauté sans l'avoir mérité par sa participation constitue une injustice dont la sanction atteint l'homme dans sa fonction de reproduction, c'est-à-dire dans l'organe à la fois de la constitution de la société, et aussi de l'acquisition de l'autorité et de la richesse chez les Bèti ; il s'agit donc (en dehors de la mort) de la forme la plus forte possible d'excommunication sociale.

15. Le tombeau souterrain : préparation

Texte

« Maintenant, les initiés vont creuser la terre en tunnel pour en ressortir là (à une quinzaine de mètres plus loin). Puis ils viennent faire un trou plus petit au milieu du tunnel. Voilà ce qu'ils appellent sɔŋ si, « le tombeau souterrain ». Quand ils ont terminé de le creuser, ils le parcourent pour le vérifier. Ils trouvent que c'est tout à fait bien là-dedans, tout à fait satisfaisant. C'est vraiment un boyau considérable. L'entrée qui donne accès en terre est comparable en largeur à cette porte-ci. Aussi les hommes ne vont-ils plus cesser aujourd'hui d'entrer ici et de ressortir là-bas. Si le souterrain est ainsi terminé, il se passe alors simplement que le So a lieu.

« En ce temps donc, ils vont chercher des dignitaires d'allure impressionnante (mengi-mengi) ; ces hommes formidables entrent dans la forêt pour y cueillir des gousses urticantes (akón). Cette action, ce qu'ils sont en train de cueillir, voilà ce qu'ils redoutent que les femmes voient. Quant à ces jeunes gens initiés, ils entrent à leur tour pour passer tout leur temps à ramasser des fourmis venimeuses (kâ). Cette action, ce qu'ils sont en train de ramasser, voilà ce qu'ils redoutent que les profanes voient.

Lorsque tu étais parti faire la quête, il arrivait qu'un homme te touche en te disant : "Je t'enverrai un colls." Tu ignores ce qu'il veut t'envoyer, et qu'il compare à la noix de palme isolée, sans noyau, qu'on appelle la noix "succulente".

« La nuit vient où le "cabri" qu'ils ont nommé Nult va être mangé. Le So mourra demain ! Alors, les hommes d'allure formidable viennent s'asseoir à l'abáá où nous sommes aussi. Tous les lignages (meyɔŋ) sont représentés à

l'intérieur de ce salon. C'est le même jour que nous qui sommes entrés dans la cabane nous allons commencer à connaître le So.

« Ils convoquent alors l'asúzóa, la tête de file de la promotion. "Viens à l'écart, que nous te disions ce que tu es au juste en train de faire. Quand tu étais à la quête, on te disait : 'Je t'enverrai un colis'. Tu vas voir le cadeau ! Viens maintenant me rendre la grosse cuillère que je t'avais donnée." Ils prennent alors cette calebasse que tu apportais pour manger la graisse du gibier. Ils la cassent par terre. "Tu te mettais en peine de ce que tu viendrais puiser avec ça : tu ne verras demain que des fourmis sur ton corps avec des orties !"

« Nous tous, les autres, sommes couchés à même le sol dans la poussière ; nous ne savons pas ce qu'ils disent dans la cour là-bas.

« Cette Nuit-ci, on verra trois choses ; tu verras trois choses demain", expliquent-ils à l'asúzóa. "Ce qu'on t'annonçait comme cadeau, c'est un paquet de fourmis ká ; tu verras un petit bouquet de cette grosseur, ce ne sont que des orties là-dedans, rien que des orties ; enfin tu verras de grosses bêtes couvertes de feuilles sèches de bananier sur tout le corps et portant par devant quelque chose comme une trompe d'éléphant ; là dessous se trouve l'homme qui tient les orties. Même si tu les vois très nombreux venant sous leurs feuilles sèches en les secouant à grand bruit : pouf, pouf, pouf, ce ne sont que des hommes, n'aie pas peur."

« Alors le garçon va revenir de la cour là-bas ; il demeure étonné de chagrin. Il vient nous rejoindre dans l'abáá ici ; nous lui posons des questions : il ne répond pas. Nous restons aussi étonnés, nous le regardons...

« Nous sommes seulement surpris quand les ténèbres du matin se dissipent : "Dehors ! Dehors ! Dehors !" Nous sortons tout nus. Ils nous apprennent déjà ce que nous ferons ce matin-là : "Mon pauvre ami, mets-toi à casser ta cuillère par terre. Vous vous disiez que vous alliez venir pour manger la graisse du So - où est cette graisse ? Aujourd'hui, nous allons vous frotter le corps de fourmis ká ; nous allons vous frotter le corps d'orties. Que personne n'essaye de se sauver ! Que personne ne tremble de peur ! Vos amis vous accompagnent : ils vous soutiendront par la nuque. Ce sont vos pères, vos pères, vos pères que voilà ».

Précisions

Les initiés se répandent librement dans la forêt où les vieux *mengi-mengi*, intermédiaires entre les vivants et les morts, se trouvent déjà comme chez eux. Ils ramassent, pour les mettre dans le souterrain, des gousses d'*akón* (*Mucunia pruriens*, Légumineuses), sorte d'orties dont les poils inoculent un liquide caustique ; et ils recueillent dans des paquets hermétiques, suspendus au bout de bâtons flexibles, des petites fourmis ká (*kél* en ewondo, *Plagiolepis carinata* Em., d'après Tessmann II, p. 46) ; elles sont assez aisées à cueillir puisqu'elles font leur nid dans des feuilles d'arbres, mais leur piqûre est extrêmement douloureuse.

Au nord du Nyong, Oyomó n'était mangé qu'après le passage par le souterrain. Ici, il semble être dépecé par les vieux initiés, et mangé la nuit précédente, mais de toute façon tout vif :

« Cet Oyomó, on le dépèce à la main, sans coupe-coupe ; on arrache d'abord la patte avant droite, on la pose, puis la gauche ; puis les pattes arrière... Sais-tu pourquoi ? On cherche à faire crier la chèvre à nouveau, et alors le So est à

recommencer... (...) Mais on la dépèce complètement, et elle ne fait que regarder, *kábed, kábed* (= clin d'œil) sans crier. On dit alors : "le *So* est cuit, le *So* est vraiment cuit", avec les mains, on tue avec les mains. Puis on partage. » (Castor Bindzi Atanga).

Les vieux initiés se précipitent donc sur cet animal avec une violence et une ardeur extrêmes ; seuls les *bennyábomvie*, les « patriarches », y ont droit ; si un jeune homme en avait mangé, ses enfants auraient été frappés de mutisme (Mfomo Elunu ; G. Owono) ; si ç'avait été une femme ils seraient morts « comme le cabri ».

« Ce *kábad*, commente Onana, doit être achevé sur place, dans l'*esam*, et mangé aussitôt durant toute la nuit par le *zomólǝa*, les porteurs de sac et l'organisateur du *So* : chacun d'entre eux en prend un os et un morceau de graisse qu'il met dans son propre sac. » (C'est à cette occasion qu'éventuellement l'organisateur du *So*, s'il n'a pas déjà hérité d'un *mfǝg So*, s'en constitue un en mettant ces éléments dans son propre sac.) « L'Oyomo se mange avec *nsog*, la bouillie de maïs : seuls les vieux en mangent de plein droit ; le *mkpǝ so* reçoit les intestins et la tête, et en distribue à ceux de son sang. Normalement, les notables présents de tous clans et lignages qui ont donné des *mvón* en reçoivent une part.

Par contre, alors que l'on donnait la « graisse du *So* » (*avón so*) aux candidats avant le passage par le souterrain aux alentours de Yaoundé, on ne la distribuait qu'après, sous forme mi-parodique mi-sérieuse, au sud (voir ci-après 17°).

Cependant, « le *So* est considéré comme fini » (Onana) après cette consommation du cabri, et de nouveau le *zomólǝa* redit ces formules d'absolution dont on trouve maints exemples dans Tsala (1958, p. 57 et 61 par exemple). La première est connue à Mekamba, selon un texte assorti d'une glose que Ngoa taxe de contresens, mais qui est celle des Esom eux-mêmes, ce qui ne signifie nullement pourtant qu'Henri Ngoa ait tort (cf. *supra* p. 000).

Pour Onana, comme pour Nicolas Ngéma de Mínlaba, il n'y avait pas d'excréments dans cette « graisse du *So* ». Nous avons vu ce qu'il en était ; Nicolas Ngéma dit que les brimades stercoraires sont simplement destinées à faire payer les *mvón* qui n'en veulent pas. Cependant, pour tous deux, la « graisse » a une composition analogue à ce qu'on donne à manger à *oyomó* d'après Castor Bindzi : elle comprend en effet essentiellement des fourmis *ká* et des gousses d'*akón* broyées dans de l'huile de palme et de la banane douce, qu'on distribue aux candidats en rang, avec une cuillère plongée dans une petite marmite « comme la communion à présent dans les églises ». Onana ajoute à cette recette de la graisse d'*emumúnǝ mbe*, animal dont nous reparlerons. Castor Bindzi, lui, ajoutait aux fourmis et aux orties un peu de champignon *dúnu*, et c'est ce tout qu'il fait offrir au *kábad oyomó*.

Il semble donc qu'il y ait identité entre la nourriture donnée aux *mvón* et celle donnée à l'*oyomó*, ce qui signifie identification des uns à l'autre dans la logique concrète beti ; identification confirmée par le fait que l'on disait à Mekamba : « Nous allons tuer le *mvón* » (Michaél Mve Meyo, 6/2/1967) le jour de Mebila, et que l'on disait de même à Yaoundé, après le massacre de l'*oyomó* : « *mvón ewú mbǝñ* », « le *mvón* est mort comme il faut » (Esono

Evuna, mvog Betsi d'Afanoyo). Les termes *Oyomó*, *So* et *mvón* sont donc interchangeables.

Pour l'instant, l'*asúzóa* et les *mvón*, à qui l'on disait jusque-là qu'ils allaient nager dans la graisse du *So*, connaissent une brutale démystification (cf. p. 290) et ne peuvent être guère rassurés par les propos à la fois encourageants et terrifiants de leurs « pères », présentés à peu près dans les mêmes termes à Mínlaba :

« On leur révélait les secrets : "Quand on vous disait : le *So* est gras ! Le *So* a des pattes énormes ! Voilà ce que nous comprenions sous ce nom de *So*. Ces explications, vous ne devez les révéler à personne, sinon le *nsém* reviendrait... » (Gabriel Owono).

Ailleurs on disait carrément aux candidats qu'ils allaient mourir.

16. La poursuite de l'initié

Texte

« Quand le matin a fini de poindre, ils vous rangent en lignes. Des hommes entonnent un chant par là, les uns à la tête du village là-haut, les autres au cul du village là-bas, d'autres ailleurs. Couverts de feuilles sèches de bananiers, les uns débouchent, pouf ! pouf ! pouf ! ils arrivent, ils dansent, les autres débouchent, couverts de feuilles sèches, en battant, en battant des tambours car cette séance n'est pas encore celle où nous ferons subir le So avec les doubles-cloches. (...) »

« Ils dansent, ils dansent : ils finissent par s'écouler. L'un d'entre eux porte un petit pied de sissongo en mains, tout petit. Vous tous, vous restez avec lui dans cette cour. Un seul initié prend donc avec lui tous les candidats, tous sans exception. Le candidat Numéro Un (...) le pourchasse. Quant à vous tous, vous autres, vous vous mettez en demeure de pourchasser ce premier candidat ; vous ne faites que le suivre, tandis que lui ne fait que suivre l'initié qui est en tête. Lorsqu'il est arrivé à se saisir de lui, on entonne derrière lui ce chant : "Hé-é-é, qu'il le laisse aller !" Ils tournent ainsi neuf fois en rond autour de la cour. Neuf fois on se saisit de l'initié de tête. »

« Ensuite, on trie parmi les candidats les enfants qui sont trop petits ; on leur dit : "Vous resterez ici au village." Comme ils sont fragiles, ils ne seraient pas capables d'aller en forêt. On dit par la suite à ces enfants : " Vous, vous mangerez le pied du sissongo." »

*« Nous obliquons alors ensemble dans la forêt. Quand on plonge ainsi dans cette forêt, il ne s'agit plus de dire que tel fourré est inextricable : c'est un fait que vous tous vous piquez dedans. Si l'on passe sous un tronc couché à terre, vous y passez aussi. Partout où un homme est capable de ramper, même sous une liane, vous tous, vous devez vous y glisser. Puis vous allez virer comme au chemin là-bas (à environ un kilomètre). Là encore, on tournera neuf fois en rond. Vous ne faites que saisir cet homme que vous saisissiez déjà au village. L'*asúzóa* l'attrape et vous venez l'attraper à nouveau par derrière. Rien que cela, rien que cela, en tournant ainsi en rond neuf fois. »*

« Cette fois-ci, c'est le moment où vous aboutirez aux bourses de la cabane. »

Ces bourses sont la partie de derrière de la cabane. Nous partons alors d'ici où nous avons passé la nuit, pour arriver là où l'on a mangé le « cabri » nommé Nuit ; c'est là qu'on l'a découpé tout vif sans qu'il gémitse – Nuit parce qu'on le mangeait de nuit. En le mangeant de nuit, on a pris deux choses de son corps : on a pris une boule de graisse ; on a pris aussi un os. »

Précisions

Cet épisode semble être la conjonction de deux scènes qui apparaissent comme dissociées plus au nord : la poursuite de l'initié *nnaŋ* et la reprise de la « chasse au porc-épic » que l'on appellera à présent « la trouée du cochon » (*ebúg ngóé*) (*bug* signifie « casser les branches dans un fourré », comme le fait le potamochère).

La poursuite du *nnaŋ* est un moment important attesté dans tout le pays Eton et Mengisa, et qui précède la danse sur le *ndzõm* (ou plutôt *nyom*) d'une vingtaine de jours. Le *nnaŋ*, « l'"albinos", est un initié connu pour sa bravoure et sa rapidité à courir, que l'on couvre entièrement d'argile blanche. Les *mbón* (= *mvón*) doivent le poursuivre à la course toute une journée, accompagnés de leurs parrains qui les encouragent (Zogo Ndomo, Elang, 18/11/1967 ; Ntede Minkulu, Nkol Essono, 30/11/1968 ; Laurent Menduga, Kokoe, 12/1/1969 ; Abega Esomba, de Ntsan Mendouga, de passage à Yaoundé, 8/11/1969). Le *nnaŋ* était nu comme les *mbón* qui le poursuivaient ; ils courent partout à travers forêts et villages ; les femmes et les non-initiés ne doivent pas apercevoir le *nnaŋ* même à travers la fente d'une case : ils mourraient (Abega Esomba) ; on lui attachait donc au cou des grelots de chien de chasse (Laurent Menduga) ; il revenait au soir à l'*esam*, ayant exténué les faiblards. S'il tombe, les deux poursuivants les plus proches doivent le relever et le porter ; en ce cas on leur donne un coq à manger au chant du coq. Quand le parrain ramène le candidat à bon port, il a droit à une récompense de la part du père du garçon (« cabri », vin, etc.) (Ntede Minkulu). L'une des clés de cette poursuite est peut-être le reproche que l'on faisait aux candidats mengisa en les battant de nuit lors de leurs chasses au-delà de la Sanaga : « Pourquoi Nnaŋ Molo est-il mort ? » Nnan Molo est pour les Mengisa l'ancêtre qui a inventé le rite *So*.

Ce que j'ai vu au sud est une simple course à la queue-leu-leu où chacun saisit son prédécesseur par les épaules neuf fois de suite. Ensuite on laisse au village les plus faibles, et commence le cross qui avait lieu effectivement chez les Etudi ce jour où *so yawú*, où « le *so* meurt ».

« Après avoir fait le tour du camp, on prend tous les candidats : *babúg ngóé*, ils « cassent tout comme le cochon », c'est-à-dire qu'ils marchent à quatre pattes, sur une distance qui va de chez Edzoa Ondobo jusqu'ici ; ils vont loin dans la forêt, ils montent de ce côté, ils montent, ils marchent à genoux, laissant une trace comme celle des cochons (...) ; ils vont faire le tour là-bas, là-bas... (Castor Bindzi).

Ebón, « vulve », *abin*, « testicules » signifient également le fond d'une chose et peut-être tout aurait-il été à traduire par « cul » comme je l'ai fait

pour *ebón dzāl*, « la vulve du village », au début de ce passage ; mais, d'après Ngoa, *abin esam* est l'espace vers la forêt sur lequel s'ouvre l'enclos ou palissade de l'*esam*.

17. Le passage du tombeau-souterrain

Texte

« Les candidats qui viennent d'arriver aux bourses de la cabane sont donc rangés en bon ordre (...). Les tambours résonnent : on les a détiendus et ils ne peuvent plus bien parler, ils ne font plus que *brr, brr*, sans qu'on puisse comprendre ce qu'ils disent. L'homme qui t'a accompagné au So, tu le vois alors ce jour-là se tenir pour la première fois derrière toi en te disant : "Ne crains pas, ce sont des hommes qui agissent là ; ne crains pas. Assieds-toi d'abord et mange". Ils vont se mettre à déballer pour vous des plats ; ils savent votre fatigue, puisque vous avez déjà longtemps marché en forêt ; ils se mettent à déballer pour vous des plats sur le sol. Mais auras-tu seulement l'esprit et la possibilité de manger si tu fais attention à ce qui se passe là-devant ? On a beau te dire "Plonge donc la main dans la feuille de bananier...", rien à faire – rien !

« Alors, lui s'est déjà mis à frapper le sol de ses pieds. Aussitôt les autres entonnent le chant du So : "E hé, Ehé..."", les autres qui sont devant, en débarrant déjà les énormes paquets qu'ils tiennent ; ils y font des incisions, ils se disent que vous allez tout de suite arriver en courant ; mais vous, vous êtes toujours immobiles ! pour que les fourmis aient quand même le temps de leur piquer un peu les mains.

« L'homme qui t'accompagne a déjà cassé des branches pleines de feuilles. Il les porte en grand bouquet dans les mains. Il prend un nid d'écureuil et te l'applique sur la bouche : il a peur que fourmis ou orties ne t'entrent dans la bouche. Pour que rien ne te touche la tête, il l'enduit entièrement de boue qu'il modèle en forme de boule, et il attache le tout avec des filaments de bananiers. Avec un filament, il t'enferme aussi le sexe, pour que rien de là-bas n'aille te mordre aux organes de l'homme.

« Vous démarrez en courant. Cet homme qui te soutient par la nuque est comme ton parrain. Il frappe les hommes qui sont là debout tout en t'époussetant le corps avec les feuilles pour que les fourmis ne te grimpent pas dessus ; il ne cesse de courir derrière toi. Tous ses homologues courent ainsi, avec des feuillages dont ils époussetent leurs filleuls (...). Chacun frappe à droite, frappe à gauche, il frappe, il t'époussette. Quand il t'accompagne ainsi, il te quitte devant la fosse qu'ils sont venus creuser ici. Il termine en te donnant ce conseil "Dès que tu parviendras là-bas de l'autre côté, lève la main en l'air et crie « Mon père, me voici ! Mon père, me voici ! », en sortant par l'autre porte." Le premier, l'*asúzóa*, s'en tire en courant et va poser la main sur le toit de l'*abáá*. Il tranche un bananier, il pose la main sur le toit. Vous tous qui l'avez suivi, vous vous mettez à vous rouler à terre, à vous rouler à terre à travers toute la cour. Puis vous allez vous disperser...

Précisions

C'est la « mort du *so* » (*awú so*), le moment essentiel du rite, dont Zenker ne parvenait pas à percer le secret (1895, p. 56).

Les tambours font un bruit funèbre qui coupe l'appétit ; c'est pour ne pas les entendre que les profanes ailleurs doivent crier, chanter, danser... La préparation physique du candidat a commencé par sa transformation en cochon : en se vautrant dans la boue, il se fait une carapace protectrice qui sera complétée et ajustée par son parrain au bord d'un marigot où cette course doit normalement aboutir. Cette partie centrale du rituel est presque la même dans tout le pays Bèti (Eton, etc.) (87). En serré par son chapeau et son cache-sexe, autrement nu mais couvert de boue et le bas du visage masqué, le candidat doit affronter d'abord la double rangée d'hommes déguisés qui tapent le sol des pieds et lui lancent des fourmis « de mort » (*supra* n. 22) ; puis il traverse le souterrain rempli de poil à gratter. La première épreuve est une lutte, une agonie dans laquelle le parrain se range du côté du candidat pour frapper les invisibles...

Chez Castor Bindzi, « celui dont le candidat est vraiment un homme lui dira : "Arrache à l'un son paquet de fourmis et tape sur les autres ; il n'y a d'interdit contre personne ; contre personne ! Ne te laisse pas faire, pas de blague ! Qui que tu voies, arrache-lui son paquet de fourmis : les fourmis vont le tuer aussi, comme vous... »

Le candidat retrouvera les fourmis mêlées aux gousses urticantes à l'intérieur du souterrain qui en a été bourré. Mais un danger supplémentaire le menace là : on se rappelle que le souterrain comporte à mi-chemin un regard, une fausse sortie :

« Je te raconte ce que j'ai fait dans mon propre village, avec mon propre frère de même lait, de même ventre. Deux esclaves, deux ennemis étrangers qui ne nous connaissaient pas guettaient les peureux à la lucarne du milieu. On t'a averti que si tu sors par ce trou du milieu, tu es fichu ! Ils te tueront pendant que tu essaies de te débrouiller avec les épines, les poils d'orties, les fourmis qui te piquent... Il s'agit de ramper au maximum. Si tu arrives à l'autre sortie, tous, tes pères, tes frères, tes oncles maternels tirent des coups de fusil pour se réjouir et s'écrient : "Nous avons enfin un garçon !" Voilà le *So* que j'ai vécu comme l'avaient fait mon père et mon grand-père. » (Michael Mve Meyo de Mekamba).

On disait à Castor Bindzi de ne même pas regarder en l'air, et l'épreuve se comprend mieux si, comme à Minlaaba, le boyau oblige les candidats à y passer courbés ou rampants :

(87) Avec variantes cependant : ainsi pour M. Zogo Ndomo d'Elang (18/11/1967), chez les Bèti du nord, le souterrain n'a qu'une entrée et une sortie, sans regard intermédiaire ; les candidats ont un casque de boue, mais rien sur le sexe qu'ils protègent instinctivement de la main ; le principal danger naît de la bousculade qui se produit dans le souterrain, où les faibles sont renversés et piétinés par les suivants...

« Ce tunnel d'environ cinq mètres de long comportait deux ou trois ouvertures annexes. On disait aux candidats qu'ils allaient trouver les « filets du *So* ». Ce n'étaient que les fourmis et les gousses urticantes. Si quelqu'un relevait la tête par l'un des trous, on l'abattait d'un coup de gourdin ou de machette. » (Gabriel Owono).

Le *mvôn* levait la tête comme une antilope prise au piège dans une fosse, d'où le nom d'*elùm so* (« coup de lance au *so* ») qu'on donne à cette épreuve au nord (cf. Tsala 1958, p. 54).

Il pouvait effectivement y avoir plusieurs ouvertures au tunnel :

Pour Ebédé Grégoire de Niemeyong, « le tunnel avait au moins dix mètres de long, avec une entrée, deux trous au milieu, une sortie. (...) Aux deux trous, on plaçait des guetteurs, un esclave-bourreau, qui vous tue si vous n'avez pas été brave. Vous mourez, vous restez dans le trou, on vous enterre sans rien dire à votre mère... »

Pour Onana, on enterre en effet les jeunes gens tués dans le souterrain, puis on nettoie soigneusement la place de façon à ne laisser aucune trace. C'est ce qu'on appelle « étaler la peau du *So* » (*ekob so*) (Ayéné, 25/9/1969).

Chez les Eton (M. Ntede Minkulu), « on enfouissait dans le souterrain l'homme sculpté sur le *nyom*. Quiconque essaie de pratiquer la sorcellerie y meurt. On dira au village que tu as été dévoré par le python... Là où on a enterré la statue de bois, on ne doit plus chasser, sauf si l'on est initié – c'est le cas ici à côté. On n'y débrousse plus : c'est interdit aux femmes et aux jeunes... »

Dans mes débuts, je posais la question de savoir combien de candidats succombaient – question qui m'apparut vite comme bien indiscrete :

« P.L.T. – Lors de votre *So*, certains candidats ont-ils été ainsi éliminés ?

M. Grégoire Ebédé – Moi-même, je n'ai vu aucune victime. Le parrain (*ésia so*, le « père du *so* ») donnait tous les conseils sur ce qu'il fallait faire et ne pas faire.

P.L.T. – Alors, était-ce une simple menace pour faire peur ?

Les quatre vieillards présents se récrient :

– Certainement non !

P.L.T. : – Avez-vous vu vraiment en d'autres occasions que des garçons ne revenaient pas du *So* ?

Embarras général...

M. Grégoire Ebédé : – Pas chez nous, mais ailleurs, oui.

M. Marcus Ngèma : – Ma grand-mère à moi a perdu ainsi l'un de ses neveux... » (Niemeyong, débuts de mon enquête, 6/12/1966).

Onana m'a toujours répondu d'un ton définitif que des gens mouraient au *So*, mais sans jamais me donner les précisions que je lui demandais : manifestement, mon scepticisme paraissait choquant, ce qui se conçoit si, comme je le pense, cette « mort » est au cœur même de l'idéologie de l'initiation. On trouve une preuve qu'il s'agit bien là d'une éventualité idéologique dans cette déposition spontanée reçue plus tard chez les Enoa :

« Quand vous passez, votre parrain vous tient par la nuque et vous projette comme cela : si le premier est leste, il passe en détruisant tout en faveur de ceux qui arrivent derrière lui (...). Moi j'ai fait le *So* à Akamba chez le nommé Ngazoa. Mon parrain m'a mal conduit et m'a fait louper le point essentiel, le passage étroit et douloureux. Je suis sorti et me suis donc mis à l'écart. Deux jours après, on m'a donné un coup de coupe-coupe et mon père a reçu l'ordre de livrer deux cabris. Mais j'avais quand même levé le bras pour prouver que j'étais un homme... » (Norbert Befala, Ngon, 9/3/1968).

Pour M. Asiga Ngandi de Nkongmeyos, aucun *mvón* à sa connaissance ne mourait dans le *So* des Ewondo : c'était bon pour les Eton ! Ceux qui étaient faibles chez lui s'enfuyaient en brousse et on les ramenait au *So atin esoj*.

Il y avait donc, du moins au sud du Nyong et vers le début de ce siècle, des accommodements avec la cruauté implacable du principe.

D'après Nekes (1913, p. 213), c'est-à-dire chez les Baba de Yaoundé, les *mvón* devaient regarder *etúm ndzóm*, le *kábad* drogué, avant de ramper dans le souterrain ; c'est l'*asúzóa* qui lui portait le premier coup de machette après l'épreuve ; les initiés l'achevaient et se le partageaient ; l'*asúzóa* brandissait sa tête de la main droite et la portait en courant sur le toit de l'*abáá* ; alors éclatait un coup de feu, le signal *so ewú yǎ* : « le *So* est mort », tandis que l'*asúzóa* frappait à nouveau le toit de la main droite pour annoncer que, le *so* étant mort sans un cri, le *nsém* était effacé. — Ici, où cet *oyomó* a déjà été mangé dans la nuit, l'*asúzóa* lui substitue un bananier, qui doit être abattu d'un seul coup de machette pour prouver que le *So* a réussi ; il va porter aussi ce régime sur le toit (Onana) et le mangera ensuite avec les candidats dans l'*esam*.

En sortant du souterrain, chacun des candidats lève le bras droit, les doigts écartés et invoque son père (*abéngé esiá*) en criant soit son nom, soit simplement « *a tará* », « Père ! », comme on le faisait dans les moments d'émotion, dans les grandes épreuves ou lors d'une victoire (88). Puis, tenant toujours le bras tendu, il court au village poser à son tour la main sur le toit de l'organisateur (chez les Mengisa, il la frappe par terre, d'après M. Laurent Mendouga).

Ensuite il se roule à terre pour tâcher d'apaiser les douleurs des piqûres.

« Tu vas te laisser tomber dans la cour du village. Te rouler par terre, c'est pire ! te laver, c'est pire ! t'enduire de poussière, c'est pire ! contre les fourmis rien à faire ! contre les fourmis et l'*akón*, aucun remède ! ton parrain va seulement couper un roseau *mián* (*Costus lucasianus*) ; il le mâche et te le crache sur le corps ; il mâche, il pulvérise ; il mâche, il pulvérise... » (Castor Bindzi).

Enfin, à Minlaaba, les *mvón* regagnaient l'*esam* pour y goûter l'*avõj so* (sur-le-champ, confirme Onana).

(88) Réflexion de M. Esono Evuna, *mvog Betsi*. D'après Dugast et Bertaut (1935, p. 98), les candidats avaient eu droit d'abord à une répétition générale où on leur avait demandé de « montrer comment ils tueraient le *So*. »

« On y mêlait dans la marmite la viande de tous les animaux interdits : *so*, varan, porc-épic, antilope *okpān* (...). Les écuelles que les *mvón* avaient apportées étaient brisées et on les faisait manger avec une autre cuillère

Pendant ce temps, on amenait l'organisateur à l'*etǝg* où pourrissaient toutes sortes d'entrailles et d'excréments ; avec des branchages, on l'aspergeait de toutes ces saletés et on lui disait : « Désormais, le *nsēm* que tu as commis est remis. » (Gabriel Owono, Mekok, 21/12/1966).

L'*etǝg* en question paraît être la marmite médicinale où l'on dépose les estomacs des animaux tués depuis le début des grandes chasses, qui était au pied de l'arbre choisi pour le *ndzǝm*.

Quant aux *mvón*, nous voyons qu'une dernière déception les attend :

« On t'a fait fabriquer et décorer une louche énorme. La veille même, ta mère t'a préparé du taro : "C'est avec ça que tu mangeras le *so*..." En réalité tu ne récolteras que souffrances. Quand le jour arrive, les louches et cuillers sont cassées devant toi ; on te frappe avec en te disant : "Gourmand que tu es ! mange donc" (Mbarga Ndumu)

« Puisque vous êtes braves, nous disait-on, vous allez manger le *So*... Alors on apportait des marmites pleines d'huile... Ton parrain te dit : "Viens, que je te perde dans le *So*" Et toi, tu arrives avec ta grosse louche. "Où vas-tu avec ceci ?" On casse ta louche. On plonge dans la marmite une cuiller qui contient la sauce et les ingrédients dégoûtants qu'on te fourre dans la bouche. » (Apolinaire Omgba, également de Mitsangom).

Même genre de scène au nord du Nyong, mais il s'agit cette fois-ci expressément d'avalier des excréments avec du *nnám ngǝn* (Castor Bindzi), et on casse les cuillers en reprochant aux *mvón* de n'être pas partageurs, de vouloir garder toute la graisse pour eux...

Le repas des *mvón* paraît conjuguer deux éléments souvent dissociés ailleurs : 1) l'absorption de la bouchée d'*avǝh so* dont nous avons déjà dit la composition : il s'agit d'une médecine assez peu ragoûtante ; 2) le partage de tout le gibier accumulé depuis le début de la chasse au filet et qui est un véritable festin de viandes interdites, partagé à égalité avec les initiés.

« On a mis dans quatre rangées de marmites la viande qui reposait sur les claies : on prépare des pleines marmites avec du plantain pilé, et ci, et ça. Quand il sera sept heures du soir, chacun aura d'abord deux morceaux : on fait le tour, puisque nous étions quatre-vingt personnes ; quand on a fait le tour, on recommence, puisque notre chasse a tué beaucoup : on redonne un morceau, un morceau... Et maintenant, voilà que les interdictions sont levées pour vous, vous êtes déjà des initiés ; le *so* ne te sera plus jamais interdit, dès lors qu'on te l'a donné. » (Castor Bindzi).

Au nord, les *mvón* reçoivent alors le tatouage dorsal (au sud, Hubert Onana est formel, ils doivent l'avoir avant leur départ pour la quête). A partir de ce moment où ils ont traversé le souterrain, ils sont considérés comme doués d'une force extraordinaire.

Ils sont alors rejoints par les vieillards, d'après Nekes (1913, p. 214). Ceux-

ci, en les touchant avec une baguette ou de la main (Bertaut 1935, p. 100), prononcent toutes sortes d'incantations et de malédictions contre ceux qui leur voudraient du mal et contre tous leurs ennemis, surtout voleurs et sorciers : on dit alors *badi so* « ils mangent le *so* » – ce qui a été vrai matériellement de l'*oyomó*, mais ce qui est à comprendre aussi métaphoriquement ici, comme : « ils profitent de l'initiation ». – Zenker était persuadé qu'il s'agissait d'un repas de « Medizin » quand il apprit qu'une coalition composée de mvog Betsi, mvog Manzè et de Baaba avait « mangé le *so* » contre lui au rituel organisé par le chef Mesi Mimbue en juin 1891 (Journal inédit, 12, 13, 18 juin, 9 au 14 juillet 1891).

Comme on le dira encore à Nekes (SVA 1905, p. 182), les *mvón* sont à partir de là considérés comme *bezambá*, ce que le R.P. traduit par « Götter », « des dieux », non sans ironiser sur la peur de ces petits dieux âgés de 8 à 15 ans qui le fuient lorsqu'il viole leur *esam* (cf. *in* Mecklenburg 1912, p. 248, la même aventure relatée par Schultze). Tout s'éclaire si, comme le pense le gouverneur Bertaut, *Zambá* est à traduire par « force de la nature » ou bien, comme j'incline à le penser, par « force du premier ancêtre ».

Seuls vont rester auprès du village de l'organisateur, avec le *zomólsa*, les *mvón* qui dépendent de lui et de ses proches, et qui continueront d'occuper l'*aboo*, l'*esam* principal avec son *ndzóm so*, dans un coin de brousse qui par la suite demeurera en friche, interdit aux femmes et aux non-initiés. Par contre, les nombreux *mvón* venus de villages voisins plus ou moins éloignés, ou d'autres lignages, vont se disperser dans le voisinage de leurs villages respectifs, par petits groupes de deux à cinq, logés dans un *ngál esam* (*esam* « femelle » ou secondaire) qui leur a été construit par les initiés de chez eux. Il y a probablement à cela une raison pratique : chaque famille doit nourrir les siens, et le rassemblement au même endroit de plusieurs dizaines de *mvón* pendant des mois poserait des problèmes de logistique et d'intendance. En tout cas, les *mvón* profitent de ce que les femmes et les profanes sont encore confinés – aucun d'entre eux ne doit les voir – pour gagner ces résidences secondaires, tandis que les initiés font disparaître les traces du tombeau-souterrain.

18. « *So atín eson* » : le *So* « au pied du sissongo »

Texte

« Quant aux enfants qui sont restés au village, les initiés se mettent à étaler pour eux des feuilles de bananier par terre ; ils les saupoudrent d'orties par-dessus, ainsi que de fourmis, ceux des hommes qui sont restés avec ces enfants trop fragiles pour être capables d'aller en forêt. Quelques "vieux" sont restés aussi, de ceux qui se trouvent déjà connaître la question des femmes, et dont on a grandement lieu de craindre les transgressions : s'ils allaient en forêt aujourd'hui, quelques-uns pourraient s'arranger pour revenir courir les femmes au village, auquel cas le *nsém* reviendrait ! Cette fois-ci donc, on fait rouler ces jeunes sur ces feuilles pour qu'ils "arrachent la peau", – c'est donc cela

qu'on appelle « la peau du So », « Untel a mangé la peau du So ». En même temps, on va couper une tige de sissongo longue comme cela qu'on taille en pointe ici ; on va aussi couper des bâtons ordinaires, peut-être cinq, qu'on leur mettra dans la main. Lorsque le jeune a fini de se rouler à terre et qu'il se relève, on l'habille de feuilles sèches de bananiers sur le ventre, de feuilles sèches par derrière et tout autour du corps. On lui remet donc ce petit sissongo en mains, et alors, on dit qu'il a mangé le pied de sissongo. »

Précisions

H. Onana prétend que le So s'appelait autrefois *zog eson*, le « sissongo-éléphant » (= énorme), et que c'est par opposition qu'on en a inventé la formule réduite appelée *atín eson*, « le pied du sissongo ». Cette version simplifiée donnait la permission de manger les viandes interdites, c'est-à-dire de s'éloigner librement du village d'origine. Elle ne conférait pas le prestige qui s'attachait à l'autre (par exemple le droit à l'*esáni* en cas de décès) ; aussi semble-t-il que l'on ait pu essayer ultérieurement de se rattraper et de devenir un *mvón* à part entière si on le désirait.

Les garçons physiquement ou moralement faibles (ou ailleurs les étrangers) se contentent donc de « lécher la peau du so » (Castor Bindzi) dans la cour du village désertée, pendant que leurs camarades le « mangent ». Ils paraissent avoir été ici au nombre de cinq, donc peu nombreux ; ils ne vont pas toucher la case de l'organisateur comme les autres. Les traces de cette initiation seront soigneusement effacées avant le retour des femmes. Le *mvón* aura quand même été tatoué et communiera à la « graisse du so », mais ensuite il n'est pas tenu d'observer une période de réclusion et de tabou, ou de demeurer en brousse comme ceux qui ont passé par la tombe... Son père peut lui construire un petit *esam* où il ne se tiendra que trois jours.

19. Les interdits alimentaires

Texte

« Au fur et à mesure qu'on parcourt toutes ces phases, l'homme dont j'ai commencé à vous parler, portant le nom de zomòlòá, c'est lui qui reste là en donnant la liste des interdits. Puisque les hommes ont pressenti le So la nuit dernière, en proclamant dès les ténèbres du matin "que la femme ne soit plus dans le pays !", pour cette raison on interdit que ni femme ni profane ne mange du cercopithèque mâle. – Nous avons fait des trouées comme le cochon sauvage, puisque nous sommes allés en forêt ; pour cela, le zomòlòá dit que ni profane ni femme ne peut manger du cochon ; étant en file dans la forêt, nous avons marché exactement de la même manière que marchent les cochons sauvages ; voilà pourquoi il les donne comme tabou. Parce que nous sommes allés à la chasse au "porc-épic", et que le jour où nous sommes entrés dans le tombeau-souterrain nous débouchons de l'autre côté là-bas, le dendromys et le "porc-épic" restent désormais interdits de la même manière – puisque nous,

quand nous entrons ici, le dendromys entre aussi de même, de même aussi entre le "porc-épic". Voilà pourquoi le zomólǝa dit que ni femme ni profane ne peut manger ni dendromys, ni "porc-épic". — Puisque nous bondissions tout en courant à travers la forêt, eux décident : "que la femme ne mange pas de l'antilope harnachée", car nous étions là comme des antilopes harnachées. Comment la femme serait-elle capable de manger de l'antilope sans être allée elle-même comme une antilope ? L'antilope harnachée lui reste tabou. — Il y a des initiés au So qui sont déjà mariés, mais toi qui n'es pas marié, est-ce que toi tu manges du "cabri" ? Si tu n'as pas encore épousé une femme, même si tu es initié, tu ne peux pas manger de "cabri". Et je n'irai pas te parler une fois de plus du So lui-même ; cette bête qu'on appelle So, c'est elle qui commande toute cette affaire : voici ce qu'ils font : ils gardent sa graisse et ses os, ainsi que ceux du "cabri" dans leur sac. Alors, quand une femme veut manger du So, sache bien que le So est décidé à nouveau : c'est un nsém.

« Donc, ce que nous venons de dire, tous les interdits précédents, ce sont eux dont j'ai entrepris de raviver le souvenir, pour qu'ils ne soient pas oubliés en cours de route. »

Précisions

Ce passage du récit d'Onana, très original, tente de rationaliser les interdits alimentaires à partir du principe : « qui ne se ressemble pas ne se mange pas » ; il reproduit probablement le discours effectif d'un zomólǝa. Il montre en tout cas que les Bêti étaient tout à fait capables de prendre une conscience spéculative du principe d'identification dont nous avons déjà parlé : manger est s'assimiler, ne faire qu'un avec ce qu'on assimile ; l'interdit alimentaire traduit donc une dissimilation.

Mais alors il faut trouver en quoi l'homme (et non la femme) ressemble à ce dont il se réserve l'exclusivité ; ceci accule à quelques audaces de pensée et surtout amène à considérer l'initiation comme un changement substantiel consistant pour le candidat à assumer successivement le passage par un certain nombre d'incarnations animales.

L'identification au cochon, au dendromys, au porc-épic athérure, à l'antilope harnachée (*Tragelaphus scriptus*) par les diverses allures prises en forêt ne posent pas de problèmes, celle avec le singe *avém* (*Cercopithecus nictitans*) paraît déjà plus acrobatique : l'idée est que les initiés ont crié aux femmes de partir bien avant l'aurore, comme ce singe qui a l'habitude de pousser des cris aigus avant le lever du soleil et à la tombée de la nuit. Mais le système présente quelques failles en ce qui concerne la viande de *kábad* qui n'est accessible qu'aux hommes mariés et ayant un enfant au moins déjà.

Le mot *So* signifie ici à la fois le céphalophe à ventre blanc de ce nom, le *kábad* Oyomó qui lui est assimilé, et l'animal légendaire *emumúná mbé* qui pour Onana serait à l'origine du rituel : c'est après l'avoir tué lors de la traversée du Yom qu'Owono Kode aurait mis dans un sac la graisse abondante de cet animal semblable à un hippopotame. Cette graisse se serait transmise de sac du *so* en sac du *so*. Quand on tue un Oyomo (substitut de cet animal), on met de sa graisse dans le sac tandis qu'on en retire pour en mêler à l'*avéŋ so*. On met aussi l'un de ses os dans le sac — et on distribue aussi aux candidats un petit os de l'Oyomo. Ces os servent à fabriquer des interdits occasionnels :

il suffit d'extraire l'os du sac et de le plonger dans un plat pour que les femmes et les profanes soient obligés de quitter la place.

20. La vie dans l'« esam »

Texte

« Lorsque les candidats ont fini de se disperser, ils se retrouvent dans leurs cabanes. ils vont coucher toute une année dans leurs cabanes (...).

« Ils vont d'abord coucher dans la forêt là-bas toute la durée d'une lune sans que les femmes les voient, sans qu'elles en voient un seul mettre la main à la bouche pour manger ; ils ne mangent qu'en se cachant. Au bout de ce temps, ils sortent en public, ils parcourent tout le pays en soufflant dans leurs chalumeaux. A partir de ce moment, toutes les femmes peuvent les voir venant de la forêt. Ils commencent à faire à ce moment ce que les autres ont fait auparavant : quand ils entendent dire que les candidats se trouvent à tel ou tel endroit, alors ils démarrent pour aller épousseter leur cabane, comme les autres l'avaient fait chez eux. En ces jours-là, tous les voient : la femme les voit, le profane les voit. Ils marchent en soufflant dans des chalumeaux à travers tout le pays. Ils se trouvent déjà libres, mais sans avoir le droit de s'asseoir sur un lit. Ils n'ont qu'à manger, et qu'à manger le bien d'autrui, toute une année.

« Ils se mettent alors en demeure d'effilocheur bien, vraiment bien, des filaments de bananiers, en coupant un grand nombre de petites fibres courtes de cette grosseur, en les coupant et en les mettant sur des planchettes ; avec ces nombreuses petites touffes, ils s'habillent. Ils retirent complètement l'écorce de ce raphia, et avec la moëlle, ils confectionnent un chapeau que nous appelions "le chapeau blanc" ; Dominik et les siens nous les ont pris ici sur la tête ! J'en ai à la maison ici : c'est ce qu'ils appellent aussi "casque". – C'est donc avec toutes ces parures que les candidats circulent, ils les gardent tout le temps. Ils entreprennent aussi de mettre des "dents de panthère", que nous surnommions "dents de poisson" ; nous les suspendons au cou. Cet ornement avec lequel l'enfant dansait tout à l'heure, c'est un collier que nous sculptons avec le bois de l'arbre ekug ; – nous l'accrochons aussi au cou. Nous avons aussi une grosse pipe que nous appelions "calumet" qui se trouvait long de cette longueur, pour celui qui aspire le tabac. C'est avec toutes ces parures que nous nous pavanions à la cabane, c'étaient nos "costumes de cabane".

« Vous êtes alors installés dans la situation de provocants. Vous êtes là dans la forêt, sans pouvoir manger du gorille, sans pouvoir manger de la panthère, sans pouvoir manger du chimpanzé. Alors, vous désirez tuer un homme pour vous dépêcher de sortir ; car cette forêt vous étouffe. Dès que vous aurez tué un homme, vous sortirez sur-le-champ. C'est pourquoi ton père vient vous dire "De grâce, ô mes fils, ne tuez personne : où trouverais-je encore des « cabris » !" Vous passez toutes vos journées uniquement tapis le long des sentiers, aux aguets. Nous sommes alors incapables de voir passer comme cela un homme : dès que nous le voyons, nous le rossons à qui mieux mieux. Mon père arrive : "Hé, hé, laissez-le tranquille !" Vous restez donc là, vous ne faites que suivre la panthère, que pister le chimpanzé, que pister l'homme ; peu importe de ceux-là lequel vous tuez : ce jour-là, en tout cas, vous sortez. Personne ne peut donc passer deux fois dans la région où sont les candidats sans qu'ils ne

réussissent à le battre. Même entre eux : dès qu'ils vont se rencontrer quelque part – dans une fête, par exemple –, ils ne connaissent que la bagarre.

« Tout le temps qu'ils sont dans la forêt ici, ils n'ont que deux occupations. Tout d'abord, travailler à chasser pour manger. Quelle que soit la chose qu'ils effleurent de leurs mains, le profane ne peut plus la manger – et j'entends bien, la femme non plus. Supposons que ce soit par exemple un régime de bananes plantains qu'ils aient touché : la femme ne le mange plus. Ils travaillent encore à chasser de manière à tuer du gibier dans toute la forêt. Et leur second travail, c'est de battre les hommes. Ils vont aussi attraper des choses au loin, voler, arrivant pour ces vols comme jusque vers la Route des Troupes, passant toute la nuit à chaparder des poules... Ils se glissent, se glissent, ils s'accroissent invisibles dans les parages des cases... »

Précisions

Nous savons que le concept de *mbú*, que j'ai rendu par « année », est extensible et signifie en réalité « ensemble de saisons ». Mbarga Owono de Ndik parle bien de douze mois entiers de séjour en brousse, mais Pierre Zogo Ekwa d'Elem dit six mois, von Hagen quatre mois, etc. En réalité beaucoup de confusions viennent du fait que ce séjour en brousse recouvre au moins trois phases distinctes : 1) une phase de réclusion totale durant une lune, où les *mvón* « dégoulinant de la graisse du *So* » ne doivent être aperçus par aucun profane ; 2) une phase de manifestations publiques sporadiques qui doivent aboutir à la bagarre « qui montre que nous sommes devenus vraiment des hommes, après six mois » (Pierre Zogo) et à la purification de l'*esam* construit pour un nouveau rituel ; cette phase est de durée variable, d'un mois à un an, et paraît avoir demandé généralement de trois à six mois ; elle se clôt par la « sortie des *mvón* » ; 3) reste une phase encore longue, six mois à un an au moins, jusqu'à l'organisation d'un nouveau rituel dans le voisinage, où les *mvón* vont revenir progressivement à la vie normale ; cette phase elle-même paraît avoir été subdivisée en deux par l'autorisation de reprendre peu à peu le fard de padouk, c'est-à-dire de reprendre la plénitude de la vie et le commerce sexuel ; ensuite les jeunes gens continuent à errer dans le pays par petites bandes, dansant, courant les filles, se faisant entretenir et fêter un peu partout ; cette période sera close par une dernière réunion à l'*esam* (du moins d'après Nekes 1913, p. 215).

Seul, M. Zogo Ndomo m'a donné spontanément un calendrier de cette période : les *mvón* passaient d'après lui tout un *asil* en brousse (mi-mars à mi-juin) sans que les femmes pussent les voir ; à l'*odzon* (= *oyon*, petite saison sèche ensuite jusqu'à début septembre) ils se montrent dans les villages en dansant, couverts d'argile blanche, avec leurs parures ; c'est pendant l'*akáb* – septembre à décembre – qu'ils célèbrent leur sortie de brousse, jetant leurs parures et reprenant le *bá*, après avoir passé deux jours chez leurs oncles maternels, mais en gardant encore les jambes blanches...

A Yaoundé, le Journal de Zenker donne les indications suivantes : *nlag so* en janvier, juin, novembre... *Ndzóm so* (suivis aussitôt de l'entrée des *mvón* en brousse) en janvier et juin ; une sortie de brousse en mars 1890. Le concept de *mbú* correspondrait donc bien à l'alternance saison sèche + saison des pluies, les grandes fêtes du *So* se situant de préférence ici à l'orée des périodes sèches.

Réunis par petits groupes dans l'*esam* de chaque village, les *mvón* vivent d'abord entièrement nus, le corps badigeonné d'argile blanche ; ils vont se remettre peu à peu de leurs épreuves, mais on les traite comme des veuves : on leur rase le crâne que l'on strie de padouk et on leur interdit de se laver (Zenker 1895, p. 56) ; on ne doit pas les voir manger, dormir ou se laver, et toute forme d'activité sexuelle leur est interdite. Ils apprennent à jouer d'une flûte de Pan composée de trois ou quatre chalumeaux, ainsi que de la double cloche de guerre (*nkáŋ*) dont le son éloigne les profanes de leur passage. Ce gong à deux tons peut être suppléé par un petit balafon portatif à deux lames (cf. Tessmann, *loc. cit.*).

« En rentrant dans nos cabanes toutes construites, nous n'avions plus qu'à rester là et à nous livrer à la chasse. Nous mettions le gibier en tas : il était mangé par nous et nos pères. Nous commençons à danser et à battre le tam-tam : nos pères, ainsi que l'*ésia so* (le parrain) venaient partager la danse ; ils nous rendaient visite tous les jours... » (Grégoire Ebédé).

Aucun enseignement spécial n'était donné dans l'*esam* (contrairement à ce qu'on lit quelquefois), en dehors des consignes générales de secret, etc. Les témoignages à Minlaaba sont unanimes sur ce point et recourent ceux que citait déjà Nekes dans son *Lehrbuch* (1911, pp. 243-245) : les *mvón* en brousse ne font rien d'autre que de vivre nus, bariolés de *fám*, jouant de la flûte et du *nkáŋ*, dansant, chantant, posant des pièges durant la première phase de leur réclusion, et même par la suite : d'après Mbarga Owono de Ndik, ils dansent surtout les danses *bekoe*, « pygmées », « pour se réjouir » ; peut-être s'agit-il de danses de chasse, activité qu'évoque toujours la pensée des Pygmées. Les danses qu'ils exécutent par la suite dans les villages sont des danses de femmes (cf. Zenker, *DKB* 1892, p. 498).

C'est avec la seconde phase, où ils ont le droit de se pavaner en groupe sous la direction des initiés, qu'ils vont se revêtir de certains ornements.

Les deux pièces essentielles de la parure sont : un étui pénien (*fénde*) en bois de parasolier (*asəŋ*, *Musanga cecropioides*, Moracées) ou fait avec la racine séchée d'*akua* (*Pandanus* ; cf. Tessmann 1913-II, p. 50, qui l'appelle à tort *awub* et en tire des conclusions métaphysiques) avec, d'après Stoll, une armature de raphia qui étirait l'organe ; cet étui pénien n'est porté que par les grands, ceux qui sont pubères ; par contre, tous portent l'*ebui* des *mvón*, fixé à l'arrière sur une planchette d'*ekug* (*Alstonia boonei*, Apocynacées) et composé des fibres internes de l'écorce de bananier ; à la différence des parures multicolores en raphia des femmes qu'ils évoquent, tous les éléments de ce « costume » sont (et doivent être) d'une blancheur éclatante ; seul l'*asúzoa* et les aînés de chaque bande fixent à l'extrémité de leur *fénde* un bouchon de moëlle de raphia (*evundi*) dans lequel ils piquent des plumes rouges de perroquet (Castor Bindzi ; cf. Tessmann, *loc. cit.*, qui donne d'excellents dessins et photographies de ces parures des *mvón*).

Les autres parures sont pour trait commun l'artifice : il s'agit de fausses barbes blanches, également en fibres de bananier (Pius Otou), de fausses perles et de fausses « dents de panthère », de faux bracelets d'« ivoire » (en réalité également de bois blanc *ekug*), — tout, mêmes leurs épées et lances de

bois blanc était artificiel, souligne Henri Essomba Ndongo, comme le marque aussi l'expression ironique « dents de poisson » utilisée pour le collier de « dents de panthère » qui sont en réalité des pointes de bois. Le tout est complété par des insignes non équivoques de dignité : la longue pipe, également blanche, portée dans un sac de fibres blanches ; le chapeau ou casque blanc en moëlle de raphia, réplique simplifiée de la coiffure de guerre, et dont on peut voir en Fagg et Tessmann à quel point il préfigure le casque colonial – d'où la certitude savoureuse d'Onana, persuadé (comme il l'est en général) que les Blancs n'ont fait là, une fois de plus, que dérober aux Africains leurs inventions ; enfin, *last but non least*, les chasse-mouches de fibres blanches et autres badines chasse-esprits (écorcées, donc également blanches). Le corps qui servait de support à ces ornements était soigneusement plâtré d'argile blanche avant chaque sortie, de façon à former un enduit continu et éclatant de la pointe des pieds à la racine des cheveux. L'un des reproches d'Onana aux figurants du film de Bugniesz-Bertaut est que ces Eton ou Mengisa ne se fardent pas soigneusement là non plus, comme on l'était au sud pour les sorties publiques. Les *mvón* nus et transfigurés devaient stupéfier les gens par leur beauté (Samba Soya) : ce qui était probablement facilité par le régime alimentaire auquel ils étaient soumis.

Leurs mères continuent d'apporter en effet aux *mvón* leur nourriture habituelle : elles déposent chaque jour des plats préparés devant les murs de feuillage qui masquent l'*esam* en appelant leur fils *a mvón* ! et celui qui a reconnu la voix de sa mère (ou un camarade s'il est mort) répond en frappant sa double cloche.

Mais « pour être nourris, nous chassons, nous volons les gens (...) et nous préparons nous-mêmes » (Samba Soya).

Les garçons passent donc leur temps à se nourrir de viandes – de protéines – qui jusqu'ici leur étaient interdites. Par ailleurs, ils mangent désormais réellement non seulement le *so*, mais la graisse du *so* :

« Nous n'avions nullement l'impression d'être en deuil (ceci en réponse à l'une de mes questions). Nous vivions de chapardage, nous allions à la chasse pour engraisser le plus possible, nous buvions la graisse pour grossir. » (Mfomo Elunu).

Cette affirmation est particulièrement nette vers le nord :

« Nous n'avions aucune idée de mort dans l'*esam*, car nous y étions tellement bien nourris qu'à la sortie nos mères ne nous reconnaissaient pas. » (Enama Elundu Mengè).

« Tu rejoins ton logis avec ton coéquipier – de deux à cinq – et tu y passes deux mois nu sans voir aucune femme : même si tu es parti bien maigre, tu en reviendras bien gras. » (Abega Esomba, 30/4/1968).

A côté de la viande qu'on mangeait, Castor Bindzi précise en quoi consistait cette « graisse » qu'on buvait :

« L'argile blanche (*fám*) est telle que si les Blancs la possédaient aujourd'hui, alors ils repenseraient cela avec leurs pensées, et tu verrais quelle chose extraordinaire pour le corps ils en feraient (...) On délaie cette argile, on y met du sel, du sel ; chaque candidat en boit une pleine mesure, une demi-calebasse ; puis il recommencera à en boire les jours suivants. Je te dis qu'une fesse devient grosse comme ça, une seule fesse ! Tu vois comme tous les gens engraisent, tu n'as jamais rien vu de pareil au monde. Même si quelqu'un était maigre et se portait mal, tu découvres combien les hommes grossissent. Rien de tel pour expulser les vers intestinaux : l'argile blanche ! Tu vois un homme là, ses joues, sa bouche, sa figure ne se distinguent plus... Les candidats grossissent donc. » (Eliq Aken, mai 1970).

L'intérêt médical de l'argile absorbée est bien connu de certains courants « naturistes » ou « naturalistes » (cf. R. Dextrex, *L'argile qui guérit*.)

La beauté des *mvón* « divinisés » et forcis paraît avoir opéré parfois des ravages hors normes :

« Les femmes nous aimaient parce que le *mvón* avait un habillement magnifique ; avec sa jupe en fibre, une parure d'écailles de pangolin – deux ou trois –, quand il était couvert de poudre blanche, il devenait très beau. Les plus grands (...), en guise de décoration, plantent les deux plus belles plumes d'un coq à l'extrémité de leur étui pénien, et quand une femme voit ça ! (...) C'était trop beau ; sans avoir le droit de coucher, les grands le faisaient quand même, la tentation était trop forte. Moi, j'étais trop petit pour en profiter. » (M. Mbarga Ndumu, Mitsangom, 7/2/1967).

Il y a en effet contradiction entre l'interdit sexuel (qui se marque par l'obligation de ne s'asseoir que par terre et jamais sur un lit) et la vie « anormale » que l'on impose aux candidats, encouragés à s'abandonner à l'arbitraire de la violence : leur programme est le vol et le meurtre, leur sortie de brousse étant subordonnée au déploiement de leur agressivité. La tâche pratique de l'homme (guerrier-chasseur) est en effet de supprimer son semblable ; s'il tue l'autre homme ou l'animal qui lui ressemble, soit par le physique, soit par la cruauté, il quitte immédiatement un ordre de la nature qui englobe la forêt, les profanes et les esprits invisibles pour s'intégrer à la société concrète des initiés masculins qui ne vivent que du sang de l'autre. La râclée infligée au passant est un substitut du meurtre. C'est pourquoi, précise Onana (Ayéné, 27/2/1968), les voisins vivent dans la terreur et n'osent approcher de l'*esam* où trois ou quatre garçons sont à s'exciter mutuellement : « C'est comme si vous aviez là en brousse des animaux féroces. »

Si l'exopolémie était stricte entre *mvón* du même *So*, il n'en allait pas de même avec ceux des bandes rivales, dont l'affrontement visait justement à provoquer des morts (le seul frein étant constitué par l'obligation de rembourser ces morts, qui subsistait jusqu'au cœur du rituel, où même le responsable de la mort d'un *mvón* à la suite d'un coup de bâton, etc., en dédommageait le père par le don de chèvres ou d'une épouse, mais en secret, à l'insu de la mère du mort.) Le père du *mvón* passait son temps à les supplier, mais eux circulaient dans le pays en se répandant en menaces et en proclamations guerrières (cf. Tsala-Vincent 1973, n° 5621).

Comme « pour être considéré, il fallait avoir tué un homme redoutable du

pays », on cherchait pourtant à s'obliger à ce meurtre embarrassant : « les gens se défiaient d'arrêter le premier étranger qui passerait, ou encore « mangeaient le so » en promettant d'abattre Enama, par exemple : si celui-ci survient, on l'abat. » (chef Enama Elundu Mengë). Le meurtre d'un esclave lors de funérailles – chez un oncle maternel par exemple – comptait aussi, même si c'était un peu moins glorieux. A défaut, les *mvón* se montraient taquins, insolents avec tout le monde, « de vrais bandits » (Onana), ravageant les plantations, « cassant les maisons des villages sans que les propriétaires osent rien leur dire » (Zogo Onana). Mais ceci juste dans la mesure où les propriétaires avaient peur : seuls les femmes et les profanes ne pouvaient résister et n'avaient plus le droit de manger quoi que ce soit qu'un *mvón* ait pu toucher ; il n'était pas interdit en soi aux initiés de se défendre ; c'est pourquoi à côté des vols par *razzia* de marmites sur le feu ou de bagages de voyageurs, avoués par des cris de hiboux, les *mvón* pratiquaient le vol clandestin. Onana raconte comment on pouvait piéger toutes les poules d'un même poulailler, de nuit, à l'aide d'une sorte d'échelle de bambou, et s'enfuir sans attirer l'attention. « Voler comme un *mvón* » est une expression proverbiale. « Une fois toute la nourriture volée rassemblée à l'*esam*, on frappait le tambour pour se réjouir. » (Mbarga Owono). On dansait et on redistribuait généreusement les produits du vol en cadeaux.

Si les candidats n'ont réussi à tuer ni panthère, ni singe anthropoïde, ni homme, on se contentera de leur efficacité contre les fantômes et de l'épreuve de force qui l'a accompagnée pour les admettre à une sortie progressive de brousse, après qu'ils aient rempli leur rôle purificateur. En cas de meurtre glorieux, au contraire, ils passaient directement à l'état de *mkipangos*, d'initié complet, en omettant la phase qui va suivre. A la fin de cette période, d'après ce que j'ai enregistré lors de nos reconstitutions, les candidats modifient les chants gaillards qui commentaient leur situation, par exemple : « Zoa a un gros machin » (allusion à la nudité et à l'étui pénien) pour les remplacer par des appels : « O mère de Ngoko, je veux sortir ! », ou encore : « Maman ! Puissé-je te voir aujourd'hui ! »

21. La sortie de l'« *esam* »

Texte

« Maintenant, nous allons sortir. Toute une année s'est écoulée pour nous en forêt. Alors, ton père se remet à chercher des kábad.

« Certains faits commencent à transpirer. A la cabane, dans certains cas (non dans tous) un candidat est mort. Mais on n'en dit rien à sa mère. Son père est au courant, car il est initié. Durant toute cette période où les candidats vont se montrer à travers la brousse, la mère reste donc à se demander : "Mon fils, je ne sais ce qui lui est arrivé... Je ne l'aperçois pas..." Elle va partout pleurer en cachette...

« Voici venir le jour où elle va avoir des nouvelles de son fils. Quelqu'un sort

avec un gros tronc de bananier sur l'épaule, il vient le jeter a terre devant elle "Ton fils, le voilà. Il n'est plus." L'enfant est mort depuis un certain temps. Les hommes craignent qu'on aille dire à la mère : "Ton fils est mort au tombeau souterrain" ; alors ils lui disent : "Un arbre mort l'a tué".

« Une fois que ton père est venu avec ses kâbad, il recommence a en égorger pour les gens qui sont là : le nsém est fini. Puisque son So est mort comme il faut, le nsém est fini. Il égorge donc des cabris aux Ewondo pour les remercier.

« Les candidats qui sortent de la cabane ne marchent que voûtés. Ils sont encore tout blancs des pieds à la tête, ils n'en sont pas encore a s'enduire en excluant soit les yeux, soit tout autre partie du corps. Tout ce qu'ils portaient, les filaments de candidats au derrière et les chapeaux à la tête, ils vont le déposer dans un cours d'eau. La femme ne peut plus manger de poisson de ce cours d'eau, il est tabou. Les jeunes gens portent désormais sur le derrière de fines ficelles qui peuvent faire un bon mètre ; ils y attachent des plumes de perroquets, et appellent ça "la traîne du candidat". Tous les candidats ont maintenant fini de sortir. Ils portent désormais le nom de "corbeaux". C'est ici que je m'arrête. »

Précisions

La sortie de brousse est un développement progressif dont je ne suis pas sûr de pouvoir reconstituer les détails ; ce processus paraissait aller de soi aux Bêti ; pour eux tous, le *So* est terminé avec la *mort du So* ; le reste ne comportait pas les éléments dramatiques qui ont fixé leur mémoire et leur attention sur les phases précédentes ; peut-être aussi les conteurs sont-ils fatigués au terme de si longs récits ! Dominik même, tout en voyant fort justement que le but de ces « mystères » est « de repousser les mauvais esprits » (1901, p. 164), paraît tout mêler et ne retenir que l'aspect comique de l'accoutrement des candidats dans ce carnaval auquel il veut réduire l'« Akabatala ». Seul Zenker a marqué les quatre étapes auxquelles j'ai fait allusion et dont on trouve l'écho dans le discours d'Onana. Deux fêtes au moins ont bien repérables : l'apparition « officielle » des candidats, relatée ici ; et le jour où ils sont autorisés à reprendre le *bâa*.

L'*ekûli mvón* est ici l'« ostension des candidats » (*kûli* signifie « tirer hors » du fourreau, « défaire » un paquet, « déplier ») – et justement les candidats apparaîtront encore un peu pliés, voûtés. D'après un « ajout » d'Onana, le but est de montrer ceux qui survivent (et donc d'annoncer explicitement les décès aux mères) ; « ils arrivent presque méconnaissables, parcourent en dansant tout le village, et disparaissent de l'autre côté. Ils iront ensuite de nouveau a *minsiean*, aux quêtes à travers le pays, loin du village de leur père ; et c'est là qu'ils recommenceront à s'asseoir sur des lits. Jusque-là, ils dormaient par terre, au coin du feu « comme des poules ». La pêche sera interdite pour un an aux femmes dans le ruisseau où ils auront déposé leurs ornements. » Pour Nekes (1913, p. 215), les *mvón* font tout penchés neuf fois le tour du village, la tête ornée de l'*asié kos*, la coiffure guerrière de plumes multicolores qu'ils ne portent que ce jour-là ; ensuite ils se réhabituent à vivre auprès des hommes.

C'est à cette apparition des *mvón* que Zenker assiste chez le chef Esomba

ngon Nti le 8 mars 1890, ce qui lui donne l'occasion de descriptions bien intéressantes et pittoresques, à commencer par celle du chef lui-même, en grande tenue (comme Zenker lui-même et sa suite), c'est-à-dire coiffé d'un bonnet de coton rouge et d'un feutre, avec un collier de perles et de dents de panthère, portant comme manteau une peau de panthère avec la tête et les griffes, le corps huilé brillant de fard écarlate qui imprégnait aussi son pagne, le bras droit entouré jusqu'au coude d'une spirale de laiton, le gauche surchargé de larges bracelets d'ivoire, les chevilles ornées de lourds anneaux de cuivre, les orteils eux-mêmes couverts de bagues, et s'appuyant de la main droite sur une superbe lance (DKB 1892, pp. 497-499). Environ mille personnes étaient rassemblées vers la fin de la matinée. « La joie se mit à rayonner sur tous les visages », quand surgit au son de flûtes particulièrement mélodieuses la merveilleuse vision des jeunes gens blancs habillés en femmes, dansant sous la conduite des porteurs de sacs, et à qui Zenker donna en cadeau quelques douzaines de boutons de porcelaine.

A Nanga Eboko (M. Manga Mado), tous les villages guettent les *mvón*, car on ne sait pas d'avance dans lequel ils vont apparaître ; ils vont déposer dans un cours d'eau (interdit ensuite pour deux ans) non seulement leurs parures, mais leurs petites cornes d'appel et la liane *ekombot*, la « faiseuse d'hommes », qui entourait l'*esam*. A partir de là, ils seront autorisés à reprendre aussitôt la vie normale mais, munis d'une arme, ils ont l'obligation de tuer le premier animal qu'ils rencontreront... Tous leurs parents accourent avec nourriture et vêtements dans le riche village où ils ont choisi d'effectuer leur sortie...

Chez les Bèti du sud, « quand ils ont tué un homme » (Castor Bindzi) ou bien après avoir déposé leur étui pénien et les parures du même stade, les *mvón* portent désormais une jupe de fibres et de ficelles, *mimfeg*, semblable à celle que portaient les femmes pour le *ndzòm so*, mais de couleur blanche.

« Les Yambassa ne sont plus ceux d'autrefois ; s'ils étaient ceux d'autrefois, je te dirais d'aller voir ce que portent les Yambassa : de petites fibres lisses, lisses, lisses... On y fixe des plumes de perroquet rouges, des plumes de poules, n'importe quoi. Ce sont ces *mimfeg* qui se balancent, *avom*, *avom*, ce sont ces *mimfeg* qui pendent, enfilés dans une peau de bête comme ceinture... » (Castor Bindzi).

Nekes et Mbarga Owono de Ndik attestent, tous deux, qu'on attachait au bas de ces ficelles, sous forme de « traîne », non seulement des plumes, mais aussi des « coquilles d'escargot » qui tintaient agréablement (« tsoé, tsoé ») ; on m'a montré de ces coquilles : des cauris !, non totalement inconnus certes, mais fort rares et autrement jamais usités systématiquement chez les Bèti. Contrairement à ce que dit Nekes, les *mvón* paraissent avoir porté habituellement la coiffure de guerre effective (en plumes et non plus stylisée comme avant) ; ils commencent à ne plus mettre d'argile blanche sur la tête – simplement deux cernes autour des yeux, le reste du corps continuant d'en être couvert jusqu'au cou. Ils dansent les danses des guerriers victorieux et non plus celles des femmes. Ils commencent aussi à se laisser repousser les cheveux (Zenker 1895, p. 57). Puis ils mettent de moins en moins d'argile ; cependant on ne doit en principe ni les toucher, ni les voir manger, mais Tess-

mann dit qu'à son époque on ne se soucie plus ni de ces interdits théoriques, ni de l'interdit sexuel.

Au bout d'un certain temps (mais nous ignorons selon quels rites ou principes) les *mvón* ne portent plus d'argile blanche que sur les jambes : on les appelle alors *emgban*, « corbeaux », par comparaison avec le corbeau africain noir et blanc, mais sans doute aussi par jeu de mots : chez M. Zogo Ndomo, on les appelle alors *emgbas so*, « ceux qui sont déjà rodés par le *So* » (cf. le sens de « fier » que Tsala donne à ce mot, et le mot voisin *emgbis*, « use et solide », *Dictionnaire*, p. 191). Il s'agirait donc des récipiendaires accomplis.

Enfin arrive la fête que Zenker appelle *mba* et que j'incline actuellement à comprendre comme celle du fard de padouk, *báa*, dont le nom prédomine à cette occasion, dans les deux témoignages qui me la rapportent :

« Les femmes ont poussé des cris de joie en retrouvant transformé, grandi leur fils qu'elles n'avaient pas vu depuis douze mois. Mais alors, chacun chez son père reste encore un an avec de l'argile sur lui ; c'est après un an que l'on va nous nettoyer complètement et nous enduire de *báa*, pour que chacun soit bien arrangé et beau. (...) Tout cela se fait en séance publique : on appelle tout le monde, de bonne heure les *mvón* se lavent et tous viennent les frotter de *báa* : chacun devient tout luisant de cette huile-là (...) C'est alors que nous sommes *mkipangos*, initiés : nous pouvons faire les galants auprès des femmes, tout nous permettre dans le pays... » (Mbarga Owono de Ndik).

« C'est seulement à partir du moment où nous avons le *báa* que nous pouvons retrouver les femmes ; on fait même une grande fête à cette occasion, en mettant du *báa* jusque sur les pagnes d'écorce... » (Samba Soya de Mebomezoa).

A cette occasion, après s'être baignés, les *mvón* arrivaient au village vêtus pour la dernière fois de leurs *mimfeg* ; les femmes se précipitaient sur eux et les leur arrachaient avec des cris de joie, tandis que les hommes faisaient partir des coups de fusil ; les garçons ripostaient en arrachant aux femmes leurs *bikúbá* de feuilles, et c'est alors que tous et toutes pouvaient procéder à leur toilette avec le fard de padouk avant de revêtir qui l'*obom* et qui l'*ebui*. Cette scène de sensualité si directe avait frappé Zenker (1895, p. 57) comme Morgen (1893, p. 52), lequel en avait pris une photographie transformée en gravure dans son livre. Elle paraît avoir disparu assez vite à Yaoundé, on n'en parle plus après 1900.

Avec le droit aux viandes interdites, l'initié complet *mkipangos* reçoit un certain nombre de protections contre les divers malfaiteurs visibles et invisibles : l'*ekad so*, couronne de plantes urticantes qu'il portait pour la danse sur le *ndzòm*, et la corne d'antilope remise lors du *nlag* ou à la fin du rituel, dans laquelle il peut toujours souffler pour éloigner les sorciers et la multitude des mauvais esprits ; surtout, il possède la possibilité d'utiliser l'*ebé so* ou « fleche du *so* », assurance absolue contre le vol, qui frappait son auteur quel qu'il fût.

« L'*ebé so* se composait lors de nos reconstitutions d'une tige de manioc traversée d'une graminée, en forme de croix comme l'avait vu Tessmann ; cet emblème est porté par l'*asúzóa* dans les défilés à partir de la fête du *ndzòm so* ;

le *zomólá* en distribuait d'autres exemplaires que l'on fichait à côté des *esam* respectifs après la dispersion des *mvón*. Par la suite, aucune plantation, aucune maison marquée de cet emblème ne pouvait être violée sans maladie ou mort pour l'auteur du méfait, par un effet de retour automatique et sans discernement, qui évoque l'action de l'*evù* : comme lui, la « flèche du *So* » n'a « ni dos ni ventre ». (Tsala-Vincent 1973, n° 5618). C'est son usage qui permettait aux Bêti, jusqu'à la Première Guerre mondiale, de partir au loin en laissant leurs portes grandes ouvertes sans crainte d'être dérobés, à l'émerveillement des Allemands (cf. Koch 1923, p. 151). D'où un vif regret de sa disparition chez les vieillards de Minlaaba (M. Albert Mengoumu, Andog, juillet 1969 ; M. Norbert Befala, Ngon, 9/3/1968). Le chef Dominique Akono l'appelle *so okág* ; l'*okág* est une baguette fendue qui vous écrase les doigts ; il s'agit donc d'un système à pincer les voleurs. « C'est un paquet de baguettes qu'on traversait de tiges de raphia : on suspendait cela au-dessus de la porte. Si tu viens à toucher aux richesses de cette maison, tu trouves la mort ; seul l'aveu avec des cérémonies pourra te sauver. » (Mekamba, 28/5/1967). Ce signe est celui que l'on appelle aussi *ndzamba*, mot à rapprocher peut-être de Zamba, auteur et garant des interdits, comme le fait Mviena (1968, p. 28). Chez les Mengisa (Abega Esomba, 8/11/1969), ce rôle de protection était joué par les feuilles de bananier sur lesquelles les candidats s'étaient assis durant des semaines après l'épreuve du souterrain ; ils les emmenaient chez eux ensuite « alors le *mgba* ne peut plus rien contre vous : quiconque entreprend une mauvaise action est désarmé et meurt ; si vous mettez ces feuilles sur un arbre fruitier, c'est le *ndjambi* (= *ndzamba*), celui qui vient en voler meurt aussi. »

Enfin, les candidats d'un même *So* constituent entre eux pour la vie une mutuelle exprimée en termes de parenté : c'est l'*avus so* : entre eux rapt de femmes ou adultère, querelle, médisances, sorcellerie, guerre sont interdits ; ils doivent se plaisanter et se prêter assistance « comme frères de même père et de même mère » (Norbert Befala). Nous avons déjà énuméré leurs obligations au paragraphe I consacré à cette séquence rituelle (p. 238).

Aussi le *So* fut-il grandement utilisé, sur les marges du pays Bêti, comme rituel d'alliance entre deux lignages ou clans jusque-là en compétition ; c'était le cas général chez les Bulu (cf. Bertaut 1935, p. 103, n. 1), et nous en trouvons un exemple pour sceller l'union nécessaire entre Evuzok et Ngoe coincés entre Mekuk (Ngumba) et mvog Fudambala à la mort de leurs héros de guerre Sakura et Obama Nsana. On cherche dans le *So* une amitié où chacun sache tout ce que fait l'autre. Cette alliance est telle, précise le narrateur, « que personne ne peut s'apercevoir s'ils disent de vraies choses à travers leurs plaisanteries, et que si l'un meurt, son compagnon d'*esam* peut venir traîner son cadavre à terre jusqu'à ce que la famille le rachète par des dons de nourriture et de boisson. » (Jacques Seh, Bibondi, 26/5/1970).

On saisit là comment, d'après leurs besoins, les utilisateurs privilégiaient tel ou tel aspect de ce rituel polysémique. Il paraît possible, néanmoins, d'en dégager les significations majeures.

C. INTERPRÉTATIONS

Tant de bonnes fées ethnologiques se sont penchées sur le berceau spéculatif de ce rituel, de Frobenius à Soter Azombo en passant par Tessmann et Mircea Eliade, qu'il est bien difficile d'imaginer une vertu qu'on ne lui ait attribuée ; par conséquent le simple exposé qui précède, assorti des commentaires qui vont suivre, risque de produire par sa factualité la fâcheuse désillusion qui était précisément l'un des effets de l'initiation, du moins *ad intra*. pour les impétrants eux-mêmes. *Ad extra*, il s'agissait d'une mystification dans tous les sens du mot, c'est-à-dire d'une tromperie vis-à-vis des profanes et d'une fabrication de mystes.

Fidèle à mon essai de comprendre à partir de ce que disent les Bèti eux-mêmes, je donnerai à nouveau la parole à notre maître Hubert Onana qui, pour expliquer le *So*, en présente la genèse (exposé réitéré les 17/9/1969, 15/3/1970, 20/1/1972).

1. Une légende d'origine

« C'était au temps où les Bèti étaient bien au-delà de la Sanaga, sur les bords du Yom, c'est-à-dire là où les eaux rencontrent le ciel, car Yom = Yob (le ciel). Un Omvaŋ et un Pygmée, hommes au service des Bèti pour la chasse et la pêche en brousse, virent un jour sur ce fleuve (mythique) flotter le serpent Ngan Medza qui allait permettre à tous d'échapper à leurs oppresseurs... »

« Mais sur l'autre rive, le seul chemin praticable prenait entre deux arbres, un adzab (Baillonella toxisperma, Sapotacées) et un ebom (Anona muricata, Anonacées – le corrossolier) entre lesquels un animal monstrueux, emumünä mbɛ, dévorait tous les rescapés du fleuve. »

« Alors survint Owono Kode, le père des Bënë, en criant "ma só ya !", "j'arrive !". L'animal saute sur lui ; Owono le transperce de ses lances, l'une au côté, l'autre aux pattes : le monstre tombe mort. "Amalá e hé !", "Formidable !", s'écrie l'Omvaŋ. "Abúdan ai é bod a hɔ woé", répond Owono : "Il paye pour les gens qu'il a tués". Tous les autres se précipitent pour taper sur l'animal abattu en criant. Owono, très sage, arrête le vacarme : il enseigne aux gens un chant de victoire (le chant du So) : il demande en récompense qu'on l'enterre plus tard au milieu d'un grand village. Cet animal était énorme, plein de viande et de graisse. Les vieillards coupèrent cette graisse et la gardèrent dans des sacs : ce fut l'origine d'avɔŋ so, la graisse du So, ainsi nommée en souvenir du cri plein de fierté de Nnə Bodo, comme on appela désormais Owono. »

« Et ce fut le début des interdits. En effet, on décida de réserver la viande de l'animal aux chasseurs qui comme lui avaient parcouru les pistes pleines du sissongo (esoŋ) dont il se nourrissait. Il fallut un rite pour avoir droit ensuite à l'animal chassé en général. Le sissongo servit d'emblème à ce qui était menduga, interdit, donc respectable : on en déracinait une jeune pousse quand il s'agissait de faire un pacte par serment entre plusieurs personnes. Les gens qui avaient fait le rite portaient au bras gauche un bracelet de fibres de bananier ; quand ils touchaient de leur flèche un objet, celui-ci devenait interdit aux femmes. »

« Les interdits se sont donc étendus ; en même temps se multipliaient les infractions, qui devaient être avouées et expiées publiquement, sinon, c'était la maladie et la mort. C'est pour cela qu'on décida d'organiser périodiquement le *zɔg esoŋ*, c'est-à-dire le *So*.

« On lui créa un « enfant », le *so atin esoŋ*, qui en est une réduction. Et pour remplacer le monstre *emumunā mbé*, on se mit à tuer le *kabad Oyomó*... »

Je ne discuterai ni la vraisemblance historique, ni les éventuelles réminiscences modernes du récit. L'important ici est sa congruence au rituel, même si l'étymologie donnée au *So* est manifestement fantaisiste. Or on en retrouve bien les divers éléments : le courage intrépide nécessaire contre des êtres surnaturels mortifères ; l'idée qu'il faut tuer pour compenser une mort et en éviter d'autres ; la consommation de l'animal tueur réservée à ses semblables les chasseurs, surtout sa graisse, marque d'excellence et de virilité, ce qui engendre un club d'hommes aux pactes inviolables, où seuls ont accès les initiés, avec des emblèmes qui servent à exclure et à assujettir les femmes ; d'où la création artificielle d'interdits et de bris d'interdits, dont la sanction est quand même naturelle et mystique : le *nsém* tue, comme le premier *So* a tué ; et alors la boucle est bouclée : il faudra à nouveau tuer le *So* c'est-à-dire le substitut *Oyomó* qui le représente pour que la société retrouve l'ordre (paix et santé, *mvɔɛ*).

Soulignons quelques traits de cette synthèse originale mais cohérente.

2. Le *So* comme expiation

Le *So* apparaît avant tout au niveau le plus conscient comme la délivrance d'un danger mortel. Ce danger est un bris d'interdit, un *nsém* ; celui qui l'a commis en rend solidairement responsable et victime le lignage auquel il appartient ; pour se délivrer des malheurs qui s'ensuivent, il faut expier le *nsém* ; l'expiation est également collective. Rachat et solidarité dans le rachat, tels sont les thèmes qui prévalent tout d'abord ici sur celui de l'initiation des jeunes.

Le mot « rachat » en français m'est suggéré par ce que nous savons déjà des échanges avec l'invisible : il s'agit toujours d'un troc sur la base d'une égalité tempérée (ou plutôt corroborée) par le principe du *bilabí*, c'est-à-dire que le plus fort ou le plus riche se doit d'exhiber sa richesse ou sa force en répondant par une surenchère au don de l'inférieur ; à ce titre, l'obtention d'une faveur de la part des invisibles repose sur l'espoir d'un profit pour les hommes, mais suppose toujours de la part de ces derniers un don au moins symbolique. Tout se paye dans cette société sans argent.

Pour le *So*, cette exigence apparaît au départ dans la préparation de la hutte d'initiation : elle n'est possible que si tout le pays s'est décidé à « payer les compensations » (= *yán*) que l'organisateur réclame lors de sa quête, c'est-à-dire à participer aux frais de l'expiation, ce qui donnera à tous (comme dans une société par actions) le droit d'en partager les bénéfices, tout en offrant aux invisibles le pactole qui permettra d'en attendre en échange un déluge de

bénédictions. Ces bénédictions feront de l'expiation mieux qu'un simple retour au *statu quo ante*. Le sacrifice sera « payant » en ce sens qu'il équivaudra à un investissement rentable.

Mais il rembourse d'abord une dette, et c'est ce qu'exprime le nom de *mán*, « dédommagements », « compensations » que prennent les tresses de raphia qui composeront l'*esam*, le mot *dal* employé pour les plus grandes renvoyant à *dali* qui signifie « retirer, ôter, reprendre ». L'*esam*, avec le *ndzóm* et le tombeau qui en sont inséparables, est un lieu de rachat où l'on se dédouane vis-à-vis de l'invisible ; celui-ci suspend ses attaques, retire les malédictions causées par le *nsém* devant les sacrifices qui lui sont offerts. L'*esam* est avant tout le lieu de cet échange, ce qui exprime sa position intermédiaire entre le village où habitent les hommes en faute et la brousse où résident les esprits vengeurs ; ce que montre aussi l'usage des jeunes pousses de raphia qui s'élèvent en foisonnant des bas-fonds humides, séjours des esprits et des morts ; ces pousses rappellent aux morts le don perpétuel qu'ils font aux vivants de cette nature à partir de laquelle les hommes édifient leur culture, et dont le raphia est le moyen principal, comme on le verra mieux plus loin. Il est donc à la fois prémices et prémisses de réconciliation.

Le grand *nsém* justiciable du *So* est le meurtre d'un consanguin (ou une autre infraction équivalente, comme l'inceste qui « tue la parenté »). Il ne peut donc être compensé que par une autre mort, logiquement la mort du meurtrier – ou à défaut par d'intenses souffrances qui en seront l'équivalent. « *Nsém woman* vø *nyón* » : le *nsém* ne finit (ne s'efface) que par les pleurs, dit l'adage (cf. Tsala 1958, p. 54). Ces sacrifices serviront comme de paratonnerres pour canaliser la force maléfique qui autrement s'abat indistinctement et aveuglément sur tous les membres du lignage.

Mais la solidarité qui règne entre l'auteur du *nsém*, le responsable du segment lignager, et les êtres ou les biens que ce responsable possède va permettre de substituer au véritable auteur du *nsém* n'importe lesquels de ces êtres ou de ces biens.

Le mot-clé ici est *búdan* qui signifie « payer pour », « s'immoler pour », « se substituer à quelqu'un pour (mourir) » (cf. Tsala, *Dictionnaire*, p. 112). Le monstre paye de sa vie pour les gens qu'il a tués, et un être doit être sacrifié pour un meurtre, mais sa dette peut être assumée par d'autres êtres, comme le dit si bien Charles Atangana dans ses courtes lignes sur le *So*, parlant des troupeaux et des nourritures que « nous substituons au *nsém* » (*bia-búdan ayi nsém* ; 1919, p. 93) et des *mvón* qui, subissant le rite, « vont avoir des ennuis qui se substituent au *nsém* » (*bele ndzúk ya wabúdan...* 1919, p. 94). Les *mvón* eux-mêmes devraient être tués pour l'auteur du *nsém*, mais on va à leur tour leur substituer d'autres victimes – animaux domestiques leur appartenant, et qui représentent si souvent des êtres humains. Cela est vrai du *kábad* sacrifié lors du *nlag so* au pied du futur *ndzóm* – à ce moment là, Onana m'a dit : « Il meurt à ta place, et tous les effets de ton *nsém* sont arrêtés. » Mais cela est encore plus vrai de l'*oyomó* qui meurt à la place de tout le monde, « qui prend tous les *minsém* sur lui » (Asiga Ngandi).

Il y aura donc **identification** entre l'auteur réel du *nsém*, le *mkpə so* qui en a hérité, l'*asúzóa* qui va souffrir et « mourir » à sa place, les *mvón* qui font corps avec l'*asúzóa* et enfin l'*oyomó* qui va mourir pour de bon à leur place.

Cette identification n'est pas automatique : elle a à être créée, tous ces êtres se reflétant le *nsém* comme au jeu du furet, et devant aussi rester en contact pour se restituer ensuite la purification (voilà pourquoi les notables dévoreront l'*Oyomó* à la fin). Charles Atangana (*loc. cit.*) a également marqué avec justesse en quelques mots cet aspect communiel : « L'homme au sac écrase avec des écorces un excrément de l'organisateur, en fait boire aux *mvón* et à la chèvre que les vieux vont manger ; du sang de cette chèvre, il asperge la cour de l'organisateur : le *nsém* est alors fini. » Tous sont sauvés par le *kábad*, dont chaque récit dit le rôle essentiel. C'est pourquoi à Nanga Eboko (M. Manga Mado) en particulier, mais aussi ailleurs (Tsala 1958, p. 57), la chèvre a avalé symboliquement tous les *minsém*, au moment de leur aveu, sous forme de petites bûchettes ou d'écorces. Inutile de redire en détail les processus de cette communion : multiplication des voisinages, des contacts, échanges de substances variées, participation aux mêmes nourritures, aux mêmes aveux, aux mêmes épreuves, aux mêmes touchers, partage des mêmes noms... Tout tend à créer l'unité la plus étroite. Celle-ci est même étendue à l'ensemble du pays, invité à y adhérer dans un contexte extra-lignager lors des quêtes.

Mais cette unité doit avoir pour réponse et pour répondant l'accord des puissances invisibles, ce qui ne s'obtient ou ne se vérifie que par l'intermédiaire du *zomólá* et de ses pouvoirs médiateurs. Ceux-ci sont d'abord d'ordre magique, et plus précisément anti-sorciers, puisque nous savons que là où il y a *nsém*, il y a attaque par l'*evú*. Le *So* ne fait pas exception à la règle, quoi qu'en ait cru Nekes. Certes, le *So* n'a pas pour principal motif la lutte contre la sorcellerie, bien que cet aspect m'ait paru très marqué au nord de Yaoundé ; mais on examine les *mvón* sous ce rapport ; leurs aveux portent surtout sur ce chapitre et le *nlag so* est quand même *ebaŋa*, un « blindage » ; sous l'arbre qui va fournir le *ndzóm*, rien ne doit pousser, pour montrer son pouvoir protecteur ; les cerclages de lianes, de feuillages, de couronnes, tant des individus que de l'*esam*, aussi bien que les écorces de la marmite médicinale, expriment la même lutte contre le *mgbà* que les autres rituels et cérémonies, qui sont tous éliminations des forces maléfiques si prégnantes chez les Bêti, avant de viser d'autres fonctions.

On pourrait cependant trouver les éléments d'une *Aufklärung* concernant les croyances à la sorcellerie dans le fait que les candidats bouboulent à plusieurs reprises comme le hibou, l'animal sorcier par excellence : c'est dire leur intrépidité.

Le *nsém* est aussi comme une maladie, dont les écorces du *zomólá* présagent la guérison. L'écorce médicinale ou rituelle se dit *elé*, c'est-à-dire « arbre », et c'est bien en effet tout un arbre entier, celui du *ndzóm*, qui pour une fois, dans le *So*, va remplir la fonction médiatrice habituellement dévolue aux simples écorces, c'est-à-dire signifier la réconciliation entre la société des hommes et les forces invisibles de la nature, ou des esprits, entre le village et la brousse, ce qui ne peut pas être plus clairement exprimé que lorsque l'arbre accepte d'obéir à la voix unanime des hommes. Cette ordalie confirme l'accord des esprits de la brousse, dont le tronc devient alors l'incarnation. En tant que *ndzóm*, il est le signe visible du pacte, de l'alliance avec eux, la médiation ou le moyen par excellence, le garant de la réussite. C'est pourquoi lui sera rapporté ou relié tout ce dont on veut faire offrande ou sacrifice aux

puissances invisibles pour le rétablissement de *mvɔɛ* : animaux, récoltes, fruits, *mvón* et *oyomó*, ainsi que les *mefan*, les cadeaux et les richesses exhibés lors des fêtes qui le concernent, l'ostentation des biens ayant valeur propitiatoire (comme le montrait en Europe jusqu'à une date récente la corbeille de la mariée ou l'exposition des cadeaux faits au premier communiant). Le *ndzòm* est l'élément de communion avec l'invisible sans lequel tout cet amalgame serait sans efficacité, perdrait toute signification.

L'une des étymologies possibles de *ndzòm* est *dzòm* « chose » (hypothèse retenue par S. Azombo) ; il serait donc « la chose même » ou « le truc » du *So*. Quand Schultze viole un *esam* pour proposer d'en acheter le *ndzòm*, on lui répond qu'on veut bien lui vendre tout autre chose, alors que les enfants du *So* mourraient si cette sculpture s'éloignait d'eux (*in Mecklenburg 1912-II*, p. 248) – à un instant où elle a encore à « fonctionner ».

Mais l'accord des autorités humaines et du monde invisible ne suffit pas pour que le processus de mort par procuration soit complet : il y faut encore l'assentiment de la (ou des) victimes, qui doit montrer qu'elle accepte le rôle de substitution pour le *nsém* dont on la charge. D'où le silence des *mvón*, leur discipline, leur passivité dans les souffrances ; d'où surtout l'étonnant silence d'*oyomó* qui se laisse dépecer vif sans mot dire. « On lui donne des médicaments », précise Onana, « pour qu'il souffre à l'intérieur, dans son cœur, et pour qu'il ne puisse pas crier. Il est comme fou. Il garde en lui toute la souffrance. S'il crie, le *nsém* ne sera pas enlevé, il faudra tout recommencer. » (le P. Stoll suppose que ces médicaments lui brûlaient les cordes vocales).

Par contre, si Oyomo, comme les *mvón*, se laisse envoyer paisiblement dans l'au-delà, à partir de ce moment-là, la communauté est sauvée. Une fois la chèvre mangée et les *mvón* envoyés aux esprits de la brousse par leur souffrance et leur passage dans la tombe, la communauté a atteint son but, qui était la survie, la récupération de la paix-et-de-la-santé ; il faut bien avouer qu'elle se désintéresse plutôt du reste, comme nous l'avons déjà noté.

Cette prévalence de l'expiation sur les autres aspects du rituel *So* s'éclaire par ce que nous pouvons savoir et supposer de sa genèse historico-géographique.

3. Hypothèses génétiques

Le *So* étant considéré comme le rituel par excellence des Bèti, et les Bèti proprement dits provenant d'après moi du nord, il était logique d'effectuer un sondage sur l'origine du *So* au nord de la Sanaga. Je me suis donc rendu chez les Yalongo des environs de Yoko (appelés administrativement Bafèk, les « Bati » de Morgen, cf. partie historique). Islamisés vers le début de ce siècle, ils se souviennent que leur rite d'initiation s'appelait : ESAM. On trouve à Berlin un *ndzom* ou *nyom* rapporté en 1904 de cette région (Krieger 1965-9 III, planche 124, p. 44).

Le chef de Lena, M. Mohammadou Mbongué, n'a entendu parler de l'*esam* que par son père ; l'initié s'appelait *ngwon esam* et celui qui allait le devenir, *mbon* : on célébrait l'*esam* d'une part pour initier les jeunes, d'autre

part pour écarter les malheurs ; les enfants partaient en brousse où ils étaient atrocement battus ; ils devaient aussi passer là où l'on avait amassé des fourmis qui les piquaient. On ne tuait personne, mais les faibles périssaient. Tout garçon devait subir cette épreuve qui permettait de connaître les vrais guerriers ; les jeunes déjà initiés devaient vivre entre eux comme des frères, sans brouille même s'ils se disputaient, ainsi que leurs descendants. Les faibles avaient un rite à part. « Nous n'avions aucun autre culte, c'était notre façon d'adorer Dieu avant l'Islam. » (Lena, 12/12/1968).

Le vieux chef de Megan a des souvenirs plus précis : la raison de l'*esam*, c'est de remédier aux malheurs qui s'abattent sur tout le pays si quelqu'un a tué ou volé sans l'avouer. « Quand on a découvert l'auteur, toute sa famille paye la rançon et est chargée d'organiser le rite ; les autres ne viennent que s'y adjoindre et en profiter. Le plus âgé des *mbon* de la famille se présentait en tête pour prendre la défense de ceux qui le suivaient ; il devenait *ngwon esam*. Des prêtres traditionnels venaient, chacun portant une gibecière appelée *duŋ esam*, le « sac de l'*esam* ». Ils faisaient des piscines, *ewogo*, où devaient se laver les malades : tout ce qu'ils avouaient leur était enlevé. Pour l'*esam*, on aménageait en forêt une petite étagère, *nyom*, sur laquelle dansaient les *mbon* ; celui qui ne vaut rien tombe et en meurt. J'ai vu cela moi-même étant tout petit. Le major Dominik a interdit toute pratique de ces rites. Le *nyom* n'avait pas de sculptures, seulement des peintures représentant des hommes, des serpents-pythons ou des animaux féroces : lion, léopard, éléphant. Une hutte à côté abritait tout le matériel nécessaire, costumes, bracelets de raphia, etc. Les plus vieux tressaient leurs cheveux touffus avec de l'huile pour en faire une sorte de casque... Il y avait de dures épreuves comme la traversée d'un lieu creusé en terre appelé *afon mbom*, « la graisse du python » et rempli de fourmis ou d'orties. Au moment du rite, tous étaient peints en blanc, et aucun non-initié ne devait les voir ; chacun recevait une cicatrice dans le cou : on retirait un peu de son sang qu'on mélangeait à certaines feuilles ou écorces, tout cela était répandu dans le village pour éloigner le mauvais sort. On tuait beaucoup de moutons, chèvres et chiens que tous mangeaient ensuite en brousse après cette incision. A la sortie, le *mbon* mettait du *bae* (= *baa*) et tous ses parents venaient lui offrir des cadeaux, car ils n'étaient pas sûrs qu'il ressortirait ; beaucoup mouraient là-bas. » (Megan; 13/12/1968).

Le parallèle avec le *So* confirme l'identité entre « so » et python (graisse du *so* = graisse du python) et la présence de beaucoup d'éléments communs ; les traits les plus significatifs ici paraissent être : l'utilisation du sang même des candidats (le tatouage à la nuque apparaissant comme un début d'immolation) et le vocabulaire : *esam* pour le rituel, *ngwon esam*, c'est-à-dire « jeune fille de l'*esam* » pour l'initié (ce qui est peut-être à rapprocher de *ngos*, « initié » chez les Bèti) ; du coup, la hutte d'initiation elle-même ne peut être appelée *esam*, ce que Hubert Onana sait dans un ancien chant assez obscur que l'on chantait après le meurtre d'Oyomo et aussi, dit-il, lors de l'*esáni*.

« A ntsaantsaag
A ngɔ-ŋ nk ŋ
Okə kə ɔ ndz ɔ ndz ŋ
Okə ɔ kə ɔ ŋ »

« *Ngɔ-ŋ nk ŋ* », c'est l'*esam* qu'on appelait ainsi, précise-t-il, — peut-être à rapprocher de *ngɔn*, ou plus vraisemblablement de *nkŋ*, « espace intermé-

diaire » ; la première expression désigne l'ensemble des gens (et des biens ?) qu'on a « donnés » dans le rite ; on pourrait donc traduire ainsi :

« A la queue-leu-leu
depuis l'*esam* (depuis ce racoin ?)
va tout droit ce chemin
va, va dans le tombeau. »

Cependant l'information la plus intéressante en provenance du nord de la Sanaga devait m'être fournie par J.-L. Siran, travaillant chez les Vute ; ceux-ci avaient emprunté aux Bati un rite appelé *mvung* ou *mvun*, et Siran fit le rapprochement avec *mvon* ; *vun* désignant par ailleurs une petite antilope rouge. Le rituel consiste à substituer un jeune enfant à un adulte malade ; ses officiants, appelés *ngundji*, demandent un petit garçon de son sang au malade et le saignent lentement pendant « une semaine (sept à dix jours) grâce à des entailles au cou (peut-être à la gorge pour l'empêcher de crier). « Le Dieu des *ngundji* s'appelle *So*. Quand l'enfant est mort, le grand *ngundji* va trouver le responsable du lignage concerné et lui annonce que le *So* a échangé le grand frère contre le petit frère » (Boatseng, Mangai, 26/3/1971). D'après le témoin Vute, les Sanaga (Tsinga) et les Bafek (Yalongo) (c'est-à-dire les Bati) mangeaient ensuite le jeune garçon qu'ils avaient tué. Une femme dont on avait ainsi sacrifié le fils, près du pont de Ntui, alla se plaindre à Dominik qui mas-sacra à leur tour les auteurs du rituel. Ce *mvung*, cette « prière » (selon la traduction donnée à Siran), fut ainsi aboli.

Il est probable que nous trouvons ici le *So* à l'état pur, comme rite d'expiation par substitution et communion. La chèvre sacrifiée au sud a finalement bien pris la place de l'*asúzóa* ou du *mvón*, comme l'indique d'ailleurs le nom ésotérique d'*oyomó*, personnification d'*oyom* qui signifie « avorton », « pauvre petit » – c'est le « petit bout d'homme » qu'évoque la chanson au moment du « balancement des bourses ». Son autre nom, *etúm ndzõm*, « asticot du *ndzõm* », n'annonce pas seulement sa proximité du *ndzõm*, mais aussi son destin de cadavre (d'ailleurs symbolique puisqu'il sera mangé ; on peut aussi y reconnaître le goût de l'antiphrase qui caractérise ici l'usage des choses « sacrées »). Le *So* apparaît ainsi en accord avec la tradition comme typiquement *atí*, c'est-à-dire ayant son cœur, sinon sa source, chez les locuteurs du *tukí* (cf. Essono 1974, p. 6), bien que des rituels analogues puissent sans doute être découverts chez tous les Bantu du nord-ouest (cf. Fernandez 1962, p. 264, où M. Bekale attribue au python « Mboumba » le sacrifice par les sorciers d'enfants au-dessous de l'âge de raison qui « ne connaissant pas le péché, sont plus forts et plus prospères » – pour obtenir la richesse en échange de leur sang).

A défaut d'un enfant précis, on comprend qu'on ait pu sacrifier soit un substitut animal, soit un substitut humain collectif. Dans ces deux cas, le sacrifice aurait passé son nom au sacrifié, *mvung* aurait donné *mvon* ; dans le premier cas, peut-être l'antilope *vung* a-t-elle attiré l'attention par son homonymie, comme l'antilope *so* chez les Bèti par son identité onomastique avec la puissance invoquée (à moins que, par un processus inverse, l'usage rituel n'ait conféré son nom à ces mammifères). Dans l'autre cas,

les *mvón* seraient tous des sacrifiés qui s'immolent pour leurs aînés ; ils sont placés dans une situation douloureuse et dangereuse qui permet au *So* de décider quels sont ceux d'entre eux qu'il va « avaler » pour faire justice ; les autres se contenteront de souffrir (dans l'exemple rapporté à Siran, intervient un deuxième enfant qui souffre pour son aîné, la mort du premier n'ayant pas donné le résultat escompté) ; enfin on imagine bien la conjonction des deux procédés : la victime obligée sera une antilope, ou à défaut un *kábad* qui en est l'équivalent domestique, et qui n'était guère élevé et employé que comme substitut sacrificiel du gibier ; à cette victime centrale seront associés des *mvón* humains en nombre indéterminé, déjà en passe de se faire saigner grâce aux incisions-tatouages à la nuque, qui portent aussi jusqu'en pays fang le nom de *mvón*. Tel est le schéma de base de notre *So*.

Ce *So* paraît bien, comme l'affirme la tradition, d'origine spécifiquement *ati* (= *tsinga*) ; il a dû chez les Bèti s'agglutiner avec de vieux rituels d'initiation de source maka-fang qui, représentant par définition un passage à travers la mort, fournissaient déjà à ce titre un contingent de *mvón* virtuels. De tels rituels sont attestés dans le golfe de Guinée aussi loin que l'écrit permette de remonter, et sont repérés comme mort et résurrection des novices dès les XVI^e et XVII^e siècles (cf. Dapper 1668 et Bastide 1960, v.g. pp. 282-285). On s'explique ainsi l'erreur courante qui a fait par analogie (ou par manque d'exigence) décorer du nom de *so* les rites d'initiation bulu, ntumu ou fang. Une rapide enquête suffit à se rendre compte que les intéressés veulent dire que leur rite est « comme le *so* » (= est une initiation) mais ne le désignent pas du même nom et n'en retiennent que quelques éléments – comme Nekes et Tessmann le signalaient déjà.

Chez les Fang, à peu près à la même époque l'un et l'autre, Richard Burton (1876 I, p. 218) signale l'existence d'épreuves par le poison, par le fouet, et la substitution du pauvre innocent au riche criminel, tandis que Savorgnan de Brazza (1887, p. 326) raconte avoir rencontré le 20 juin 1876 des « circoncis » ossébias de 18 à 20 ans « revêtus de costumes féminins » (...) ; « leur visage étant barbouillé d'une sorte de chaux, on les porte en grande procession autour du village, tandis que la danse de tous les habitants évolue au son du tam-tam. Je les aperçois après la promenade, réunis au pied d'un arbre du haut duquel un homme fait descendre dans leur bouche un gros morceau de viande bouillie. Ce singulier repas terminé, ils sont conduits dans une case à part, où ils vont vivre un mois séparés de la vie commune. » Brazza note bien que cet accès aux viandes interdites confère aux jeunes gens « leur rang d'homme », et qu'ils cherchent à conjurer un mauvais esprit « Abambou », qui est probablement le python « Mboumba ».

La réputation du *So* des Bèti était assez forte pour favoriser sa diffusion dès que les voyages se multiplièrent : Ittmann situe au début de ce siècle l'importation chez les Duala du *njom bwele* (= le *ndzöm*) dont Eric de Rosny signale l'importance chez les guérisseurs actuels, et ce, malgré le sentiment de supériorité que les côtiers avaient développé à l'endroit des « bushmen » de l'intérieur. On ne doit donc pas s'étonner de trouver aujourd'hui une influence du *So* jusque dans le *bwiti* fang, dont le temple comporte un poteau-mitan entouré d'une liane et une poutre maîtresse d'un

seul tenant comme pour l'*esam* et le *ndzòm so*. Les danseurs portent de nuit sur leurs épaules une très longue liane de brousse « figurant un énorme python » et chantent « le python descend le Fleuve, tel un câble qu'on déroule. » (cf. Raponda-Walker et Sillans 1962, pp. 212-213).

Ceci dit, le rituel le plus proche du *So* est, chez les Fang, l'*esis* qui suppose l'initiation préalable du *melǎn* (Raponda-Walker et Sillans 1962, pp. 165-167) : il consiste à recevoir trois ou quatre incisions verticales sur la nuque, *bewoe*, les signes « de la mort », qui confèrent le droit aux meilleures viandes. Chez les Ntumu (lettre personnelle de M. Isaac Nguema, 13/8/1970), les marques s'appellent également *bewu*, mais le nom exact du rite qui les confère est *andee* ; cependant on le connaît aussi sous le nom de *so* ; il « était aussi pratiqué quand le gibier devenait rare, quand il n'y avait plus de naissances (...), dans le cas d'« actes incestueux ». Il précède le *melǎn* qui constitue l'initiation réelle et complète chez les Ntumu (cf. Nguema 1969, p. 117).

Un ami O., dont je respecterai l'anonymat, a ainsi subi le *So* à Oyem en 1954, avec deux autres candidats volontaires âgés alors d'une douzaine d'années ; normalement il fallait y avoir 16 à 18 ans, car le but était d'entraîner à la chasse (comme à la guerre) ; mais il fallait sauver la vie d'une cousine qui n'arrivait pas à accoucher par suite d'un inceste. On fit vite et bref à cause de la mission. La cousine émit à voix basse un aveu répété à haute voix par l'officiant, puis fut aspergée du contenu d'un *etɔg* médicinal ; son « paquet de *nsém* » fut accroché sur un petit tronc d'arbre installé horizontalement, appelé *ndzòm*, auquel on apportait des bouquets de feuilles en guise de purification. Les femmes dansèrent toute la nuit à côté, pendant que les trois candidats étaient enfermés dans une case. A l'aube, on fit abandonner tous leurs vêtements aux trois garçons et on les conduisit dans une hutte en brousse après les avoir aspergés de l'eau de l'*etɔg* ; ils devaient coucher nus auprès du feu, sur des troncs couverts de feuilles de bananiers, sans avoir le droit de se couvrir, ni de se laver, pendant une semaine (autrefois davantage). Ils auraient dû avoir chacun un guide, mais on n'en trouva qu'un pour eux trois. Interdiction de sortir sans lui : sur leur passage, les profanes devaient se cacher. Ils étaient bien nourris, car toutes les femmes leurs faisaient les meilleurs plats. Ils auraient dû se battre durement ensemble, mais le cœur n'y était pas car ils étaient trop bons amis. Le dernier jour, c'est l'*abi so*, la « prise du *so* ». Trois ou quatre femmes encore solides, mais âgées, tiennent des filets derrière un « tunnel » d'initiés armés de lances et d'épieux, dans lequel on pousse les garçons tout en leur jetant du piment dans les yeux ; on tape dessus, comme sur un animal qu'on va tuer ; à la sortie du tunnel, ils tombent dans les filets, on les garrotte et on leur inflige alors les trois incisions *bewu*, en les frottant d'une poudre qui fait très mal, en partie conservée dans la « corne du *so* » de l'officiant. Il y a alors pour tout le village une veillée au cours de laquelle dansent sur un toit des figurines peintes en blanc qui sont les *bekón*, les revenants. Les garçons, toujours nus, sont emmenés à la rivière et jetés à l'eau même s'il fait très froid ; ils reviennent à la hutte où ils sont oints de *bɛ* (= *bá*) et habillés ; ils sortent en dansant, on tire des coups de fusil, on fait la fête, et ensuite ils ont le droit de manger le *so*, « la meilleure des viandes ».

Il est facile de constater ici une très grande prégnance sémantique du mot *so*, compris comme l'antilope, et devenu un fil conducteur qu'il n'est nullement au nord, comme si l'on ne disposait d'aucun autre point de repère. Cependant, les éléments essentiels subsistent, très reconnaissables.

On peut penser que ce *So* est ancien chez les Ntumu et les Fang, où il aurait tout simplement été supplanté par le *melān*. Mais il n'est pas permis de douter qu'il soit d'importation récente chez les Bulu, où le grand rite traditionnel pour effacer les *minsēm* s'appelait *mekungu*, pluriel : *bekungu* (ce que Tessmann a décrit sous le nom de *bokung*). On avait donc emprunté le *So* aux Bèti dans un but différent, celui de créer des alliances grâce à l'*avus so*, et il se trouvait ainsi chez les Bulu dissocié de l'expiation.

Ce point a été noté par Azombo (1970, p. 81, n. 7 et p. 121) en même temps qu'il était vérifié par l'un de mes étudiants bulu, Jean-Marie Belinga, qui travailla à recueillir des traditions auprès de plusieurs vieillards de chez lui pendant le mois d'août 1970, à savoir MM. Madjo Ezoo de Nlup Esa, à dix sept kilomètres de Mvangane, nés avant l'arrivée des Allemands ; Obunu Atuba d'Enyeng (Biba) à treize kilomètres de Mvangane, âgé de six ans à l'arrivée du premier missionnaire protestant ; Mvon Adjoo de Mintyane, un à neuf kilomètres de Mvangane, se disant âgé de 87 ans ; Nkôto Jacques, à Mvangane même, se donnant 90 ans ; Mba Bengono Etienne, d'environ 80 ans, au village de Ngon Yemvan, route d'Engeganyu vers Ebolowa ; Mdjo Me Ze et Etienne Essiane Zo'o, vieillards très âgés, tous deux de Koungoulou à quatre-vingt-cinq kilomètres environ d'Ebolowa. Tous ces témoins concordent en affirmant que beaucoup de coutumes sont venues chez les Bulu à partir des ethnies qui les entouraient : le *ngi* est venu des Fang pour punir les sorciers criminels ; le *So* est venu des Bèti, et guérissait les fléaux, comme faisait le *mekungu*, mais en apportant en plus l'alliance et une liane appelée *fa zok* « le coupe-coupe de l'éléphant »... On allait chercher un *zomólá* chez les Bèti et M. Mba Bengono se rappelle être allé pour la première fois voir le *So* comme une curiosité nouvelle au village de Mvem vers Sangmélisma. Il était encore à la mode en 1914, comme nous le savons par von Hagen.

On peut certainement maintenir que l'idée fondamentale du *So* demeure l'expiation par substitution de victime, même si le rituel a pu être réinterprété autrement et même s'il est probable que cette pratique n'est pas en elle-même très originale dans l'aire concernée (89).

Il nous faut maintenant examiner de plus près de quelle façon cette expiation « valait » comme initiation pour les *mvón*, ce qui peut être considéré soit sous un angle éducatif, soit sous un angle religieux.

4. Le *So* comme passage pédagogique

Après son rôle expiatoire, l'aspect du *So* qui a frappé le plus les vieux Bèti est sa fonction de dressage ; ils le comparent constamment au service militaire que beaucoup d'entre eux ont connu. Inutile d'insister sur ce point, mis

(89) Edjedepang Koge (1969) évoque ainsi le rite Ahon des Bakossi acheté par eux aux Bafaw qui le pratiquaient sous le nom de *Ngom* : un esclave drogué fut sacrifié par les clans qui se partagèrent ses membres, tandis que sa tête et son tronc furent installés au faite de l'*esam* (case d'assemblée) ; on suspend un mouton et on lui coupe la tête d'un seul coup pour commémorer ce partage ; les membres de la société portent des plumes rouges et s'annoncent au son du *nkeng*, etc.

en évidence par tous les commentateurs et par Onana lui-même à propos du fossé où aboutit la « chasse au porc-épic ». L'objectif conscient est l'exercice du courage et de la débrouillardise ; pour devenir des hommes à part entière, les jeunes Bèti doivent être capables d'affronter nus (voire à main nue) la brousse et tous ses dangers, tout en jouissant aussi de ses avantages – la fourniture du gibier –, durant cette longue période de vie « naturelle », qui n'est pas sans analogie avec la vie scout à la Baden-Powell, elle-même plus ou moins inspirée de modèles analogues. La préparation à la guerre était explicite non seulement par l'entraînement à la discipline et à l'endurance, mais aussi dans les bagarres effectives où les jeunes étaient incités à tuer, du moins « idéologiquement » (puisqu'en réalité on intervenait pour les empêcher). Les qualités du guerrier et du chasseur d'animaux dangereux étaient d'ailleurs reconnues comme les mêmes. Certes, le garçon s'entraînait à ces activités à la suite de son père et de ses frères depuis l'enfance, mais sur un mode spontané, voire anarchique, qui contraste avec la prise en main autoritaire et avec la cadence volontariste du *So* où l'obéissance était particulièrement requise si l'on en croit l'étymologie que donne le P. Stoll pour *zomólá* : « celui qui verse dans les oreilles » (*tsoe méloa*).

Comme toute entrée dans une nouvelle société, le *So* comporte pour l'impétrant des brimades qui signifient à la fois la séparation du monde profane et l'agrégation au cercle des membres à part entière. De ces brimades étaient chargés surtout les jeunes initiés qui venaient de les subir aux promotions précédentes, et qui les infligeaient dans un esprit de revanche et d'humour cruel bien proche de ce que nous avons connu dans nos écoles ou nos casernes vis-à-vis des « bizuths » ou des « bleus ». Une grande différence cependant naît du fait que les *mvón*, eux, ne s'y attendaient nullement. Ils croyaient aller à la fête, et le *So* était alors pour eux l'école du désenchantement. Ils mettaient un certain temps à se rendre compte qu'on les avait bernés sur toute la ligne et qu'ils ne devaient pas surmonter seulement la peur, mais la naïveté, pour rejoindre le modèle du *mfaŋ mod*, du « vrai homme » bèti, impavide et sceptique.

Ils étaient acheminés à ce résultat sans aucun discours, comme Nekes et Tessmann le relèvent déjà, les « apprentissages » de la première phase étant purement parodiques ; sous ce rapport, la *praxis* bèti s'oppose au *logos* fang qui raffina, et raffine encore de nos jours, sur les interprétations et les systématisations symboliques, qui prodigue des enseignements : généalogies, traditions ésotériques du clan, etc. Le *So* est au contraire une anti-école, qui consiste à ne rien communiquer par la parole, mais à faire remplir successivement aux jeunes des rôles contradictoires qui offrent un jeu de modèles identificateurs ou de virtualités à actualiser, et une suite de situations, les unes attrayantes, les autres repoussantes, comme dans un « théâtre réel » qui traquerait l'individu dans ses ultimes ressources : c'est un jeu, mais il y va de la vie. Le centre, les secrets du *So*, ne sont nullement ce qu'on y dit, mais ce qu'on y fait ; la communauté des jeunes initiés est une communauté d'épreuves et non pas une communauté de discours ; ils n'en retireront qu'un brin de sissongo, emblème des souffrances du chasseur en brousse. Dans le *So*, le contenu formel des enseignements est farcesque et constitue un désapprentissage de l'existence, du moins jusqu'au passage par le tombeau. Ils représen-

tent, avec les insultes sexuelles à la mère, une inversion malheureuse, une démarche à rebours qui culminera dans la mort.

Il s'y joint la certitude bête que valeur et douleur sont indissociables. « *Angánén, angázombo okəŋ* », « il a grossi, c'est qu'il a supporté le cou-teau », dit-on d'un animal châtré devenu gras et bon à manger. Toute excellence se « paye », et l'expression précédente ne doit pas entraîner de méprise : est justement viril (*fam*) celui qui supporte le mieux la douleur. D'où la nécessité pour les *mvón* de passer "par le feu".

Enfin, ceux-ci avaient également conscience de devenir des hommes dans la période finale de séjour à l'*esam*, à la fois en s'accomplissant par un entraînement réel, ce coup-ci, de chasseurs, guerriers et danseurs, et en se transformant physiquement de façon à sortir de leur réclusion grandis et forcis, méconnaissables. A la suréducation du début se superposait une suralimentation dont les effets physiques devaient être indéniables sur des adolescents jusque-là presque entièrement privés de protéines, et dont les Européens sous-estimaient l'âge, nous l'avons vu. La croissance naturelle ne pouvait être que favorisée par l'abondance subite de graisse et de viandes qu'ils préparaient eux-mêmes, jointe aux plats plus soignés que d'habitude envoyés par leurs mères. Ce régime entraînait sûrement leur développement au même titre que la bouillie d'argile blanche à quoi M. Bindzi l'attribue.

Cette dernière croyance et cette pratique sont en tout cas pleines de sens : peut-être sont-elles un vestige résiduel des cures de lait réelles (et engraisantes) que l'on connaît dans les stages de jeunes au Nord-Cameroun ; elles signifient en tout cas que les *mvón* reprennent vie par un aliment semblable au lait maternel, mais qui leur est donné par les hommes et qu'ils ont partagé avec l'*oyomó*, leur *alter ego* ; elles signifient aussi que la terre est réellement *nourricière* ; elles renvoient enfin, comme aliment blanc ésotérique, au statut particulier des *mvón* qui, à leur insu, sont morts et se nourrissent là d'une ambroisie.

5. Le *So* comme passage cosmique

Les niveaux d'interprétation que nous atteignons maintenant sont inconscients pour la quasi totalité des témoins que j'ai pu consulter. Les vieillards me regardent avec surprise et incrédulité quand je leur demande : « Après le passage par le souterrain, n'étiez-vous pas comme des morts ? » « Au contraire, répondent-ils, puisque nous reprenions vie, que nous mangions bien, etc. » Seul M. Hubert Onana a acquiescé aussitôt, en me disant que je comprenais bien le *So*, ce qui montre à mon sens que cette connaissance – comme d'autres sans doute – n'était acquise que progressivement, au cours de *So* successifs, par les initiés.

Cependant, les *mvón* savent qu'ils étaient traités « comme des veuves », et les deux pratiques s'éclairent mutuellement. Ils subissaient un genre d'épreuves analogue aux leurs, parfois les mêmes, par exemple le *tsitsid bálába* et la râclée en brousse : comme elles, ils étaient reclus un temps, la tête rasée, astreints à coucher par terre, couverts d'argile blanche avec l'interdiction de se laver ; ce sont pour les veuves comme pour les candidats, les mêmes mar-

ques de retranchement de la communauté des vivants et de rattachement à celle des morts, le même retour à la vie animale et à l'archaïsme ; ils ont droit également ensuite à la reconnaissance de la communauté qui leur est témoignée lors d'une quête.

Chez les Mengisa (Abega Esomba, 8/11/1969), ce sont les neveux utérins de l'organisateur qui font subir un certain nombre d'épreuves aux candidats, et par exemple préparent la fosse pleine de piment à travers laquelle ils doivent passer ; ils agissent donc comme si ces garçons étaient femmes (et non fils) de l'organisateur défunt (en fait vivant).

Il est clair que les *mvón* vont « beaucoup plus loin » que les veuves ; au nord du Nyong, ils poursuivent déjà un ancêtre dans la course à l'« albinos » qu'ils essaient de rejoindre ; tout ce qui émanait d'un albinos, messenger des *bekón*, était en effet considéré comme bénéfique et porteur de fécondité (cf. Tsala-Vincent 1973, n° 5703). Les *mvón* sont accueillis par les défunts le jour du *mebila*, où ceux-ci les éprouvent sous la forme des masques-éléphants et ils les ont tout à fait rejoints après leur passage dans le souterrain-tombeau. Onana m'a précisé qu'en émergeant de la fosse et en s'exclamant « *Tará yié!* », ce n'est pas à son père du village que doit penser le *mvón*, mais à tous ses pères morts, puisqu'il sort d'une tombe. Nous ajouterons que ce n'est pas seulement en pensée, mais aussi effectivement que possible, qu'il est assimilé, ou s'assimilant, aux morts. Blanc comme eux, le *mvón* passe comme eux sans vêtement, sans relations sexuelles, invisible aux profanes, ne mangeant que mystérieusement, en cachette ; quand il apparaîtra plus tard dans les villages, on ne le salue pas plus qu'il ne salue, il joue du balafon qui est le langage des défunts, et il se conduit arbitrairement comme les esprits, faisant bien des choses « à l'envers », à commencer par le seul fait d'habiter en brousse.

Le *mvón* qui n'est pas mort réellement est donc mort symboliquement et demeure un temps assez long dans cette situation. Pour quelle raison ? La réponse nous est fournie par son costume, qui est, en blanc, la parure de fête d'une femme. Comme les femmes sacrifiées lors d'un deuil, comme les veuves dans l'*akús*, les *mvón* sont descendus vers les morts et leur ont été offerts à titre propitiatoire, pour que ceux-ci en disposent pleinement, ce qui ne peut s'exprimer que dans le langage de l'alliance matrimoniale. Les Ntumu connaissent ce type d'alliance entre hommes, et Nguema (1969, p. 112) cite le cas du chef Mezui M'Alo'o qui comptait ainsi au nombre de ses épouses un homme vêtu en femme, Otendeny, qui lui avait été donné à défaut d'une fille. Les *mvón* sont livrés comme épouses aux ancêtres, et il est très probable que les danses de femmes qu'ils exécutaient s'achevaient en trances de possession, semblables à celles dont Pierre Mebee nous a donné un exemple à propos des techniques de chasse. Le nom de « jeunes filles de l'*esam* » qu'on donne aux initiés chez les Yalongo corrobore bien cette hypothèse. Le port de la hotte lors de la quête (cf. p. 259) les assimile également aux femmes.

Le *So* peut alors se lire comme alliance avec les ancêtres, dans tous les sens du mot « alliance ». Il est en effet en même temps une fête de leur don principal, le raphia ; le raphia est moyen principal de la culture, car il sert à tout : il forme le toit des maisons, le lit des gens, le lien des parois d'écorces ; il consti-

tue le vêtement des *mvón* et leurs parures, la clôture de leur *esam*, il fournit aux hommes le vin de palme et l'instrument de musique le plus raffiné, le *mvéd*, en même temps que les flûtes de Pan des *mvón* ; autrement dit, il couvre à la fois la plupart des nécessités et des plaisirs. Or ce raphia, nous l'avons dit à propos des *màn*, pousse dans les marécages et au long des marigots, dans le domaine des morts ; il est par conséquent un cadeau des ancêtres, pères de la civilisation. La réactivation de l'alliance avec les défunts s'inaugure donc par sa cueillette : c'est à partir de là que les *mvón* vont insulter le sexe de leur mère, ce qui est une abjuration de la vie dans sa source, un renoncement total, en échange du don reçu. Ensuite, après être allés jusqu'au bout de leur « mort », ils incarneront, comme le raphia et l'*esam* où ils vivent, la médiation entre nature et culture, menant avec les esprits qui les hantent une existence ambiguë, une non-vie de souffrances, de rapines et d'agressivité dans la brousse intermédiaire (*fyé*) entre le village (*dzāl*), séjour des hommes vivants, et la forêt (*afan*), domaine des *bekón*, des revenants. Notons que les vivants ont toutefois besoin d'aller en forêt pour se nourrir et que les morts veulent être enterrés au village... ce qui souligne à nouveau la nécessité de l'alliance, en cette zone neutre où les uns comme les autres viennent rôder. L'*esam so* est le lieu de la médiation, du juste milieu et de l'équilibre où, selon M. David Zibi (*Nleb Bekristen* du 31/1/1970), on se réunissait pour dire les choses « en toute vérité ».

La familiarité, la bonne entente avec les revenants dont la brousse est le domaine de droit (cf. p. 354), sont indispensables à des guerriers-chasseurs qui déploient leur activité dans la même brousse. C'est cette accoutumance mutuelle que visent les jeunes gens dans le *So*, par une existence qui est en partie retour à la nature (c'est-à-dire à l'anti-culture, d'où leur inversion de la vie « normale »), en partie aussi accès à une sur-nature ou plutôt à une sur-culture qui est celle des esprits, puisque les bienfaits de la civilisation sont dus aux ancêtres aussi bien qu'à la terre nourricière ou au ciel fécondant. C'est ce que suggère déjà l'usage d'instruments de musique propres au *So* : balafons à deux ou trois lames, *minkan* ou doubles-gongs et *mebag* ou flûtes de Pan ; mais tous ces instruments peuvent être considérés comme des variantes portatives du *nkúl*, utilisables ainsi comme téléphone de campagne par des hommes partis en brousse pour la chasse ou la guerre (dans ce dernier cas, la flûte prenait le nom de *nsa*, « razzia »). Le balafon installé au sol près de l'*esam* sur troncs de bananier est par contre un instrument spécifique, et le caractère surnaturel ou surculturel des *mvón* me paraît accusé par l'artificialité des parures qu'ils exhibent, lorsqu'ils commencent à se produire comme des « apparitions » au public, artificialité soulignée par les glissements ou échafaudages sémantiques qui font appeler par exemple « dents de poisson » un collier de « dents de panthère » *fausses*, en bois. Il y a là « redoublement » de la culture sur elle-même comme dans ces dépassements voisins que sont l'humour, l'argot, la mode et les autres formes de snobisme.

Cette vie conventuelle distincte et distinguée dans l'*esam* ne constitue pas seulement une conversation musicale avec les ancêtres défunts, elle représente aussi certainement une accoutumance aux *minjug*, aux autres esprits plus ou moins indéterminés de la forêt. (Chez les Eton, des traditions

d'alliance avec les *minkug* de la Sanaga se sont maintenues chez les jeunes jusqu'à nos jours).

Le comportement pillard et agressif des *mvón* peut certes s'expliquer, comme le font Nekes et Tessmann, parce qu'ils agissent en tant que revenants, peut-être aussi parce qu'ils sont dans une marge « hors normes » (cf. Van Gennep 1909, p. 162, qui se réfère explicitement à l'initiation des « Yaundé », p. 117), mais surtout parce que la communauté leur doit sa prospérité retrouvée, comme le dit Ch. Atangana (1942, p. 157) :

« Pendant la durée de leur candidature, ces hommes se trouvaient au-dessus de toutes les coutumes parce qu'ils étaient massacrés pour les fautes de tous les leurs. Pour cela, on était obligé de se sauver devant les candidats si l'on n'était pas capable de leur résister. Ils n'étaient soumis qu'au promoteur et à l'organisateur. »

Ils sont en effet (comme des neveux) le gage de l'alliance qu'ils ont permis à leurs pères de renouveler avec les invisibles : tout découle de leur sacrifice et donc *tout leur est dû*, dans tous les sens de l'expression, voilà pourquoi ils raffent bananiers, poules, bétail, etc., et même la vie dont ils ont besoin ; puisqu'ils ont virtuellement perdu la leur, il leur faut bien prendre celle d'un autre pour reprendre une existence normale. (Nul inconvénient à ce que cette vie soit celle d'un *mvón* parallèle : la mort de la mort est une résurrection.)

La coalescence de l'initiation et d'une expiation a pour avantage de fournir périodiquement un contingent tout désigné de nouvelles victimes au *So*. Réciproquement, les jeunes gens qui « payent » l'expiation acquittent du même coup leur droit d'entrée dans la société des hommes, achètent ainsi leur accès aux viandes interdites ; l'initiation est incluse comme par surcroît dans le processus qui leur donne tous les droits parce qu'il les sacrifie, c'est-à-dire les fait sacrés, les transfigure en tant que victimes en accumulant en eux une puissance immense de purification.

La saisie de ce véritable renversement dialectique est au cœur de la compréhension des grands rituels bété. Le sacrifice consiste à projeter d'abord sur l'être à immoler toutes les impuretés, infractions et malheurs du groupe. Mais, dès que l'immolation a eu lieu, l'être tué qui vient de « payer » n'est plus que le signe de la purification, de la régénérescence obtenues par son sacrifice ; aussi se dispute-t-on pour le toucher, le manger, conserver ses os, se l'assimiler de toutes les façons possibles. Les *mvón* « morts » sont dans le même cas que le *kábad Oyomó* ; voilà pourquoi les vieillards les « mangent » aussitôt après l'épreuve, c'est-à-dire les touchent pour mettre à leur service leur puissance neuve, puissance exceptionnelle étant donné qu'aucun autre rituel n'est aussi « coûteux » que le *So*, donc aussi puissant. D'où aussi la valeur du serment par le *So*, référence à la puissance mystique suprême, à la mort (comme quand les dieux latins juraient par le Styx).

Les *mvón* vont rester longtemps imprégnés de cette efficacité purificatrice, représentant *bezambá*, l'alliance des ancêtres-moniteurs, au sein du pays, et se relayant d'une promotion à l'autre pour assurer la continuité de la présence et de la purification qu'ils transmettent. C'est leur victoire sur les esprits, victoire qui commande les autres en fin de compte, que les *mvón* célé-

brent après leurs affrontements lors d'un nouveau rituel, quand ils arborent leurs coiffures de guerre et leurs traînes à plumes de perroquets.

L'exigence du relais (très bien attestée au sud du Nyong) permet de conclure qu'il doit y avoir « dans le pays », c'est-à-dire à cinquante kilomètres à la ronde, au moins quatre *So* simultanés : il en faut deux en cours d'achèvement pour qu'ils aillent se rencontrer et se bagarrer dans celui qui commence ; les deux premiers passant à un stade nouveau après cette purification, il faut qu'un quatrième commence à peu près à la même époque que le troisième, pour que ces deux derniers puissent à leur tour s'affronter dans un nouveau *So*, et ainsi de suite ; si le rythme se perdait, les *mvón* risqueraient de rester indéfiniment à l'*esam*. D'où l'impression qu'ont eue les premiers Européens que le *So* était organisé régulièrement tous les six mois ou tous les ans en passant d'un chef à l'autre ; la multiplicité simultanée des initiations est bien attestée à Yaoundé par le *Journal* de Zenker qui, par ailleurs, permet de mettre en doute l'assertion de Stoll (1955, p. 159), que les phases du rituel seraient liées les unes à l'apparition d'Orion, les autres à celle de Sirius. Pas systématiquement en tout cas.

Au sud du Nyong, moins peuplé, on avait l'impression qu'il se passait beaucoup d'années ; on donnait beaucoup d'enfants, sans que quelqu'un fit un *nsém* ; les enfants devenaient des jeunes gens avant de voir à nouveau rassembler un *So* (Onana, 21/1/1967). Mais la contrepartie est indiquée par le même témoignage : « Les gens s'y rendaient très loin, jusque vers Yaoundé ou même vers Kribi. »

Cependant, l'expiation n'épuise pas la signification religieuse de l'initiation, qui était probablement, comme l'ont pressenti Tessmann et le P. Stoll, à vrai dire avec quelques débordements d'imagination, une communion non seulement aux ancêtres, mais aux puissances cosmiques, celles-ci ne s'opposant d'ailleurs pas nécessairement à ceux-là. La mort et la nuit sont par exemple, associées, la nuit étant comme la brousse le domaine des revenants. C'est pourquoi l'idée d'obscurité surgit dans les chants lorsque les *mvón*, par leurs souffrances, « descendent » vers les revenants ; c'est sans doute aussi pourquoi la victime exemplaire envoyée aux *bekón* s'appelle « Nuit », ainsi que l'épreuve du tombeau, qui a lieu « pendant » qu'elle est tuée, et où les *mvón* objectivement, mais aussi subjectivement, vont entrer en « conversation » avec leurs ancêtres, tandis que leur éclipse est accompagnée au loin par le charivari des profanes (cf. Lévi-Strauss 1964, p. 334 ; 1966, p. 363). Il y a là un retour au chaos, une conjonction de la nuit et du jour qu'exprime le salut au soleil des *mvón* au sortir de la nuit du tombeau, marquant l'union des deux Puissances principales, l'union du ciel et de la terre.

Car il ne faut sûrement pas dissocier le passage par le souterrain de l'exhibition sur le *ndzóm* qui l'a précédé. Celle-ci est pour une part une offrande publique des *mvón* au *So*, comme sur un grand *anág* aux défunts ; elle est aussi une épreuve divinatoire : le *mvón* qui danse sans tomber de la passerelle saura plus tard franchir l'Endam, le fleuve des défunts, sans tomber à *ntolendon*, et reviendra à une nouvelle forme de vie ; enfin ce passage constitue certainement une marginalisation (cf. Van Gennep 1909, p. 266), installant les *mvón* dans une existence à part (bien qu'aussitôt après ils repassent se faire embrasser par les leurs). Mais l'épisode est aussi pour eux une exaltation, une

ascension qui les conjoint à ce Ciel, Yobe, qu'invoquaient les vieux Beti, en attendant l'enfouissement dans la Terre, qui est l'autre pôle de la divinité. De ce côté-là, la communion est nette ; ce n'est pas seulement pour obtenir leurs qualités que les *mvón* vivent comme des bêtes, c'est aussi pour acquérir la force de la terre où se vautrent les cochons sauvages ; la tombe est celle de la terre régénératrice (*soŋ sí*) et la terre leur servira d'aliment. Néanmoins, leur première tâche en sortant de terre est d'étendre le bras et d'écartier les doigts vers le soleil, comme pour servir, là aussi, de médiation entre ces deux termes du *cosmos*, d'intermédiaires entre le haut et le bas, et ce n'est peut-être pas un hasard si les deux tambours étouffés ce jour-là murmurent, l'un : « tombe de terre », mais l'autre : « les fourmis se trouvent a *yób* », ce qui signifie à la fois en l'air et au ciel, terre et ciel contenant également les puissances mortifères que le *mvón* affronte et dont il triomphe par leur force même. La victoire que le *mvón* émergeant crie par son geste, le culte qu'il rend depuis la tombe par son bras tendu vers le ciel, c'est la reconnaissance ou l'instauration de l'union entre ces deux forces, qui ne sont pas distinctes peut-être de celles des pères qu'il invoque en même temps, puisque le soleil est une résidence possible des ancêtres. Le soleil peut aussi être directement son père, comme la terre d'où il naît est sa mère, la hiérogamie du ciel et de la terre donnant naissance à l'initié.

Il faut reconnaître que bien des éléments de la mythologie traditionnelle nous échappent : ils foisonnaient dans les discours qu'entendit lors de ses reconstitutions le P. Stoll, observateur exact en dehors de ses interprétations. Mais l'exemple d'Onana, rattachant le *So* à une expression de victoire d'Owono Kode, montre bien la liberté dont jouissaient les vieux chefs de rituel. A ce titre, le délire interprétatif est probablement lui-même traditionnel, et Tessmann rattachant la racine *So* à Isis et au culte de la Lune ou du Mal, ainsi que le P. Stoll reliant l'interjection « Yane » au culte de Janus, se montrent dignes d'être de vieux *zomólá*, comme le disait Petrus Dzuhu à Stoll : « Mon père, tu sais toutes ces choses mieux que moi : est-ce que ton père était aussi féticheur ? » ; sans doute en va-t-il de même du prince Dika Akwa, pour qui le *So* est à assimiler au culte duala *jengu* qui commence par l'indicatif « Ya a so ya, so ya ya, ya a so », et dont le vrai nom serait *So Yambe*.

On peut penser toutefois, sans trop de risque d'erreur, que, comme la plupart des initiations religieuses, le *So* inculquait un espoir de survie et constituait un entraînement à la résurrection. Si l'initiation est une mort, la mort a en effet quelque chance d'être une initiation. *L'esána* est pour une part une reprise du *So* (c'est pourquoi il n'était exécuté que pour les initiés) : on chante les mêmes chants, on joue les mêmes musiques funèbres que le jour de la mort du *So*, et si le défunt doit avoir la tête couverte et partiellement masquée, c'est probablement pour affronter les dangers de sa nouvelle tombe, comme il a affronté jadis ceux du tombeau-souterrain. Nous avons vu un chef Enoa demandant à être enterré à l'emplacement de son *esam so*, c'est-à-dire du *soŋ sí*, sans doute dans l'espérance d'en sortir à nouveau. Le but de la grande initiation fang rapportée par Zwé Nguéma (chant XII) est de rendre

non seulement invulnérable, mais immortel (90), et le plus célèbre chant de victoire bête proclame :

« E éé nde mengaso awu éé – awu éé – awu éé ? »

« En vérité, contre toute attente, ne suis-je pas sorti de la mort ? » (v.g. in Manga Mado 1970, p. 98).

6. Le *So* comme enfantement à la société des hommes

Le *So* nous est apparu jusqu'ici comme une expiation qui transforme ses victimes sur les plans psycho-physiologique et magico-religieux, en leur donnant la « puberté sociale », les droits des adultes. Il faut ajouter qu'il s'agit d'un enfantement à la société masculine opéré uniquement par la partie mâle de la société.

C'est de ce point de vue que la théorie de la double sexualité de Stoll (1955, pp. 158, sq.) paraît avoir quelques fondements, qui lui permettent de dépasser la simple perception de la complémentarité antagoniste des sexes (91). De même que les humains envient les avantages évidents de certains animaux sur eux, de même les hommes, tout en asservissant les femmes, jaloussent leur éclatante supériorité qui est celle de pouvoir façonner et mettre au monde un autre être humain. Il est dans la logique phallocratique d'opérer une dénégation, une dévaluation de cette capacité naturelle pour ne reconnaître comme enfantement véritable qu'une reprise culturelle du phénomène, ayant pour objets les seuls êtres complets, c'est-à-dire les garçons, et pour auteurs leurs pères.

La communication de la substance des pères aux fils est donc l'un des éléments fondamentaux du rituel, quelle que soit la forme sous laquelle elle s'opère et, à la limite, quelle que soit la substance en question, pourvu qu'il s'agisse d'une sécrétion interne. C'est pourquoi nous retrouvons – paradoxe fort sensible aux Bêti – l'usage des excréments que nous avons déjà signalé pour la fondation d'un village, et que nous retrouverons encore à propos du *tsó*, dans un contexte différent : il s'agira là d'une communion de tous avec un guérisseur charismatique, tandis qu'ici il s'agit d'une reduplication de la paternité entre hommes. Le *So* a lieu quand la fécondité naturelle tarit ; le père, pour une part, tente de la réamorcer en transmettant directement sa substance à ses fils, et d'autre part relève le défi de la nature en panne en créant des nouveaux-nés dans l'ordre de la culture. Les candidats sont à leur tour revigorés par l'absorption éventuelle de leur propre substance (nous l'avons vu aussi), qui se mêle à celle de leur père. C'est ainsi que l'homme

(90) Le héros, Zong Midzi mi Obame, se retrouve petit enfant et on lui dit : « Tu es mort ». Il se trouve couvert de choses blanches par les esprits immortels de ses ancêtres, qui vont le faire participer à leurs privilèges.

(91) Son plus sérieux argument est la répartition de tous les objets en « mâle et femelle » ; mais celle-ci n'a peut-être guère plus de « sens » philosophique que la répartition de tous nos substantifs dans les deux genres masculin et féminin. Cf. Mallart 1971, a), pp. 84-88. Je me réserve de reprendre ultérieurement ce difficile problème de la double sexualité, qui demanderait à lui seul une longue étude attentive

mûr devient « homme-mère », ou que l'initié devient « homme-femme » ; c'est sous ce rapport qu'il revendique la même capacité d'enfantement que l'autre sexe. Dans le *So*, d'où toute femme est exclue, se réalise enfin le projet ou le rêve qui permet aux pères du *So* de s'écrier, en voyant leur candidat sortir de la tombe : « Nous avons enfin un garçon ! » (p. 286).

A cet effet, comme Tessmann et Stoll l'avaient souligné, l'*esam so* constitue un véritable appareil génésique. Stoll a pu voir comme moi cette calebasse spéciale à double compartiment, telles les bourses d'un grand mammifère, qui était enterrée comme *abin esam*, « testicules de l'*esam* », avec de la « graisse du *so* » mêlée au sperme des organisateurs : la liane *folazog* s'en échappait comme un canal efférent et venait par la suite s'enrouler autour du *ndzôm*, qui se présentait sous cet angle comme le phallus orné et fêté de cet appareil sexuel géant ; phallus dû, ne l'oublions pas, à l'autorité, à la « voix » des initiés bête qui l'ont abattu, façonné, transporté ; il incarne d'autant plus leur volonté de puissance (à tous points de vue) que, dans les cas où l'organisateur l'a chevauché, il a été réellement comme l'organe de cet homme avide de fécondité dont les parties sexuelles l'ont imprégné. Le phallus n'est-il pas l'unique source de « richesse », dans cette société sans argent ? Et comme la liaison y est si étroite entre sexualité et agressivité, la sphère où il est permis de faire l'amour étant la même que celle où il est permis de faire la guerre, il n'est pas étonnant que le seul trait commun aux diverses figures possibles du *ndzôm* soit justement leur agressivité, et qu'Onana les évoque spontanément comme disposées pour former la représentation typique d'un chasseur tirant son coup.

Un oignon de fécondité était nécessaire, mais sans doute pas suffisant pour activer cet ensemble : il y fallait le coup de drageon de bananier que lui donnait l'*asuzóa* (la banane étant considérée comme « grasse » et phallique). Les *mvón* étaient ainsi « vivifiés » par leurs pères sur le *ndzôm*, puis ils passaient dans le tunnel qui était, comme l'on a dit à Stoll, la « femme » du *ndzôm*, c'est-à-dire l'utérus, la matrice d'où ils naissaient ; l'*esam* qui les englobe représentant peut-être d'abord un lieu de « régression infantile » (Mallart 1971, p. 279), mais ensuite certainement, comme l'a traduit Tsala, un « séminaire » au sens étymologique du mot. Le « père du *So* » est donc réellement le géniteur social de l'enfant surtout si c'est lui qui a donné sa semence (il ne paraît pas sûr que ce rite spécial ait été répandu, mais je ne mets pas en doute ce qu'on en a dit au P. Stoll ; on m'a d'ailleurs parlé aussi d'un rite yambassa (« bati »), l'*olume* ou *olumu*, où les pères se masturbaient directement dans la fosse initiatique, ce qui est moins complexe mais tout aussi logique). L'*avóh so* dont on nourrit les *mvón* est encore une « graisse », c'est-à-dire de la semence virile ou son équivalent (excrément du père), mêlé à l'aliment transfigurant constitué par les résidus des victimes sacrificielles antérieures (remontant ainsi, de sac de *so* en sac de *so*, jusqu'à la première victime transpercée par le Moniteur exemplaire Nnə Bodo).

Les *mvón* sont alors agrégés à une société mâle de guerriers-chasseurs par une sorte de parthénogenèse qui les oppose aux femmes et les distancie d'elles, non pas seulement à titre provisoire comme dans maints rites de passage, mais à titre définitif, soudés qu'ils sont par des secrets désormais partagés, par des souffrances communes et des actes inavouables (tels les insultes à

la mère), par une longue vie anormale de nudité, de pillage et de bagarre, tout cela institutionnalisé dans les « parentés » issues du *so* (*ésiá so, avus so*), et par la solidarité que symbolisent des emblèmes comme l'*ebe so*.

Les anciens Bèti étaient probablement très conscients de réussir à opérer une naissance sociale entre hommes, indépendamment des femmes, dans cette sorte d'éprouvette qu'est l'*esam*. C'est la victoire absolue du sexe mâle ; ils la célèbrent à mon sens lorsqu'il font chanter indéfiniment aux *mvón* le refrain d'*akaba tará*, qui avait fait donner ce nom au rite par les premiers Européens, et qui me paraît loin d'être indifférent comme le croit Nekes (1913, p. 207) ; cela signifie : « le macabo de mon père ! » ; or il n'est pas besoin d'être grand expert en symbolisme pour identifier quel est le bulbe paternel auquel renvoie cette célébration obstinée, tout au long d'un rituel qui se présente comme la glorification d'un engendrement exclusivement masculin.

Il ne semble guère que le *So* soit un culte du « mal », comme l'a prétendu Tessmann : peut-être est-ce la violation de certains tabous pendant la vie « anormale » et l'obligation théorique de tuer qui ont pu autoriser cette interprétation ; de toutes façons, le secret rend les *mvón* complices dans la perte de leur innocence et dans la désacralisation du monde, tandis que leur alimentation les amène à faire ce qui est « mal » pour les profanes. Quant à la double sexualité, malgré sa congruence à la pensée bantu et malgré les beaux développements qu'elle a inspirés à Marie-Paule de Thé (1970, Appendice I), elle est sans doute exagérée par le P. Stoll ; la façon de sacrifier sur laquelle il appuie sa théorie (1955, p. 161) est celle que j'ai vue habituellement en usage hors du *So* : l'animal est coupé en travers tout simplement pour que les *mingangan* aient aussitôt accès aux viscères nobles, cœur, foie, qui sont en général immédiatement utilisés. Il s'agit dans le *So* d'un engendrement du même par le même. Les *mvón*, après une période passive de dressage, sont aussi masculinisés que possible ; même si leur danse sur le *ndzóm* n'a pas uniquement une connotation sexuelle, l'étui pénien de raphia et de parasolier sert à leur étirer et à leur distendre la verge, au témoignage même du P. Stoll (entretien du 24/4/1968) ; le *So* est pour une part une glorification de cet organe, ainsi que le soulignent les chants de l'*esam* qui en font l'éloge, et les plumes victorieuses dont on le décore.

Introduisant au club des hommes faits, le *So* paraît avoir fonctionné comme le lien de cette catégorie dominante des hommes, et comme l'occasion de leur prise de conscience de quasi-caste ou classe, ce qui expliquerait son caractère trans-lignager unique. On pourrait s'attendre à y voir utiliser une langue réservée, une langue secrète, et le chef Max Abe Fouda m'a bien assuré que les anciens y parlaient *ati*, mais le fait est que cette langue n'était nullement enseignée aux novices comme elle l'était ailleurs (92), et on ne la trouve même pas à titre vestigiel comme chez les Basa et les Bakoko (cf. Russell 1958 ; Hebga 1968, p. 24).

(92) En particulier dans le *Jengu duala*. Je n'ai eu de cesse que je mette la main sur un article de A. Von Duisburg traitant des vestiges d'une langue *Sso*, mais c'est des Sao du Nord-Cameroun qu'il s'agissait. Si l'*ati* s'enseignait dans le *So*, c'était entre *vieux* initiés.

Le sentiment n'en était pas moins vif chez les Bèti que le *So*, constamment entretenu à travers tout le pays à la différence des autres rituels, constituait la clé et le ciment de leur organisation sociale, tout en satisfaisant leur désir d'obliger les riches au gaspillage ostentatoire (avec la possibilité ludique de gain que nous avons signalée) et tout en répondant à leur passion pour les fêtes.

7. Le nom du *So*

En conclusion, quelques réflexions sur ce nom de *So* qui a fait couler beaucoup d'encre.

A la lumière des recherches qui précèdent, il me paraît clair que le nom de *So* désigne, dans son origine *ati*, une force de la nature ou une déité punissante qu'il s'agissait d'apaiser par l'offrande d'une victime consentante aussi proche que possible du coupable frappé ; quand cette victime aura « vu le *So* », le châtiment cessera.

Le *So* est donc au départ un nom propre, et l'on en a gardé une nette conscience chez les Bèti du nord où, quand j'en ai demandé le sens, les gens du village de Kokoe m'ont rétorqué : « Que veut dire Philippe ? » (= mon prénom), tout en niant un rapport avec l'antilope autre qu'homonymique, arbitraire. A l'origine donc, le *So* n'a guère plus de relation avec la vie sylvestre des guerriers-chasseurs que l'ordre du Bain avec l'hygiène anglaise ou nos Palmes académiques avec la culture du palmier.

Le nom ancien du rituel paraît être d'ailleurs « le python », le boa qui, comme l'ogre des fables bèti (Emomódo), est capable d'engloutir les enfants et éventuellement de les restituer ; il protège l'*esam* contre la sorcellerie, et figure souvent sur le tronc du *ndzòm* comme l'image même de la force reptile développée au contact de la Terre. Seul le nom de la puissance concernée était « *So* ».

Mais l'homonymie ne reste jamais arbitraire, elle « signifie » toujours pour les Bèti. Ici, le passage est d'autant plus facile que l'initiation donne accès aux viandes interdites, où l'on inclura l'antilope *so*, et c'est ainsi que Ch. Atangana (1942, p. 151, n. 2) comprenait le nom du rituel :

« On employait le nom de cet animal pour attirer l'attention du public sur le fait que l'initié est admis à manger de tous les animaux prohibés. »

Le nom de *sso* signifierait d'ailleurs « viande » en général chez les Pygmées (d'après Thilenius, in Mecklenburg 1912 II, p. 281), – c'est-à-dire « gibier » – et il se peut que les Bèti aient fait le rapprochement.

L'homonymie indique la similitude des propriétés : l'antilope *so* est très difficile à attraper à cause de sa rapidité, presque insaisissable, et telle doit être la principale qualité du *mvón* s'il veut survivre. De plus, comme l'a noté Stoll (1955, p. 159), sans pour autant en faire un « totem » ou « l'être double d'une manière éminente », les Bèti sont sensibles à la beauté de l'animal, il me paraît exact qu'elle peut correspondre à leur modèle de la beauté juvénile

pour un garçon, chez qui l'élégance doit envelopper la force (93), ce qu'expriment les taches de la robe (conçues comme de la force maîtrisée et retenue) ; le léopard est sous ce rapport très proche de cette antilope par la grâce et les taches, et c'est à ces deux animaux que les *mvón* du nord du Nyong s'efforçaient de ressembler en se couvrant le corps de taches blanches artificielles (Castor Bindzi ; cf. le film de Bertaut-Bugniez). Nous avons vu comment le champ sémantique « antilope » envahit le rituel chez les Fang, où les *mvón* sont logiquement traités comme tels, pris au filet, etc.

La valorisation bête du langage interdit toutefois de s'en tenir à ce niveau et oblige à raffiner sur le sens du mot par les détours du jeu étymologique. Dans son *Univers culturel*, l'abbé Mviena rapproche *so* de *sob*, « laver, nettoyer », *soe*, « laisser couler », *asoé*, « cachette », *osoé*, « lit d'une rivière » où s'écoulent les eaux comme les fautes, enfin de *sõsõ*, comme l'abbé Léon Messi et le P. Guillemin, lequel a entendu cette dérivation opérée par les vieillards (cf. aussi Stoll 1955, p. 160). *Sõsõ* correspond au français « droiture » ; *sõsõ mod* est l'homme « juste », au sens quasi biblique du mot, l'homme qui agit au-dessus des passions et de l'intérêt propre selon la seule raison de l'équité (« *ngul esiki sõsõ* », dit-on pour signifier « force n'est pas raison »). On comprend que ce mot soit aussitôt à associer à cet « homme du milieu » que représente le candidat dans l'*esam*, et aux deux objectifs moralisants du rituel qui sont, d'une part enlever le *nsém*, c'est-à-dire ce qui est tortueux, pour rendre l'homme droit (la langue emploie ces images), d'autre part rendre l'homme courageux, c'est-à-dire capable de maîtriser des passions comme la peur, ainsi que le montre le récit d'Onana d'où nous sommes partis, c'est-à-dire le meurtre exemplaire du premier *So* par le héros sauveur Owono Kode. Tout le reste paraît subordonné à cette volonté de faire du *mvón* un *sõsõ mod*, un homme accompli, « impeccable », et ce jeu de mot faisait certainement partie des « révélations » que l'on pouvait recevoir sur le sens du rituel.

A ce point s'achève notre enquête si elle veut rester dans les limites de la rigueur. Les spéculations des théologiens individuels étaient certainement plus riches, mais du fait même de leur isolement plus arbitraires et plus subjectives. Là comme ailleurs, le savoir traditionnel est borné par son ésotérisme, par la jalousie avec laquelle chaque ancien conservait quelques secrets d'école et dissimulait ses propres conclusions. Seule la pratique concrète constituait alors la commune « religion » vécue.

Le *So* était parmi les rituels le seul à mobiliser ainsi tout le pays ; il fallait qu'il fût inviolable puisqu'il avait à se transmettre aussi bien en temps de

(93) C'était le cas de Charles Atangana, semble-t-il, dont la beauté de jeune homme a été célébrée par Lukas Atangana. De nos jours, j'ai vu des jeunes gens redouter d'avoir de trop gros muscles... Il n'est pas exclu que les tatouages du *So* représentent à la fois un phallus et une vulve comme le veut Stoll (1955, p. 159), mais le désir de ravir à la femme sa beauté et sa fécondité suffisent à expliquer cette marque sans qu'on y ramène tout le rituel qui, par ailleurs, enseigne brutalement à dépouiller la grâce et la féminité de l'enfance et à déployer une agressivité toute virile. On peut discuter pour savoir si, linguistiquement, *mvón*, « tatouage d'initiation », peut dériver d'*ebón*, « vulve », mais l'ardeur étymologisante des anciens Bêti ignorait ce genre d'obstacle, nous l'avons vu, et ce qui nous intéresse sociologiquement est le fait même qu'ils aient opéré le rapprochement ; il choque généralement les Bêti modernes, mais c'est sans doute justement qu'ils ne sont pas initiés.

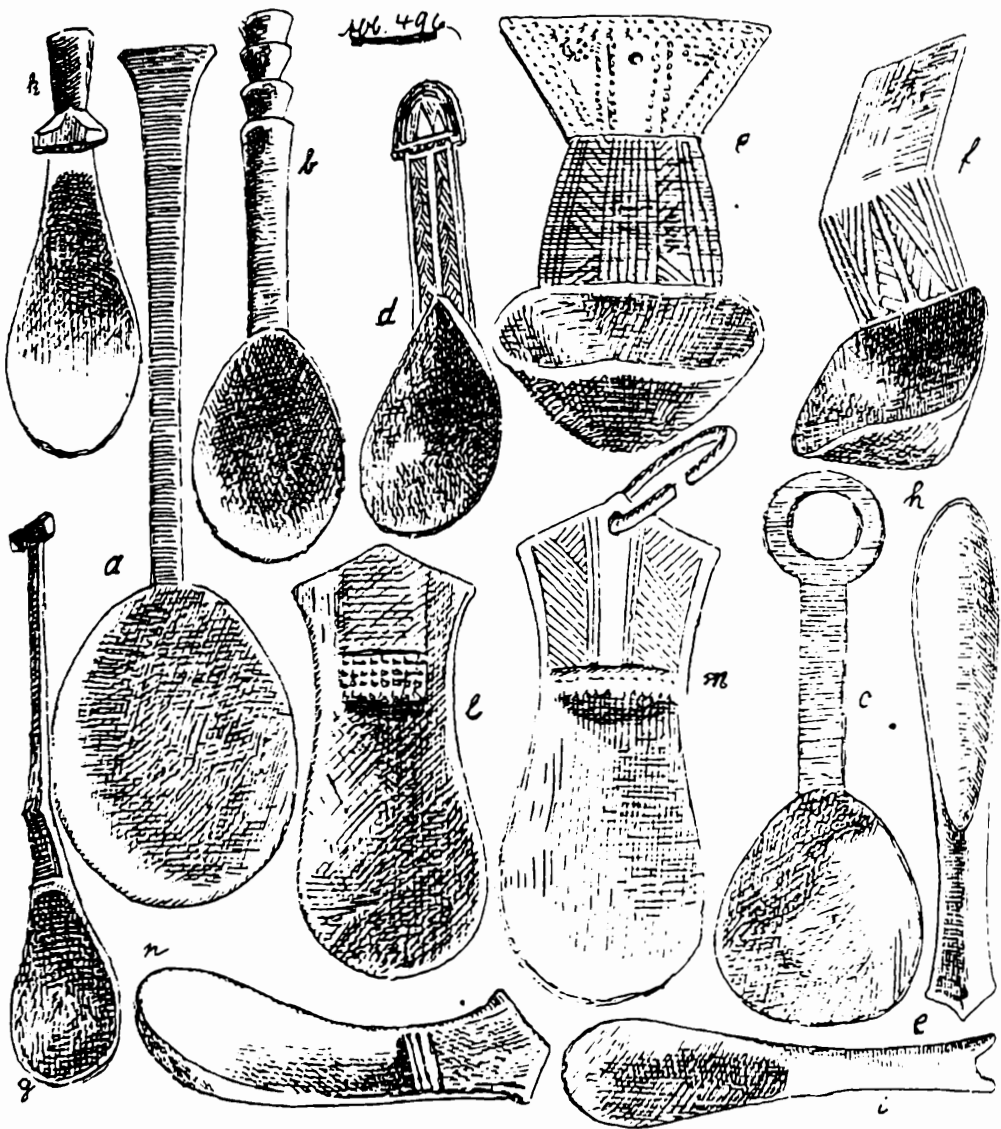
guerre qu'en temps de paix. Il était aussi le seul à présenter une si grande polyvalence, incluant comme l'a vu Nekes, à côté de ses « mystères », une série de divertissements populaires et une « célébration profane » (« weltliche Feier », Nekes 1913, p. 207).

Mais beaucoup d'autres rituels étaient organisés selon les circonstances : les uns considérés comme des abréviations ou des fragments du *So*, tels l'*esie* et le *ndongo* ; d'autres comme des doublets plus spécifiés, tel le *isó* ; d'autres important des innovations en matière de culte des ancêtres, tel le *melän*, ou en matière de lutte contre la sorcellerie, tel le *ngi* ; d'autres spécifiques des femmes, etc.

Nous dirons quelques mots du *mevungu* et des grands rites des femmes avant de passer à ceux des rituels qui sont mixtes.

Post-scriptum

Voici que paraît dans le *Journal des Africanistes* (tome 54 fascicule 1, pp. 41-65, livraison de 1984 sortie le 24 juin 1985) un article de M. Houseman, « Les Artifices de la Logique Initiatique », fondée sur une bonne analyse structurale du *So*. Comme d'habitude, les faits troublant la clarté de l'analyse sont niés ou omis (par exemple la possibilité du mariage avant l'initiation p. 44, ou l'existence de la fête du *nlag So* p. 43), mais on ne peut qu'approuver l'auteur et sa méthode sur de nombreux points, comme lorsqu'il compare le jaillissement des *mvon* sur le *ndzom* à celui du sperme, — les deux mots ne signifient-ils pas « semence » ? — ou qu'il souligne l'équivalence du *ndzom* (arbre tombant « contre nature », dans le mauvais sens), de l'*oyomo* (mourant « contre nature » sans crier) et du *mvon* (individu engendré « contre nature » à la masculinité culturelle). Par contre, les conclusions théoriques paraissent entachées d'un certain manque de culture philosophique : l'auteur parle d'« illogisme » avec un aplomb digne de Lévy-Brühl (qu'il ne cite d'ailleurs pas, pas plus que Wittgenstein) et ne se pose pas la question que nous aborderons ultérieurement : cette logique n'est-elle pas la logique religieuse en général ? en quoi donc le *So* se distingue-t-il de l'initiation chrétienne, qui transforme contre nature l'individu fini et pécheur en participant communautaire à la vie divine ?



Cuillères des hommes (Tessmann).

LE *MEVUNGU* ET LES RITUELS FÉMININS

Complémentaires et antagonistes, les femmes se devaient de posséder leurs rites secrets du moment que les hommes avaient les leurs, ainsi qu'un équivalent de l'initiation.

Pendant leur situation est bien différente, en particulier du fait qu'elles sont mariées très tôt et dispersées loin de leur famille d'origine. Le cadre des activités rituelles ne sera donc pas le ou les lignages comme pour les garçons, mais la relation de co-épouse, ou de belle-mère à bru, les rapports d'affinité ou de voisinage au sein des villages.

Si le *So* a pu nous apparaître en filigrane comme une tentative d'enfantement par les hommes et une célébration du phallus, le *mevungu*, lui, se présente clairement, du moins pour ses adeptes, comme une célébration du clitoris et de la puissance féminine. Je le situerai simplement ici comme étant le rituel par excellence pour les femmes de Minlaaba.

On le célébrait quand le village devenait « dur » (*alěd*, avec une connotation de résistance, d'égoïsme et de sécheresse), c'est-à-dire à peu près dans les mêmes circonstances que le *So*, mais sans référence à un *nsém* déterminé *a priori* et dans une sorte d'aveu du pouvoir féminin :

« Du temps que je vivais, nos mères avaient une cérémonie : *mevungu*. Si je ne trouvais aucun animal dans la brousse, je les appelais : "Ce village est dur, faites votre cérémonie !" (*akđŋ*). Alors on prenait la cendre de toute une journée, on en faisait un paquet ; elles disaient : "Celui qui arrête les animaux, s'il continue, qu'il meure !", et on transperçait le paquet de petites flèches de raphia. Dès qu'elles avaient fait cela, le gibier remplissait le village. Seules les vieilles mères savaient cela. Maintenant que c'est divulgué, je meurs de faim-de-viande (*ozán*). » (Michael Mve Meyo, Mekamba, 6/2/1967).

Tel est l'essentiel du rituel vu par un vieil homme initié. Autour de Minlaaba, c'est d'abord le manque de gibier qui amenait les hommes à demander le *mevungu* aux femmes, point de vue qui m'est confirmé spontanément quelques jours plus tard au « sixa » par Mmes Agnès Ngonzo et Berthe Ateba. On peut s'étonner de cette association des femmes à la chasse : mais fécondité des femmes et fécondité de la brousse se rejoignent. Si l'on compare le fœtus à une antilope prise au piège dans le ventre de sa mère, réciproquement, les pièges sont pourvus d'une puissance génésique issue des ancêtres et de la nature ; c'est aussi de la nature et des ancêtres que la femme tient sa fécon-

dité, donc des mêmes instances. Si la femme est effectivement féconde, c'est qu'elle est efficace auprès de ces instances (or le *mevungu* est entre les mains des femmes les plus fécondes). Proches de la nature, complices de la brousse et des esprits qui la régissent, les mères qui ont fait leurs preuves sont les plus aptes à la repeupler quand la flèche phallique a transpercé le corps de leur paquet, pour enfanter la viande dont elles nourriront les adultes, comme autrefois elles ont nourri de leur lait leurs nombreux enfants.

Le *mevungu* se faisait aussi en d'autres circonstances se ramenant au manque de fécondité ou de fertilité :

« Quand rien ne pousse, qu'aucun gibier n'est pris au piège, que les femmes sont malades ou stériles, le *mevungu* rétablissait la situation. » (Pierre Ndi, mvog Nnomo, 18/9/1967).

« Si une plantation ne prospère plus, si une maladie est rebelle, on va appeler la cheftaine du *mevungu*. » (Firmina, Sumu Asi, 7/5/1967).

Le *mevungu* apparaissait comme un moyen de protection et d'élimination des maléfices aux yeux de tous, femmes et hommes, avec son « paquet » (*mbom*) porteur d'une force vengeresse analogue à celle de l'*ebε.so*. Ce paquet restait la propriété de la « cheftaine du *mevungu* » (Mevungu Mba) qui l'avait créé et pouvait éventuellement le léguer ; si elle omettait de le faire, on jetait le paquet à la rivière lors de sa mort (Philomène Nangai, 7^e *Entretien* avec J.-F. Vincent). L'invocation au paquet était un rite très simple et public ; c'est sa préparation qui donnait lieu à une cérémonie compliquée et secrète. Comme le *So* qui comprenait deux degrés principaux, le *mevungu* connaissait deux catégories d'initiées : la plus large regroupait l'ensemble des femmes mariées (on ne pouvait vraiment être intégrée au *mevungu* sans être mariée) ; celles-ci étaient toutes invitées lors de la cérémonie ; mais toutes n'étaient pas admises au rituel secret, effectué entre femmes réputées pour leurs capacités d'enfantement (et donc déjà mères), et auquel les jeunes candidates, *mvón mevungu*, étaient préparées à Minlaaba par une réclusion solitaire de neuf jours (Ph. Nangai, ancienne initiée du rite, *loc. cit.*). Elles devaient « payer » cette initiation 50 ou 100 *bikié* (14^e *Entretien*).

Le dixième jour, la candidate était tressée, parée, fardée de *bâ*. Toutes étaient réunies autour de la « cheftaine » qui leur donnait les interdits du rite, en particulier celui de ne pas commettre l'acte sexuel de jour (ce qui équivalait à rendre l'adultère difficile, sinon impossible).

Ici se borne ce que tout le monde était censé connaître ; l'abbé Tsala (Tsala-Vincent 1973, n° 5702) a pensé que les femmes garderaient jalousement les secrets d'un rituel encore pratiqué parfois de nos jours, et qu'il serait difficile de savoir ce qu'elles faisaient en se cachant ensuite, soit en brousse soit dans l'intérieur d'une maison.

En fait, les hommes avaient quand même quelque idée de la question et les femmes en ont quand même parlé (cf. en particulier les derniers *Entretiens* de J.-F. Vincent et Ndi-Samba 1971, pp. 93-107) – et ceci dès l'enquête de Tessmann (II, pp. 94-97) qui, tout en soulignant les difficultés de l'information, a appris l'essentiel de ce qu'on cachait dans le *mevungu*, grâce à l'indis-

création d'un jeune homme qui avait eu l'idée de dire à ses maîtresses que l'oracle le déclarait tué à la guerre s'il n'apprenait pas tout de leur rituel.

Les secrets concernaient : 1) la composition même du paquet du *mevungu* ; 2) les détails de la cérémonie d'où ce paquet tirait sa force.

En ce qui concerne le paquet, la femme qui voulait faire le *mevungu* chez elle s'adressait à une spécialiste, « mère du *mevungu* ». A Minlaaba, Agnès Ngonso se rappelle que sa propre mère était allée chercher (vers 1900 ?) Bandolo Suga, femme d'origine mvog Nnomo en mariage chez les Esom, et l'avait installée dans sa case sur un lit de « bambou ». Bandolo avait apporté ses herbes et écorces dans un sac (*mfâg*) analogue à celui du *mfâg so*.

Les ingrédients du paquet variaient d'une spécialité à l'autre, mais deux éléments y sont essentiels autour de Minlaaba :

- L'écorce de l'arbre *mfénéj* (*Desplatsia sp.* Tiliacées) qui donne les fruits ronds, boursoufflés, *ngëg*, servant de cible au jeu de balle à la sagaie. Cet arbre aura pour effet de bloquer les attaques de l'*evú* ennemi et de communiquer à l'attaquant des boursoufflures qui se changeront en abcès sur tout le corps (de même que l'invocation à l'*ebe so* causera à l'auteur des méfaits ou des maléfices des démangeaisons insupportables comme celles de l'herbe urticante *akón* utilisée dans le rite).

- Une arme secrète qui est probablement un *evú* de rétorsion : le iule (*Spirostreptus sp.*), myriapode appelé « mille-pattes » en français du Cameroun (*ngoan* en langue bëti).

D'autres ingrédients étaient ajoutés à cette base : par exemple, pour Mme Julienne Nnomo : *fós*, des vers de palmiers, *nsɔdzɔa*, le « phallus d'éléphant », c'est-à-dire le saucissonnier, *Kigelia africana* – il s'agit là de deux éléments fécondants ; des plantes médicinales anti-sorcières comme *obol si*, *nɪɪd* (*Crassocephalum scandens*, Solanacées), plantes grimpanes, enveloppantes, aux feuilles lancéolées, etc. Deux autres compositions de « paquets » pourront être trouvées dans Tsala (1958, p. 55) et Ndi-Samba (1971, p. 98), ce dernier faisant explicitement référence aux Bënë du sud du Nyong, proches de Minlaaba. On y trouvera toujours le même mélange défensif et fertilisant, qui commence à nous être familier.

Ce mélange sera brûlé (à part le mille-pattes) et les cendres en seront utilisées sous trois formes : 1) une partie servira de protection placée dans un trou sous le seuil de la case de la commanditaire ; 2) une partie formera le paquet résiduel permanent du *mevungu*, rangé habituellement au-dessus de la porte de cette case ; 3) une dernière partie des cendres sera répandue sur les toits des cases des participantes et aux entrées des villages à protéger. (Au nord du Nyong, les ingrédients n'étaient pas tous brûlés.)

Mais le mélange n'opère pas *ipso facto* ; avant d'être fractionné, le paquet doit être fécondé par le rituel qui va durer toute la nuit. C'est là que vont intervenir les candidates, autour de la créatrice du paquet qui est une femme « ne fréquentant plus les hommes », c'est-à-dire ménopausée mais ayant fait la preuve de sa fécondité.

Ces cérémonies pouvaient sans doute avoir lieu en brousse loin du regard des hommes (Rosalie Ndzé, 14^e *Entretien* avec J.-F. Vincent ; cf. Tessmann 1913, II, p. 95). Mais comme certains rites concernaient obligatoirement la case-cuisine, c'est là qu'ils se déroulaient tous si les candidates n'étaient pas

trop nombreuses. On bouchait soigneusement les interstices des parois, et Hermann Assiga (Elem, 18/11/1966) se rappelle que les femmes tapaient les murs d'écorce en dansant, à la fois pour faire du bruit et éloigner les curieux éventuels.

Que se passe-t-il à l'intérieur ?

La mère du *mevungu* réclamait un secret absolu, puis se mettait entièrement nue en invitant l'organisatrice et les candidates à l'imiter. Elles allumaient avec de l'*otú*, de la résine, un grand feu auprès duquel on plaçait le paquet à « réchauffer », en mettant déjà quelques-unes de ses herbes dans le feu. Puis avaient lieu des invocations au paquet, qui seraient répétés par la suite, en le transperçant d'aiguilles de raphia.

Ces invocations étaient de deux sortes : l'une constituant un appel à l'ordalie :

« Si je suis une mère coupable, *mevungu*, emporte-moi ! Si j'ai donné l'*evú* à tel ou tel enfant, *mevungu*, emporte-moi ! » Le feu redoublait jusqu'à percer la toiture. Chacune devait défilier en disant : « Si c'est moi qui suis responsable pour tel méfait, *mevungu*, emporte-moi ! » (Agnès Ngonó).

Dans l'autre cas on adjure (*kálan*) ou on invoque (*yóme*) le paquet pour obtenir vengeance d'un malfaiteur :

« Celui qui m'a fait du mal (...), celui qui m'a pris la chose qu'on m'a volée, *o mevungu*, tue-le moi ! couvre-le moi d'abcès ! » (Julienne Ngonó). « Celui qui tuera mon enfant, celui qui prendra mes ignames, que le *mevungu* le tue ! » (Joséphine Etundi).

Les femmes vont manger ce qu'elles ont préparé et danser toute la nuit en sautant au-dessus du feu. En fait, ce qui caractérise la « mère du *mevungu* » est l'ampleur de ses organes sexuels ; elle doit avoir un grand clitoris et un vagin que l'on célèbre en l'appelant *nkáñ*, pour que les hommes à l'extérieur ne comprennent pas et par allusion à l'ouverture oblongue du double-gong. C'est à cette ampleur que l'on attribue la puissance et la fécondité de cette femme. On chante donc : « Quel beau *nkáñ* tu as ! Donne-moi ce *nkáñ*... » (cf. Ndi-Samba 1971, pp. 95-96). Seules les femmes également bien dotées sous ce rapport devenaient *mvón mevungu* (cf. J.-F. Vincent, 16^e *Entretien*) et choisissaient entre elles, quand besoin en était, une nouvelle « mère du *mevungu* » : celle qui avait le plus grand *evú*, c'est-à-dire le plus grand clitoris.

« Cela s'imposait comme une évidence, pas besoin de vote : on voyait bien qui était la plus forte (...). Quand une femme avait été volée, elle allait voir la cheftaine et lui apportait 50 *bikie*. La cheftaine parlait alors à son vagin. C'est lui qui avait tout le pouvoir. Elle disait par exemple : "On a volé cette femme ! Si celui-là ne se dénonce pas, il va mourir !" Et en parlant, elle faisait le geste d'enfermer quelque chose ou quelqu'un dans son ventre. Elle disait : « Ça y est ! Il est dedans ! Le voleur est enfermé ! » (Claire Amomba, 13^e des *Entretiens* de J.-F. Vincent).

On voit pourquoi l'un des chants constamment répétés pendant le

mevungu est celui-ci : « N'est-ce pas que le *mevungu* est la sorcellerie (*mghã*) des femmes ? » C'est bien l'*evu* nettement localisé d'une femme qui va permettre à tous et à toutes de combattre efficacement la sorcellerie ambiante...

D'où les honneurs rendus cette nuit-là au clitoris de la « mère » : on va tantôt le « nourrir » d'une sorte de bouillie que partageront les femmes, tantôt le frotter de la cendre de *mevungu* (pour lui communiquer sa puissance) : les femmes vont l'admirer et se frotter contre lui (cf. Hebga, 1968, p. 42) : on va enfin le chatouiller, le masser ou l'étirer, « jusqu'à l'amener à la longueur d'un membre viril » comme le rapporte avec horreur le P. François Pichon (réponse à l'*Effort camerounais* du 20/10/1963). C'est ce que les hommes avaient déjà compris, même du temps secret traditionnel, d'après le centenaire de Ndik :

« Voilà ce que nous avons deviné du *mevungu* : les femmes se servaient d'un gros fruit sauvage d'*etub* (*Treculia africana*) ; elles l'attachent par une ficelle au « bourgeon » (*etím*) de la femme mère ; une femme tient cette ficelle et la tire un petit peu. Elles chantent et dansent toutes, en plaisantant la femme qui a cette ficelle : "Quel gros clitoris en relief tu as au derrière !" (*mod engóngón osjd onã wa á zud* !). La directrice, la *mkpangos* à qui on fait cela se tient les jambes écartées et chaque femme vient voir son gros machin. » (Bala Owono) (94).

Chez les Basa, dont le rite *koo* est reconnu par les femmes bëtú comme identique au *mevungu*, on ira jusqu'à prélever et conserver dans une coquille d'escargot le clitoris torréfié d'une présidente de rite défunte (Hebga 1968, p. 35).

On peut sans doute voir l'équivalent de la volonté d'auto-suffisance masculine dans le fait que l'on jette dans le feu une petite termitière de forme phallique (Hebga 1968, p. 41 ; cf. de Thé 1970, II, p. 83) dont les cendres serviront sans doute à frotter le clitoris. Le sexe masculin est insulté d'une façon si grossière que Tessmann (II, p. 95) n'ose pas rapporter ces chants. Ceci dit, l'homosexualité n'est pas plus thématifiée en tant que telle (à mon sens) dans le *mevungu* qu'elle ne l'est dans le *So*. Il n'est pas question de coït réciproque simulé dans les témoignages directs ; une phrase allant en ce sens, dans la traduction cursive de Ndi-Samba, est une interpolation absente du texte bënë original et désigne probablement le moment culminant de la danse, où la femme évoque l'acte sexuel en s'introduisant une corne dans le vagin. Tout au plus s'agit-il d'une masturbation rituelle d'ini-

(94) Le *mevungu* est sans doute à rapprocher de la danse « très rare » appelée *mevunguho* chez les Fang (Raponda-Walker et Sillans 1962, p. 240-241), avec ses aspirantes nommées *benion*. Mais des cérémonies analogues paraissent avoir été fort répandues dans la région, et l'abbé Walker a bien tort de s'offusquer de ce que rapporte l'administrateur Even, c'est-à-dire de trouver maubentique, invraisemblable que des femmes chantent des « chants de corps de garde » ou frottent le visage des jeunes initiés contre leurs organes intimes (*op. cit.* p. 266) et veulent « imprégner le village de l'influence bénéfique dégagée par leur sexe. » C'était pourtant bien leur intention indiscutable, et l'on voit ici comment l'idéologie a pu amener un fils du pays à se montrer plus prévenu et moins compréhensif qu'un vieux colonial.

tié (e) comme celle du *So*, tout à fait artificielle et exceptionnelle pour l'*ethos* bëti, pratique magico-religieuse proche d'un plan de détresse, essayant de mobiliser les puissances de la nature et de la sorcellerie pour obtenir ce que les pratiques ordinaires ne suffisent plus à donner : la fécondité, but ultime, à laquelle toutes ces tentatives restent ordonnées. En dehors du rituel, les femmes initiées (telles les matrones romaines) doivent être les gardiennes exemplaires de la respectabilité, bonnes mères et bonnes épouses, et il ne serait pas question de prononcer un mot comme *osod* (« clitoris ») devant elles...

Il y a seulement dans le rituel une communication de force ou une communion à établir entre l'*evü*-clitoris de la « femme forte », le paquet de *mevungu*, le feu et les candidates à initier. Cette communion est suffisamment physique pour prêter à équivoque.

« Le P. Stoll et ses épigones rapprochent le mot *mbom*, « paquet en rouleau » ou « allongé » du *mevungu*, de *mbóm*, « nouvelle épouse » : le paquet serait comme une nouvelle épouse – d'où sa fécondité – et représenterait un utérus en forme de phallus – d'où confirmation de la théorie de la double sexualité. – Ce qui reste sûr, c'est que le *mevungu* veut l'auto-suffisance féconde de la femme comme le *So* voulait celle de l'homme.

Vers le milieu de la nuit, le paquet est entièrement brûlé (Firmina, Sumu Asi, 7/5/1967). On creuse un trou devant la porte, on y met de la cendre avec le mille-pattes vivant, on rebouche. La *mkipangos* dit alors à la commanditaire, son hôtesse : « Toute personne qui te voudra du mal périra ; toute personne qui touchera à tes plantations périra. » Puis elle verse sur elle un liquide gluant fait d'une macération d'herbes et de roseaux. Une autre partie de la cendre est remise en paquet pour « représenter » le *mevungu* ; c'est ce paquet que l'on transpercera de flèches ou de pinces de crabe en l'invoquant contre les malfaiteurs (mais l'efficacité réelle, précise-t-on, provient du mille-pattes enfoui secrètement). Le reste des cendres sera utilisé le lendemain matin.

On continue jusqu'à l'aube à chanter, à danser, à manger, à invoquer le *mevungu*, et l'on examine les nouvelles initiées une à une en poussant des *ayenga* quand leurs organes sont grandioses. Puis, toutes se partagent les pinces du crabe mis dans le paquet ; ces pinces leur serviront de sifflet pour éloigner les mauvais esprits et appeler le *mevungu* contre les voleurs. Enfin elles répandent les cendres restantes de leur feu nocturne sur le toit des maisons et autour du village (Pierre Ndi ; cf. Ndi-Samba 1971, p. 100), en enflammant « comme de l'encens » un cercle de palmistes (très inflammables) qui illumine la forêt dans le petit jour. Chacune rentre chez soi.

Ce n'est là que la première partie du rituel. En effet, on s'attend à ce que les malédictions proférées produisent rapidement leur effet. Il s'ouvre donc un intervalle, un temps d'expectative de quatre à cinq jours (la semaine ancienne peut-être), où l'on observe l'impact de l'ordalie. Qui va tomber malade ? Ceux qui sont innocents vont découvrir le genre d'escargot *nsndɔ* (*achalina*, Gastéropode) qu'ils rapporteront victorieuse-

ment (95). Mais si l'un ou l'une sent des malaises et surtout si son corps se boursoufle d'une manière quelconque, si son piège prend une antilope *So* ou qu'il tue une vipère, s'il (ou elle) rencontre durant cette période l'escargot *akug* au lieu de *nsɔnda*, si quelqu'un se blesse au travail, on saura que celui-ci ou celle-là est coupable. Au jour fixé, tous ceux, hommes et femmes, que le *mevungu* a ainsi dénoncés se réunissent pour confesser leurs *minsem*, sinon ils mourront.

« C'est bien moi qui ai maudit (*yɔg*) cette récolte... qui ai donné l'*akiaé* à la fille d'Untel... qui ai donné le poison (*nsu*) à Tel autre... qui possède le serpent qui mange vos arachides... » (Ndi-Samba 1971, p. 103 ; cf. J.-F. Vincent, 7^e Entretien).

Alors la mère du *mevungu* verse sur eux une mixture à base de *niɔd* et leur fait manger ses herbes dans un mets d'arachides ou de graines de courgettes fourré de viande ou de poisson fumé. On appelle ce plat *nnam sasalá*. Tous retrouvent *mvɔɛ*, la paix et la santé.

C'est ce dont fut témoin Mme Philomène Nangai, mariée chez les *mvog* Manzè. Les pièges à poisson de son mari avaient été maudits. Le *mevungu* révéla que la coupable était la co-épouse de Philomène. « Elle avoua qu'elle avait maudit les pièges parce qu'elle ne profitait pas des poissons ». Toute la nuit, elle dut jurer en disant : « J'ai maudit, maintenant je détache ; voici vos poissons. » Au matin, les poissons étaient là, une vraie pêche miraculeuse, certains énormes, il fallait des hottes pour les transporter. « J'étais là, j'ai vu les poissons. On en a donné toute une hotte à l'ancienne coupable pour la consoler, en lui disant : "Si on donnait beaucoup de poissons à Nangai, c'est qu'elle travaillait beaucoup à les fumer. Si tu recommences, tu périras !" » (7^e entretien).

Après le *mevungu* s'ouvrait en principe une période de prospérité extraordinaire. L'adage bête compare le rite à la coquille d'escargot (*koé*, c'est son nom (*koo*) chez les Basa) qui, sur le dos, capte l'eau et, sur le ventre, la boue ; on est certain d'en retirer quelque chose.

La commanditaire conserve chez elle un paquet que l'on peut invoquer en cas de besoin. Une même femme ne commande ainsi le *mevungu* chez elle qu'une fois dans sa vie ; elle peut éventuellement devenir par la suite une « mère du *mevungu* ». On savait à Minlaaba quelles étaient les grandes initiées du *mevungu* (la belle-mère de Firmina, la mère de Germaine Alugu, la grand-mère de Suzanne...).

Le *mevungu* se transmettait au hasard des alliances et présentait encore moins d'uniformité que le *So*. En marge de son évidente homologie au *So*, il

(95) Mme Agnès Ngono, qui me donne ce détail, prononce distinctement *nsɔnda* pour le nom de ce mollusque, ce qui signifie « nu (e) dans la case-cuisine ». Cet escargot (*koé*, nom générique), serait-il le même que le *koo* des Basa qui donne son nom au rituel correspondant au *mevungu* ? (Hebga ne précise pas de quel genre de gastéropode il s'agit). En ce cas, on comprendrait bien la preuve d'innocence qui représente la rencontre du quasi-éponyme du rituel, que de toute façon le jeu de rimes homonymique évoque.

comportait un appel plus net à la puissance de l'*evü* (d'où l'idée que les femmes sont les grandes sorcières). Il est évidemment centré sur la fécondité qui est le propre de la femme, de même que les autres rituels féminins.

Ceux dont on a entendu parler à Minlaaba sont nombreux, mais la plupart n'y étaient guère pratiqués ; ainsi l'*onguda*, initiation sexuelle des jeunes filles, d'origine eton, et l'*evodo*, sorte d'école de maintien et de discipline, également d'origine eton ou mvele (cf. J.-F. Vincent, 7^e, 8^e et 17^e *Entretiens avec des femmes bëti*) : cette dernière pratique était venue à Minlaaba par le jeu des alliances ; la belle-mère de Germaine Alugu avait été « mère » de l'*evodo* avant de devenir « mère » du *mevungu*. Mme Philomène Nangaï dit que l'*evodo* ressemblait au *mevungu* à ceci près que les jeunes filles pubères, mais non mariées, y étaient admises, après une retraite en silence de dix jours. La cheftaine soufflait dans une grande trompe (*tɔŋ*) et faisait hou, hou, comme dans le *mevungu*, sans doute pour chasser sorciers et voleurs (*sixa* de Minlaaba, 6/5/1967). Peut-être l'*evodo* était-il aussi parfois, comme le *ngas*, une société où les femmes se corrigeaient mutuellement (cf. Bertaut 1935, p. 104).

Le *ngas* ou plutôt *ngaɛ* paraît en effet avoir été surtout une société de contrôle mutuel et d'auto-punition pour les femmes. Elle fonctionnait à Minlaaba, mais comme dit le proverbe (Tsala-Vincent 1973, n° 5701), « au récit du *ngas*, il n'y a pas de quoi nouer la corde d'un filet » ; on dirait familièrement en français que ce qu'on raconte ne casse rien, ou ne tord pas la patte à un canard, car on n'en connaissait que les aspects festifs, comme pour les autres rites. Il paraît être, pour une part, une réplique en brousse du *mevungu*.

Il était organisé quand une femme avait un *nsém* à expier :

« Amenée au rite *ngaɛ*, je n'en ai gardé aucun souvenir précis car j'étais trop petite. Ma grand-mère était allée pêcher dans le vivier d'autrui (...) C'est ainsi que son fils a eu mal au pied ; on a été obligé de lui couper la jambe, mais cela n'a pas été mieux et il est mort. Ma grand-mère a été contrainte d'avouer son forfait. On l'a emmenée à la fontaine où l'on puise maintenant l'eau de la Mission, en emportant beaucoup de nourriture, des pots en terre contenant des mixtures avec beaucoup de piment. Les femmes se lavaient, mangeaient, dansaient toutes en même temps. C'est là que ma grand-mère a fait sa confession (...) Toutes les femmes lui assuraient que ses *minsém* étaient remis (...) Le secret de l'infraction était jalousement gardé par les femmes. (...) Le fait de dévoiler même sa propre faute, même à son mari, était un nouveau *nsém* de plus : il ne fallait rien dire, et si la femme le faisait, ses compagnes exigeaient qu'elle aille à la pêche cinq fois, leur fasse un mets et recommence toute l'absolution. » (Mme Juliane Nnomo, Andok, 20/11/1966).

D'après François Manga, toutes les femmes arrivées au bord de la rivière se déshabillaient ; on étendait la coupable qui avouait ses *minsém* et on lui mettait dans le vagin une grosse fourmi-soldat qui lui pinçait le clitoris ; toutes les femmes autour dansaient ; certaines avaient en main des coupe-coupe ; au bout d'un certain temps, on retirait la fourmi. C'est cette scène que relate Tessmann (1913, II, p. 96) sous le nom de *mawungu* des « Jaunde ».

Dans un bief, ou dans une mare artificielle (la fontaine Nsole de Minlaaba forme un bassin naturel), on déposait le piment, les substances urticantes et

LE MELĀN, CULTES AUX ANCÊTRES

Les deux *mekǎŋ* (plurieur d'*akǎŋ*, « rituel ») que nous allons évoquer maintenant ont en commun d'être des pratiques de protection facultatives, en provenance du vieux fonds maka-fang, d'importation récente pour les Bèti, à la mode dans la région de Minlaaba à l'époque qui nous intéresse et, enfin, « individuelles », c'est-à-dire décidées par un chef de famille pour lui-même et éventuellement pour les siens ou pour certains d'entre eux.

Le *melān* comme le *ngi* sont réputés partout d'origine « mekug » (Tsala 1958, pp. 68 et 77) et Nekes atteste à Yaoundé cette provenance du *melan* :

« Un magicien du pays des Ngumba est monté dans la chaire de leur fausse théologie et leur a appris un nouveau tour, qui consiste, grâce à une série de cérémonies, à emmagasiner la puissance des esprits défunts dans la queue d'une civette. Cette innovation s'appelle *melān*... » (SVA 1905, p. 154).

Mais cette « nouveauté » ngumba porte un vieux nom fang... Les Bèti avaient en tout cas le sentiment de se perfectionner techniquement par rapport à la tradition ancestrale en adoptant ces nouveaux cultes qui faisaient appel à un matériel complexe ; nous trouvons peut-être l'écho de ce sentiment dans un article de *Songo Bèti* (journal reproduisant les traditions recueillies auprès des vieillards, avril 1967), lorsque son auteur appelle « découverte de la magie » et création d'un « deuxième » et d'un « troisième dieu » l'irruption du *melān* et du *ngi* chez les Bèti.

L'initiation au *melān* avait pour effet de conférer à son bénéficiaire, comme l'a dit Nekes, un talisman du *melan* (*abǔb melān*) qui lui assurât une sauvegarde et une bénédiction de ses proches défunts se traduisant par son enrichissement. Il n'est pas étonnant de voir un tel talisman identifié par Paul Messi au nombre des objets figurant sur des dés d'*abia* (Reche 1924, p. 8 et pl. III, n° 8).

La suite des rites matérialisait beaucoup plus que le *So* la familiarité avec les morts qui permettait de mériter un tel bénéfice. Au contraire de la tradition *atf*, elle faisait appel à trois éléments tout à fait « fang » : la manipulation des restes des défunts, la drogue et la figuration sur bois de ces défunts. Sur ce dernier point, le centenaire de Ndik, à qui j'en montrais des photographies, a été tout à fait formel : « Des sculptures comme cela, je n'en voyais que chez les Mekuk, qui seuls les fabriquaient. » Je pense qu'il veut dire « qui seuls enseignaient à les fabriquer », car on en utilisait à Minlaaba.

La séquence rituelle a été rapportée – mais sans références – par Nekes (1913, pp. 215-221) et par Tsala (1958, pp. 68-77) ; j'en reprendrai les éléments attestés à Minlaaba en m'appuyant également sur une conférence de M. l'abbé Mviena faite au Centre de Recherches africaines de l'Université de Yaoundé en 1970, dans le cadre de nos séminaires sur la culture bèti.

D'après ce dernier (dont la source paraît être Pius Otou, déjà informateur de Nekes), les initiateurs au *melān* le présentaient en pays Bèti comme un prolongement des expériences du *So*, en proclamant au début d'un ton emphatique : « *Abjē So o !* » – littéralement : « Voici un "genou" (c'est-à-dire une portion) du *So* ! » L'assistance approuvait en répondant « *o o !* » Mais l'expression, semble-t-il, pouvait s'employer pour désigner n'importe quoi de mystérieux et de puissant, et l'abbé Tsala avait compris « *aboo So* » (1958, pp. 72-73), « endormi comme le *So* ».

Le *melān*, à la différence du *So*, s'offrait à mettre tout le monde (et non pas les hommes seulement) à l'abri de l'*evū* et sur la voie de la richesse, par communication directe avec les ancêtres. Mais il présentait des degrés d'initiation bien inégaux selon les catégories sociales auxquelles il s'adressait.

Pour les femmes et les enfants, l'initiation paraît s'être bornée à leur présenter ce qu'en ont vu mon informateur d'Oyem dans le *So* et le centenaire de Ndik, Bala Owono : des mannequins peints en blanc ou en rouge, apparaissant la nuit dans la pénombre, soit au-dessus d'un toit, soit aux fenêtres de l'*esam melān*, la case du *melān*, située en brousse à peu de distance du village. Il en coûtait fort cher d'être admis à cette séance de marionnettes, mais sa représentation, qui était celle d'un inceste, était vécue comme un spectacle d'une extrême gaieté, et s'achevait en repas et en danse, voire en orgie. Tous ceux qui ont connu cette phase d'initiation soulignent qu'on ne battait personne dans le *melān*, qu'il n'était que fête et divertissement pour ce genre de *mvón*.

Pour les initiés véritables, uniquement adolescents ou hommes faits, la pénétration dans la société des défunts se faisait par une double mort symbolique : l'une au moyen de stupéfiants, l'autre en passant à nouveau par un souterrain. C'est la séquence que je vais retracer.

Pour les anciens, enfin, la progression dans les échelons de l'initiation s'accompagnait obligatoirement d'une démystification ambiguë, dans la mesure où ils étaient amenés à manier et à préparer des restes humains, à fabriquer, orner et manipuler les mannequins. En même temps, ils devaient avoir prouvé sans doute, comme nous le verrons, leurs aptitudes à la transe communicative. Ces vieux initiés prennent le nom de *minkug*, « génies », significatif de leur familiarité avec les *bekón*, et du rôle de guides vers eux qu'ils rempliront auprès des candidats.

Il est probable que l'utilisation des ossements humains à des fins magico-religieuses est très ancienne chez les Bèti. Nous avons vu l'Enoa Awudu Obela mettre un crâne sous un barrage pour attirer les poissons dans ses pièges, et un « voyant » converser avec un os de jumeau pour avoir révélation du présent et de l'avenir. Mais le *melān* codifie et institutionnalise ce genre de pratiques, à l'instar de ce qu'elles étaient dans le *bieri fang*.

Le grand initiateur qui fonde son *melān* construit d'abord près de chez lui, dans une clairière en brousse, une hutte du *melān* (*esam melān*), puis doit se

procurer au moins trois crânes de ses proches, dont celui de son père. L'une de ses tâches pour passer du stade de simple initié (*mkpangos*) à celui de *nkug* consistera donc à déterrer les crânes de ses parents. Il le fera de nuit, clandestinement, aidé par les autres *minkug*.

« Quand il avait par exemple son père, un frère cadet et un autre frère décédés, il allait sur leur tombe avec une lance enduite de médicament. Il plantait la lance et sentait de quel côté était la tête. Il déterrait les trois crânes, dont il enlevait la mâchoire inférieure. » (...) « Il devait posséder un *evú* très puissant, car il fallait que la lance tombe exactement sur le crâne... » (Pierre Zogo, Elem, 4/12/1966).

On allait aussi déterrer les crânes de morts « étrangers » pour en avoir le plus possible. Les initiés rentraient à l'*esam melán* d'où ils étaient partis et là ils plaçaient les crânes chacun dans une marmite médicinale (*et'ig*) où ils resteraient quelques jours à décanter et à se débarrasser des matières organiques résiduelles ou adventices.

Une fois les crânes déposés dans l'*esam*, les initiés célébraient leur exploit comme un triomphe de guerre et faisaient résonner les balafons (*mendzán*) qui disaient dans leur langue ésotérique (d'après M. l'abbé Mviena) :

« Je sors le corps en laissant la tombe béante ;
Je ne prends rien que la tête ;
Je prends soin de recouvrir la tombe.
Sois rapide ! Ne te laisse pas voir !
Montre prudence et habileté,
C'est le secret d'une prospérité au-delà de toute mesure... »

Les crânes macéraient dans l'*et'ig* avec certaines écorces comme celles de l'*asie* (*Entandrophragma cylindricum*, Moracées) (Tsala 1958, p. 76), en y laissant ce qu'ils avaient gardé de peau, de chair, de cerveau. On disait que la marmite avait toute sa force quand la décomposition était au maximum. On y plongeait alors des cornes qui servaient d'amulettes aux initiés.

Il est probable que, dans l'esprit des grands initiés, l'accaparement pour exploitation de ces restes humains (certains appartenant au lignage, d'autres dérobés ailleurs) était l'essentiel ; mais il fallait s'assurer la complicité ou l'acceptation des autres membres de la communauté, pour réduire les tensions ; d'où l'imagerie, les affabulations, le « cinéma » (comme m'ont dit certains) par où l'on entreprenait d'introduire et d'associer au rituel les femmes et même les enfants.

On allait donc leur montrer des ancêtres, que l'on sculptait dans le bois d'*ekug* (*Alstonia boonei*, Apocynacées, nom commercial : « emien »). Ce bois blanc léger, facile à travailler, servait à fabriquer les ustensiles courants, nous le savons ; mais il a aussi des propriétés médicinales impressionnantes, en particulier, sa sève est un contre-poison du strophantus (*ene*) utilisé pour les flèches d'arbalète ; il s'agit donc d'un arbre qui, comme les ancêtres eux-mêmes, rend la vie à ceux qui se débattent contre la mort, et les Bêti conçoivent immédiatement aussi que l'arbre *ekug* donne un *nkug* (« esprit »).

Avec son dogmatisme habituel, le P. Stoll (1955, p. 162) dit que l'on va fabriquer trois *minkug* représentant un homme, une femme et leur fils, « figures bien connues dans tout le Cameroun » (!) ; même notation chez Tsala (1958, p. 72), les noms donnés étant à peu près les mêmes que chez Stoll. Cependant, Nekes (1913, p. 215) parle de quatre *minkug* et au sud du Nyong, de Minlaaba à Osoessam et à Ayéné, on n'en connaît que deux :

« On sculptait en *ekug* deux personnages que l'on badigeonnait de charbon et de *bâ* » (François Manga).

« Tout ce que j'ai vu du *melǎn* est qu'on sculptait deux statues, un homme et une femme, à côté des récipients où l'on mettait les ossements » (H. Onana, Ayéné, 21/1/1967).

« Nos ancêtres sculptaient un homme avec ses organes sexuels, une femme aussi avec tous ses organes. Alors ces gens-là sont mari et femme (...). On les peignait de *bâ*, ces statues devenaient toutes rouges et elles servaient quand les gens le décidaient. Mon père même avait l'*esam melǎn* et c'est son frère de même père, à côté de chez nous, qui conservait les deux statues. Il s'appelait Mani Obeghe Zogo Okwa. (...) On mettait les crânes dans leur étui avec les deux statuettes ; il n'y en avait que deux. On dessinait la femme avec des tresses, on mettait des morceaux de fer à la place des yeux ; on marquait très bien l'organe de l'homme. (...) Quand on a divulgué les secrets, un Père est venu tout prendre (peut-être le P. Guillet), en présence de Hermann Assiga, et a dû emmener ces statues à Minlaaba. » (Apollinaire Ombga, Mitsangom, 7/2/1967). (Cf. les figurines rapportées par Zenker en 1896 in Krieger 1965-9 II, p. 97).

Mais il y avait cependant à Minlaaba, comme au nord du Nyong, trois figures d'ancêtres en cause : en effet, outre ces deux statuettes mobiles, on fabriquait (avec l'eau apportée par les *mvón* pour faire le « fleuve du *melǎn* ») une grande statue de terre qui se trouvait au terme d'un labyrinthe initiatique.

Le profane (homme) à initier devait en effet effectuer un trajet qui se composait d'un parcours en brousse, avec des fosses que l'on ouvrait à volonté sur le passage des *mvón*, et qui se terminait par des souterrains. Chaque fois que le *mvón* était tombé dans une fosse ou fourvoyé dans un passage sans issue, il devait payer pour s'en sortir ; c'est aussi de ce point de vue que le *melǎn* était une source d'enrichissement pour le grand initié qui le possédait. On pouvait moduler les difficultés de l'initiation selon le prix que l'on voulait faire payer au candidat.

« Le candidat doit traverser de nuit toute une forêt pour rejoindre ceux qui ont les ossements. On crie : « Voilà Untel qui arrive ! » Il y a là dans la forêt deux hommes au bord d'un grand trou couvert d'une planche. Si c'est un fils de pauvre qui vient, ils laissent la planche, celui-ci traverse la forêt sans qu'il lui arrive rien. (...) Si c'est un fils de riche, on ôte la planche, il tombe dans le fossé, et là il doit payer, donner des cadeaux. J'ai refusé cette sorte d'exploitation ! » (Hubert Onana, expliquant pourquoi il ne voulut pas être *mvón melǎn*).

Pour M. François Manga, le but du *melǎn* était tout simplement de se procurer une grande richesse de cette façon :

« On creusait un trou très profond, on y plaçait deux hommes armés de deux petites lances. D'autres jouaient du tambour de l'autre côté. Le *melan* se passait toujours de nuit. Celui qui le faisait descendait dans le trou ; ceux qui étaient là lui piquaient les jambes avec leurs petites lances et le traînaient au fond du trou. L'homme gémissait dans l'obscurité et devait payer des chiens, des cabris, des *bikie*. (...) On dansait toute la nuit. Il n'y avait rien de mal dans le *melān*, c'était un simple moyen de trouver des richesses ; on n'y battait pas. L'homme dans le trou avait grand peur, croyant qu'il était entraîné par les fantômes, voilà pourquoi il donnait beaucoup. On l'appelait *mvón melān*, et l'on ne s'inquiétait plus quand il tombait malade car les *mvón melān* ne mouraient pas facilement.

Cette garantie de santé explique pourquoi l'on souhaitait le premier stade d'initiation, et nous verrons plus loin comment l'amitié avec les défunts d'un *mvón melān* était, en cas de maladie, invoquée et réactivée.

Chez les Tsinga du sud du Nyong, on attachait un grelot au pied du *mvón* et lui-même criait en courant : « C'est Untel qui arrive, ne le guidez pas vers un mauvais chemin. » Là aussi, « on s'arrangeait pour attraper les plus riches. » (Mfono Elunu, Nkol Meyos II, 19/10/1967).

Le parcours complet s'appelait *medañ Endam* : la traversée de l'Endam (le fleuve des morts) ; après être sorti des trous, le candidat continuait à courir, effrayé, comme dans un train-fantôme, par des cris, des gémissements, des piétinements, des rugissements d'animaux : il doit se croire entouré de quantité de revenants ; il va être conduit à l'*esam melān* par un souterrain dans lequel il tombe (toujours dans l'obscurité) et où il est empoigné, bousculé, frappé par les *minkug* ; il doit encore payer son passage avec des *bikie* (comme un mort réel) et promettre des cadeaux ; à la sortie de la fosse, se tient étendu un « cadavre » (un homme qui fait le mort) : il ne doit pas le toucher sans dédommager sa famille (celle du propriétaire du *melān*). Enfin, il parvient dans une dernière fosse qui fait partie de l'*esam melān* et qu'on appelle *nda minkug*, la « maison des génies » où vont lui apparaître, à la lueur de grands feux, à la fois les deux statues de bois et la grande statue d'argile, ayant à leurs pieds le *ngun melān*, la boîte contenant les crânes, appelée ainsi, par antiphrase, « fumier du *melān* » (96).

« Derrière le village, on avait creusé une très grande fosse et mis dedans une statue d'homme, de forme assise, avec une grosse pipe dans la bouche. Au-dessus de cette fosse carrée ou rectangulaire, on avait construit un auvent. Un long tunnel arrivait dans la fosse par le côté. C'est ce tunnel qu'il fallait emprunter pour arriver jusqu'à la statue : toutes sortes d'épreuves vous y attendaient, des animaux, même des serpents. (...) Ceux qui n'étaient pas courageux étaient exclus ; les autres, après avoir affronté les serpents, les pythons, les panthères et les autres choses qui griffaient, arrivaient à la statue Etugu Boe (ou Etugu Eboe : "le dévastateur de pourriture" ?) : là ils devaient crier ; alors on se mettait à danser, à pousser des acclamations ; le nouvel initié sortait de la

(96) Impossible de retrouver un *ngun melān* (Laburthe 1981 p. 35) : le seul en pays beti à ma connaissance appartient à M. l'abbé Frédéric Essomba qui le doit à trente ans d'incessantes recherches...

fosse et, accompagné de tout un orchestre, il dansait devant l'*esam*. » (Pierre Zogo Ekwa, Elem, 4/12/1966).

« On annonçait aux *mvón* : vous allez voir vos grands-parents. C'étaient justement ces statuettes. Il y avait là un personnage qu'on appelait Etugu Buu, mais on n'a jamais su qui il était au juste : il y a là quelqu'un, mais quand on veut te le montrer, tu ne vois qu'une espèce de statue. Elle fume quand même ! Tu ne reconnais pas qui est dans la statue : elle fait peur. C'est tellement obscur qu'on ne voit presque rien de ces grands-parents. » (Mbarga-Ndumu, Mitsangom, 7/2/1967).

Il me paraît très probable que cette grande statue désignée d'un surnom représente le père de famille que Nekes et Stoll appellent dans ce rite : Akoo, Tsala : Akoa Mbana, et qui est peut-être bien l'Akoma Mba du *mvéd*, le père fondateur célébré dans les chants épiques. On retrouverait alors les mêmes protagonistes qu'au nord du Nyong, et la même « dramaturgie du *melán* » que celle qui y est attestée par Nekes, Stoll et Tsala : la statue de bois masculine serait le fils d'Akoo, et la féminine, sa femme Abomo Ngonzo Zuga Biyoa – la seule à avoir exactement le même nom dans toutes les versions, et dont Stoll (1955, p. 162) fait « la déesse ayant la force génératrice en elle-même, ou plutôt la recevant d'en-haut, car elle a sur la tête un trou par lequel pénètre le rayon céleste, principe ultime de sa fécondité. » Il est dit que cette femme a eu des rapports sexuels avec le père et le fils. Les seuls témoignages documentés que nous possédions provenant de prêtres catholiques, il est bien possible que nous n'ayons eu là que des versions édulcorées de cette histoire : pour Nekes, le fils est nettement d'une autre mère que la femme avec laquelle il couche et le père le mutilé par jalousie (ce qui donne une scène à quatre personnages, avec la mère du garçon joignant les mains au-dessus de la tête, signe de grande tristesse chez les Bèti). Même thème chez Tsala (1958, p. 72), pour qui la leçon du rite est que « l'adultère est un crime abominable ». Mais nous savons que chez les vieux Bèti il était banal de voir les fils compter fleurlette aux jeunes femmes de leur père (v.g. Laburthe 1981 p. 148), et surtout on ne comprend pas comment de tels conseils auraient été alors suivis « de vraies orgies défiant toutes descriptions » (Stoll, 1955, p. 163). Il est bien plus vraisemblable que le *melán*, en montrant aux initiés leurs premiers parents, les ait mis en présence de l'inévitable inceste originaire ; d'où une danse ou fête de fécondité expliquant la note du P. Stoll (*loc. cit*) : « Au point de vue moral, ces rites sont absolument à rejeter. »

Au nord du Nyong, les trois personnages sont représentés deux fois (Nekes, Stoll, Tsala) : une fois au fond de la fosse, sous forme de trois statues d'argile grandeur nature, nues, assises entourées de figures d'animaux ; et une fois sous forme de statuettes de bois debout qui, elles, à la différence des figures d'argile, seront montrées à l'ensemble des initiés, hommes, femmes et enfants. Si mon hypothèse est exacte, on aurait fait l'économie de ce doublement au sud du Nyong : le père, sous forme de figure d'argile, serait resté seul dans la fosse, tandis que la mère et le fils auraient été montrés (en bois) au public.

Ces statues de bois étaient fixées chacune au bout d'une perche comme des marottes, et maniées par un initié invisible. Au nord du Nyong, cette invisibi-

lité était obtenue par la construction d'un castelet en travers de la « maison des génies » ; l'assistance était groupée vers l'entrée ou l'extérieur de l'*esam* ; une paroi intérieure s'élevait à hauteur d'homme, formant une ou plusieurs « fenêtres » intérieures derrière lesquelles apparaissaient les fantômes (la fenêtre étant autrement inconnue dans l'architecture ancienne).

A Minlaaba, on connaissait aussi cette fenêtre, « la petite maison avait une fermeture en haut et en bas », mais en outre, comme souvent ailleurs en Afrique, les manipulateurs étaient cachés sous les « génies » par une jupe de feuillage :

« On fabriquait avec l'arbre *mbel* (le padouk) un balafon qu'on nommait justement *melān*, les touches étant posées côte à côte sur deux troncs de bananier. On construisait à côté un grand *esam*. On fabriquait aussi des tuniques en jeunes feuilles de raphia. On ajuste ces tuniques au bas des statuettes. Tu ne sauras pas qui est dessous ! et au moment où l'on joue du balafon, ce sont les statuettes elles-mêmes qui vont danser. » (Omgba, 7/2/1967).

La représentation a lieu indépendamment du passage par le souterrain et s'adresse à l'ensemble des candidats. Quand ils arrivent sur la place de l'*esam*, en fin de journée, les statues sont en train de danser dans la pénombre. Les candidats s'assoient sur un tronc de parasolier devant la ou les fenêtres. Les statues disparaissent, la musique s'arrête. Chaque *mvón* doit alors se confesser et donner des cadeaux au propriétaire du *melān*, pour nourrir les génies, jusqu'à ce que ceux-ci s'estiment satisfaits par une confession intégrale, par les dons qu'on dépose sur un *anag* et qu'ils recommencent à danser ; si ces *minkug* ne dansaient pas, le candidat risquerait de mourir.

Cette danse d'un couple nu représentait leur accouplement et devait être imitée par les candidats quand elle s'arrêtait pour de bon au milieu de la nuit. Il s'agit en effet (comme on l'explique aux grands initiés) d'un inceste entre fils et mère ou belle-mère, mais cet inceste, puisqu'il est fondateur, est obligatoire.

D'après Stoll, il manque au père (qui porte une machette) la moitié du pénis, et au fils les testicules et un bras — qui lui sont précisément coupés par le père. On ne peut s'empêcher d'évoquer ici, non seulement le complexe d'Oedipe comme le fait Stoll, et le Père castrateur de l'*Oedipe africain*, mais aussi les conclusions plus précises de Freud (cf. *Das Unheimliche*) pour lequel la marionnette, naissant du culte des ancêtres, c'est-à-dire de l'angoisse de la mort, incarne en un double le complexe de castration, dont les yeux artificiels sont le symbole. Ces divers éléments semblent explicités chez les Bèti (les yeux d'émail d'Olympia étant ici « de fer », c'est-à-dire de la même matière que la machette).

Au cours de cette nuit de danse, c'est devant la ou les figures d'argile que l'explication sera donnée à certains, à ceux qui l'auront méritée, ce qui supposait pour les hommes le franchissement de l'Endam, et pour tous une épreuve de silence et de refus, montrant sans doute qu'ils seraient capables de conserver pour eux les secrets du rituel et notamment cet enseignement ésotérique.

Le candidat avait pour consigne de ne rien répondre ou de répondre non, de ne pas obtempérer ou de désobéir à un homme choisi précisément pour sa grande autorité dans la vie quotidienne, le propriétaire du *melan* généralement. S'il tombait dans le piège, il devait se racheter. Le chef (comme le Sphinx à Oedipe encore) lui posait de nombreuses questions, les unes faciles, les autres énigmatiques : exemples relevés par Nekes (1913, pp. 216-217) :

- « – Me connais-tu ? Réponse du *mvón* : Non
 – Sais-tu le premier animal que tu as tué ? Réponse : Non.
 – Connais-tu la chevelure de la forêt ? – Non. – Les tripes de la forêt ?
 – Non. – Le cœur de la forêt ? – Non. – Le chef de la forêt ? – Non.

Vois comme tu es inexpérimenté !, disait alors le patriarche. Sache que je suis un homme et que je peux te donner les réponses. Voici la mouche-filaire, *osún* (disait-il en la sortant de son sac) que tu as tuée jadis sur les jambes de ton père. La frondaison des arbres est la chevelure de la forêt, les montagnes sont ses genoux, les lianes ses tripes, la source est son cœur et l'écureuil (*osén*) avec sa queue dressée est son seigneur. » (*ndzòe*, « celui qui commande », on retrouve ici l'équivalence entre phallus et *adzó*, « parole »). (Laburthe 1981 p. 356).

Après cette épreuve, les *minkug* posaient leurs mains sur les yeux des candidats et les conduisaient devant les figures d'argile elles-mêmes recouvertes de feuilles de bananier. Nous avons vu qu'à Minlaaba, on y adjoignait les statuettes de bois à côté des boîtes à crânes. On chantait en même temps l'éloge des fantômes, malgré les handicaps dont ils souffrent outre-tombe :

« Clopinement de revenant,
 clopin-clopant il te dépasse ! » (cf. Tsala 1958, p. 71 ; Tsala-Vincent 1973, n° 5215).

Brusquement, on écartait les feuilles sèches de bananier, on ôtait les mains des yeux du novice, et il se trouvait à nouveau dans la pénombre, tout contre ses formes terrifiantes, animales et humaines, expressionnistes et peinturlurées, des fantômes. – Leur typologie n'était pas fixe, comme remarque Nekes, qui a noté deux séries de ces figures :

- 1) un léopard, une tortue, un porc-épic, deux cochons sauvages, un python, entourant un homme, une femme et un enfant ;
- 2) une tortue, un cochon sauvage, un lézard, deux hommes et deux femmes.

Dans ce dernier cas, le maître du rituel donna au candidat un fusil en lui ordonnant de tirer sur le potamochère ; « je ne suis pas chasseur », répondit-il. Alors il reçut l'ordre d'aller montrer ses capacités sexuelles avec l'une des femmes d'argile. Sur un nouvel aveu d'impuissance, il reçut enfin les explications qu'il avait méritées.

Ces explications enseignent bien les dangers de la sexualité, mais aussi sa nécessité, puisque l'objectif du rituel est « la richesse ». L'un de ses interdits est celui de faire l'acte sexuel de jour ; c'est peut-être pour mieux profiter des bénédictions des fantômes qui agissent de nuit, et le rituel lui-même se déroule la plupart du temps de nuit.

Cette révélation des ancêtres se poursuit par les invocations suivantes (d'après Nekes 1913, p. 218) : sur un appui que le *mvón* maintient lui-même sur sa tête, on entasse tout ce qu'on peut en répétant : « *Akúma* ! Richesse ! Puisse le *melán* faire de toi un homme riche ! » Puis on lui ôte ces richesses et on lui met en mains un bâton sec ; le maître du rite demande : « Si ce *mvón* parle avec mépris du *melán*, s'il ne veut pas sacrifier sa richesse aux *minkug*,

qu'en adviendra-t-il ? » Les initiés s'écrient : « *Və akód, akód, akód !* », c'est-à-dire : « Rien que dessèchement » (trois fois), autrement dit maigreur, misère, dépérissement.

Puis le maître du rite saisit un crâne, il danse comme le décrit Tsala (1958, p. 74), c'est-à-dire les coudes au corps et courbé en avant, faisant osciller la tête de mort devant sa propre tête. Les autres initiés en font autant, au son du balafon, avec les autres crânes qui sont là. Enfin, avec le premier crâne, on heurte le front du candidat, puis sa poitrine et son dos ; le maître du rituel décrit au moyen de ce crâne des croix sur les jambes et les mollets du *mvón*, en priant les ancêtres de lui accorder une longue vie.

On retourne au « guignol », où l'on montre à l'ensemble des néophytes un long défilé d'ombres qui se rendent à la fête du *melán*. Ce sont les mêmes statues qui repassent à la lueur du feu dans la fenêtre de l'*esam*, et on les aurait fait tourner fixées sur une roue ou un tambour d'après Tsala (1958, p. 77), en certains cas. Pour terminer est consommé un plat qui contiendrait la cervelle d'un mort (Nekes). On distribue éventuellement l'*abùb melán*, et l'assemblée se disperse avant l'aube.

Le talisman du *melán* ne sera donné aux candidats que si cette « mort » nocturne aboutissant à la danse avec les crânes, est doublée d'une « mort » diurne aboutissant à une intense communion (vision et identification) avec les ancêtres. Dans les autres relations écrites du *melán*, les récits commencent par cette épreuve publique frappante qui donnait son nom au rituel. Au sud du Nyong, d'après M. Onana en particulier, l'épreuve de jour avait lieu après les épreuves précédentes (ce qui paraît plus vraisemblable, pour que les candidats aient capté les phantasmes dont se nourrira leur vision).

« Les candidats reviennent de jour. On les fait asseoir par terre. On leur donne des écorces d'arbre à mâcher tout en regardant le soleil. Bientôt l'homme à initier tombe à la renverse. On le transporte là où il se trouvait la nuit. Là-bas commencent les festivités : festins et danses. Ceux qui se sont évanouis se réveillent, font la fête et reviennent au village où ils continuent à danser avec l'*abùb melán*. Ils se rendaient de village en village, mais je ne sais plus au juste ce qui se passait ensuite. » (Onana, Ayéné, 21/1/1967).

Face au soleil, alignés assis (Nekes, Tsala) ou à genoux (Mviena) sur un tronc de bananier ou de parasolier, les mains derrière la nuque, les candidats doivent en regardant en l'air mastiquer des boules que les initiés leur fourrent dans la bouche, composées de piment, de la Synanthérée des morts *ekókóá*, et surtout des fibres amères de l'arbuste hallucinogène *engela* (*Alchornea floribunda* Müll., Euphorbiacées), appelé *alan* (pluriel *melán*) chez les Fang, où il est employé pour faire voir les ancêtres dans le *Byéri*, ce qui confirme la provenance du rituel (cf. Raponda-Walker et Sillans 1962, pp. 145-149). Pendant ce temps, le meneur du rite exécute, au son des tam-tam et des balafons, une danse que les petits garçons d'alors (qui sont nos vieux témoins d'aujourd'hui), trouvaient « délirante » et qui est peut-être une transe de possession. Les candidats transpirent beaucoup, peinent visiblement. Le meneur leur souffle quelque chose à l'oreille ; à tour de rôle, ils s'écroulent évanouis, ils « voyagent », et ce voyage va chez les morts puisqu'on dit qu'ils sont des « cadavres » (*mimbim*). On les transporte derrière l'*esam*.

Là on les ranime en leur baignant le visage et les yeux avec du jus de citron vert mêlé de jus d'*obylsi*, d'*ewón* (*Convolvulus*) et d'eau pimentée. Ils ont les yeux en feu. On les emmène se baigner au plus proche ruisseau et ils se retrouvent à l'*esam* ; ils ne revêtent que des feuillages ; ils se badigeonnent de fard de padouk, mais avec des points blancs ; on traite de même les crânes ; après avoir fait chacun au *ngun melán* des offrandes (*metúnena*) de nourriture et d'objets, ils reviendront au village en marchant d'un pas très lourd, boiteux, courbés sur des bâtons : car ils sont devenus des vieillards, des ancêtres. C'est la « procession d'infirmes » décrite par le P. Stoll (1955, p. 163), qui fit aussi reconstituer des phases de ce rituel malgré les scrupules que lui donèrent ses excès d'érotisme.

En tête de cette procession finale étaient portés à Akono trois grandes boîtes noires cylindriques, sur le bord desquelles étaient sculptés des petits enfants peints en rouge. Je pense qu'il s'agissait de boîte à crânes, dont les enfants étaient les *minjug*, les génies, à moins qu'ils ne représentassent la promesse de fécondité à venir. Derrière ces boîtes portées par les initiés, venaient en désordre les candidats, appuyés chacun sur un *ngékémbe* qui lui servait de bâton. On sait que pour Stoll le mot vient de *kombo* « utérus », signifierait « col de l'utérus » et serait une illustration de la double sexualité. Cependant les femmes candidates s'en servent aussi bien que les hommes à ce moment-là. Ce roseau magnifique, lance divinatoire lors de l'*esána*, a en tout cas un lien avec les ancêtres, puisqu'il pousse, comme le raphia, dans les fonds marécageux où résident leurs ombres.

Sur la place du village, ont lieu alors la confection et la remise de l'*abúb melán*, du talisman du *melán*, pour lesquelles nous n'avons que la relation de Nekes (p. 219). On rassemble le plus grand nombre possible de crânes qu'on dispose en demi-cercle et sur lesquels on fait brûler un peu de résine *otú*. Quelques crânes sont posés sur un bûcher qu'on allume ; tous dansent autour du feu. Chaque candidat a pris soin d'apporter un petit sac fait de peau de civette ou de chat sauvage. On va placer dans chaque sac de la cendre résultant de ce bûcher, des piquants de porc-épic, des épines, de la poudre à fusil, du *bá* ou poudre de padouk, des dents de cadavre, de petits morceaux de cervelle (Nekes, Roche). Il s'agit d'autant de protections contre la sorcellerie, faciles à analyser comme précédemment.

Les candidats à présent initiés dansent avec leurs talismans comme ils l'ont vu faire de nuit aux grands initiés avec les crânes. Ils porteront par la suite l'*abúb melán* avec un cordon autour du cou. Ils reçoivent aussi les cornes de *melán* qui ont trempé dans l'*et'og* avec les crânes en décomposition. Ce sont de véritables sifflets chasse-esprit dont les « cornes » analogues données dans le *So* ne sont peut-être que des imitations tardives. Il suffit de siffler dans une corne du *melán* pour que le hibou sorcier se taise ou pour qu'une pluie importune cesse.

Les biens donnés par les candidats servaient à confectionner des festins pour les ancêtres : dès que quelqu'un voulait être *mvón*, le propriétaire du *melán* pouvait lui apporter son *ngun melán* et lui réclamer des plats énormes qu'on enfermait dans une case avec le *ngun melán* :

« Tout le monde sortait. Quand les pères (défunts) avaient fini de manger, on

revenait. Les plats étaient trouvés entamés par eux. On distribuait le reste aux hommes qui étaient là. » (Pierre Zogo Ekwa).

Mais naturellement il y avait aussi festin pour clore la remise des talismans, et l'on se devait de penser d'abord aux ancêtres :

« La nourriture qu'on préparait à la fin était d'abord présentée aux statues, qu'on avait ramenées au village à côté des boîtes qui contenaient les crânes. Les initiés venaient reprendre cette nourriture au bout d'un certain temps et la mangeaient. » (Hubert Onana)

Pendant ces offrandes de nourriture, on cherchait à se propitier les *bekón* en leur chantant de « vieux chants » incompréhensibles, peut-être en fang (cf. Nekes 1913, p. 216 : l'ewondo *dze* ou *dzi* y est remplacé par *ndze*, *ndzi*, par exemple).

La possession du *ngun melǎn* est une protection permanente et c'est un nouveau festin qu'on lui offrira lorsqu'on désirera faire appel à cette protection.

« S'il se passe deux semaines sans qu'on mange de la viande, ses frères viennent voir Mani Obeghe et lui disent : "Fils de notre père, voici deux semaines que nous ne mangeons rien." »

Mani rentre alors dans sa maison et choisit un coq dont il arrache la tête (sans la couper) ; il a déposé la tête de ce grand-père (le *ngun melǎn*) sur un tout petit lit de raphia ; il l'asperge du sang du coq et l'enduit de *bá* en lui parlant :

" – Grand-père, pourquoi nous laisses-tu mourir de faim depuis deux semaines ? De quoi es-tu fâché ? »

Ils préparaient le coq et en faisaient un bon plat, qu'ils enfermaient avec le crâne et les statues. Dans leur chambre, personne ne couche ! On referme la porte.

Nous avons deux esclaves, Osoe et Mendimi, que notre grand-père avait laissés. Ces esclaves jouaient du balafon *melǎn*, et nous autres, pendant que nos ancêtres mangeaient, nous dansions jusqu'à en être épuisés. A la fin, nous allions dans la chambre reprendre ce mets et nous le mangions en disant : "Nous mangeons les bouchées rejetées par notre grand-père." ».

(Cette dernière expression fait allusion à la coutume qu'a la grand-mère de mâcher les aliments d'avance et d'en faire une bouillie pour ses petits-enfants ; grand-père et grand-mère s'appellent également *mvámhá*.)

« Le lendemain matin, nous partions à la chasse au filet et aux fusils : tout le monde rapportait du gibier à n'en savoir que faire ! Du gros gibier. Depuis Minlaaba, tous les villages environnants venaient ici pour manger. C'était la fête, toute une masse de gens avec l'*obom* sur les fesses et le *bá* sur le corps. » (Mbarga Ndumu, Mitsangom, 7/2/1967).

A nouveau ici, les défunts apparaissent avant tout comme les maîtres de la forêt et du gibier. On les invoque pour souhaiter « succès dans les chasses, fécondité, puissance sexuelle » (P. Zogo). On faisait aussi danser les crânes, en les enduisant de *bá*, en leur faisant « faire des grimaces ». On recourait à eux

contre la sorcellerie – mais souvent alors on se contentait de faire brûler la résine-encens aux deux bouts du village, quand les hiboux hululaient.

On se servait surtout du *melǎn* pour guérir les initiés malades, d'où le développement d'une « médecine du *melǎn* » (Nekes 1913, pp. 220-221) sur laquelle je ne m'étendrai pas. Le principe en est simple :

« On posait par terre les têtes des morts de la famille. On mettait au milieu d'elles le *mvón melǎn* gravement malade. On prenait l'*otú* qu'on allumait sur les crânes avec des invocations : "Mère, songe que je t'ai fait sortir de la terre où tu pourrissais : ce *mvón melǎn* qui va mourir, fais en sorte qu'il ne meure pas." On apportait un poulet offert par le malade. On disait : " A la place de ce malade, emportez plutôt ce poulet." Si le poulet ne bougeait plus, c'est que le sacrifice était accepté. Alors on lui coupait la tête et on arrosait de son sang les crânes en répétant "Emportez ce poulet plutôt que cet homme." (Mfomo Elunu Nkol Meyos II, 19/10/1967).

On frictionnait ensuite le malade et on lui faisait boire des macérations d'écorces (dont celle de l'arbrisseau épineux anti-sorcier des marécages, l'*abayag*, *Anthocleista vogelii*, Loganaciées).

Cette substitution sacrificielle avec propitiation aux crânes est celle à laquelle a participé étant enfant l'abbé Tsala (entretien à Obala du 17/12/1966) à Lik où il fut initié ; la seule différence est que l'on invoquait chaque crâne en l'appelant par son nom propre. On posait le poulet sur le crâne invoqué ; s'il y bougeait, on recommençait l'invocation sur un autre crâne, et ainsi de suite. Ensuite on l'offrait aux morts, après l'avoir préparé avec des « bananes d'alliance » : on attendait quelques instants avant de se partager le plat entre vivants.

Le *ngun melǎn* devait être honoré, c'est-à-dire gardé et nourri. On le transportait en silence pour le mettre là où il y avait des dangers ou des maladies. Son acquisition était le terme d'un long processus où tous ne sentaient pas le besoin de s'aventurer. Sa nutrition était une occupation fort sérieuse (cf. Tsala 1958, pp. 75-76). A Minlaaba, malgré la découverte d'ossements humains faite entre la Mission et la Sumu en 1913, il est significatif que seuls les Obeghe, et nullement les *mvog* Manzè, aient gardé un souvenir détaillé de ce rituel. Il n'a jamais été interdit, à la différence des autres. S'il a disparu, c'est peut-être qu'il était trop grave, trop pesant pour les Bêti ; c'est sans doute aussi parce qu'il était étranger et qu'il n'a vraiment jamais « pris » chez eux, au contraire du *ngi* comme nous allons le voir. Pourtant, comme le *So*, dont il est par plusieurs aspects un doublet, il remplissait la fonction à la fois égalisatrice et hiérarchisante de ces grands rituels : les riches y payant très cher, les trop pauvres n'étant pas admis. C'est comme si le groupe louvoyait constamment entre deux écueils, qui seraient l'abus d'inégalité et l'abus d'égalité.

L'initiation au *melǎn* était absolument facultative – ce qui suffit déjà à la différencier du *bieri fang* – et les vieillards les plus âgés que j'ai connus, tant au nord qu'au sud du Nyong, ne l'ont pas subie pour la plupart. Jean Bidi, le témoin le plus âgé de la région de Minlaaba, grand guerrier Enoa né vers 1870, est resté à l'écart du *melǎn* comme du *ngi* (Mebomezoa, 17/2/1967). Nombreux étaient les Bêti qui blâmaient ces nouveaux rites, à cause des raptés de cadavres et des manipulations d'os humains qu'ils impliquaient ; ceci

d'après Hubert Onana, qui refusa lui-même le *melân* à cause des déceptions amères éprouvées dans le *So* :

« Quand mon père m'a dit que je devais faire le *melân*, je lui ai répondu : "Tu m'as déjà trompé une première fois avec le *So* ; eh bien, maintenant, je veux *voir* d'abord !" Et c'est ce qui s'est passé. Un jour qu'un voisin le faisait, je suis allé voir en cachette les préparatifs, en brousse. Et j'ai vu le souterrain ! Alors j'ai dit à mon père : "Je ne veux pas subir une fois de plus les épreuves du *So*. J'ai bien vu comment on préparait ça !"

Sur ces entrefaites, mon père est mort. Un beau soir, un voisin vint me dire : "Sauve-toi vite, c'est la guerre !" Alors j'ai pris toute ma famille, les veuves et les autres biens que j'avais hérités de mon père, et je suis parti me réfugier en brousse. Mais arrivé là, je me suis dit : "Qu'est-ce qui se passe au juste ? Y a-t-il un réel danger ? Où sont les autres hommes ?"

Je reviens au village en me cachant, et j'aperçois là un homme sur la tombe de mon père. Je me précipite, je m'apprête à tirer dessus. On m'attrape par le bras en criant, et tous ceux qui étaient autour de la tombe se sauvent je ne sais où, en emportant tout ce qui était autour d'eux. Par la suite, on m'apprit que ces gens avaient réussi à prendre la tête des cadavres de tous les pères qui étaient enterrés là. » (Ayéné, 21/1/1967).

On voit que ces innovations rituelles étaient génératrices de tensions entre leurs adeptes et les non-initiés. Il est possible encore que ces tensions aient été exacerbées par les possibilités nouvelles de trafic et de commerce. La compétition croissante pour l'enrichissement ne pouvait qu'augmenter le sentiment d'insécurité et le besoin de protection ; d'où l'avidité de nouveaux rituels qui coïncide avec l'arrivée des Européens. Nous en aurons un autre exemple avec le *ngi*.



Femme dessinée par Schültz le 1^{er} juin 1911 (in Mecklemburg).

LE *NGI* OU L'INQUISITION

Tandis que le *melān* est un culte aux ossements des ancêtres qui précise et matérialise la propitiation enveloppée dans le *So*, le *ngi* concerne l'utilisation d'ossements humains anonymes (ou réputés tels) au cours d'ordalies et de rituels qui orientent et intensifient la lutte contre les méfaits de la sorcellerie.

Si le *melān* n'a laissé de souvenirs précis que chez les Obeghe de Minlaaba, le *ngi* au contraire y fut en plein essor depuis 1885 environ, jusqu'à son interdiction vers 1910 ; chacun en recherchait la protection et le chef Ebede Afodo fit installer le sien dans les années 1900, à l'emplacement de l'actuelle « grotte de Lourdes » reconstituée par la Mission.

Le *ngi* vient des Mekuk (Tsala 1958, p. 77) comme le confirment M. Mfomo Elunu (Nkol Meyos II, 19/10/1967) et le centenaire de Ndik :

« Je n'ai pas fait moi-même le *ngi*, qui concernait la sorcellerie (...). Le *ngi* est venu de chez les Mekiae : celui qui s'y intéressait se le faisait communiquer par l'un d'eux chez Ndonga Zibi, le grand chef dont le fils, Minkoa Mi Ndonga, vient de mourir. C'est là que moi, j'ai vu donner le rite, par le premier des Mekuk à le commencer chez lui, avec deux ou trois *beyóm be ngi* (pluriel de *nnóm ngi* : « mâle ou père du *ngi* »). Nous autres, nous avons été enfermés dans les cases... »

Il est naturel que des parages de Lolodorf, le *ngi* vienne d'abord chez ces mvog Amugu par les voies commerciales dont ceux-ci avaient eu l'initiative et la maîtrise ; cette initiation inaugurale ne peut guère avoir été antérieure à 1880. On voit que l'importation du *ngi* est une nouveauté qui précède de peu l'arrivée de Kund. A Yaoundé même, il ne parvint que vers 1906 d'après Nekes (1913, p. 144). D'origine bulu pour Skolaster (1910) comme pour les voisins de Minlaaba (L. Esomba, Onana), il tire peut-être son nom du mot *mvumbo* (= *ngumba*, *mekuk*) *ngimbɔ* qui désigne l'équivalent de l'*evú*, mais il présente aussi des interférences avec la vieille société judiciaire et politique des Basa-Basow appelée *ongel* ou *ngé* (v.g. Tsala-Vincent 1973, n° 5708), ou encore *ndjé*, avec le *mungi* des Duala, et naturellement avec le *ngil* des Fang et le *mwiri* des Eschira où, comme ici, le dieu justicier grondait sous terre pour demander le châtement des coupables (Raponda-Walker et Sillans, 1962, pp. 172, 233, 234 ; Hebga 1968, pp. 7, 63) (cf. un *ngi* bulu in Krieger-Kutscher 1960).

Tessmann (1913 II, pp. 78-93) a suivi plusieurs initiations au *ngi* chez les

Fang du Sud-Cameroun et de Guinée Equatoriale, mais il a été là fort victime de son délire interprétatif, comme l'a relevé aussitôt quant au fond Nekes (1913, pp. 152-153) : le *ngi* n'est ni un simple culte du feu (97), ni une vénération du bien. je me permettrai d'ajouter que Tessmann a été particulièrement mal inspiré de trouver « la plus sympathique de toutes » (« für uns sympathischste aller », p. 78) une manifestation cultuelle qui incarne aux yeux des Bèti eux-mêmes les aspects les plus cruels et les plus terrifiants de la police judiciaire ; il a été également malchanceux dans certaines remarques incidentes, ainsi lorsqu'il affirme que les cornes trouvées sur la grande figure qu'il donne en hors-texte sont une pièce rapportée :

« L'auteur (...) m'assura que les cornes étaient bien de son invention... » (p. 85).

Ces cornes incarnent en effet toujours pour Tessmann le principe du mal et contredisent sa thèse sur la pureté du *ngi*. Or, dans tous les souvenirs de figures du *ngi* que j'ai recueillis au sud du Nyong, on me signale ces cornes... comme chez les Bulu d'après von Hagen (1914, p. 151). Il est vrai qu'en émigrant, le *ngi* a sans doute changé de sens ; en marge de son informateur qui confirme *ngi angásó fan* : « le *ngi* est venu des Fang », von Hagen (1914, pp. 154-155 et n. 6) remarque qu'il était là-bas un culte de fécondité (Fruchtbarkeitskult) et qu'il est devenu chez le Bulu un « blindage » (« il croit par là être cuirassé contre les empoisonnements »). — Reste que Tessmann nous aura fourni bien des schémas et des photographies inappréciables.

Nous ne possédons pas pour les Bèti (où Tessmann a cru à l'ignorance du *ngi*) un texte aussi précis que celui recueilli par von Hagen (1914, pp. 148-155) qui donne le nom de chaque *nnóm ngi* et de ses auxiliaires autour de Sangmélina avant la Première Guerre mondiale (p. 154). A côté des données malheureusement rhapsodiques, transmises par l'abbé Tsala (1958, pp. 77-84 et *Dictionnaire*, p. 424), l'unique témoignage rigoureux écrit est Nekes (1913, pp. 143-153) qui cite ses sources, elles-mêmes recueillies par le P. Rosenhuber, à savoir : l'initiation subie en 1907 par Owona, un petit garçon « Jaunde » mvog Fudambala de Minkan près de Kama, à une vingtaine de kilomètres à l'ouest de Minlaaba, ainsi que les ordalies affrontées en même temps ou en d'autres occasions par les hommes du même groupe (dont Nekes donne les noms), ou plus exactement par leurs épouses et leurs mères, car le *ngi* servait surtout à contrôler les femmes.

J'ai recueilli sur le terrain les souvenirs d'initiés comme Pierre Zogo Ekwa et surtout Michaël Mve Meyo, qui fut adepte et acolyte du *ngi* ; je les ai complétés par des témoignages voisins souvent significatifs, comme ceux de L. Esomba et Hubert Onana.

Le mot *ngi* signifie « gorille » et il s'agit presque sûrement d'une simple

(97) Tessmann (1913 II, pp. 98-99) se plaint naïvement de la peine extrême qu'il éprouve à faire admettre à ses interlocuteurs que le *ngi* est un culte du feu :

« Combien cela ne dura-t-il pas, avant qu'au cours de nos entretiens, les plus intelligents en vinssent à convenir après mûre réflexion que le Ngi est bien l'incarnation du feu ! »

Quel aveu...

homonymie au départ, mais nous savons que le nom est un appel d'être... Le *ngi* est une association qui confère à ses membres une efficacité réputée absolue contre les méfaits de l'*evú*, avec le pouvoir d'en neutraliser les attaques sous toutes les formes possibles, y compris en démasquant et en châtiant ou en tuant les sorciers. L'initiation tend donc à rendre le candidat inexorable et cruel, inaccessible à tout sentiment de pitié et redoutable comme le gorille. Dans nos sociétés modernes aussi, c'est à des « gorilles » que revient la protection des êtres importants.

L'association comportait trois degrés principaux : au premier stade, il faut et il suffit qu'un homme, une femme ou un enfant soit soupçonné, ou s'accuse, d'avoir pratiqué le *mgbá*, la sorcellerie, c'est-à-dire d'avoir l'*evú*, pour devenir *mvón ngi* ; autrement dit, toute la population est virtuellement concernée, le système permettant de « récupérer » tous les sorciers ou sorcières qui n'étaient pas effectivement condamnés à mort.

Même ceux qui n'avaient pas été directement mis en cause semblent avoir eu le souci de s'agréger au culte : « Je n'ai fait que le *So*. Mais je faisais au moins le tapage du *ngi*. Le *ngi* était une sorte de dieu que chacun pouvait planter dans sa famille pour qu'il n'y ait plus de morts. » (Norbert Befala, Akumemban, 9/3/1968).

Le deuxième stade, réservé aux hommes, fournissait des hommes de mains et des acolytes aux grands initiés. On choisissait à cet effet parmi les *mvón ngi* de grands adolescents à qui on donnait le nom propre d'*Omɔa* (pluriel *bemɔa*) ; il y en avait quatre ou cinq, méconnaissables, nus sauf un cache-sexe et une queue de singe, peinturlurés de blanc, de rouge et de noir, autour de chaque *nnóm ngi*, et obéissant aveuglément à ses ordres (Pierre Zogo E.)

Le troisième stade, celui des grands initiés, comprenait le *mod esam*, c'est-à-dire le chef de famille qui avait fait installer chez lui un *esam ngi*, et ceux que Nekes appelle les « prêtres » du *ngi* (par opposition aux simples laïcs ou fidèles que seraient les *mvón*), c'est-à-dire des porteurs de sac et au moins un *nnóm ngi*, degré que Tsala (p. 78) semble assimiler à celui de l'*omɔa*, mais qui est à Minlaaba le plus élevé que l'on puisse concevoir dans la société du *ngi*. C'est celui qui a « l'*evú* plus fort que tous les autres » (P. Zogo, Elem, 4/12/1966), capable de cueillir les étoiles, celui donc qui a été le plus sorcier, le plus criminel, mais aussi « celui qui connaît tout », dit Nicolas Ngèma (Minlaaba, 3/12/1967), en ajoutant :

« C'est quelqu'un du village, mais on ne doit pas savoir qui. Quand il s'annonce en brousse, tout le monde ferme sa porte. Il arrive masqué ; il cache ses bras derrière, on ne voit que le masque d'*ekug*, en forme humaine, cela fait très peur. Les gens cherchent un autre chemin dès qu'ils l'entendent gronder. Seuls les initiés le voient ; les autres n'ont pas le droit. Embeyela Ambama était le *nnóm ngi* ici, je ne vous dis que ces noms-là, ils en avaient plusieurs. Je n'en ai plus eu peur après avoir été *mvon ngi*. »

L'arbre *ekug* est le même que celui qui sert à faire les génies (*minkug*) du *melán*. Le masque de bois « à travers lequel on peut voir » (P. Zogo), n'est connu chez les Bèti que dans le *ngi* et portait à côté du nom d'*asu ngi*.

« visage de *ngi* », le nom spécial d'*elələba* (peut-être de *elə* + *eləb* = « plaisanterie de bois », ou alors à rattacher à *eleleb* « exagération », d'où « châtement » mérité par cette exagération ?). Il était strié de noir de fumée et de *fem* (argile blanche), formant d'un côté des raies blanches sur fond noir, de l'autre des raies noires sur fond blanc, et il portait des cornes sur la tête (Nekes, p. 147). Le reste du corps, nu sauf un cache-sexe, était extrêmement fardé de kaolin blanc, ce qui confirme l'identification du *nnóm ngi* à un défunt ; il ne marchait qu'armé et il était désigné d'un surnom, le même que la figure d'argile du *ngi* gisant dans l'*esam* dont il incarnait une émanation. On savait qui c'était – M. Mve Meyo servait d'*Omɔa* à un *nnóm ngi* qui était son frère de même mère –, mais on devait l'ignorer dans ses fonctions. Il s'annonçait alors par un « rugissement » ou un « grondement » qui provenait des cris cavernaux poussés dans les souterrains du *ngi*, mais qui était peut-être aussi celui du rhombe, dont l'usage est signalé par Tsala (1958, p. 77) dans le *melàn* ; or il y avait beaucoup d'emprunts réciproques et d'interférences entre ces deux rituels « modernistes ». A Akok, on a (malgré leur incognito en fonction) conservé les noms propres des « importateurs » ou missionnaires du *ngi* :

« Il y eut dans ce pays un homme appelé Owono Amvuna, un Fong : c'est lui qui nous introduisit au rituel *ngi*. Il arriva chez les Ngoé accompagné d'Oyono. Il avait aussi avec lui Ebandoé et Mison Sima, un Eben. Owono nous expliqua ce qu'était le *ngi*, et c'est cette fois-là que moi-même, Esomba Lukas, je me suis fait initier. (...) Nous étions une soixantaine de personnes. »

Le chef qui veut installer le *ngi* chez soi doit aller à plusieurs reprises, neuf fois d'après Tsala, supplier le *nnóm ngi* d'un village voisin, l'adjurer au nom de tous ses morts de lui donner un *esam*, dont la crainte maintiendrait ses femmes et ses dépendants dans le droit chemin.

Le *nnóm ngi* souligne longuement la difficulté de l'entreprise et, à la fin, révèle à l'impétrant la première condition à remplir pour devenir *mod esam ngi*, maître d'une cabane du *ngi* : d'abord se procurer un cadavre humain frais, et les ossements nécessaires. Ensuite, le *nnóm ngi* et ses acolytes (que Mve Meyo appelle *bezimbi*, les « soldats » du *ngi*) iront chez le demandeur constituer l'*esam ngi*.

Comme le *melàn*, le *ngi* commence donc par une exhumation de cadavres. La différence est que l'on a besoin de cadavres récents, car outre les os on utilisera directement la sanie qui naît des chairs en décomposition. C'est l'une des raisons pour laquelle le *ngi* tue réellement, et pour laquelle aussi était prévue (comme dans le *ndje bakoko*) une exploitation intégrale des restes de l'initié défunt : ses camarades devaient danser sur son corps jusqu'à ce que les chairs se détachent facilement des os ; ceux-ci étaient conservés à l'*esam* et le reste en partie enterré, en partie utilisé dans les poisons et antidotes (cf. Tsala 1958, p. 84), ou consommé par les initiés (von Hagen 1914, p. 152). La colonisation interdit ces pratiques (Nekes 1913, p. 144).

On commence donc à construire une hutte, un *esam*, hermétiquement fermé du côté du village. Puis dès qu'on le peut, on va y apporter les restes

d'un mort datant d'un jour ou deux (parfois un parent pour des raisons pratiques, mais ce n'était nullement obligatoire).

« J'ai fait le *ngi* chez mon oncle maternel. Le *ngi*, c'est la tête d'un père ou d'une mère défunts ; on prenait aussi ces os qui servent de support à la tête même (clavicules) ; on prenait la peau, on l'attachait, il en sortait un liquide qui servait de *nsu* (mot à mot « poison ») qu'on donnait au *mvón ngi*. On prenait beaucoup d'os au mort. » (M. Mfomo Elunu).

Michaël Mve Meyo, qui a gardé l'ardeur du néophyte, se targue de son intrépidité dans cette circonstance :

« J'étais un grand aventurier quand il fallait déterrer les cadavres. Nous avons vu périr deux femmes qui avaient l'*evú* dans la famille ; on a dit qu'il fallait déterrer l'une d'elles (...) On m'envoyait comme un soldat pour faire ce travail (...).

Mon propre père Benño, nous l'avons déterré et emmené, mis dans un *esam* où il se trouve encore. On a pris les petits os des doigts, on les a fait cuire, on les a ensuite fait sécher, mêlés à autre chose, on en faisait une sorte de prise qu'on donnait à tous les membres de la famille : on fourrait ça dans le nez, on était blindé contre l'*evú*. Si l'*evú* arrive pour nuire, c'est celui qui l'envoie qui en devient la victime. » (Mekamba, 6/2/1967)

Le but de ces exhumations est de transformer les morts en génies (*minkug*) au service des vivants, pour les protéger de l'*evú* :

« Owono Amvuna nous ordonna de prendre des *bəlóblob* (= "esclaves") (...) Chaque fois qu'on enterre une personne, on pique le sol avec une lance (...) La terre s'ouvre et nous lui enlevons la tête : c'est cette tête que nous appelions "esclave" (...) Nous allions aussi là où l'on avait enterré une personne célèbre pour lui prélever ses fémurs. » (Lukas Esomba)

Le *ngi* consiste donc, par une conception dont nous retrouverons les échos dans le *koŋ* actuel, à s'asservir les défunts (ce qui confirme l'ambiguïté de leur situation outre-tombe) ; ceux-ci deviendront les chiens de garde des vivants contre la sorcellerie :

« Si tu as un frère ou un voisin qui te hait et que tu es *mvón ngi*, ce frère ne peut oser entrer chez toi la nuit par sorcellerie. C'est ce *ngi* qui nous gardait de nos ennemis. Moi-même je suis *mvón ngi*, fils du *ngi*. Si je meurs, Blanc, c'est par toi ! je partais prendre quelque chose du corps d'un voisin ou de n'importe qui et je m'en protégeais, et toi tu me l'as enlevé ! Voici par exemple le deuil d'un voisin à un ou deux kilomètres d'ici, un jeune est mort ; je prends alors le corps de cet enfant qui devient mon esclave, mon serviteur (*niðb*) ou mon génie (*nkug*) pour le *ngi*. Tous ces corps que j'ai emmenés, qui sont devenus mes gens, me défendent de la même façon que s'ils étaient mes soldats, et gardent mon village. » (Michaël Mve Meyo, Mekamba, 6/2/1967).

La ptomaine des chairs va donner le poison de l'ordalie initiatique sur laquelle nous allons revenir. Quant aux os, indépendamment de ceux qui sont laissés dans le tombeau, ils vont connaître diverses utilisations. Nous avons

vu ce qu'on faisait des phalanges et des métacarpes. Les crânes, sous le surnom de « calebasse d'Omoa » (*ekpás Omoa*), étaient conservés à l'*esam* :

« On n'enterrait ni les crânes ni les tibias. On nettoyait le crâne et on le gardait précieusement. Ce sont ces crânes et ces tibias qui veillaient sur l'*ayón* et sur le village. » (Mve Meyo, 6/2/1967).

Une autre partie des os étaient insérée dans la ou les grandes figures d'argile que l'on façonnait dans l'*esam ngi* ; on m'a parlé une seule fois d'un homme et d'une femme (Owono Pascal, Zoatupsi ; Tsala 1958, p. 84, évoque trois figures) ; en général, il semble n'y avoir eu qu'une seule grande figure contenant la peau et les os d'un ou plusieurs défunts, représentant « un homme aux bras étendus, couché sur le dos, avec tous ses organes », et non un gorille (comme le pense Nekes), malgré l'appellation de *ngi*.

« Il y avait dans l'*esam* la représentation du *ngi* avec des cornes comme des cornes de bœuf. Il portait le même nom que le *nnóm ngi Kubi Kená* qui est mort des suites de ses maléfices. » (Mfomo Elunu, 19/10/1967).

A côté de cette figure, on creuse une fosse qu'on appelle *nnyá nnóm ngi*, « mère du *nnóm ngi* », dans laquelle on déposait les os d'un corps entier ou ceux qui n'avaient pas été utilisés dans la figure d'argile ; à côté partait le souterrain secret qui servait à faire entendre les cris du *ngi* sous le sol de la cour ; on recouvrait le tout d'un plancher d'écorces, d'après Mve Meyo :

« Nous mettions des piquets très solides sous ces écorces. Quand quelqu'un avait tué dans ma famille, j'allais sur cette tombe d'écorces, dont le couvercle affleurait dans l'*esam ngi*. Je disais : "si Untel a tué, fais par ces paroles qu'il meure !" Et en même temps, je frappais du pied sur ce caisson d'écorces. S'il n'a pas tué, il ne peut pas mourir, mais si oui, il vivra deux mois tout au plus. C'est cela qui gouvernait tout l'*esam ngi*. » (26/9/1967)

Les os mis dans cette fosse, aussi bien que les os longs : fémurs, humérus, tibias ou clavicules, conservés de côté pour les ordalies, prennent le nom de *mbimban mi ngi*, ce qu'on traduit habituellement par « ivoires du *ngi* ». On dispose aussi sous l'*esam* à côté de la statue d'argile allongée un tertre où sont enfoncées une quantité de lances pointes en l'air, formant herse ; ces lances sont appelées *bindondón mimban*, les « ivoires » élancés. En fait tout le symbolisme s'éclaire aussitôt si l'on donne à *miban* sa traduction exacte qui est « défense » d'éléphant. Il s'agit d'un formidable arsenal de dissuasion anti-*evú* où les lances représentent les *défenses* effilées et les ossements les autres *défenses* du *ngi*, ce caractère défensif étant également marqué par les cornes du *nnóm ngi* et peut-être même par les phallus dressés qu'exhibaient les figures photographiées par Tessmann ; c'est ce qui explique l'expression proverbiale *báátútub é mban obelá* (Tsala-Vincent 1973, n° 5706) : « On n'a pas à fuir la *défense* qu'on a », peu compréhensible autrement. Tout est prêt alors

pour les rites d'ordalie et d'initiation, dont la liaison intime n'est soulignée ni par Nekes ni par Tsala. Or :

« Le *mvón ngi*, c'est celui qui est accusé d'avoir tué quelqu'un. » (Mekamba 26/9/1967)

affirme le spécialiste Mve Meyo, et ceci qu'il s'agisse d'un homme, d'une femme ou d'un enfant.

Les *mvón* sont donc des suspects plutôt présumés coupables ; d'abord emprisonnés dans une case, ils sont, lorsqu'on entend le *ngi* gronder sous leurs pieds et crier vengeance, traînés un par un par les initiés devant le tribunal du *nnóm ngi*, comme le précise le même témoin :

« Le *nnóm ngi* était une espèce d'administrateur, comme moi j'étais une espèce de soldat. Le *mvón* était saisi par les soldats du *ngi* et conduit à l'*esam*, où il devait reconnaître avoir tué. S'il ne dit rien, le *nnóm ngi* qui le sait coupable ordonne de le battre. C'est moi qui le battait avec les bâtons que j'avais en mains. Dès qu'il a dit : "Je ne connais pas ce *nsém*, ce n'est pas moi qui l'ai commis" il est *mvón ngi*. Après la bastonnade, on ouvre tout l'*esam*, on lui montre ce *ngi* qui est à l'intérieur, on lui dit : "Voilà devant qui tu n'as pas craint de parler ainsi." Osera-t-il encore nier ? »

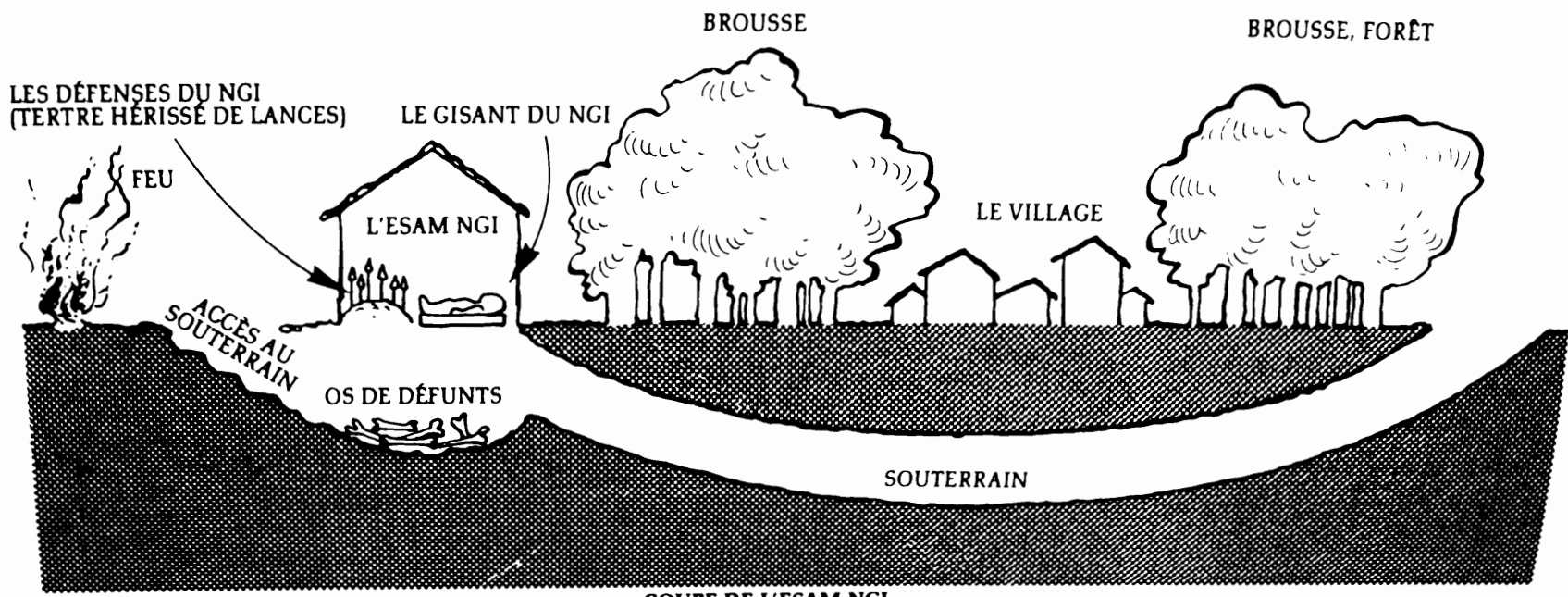
Le rituel inaugure ainsi une série d'épreuves terrifiantes et d'ordalies destinée à arracher des aveux complets. Les candidats doivent dire : « Si j'ai tué ou si je tue quelqu'un à l'avenir, que ce *ngi* me prenne et me fasse souffrir ! »

Après les grondements lointains ou souterrains qui ont révélé la présence justicière du *ngi*, la première épreuve signalée par Nekes (1913, p. 144) est celle du feu :

« Quand vous devenez *mvón*, on fait un grand feu devant l'*esam*, grand comme cette maison. Tous les *mvón* doivent sauter à travers, au son des *tam-tam* et des chants. Si tu n'as pas l'*evú*, tu tombes dedans. Le *ngi* ne te laisse pas brûler : il te touche, et tu guéris. » (Nicolas Ngéma, 3/12/1967)

Si ce vieillard ne s'est pas trompé d'une négation, le passage sans encombre du feu est l'indice du pouvoir de sorcellerie, c'est-à-dire une présomption de culpabilité. On comprend alors pourquoi, selon Nekes, on se jette sur les *mvón* aussitôt après, en les sommant de dire qui ils ont ensorcelé, et de promettre de renoncer à la sorcellerie. On les menace de leur arracher l'*evú* du ventre sur le champ, s'ils ne se confessent pas. On leur extorque ainsi de « faux aveux ». Mais ensuite, ils conservent une certaine maîtrise du feu, qu'ils prouvent après avoir été « soignés » en paraissant plonger la main entre les flammes pour y saisir une lance, selon un artifice qu'explique Nekes. Cette domination visible sur le feu, récurrente dans le rite sans en être le thème comme le croyait Tessmann, manifeste à mon sens la domination invisible des adeptes sur la sorcellerie.

Puis les candidats étaient invités à se mettre à la poursuite du *nnóm ngi* en brousse – ce qui allait leur donner une haute idée de ses pouvoirs magiques.



COUPE DE L'ESAM NGI
ET DU SOUTERRAIN DU NGI

« On faisait faire aux *mvón* une grande course d'ici à Ngomedzap pour voir de quoi ils étaient capables, mais sans les soumettre à des peines comme dans le *So*. En route, on leur posait des questions : quelle liane voulez-vous, *ong ym* ou *nlon* ? (une latte ou un rotin ?). Si vous répondez « le rotin » qui est le plus long, vous aurez un très long trajet, sinon, le trajet est raccourci. » (Norbert Efala, Akomban, 2/3/1968)

Les *Bemɔa* se sont échelonnés sur le parcours et font entendre la voix du *nnóm ngi* (déformée de toute façon dans le masque) ou sa double cloche *nken*, à des endroits divers, de façon à faire croire aux *mvón* qu'il les précède toujours, jusqu'à leur retour à l'*esam* (Luc Esomba). Cf. Tsala 1958, p. 81 ; celui-ci a transcrit pour cette course un « accompagnement de tam-tam » que je traduirais ainsi :

La tortue s'est réfugiée sous un tronc,
L'*evú* s'est réfugié dans le ventre,
En la pourriture de cadavre, ayant confiance !
On ne fuit pas la défense que l'on possède...

ce qui signifie que le sage (la tortue) a trouvé dans le *ngi* son refuge, et que l'*evú* a repris sa place normale, au lieu de vagabonder. Le *nnóm ngi* termine cette épreuve en exécutant une danse qui célèbre ses pouvoirs.

Le lendemain continuent les ordales. Le rugissement du *ngi* se fait de nouveau entendre. Puis on amène les *mvón* dans l'*esam*, et on leur demande, pour prouver qu'ils ont tout dit, de sauter par-dessus les « défenses effilées » du *ngi*, c'est-à-dire par-dessus les vingt à trente lances hautes d'un mètre cinquante qui dressent leurs pointes en l'air (cf. Nekes 1913, pp. 146, 150 ; Tsala 1958, p. 82). Le *ngi* crie : « Si tu as l'*evú*, qu'il s'embroche sur les lances ! » Celui qui refuse de sauter est battu jusqu'à ce qu'il se rachète ou avoue. Mais si les candidats prennent leur élan, on les retient, c'est une preuve suffisante de leur sincérité.

Ensuite a lieu l'épreuve qui a le plus frappé l'imagination des Bêti, celle par les *minbar mi ngi*, les « défenses » que seul le *nnóm ngi* pouvait toucher, et qui désignaient au sens propres des fémurs et des tibias, l'expression « support de défenses » étant usitée pour l'humérus et la clavicule (Mve Meyo).

Pour commencer, les initiés déclarent que les *mvón ngi* sont des bêtes sauvages de la forêt et ils sont collectivement roués de coups avec des os, puis avec des baguettes ; le *nnóm ngi* les fait défiler devant lui un à un en leur assénant un grand coup de tibia sur la tête qui peut aller jusqu'à les assommer et les faire tomber par terre.

Puis, individuellement, on faisait descendre le suspect dans la fosse « mère du *nnóm ngi* », parmi les ossements (L. Esomba, P. Owono, N. Ngéma). Le *nnóm ngi* et les *bemɔa* cachés dans le souterrain se ruaient sur lui en lui disant qu'on allait le (ou la) tuer, et lui enlever tous ses os s'il n'avouait pas. L'Owona de Nekès crut sa dernière heure arrivée. Ses parents durent payer pour qu'on cesse de le rudoyer.

Le *nnóm ngi* prenait alors dans chaque pas son fémur ou tibia, et le lançait successivement, ou le posait, sur les épaules du *mvón* en disant : « J'accuse X. d'avoir tué ; si c'est vrai, que cet os reste sur ses épaules. »

« Si les os restent sur ses épaules même quand il bouge et se penche, c'est qu'il est coupable. » (Nicolas Ngéma)

« S'il était coupable, la première "défense" s'accrochait à son épaule et la faisait pencher ; de même ensuite la seconde ; il était alors convaincu de crime. Si au contraire les défenses allaient à terre, on était disculpé et acclamé. » (P. Zogo Ekwa)

D'après Tsala (1958, p. 36), les « défenses » étaient enduites de substances adhésives sur une face, celle qu'on appliquait quand on voulait qu'elles accusent un malfaiteur présumé. Celui-ci était alors torturé dans la fosse (et parfois tué), jusqu'à ce qu'il ait avoué.

« Si quelqu'un, homme ou femme, nie (...), on lui frotte des ronces (*sél*) sur le corps, ce n'est que pleurs. Puis on le ramène à la lumière et le *nnóm ngi* reprend les défenses : "Tu as demandé qu'on te retire de la fosse ?" Il jette à nouveau les défenses : elles restent accrochées à ses épaules. Alors on le remet dans la fosse et on le pique de coups de lances. Il tombe par terre ; il pleure et il dit : "Laissez-moi vous avouer tout ce que j'ai dans le ventre." Quand il se tait, il se relève, on lui jette les défenses ; si elles retombent, c'est alors seulement qu'on le dira justifié. » (L. Esomba)

Cette inquisition offre l'intérêt d'instruire le chef du village non seulement des faits de sorcellerie, mais de tous les menus délits ou démarches secrètes dont la torture arrache l'aveu à ses sujets.

La terreur de ceux-ci était fondée : ils risquaient leur vie, puisqu'il fallait que le *nnóm ngi* trouve au moins un ou plutôt une criminelle avouant avoir tué par poison ou par sorcellerie, le chef faisait donc défiler toutes ses femmes et ses dépendants.

« On commençait par l'*ékomba*. Le *nnóm ngi* lui disait : "Si c'est toi qui possède le poison, que ces os restent..." (...) Quand ils restent sur les épaules, le *nnóm ngi* se met à danser très fort, car il a trouvé la propriétaire du poison ; il lui dit d'apporter son poison. Si la personne nie, les os restent sur ses épaules. Alors le *nnóm ngi* appelle deux *bemca* munis d'autres os et leur ordonne d'écraser avec ces os les jambes de cette personne. Elle se met à pleurer, et envoie chercher le poison qui était dans une corne ou une grosse pince de crabe à l'intérieur de son grenier. Quand elle le remet au *nnóm ngi*, les os tombent de ses épaules. On trouve que cette femme était la malfaitrice. » (François Manga)

Elle n'était pas pour autant au bout de ses peines :

« On se mettait à la secouer en lui répétant : "Que dis-tu maintenant ? C'est bien toi qui as tué ton mari ? Mais si tu es sorcière, tu n'as pas agi seule : qui t'a poussé à faire l'acte ? »

Il faut donc qu'elle désigne des complices.

Si les accusés persistaient dans la dénégation, on les attachait à un arbre pour les bastonner (Mve Meyo) ; on leur liait les mains et on y posait des braises ; il n'était pas rare de les voir succomber sous les coups et les diverses tortures, qui allaient du coup de bâton direct sur le tibia aux supplices imaginés par ceux qui haïssaient leurs femmes comme ces chefs probablement sadiques (Nekes 1913, pp. 150-151) qui transpercent les pieds de leurs gens de

coups de lances qu'ils appelaient « morsures de loutres », ou les font coucher par terre et couvrir de poudre à canon à laquelle ils mettent le feu.

Les femmes coupables étaient parfois confiées un à deux mois au *nnóm ngi* pour être « corrigées ». C'est en étant punie sévèrement qu'elle devient *mvón ngi*, conclut M. François Manga.

Les hommes convaincus de crime devaient fournir autant de femmes qu'ils avaient tué d'être humains.

Après l'aveu, tous doivent danser (malgré leurs blessures), puis on soigne les coupables en leur frottant tout le corps avec de l'herbe *nkadena* ; on se sert des « calebasses du *ngi* », c'est-à-dire des crânes, pour leur faire boire de l'eau ; on va enfin utiliser les ptomaines appelées *nsu*, « poison », comme dans le *bwiti fang* (cf. Raponda-Walker et Sillans 1962, p. 202), pour les faire manger aux *mvón* et les leur inoculer en incisions – c'est un vaccin contre la mort, appelé *bedúnú* et censé rendre son emplacement invulnérable (N. Ngéma).

On prenait le liquide qui sortait de la peau (Mfomo Elunu) ou de la cervelle (Ngéma) du parent mort récemment pour constituer ce poison, *nsu*. On le mêlait à une poudre de vertèbres broyées avec du maïs dans une sauce d'arachides, mélangée à des poissons frais non vidés et à un grand crapaud *mvoh* (*Bufo superciliaris*, cf. von Hagen 1914, p. 152) (98) – ces éléments étant également considérés comme du poison, et constituant (avec éventuellement une sauce de concombre ou de l'huile de palme comme variante, selon les cuisinières) ce que Mve Meyo appelle l'*ebol mbim*, la « pourriture de cadavre ». D'après Nekes (p. 151), on y adjoint un lézard, un mille-pattes et un *evú*. Le liquide suinte d'un panier où sont placés les restes humains.

Après l'absorption dans le *ngi* de ces poisons qui ne peuvent alors lui nuire, l'initié ne pourra plus jamais mourir d'empoisonnement. Également garanti contre l'*evú*, il pourra alors voyager librement et sans crainte. Il est également très dur à abattre d'une balle – d'où, d'après M. Nicolas Ngéma, la difficulté de fusiller Martin-Paul Samba en 1914, car il avait été initié au *ngi*.

Cette potion médicale est à distinguer de l'*awóléd* (99) qu'on prenait au même moment, qui contenait aussi des vertèbres broyées, et qui constituait plutôt une ordalie :

« Les jeunes à initier avaient apporté trois marmites d'huile. (...) On prenait

(98) Nekes (1913, p. 148) ne parle pas du crapaud dans cette première manducation du cadavre, mais c'est probablement qu'il aura confondu son nom, *mvoh*, avec celui du poisson *mvoh*, seul connu de son lexique (car il parle bien de poisson cuit pour accompagner la côtelette de cadavre qui constitue le *nsu* dans sa version. Il est par contre question de crapauds hâchés menus, p. 151).

(99) L'*awóléd* (on dit aussi *awól*), poudre de colonne vertébrale, est un doublet linguistique d'*akóléd* (*akól*) – on peut employer un mot pour l'autre – qui désigne le *ficus* à feuilles lancoolées rugueuses, plante anti-sorcier servant aussi de papier-de-verre, *Ficus exasperata* Wahl. (Moracées). Une fois de plus, le symbolisme devient limpide : les os hérissés de la colonne comme les feuilles épineuses de la plante servent d'armes à la fois défensives (d'où le vaccin) et offensives (d'où l'ordalie) contre l'*evú* nocif. Dans le second cas, la guerre interne qui résulte de l'absorption de la bouillie se traduit (se trahit) par la souffrance du sujet.

du concombre et on l'écrasait avec des herbes dans la marmite, mais sans le poison. On mettait l'huile à bouillir sur un feu au milieu de la cour ; on couvrait le *mvón* à côté avec un rondin sous la tête, et le *nnóm ngi* lui disait : "Ouvre la bouche !" A côté se trouvait un aide avec deux bananes douces. On ouvrait la bouche, on mettait l'huile et la banane, on avalait tout de suite sans se brûler. Personne n'avait le droit d'approcher ni de traverser la cour. Les *mvón* nus et peints en blanc ne portaient que des feuilles de bananier. Ils avaient ensuite à faire des culbutes à travers la cour – on appelait cela *tsig nsəŋ*, « couper la cour » – et à se rendre à l'*esam*. Après cela ils ne faisaient qu'y danser, en attendant les autres voisins qui voudraient venir se disculper de telle ou telle accusation. Cela durait environ quarante jours. » (Pierre Zogo Ekwa, Elem, 4/12/1966).

Si le candidat a encore caché quelques-unes de ses visées maléfiques, la bouillie bouillante le brûle atrocement. En même temps, on lui rappelle les interdits du rituel (cf. Tsala 1958, p. 78) : essentiellement, ne plus faire de sorcellerie ni voler, ne plus commettre l'acte sexuel de jour. Il mourrait dans le premier cas et resterait paralysé sur place dans le second (Norbert Befala, Akomban).

Etant ainsi purifiés et engagés à une vie réglée, il est normal (par analogie avec le *So*) que ceux qui ont surmonté ces épreuves probatoires purifient les lieux par leur culbute dans la cour ; *tsig* signifiant « découper un animal pour l'offrir à manger », les *mvón* rendent ainsi le village vivable, « consommable », puis ils séjournent (sans réclusion) à l'*esam* pour attirer des bénédictions sur le pays par leur danse.

La « vaccination », elle, réunit ordalie et protection :

« Quand ils ont fini de griller le poison (sorti du cadavre), ils font des incisions à chacune des articulations. (...) Ce poison sert à la fois de punition et de protection. Si celui à qui on l'inocule a fait de la sorcellerie, le poison va lui brûler tout le corps. Sinon, il sera protégé contre tous ceux de ses ennemis qui pourraient l'attaquer injustement. Désormais, il est *mvón ngi*. » (Mve Meyo, Mekamba, 26/9/1967)

Ces incisions peu visibles servaient aux gens du *ngi* à se reconnaître éventuellement entre eux (Nekes, p. 151).

Après toutes ces épreuves, le *mvón ngi* avait le droit de manger du poulet (interdit aux enfants) parmi les siens. Owona fut fêté par sa famille, qui organisa un grand festin en son honneur (la première fête de sa vie dont il fût le centre).

On ne connaît pas à Minlaaba le passage par le souterrain Endam (Okah 1965, p. 124) qui paraît être une interférence avec le *melan*, ni l'utilisation systématique d'os de lépreux pour les figures du *ngi* (Bot Ba Njock 1960, p. 159), ni des noms définis pour ces figures (Tsala, 1958, p. 82) (100).

(100) Tsala énumère un homme, une femme, un enfant, qu'il appelle respectivement Niangomo, Omoa Ngono et Evina Edu ; interférence avec le *melan* ? On veut sans doute seulement signifier que le rituel est destiné à ces trois catégories d'êtres humains également. D'après Hubert Onana, le *ngi* aurait porté trois noms : Avazibi chez les Bulu, Bingon chez les Emverj, Ondua Mebuda chez les Ewondo où le deuxième nom était aussi connu. Ondua est aussi donné par Tsala (p. 80), ainsi que Bingono qu'il traduit par « le *ngi* » (*eod. loco*).

L'ordre des épreuves pouvait être différent, mais celui en usage à Minlaaba est le même que celui donné par Nekes, comme on pouvait s'y attendre à si peu de distance.

Nous avons peu de données pour l'initiation aux grades ultérieurs. Le choix d'un *Om̄a* était de l'initiative du *nnóm ngi* parmi les jeunes adolescents capables d'être « durs ». Un *nnóm ngi* recevait ses pouvoirs d'un autre *nnóm ngi* qui lui transmettait les *mimban̄* en lui tapant avec ces os sur les doigts et éventuellement en le tourmentant avec une machette appelée *mfum mban̄*, « la défense étincelante » (Tsala, p. 83). On m'a confirmé partout que le *nnóm ngi* devait être capable d'avalier d'un seul coup une tête de coq qui « transformait sa voix », cette voix qui devait se faire entendre de loin dans l'espace et de profond sous terre pour terrifier les candidats.

Le *ngi* fut empêché par deux fois à Minlaaba. La première fois, ce fut par le premier occupant Blanc de la colline, Herr Keller (?), qui se plaignit à l'administrateur de Lolodorf d'être troublé dans son sommeil par les rugissements nocturnes du *ngi* d'Ebede Afodo. Mais le *ngi* reprit de plus belle après son départ (P. Zogo). Son interdiction ne fut efficace que lorsque l'envoyé de Charles Atangana, Amugu ngon Esele, vint d'Evindisi pour la promulguer en même temps que celle du *So* (F. Manga).

Au contraire du *So*, le *ngi* ne fut guère regretté :

« Le coupable était tué ! C'était un rite trop sévère. Le cadavre restait ensuite suspendu à l'intérieur de l'*esam* avec le jus de décomposition recueilli dans un vase... » (Mme Philomène Nangai, 7^e des *Entretiens* de J.-F. Vincent).

Nicolas Ngéma m'a confié comme motif de sa conversion au christianisme l'écoeurement profond qu'il avait éprouvé à goûter dans le *ngi* au cadavre en décomposition de son propre grand-père, et l'on trouve sans doute un écho du même dégoût chez son voisin Albert Mengumu :

« En ce qui concerne le *ngi*, je n'ai pas aimé ce que j'y ai vu. On y prélevait des parties du corps humain, qu'on appelait les défenses du *ngi*. J'ai vu aussi comment on y prenait la tête d'un être humain. Alors, je regrette d'avoir pratiqué ce rite. Je ne l'ai fait que par contrainte. » (août 1970).

Il relève cependant la raison du rite : ensuite, « le *mgb̄* n'atteindra plus jamais votre demeure ». Et c'est bien la hantise de la sorcellerie, multipliée par la compétition, les déplacements et l'annonce de temps nouveaux (cf. Laburthe-Tolra, 1970, p. 30) qui justifie cet engouement pour le *ngi* à l'aube de l'ère coloniale. On renforce la police quand le crime s'étend. Le *ngi* constituait un perfectionnement technique de l'ordalie traditionnelle avec l'*elón* par le développement des mystifications toujours inhérentes à l'appareil de la justice. De plus, il permettait de transformer tous les malfaiteurs en autant de policiers, de les « récupérer ». Toutefois, ce n'est pas la « défense de la morale » qui importe dans le rite, comme veut le croire Nekes qui le trouve dans son principe pur et « *sittlich-religiös* » (p. 152) et ne peut évidemment concevoir une société sans bourreau ; aussi le *ngi* pour lui « se manifeste

comme moral et bon, comme remplissant un indispensable office de répression » (p. 144), et ses moments répugnants ou cruels étaient ressentis comme bons, car nécessaires. Si tel est, certes, l'avis de l'*Om̄a* Mve Meyo, dont la sincérité et la bonne conscience ne font pas de doute, si encore à présent ce dernier a le sentiment d'être, malgré la Mission, le vrai « protecteur » de la région de Minlaaba, l'ennemi ou le danger n'est cependant pas « le mal » en soi ; P. Zogo Ekwa me l'a dit nettement, le seul ennemi du *ngi*, c'est la sorcellerie, qui fait mourir les gens ; et Nekes fait un faux-sens ou un contresens quand il cherche à rattacher le *ngi* au culte de Zambá sans passer par la médiation du *mgb̄ð*.

Le *ngi* devrait être une association définitive contre ce danger. Malheureusement, chacun peut trahir ses promesses et enfreindre les interdits, même dans le climat terrifique voulu pour le *ngi*. Avec les décès renaissait la suspicion. Les *mvón ngi* étaient donc amenés à revenir se confesser de *minsém* auprès du *nnóm ngi*, qu'ils devaient payer cher pour éviter de nouveaux tourments (Nekes, p. 151).

Ils jouissaient par ailleurs de grands avantages, comme celui de pouvoir se transporter instantanément d'un point à un autre, transpercer les méchants avec des lances invisibles, guérir les blessures (Mfomo Elunu). Ce sont, acceptées cette fois-ci par la société, les capacités attribuées à l'*evú*. Mais nous savons qu'elles demeurent toujours susceptibles d'être mal employées.

Le *ngi* risque donc d'être vain, et de ne pas valoir l'horreur qu'inspire aux Bèti non-initiés la manipulation des restes humains (os, cadavres).

« Dans une pièce d'Ayissi, *Les Innocents*, qui reflète souvent des traditions exactes, le héros, Misi, s'insurge contre le *ngi* et ses officiants qui viennent commander le pays par « une magie inutile ». « Toute la religion des ancêtres, c'est vous qui l'avez », dit-il en s'adressant aux anciens. « Comment un homme qui profane régulièrement la chair des morts peut-il être heureux ? Ce sont des criminels, des hommes sacrilèges... » (p. 30). La fiancée de Misi est attaquée ensuite par un homme du *ngi* masqué qui, avec « un plaisir mâle » (p. 40) qui rejoint le plaisir bestial signalé par Nekes (p. 150), l'étouffe pour ne pas altérer sa peau. Misi le tue, ainsi que tous ses comparses, en les enfermant dans l'*esam ngi* auquel il met le feu.

A partir de ce mécanisme de projection qu'incarne la croyance à la sorcellerie, le *ngi* déchaîne et légitime une persécution en retour qui constitue la chasse la plus impitoyable à toute marginalité. Ce n'est pas pur hasard si sa diffusion correspond au bouleversement économique que veulent maîtriser les chefs (Laburthe 1981, p. 369) ; ceux-ci ont réagi comme l'ont fait d'après Harris le clergé et la noblesse au XVI^e siècle en Europe :

« (...) les cliques au pouvoir (...) manigançaient des procès de sorcellerie pour renforcer leur autorité et maintenir leur statu quo. » (Singleton 1980 p. 23)

Ces nouveaux cultes, *ngi* et *melǎn*, en renforçant l'inégalité, accroissaient sans doute le « sentiment diffus » de sorcellerie qu'ils étaient censés combattre. Criminels par leur vol de cadavres, ils étaient en rivalité pour leur obten-

tion, ce qui explique que nous ne les trouvions pas tous deux au même endroit, et ce qui créait en tout cas une compétition entre *esam*, chacun tentant de dérober les morts du voisin. (101). D'où l'exaspération brochant sur l'opposition riches-pauvres, initiés-profanes, maîtres-dépendants (cf. Laburthe 1981, Conclusion). D'où le soulagement né de la suppression de ces rituels.

Leurs adeptes les plus fervents étaient cependant des membres des familles qui se trouvaient les plus défavorisées. Les *mvog* *Manzè* n'ont adopté le *ngi* qu'avec répugnance. Par contre, le *melán* faisait les beaux jours de leurs sujets *Obeghe*, et leur *nnóm ngi* était l'un de leurs dépendants *Esom*, chez qui ce culte était servi avec ferveur. Nous avons vu que les *Obeghe* faisaient venir un *Emven* pour le *So* (p. 445) ; c'est également par les *Emven*, grâce à leur alliance avec une fille *Okak* ou *Ntumu*, que le *ngi* a été transmis pour la première fois chez les parents d'*Hubert Onana* (Ayéné, 22/1/1967). Ces dépendants avides de protection et de considération fournissaient déjà dans la tradition des personnages charismatiques et sacerdotaux : devins, empêcheurs de pluie, porteurs de sacs du *So* ; ils essayaient sans doute de compenser leur manque d'autorité par d'autres prestiges, ce qui justifie l'éveil de leur intérêt lorsque s'offrirent à eux des possibilités de « capitaliser » le culte des morts, d'oser s'appropriier publiquement les reliques qui conféraient protection et puissance, c'est-à-dire richesse.

Nous retrouvons ici la grande aporie de l'*ethos* *bèti* qui veut à la fois l'égalité et le surgissement de chefs-riches « méritant » leur richesse. Le *melán* et le *ngi* comme accaparement des sources de production mystiques ne sont donc tolérés que s'ils sont « payés » très chers, sur tous les plans, par ceux qui les acquièrent. D'où la complexité des épreuves initiatiques, et leur prix élevé en *bikie* ou autres monnaies d'échange, prix qui n'empêchait pas toutefois la ruée des moins nantis vers ces sources fabuleuses de bénédictions espérées.

Tandis que le *melán* donne à ses initiés le spectacle du monde des ancêtres, est spéculatif au sens strict, le *ngi* leur incorpore au sens le plus matériel du mot la force, la substance même de ces défunts : on ne se contente pas de poursuivre dans leur domaine, la brousse, le *nnóm ngi* qui les incarne, ni de manger des poissons, animaux des eaux que hantent les morts ; on est en outre éprouvé avec leurs fémurs, vaccinés avec leurs os, on boit leurs vertèbres et leur pourriture, on s'imprègne de ce qui suinte de leur cervelle et de

(101) Il est probable que les membres du *ngi* essayaient d'éviter la compétition en procédant à des échanges d'ossements d'un *esam* à l'autre, ce qui créait une véritable alliance ou fédération des clubs. Ce serait l'explication dans l'un des chants obscurs que donne l'abbé Tsala (1958, p. 79) de la phrase : *Ekie, a bemvon, eza mon bisam ebul* : « Merveille, ô candidats : voici l'enfant d'autrui (dispersé) dans neuf *bisam* (pluriel d'*esam*). » On verra plus loin dans le récit d'*Onana* qu'un *nnóm ngi* était tenu en certains cas d'énumérer le nom de neuf de ces cases d'initiation, sans doute celles avec lesquelles il était en relation de parrainage ou d'alliance - d'où l'énumération faite par l'informateur de von Hagen. - Une étude plus approfondie du *ngi* supposerait sa comparaison avec les rituels analogues de tous les « vieux » peuples forestiers : selon une communication de P. Sallée, il s'appelle *Ya Mwei* chez les Mitsogo, où il est en relation avec le culte de la terre et des jumeaux : or nous avons vu l'*omou* *Mve Meye* informé par un os de jumeau (p. 91).

leur peau, on mange de leur chair. Le grand initié du *ngi* doit consentir à ce qu'il en aille de même pour lui après sa mort.

Le mot qui exprime l'effet de cette communion coûteuse, mais intime, est *mgba*, l'amitié, l'alliance affectueuse : « *mgba mimbim ene esoe mekok* », chante-t-on inlassablement dans le *ngi* (Nekes 1913, p. 147), « l'amitié des cadavres est un ruisseau à rochers », ce qui veut dire qu'elle est difficile à suivre, comme un ruisseau aux pierres visqueuses où les pieds nus glissent et se blessent. Mais en même temps, cette pénible identification aux défunts, qui seuls voient lucidement dans l'invisible, est le seul chemin sûr pour obtenir des « défenses » infaillibles contre les attaques de l'*evú*.

Je terminerai en donnant en annexe un récit d'Onana qui offre un savoureux exemple du scepticisme prudent d'un Bêti à l'égard du *ngi*.

Dans les années 1900, Onana s'était adjoint à un groupe de 90 porteurs qui convoaient des marchandises chez les Ntumu. Ils arrivent au village de Nlozok où ils comptaient faire étape : personne, sauf des enfants. « Où sont les gens d'ici ? », demandent-ils. Les enfants ne répondent pas. Au moment où ils reprenaient leurs charges, l'un d'eux leur dit : « Pourquoi parlez-vous comme dans un village où il y aurait des adultes ? Ici, ils ont tous été tués par Ondua Mebuda », c'est-à-dire par le *ngi*.

La caravane repart dans la nuit, et soudain, tous s'enfuient en brousse, sauf Onana, sceptique, qui reste sur le sentier. Il voit alors arriver deux hommes grands, avec un tibia dans chaque main, coiffés de plumes de perroquet, suivis de deux aides qui criaient : « Nous avons demandé à de jeunes filles si elles ont vu Ondua, elles nous ont répondu : non ! » Alors, l'Ondua de tête répondait, avec une voix de gorge horrible : « Moi, je l'ai vu, et me voici passant. »

Après ce passage, la caravane sortit des buissons et reprit le chemin jusqu'au village d'Amvini, qui était celui de ces deux *ngi*. Elle trouve une longue case avec des banquettes ; plusieurs y déposent leur charges et s'y endorment.

Peu de temps après reviennent les quatre fidèles du *ngi* ; toutes les maisons se barricadent, et ils rentrent dans la grande case, où était Onana. Ils déposent leurs os. Les enfants du village précèdent surgissent, en leur apportant des poulets, des régimes de bananes ; ils font le feu et leur préparent à manger, sur des feuilles de bananier. Nourriture réservée en principe au *mvón ngi*.

« Je ne le savais pas », poursuit H. Onana, « aussi me suis-je mis à manger. Quand les autres m'ont dit : tu vas mourir !, j'ai continué par scepticisme, en laissant croire que j'étais déjà *ngi*. Puis, j'ai dit que j'allais faire venir le *ngi* en jouant son tam-tam. Les deux *ngi* du village m'ont dit : c'est ton affaire, nous verrons comment travaille un *ngi* venu d'ailleurs. » Je voulais passer pour un *nnóm ngi* sans l'être, pour savoir comment les autres étaient morts.

Quand on frappait le *nkúl* d'une certaine façon, le *ngi* apparaissait et grondait tout de suite. Je me suis mis à jouer ainsi et les deux *ngi* du village ont disparu dans un mur de feuilles sèches de bananier accolé à la maison. Tous les *mvón ngi* du village accoururent, car il leur était interdit de rester chez eux pendant que le *ngi* criait. Et voici que j'entendis le *ngi* crier sous mes jambes ! Je commençai à avoir peur.

Je me précipite alors au même endroit que les deux *ngi*, et là derrière, je trouve une statue en terre battue avec une corne dressée sur la tête et d'autres sur la poitrine, couchée sur le dos, les pieds devant l'entrée d'un souterrain, où je tombe sans y prendre garde...

Ce souterrain partait dans deux directions : l'une vers la brousse, l'autre

revenant sous la cour où s'étaient rassemblés les gens. Je me suis dit : j'ai déjà fait ça dans le So...

Je me suis engagé dedans en hurlant, comme je le voyais faire aux deux *ngi* qui y étaient déjà ! A l'extérieur, on a l'impression que la voix vient de très loin, et que ce sont les fantômes qui crient. Nous allions dans une direction en courant, puis dans l'autre, puis de nouveau dans la cour. Enfin nous ressortons. Je m'étais armé de deux lances et d'un coupe-coupe.

Sur la cour, chacun des deux s'était assis devant neuf morceaux de bois incandescents qu'il devait avaler devant tous. Avant d'avalier, tu dois énumérer le nom de neuf *esam ngi*, et tu avales. Les deux autres avalèrent chacun leurs neuf charbons ardents et me dirent : « A toi maintenant. » Je me disais : je n'ai pas le *biah*, je vais me faire brûler ! Je leur répondis donc :

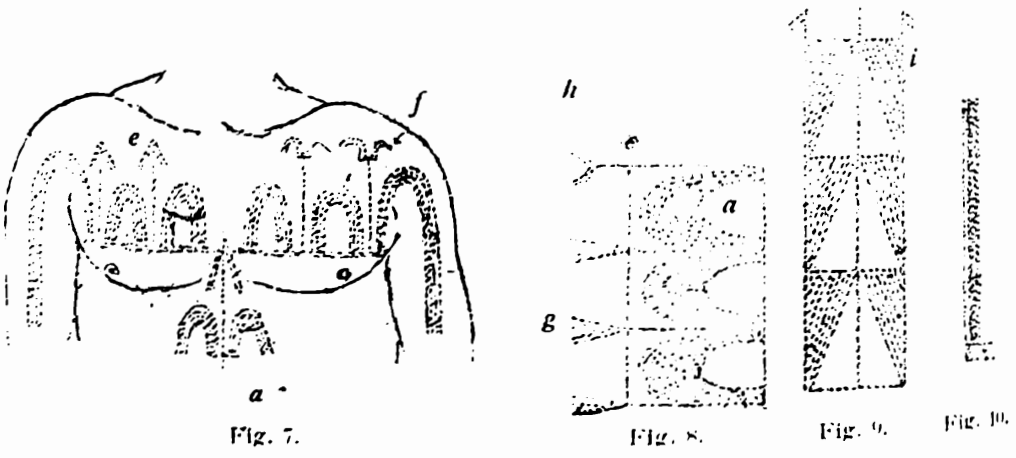
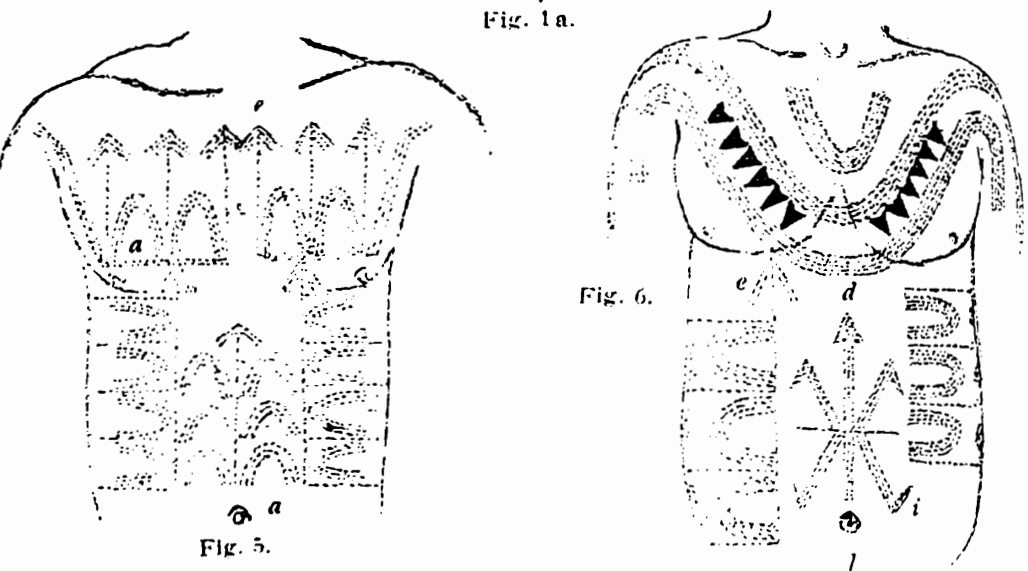
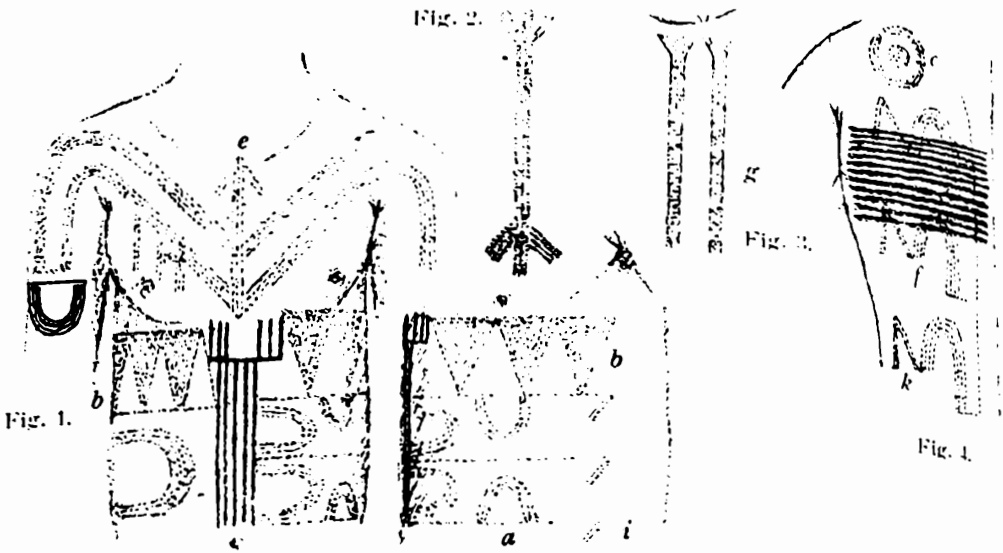
« Comme étranger, je dois garder mes secrets : je ne peux vous révéler des noms d'*esam*... Je ne peux donc que danser sans avaler les braises. Je vois que vous avez peur de moi : vous avez tort. Tout au plus aurais-je eu des reproches à faire à vos grands-parents. Mais de vous, je suis très content. Je ne vous quitterai qu'au matin. »

Et nous avons dansé toute la nuit ! J'en ai profité pour poser des questions aux enfants. Ils m'ont répondu que leurs parents étaient morts, non tués directement par les *ngi*, mais parce qu'ils n'avaient pas respecté les prescriptions (*biki*) qu'on leur avait données.

Le lendemain, la caravane quitta ce village, et nous arrivâmes à Adzap, dont le chef s'appelait Ekoa Mba, et où je tenais alors une échoppe. »

(Ayéné, 22/1/1967)

On s'en voudrait d'ajouter quoi que ce soit à ce témoignage d'humour « pahouin » d'une ironie quasi-voltairienne, et à une aventure d'une telle plénitude. *Si no è vero...*



Tatouages masculins (Tessmann).

AUTRES RITUELS, AUTRES SOCIÉTÉS

Les relations des Bèti avec l'invisible, telles que nous pouvons les saisir au début de ce siècle, déconcertent par leur multiplicité et leur variété. Chaque Bèti a ses rites propres ; chacun a sa façon de les accomplir ; de plus chacun s'adressera sans hésitation à ses voisins ou fera un pèlerinage auprès d'un lointain personnage charismatique si ses propres rites ne « réussissent » pas. Éventuellement, il importera ainsi à son retour de nouvelles pratiques.

Les rituels que nous avons décrits avec quelque détail ne sont donc que les principaux – le dernier étant sûrement d'importation récente, et le *melân* une annexion par les Bèti du culte des résiduels maka (fang). Il faut imaginer autour de ces cultes un foisonnement de « trucs » et d'expériences pour s'assurer la protection des invisibles, foisonnement peut-être ancien dû à l'anxiété de vivre dans la forêt, pour laquelle transparait quelque répugnance, dû aussi à la réceptivité intellectuelle qui caractérise ces nomades individualistes, dû enfin très probablement à la crise profonde née de l'irruption du négoce et du commerce, de l'apparition des étrangers, de la possibilité des voyages et de l'intensification des échanges.

Ces cultes n'étaient systématisés ni par un *ordo* liturgique, ni par une théologie d'école : seule les ordonnait la communauté des croyances et de la vision du monde, sur laquelle s'appuyait, tout en la modelant aussi, l'autorité des détenteurs de pouvoirs charismatiques. Par conséquent, toutes les innovations et toutes les combinaisons étaient possibles à l'intérieur de ce cadre, y compris l'abréviation, l'extension, la modification et le mélange des rituels qui n'étaient jamais jugés que comme des moyens pratiques (tel est peut-être le sens de leur nom : *akǎŋ*) en fonction de leur efficacité.

Immédiatement après le récit qui précède, Onana donne un exemple d'extension du *ngi* : le fils d'Ekoa Mba, Minko, a le ventre ballonné, et « une odeur de cul de femme remplissait sa maison ». Onana finit par savoir pourquoi : lui et sa femme Ayaba Dzala ont fait l'acte sexuel en se suçant mutuellement le sexe. On fait appel au *nnóm ngi* qui ordonne de creuser un puits dans un endroit marécageux et de rassembler les femmes dans leurs villages à dix kilomètres à la ronde ; il fait déposer à côté du puits un tronc d'arbre creusé avec des herbes, de la glu, de la résine dedans. Les hommes se rassemblent autour. Le *ngi* disparaît dans la forêt « avec la puissance de voler comme un oiseau à travers les murs. » Subitement, le *ngi* surgit du fond du puits avec des plumes sur la tête. Il s'assied au bord du tronc d'arbre et chante un chant que

les femmes entendent et auquel elles répondent même à dix kilomètres de là. « Ces cérémonies s'appellent Ewanga. » Il est vrai que nous sommes là en pays Ntumu, vers ce sud où Tessmann (1913 II, p. 42) notait l'incroyable multiplication des rites.

Chez les Bèti, l'apparition des hommes-panthères qui ont ravagé la région de Yaoundé vers 1911 et inquiété si fort les jeunes évolués comme Charles Atangana et Paul Messi, est très probablement la manifestation de ligues secrètes constituées entre adeptes du *ngi*, comme le pense Nekes (1913, p. 144). C'est un phénomène d'acculturation que je me réserve d'étudier plus tard, qui correspond à la démobilisation définitive des guerriers bèti à la fin de la conquête du Nord et des campagnes de Dominik (les hommes-panthères sont sans doute des légionnaires en disponibilité), et qui pousse au paroxysme la militarisation déjà latente dans les rituels bèti, conçus toujours en termes de forces et de conflits, d'alliances, d'attaques et de ripostes.

Je reporte également à cette autre étude l'examen de deux rituels fort anciens chez les Bèti, le *ndongo* et le *tsó*, car j'ai pu y participer en personne sous leur forme moderne, qui s'est perpétuée plus ou moins clandestinement en marge du catholicisme triomphant, et c'est dans ce contexte actuel qu'il paraît le plus intéressant de les placer. Le *ndongo* (cf. Ndi-Samba 1971 ; Tsala 1958, pp. 96-99) est traditionnellement considéré comme une forme abrégée et privée du *So*, qu'on organisait lorsqu'on voulait expier un *nsém* sans pouvoir assumer l'initiation et les grands frais impliqués par le *So*. Il est devenu vers Minlaaba un rituel de femmes frappées de stérilité, que Tsala appelle le *ndongo* mineur et que von Hagen (1914, pp. 166-169) décrit sous le nom de *ngombô* chez les Bulu. Quant au *tsó* ou *tsógo*, encore vivace dans tout le pays bèti (cf. Tsala 1958, pp. 88-96 ; Tsala-Vincent 1973, n° 5704 & 5707 ; Ngongo 1968, pp. 261-288), il est au départ, semble-t-il, l'élimination rituelle par noyade d'un individu coupable d'un *nsém* – bris de l'exogamie ou de l'exopolémie – comme l'indique l'histoire d'Anene Bikali, le fondateur des Eton Mbog Beloa, condamné ainsi pour avoir tué son frère, d'après les traditions recueillies par l'abbé Tsala. Ce rôle justicier rapproche le *tsó* du *ngi* ; il est en effet aussi très orienté vers la libération de la sorcellerie dont le *nsém* est considéré comme une conséquence. Le rite Shok ou « éléphant » observé par Tessmann (II, pp. 73-77) n'en est sans doute qu'une variante, en syncrétisme avec le *ngi* qu'évoquent photographies et descriptions : *tsógo* se prononce facilement *tsog* et ce nom de rituel, qui ne veut rien dire d'autre en soi-même, pouvait alors, comme les Ntumu l'ont dit à l'ethnologue, être rattaché à *zog* : ils célébraient l'« éléphant » tout entier, supérieur par le fait même aux simples « défenses d'éléphant » présentes dans le *ngi*.

Ce grand rituel du *tsó* paraît d'ailleurs constitué par le mélange de deux cérémonies destinées respectivement à purifier des deux *minsem* majeurs. Son symptôme, le crachement du sang, manifeste que quelqu'un a versé le sang d'un frère : il semble juste que les membres du groupe où s'est produit ce bris d'interdit versent leur sang à leur tour. On ne pourra échapper à la mort que par la substitution de victimes animales. Mais ces victimes prenant la place d'un être humain, certaines seront égorgées plutôt qu'étouffées. Par ailleurs, comme dans des rituels très semblables de la rive droite de la Sanaga

(Dugast 1954, p. 16), le *tsó* venge et guérit l'inceste, dont la prise en compte le rapproche du *ndziba* plus spécifique, pratiqué surtout chez les Bèti du nord (*ndjiwo* en mengisa). En « tuant la parenté », l'inceste peut être considéré comme une sorte de meurtre. Nous y reviendrons ailleurs.

Je n'ai pas trouvé de traces précises à Minlaaba d'associations rituelles comme l'*alóg* (correspondant au *mbelkúa* des Eton ; Tsala 1958, pp. 61-64) : son but était encore la protection contre l'*evú*.

Cependant, même si notre survol n'est pas exhaustif, il me semble que nous avons maintenant une idée suffisante de ce qu'étaient la vision du monde visible et la conception du monde invisible chez les Bèti, à l'instant de leur entrée dans l'ère planétaire. Nous avons étudié le paganisme sans génie, certes, mais avec honnêteté, en prenant le fil directeur de l'*evú*, puisque je pense comme Mallart (1981 p. 217),

« que nous sommes en face d'un système unitaire : chaque élément n'a de sens qu'en fonction des autres. Ainsi la religion ne se définit que par rapport à la magie, la magie par rapport à la sorcellerie et vice-versa, car en fait, pour les Evuzok, un seul discours symbolique, celui de l'*evu*, est capable d'organiser le tout. Ce serait donc une erreur de méthode de découper a priori ce champ symbolique. »

Il est possible, il est temps de conclure.



Tatouages d'hommes et de femmes (Tessmann).

CONCLUSION GÉNÉRALE

En prenant pour terme les années 1910, l'époque de l'installation missionnaire catholique au Sud du Nyong, quel bilan sommaire pourra-t-on tirer de cette étude des Bèti, de leurs représentations et de leurs pratiques, de leur idéologie et de leurs rituels ?

Malgré le mouvement qui caractérise leur histoire, on peut repérer dans leur dynamisme quelques constantes qui permettent d'« augurer après coup » dans quelles conditions ils aborderont le tournant religieux des années 1910-1912.

1. Le mouvement

Si loin dans le temps que nous puissions remonter, les Bèti nous apparaissent, dans tous les sens de l'expression, en situation mouvante.

Ils se meuvent dans l'espace d'un mouvement lent, mais certain, que notre recherche historique a précisé, tout en démontrant, même si les détails du processus demeurent obscurs, qu'ils s'amalgament ainsi des peuples et des influences hétérogènes. La « tradition » elle-même résulte donc d'un devenir historique ancien, qui a déjà contraint tous les partis en présence à s'« acculturer » réciproquement ; ce qui prépare sans doute la rapidité d'assimilation et la souplesse d'adaptation dont ont fait preuve ensuite les Bèti modernes.

Cependant, l'appât des produits exotiques, des « richesses » nouvelles, l'irruption du négoce, puis du commerce dans une société segmentaire autarcique, autrefois capable de se passer de marchés et d'argent, allait provoquer un choc, une crise, et probablement exacerber les tensions latentes sur lesquelles nous avons conclu dans *Les Seigneurs de la Forêt*, principalement entre « riches » capitalisant les épouses et pauvres ou célibataires. puisqu'on ignore ici le système de « Femmes à crédit » que Claude Tardits a analysé plus à l'ouest. Les faibles se sentent davantage menacés ou davantage exploités : d'où la multiplication des clientèles individuelles ou collectives, l'extension de la grande polygynie, l'apparition de ligues ou de coalitions, le souvenir de guerres entre cousins proches et de raids lointains, enfin le foisonne-

ment des rituels dominés par le *So* qui constituait à la fois un entraînement à la guerre, un renforcement de la domination des hommes et une « trêve de Dieu » instituant des liens extralignagers, d'ailleurs exprimés en termes de parenté ; il fut sans doute, avec un meilleur emploi du fer et de l'agriculture, l'apport technique principal des conquérants-colonisateurs beti, l'instrument de leur domination, à laquelle ils associèrent leurs dépendants (à part les esclaves), sans doute pour mieux les contrôler tant idéologiquement, par le choix du *zomólɔa*, que physiquement par l'élimination des sujets rétifs, ou par la désignation autrefois d'hommes à abattre, sur lesquels les candidats, comme dans la cryptie spartiate si proche, étaient invités à se faire la main, pour devenir de « vrais hommes ».

Mais le *So*, et même des rituels anciens plus spécifiques comme le *tsó*, ne suffisent plus ensuite aux yeux des gens à les protéger contre la sorcellerie proliférante et à les purifier de leurs nombreuses transgressions ; l'extraordinaire fréquence des fêtes qui enchanta les premiers explorateurs, car tout rituel se manifeste par des danses, traduirait alors en fait une grande anxiété : n'est-ce pas quand une communauté menace de se disloquer que les rituels sont le plus souvent célébrés (cf. Turner 1972 p. 310) ? Ce désarroi est l'un des éléments qui expliquerait l'adoption du *melán* et du *ngi* dès que les commerçants ngumba les importent ou les réactivent en pays beti ; il semble qu'on mobilise toutes les ressources possibles au sein de rituels militarisés pour mener la guerre contre l'*evú*. Il y a là en tout cas la recherche d'un contact aussi étroit que possible avec les morts contre la sorcellerie et pour la prospérité, un mouvement vers « la chose même » qui n'aboutit peut-être qu'à un sursis, à un déplacement du problème de la compétition, car les Bèti tendent à une exploitation anarchique des ossements et des crânes, nullement réglementée comme l'était celle des Fang (ou des populations dites Bami-léké) : nous avons vu par l'exemple d'Onana qu'une « guerre des reliques » n'était pas exclue de son horizon et que le rapt des crânes en frustrait les héritiers, entraînant les ressentiments des non-initiés.

Si les nouveaux rituels se parent de prestige, c'est aussi qu'ils proviennent du même côté que les richesses neuves ; c'est encore que, malgré la souplesse d'adaptation qu'ils exigent des Bèti, ils répondent en profondeur à leur vision ou conception des choses.

Ils leur apportent par exemple, au moins dans le *melán*, les précisions mythiques qui leur manquent, et dont la présence chez les Fang plaide en faveur de la plus ancienne installation en forêt de ces derniers, puisque le changement écologique engendre la pauvreté des mythes (cf. Bastide 1960 p. 345). Cependant les uns et les autres sont des migrants : leur mythologie ne comporte donc aucune référence à un lieu saint (un « Israël ») géographiquement localisable, comme c'est le cas pour les populations à habitat fixe (cf. Père 1982 pp. 392-393). Leur pays de référence mythique est l'au-delà du Yom, c'est-à-dire l'au-delà de la terre des vivants, l'au-delà de la mer et du fleuve des morts, dont le pays d'Ekang célébré par le *mvéd* est un double. Le vrai voyage serait de rejoindre les défunts blancs qui, malgré leurs ridicules ou leurs mesquineries, et malgré leur impuissance future de termitière (*ngudú*, « termitière », veut dire aussi « silencieux » donc impuissant), ont pourtant là-bas, au-delà des grandes eaux, pour ceux des vivants qui parvien-

dront à leur plaisir, les mains pleines des richesses de l'ailleurs, des biens exotiques ; la plupart des rituels que nous avons décrits, le *So*, le *melān*, le *ngi*, représentent des tentatives de jonction avec ces blancs.

On voit tout de suite quel espoir va susciter l'irruption des Européens, que l'on appelle effectivement les revenants, les fantômes blancs et, qui disent bien provenir d'au-delà des mers, avec leurs caravanes pleines de richesses échangées à des taux dix fois plus avantageux que ceux des colporteurs Ngumba, dont ils ont brisé le monopole ; même quand la familiarité dissipe l'illusion, on cherche à percer leur secret. Et l'on pensera le trouver dans leur *akāη*, dans leur rituel dont l'adoption devrait s'inscrire dans la ligne du mouvement de recherche religieuse qui valorise le chemin de la mer et qui charrie simultanément le *ngi* et le *melān*.

À la suite des missionnaires, les jeunes Bèti scolarisés et baptisés à partir de 1895 feront jusqu'à nos jours triompher la thèse que le catholicisme est venu accomplir la quête enrobée dans ces pratiques rituelles, désormais vaines et bientôt défendues. Que pouvons-nous en penser ?

2. Récapitulation

Il faut d'abord résumer ce que nous croyons savoir de la religion traditionnelle pour mesurer les ambiguïtés qui menacent le passage de ses adeptes au christianisme. Si divers qu'ils soient, ces rapports avec l'invisible présentent plusieurs constantes. La première que je relèverai, sans doute la plus difficile à imaginer et à saisir intuitivement pour un Occidental actuel, c'est la constante de la présence continue et immanente de l'invisible dans la trame du visible. S'il y a des temps forts, qui sont les grands rituels, dans les rapports à l'invisible, il ne faut pas non plus méconnaître que le contrepoint du rite et de la divination accompagne les actions les plus banales ; et c'est pourquoi il serait inexact de prétendre donner une idée de cette religion en faisant l'économie du long parcours qui fut le nôtre à travers la vie quotidienne des Bèti, où le fait « mystique » intervient constamment. La force des esprits est omniprésente dans le monde des Bèti comme l'électricité au sein de nos atomes : on n'y pense pas toujours, mais on sait qu'elle est là.

Cependant cette omniprésence n'engendre pas un panthéisme, et elle n'est pas non plus l'action immédiate d'une puissance transcendante, comme dans la création continuée cartésienne. Les esprits sont pour ainsi dire de plain-pied avec les humains, qui peuvent les craindre, mais aussi se jouer d'eux, être familiers avec eux, s'opposer à eux, se les soumettre, etc. Ne sont-ils pas pour la plupart des parents et des grands-parents ? La seule puissance implacable est celle de la sorcellerie, l'*evú*, mais on tente aussi de la socialiser. Avec les pouvoirs mystérieux des arbres, des médecines et des rituels, nous avons fait le tour des forces pratiques auxquelles croyait le Bèti, car le Dieu créateur affirmé est trop lointain pour intervenir concrètement.

Avec cette simplicité de la croyance populaire contraste la complexité des rituels. Comment composer avec ces forces, comment se les propitier ?

Pleins d'imagination, les Bèti ont créé ici une sorte d'alchimie politique et spirituelle que maîtrisera l'homme fort vis-à-vis de l'invisible, non sans être tenté ou suspecté de l'exploiter à son profit exclusif, c'est-à-dire de trahir la communauté et de faire le « mal ». Un geste de trop parfois, et l'on devient sorcier. D'où une suspicion diffuse à dissiper par une multiplicité d'ordalies et d'actes défensifs qui compliquent encore les rituels, et qui n'empêchent pourtant pas le groupe frappé d'horreur de découvrir parfois un *evú* criminel dans un cadavre, ou d'entendre un mourant se livrer aux auto-accusations dont fut témoin Tessmann (v.g. II 1913 p. 92).

Le pouvoir de ces rituels n'a rien d'imaginaire sur le plan social : le *So* rend effectif, par exemple, la transmission de l'autorité et de la virilité sociales aux garçons par leur communion avec les ancêtres. Le *nnóm ngi* est un commissaire de police, ses gorilles sont des bourreaux, son *esam*, une chambre de torture. Les rituels cristallisent des possibilités d'organisation et d'influence qui compensent la labilité d'une société autrement si individualiste et fragmentée. Ce sont eux qui imposent et maintiennent une idéologie ou plutôt des pratiques, des croyances, et à la limite une civilisation, communes au sein de cette anarchie patriarcale. La plupart ont pour but explicite de surmonter les divisions au sein du voisinage et du lignage, de restaurer la solidarité sans laquelle on ne peut tout bonnement pas concevoir la santé ni la fécondité (*mvœ*). La confession publique en est un moment essentiel, comme divulgation de tous les obstacles à l'unité, donc à la purification et à la guérison éventuelles. Les Bèti étaient parfaitement conscients de cette portée à la fois hygiénique et sociale de leurs rites.

Mais seuls certains gestes y suggèrent une référence au Cosmos ou à un Créateur... Discretion, silence à l'égard de « Dieu » et même de *Zambá*, l'ancêtre moniteur. Par contre on nomme directement dans le rituel la puissance en cause : *So, ngi, tsó*, qui paraît personnifiée comme si son culte était justement corrélatif du silence vis-à-vis de Dieu (cf. Pairault 1966 p. 361) ; ce sont ces puissances ou génies que l'on invoque ou adjure, et par lesquels on jure. On a donc pu caractériser les Bèti par un athéisme pratique (Wilbois 1934 p. 82, Noah 1973 pp. 69-70) : ce qu'on révère ou apaise, c'est la force mystérieuse qui rend malade, qui punit ou qui grâcie et qui habite ou possède certains hommes, comme les initiés au sortir du *So*. Cet³ force est spécifique. L'homme qui a été possédé par elle est pratiquement plus utile à la société que Dieu, et l'on considérerait comme autant de *bezambá* aussi bien les jeunes du *So* que les patriarches pleins de « pouvoirs » ou les prêtres-guérisseurs charismatiques.

Cependant, comme l'a noté Tessmann avec profondeur (1913 II, p. 99), ces forces restent d'une faiblesse toute humaine ; on recourt à la cérémonie de sanation comme nous entreprenons une cure médicale, en sachant qu'elle peut échouer ou ne réussir qu'à demi. C'est pourquoi l'on n'aboutit pas vraiment au polythéisme : l'immanence des figures cultuelles pourtant autonomes les empêche de devenir des dieux protecteurs ou vengeurs indépendants ; ce sont sans doute les princes de ce monde, mais ce monde lui-même renvoie à un créateur terriblement transcendant qui l'a voulu, même s'il s'en est désintéressé par la suite, et qui l'a fait avec le mal. Ce n'est donc pas non plus l'athéisme, on reste dans le cadre d'un monothéisme fataliste et

résigné. Les pouvoirs mis en œuvre ici-bas demeurent également subordonnés à la force individuelle du médiateur qui les capte, et paraissent eux-mêmes plus ou moins efficaces selon les lieux et les moments ; c'est pourquoi les rituels sont répétitifs et les prêtres-guérisseurs de réputation fort inégale ; c'est pourquoi aussi on n'hésite pas à les abandonner quand ils cessent de réussir, comme l'*edən ayān*, l'oignon magique qui ne fonctionne plus.

Cet immanentisme est donc une religion de l'efficacité, et de l'efficacité immédiate. Ce qu'on y recherche est *mvx*, la prospérité dans la paix et dans la santé, signe que tout va bien. C'est une technique du bonheur terrestre qui s'identifie aussitôt à la médecine et à la magie, et où le seul danger est l'utilisation de pouvoirs nécessairement injustes, — toujours la hantise de la sorcellerie. Mais le but visé reste l'intérêt pratique de l'individu-et-du-groupe : la spéculation, affaire de quelques prêtres, est secondaire par rapport au fait que le rituel va rendre la santé, donner la chance, rétablir la paix, renforcer une position sociale, opérer une redistribution économique. L'extase même est « récupérée », ordonnée, chaque fois que nous la trouvons attestée, à fournir des indications pratiques pour la chasse ou la guerre qui s'annonce. Il s'agit de réussir, et de réussir aussitôt, non ultérieurement ni à plus forte raison dans une vie future ; réciproquement, on abandonne le rituel, la cure, le médicament en tant que tel, dès qu'un mieux-être est obtenu ; ou dès qu'au contraire on perd la confiance, l'espoir d'en tirer quelque chose. C'est une religion de l'immédiat, de la consommation, et non du crédit à long terme ou de la capitalisation. Les seuls effets persistants d'un rituel ou d'une initiation seront les interdits, les obligations par lesquelles on « paye » le résultat obtenu.

Car toute efficacité n'est conçue que sur le type de l'échange, et nul ne croit à la possibilité de relations de gratuité avec l'invisible ; les dons apparents ne sont que des prêts déguisés que régit la règle du *do ut des* ou du *da ut dem*, même si les considérations de prestige rectifient dans un sens commutatif les exigences de la justice distributive : le plus pauvre donne moins, le plus riche donne davantage, selon le principe du *bilabi*. De ce point de vue, cette société inégalitaire si stratifiée, où chacun ne peut devenir riche qu'en possédant directement les autres, apparaît aussi comme foncièrement égalitariste dans son idéologie ; de même que dans les rituels, tous en principe, y compris les chefs, sont soumis au laminage des confessions publiques réitérées, des ordales, de la nudité et des souffrances ; de même dans la vie sociale, tous sont soumis à des obligations « égales », c'est-à-dire qu'ils doivent d'autant plus qu'ils peuvent plus : le chef doit être généreux à la mesure de sa richesse et de son pouvoir, et les puissances invisibles sont soumises aux mêmes obligations (ce qui corrobore leur homogénéité à la société visible). De même que dans la société visible, le type même de l'échange est le mariage, femme pour femme, constitutif de l'alliance, mais entraînant aussi une dette inextinguible du preneur envers le donneur, de même dans les rapports avec l'invisible, le type même du rituel sera l'alliance, dans laquelle, contre l'échange de leurs fils comme épouses des morts, les chefs de famille vivants prennent la position enviable de beaux-parents des invisibles. De ceux-ci, on pourra obtenir davantage encore en leur donnant ou en les « payant » davantage ; les terribles souffrances affrontées dans les rituels doivent nous rappeler que l'Afri-

que, terre de sensualité, est aussi continent de l'ascétisme religieux ; on n'y achète l'ascension que par la douleur et par la multiplication des interdits, qui paralysent autant qu'ils canalisent et concentrent la force ; plus le pouvoir est grand, plus il est compensé.

Cette comptabilité avec l'invisible peut être allégée par l'emploi de substituts qui soulignent un autre trait de cet univers religieux : son collectivisme. Le segment lignager groupé autour d'un chef de famille ne constitue qu'une seule entité morale, une et indivisible, solidaire dans la guerre comme dans la prospérité, dans l'infraction comme dans la bénédiction. C'est sous ce rapport que cette société (qui serait autrement si individualiste) a pour cadre de sa morale et de sa pratique religieuse un patrilignage, le *mvóg*, par rapport auquel seul se définissent des impératifs qui font du « familisme » bèti l'analogue d'un patriotisme ou d'un nationalisme intransigeants. Pas plus qu'on ne discute pour prendre les armes et voler au secours du frère attaqué, pas plus on ne conteste la communauté de destin qui vous fait hériter de la transgression d'un lointain aïeul ou pâtir de celle d'un petit cousin. Cette communauté a un double effet : d'abord, chacun dans la mesure où il a autorité sur un autre être de la communauté, peut se le substituer à soi-même : les humains se feront remplacer par des victimes animales, les aînés par les cadets, les pères par les fils. Ensuite, chacun a un droit de regard sur la vie la plus intime de chaque autre, puisqu'elle le concerne et le compromet ; nous retrouvons la nécessité des confessions collectives. Cette transparence n'avait pour limite que l'obligation même du secret inhérente à certains rituels, – ce secret même, imposé par de fortes sanctions, ayant pour sens d'instituer d'autres solidarités, comme celui du *So* entre tous les hommes par opposition aux femmes, et celui du *mevungu* ou plus encore du *ngas* (puisque'il s'agit de confessions secrètes) entre certaines femmes par opposition aux hommes. La disparition de ces sociétés anéantit le sens du secret, et ce sera l'une des faiblesses des Bèti dans leurs tentatives de résistance au pouvoir colonial.

C'est cette solidarité qui lie les membres vivants aux fantômes de la famille, même diminués comme nous l'avons dit. Cependant, nous venons de marquer aussi que la solidarité lignagère n'est pas la seule. Si l'infraction se propage uniquement entre parents, les cultes en eux-mêmes sont ouverts, et les associations culturelles (à part peut-être le *melán*) se font sur d'autres bases que la communauté de sang. Le *So* en particulier, substitut des organisations centrales inexistantes, instituait des liens autres, proprement culturels et non naturels, qui préparait les individualistes Bèti à réagir avec solidarité devant un changement global de leur vision du monde.

Un dernier trait de ces processus religieux est leur caractère progressif et multiple, incroyablement « dialectique », si l'on appelle ainsi une démarche qui tente d'exprimer le changement par la conciliation de phases opposées et parfois contradictoires, quoique simultanées, ou irrésolues, comme sont les obligations incessantes du gendre vis-à-vis de sa belle-famille qui font de la compensation matrimoniale un exemple de mauvais infini hégélien, car elle inaugure un échange sans terme. Nous avons vu le long bouleversement que constitue l'initiation : pas plus que le mariage, la naissance n'est un événement ponctuel. La mort elle-même paraît s'effectuer selon une évolution progressive : le défunt ne meurt pas, mais devient de plus en plus mort, comme

l'a remarqué J.-F. Vincent (1967) à propos des Saba. Le mal (ou la maladie) même est un processus de purification qui délivre, le signe d'une prise de possession par une puissance qui éprouve, mais va ensuite non seulement guérir, mais rendre fort, féconder et fertiliser. Les victimes des forces invisibles en deviennent les agents ; les suspects et les criminels se transforment en prêtres ; un tel retournement (*felix culpa*) est familier à la pensée religieuse, comme l'a montré R. Girard.

Dans cette perspective, le christianisme sera accueilli d'abord comme un moment lui-même dialectique, comme un *akãñ* des Blancs à intégrer. Disons brièvement pourquoi il n'en restera pas là.

3. Pseudo-prospective

En profondeur, le christianisme, surtout sous la figure du catholicisme, présente bien des traits communs avec les vieilles religions qu'il prétend récapituler et accomplir.

Il est centré sur le sacrifice du Christ, l'« agneau » innocent qui prend sur lui tout le péché du monde en se substituant aux hommes criminels pour mourir à leur place, et leur donner la vie en échange de sa mort.

Les Bèti étaient préparés d'emblée à comprendre cette substitution, et même ses circonstances douloureuses (la « Passion »), car leurs rituels d'évacuation du mal ne sont pas des simples « purifications » comme on en trouve partout, mais de réelles expiations par la souffrance, des punitions destinées à satisfaire des invisibles conçus comme des justiciers vengeurs.

Or, dans la théologie de la fin du XIX^e siècle, la mort douloureuse du Christ est précisément présentée comme l'expiation qui « paye » le rachat des hommes par la rançon d'épreuves qu'exige la juste colère de Dieu.

Les Bèti pouvaient aussi comprendre d'emblée qu'en s'associant par la communion à la victime sacrifiée, ils accédaient à une vie nouvelle ou renouvelée : cette conviction pratique est au cœur du *So* et de leurs autres rituels.

Par ailleurs, la morale chrétienne présente bien des aspects identiques aux usages ou interdits qui réglementent la vie sociale à l'intérieur du lignage : défense de tuer et de voler, de dissimuler, de prendre la femme d'autrui ou de tromper son mari, de nuire, de se fâcher, etc., prescriptions de respecter ses parents et ses supérieurs, de leur prêter assistance, de leur obéir, d'être juste et généreux, d'être sociable, et de s'aimer entre frères.

Enfin, l'appareil matériel du culte catholique, du chant au vêtement, plaçait en sa faveur, nous y reviendrons plus tard. Si les figurines du *melãñ* représentaient un « progrès » par rapport au *So* dont le symbolisme se perdait, on peut dire que les statues religieuses multicolores de style « Saint-Sulpice », en vogue au début de ce siècle, constituaient contre la vieille religion bèti une sorte d'arme absolue en matière de perfection formelle.

Le Christianisme, religion des Blancs riches et vainqueurs, exercera donc un grand attrait sur les déshérités de la vieille société, ceux qui n'avaient rien à y perdre : les jeunes, les pauvres, les dépendants, les femmes, qu'il valorise

subversivement par le principe de l'égalité de tous. Quand en 1902, Atangana, un petit orphelin jadis sacrifié aux Blancs, revient de la côte scolarisé et réussit, grâce à son intelligence, à concentrer petit à petit tout le pouvoir entre ses mains et celles de ses camarades, le sort du christianisme est joué, car ces jeunes gens baptisés n'ont été initiés à aucun *akāŋ*. Ils ne peuvent l'être, puisque leur propre rite est exclusif des autres : ceux-ci doivent disparaître, pour que l'autorité des nouveaux chefs s'établisse sans conteste et sans partage.

Commence alors le temps des malentendus.

Tout d'abord, le christianisme ne croit ni à la sorcellerie ni aux puissances invisibles qui régissaient l'existence religieuse traditionnelle ; « un seul Dieu tu adoreras » signifie aux yeux de ses missionnaires que rien n'échappe en définitive non seulement à son regard, l'« Éternel ne dort pas », mais à sa puissance vigilante et sans failles. Les intermédiaires encore présents dans le christianisme primitif (anges et démons) ont été peu à peu évacués pratiquement par la montée du rationalisme, le Dieu chrétien étant à la fois transcendant et immanent. Ce qui a pris la place des puissances intermédiaires, c'est l'homme et ses techniques, selon le principe du libre jeu de la sphère profane exprimé dans la parole du Christ : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. » Donc le christianisme ne prend plus en charge directement ni l'hygiène, ni la politique, ni l'économie, ni la prospérité ; il ne le fera qu'indirectement, par le biais des « bonnes œuvres » ; en lui-même, en tout cas certainement au début de ce siècle, il se présente comme une religion de l'au-delà, qui donne la vie éternelle, mais sans rien promettre pour ici-bas, puisque, comme le répète Jésus, « Mon royaume n'est pas de ce monde ».

Or, nous avons vu justement que la religion bėti était une religion de l'ici-bas. C'est pour avoir des enfants que les femmes bėti allaient chercher la bénédiction des prêtres catholiques, et leur réputation était proportionnelle aux succès qu'elles leur attribuaient dans ce domaine. J'ai assisté en 1967 à une résurgence du rite *iso* dont les acteurs avaient vainement tenté de guérir la tuberculose en faisant dire des messes ; leur échec leur avait causé une grande déception.

Le mal dont guérit le christianisme est en effet un mal invisible, le péché dans lequel est enveloppé tout homme, voire le monde entier. Ce concept est différent de celui de la transgression d'un tabou, et la tradition africaine, dans la mesure où elle ne connaît pas de péché originel englobant *a priori* le genre humain et le rendant ennemi de Dieu, fait l'économie de la sotériologie qui est au cœur du christianisme, et où l'homme est si perdu que seul l'acte gratuit et infini de Dieu peut le sauver. Nous sommes loin de la religion de l'échange (même si cet aspect subsiste dans certaines « superstitions ») : la « révélation » par excellence du christianisme est que Dieu est Amour, c'est-à-dire don gratuit, ce qui est difficile à saisir spéculativement, mais ce qui se traduit par le fait pratique que le chrétien rend à Dieu un culte aussi désintéressé que possible d'adoration, de louange, etc. tandis qu'il essaie également d'aimer autrui sans comptabilité et sans esprit de retour, jusqu'au don unilatéral de sa vie (jusqu'à la mort comme le Christ). La religion de la Grâce apparaît là comme tout à fait irrationnelle par rapport à celle du « *do ut des* » : on comprend qu'il soit difficile pour les fidèles de celle-ci de s'ouvrir à celle-là...

Il sera également délicat, sur le plan éthique, de passer du collectivisme lignager, qui partage et dilue les responsabilités, à l'individualisme ponctuel qui caractérise le « devant-Dieu » du judéo-chrétien, seul quand il s'agit de responsabilité morale, puisque le péché est justement le repli sur soi de la créature égoïste se soustrayant à la loi d'amour. Ce n'est donc pas la transgression objective, voulue ou non, d'un interdit qui le caractérise : mis à part le mystère du péché originel, le péché personnel demeure strictement subjectif et est mesuré par la perversité de l'intention ; l'« Histoire Sainte » de la Bible montre le peuple d'Israël se dégageant progressivement, tant de la notion de responsabilité collective, que de celle de la liaison entre justification et prospérité matérielle, avec l'apparition des figures du « juste persécuté » et de « Job » malheureux face au bonheur des impies. Ceci est le contraire de la tradition bête, qui lie solidement le bonheur au respect des interdits et cherche dans leur transgression la cause de tout malheur éventuel. Le Sur-moi reste social, extérieur, n'est pas introjecté. Certains fidèles catholiques demandent à leurs voisins de leur signaler ce qu'ils doivent accuser en confession ; et par ailleurs le secret de la confession privée est critiqué et blâmé, puisqu'il permet aux sorciers (à ceux qui nuisent au groupe) de rester cachés.

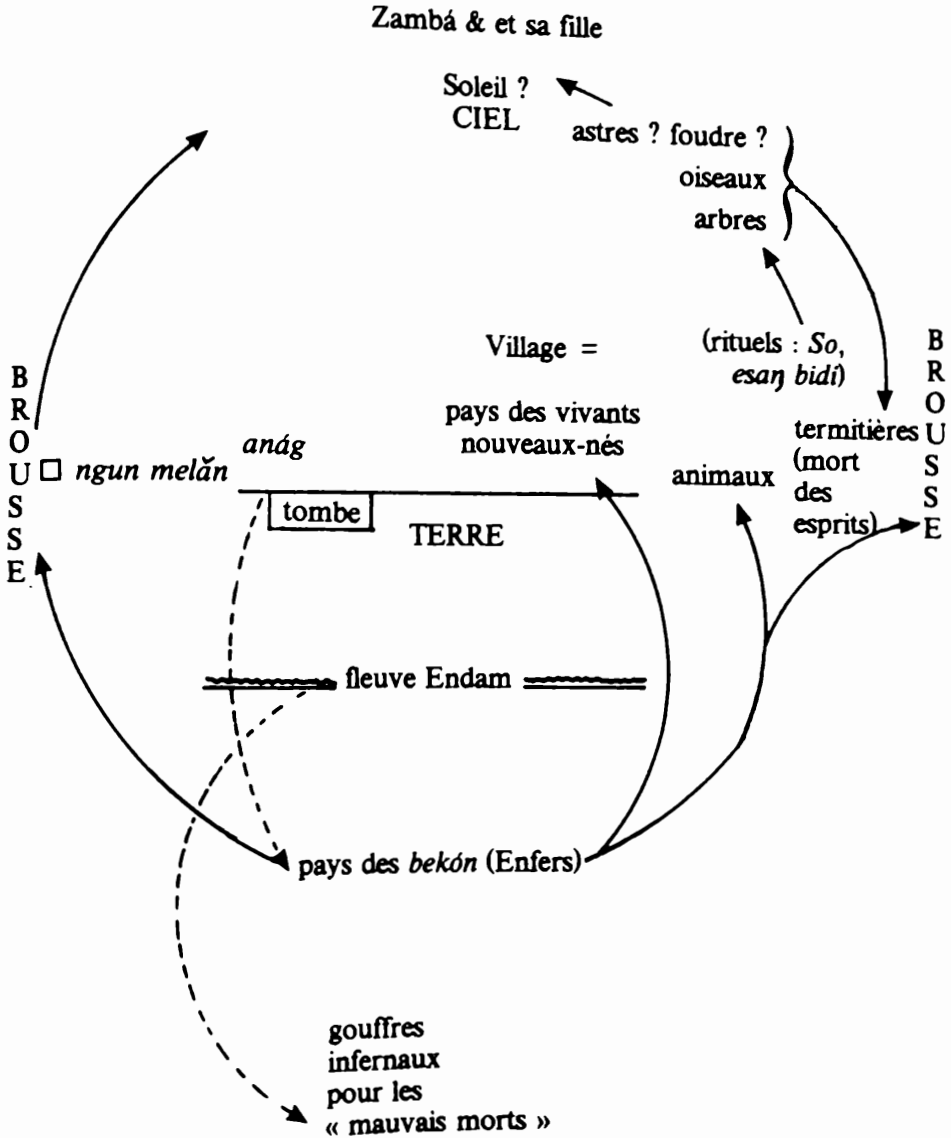
Enfin, la morale judéo-chrétienne est universaliste : tous les hommes comme fils de Dieu doivent être traités en frères, et pas seulement ceux du même sang. D'où plusieurs conséquences : des valeurs absolues surgissent, qui font passer Dieu, la justice, etc. avant l'intérêt du lignage ; la culpabilité ne se situe donc plus vis-à-vis d'un groupe déterminé, et celui-ci comme cadre de la vie éthique et religieuse se dissout. De plus, puisqu'universaliste, la nouvelle religion est intolérante : elle ne pactise pas avec les autres rituels ou puissances, elle refuse les compromis (du moins dans ses débuts). Elle oriente la vie et la pensée vers une logique bi-polaire et dans un temps comptabilisable nettement scindé en un avant et un après, elle tranche comme le glaive : on est vivant ou mort, marié ou non, dans le vrai ou dans l'erreur, perdu ou sauvé. L'incertitude expérimentale des anciens cultes est abolie : tous les hommes, en droit, doivent se rallier à la foi chrétienne parce qu'elle affirme être la vérité, alors que la religion traditionnelle ne prétendait servir que l'utilité.

Là est sans doute le principal malentendu : la vieille religion africaine est une religion du succès, du bonheur terrestre. Le christianisme est une religion du détachement (par l'ascèse) au service d'un amour qui n'est pas de ce monde. Le passage d'une optique à l'autre demande donc un retournement complet, une conversion. Et ceci est une autre histoire...

ANNEXES

I

LE CYCLE DES DÉFUNTS

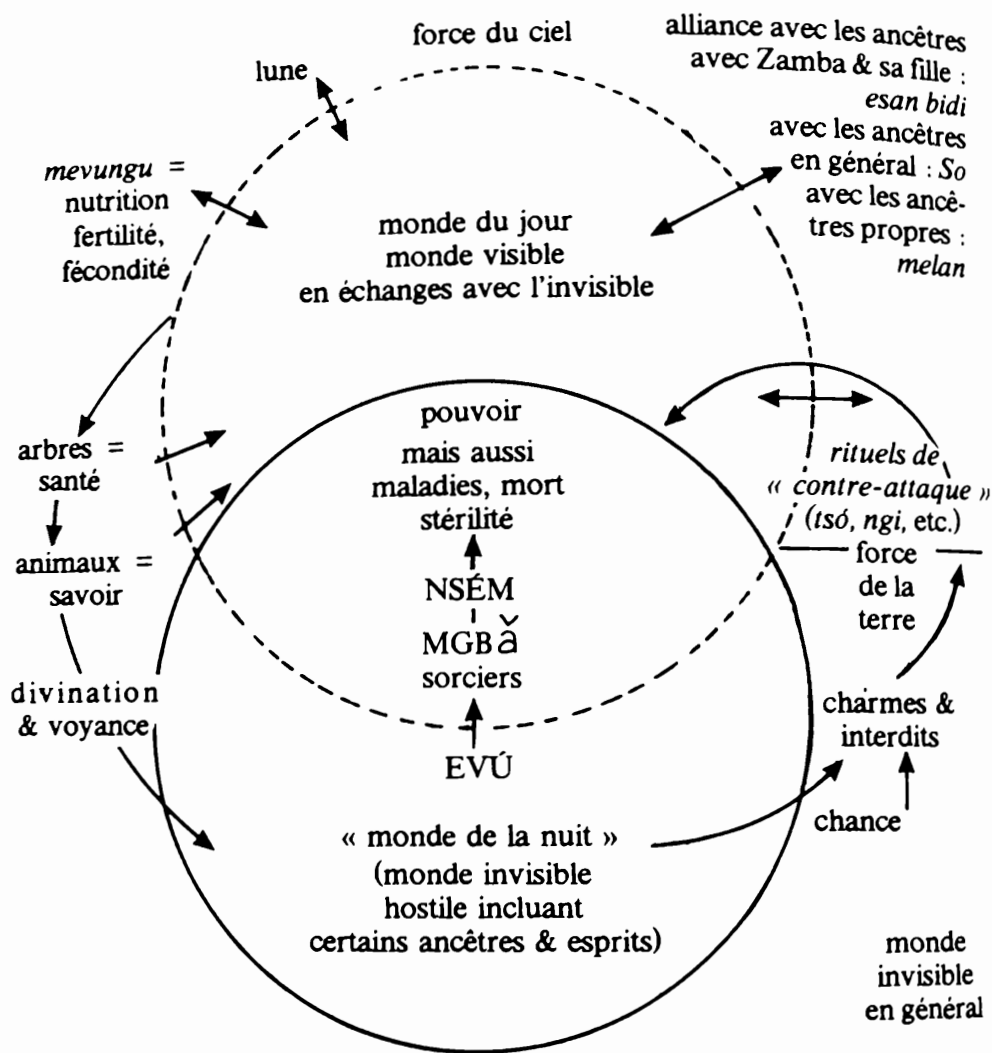


Les tracés suggèrent les parcours possibles pour « ce qui reste » après la mort

II

ÉLÉMENTS DE LA DYNAMIQUE DES FORCES

monde des forces invisibles - en général gratifiantes -



Les flèches tentent de suggérer les principaux dynamismes et les principaux échanges

FLORE

Les noms scientifiques actuels des plantes répertoriées sont classés ci-après dans l'ordre alphabétique, suivis de leur nom bété et accompagnés de leur nom français éventuel.

- Acanthus montanus*, Acanthacées ; *ndóé*
Adenostemma sp., Composées ; *dibi elóg ?*
Aerua lanata, Amaranthacées ; *ongongono*
Aframomum spp., Zingibéracées ; roseaux *kómbé, ndón, odzom*
Alchornea cordifolia, Euphorbiacées ; *aboe*
Alchornea floribunda, Euphorbiacées ; *engela* (alan chez les Fang)
Albizia adianthifolia, Légumineuses ; *saliéme, sayém* , en fr. « mépépa »
Alstonia boonei, Apocynacées ; *ekug*, nom commercial français :
« emien »
Ananas comosus, Broméliacées ; « ananas », *zəg*
Anisurus occidentalis, Fougères ; *obógóbo zen ?*
Annona muricata, Annonacées ; « corrossolier », *ebom*
Anthocleista Vogelii, Loganiacées ; *abayag*
Antiaris africana, Moracées ; *áloá*
Arachis hypogaea, Légumineuses, « arachide », *owondo*
Autranella congolensis, Sapotacées ; *elan*
Baillonella toxisperma, Sapotacées ; *adzab*, « moabi »
Barteria fistulosa, Passifloracées ; *engákóm*
Caloncoba glauca, Flacourtiacées ; *nsui ?*
Canarium Schweinfurthii, Burséracées ; *abél*
Cannabis sativa, Cannabacées ; « chanvre indien », *bánga*
Capsicum sp., Solanacées ; « piment », *óndóndó*
Carpolobia lutea, Polygalacées ; *tombj*
Ceiba pentandra, Bombacacées ; *dúm*, « fromager »
Chlorophora excelsa, Moracées ; *aban* ; « iroko »
Cissus sp., Vitacées ; *fol zəg*
Clerodendron melanocrater, Verbénacées ; *beyem elóg*
Cola sp., Sterculiacées ; « colatier », *aběl*
Costus lucanusianus, Zingibéracées ; *mián*
Coula edulis, Olacacées ; « bois de fer », *ewóme* (fruits appelés *komé*)
Cordia aurantiaca, Boraginacées ; *otolobo*
Cordia platythyrsa, Boraginacées ; *ebe* ; « mukumari »

- Corynanthe pachyseras, Rubiacées ; *evié*
 Crassocephalum scandens, Composées ; *nkatena* ?
 Crinum sp., Amaryllidées ; « oignon » ; *ayǎñ*
 Cucumeropsis manii, Cucurbitacées ; *ngǎn*, « courgette »
 Cyrtosperma senegalense, Aracées ; *kábad*
 Dacryodes edulis, Burséracées ; « safoutier », *asá*
 Desplatsia sp., Tiliacées ; *mfénéñ*
 Detarium macrocarpum, Légumineuses ; *amug*
 Dicrostachys cinerea, Légumineuses ; *okǎs*
 Dioscorea sp., Dioscoréacées ; « ignames » (*asól, ekǎdǎ, nlún*, etc)
 Discoglytremna caloneura, Euphorbiacées, *avébe* ?
 Disthemonantus Genthimianus, Légumineuses ; *eyen*, « movingui »
 Drypetes gossweileri, Euphorbiacées ; *olelan*
 Duboscia macrocarpa, Tiliacées ; *akag*
 Elaeis guineensis, Palmiers ; « palmier à huile », *alén*
 Enantia chloranta, Annonacées ; *mfǎl*, « moambé »
 Entada gigas, Légumineuses ; *atug* ?
 Entandophragma utile, Méliacées ; *asie*, « sipo »
 Erythrophloeum suaveolens, Légumineuses ; *elon*
 Ficus exasperata, Moracées ; *akól, awóléd*
 Ficus sp., Moracées ; *otombo*
 Garcinia sp., Guttifères ; *esóg*
 Guibourtia tessmanii, Légumineuses ; *overñ & esingan* ; « copalier »
 Haumania danckerlmaniana, Marantacées ; *sél*, « ronce »
 Hibiscus esculentus, Malvacées ; « gombo »
 Hypodaphnis Zenkeri, Lauracées ; *atág*
 Ipomea sp., Convolvulacées ; *ewóñ*
 Impatiens sp., Balsaminacées ; *mbǎdǎ*
 Irvingia gabonensis, Irvingiacées ; *andǎg* « manguier sauvage »
 Kigelia africana, Bignoniacées ; *nsǎdzoa*, « saucissonnier »
 Laportea sp., Urticacées ; *ngulkun*
 Leptaspis cochleata, Composées ; *ekókóá* ?
 Loranthus gabonensis, Loranthacées ; *kódógó-métǎbǎ*
 Macaranga speciosa, Euphorbiacées ; *asás*
 Manihot esculenta, Euphorbiacées ; « manioc », *mboñ*
 Mucuna pruriens, Légumineuses ; *akón*
 Musa sp. Musacées ; « banane », « plantain », etc... *ekǎn*, etc.
 Musanga cecropioides, Moracées ; « parasolier », *asěñ*
 Myragina stipulosa, Rubiacées ; *alǎmba*
 Nauclea diderrichii, Rubiacées ; *akono* ou *akondog*, « bilinga »
 Nicotiana tabacum, Solanacées ; « tabac », *taa*
 Ocimum sp. Lamiacées ; « menthe gabonaise » ; *meseb, osím*, etc.
 Pachyelasma Tessmanii, Légumineuses ; *eyeg*
 Pandanus candelabrum, Pandanacées ; *akúa*
 Parkia bicolor, Mimosacées ; *esǎñ* ?
 Penisetum purpureum, Graminées ; « sissongo », *esoñ*
 Pentaclethra macrophylla, Légumineuses ; *eba*
 Petersianthus macrocarpus, Lécythidacées ; *abín*

- Phyllanthus gracilipes*, *esãŋ* pour Tessmann ?
Piptadeniastrum africanum, Légumineuses ; *atúi*
Pollia condensata, Commelinacées, *sodo*
Polyalthia suaveolens, Annonacées ; *otúngi*
Pterocarpus soyauxii, Légumineuses ; *mbel* « padouk » (nommé aussi *esíŋ*)
Raphia vinifera, Palmiers ; « raphia », *zam*
Ricinodendron heudelotii, Euphorbiacées ; *ezézán*
Ricinus communis, Euphorbiacées ; « ricin », *bég - bekaa* ?
Saccharum officinarum, Graminées ; « canne à sucre », *nkóg*
Scleria boivinii, Cypéracées ; *ová*
Setaria megaphylla, Graminées ; *ekõg*
Skombosiopsis Zenkerii, Olacacées ; *mbázoa*
Smilax anceps, Liliacées ; *nsésal*
Sorghum sp., Graminées ; *ovéga*, « sorgho » (« mil »)
Strophantus gratus, Apocynacées ; *ene*
Tabernaemontana sp., Apocynacées, *etoe* ou *etoan*
Tephrosia toxica, Légumineuses ; *ngom*
Terminalia superba, Combretacées ; *akom*, « fraké »
Theobroma cacao, Sterculiacées ; « cacao », *kaká*
Tetrapleura tetraptera, Légumineuses ; *ákpaa*
Treulia africana, Moracées ; *etúb*
Tricoscypha abut, Anacardiées ; *amvúd*
Triplochiton scleroxylon, Sterculiacées ; *ayos*, « samba »
Triumfetta sp., Tiliacées ; *mbol & okŋn*
Urera repens, Urticacées ; *sas*
Xanthosoma maffafa, Aracées ; « macabo » ou « chou caraïbe », *akaba*
Xylopia aethiopica, Annonacées ; « poivrier d'Ethiopie », *ekuí*
Zea mays, Graminées ; « maïs », *fón*.

SOURCES

SOURCES I : TÉMOINS ET ARCHIVES

Témoignages et entretiens

Les vieillards de Minlaaba

Mmes :

Philomène Nnangal (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 (ainé 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 », 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**Le chef Ahanda Noa Mbia +**Les témoins des traditions historiques**Mengisa : MM. Abega Esomba, Ntede Minkulu**Eton : le chef Enama Elundu Menguë**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 Lucas Atangana, ancien secrétaire du chef supérieur André Amugu**Kosmas Amougou, chef-catéchiste à Ohout**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, Gullemin, 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 tous les amis qui m'ont servi d'informateurs, – les jeunes de Minlaaba en particulier – .***Archives**

Fonds allemand des Archives Nationales du Cameroun, pour lequel on dispose désormais d'une présentation d'ensemble du D^r Austen et du pré-

cieux *Catalogue des archives coloniales allemandes du Cameroun* établi par le D^r Eldridge Mohamadou et publié à Yaoundé par l'Institut Goethe en 1972, sous l'égide de la Société Camerounaise d'Histoire (284 pp. ronéotypées).

Archives de l'IRCAM 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 ».

Archives des missions catholiques de Minlaaba et de Mvolyé.

SOURCES II : BIBLIOGRAPHIE

Imprimés et documents multigraphiés ou dactylographiés accessibles dans les organismes publics

Périodiques consultés (et abréviations correspondantes)

ABBIA : *Revue culturelle Camerounaise*, Yaoundé.

BSEC : *Bulletin de la Société des Études Camerounaises*, IFAM, Yaoundé. Compte-rendu des séances de la Société de Géographie, Paris 1889.

DKB : *Deutsches Kolonialblatt, Amtsblatt für die Schutzgebiete des Deutschen Reichs* herausgegeben in der Kolonial-Abtheilung des Auswärtigen Amtes ; Verlag von Ernst Siegfried Mittler und Sohn, Berlin, années 1890 à 1910.

DKZ : *Deutsches Kolonialzeitung, Organ der Deutschen Kolonialgesellschaft*. Redaktor Gustav Meinecke, Berlin, années 1888 à 1908.

Globus, Berlin, 1889-1893.

Koloniale Rundschau, Berlin, 1913-1933.

MDS : *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 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.

SVA : *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 (P. François Pichon très probablement) : *Petits Syllabaires Ewondo et Français, Man Kalara ya yègè nlanan ai ntilan ewondo ai fransi*, 6^e édition, Mission catholique, Yaoundé 1944, 64 p. in-8°.
- 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, École Pratique des Hautes Études, ronéotypé 199 p.
- ALEXANDRE Pierre et BINET J. 1958 : *Le groupe dit Pahouin* (Fang - Boulou - Bèti), Collection des Monographies Ethnologiques Africaines publiées sous le patronage de l'Institution International Africain. 152 pp in-8°, une carte, Paris P.U.F.
- 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.
- ALLEGRET E. 1904 : *Les idées religieuses des Fañ*, Paris, E. Leroux, 14 pp. in-8°.
- 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 pp.
- AMOUGOU André, Chef de groupement et doyen Bané 1937 : *La formation de la Race Bané*, 30 pp. in-4°, Imprimerie Coulomma, Yaoundé, 1937 (Cameroun) (traduction de l'écrivain-interprète auxiliaire et notable Bané André Foe Amougou).
- ANGENOT 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, pp. in-8°.
- ANYA NOA Lucien, MANY Gaspard, MFOMO Gabriel s.d. : *Énigmes Bèti*, Imprimerie St-Paul, Yaoundé, 20 pp. (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 bèti dans le chant des oiseaux » *ABBIA* n° 8 févr., mars 1965, p. 97-141.
- ARDENER Edwin 1956 : *Coastal Bantu of the Camreons*, International African Institute, London.
- ATANGANA Charles 1919, cf. HEEPE
- ATANGANA Charles 1929 : *Autorité*, document dactylographié, IRCAM, Yaoundé, 23 pp.

- ATANGANA Charles 1942 : « *Aken So* (le rite So) chez les Yaoundés-Banés », *Anthropos* XXXVII-LX, 1942-1945, Fribourg, pp. 149-157.
- ATANGANA Lukas ou Luc-Rémy : cf. EZE.
- AUGE Marc 1975 : *Théorie des pouvoirs et idéologies*, Hermann, Paris, 442 pp.
- AUGE Marc 1982 : *Génie du Paganisme*, Bibliothèque des Sciences Humaines, NRF Gallimard, Paris, 336 pp.
- 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, FLSH, Paris.
- AYISSI Léon-Marie sans date : *Les Innocents*, Pièce en cinq actes par... Éditions Clé, collection-théâtre 2, ronéotypée, 48 p.
- AYISSI Léon-Marie 1968 : *Contes et Berceuses Bêti*, Éditions Clé, Yaoundé 1968, 96 p. in-8^o.
- AZOMBO Soter 1970 : *Séquence et signification des cérémonies d'initiation So*, Thèse pour le doctorat d'État, Paris, ronéotypé, I-VI, 684 pp.
- BAHOKEN Jean-Calvin 1967 : *Clairières métaphysiques Africaines*, Essai sur la Philosophie et la Religion chez les Bantu du Sud-Cameroun. Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique. 124 pages, Présence Africaine.
- 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^o.
- BALANDIER Georges 1974 : *Anthropo-logiques*, P.U.F., Paris, 280 pp. in-8^o.
- BANGA Luther 1972 : *Proverbe et éducation chez les Bulu-Bêti-Fang*. Une étude socio-éducative des proverbes. Thèse de 3^e cycle E.P.H.E. VI^e section, Paris, ronéo 479 pp.
- BASTIDE Roger 1960 : *Les religions Africaines au Brésil*. (Vers une Sociologie des Interpénétrations de Civilisations) P.U.F., Paris, 578 pp. in-8^o.
- BATESON Grégory trad. 1971 : *La cérémonie du naven*, Les Éditions de Minuit, Paris, 371 pp. in-8^o.
- BAUMANN et WESTERMANN 1948 : *Peuples et Civilisations de l'Afrique*, Traduction Fse, Payot 1948, Paris, 600 pp. in-8^o.
- BEARTH 1930 : « Le nsig-n'to, ancienne coutume Bane », *Togo-Cameroun*, janvier 1930, pp. 313-332.
- BELINGA M. S. Eno 1965 : *Littérature et Musique populaire en Afrique Noire*, Éditions Cujas, Paris 260 p.
- BELINGA Eno 1970 : *Découverte des chantefables beti-bulu-fang du Cameroun*, Klincksieck, Paris, 192 pp. in-8^o.
- BENGONO 1964 : « Beme et l'éléphant », conte traduit de l'ewondo : *Abbia* n^o 6 août 1964, pp. 204-6.
- BENGONO Jacques 1966 : *La perdrix blanche* ; Trois contes moraux. Éditions Abbia, avec la collaboration de Clé, Yaoundé, 80 pp. in-8^o.
- BERTAUT Maurice 1935 : *Le droit coutumier des Boulous*. monograp

- d'une tribu du Sud-Cameroun, Thèse de droit, Domat-Monchrestien, Paris, 308 pp. in- 8°.
- BETENE, abbé Pierre, 1973 : « Le Bëti vu à travers ses chants traditionnels », *Abbia* n° 26, pp.43-93.
- 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.
- BUREAU René 1962 : Ethno-sociologie religieuse des Duala et apparentés, 372 pp. in-8° in *Recherches et Études Camerounaises*. Numéro spécial 7-8. Institut de Recherches scientifiques du Cameroun, Yaoundé, 1962.
- BUREAU René 1967 : « Ombres et lumières en Afrique. Sorcellerie et Prophétisme en Afrique Noire », *Études* avril 1967, p. 475.
- BUREAU René 1971 : *La Religion d'eboga*. 1. Essai sur le bwiti fang 322 pp. ; 2. Lexique du bwiti fang, 240 pp. Université d'Abidjan, Institut d'ethno-sociologie, ronéo, Abidjan.
- CHAULEUR Pierre, février 1933 : Rapport dactylographié sur Nanga Ekobo, déposé à l'IRCAM.
- CHESI Gert 1980 : *Suzanne Wenger, ein Leben mit den Göttern*, Perlinger, Schwarz (Autriche) 255 pp. in-4°.
- COTTES A. 1911 : *La mission Cottés au Cameroun*, Paris, Ernest Leroux, 254 pp. in-4°.
- COURNARIE s.d. vers 1934 : *Notes sur la subdivision de Nanga-Eboko*, doc. dactylo. IRCAM Yaoundé, 70 pp.
- COURNARIE Pierre, 1936 : « Notes sommaires sur les pratiques divinatoires des populations de la région de Yaoundé », *Journal de la Société des Africanistes* t. VI fasc. I pp. 35 à 39.
- COUSTEIX P. J. 1961-1963 : « L'art et la pharmacopée des guérisseurs Ewondo (région de Yaoundé) », *Recherches et études Camerounaises* n° 6 pp. 1-86.
- DOMINIK Hans 1901 : *Kamerun, Sechs Kriegs – und Friedensjahre in deutschen Tropen*, Berlin, Ernst Siegfried Mittler et Sohn, 316 p. gd in-8°.
- DOMINIK Hans 1908 : *Vom Atlantik zum Tschadsee, Kriegs – und Forschungsfahrten in Kamerun*, Mittler V, Berlin, VII + 308 pp. gd in-8°.
- DOUGLAS M. 1971 : *De la souillure*, essai sur les notions de pollution et de tabou. Bibliothèque d'Anthropologie Maspéro, Paris, 194 pp. in-8°.
- DU CHAILLU Paul 1868 : *L'Afrique sauvage, nouvelles excursions au pays des Ashangos*, édition française revue et augmentée, Paris, Michel Lévy, 412 pp. in-4°.
- DU CHAILLU Paul 1875 : *L'Afrique Occidentale, nouvelles aventures de chasse et de voyage chez les sauvages*. Paris, Michel Lévy, 311 pp. grand in-8°.
- DUGAST vers 1929 : *Documents recueillis en pays (rituel Sso)*, dossier J, chemise m IRCAM, Yaoundé, dactylo, 27 pp.
- DUGAST I 1949 : *Inventaire ethnique du Sud-Cameroun*. Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, centre du Cameroun. Série Populations, n° 1, 160 pp. 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 pp.
- DUISBURG A. von, 1914 : « Ueberreste der Sso-Sprache », *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen*, 1914 pp. 39-45.
- DURKHEIM Émile 1912 : *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, P.U.F. Paris, 5^e édition 1968, 647 pp. in-8°.
- EDJEDEPANG-KOGE : cf. KOGE.
- EINSTEIN Carl 1917 : « Sterbelied der Fang », *Aktion* 7. Jahrg. Nr 24/25 Leipzig.
- ENGUDU OTU MBALA (Abbé Jean-Baptiste) 1974 : *La sorcellerie dans l'Univers des Croyances populaires Bèti*. Thèse de Doctorat en théologie morale spécialisée présentée par l'abbé... Pontificia Universitas Urbaniana « De Propaganda Fide », Facultas Theologica, Roma, 241 pp. ronéotypées.
- EVANS-PRITCHARD 1962 : *Nuer Religion*, Oxford, Clarendon University Press First Published 1956, XII-336 pages, avec un index.
- EVANS-PRITCHARD 1972 : *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*. Traduit de l'anglais, Gallimard, Paris, 647 pp. in-8°, de *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, 558 pp., Clarendon Press, Oxford 1937.
- EZA BOTO sans date : *Ville cruelle*. Éditions africaines, Lyon, 219 pp. 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 bèti*, fascicule 2 : le deuil ; les neveux. Publications de la direction des Affaires Culturelles, Yaoundé, ronéo, 63 pp.
- 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'œuvres* » dont le catalogue a paru sous ce titre à Paris (1969, 68 p. in-8°).
- FAVRET-SAADA 1977 : *Les mots, la mort et le sort : la sorcellerie dans le bocage*, Gallimard, Paris.
- 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.
- FORTES Meyer 1959 : *Œdipus and Job in West African Religion*, Cambridge Univ. Press.
- FROBENIUS Léo, 1894 : *Die Geheimbünde Afrikas, ethnologische Studie*. Hamburg 1894, Heft 209.
- FROBENIUS Léo, 1898 : « Die Masken und Geheimbünde Afrikas », *Nova*

Acta, Abhandlungen der Kaiserlichen Léopoldinisch-Carolinischen Deutschen Akademie der Naturforscher Band 74, n° 1, Halle 1898, 278 pp. ill.
FROBENIUS Léo 1913 : *Und Afrika Sprach*, Berlin 1913, 508 pages in-4°.

GIRARD René 1972 : *La violence et le sacré*, Grasset, Paris, 456 pp. in-8°.

GRAFFIN René, PICHON François sans date (1930) : de la congrégation du Saint-Esprit. *Grammaire Ewondo*, Paris, 30 rue Lhomond, 215 pp. 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*, VII, 129 pp. in-8° ; 2) *Lexique ewondo-français* 136 pp. in-8°.

GUILLEMIN R.-P. 1943 : « Les superstitions encore en usage en pays Yaoundé », nos du *Cameroun Catholique*, juillet, août, septembre 1943, pp. 22 à 37.

GUILLEMIN R.P.L. 1948 a) : « Le tambour d'appel des Ewondo » BSEC n° 21-22, pp. 69-85.

GUILLEMIN R.P.L. 1948 b) : « Le rite esye », BSEC n° 23-24, pp. 71-87.

GUILLEMIN sans date : sous le pseudonyme le TALINDI, *Quelques fétiches des Ewondo*, IRCAM Yaoundé, 10 pp. dactylo.

HAGEN Günther Tronje Von, Oberleutnant in der Kaiserliche Schuttruppe für Kamerun 1914 : *Lehrbuch der Bulu Sprache*, Druck und Verlag von Gabr. Radetzki, Berlin, 402 pp. in-8°.

HAGENBUCHER-SACRIPANTI Franck 1973 : *Les fondements spirituels du pouvoir au royaume de Loango*, ORSTOM, Paris, 214 pp. in-4°.

HANRY Pierre, Assistant à la Fac des Lettres de Toulouse, 1970 : *Érotisme Africain*. Le comportement sexuel des adolescents Guinéens. Bibliothèque Scientifique Payot, Paris 208 pp.

HEBGA Meinrad 1968 : *Le concept de métamorphose d'hommes en animaux chez les Basa, Duala, Ewondo, Bantu du Sud Cameroun*, Thèse de Doctorat de 3^e cycle en philosophie, Université de Rennes, ronéotypé : tome I, 311 pp., tome II (textes) 143 pp.

HEBGA Meinrad et un groupe de chercheurs 1973 : *Croyance et Guérison*, Clé Yaoundé, 151 pp. in-8°.

HEEPE M. 1919 : *Jaunde Texte von Atangana und P. Messi*, Abbandlungen des Hamb. Kol. Inst. XXIV Hamburg, 325 pp. gd. in-8°.

HENNEMANN Franz 1918 : « Sieben Jahre Missionsarbeit in Kamerun », Erlebnisse von Pallottinerbischof Franziskus Hennemann P.S.M., Apostolischer Vikar von Kamerun, 8 p.

Zeitfragen aus der Weltmission, herausgegeben besonders für Studierende im Auftrage d. Franziskus Xaverius Vereins, von Dr Leo Mergentheim, Religions lehrer a Gymnasium z. Wipperfürth 1. Reihe, 4 Heft, Xaverius-Verlag, Aachen.

HENNEMANN Franz 1920 : « Religiöse Vorstellungen der heidnischen Bewohner Südkameruns », *Ehrengabe deutscher Wissenschaft dargeboten von katholischen Gelehrten*, éditeur : E. Fessler, Herder, Freiburg. pp. 169-180.

HENNEMANN Franz 1922 : *Werden und Wirken eines Afrikamissionars*, Erlebtes und Erschautes von Missionsbischof Franziskus... aus der Mis-

- sionsgesellschaft der Pallottiner, Limburg/Lahn, Druck und Verlag der Kongregation der Pallotiner 180 pp.
- HEUSCH Luc de 1971 : *Pourquoi l'épouser ?* et d'autres essais, NRF Gallimard, Paris, 331 pp. in-8°.
- HEUSCH Luc de 1972 : *Le Roi ivre ou l'origine de l'État*, Mythes et rites bantous I, NRF Gallimard, Paris, 344 pp. 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.
- HOUSEMAN Michael 1984 « Les artifices de la logique initiatique », *Journal des Africanistes*, t. 54 pp. 41-65, Musée de l'Homme, Paris.
- ITTMANN Johannes 1953 : *Volkskundliche und religiöse Begriffe im Nördlichen Waldrand von Kamerun*, Reimer, Berlin 68 p.
- 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° 1 500, 8 pp. dactylo.
- JAULIN Robert 1967 : *La mort Sara*, « Terre Humaine », Plon, Paris, 295 p. in-8°.
- KOCH W.-H. Carl 1923 : *Reiseerlebnisse aus Kamerun, Das Lied des Landes, Erlebtes und Empfundenes aus Kamerun* Volgländers Verlag in Leipzig, 234 pp. in-8°.
- KOCH Henri 1968 : *Magie et chasse dans la forêt camerounaise*, Berger-Levrault, Paris, 271 pp. in 8°.
- KOELLE Sigismund Wilhelm 1854 : *Polyglotta Africana, or a Comparative vocabulary...* VI-24 p. 168 tab. in folio.
- 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 pp. II 116 pp., III 108 pp.
- LABURTHE-TOLRA Philippe 1969 : « Le so des Bèti selon M. Hubert Onana », *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines*, Yaoundé, n° 1.
- LABURTHE-TOLRA Philippe 1970 : « Yaoundé d'après Zenker », id. Yaoundé, *Annales de la F.L.S.H.* n° 2.
- LABURTHE-TOLRA Philippe 1972 : *A travers le Cameroun du Sud et du Nord*, Traduction et Commentaire de l'ouvrage de Curt von Morgen, 342 pp. in-8°.
- LABURTHE-TOLRA Philippe 1981 : *Les seigneurs de la forêt* Minlaaba I, essai sur le passé historique, l'organisation sociale et les normes éthiques des anciens Bèti du Cameroun, Publications de la Sorbonne, Paris, 490 pp. in-8°.
- LAGNEAU Lilyan 1965 : *Neuf poètes camerounais*, Éditions Abbia avec la collaboration de Clé, 112 pp.

- LARGEAU V. 1901 : *Encyclopédie pahouine*, Ernest Leroux, Paris, 697 pp. in-8°.
- LAVIGNOTTE Henri, Directeur de la plantation de Samkita : *L'Evur, croyance des Pahouins du Gabon*, Cahier Missionnaire n° 20, Paris, Société des Missions Évangéliques, 102 Bd Arago (XIV^e), 80 pp.
- LEBEUF Annie M.D. 1972 : *Les principautés Kotoko*, Essai sur le caractère sacré de l'autorité, C.N.R.S. Paris, 390 p.
- LEROUX L.-C. 1925 : « Étude sur le Ngil », *Bull. soc. rech. congolaise* n° 6, pp. 3-10.
- LEVI-STRAUSS 1964 : *Mythologiques I : Le Cru et le Cuit*, Plon, 402 pp. in-8°.
- LEVI-STRAUSS Claude 1966 : *Mythologiques II : Du miel aux cendres*, Plon, Paris, 452 pp. in-8°.
- LEVI-STRAUSS Claude 1968 : *Mythologiques III : L'Origine des manières de table*, Plon, Paris, 478 pp. in-8°.
- LIENHARDT Godfrey 1961 : *Divinity and experience*, Clarendon Press, Oxford, 328 pp. in-8°.
- 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 Évuzok*, ronéo. E.P.H.E. VI^e section, Paris.
- MALLART Luis 1971 : *Magie et sorcellerie chez les Évuzok*, Paris X, Nanterre, ronéo, 430 pp.
- MALLART-GUIMERA Louis 1977 : *Médecine et pharmacopée Évuzok*, Nanterre, laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, 261 pp. in-8°.
- MALLART-GUIMERA Louis 1981 : *Ni dos, ni ventre*, Nanterre, laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, 247 pp. in-8°.
- MANGA Abbé Lucien sans date (1955 ?) : *Syllabaire Ewondo*, Imprimerie St-Paul, Yaoundé, 32 pp. in 8°.
- MANGA L. 1964 : « Éducation des filles, dot et société féminine chez les Bèti », *Revue de l'Action populaire*, Paris, n° 180, pp. 822-832.
- MANGA MADDO Henri 1966 : « Faut-il rétablir le So ? », Conférence prononcée à l'occasion du festival des Arts Nègres.
- 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).
- MARTROU P.-L. 1906 : « Les "eki" des Fang », *Anthropos* I, pp. 745-761.
- MARTROU P.-L. 1909 : « Le nomadisme des Fang », *Revue de Géographie* III, pp. 497-524.
- MARTROU P.-L. 1911 : « L'âme fang après la mort », *Anthropos* VI.
- 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 & formation de l'individu au Cameroun*, (chez les Bèti), thèse de 3^e cycle Univ. de Paris V, René Descartes.
- MBOUI J. 1965 : « Médecine et Magie chez les Basa du Sud-Cameroun », *Actes de la société linnéenne de Bordeaux*, tome 102 n° 15.

- 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 pp. in-8°.
- MFOMO Gabriel E. 1982 : *Au pays des Initiés*, contes ewondo du Cameroun, Karthala-A.C.C.T. Paris, 174 pp.
- MONGO BETI 1956 : *Le pauvre Christ de Bomba*, R. Laffont, Paris, 370 pp. in-8°.
- MONGO BETI 1958 : *Le roi miraculé*, Buchet-Chastel, Paris, 256 pp. in-8°.
- MORGEN Curt von 1893 : *Durch Kamerun von Süd nach Nord*, Leipzig, Brockhaus, 390 pp. in-8°.
- MVENG Engelberg 1964 : *L'art d'Afrique Noire. Liturgie cosmique et langage religieux*. Collection Point Omega/I. Mame (Tours), 160 p.
- MVIENA Abbé 1968 : *La notion de péché chez les Bèti du Sud-Cameroun*, Thèse, Rome, ronéo 240 pp.
- MVIENA Abbé : *L'univers culturel et religieux du peuple Bèti*, Yaoundé 111 pp. in-8°.
- N'DII Stanislas Demaison 1968 : *Problèmes pygmées dans l'arrondissement de Djoum (Cameroun)*, Mémoire pour le Brevet des Hautes Études, Essai d'un développement zonal intégré, dactylo, 84 pp.
- N'DII Stanislas Demaison 1967 : *Croyances sorcières dans la société Boulou*, Doc. ronéo, CHEAM, Paris, 7 pp.
- NDI-SAMBA Joseph 1971 : *The rituals of Ndongo and Mevungu and the Bèti outlook on life*, Dissertation submitted for the Post-graduate, Diploma in English Studies, The Federal University of Cameroun, Yaoundé october, ronéo 136 pp.
- NDONG NDOUTOUME Tsira 1970 : *Le Mvett*, Présence africaine, Paris. 157 pp. in-8°.
- NEKES Hermann 1905 : « Vier Jahre in Yaunde », *SVA* pp. 134-136, 151-154, 165-168, 182-188.
- NEKES Hermann 1906 : « Das vierte Gebot den heidnischen Yaunde ins Herz geschrieben », *SVA* pp. 20-22 ; « Etwas über Zeitrechnung und Astronomie unserer schwarzen Kameruner », *SVA* pp. 37-38 ; « Ein Hochzeitsschmaus », *SVA* pp. 38-39.
- NEKES Hermann 1907 : « Das Fischerdorf Oron », *SVA* pp. 133-138 ; « Krankheitsdiagnose bei den Yaunde-Medizin-Männern », *SVA* pp. 154-155 ; « *Vier Jahre im Kameruner Hinterland*. » (2^e édition 1912).
- NEKES Hermann 1909/1910 : « Ein Jaunde-Rätsel », *SVA* p. 48 ; « Die traurige Geschichte des wanderlustigen Mimbole. ein altes Jaundemärchen », *SVA*, p. 71 ; « Neun, die heilige Zahl der Kameruner », *SVA*, p. 140.
- NEKES Hermann (1912) (1^{re} édition 1907) : *Vier Jahre im Kameruner Hinterland*, Erinnerungen von P. Hermann... PSM, Kleine Kamerun-Bibliothek, Erstes Bändchen 7.-12. Tausend (2. Aufl.), Limburg an der Lahn. Verlag und Druck der Kongregation der Pallotinner, 76 p.
- NEKES Hermann 1912 : « Jaunde und seine Bewohner », mit 3 Abbildungen in *Koloniale Rundschau*, Heft 8, August, Berlin, pp. 468-484.
- NEKES Herman 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.
- NGOA Henri 1968 : *Le mariage chez les Ewondo*, Thèse de 3^e cycle, Paris, Sorbonne, ronéo 270 pp.
- NGOA Henri 1969 : *Situation Historico-Généalogique des Ewondo, Étude critique*, Revue Abbia, n° 22 Mai-Août, pp. 65-88.
- NGONGO L. 1968 : « Signification et portée des rites « libérateurs » chez les Bèti du Sud-Cameroun », *Cahiers des Religions africaines*, n° 4, pp. 262-288.
- NGUEMA Isaac 1969 : *Le Nom dans la tradition et la législation gabonaise*, (essai de droit coutumier Ntumu), thèse de droit, Paris, 530 pp. ronéo.
- 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) dactylo. 383 pp.
- OKAH Maximin 1965 : *Les Bèti du Sud-Cameroun et le Rituel So*, EPHE, Mémoire dactylo., Novembre, 217 pp.
- OLIVER & 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 pp. ronéo.
- ONAMBELE Raphaël 1966 : *L'effort Camerounais*, 29 mai, 11^e année, n° 542 ; « Soixante-quinze ans de Pentecôte, soixante-quinze ans de "Révolution" ».
- ORTIGUES M. & E. 1973 : *Œdipe Africain*, Nouvelle édition revue et corrigée par les auteurs, Plon, Collection 10/18, 438 pp.
- PERE Madeleine : *Les deux bouches, les sociétés du rameau lobi entre la tradition et le changement*, Université de Paris I, 1296 p.
- PHILOMBE René 1964 : *Lettres de ma cambuse*, Éditions Abbia avec la collaboration de Clé, Yaoundé, 64 pages.
- PHILOMBE René 1969 : *Un sorcier blanc à Zingali*, Collection Abbia, éditions Clé, Yaoundé, 188 pp.
- PHILOMBE René 1971 : *Histoires queue-de-chat*, Clé, Yaoundé, 112 pp. in 6°.
- RAPONDA-WALKER A. & SILLANS R. 1962 : *Rites et croyances des peuples du Gabon*, Présence Africaine, Paris, XX-380 pp. in-8°.
- ROCHE J.-B. 1904 : *Au pays des Pahouins, du rio Mouny au Cameroun*, Lavauzelle, Paris, 198 pp. 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 pp. in-8°.
- ROSENHUBER P.S. 1909/1910 : « Ngun malan », « der Beschützer der Jaundes », *SVA* p. 64 (signé S.R.) ; « Meyongos Reise in die Unterwelt. Ein Jaudemärchen ». *SVA* pp. 181-183.
- ROSENHUBER S. 1911/1912 : « Totenklage bei den Jaunde », *SVA* pp. 46-48 ; « Warum müssen die Menschen sterben », *SVA* 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.
- ROSNY P. Eric de, 1975 : *Ndimisi*, « ceux qui soignent dans la nuit », Recherches et expériences chez les guérisseurs duala, pré-édition ronéotypée, collège Libermann, Douala, 280 pp. édition définitive : Clé, Yaoundé, 328 pp. in-8°.
- ROSNY Eric de, 1982 : *Les yeux de ma chèvre*, Collection Terre Humaine, Plon, Paris, 458 p.
- RUSSILLON Jean 1968 : « Le rôle social d'une société secrète d'Afrique Équatoriale », *Genève-Afrique*, vol. VII, n° 2, 1968, pp. 51-59.
- 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.
- SINGLETON M. 1980 : *La sorcellerie en Afrique*, Pro Mundi Vita Dossiers, Dossier Afrique n° 12, Bruxelles, 47 pp.
- SIRET M. 1946 & 1948 : *Monographie de la région du Haut-Nyong*, Étude sur la Makas, sur les Pygmées, sur leur droit coutumier, dactylo. IRCAM n° 111, 1076, Abong-Mbang 1946, Doumé 1948, 224 pp.
- SKOLASTER Hermann 1910 : *Kulturbilder aus Kamerun*, Kleine Kamerun-Bibliothek, 3 & 4 Bänchen von... P.S.M., Limburg an dehr Lahn. Verlag und Druck der Kongregation der Pallottiner, 159 pp.
- SKOLASTER Hermann P.S.M. (sans date [vers 1917]) : *Im deutschen Urwald*, Briefe aus Kamerun von..., Verlag der Kongregation der Pallottiner, Limburg/Lahn.
- SKOLASTER Hermann 1924 : *Die Pallottiner in Kamerun, 25 Jahre Missionarbeit*, Pallottiner, Limburg/Lahn, 327 pp.
- STOLL R.P.A. 1955 : *La tonétique des langues bantu et semi-bantu du Cameroun*, Institut français d'Afrique Noire, mémoire hors-série des Études Camerounaises, Yaoundé, 171 pp. in-8°.
- SUNDKLER 1961 : *Bantu Prophets in South Africa*, Oxford Univ. Press. London, 381 p. in-8°.
- TALINDI : cf. GUILLEMIN.
- TARDITS Claude 1970 : « Femmes à Crédit », in *Échange et communication*, mélanges offerts à Cl. LEVI-STRAUSS, Mouton, La Haye.
- 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 Negrestammes, Ergebnisse der Lübecker Pangwe 1917-1909 und Früherer Forschungen 1904-1907 ; Ernst Wasmuth. Berlin ; Erster Band 275 pp. in-8° ; Zweiter Band, 402 pp. in-8° (traduction inédite du R.P. Boumard).
- TESSMANN Günter 1914 : *Die Bafia und die Kultur der Mittelkamerun-Bantu*, Strecker, Stuttgart XII + 70 pp.
- TESSMANN Günter 1933 : « Die Weltanschauung der Mittelkameruns-

- tämme als Beispiel für monistische Grundeinstellung eines Volkes ». *Koloniale Rundschau*, Berlin Jahrg. 1933 Heft 12, pp. 313-320.
- THE Marie-Paule de, 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 pp.
- THOMAS L.-V. & LUNEAU 1975 : *La terre africaine et ses religions*, Larousse, Paris, 336 pp. in-8^o.
- TRILLES R.-P. 1905 : « Proverbes, légendes et contes fang », *Bull. de la soc. neufchâtelloise de géographie*, t. XVI, 247 pp. in-8^o.
- TRILLES R.-P. 1912 : *Le totémisme chez les Fân*, Bibliothèque Anthropos, Münster, 653 pp.
- TSALA Abbé Théodore 1958 : *Mœurs et Coutumes des Ewondo*, Études Camerounaises, n^o 56 année 1958, pp. 8-112.
- TSALA Abbé Théodore sans date (vers 1956 ?) : *Dictionnaire Ewondo-Français*, Imprimerie E. Vitte, Lyon, 716 pp.
- TSALA Abbé Théodore 1961 : « Minlan mi mved » ; chants lyriques recueillis par l'abbé Tobie Atangana », *Rech. et ét. camerounaises* n^o 2, pp. 34-65, n^o 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 Mvett*, Présence Africaine, Paris, 160 pp. in-8^o.
- TURNER, trad. 1972 : *Les tambours d'affliction*, analyse des rituels Ndembu, N.R.F., Paris.
- VAN GENNEP Arnold 1909 : *Les Rites de Passage*, Étude systématique des rites (...), Émile Nourry, Paris, 228 pp. in-8^o ; Réimpression 1969, Mouton & Co and Maison des sciences de l'Homme.
- VERNANT J.-P., L. Vandermeesch, J. Gernet, J. Bottère, R. Crahay, L. Brisson, J. Carlier, D. Crodzinsky, A. Retel-Laurentin, 1975 : *Divination et Rationalité*, Éditions du Seuil, Paris, 322 pp. in-8^o.
- VINCENT J.-F. 1967 : *Cultes agraires et relations d'autorité chez les Saba*, (Hadjeraï du Tchad), Yaoundé, ronéo, 143 pp.
- VINCENT J.-F. 1969 : « Morts, revenants et sorciers d'après les proverbes des Bëti du Sud-Cameroun », *Cahiers d'Études africaines*, n^o 34, pp. 271-289.
- VINCENT J.-F. 1971 : « Divination et Possessions chez les Mofu, Montagnards du Nord-Cameroun », *Journal de la Société des Africanistes*, XVI, I, pp. 71-132.
- VINCENT J.-F. : *Mille et un Proverbes Bëti*, cf. TSALA.
- VINCENT J.-F. paru en 1976 sous le titre *Traditions et Transition : Entretien avec des femmes bëti*, préface de Denise Paulme, ORSTOM-Berger-Levrault (dactylo. 74 pp.), Paris, coll. L'homme d'Outre-Mer, n^o 10, 168 pp. in-8^o.
- VOGT Mgr : *Circulaires réunies* par M. l'abbé Wenceslas Mvogo.

VOLLBEHR Ernst 1912 : *Mit Pinsel und Palette durch Kamerun*, List & v. Bressensdorf, Leipzig, 188 pp. in-8° (croquis et aquarelles).

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 pp. in-8°.

WILSON Monica 1959 : *Communal Rituals of the NYAKYUSA*, Published for the International African Institute, by the Oxford University Press, London, New York, Toronto, 228 pp. with an index, Maps, Plans, Tables, and 13 illustrations.

(WOILLET Mme) Le nom de l'auteur ne figure pas sur l'ouvrage qui se présente comme anonyme : *La Mission de Mvolyé*, Contribution à l'étude de l'histoire des Missions Catholiques au Cameroun, Mémoire pour le D.E.S. d'histoire sous la direction de M. Raphaël Onambélé ; Université Fédérale du Cameroun, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Yaoundé 1971, ronéo 130 pp. + annexes.

ZENKER 1891 : « Das Jaunde-Land », *MDS* IV pp. 138-144 (on trouvera une bibliographie de Zenker dans Laburthe-Tolra 1970).

ZENKER G. 1895 : « Yaunde », *MDS*, tome VIII, pp. 35-70.

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 pp. in-8° + 3 disques.

INDEX

alphabétique général

N.B.

1) Sont en capitales les *sources* : noms des informateurs et auteurs cités.

2) 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 pour exemple pour « macabo » et *akaba* ; pour « levée de deuil » et *esoe meyog* ; etc.

3) L'*I* final, qui se prononce rarement, a été parfois omis ou placé entre parenthèses : (1) (à ne pas confondre avec une note 1...).

4) 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 et la Flore, ceux du texte reproduisant parfois des appellations anciennes (de Tessmann, etc.).

A

- Abáá* : « maison des hommes » (salle de réunion et de réception) : 23, 132, 188, 191, 205 à 209, 220-1, 244, 246-7, 254, 279, 280, 288.
- Abánap* ou *abánaŋa*, « protection », « blindage » : 147.
- Abayag*, « *Anthocleista Vogelii* », Loganiacées : 175, 191, 348.
- Abé*, « mauvais », « mal » : 90, 133.
- Abega Ambani* : 115.
- ABE FUDA*, Max, chef supérieur : 224, 322.
- ABEGA ESOMBA*, vieillard Mengisa, 41, 44, 68, 87, 153, 236, 284, 296, 302, 315.
- ABEGA Prosper*, Dr Prof. : 38, 43, 62.
- Abeille (mvofog)* : 116, 148.
- Abé*, cf. « cola ».
- Abia*, « jeu de hasard » : 40, 73, 134, 217, 337.
- Abiém*, « chasse au filet » : 255, 258, 260, 262, 278 à 281, 347.
- Abin*, cf. « testicules ».
- Abin So*, « testicules du So », nom ésotérique du *nlag So* : 251, 253-4, 263.
- Abin esam*, « testicules (= fond) de la cabane du So » : 283, 285, 321.
- Abín*, « *Petersianthus macrocarpus* », Lécythidacées : 115.
- Aboo (esam) So*, « case principale d'initiation du So » : 240, 253, 273, 290.
- Abub*, « toison-talisman » : 90, 144.
- Abub melán*, « talisman du *melán* » : 337, 345 à 346.

- Abuf**, « goupillon » : 179.
Abum, « ventre » : 213, 217.
Accident : 78, 86.
Accouchement (cf. enfantement) : 161, 184, 215 à 219, 223.
Acculturation : 11, 18, 123, 150, 192, 370, 373.
Acte sexuel : 29, 36, 71, 84, 92, 168 à 171, 183-184, 275, 328, 331, 344, 362, 369.
Ada, mvog : 151.
Adjab, cf. *adzab*.
Adjuration (*nkálan*) : 108, 135, 330.
Administration : 230, 357, 363.
Adulte (*nnyámodo*) : 81, 162, 234, 320.
Adultère (*ngɔbinda*) : 134-5, 160, 217, 238, 302, 328, 342, 379.
Adzab, « moabi », « *Baillonella toxisperma* », Sapotacées : 303.
Adzap, loc. en pays ntumu : 367.
Afan, « brousse, forêt » (lieu sauvage par opposition au village) : 253, 272, 316.
Afán « de bon ton » (se dit des gens comme des usages) : 271, 307.
Agriculture (cf. cultivateur, culture) : 119, 374.
Ahalla, loc. à 5 km au sud de Yaoundé : 233.
AHANDA NOA MBLA : 96, 216.
Aigle (*obáyeɓ* = « *Lophoetus occidentalis* ») : 161.
Ainé, aïnesse (*ntól*) : 44, 97, 163, 206, 295, 310, 354.
Aire culturelle (cf. communauté cult.), *beti-fang* : 376.
Akab « partage, généreux » : 121, 187.
Akáɓ « saison des pluies » : 294.
Akaba « macabo ou chou caraïbe », « *Xanthosoma mafaffa* », Aracées : 273, 322.
Akag, « *Duboscia macrocarpa* », Tiliacées : 144.
Akálanga (cf. *kálan*), « conjuration » : 220-1.
Akat Bodo, Akatburo : cf. Okala Ntsama : 224.
Akěɓ, « rituel » : 13, 19, 63, 143, 229, 327, 337, 369, 379, 380.
Akod, « maigreur, sécheresse » : 344.
Akok, loc. (6 km ouest de Ngomedzap) : 101, 354.
Akól, cf. *awóléd*.
Akom, « fraké », « *Terminalia superba* », Combrétacées : 252.
Akoma Mba, héros de *mvéd* : 342.
Akomádo, « fabrication (magique) d'un homme » : 97, 100, 104, 105, 220, 225.
Akometam, loc. : 36.
Akom Nkul, loc. : 24.
Akón, ortie « *mucuna pruriens* », Légumineuses : 80, 146, 253, 273, 280, 281, 282, 285-286, 329.
Akondog ou *akono*, « *Nauclea diderichii* », Rubiacées (arbre du So) : 244.
AKONO, Dominique, chef Esom de Mekamba : 179, 190-1, 302.
Akono, loc. : 54, 232-233, 245, 346.
Akonolinga, loc. : 23.
Akúá, « *pandanus* » : 295.
Akug, sorte d'escargot : 332.
Akúma, « richesse » : 93, 100, 141, 154-5, 258-9, 344.
Akús, « veuvage » : 201-209, 315.
Akyáé « envoûtement » : 82-85, 93, 98, 104-7, 115, 136, 141, 183, 220, 333.
Alám, « piège à poisson » : 186.
Albinos (*nnaɓ*) : 131, 155, 221, 283-4, 315.
Alén, cf. « palmier à huile ».
ALEXANDRE Pierre : 20-1, 24, 72, 78, 85, 236.
Aliment, alimentation : 140, 162, 314.
Allaitement : 225.
Alliances, cf. pactes, matrimoniale (cf. mariage) : 11, 84-6, 168, 315, 333-4, 377.
 avec la nature : 83, 150, 306, 315-317. (= fraternité) : 108, 168, 236, 302, 312, 315-7.
Alliés : 59, 243.
Alɔd, « canard », « *Pteronetta hartlaubi* » : 161.
Alóg, rite de guerre : 371.
Alɔmba, « *Mitragyna stipulosa* », Rubiacées : 242, 244, 252, 256.
ALUGU Germaine : 333-4.
Amant (cf. adultère, *ntɔbɔ*) : 135, 161, 208, 217-8, 269.
AMBASA OTSALA de Ngon : 236.
Ambiguïté : 12-13, 27-8, 32, 45, 64, 74, 169, 176, 212, 316.
Amende : 258.
Ami, amitié (*mvóé*) : 46, 59, 80, 82,

- 102, 114, 149, 180, 185, 198, 219, 281, 302, 311, 341.
AMOMBA Claire : 330.
Amour (edĩn) : 67, 121, 155-157, 321, 379-381.
Amug, « *Detarium macrocarpum* », Légumineuses : 146-147.
AMUGU André, sigle (4) : 232.
Amugu ngon Esele : 230, 363.
AMUGU Th. : 127.
Amugu Zoa, devin : 132.
Amugu mvog : 170-1, 199, 241, 351.
Amulettes, cf. talisman, *abub*.
Amvini, loc. en pays Ntumu : 366.
Anág, « autel pour les défunts » : 32, 46, 190, 198-199, 204, 222, 318, 343.
Ancêtres : 10, 19-20, 26-8, 32-5, 37, 40-54, 59, 87, 118, 120, 125, 135, 137, 141, 143, 146-9, 154-6, 159, 183, 186, 212-3, 215-6, 221, 236-7, 250, 254, 259, 272, 315-9, 320, 327, 337-349, 364-5, 376, 381.
Ancêtre moniteur, cf. *Zambá* : 21, 25, 37, 71, 314-6.
Andǒg, « manguier », « *Irvingia gabonensis* », Irvingiacées : 225.
Andok, loc. : 183, 218.
Anene Bikali : 370.
Angok, pop. : 257.
Angulabiyo : 41.
Animal evú : 65-76, 101, 107, 117-8, 213.
Animal-homme (relation) : 56-7, 149-53, 272, 313, 343-4.
Animaux : 12-13, 26, 28, 35, 45, 47, 48, 50, 51-2, 56-7, 69-70, 75-6, 157, 161-4, 202, 204, 255, 261, 263-4, 297, 303, 327, 341, 342, 359.
Substituts d'hommes, cf. substitut : 191, 305.
Animaux décoratifs : 272.
Anthropologie spéculative des Beti : 18, 94, 100, 212-6.
Antilopes : 69, 130, 161, 163, 201-2, 217, 250-1, 287, 309-10, 324, 327.
ANYA NOA, NFOMO et MANI : 40, 224.
Appendices : 221.
Arachide (owondo, nnám owondo) : 31, 47, 153, 157, 207, 238, 253, 333, 361.
Araignée (cf. ngám) : 72, 74, 82, 128.
Arbalète (mfan) : 260-1, 264, 339.
Arbre ele (voir aux noms beti), en général : 12, 26, 35, 52, 56, 86, 101, 107, 128, 148, 157, 189, 199, 250, 252, 306, 344, 375.
Arc-en-ciel (ndútum) (cf. serpent-python) : 35, 40-1, 153-4.
ARDENER : 42.
Argile, cf. Kaolin : 31, 188-9, 191, 193, 201, 210, 246, 269, 271, 275, 277-8, 284, 294-7, 301, 310, 314, 335, 342-3, 354, 356.
Armement (cf. fusil) : 80, 254.
Armes blanches : 158, 335.
Armes à feu (fusils) : 198.
Armes en sorcellerie : 102, 114, 118, 121, 145, 194, 361.
Arrivée des Européens (Blancs, cf. voyageurs) : 18, 38, 43, 53, 67, 128, 135, 142, 174, 189, 243, 335, 349.
Art décoratif, décoration : 255, 268, 271-272.
Asá, « *Dacryodes edulis* », Burséracées (safoutier) : 191, 248.
Asandá, « porte-malheur » : 109.
Asás, « *Macaranga* sp. », « Euphorbiacées » : 147-148.
Asaj, « parasolier », « *Musanga cecropioides* », Moracées : 252, 273, 295.
Asie, « *Entandrophragma utile* » ou « *cylindricum* » (sipo ou sapelli), Méliacées : 216, 339.
ASIGA NGANDI : 235, 246, 288, 306.
Asil, petite saison des pluies : 294.
Asimbá, « prodige » : 142.
Aso Abanda : 41.
Asodo, « porte-bonheur » : 115.
Aspersion : 206-8, 219-20, 252.
ASSIGA, Etudi : 47.
ASSIGA Hermann d'Elem : 38, 330, 339.
Astronomie : 30.
Asúzá, « face d'éléphant », tête de file aux rites et à la guerre : 112, 236, 239, 240, 242, 245-246, 258, 262, 274, 281, 283-5-8, 295, 301, 305, 309, 321.
Atáag, « *Hypodaphnis Zenkeri* », Lauracées : 179.
ATANGANA, abbé Martin : 46, 88.
ATANGANA Lukas ou Luc-Rémy : 159, 162, 190, 201, 203-4, 225, 324.

Atangana Kenenge : 224.
 ATANGANA NTSAMA Charles, chef supérieur : 11, 24, 33, 36-7, 40-1, 52, 60, 94, 126-8, 130-7, 149, 215, 222-9, 230-9, 249, 252-9, 305-6, 317, 323-4, 363-370, 380.
 ATANGANA NTSAMA Charles, instituteur : 236.
 Ateba Nkoe : 221.
 Ateba Pierre : 232.
 ATEBA Berthe : 327.
 Atemenge : 132.
 Athérure, cf. *ngõm*.
 Atí = « noble », langue (= tuki) : 191, 309, 320, 323, 337.
 Attaque, cf. sorcellerie : 144 à 154.
 Átug, liane, « Entada gigas », Légumineuse : 131, 255-6.
 Atúf, « *piptadeniastrum africanum* », Légumineuse : 175-6.
 Aujoulat Dr : 84.
 AUGÉ Marc : 63.
 Autorité (appuyée sur « pouvoir », cf. ce mot, ainsi qu'*ayog*, *akab* No Bodo) : 11-8, 60, 96, 108, 141, 150-9, 220, 230, 281, 321, 344, 365-9, 376, 380.
 Avebe, loc. : 174, 179.
 Aveu (*emem*), cf. confession : 84-5, 112, 118, 137, 177-9, 241-9, 251, 302, 306, 311, 357, 361.
 Avõ So, « graisse du So » : 248-9, 251, 252, 281 à 283, 288-9, 291-4, 296, 303, 321.
 Avortement : 77, 176, 183, 217.
 Avuna, plante : 155.
 Avundi, loc. : 235.
 Avus, « compagnon d'initiation » : 238, 302, 312, 322.
 Awóléd, potion du *ngi* et « ficus exasperata « Moracées » = (*akól*, *akóled*) : 361, 362.
 Awú, « décès, deuil », « mort » : 159, 172.
 Awú *nsigena*, « mort brutale » : 186.
 Awudu Obela : 186, 338.
 Awumu Annaba : 159.
 AWUMU Simon (Enoa) : 127, 185.
 Awúna primate, « lémurien potto » : 159, 164.
 Ayán, « oignon protecteur ou propitiatoire », « *Crinum* sp. » : 56, 82, 94-8, 117, 132-3, 144, 153, 156-7,

176 (= identification), 179, 215-6, 253, 272, 377 (botanique).
 Ayas, « talisman érogène » : 100, 156.
 Ayem, « accusation de sorcellerie » : 86.
 Ayéné, loc. à 12 km à l'ouest de Ngomedzap : 87, 233.
 Ayengá, plur. d'*oyengá*, voir ce mot.
 Ayi Bidumu, chef : 151.
 Ayisi Elè : 236.
 AYISSI Léon : 364.
 ayóg « dur », « courageux » : 127, 258, 260, 261, 363.
 Ayõ, « peuple », unité lignagère, « clan » (pas nécessairement exogame) : 180, 188, 240-4, 281, 356.
 Ayos, « *Triplochiton scleroxylon* », Sterculiacées, « samba » : 199.
 Azande (plur.), pop. : 86, 96.
 AZOMBO S., Dr : 229, 231-6, 261-6, 272, 303, 307, 312.

B

Báa, « fard de padouk » : 31, 50, 74, 106, 142, 188-9, 205-7, 242-7, 256, 263, 269, 271-3, 294-5, 301, 308, 311, 328, 335, 340-7.
 Baba, pop. : 29, 192, 236-7, 287, 290.
 Baden-Powell : 313.
 Badjoué : 68.
 Bafèk, cf. Yalongo (carte p. 146) : 307, 309.
 Bafia (Befia, Bekpa) : 41.
 Bafut, loc. du Cameroun occidental : 42.
 Bagarre : 247, 267-9, 271, 293-4, 313, 322.
 BAHOKEN : 35.
 Bain : 29, 44, 95, 207-8, 220, 253, 273, 301, 346.
 Bakoko (pop.) : 61, 128, 164, 322, 354.
 Bakossi, pop. du Cameroun occidental : 31, 312.
 BALA OWONO MEKAMANGA de Ndick : 31, 37-9, 240-1, 294-5, 298, 300, 331, 337, 351.
 Balafon, cf. xylophone (*mendzán*).
 Balai, balayage, cf. *evóag* : 95, 157, 268-9, 293.
 BALANDIER G. : 60, 72, 80, 103.
 « Bambou » (désigne les axes de raphia

- en français du Cameroun ; cf. raphia).
- Bamiléké, pop. : 81, 127, 374, cf. Grassfields.
- Bamum, pop. : 127.
- Banane, bananier : 52, 82, 85, 137, 175-9, 201-6, 216-7, 257, 272-4, 277, 282-8, 293-9, 317, 321, 335, 343-5, 362, 366.
- plantain : 217, 294.
- Bandolo Suga : 329.
- Banen, pop. : 41, 61, 180.
- Bantu, pop. : 27, 309.
- Basa, pop. : 61, 128, 164, 172, 222, 245, 322, 331-3, 351.
- langue b. (= *mbènè*) : 149.
- Baseke, cf. Seke.
- Baso, pop. (cf. Bakoko) : 351.
- Bassin : 308.
- BASTIDE R. : 310, 374.
- BATES : 24.
- Bati, pop., cf. Sanaga : 41, 307, 309.
- Bâton : 181, 197, 252, 267, 291, 346.
- B. à fouir : 191.
- Batsenga, pop. (cf. Batchenga, bet-singa) : 46.
- BAUMANN R.P. : 9, 68, 73, 151.
- Baya, cf. Gbaya.
- Beau-frère, belle-sœur (*nyála*) : 85, 96, 207, 220, 244.
- Beaux-parents (beau-père, belle-mère) = *nkiä*, cf. belle-famille : 96, 207, 221, 223, 275, 377-8.
- Beauté (prestance, etc.) : 28, 93, 156, 246, 296, 324.
- Bebai, loc. de Guinée Équatoriale : 207-8.
- Bébé : 82, 210-216, 218 à 225.
- BEFALA Norbert (de Ngon) : 275, 288, 302, 353, 362.
- Befia, cf. Bekpa.
- Békaa*, arbuste et ordalie (= *ricia* ?) : 136.
- BEKALE : 72, 79, 156, 309.
- Bekoe, pop. = Pygmées, voir ce mot : 295.
- Belinga, mvog : 241.
- BELINGA, professeur, cf. Eno Belinga.
- BELINGA Jean-Marie (frère du précédent) : 312.
- Belle-famille (*nkiä*, *bekiä*), cf. beau-frère, beaux-parents : 210, 222.
- Belle-fille (*nbom*) (*bru*) : 327.
- Belle-mère, cf. beaux-parents, *nkiä* : 155, 216, 327.
- Belle-sœur, cf. beau-frère, *nyála* : 201.
- Bemoa plur. d'omoa.
- Bendzo pluriel de *ndzo* (cf. Bandjè), ancien nom des Beti : 183.
- Bene *passim*.
- Benebalot, loc. (carte p. 54 et 243) : 108.
- Bénédiction (*eva metié*, *ntótõmaama*, cf. salive) : 27, 99, 105, 125, 182, 187, 195-6, 203, 208, 211, 216, 221-2, 239, 259, 306, 337, 344, 362, 365, 378.
- BENGONO J. : 20, 99, 126, 186.
- Benono : 355.
- Berceuse (*mfóló*) : 38 ; du cadavre = 188 ; des candidats = 248.
- Berlin, loc. : 272.
- BERTAUT : 96, 231-2, 234, 236, 243, 246, 251, 252, 256, 261, 264, 274, 290, 296, 302, 324, 334.
- Beti, pop., *passim* : 6, 7 à 10, etc.
- Betsi : 264, 290.
- Beyem*, plur. de *nmem* « sorcier » : 41.
- Beyem el'g*, « clerodendron melanocrater », Verbénacées : 140, 147.
- Bezimbi*, « soldats mercenaires » : 354, 355.
- Bia : 183.
- Bian*, « charme magique », fonctions fondamentales : 156. En général : 63, 93, 100, 111, 121, 139 à 164, 216-7, 220, 367. Pour le so : 249, 251-3. Pour le village : 147. Pour la pêche : 186.
- BIDI Jean, de Mebomezoo : 236, 348.
- Bidí*, « nourriture » : 93, 97, 100.
- Bidim*, « présage fumets » : 126, 137.
- Bisábega*, « éléments personnels » : 148-9, 217.
- Bisó*, « actions d'éclat » : 193.
- Bitsíga* plur. d'*etsíga*, voir ce mot.
- Bitúga* pluriel d'*etúga*.
- Bivú* plur. d'*evú*.
- Biwole : 224.
- Blancs (hommes) : 61, 65, 68, 77, 90, 93, 99, 101, 114, 212, 355, 363, 375, 379.
- Blanc, couleur (des morts), cf. couleurs : 47, 79, 129, 145, 212, 269, 296, 299, 300, 308, 320, 338, 353-4, 362, 375.

- Cola sp. (*abe* (1)), Sterculiacées : 160, 175, 190, 196, 252, 260, 262.
 Colonisation : 11, 123, 354, 378.
 Commerce, cf. alliance, monopole, relations commerciales, c. de négoce : 349, 366, 370, 373.
 Communauté culturelle pahouine (cf. culture) : 369.
 Communication, cf. chemins, *nkúl*.
 Compensation matrimoniale (*mevəg*, cf. « dot ») : 130, 181-2, 209, 378.
 Compensation-réparation (*máan*), cf. payer : 181-2, 195, 201, 206, 209, 257-8, 304-7.
 Compétition (cf. commerce) : 11, 59, 77, 79, 80, 93, 96, 99-101, 121, 349, 363, 365, 374.
 « Concombre », cf. *ngǎn*.
 Condiments : 245.
 Confession : 85, 87, 89, 95, 107, 112, 115, 177, 180-2, 208, 218, 245, 333, 335, 343, 376-8.
 Conseil, conseiller : 50, 132, 151, 187, 204.
 Considération : 365.
 Conversion religieuse (problème) : 381.
 Coq (*nnóm kúb*), cf. *kúb* : 162, 190, 205, 256-7, 284, 297, 347, 363.
 Cordophone de raphia, cf. *mvéd*.
 Cor et corne (*nlag*), cor ou corne (pour souffler) : 248, 265, 300-1. C. d'animaux : 149, 153, 157, 250-2, 331. C. divinatrice : 84, 95, 107, 110, 123, 127, 130-2, 248. C. à médicaments : 151, 249-252, 360. C. magique : 41, 50, 90, 153, 158, 301, 339, 346. Cornes du *ngi* : 352-4, 356, 366.
 Corps : 66-7, 70, 72, 76, 82, 102, 104-5, 108, 115-6, 151, 155-6, 172, 175, 191, 200, 212-3, 288, 291, 296, 300, 354-6, 361, 363.
 Côtiers : 310.
 Cotonou, loc. : 34.
 Couillé : 77.
 Coups de bâton : 22, 201, 261-3, 268, 278-80, 297, 357-361.
 Coups de fusil : 32, 192, 198, 209, 242, 247, 256, 271, 286, 288, 301, 311.
 Cour du village (*nsan*), cf. Owono Tsogo : 84, 132, 157, 188, 190, 192, 201-4, 206-7, 232, 239, 245, 255, 278-281, 283, 285, 288, 306, 356, 362, 367.
 Courage, cf. *ayóg* : 220, 235, 272, 313, 324.
 Couronne : 90.
 COURNARIE : 129, 131-2, 133-4, 137.
 Cours d'eau, cf. rivière.
 COUSTEIX : 167, 174.
 Coutume, cf. droit : 23, 195, 225.
 Crabe : 66, 70, 72, 74-5, 83, 113, 155, 161, 252, 332, 335, 360.
 Crânes, cf. têtes : 51, 145-6, 154, 156, 186, 194-5, 338-9, 344-9, 354-6, 361.
 Crapaud, « *Bufo superciliaris* » : 69, 72, 75, 92, 146, 164, 361.
 Cri (cf. *oyengá*) : 31-2, 38, 188, 192, 205-7, 208, 242, 247, 332, 335, 354-6, 366-7.
 Croyances en général : 9, 17-20, 53, 60-1, 72, 81, 86, 95-6, 102, 117-120, 123, 369, 375-6. Anciennes : 43-4, 150.
 Cruauté (*nged*) : 74, 86, 104, 194-6, 288, 297, 313, 353, 360-5.
 Cueillette : 182.
 Cuiller (*tóg*) : 155, 199, 206, 210, 249, 259, 281-2, 289.
 Cuisine (cf. *nda*, préparer...) : 43, 201-2, 205, 248.
 Cultivateurs-trices : 31.
 Culture : 87, 305, 316, 320, 378 (= opposée à nature). C. beti : 232.

D

- Danse (*abóg*), danseur, cf. *esána*, etc. : 31-32, 35, 39, 85, 95, 107, 136, 182, 192, 197, 202-6, 207, 274-5, 283, 295, 298, 300, 310, 314-6, 318, 322, 330-2, 335, 338, 341, 343-6, 347, 354, 359 à 363, 367, 374.
 DAPPER : 310.
 Déboisement, défrichement : 54.
 Débûché, cf. *evú*.
 Décès, cf. mort : 87, 127, 174, 187-188, 193, 200, 203-5, 274, 299, 364.
 Défaite : 185.
 Défense contre l'*evu* : 117, 123 à 164, 173, 185, 356 à 360, 363, 366, 376.
 Défunt, cf. mort : 13, 27, 29, 32 à 39, 43-53, 84, 136, 172, 188 à 200,

- 200-1, 205-6, 211-3, 221-2, 250, 254, 315-9, 337 à 367, 375, 388.
- Dents : 72, 75, 131, 140, 156, 225, 293, 296, 316, 346.
- Dépendants, cf. clients, enfants, esclaves, femmes, filles, fils : 236, 354, 365, 373-4, 379.
- Descendants : 50-4, 155, 182.
- Dette : 306.
- Deuil (*awú*, cf. mort) : 189-212, 315, 355.
- Devin (cf. oracle, divination) : 95, 107, 123, 128-133, 153, 217, 240, 250, 365.
- Devise personnelle ou de guerre (*ndán*, cf. *ekígá*, surnom) : 196, 224, 267.
- Dialectique : 378.
- Dfbi elóg*, « herbe des ténèbres », « *Adenostemma* sp. » (?), Composées : 148, 179.
- Dieu (cf. *Zambá* et *Mebee*) : 9, 13, 19-42, 59, 60, 97, 99, 102, 105, 120, 125-6, 149, 168, 308, 337, 375-7, 380.
- Diffusion de l'*evú*, cf. *evú*.
- DIKA AKWA : 34-5, 319.
- Discours beti, cf. parole : 117, 177-8, 181, 196, 313.
- Divination (cf. oracle) : 9, 18-20, 80, 84, 95, 107-109, 112, 118-9, 123-133, 171, 178-9, 192-3, 203, 220, 318, 375.
- Division du travail : 159.
- Djem, pop. : 81.
- DOMINIK : 229, 234-5, 241, 243, 272-4, 293, 299, 309, 370.
- Don, cf. « cadeau ».
- « Dot » (*dos ex marito*, *mevəg* en langue beti), cf. compensation matrimoniale : 275.
- Douala, loc. (carte p. 6) : 7, 174.
- Duala (*dwala*) pop. : 21, 28, 35-36, 41-2, 61, 126, 180, 310, 319, 322, 351.
- Droit coutumier, cf. coutume : 200, 234.
- Duala, *dwala*, cf. douala.
- DUGAST Mme I. : 232, 371.
- DUGAST, administrateur : 232, 288.
- DUISBURG A. von : 322.
- Dúm* « fromager », « *Ceiba pentandra* », Bombacacées : 160, 199, 252.
- Dúma*, « renommée », « prestige » : 12, 97, 160, 187.
- Dúna* ou *dúnu*, champignon : 108, 133, 190, 196, 282.
- Dzal*, « village » : 95, 316.
- Dzan*, « village du père d'une femme » : 217.
- Dzoé*, « nom, nez, autorité » : 221-2.
- Dzongo*, « ruine » : 67, 83, 92-3.
- DZUHU Petrus, d'Akono : 18, 30, 36, 232, 253, 319.

E

- Eau (*mendím*), cf. mer, ruisseau, rivière) : 30-2, 35, 49, 55, 70, 83-84, 108, 112, 136, 142, 159, 171, 175-6, 179-180, 213, 219, 257-9, 335, 340, 361, 365.
- Ebab*, « plaquette-talisman » : 144.
- Eba*, « *Pentaclethra macrophylla* » : 146.
- Ebakuda*, chef des *bekon* : 35, 48, 50, 54.
- Ebana*, « protection, blindage » : 250, 306.
- Ebandœ* : 354.
- Ebε*, « *mukumari* », « *Cordia platythyrsa* », Boraginacées : 179, 190.
- Ebε so*, « flèche du So », cf. *ndzamba* : 301-2, 322, 328-9.
- Ebede Afodo*, chef mvog *Manzē* : 96-7, 351, 363.
- EBEDE Grégoire de Niemeyong : 21, 23, 67, 286-8, 295.
- Eben* pop. : 113, 354.
- Ebigan*, « animal prédateur » : 11.
- Ebin*, « non-initié, profane » : 129, 140, 160-3, 196, 234-5.
- Ebodo Ambani*, chef : 151.
- Ebolowa* (carte p. 6), loc. : 43, 312.
- Ebom*, « corossolier », Annonacées, « *Annona muricata* » : 107, 116, 303.
- Ebón*, « vulve, vagin » : 324, 335.
- Ebón dzál*, « vulve du village » : 253, 281, 283, 285.
- Ebul*, « parure de séant » : 202, 205, 210, 296, 301.
- Échange au cœur de la vie soc. : 8, 151, 206, 222, 379-380. Commer-

- cial : 369. Inégal : 13. Dans les rites : 33, 39, 259, 304-6, 309-11, 317, 377. En sorcellerie et contresorcellerie : 82-3, 91, 101, 106, 141-2, 158-9.
- ECKHARDT, Dr** : 73.
- Éclair (zēyag)**, cf. foudre : 26.
- École** : 123, 229-30, 313, 331, 380.
- Écologie** : 174.
- Économie en général**, cf. richesse, chef : 11, 13, 380.
- Écorces d'arbre médicinales** : 107, 136-7, 251-3, 306, 308, 329, 345, 348.
- Écureuil** : 161-2, 244, 285.
- Edfb**, « hydramnios » : 85, 218.
- Edin**, « amour » : 187.
- EDJEDEPANG-KOGE** : 31, 312.
- Éducation** : 72, 205, 312-4, 324.
- Edúg**, « cabinet d'aisance » : 148.
- Edu osoé**, « bain dans la rivière » (purification) : 179, 192.
- Edzo**, « part de gibier », 112-3.
- Edzoa Ondobo** : 284.
- Efã**, cf. « cadeau ».
- Efala Biloa** : 240.
- Efala Norbert d'Akomban** : 272-359.
- Égalitarisme beti** : 100-1, 194-5, 239, 304, 348-9, 325, 377.
- EINSTEIN Carl** : 189.
- Eki**, « interdit » : 139-41, 158-72, 179, 188, 367.
- Ekígá**, « cri » modulant la devise *ndán* : 204, 211, 223.
- Ekoa Mba** : 367.
- Ekok loc.** : 113.
- Ekókóá**, « *Leptaspis cochleata* » (?), Composées des morts d'après Tsala : 132, 345.
- Ékombá**, « la fondatrice » (la première épouse) : 206, 360.
- Ekúbá**, « cache sexe féminin » : 301.
- Ekug**, « emien », *Alstonia boonei*, Apocynacées : 160, 293, 296, 339-40, 353.
- Ekul**, « silique », « *Xylopia aethiopica* », Annonacées : 190, 196.
- Ekúli akús**, « sortie de deuil » : 205-6.
- Ekúli minsém**, « dévoilement des infractions », cf. aveu confession : 177.
- Ekwalu nivoñ**, cf. « sortie de deuil des candidats » : 299-302.
- EKWALA Agnès (d'Andok)** : 31, 72, 86.
- Elad ekon**, « banane d'alliance » : 108, 116, 259, 348.
- Elánj**, « anus » : 74, 98.
- Elé**, « arbre », cf. écorces : 67, 306 ; *nnom ele*, « arbre mâle » (= principal) : 155.
- Elen, loc.** : 135.
- Éléphant (cf. ivoire)** : 28, 51, 118, 149, 157, 161-3, 267, 272, 281, 291, 308, 315, 356, 370.
- ELIADE Mircéa** : 303.
- Elíg**, « héritage », « territoire jadis occupé par un ancêtre » : 48, 125, 200, 207-9.
- Elolom**, cf. *alomba*.
- Elon**, « *Erythrophloeum sua*, légumineuse : 84, 89, 135-6, 160, 190-1, 193-4, 256, 335, 363.
- Elum**, « gynécée » : 217.
- Elumden, loc. proche de Yaoundé** : 224.
- Embam, pop.** : 151.
- Embudi (cf. Mbudi)** : 113.
- Emem So**, « aveu du So » : 243.
- EMERAN OWONO de Nyemeyong** : 236.
- Emumunè mbè**, animal légendaire : 282, 292, 303-4.
- Emven ou Emveng** : 158, 195, 240, 362, 365.
- Emvul**, antilope « *tragelaphus gratus* » (tragélaphe) : 131, 162.
- ENAMA ELUNDU MENGÈ** : 83-5, 89, 234-5, 239, 263, 272, 296-7.
- Encens**, cf. *otú*, *ntóle élé* : 125, 332.
- Endam**, fleuve des enfers : 49-50, 189, 212, 318, 341, 344, 362, 374.
- Ene**, « *strophanthus gratus* », Apocynacées : 339.
- Enfant** : 160-161, 180-3, 209-10, 217-225, passim à partir de 283.
- Enfantement (cf. accouchement)** : 108.
- Engákom**, fourmi = *Sima spinoda*, « *Barteria fistulosa* », Passifloracées = « arbre à fourmis » : 146, 148, 260-1, 264.
- Engap pop.** : 234.
- Engela**, « *Alchornea floribunda* », Euphorbiacées (*alan*) : 116, 345.
- ENGUDU, abbé** : 28, 61, 81, 84, 118,

- 124, 141-2, 148, 174.
 Ennemi, cf. guerre : 41, 51, 86, 128, 143-4, 147, 156, 172, 178, 217, 237, 362-3.
 ENO BELINGA Dr. Prof. (bibli à Belinga) : 23, 82.
 Enoa pop. (cartes) : 21, 74, 77, 156, 177, 272, 274, 288, 338, 348.
 Envoûtement (cf. *akyáÉ*) : 62, 82-85, 115, 148-9.
 Époque, cf. temps.
 Épouse (cf. femmes, *ékombá*, *mkrəg*, *otongó*, etc.) (ngal) : 11, 50, 77, 86, 106, 148-9, 164, 181-2, 187-97, 206-8, 210, 259, 297, 332, 352, 373, 377.
 Époux (cf. mari) (*nnóm*) : 86, 160.
 Esam, « case d'initiation » : 174, 207, 251, 253, 255-7, 262-4, 266-8, 271, 273-300, 304-9, 311-312, 314-6, 318-24.
Esam melan : 338-40, 343-6.
Esam ngi : 353-9, 361-7, 376.
 Esama Ndzigi : 42, 48, 54, 158.
Esag, « *Phyllantus Gracilipes Pax* » : 146.
Esána ou *esáni*, danses funéraires : 52, 151, 154, 191-7, 200, 254, 291, 308-9, 319, 346.
 Escargot : 126, 133, 149, 161, 164, 331-3.
 Eschira, pop. : 351.
 Esclave (*olɔ* : cf. *nkóm*) : 53, 67, 73, 95, 109, 133, 162, 180-3, 187-188, 190-5, 201, 207-9, 211, 286-7, 298, 312, 347, 355-6, 374.
 ESEAN : 236.
Eseb, « saison sèche » et champ : 246.
Esəg, « foie » (malade) : 175.
Ésia so, « parrain du So » : 244, 275, 284-8, 295, 321-2.
Esie, rituel de réconciliation et sanation : 133, 180-2, 239, 248, 259 325.
Esll, cf. *mbel*.
Esila, « femme disponible » : 225.
Esingarə copal, cf. *overə*, « *Guibourtia Tessmannii* », Légumineuses : 157, 199.
Esob nyol, « purification du corps (de l'individu) » : 178-80.
Esœ meyoğ, « levée de deuil » : 204-9.
Esóg, « *garcinia sp.* » : 175, Guttifères.
Esɔg, « conciliabule » : 181, 203, 207-8.
 Esom pop. : 132, 179, 282, 329.
 Esomba Abe : 272.
 Esomba Akoa : 230.
 Esomba ngon Nti : 299.
 Esomba Ndana (*Esomndaana*) mvog : 101.
 Esono Ela : 119, 155.
 ESONO EVUNA d'Afan Cyo : 257, 263, 283, 288.
Eson, « herbe à éléphant » ou « *sis-songo* », *Pennisetum purpureum*, Graminées : 130, 283-4, 290-1, 303-4, 313.
 Esprit (cf. *nkug*, *kón*) : 62, 87, 102, 141, 143, 145, 149, 157, 172, 182-3, 189, 194, 200, 213, 223, 265, 270, 272, 297, 301, 305, 307, 315-7, 332, 337, 375.
 ESSAMA : 41.
 ESSAMA MBIDA : 36.
 Essiane Zo''o : 312.
 ESSOMBA Ferdinand : 65, 101.
 ESSOMBA abbé Frédéric : 38, 199, 265, 341.
 ESSOMBA ou ESOMBA Lukas, d'Akok : 65, 70, 72-3, 79-80, 84, 91, 94-5, 98, 101, 131, 149, 151, 351-5, 359-60.
 ESSOMBA NDONGO Henri : 231, 296.
 ESSONO Jean-Marie : 309.
Esyé, « travail » : 93, 97.
 Étagère, cf. *evie* : 103.
 Etenga, pop. : 151, 230, 241.
 Ethnologues : 78, 117, 303.
Ethos : 30, 64, 100, 169-170, 332, 365.
Etoe, « *Tabernaemontana sp.* », Apocynacées : 175.
Etɔg, « bassin médicinal » : 41, 114-5, 179, 199, 252, 254-6, 277, 289, 306, 311-2, 339, 347.
Etɔm, cf. « *clitoris* ».
 Eton, pop. : 20, 26, 51, 162, 180, 191-2, 232, 234, 237, 261, 284, 287, 296, 316, 334-346, 370-1.
 Étrangers, en général : 18, 81, 200-1, 206, 222, 229, 248, 339, 367, 369.
Etúb, « *Treculia africana* », Moracées : 331.
 Etudi pop. : 46, 251, 275.
 Étudiants de Yaoundé : 73.
 Étui pénien (*féndè*) : 232, 269, 296, 298, 300, 322.
Etúm ndzom, « asticot du *ndzóm* » : 268, 274, 277, 288, 309.
 ETUNDI Joséphine : 72-3, 85, 90, 136, 330.

Étymologies (prisées par les Bèti) : 24-5, 62, 85, 139, 304, 313, 324.
 Européens (cf. Allemands, Blancs, voyageurs, arrivée des...) : 7, 8, 23, 81, 174, 231, 314, 375.
Evali evú, « éveil ou déchaînement de l'evu » : 104, 220.
Eva metié, « don de la salive » = bénédiction : cf. salive.
 EVANS-PRITCHARD : 18, 86, 96, 117.
 EVEN : 331.
Evié, « *Corynanthe pachyceras* », Rubiacées : 145-6.
 Evindisi, loc. (à 15 km au sud-ouest de Mbalmayo) : 230, 363.
Evodo rituel féminin : 334.
Evú, « principe de la sorcellerie » (cf. *mgb ð*) : 9, 20, 34, 45, 52, 54-5, 59-172, 176, 194, 199, 210, 213, 216-8, 220, 239, 263, 302, 306, 329-35, 338-9, 351-9, 361, 364, 366, 371, 374-6.
 Evuzok, pop. : 13, 54, 63, 69, 96, 113, 147, 155, 174, 220, 302.
Ewólo homme « en pleine force » : 140.
Ewóman ou *ewóme*, « *Coula edulis* », Olacacées : 252.
Ewón, « *Ipomea* sp. », Convolvulacées : 346.
 Ewondo, pop. : *passim*, cf. Bati, Yaunde.
 Excréments (*mebi* sing. *abi*) : 40, 50, 146, 148, 156, 202, 212, 219, 251-3, 263-5, 282, 289, 306, 320-1.
 Exhibition, des *mvón* : 238, 241 à 247.
 Exogamie, cf. inceste, mariage : 33, 140, 164, 168, 235, 245, 370.
 Exopolémie : 33, 140, 164, 168, 235, 297, 370.
 Expiation : 236, 241, 304-7, 309, 312, 317-9, 379.
 Eyebe Abudi : 231, 252.
Eyeg, « *Pachyelasma tessmannii* », Légumineuses : 106.
Eyen, « movingui », « *Distemonanthus genthimianus* », Légumineuses : 131, 159-60.
Eyén, « apparence » : 34, 116, 120.
 EZE François : 124.
 EZE Léopold : 190, 195, 205, 209.
Ezézán, « *Ricinodendron heudelotii* », Euphorbiacées : 156.

F

Fa, « matchette (machete), coupe-coupe », cf. sabre d'abattis : 86.
Fa bilé : 173.
 Fables (*minkaná*, sing. *nkaná*) : 23, 26, 36, 74, 140, 323.
 FAGG W. : 272, 296.
 Faim : 69-71, 74-5, 77, 327, 347.
A fálág, « derrière les maisons » : 46, 49, 52, 193, 204, 210, 217, 230, 253.
 Famille (cf. *ayóm*, *ayon*, *mvóg*, *nda bod*) : 47, 85-6, 115, 133, 181, 205, 207, 209, 240, 290, 349, 378.
 Fang, cf. Pahouin, pop., *passim*, surtout : 11 à 31, 37, 43, 49, 60 à 99, 131, 146, 151 à 174, 199, 204, 207-8, 212, 230-1, 235, 272, 310 à 324, 331, 337-8, 345, 352, 374 ; langue : 347.
 Fantôme, cf. *kón* : 20, 23, 43 à 53, 189, 298, 315-9, 340-351, 367, 375, 378.
 Fausses-couches : 77, 106, 131, 160-2, 164, 216.
 Favorite (*mkp g*) : 217.
 Fécondité : 10, 12, 19, 39, 74, 76, 119, 144, 147, 157, 170, 215-6, 220, 239, 259, 315, 320-1, 324, 327, 330-3, 342, 346-8, 352, 376.
Fém, « argile blanche » : 295, 297.
 Femme, cf. homme, épouse, mariage, *passim* : 8, 39, 71, 134-7, 159, 161-4, 180-3, 210-1, 324-335, 360 ; première femme, cf. *ekomba*.
 Fémur : 355-6, 359, 365.
 Fer (*ekie*), cf. forge, forgeron : 23, 76, 119, 155, 159, 176, 343, 374.
 FERNANDEZ : 11, 24-6, 41, 72, 78-9, 81-2, 87, 90, 99, 120, 153-4, 168, 309.
 Fernando Poo, île, carte p. 6) : 65.
 Fertilité : 12, 30-3, 53, 76, 157, 215-6.
 Festin (*ndam*), cf. repas : 45, 255-6, 289, 345-7, 362.
 Fête (*abóg*) : 8, 31, 51, 95, 106, 182, 188-9, 205-7, 211, 229, 242, 244 à 247, 249, 253-5, 271-2, 313, 322, 325, 335, 338, 345, 362, 374.
 Fétiche, cf. *bian* : 140.
 Feu (*ndóan*) : 26, 29-30, 35, 38 à 40, 94, 105-6, 108-9, 125, 131, 136, 194, 245, 249 à 252, 267, 311-4, 330-2, 346, 352, 359, 360-6.
 Feuilles, en général : 93-4, 114, 118, 156.

- 273 ; de bananier : 73-4, 77-8, 128, 162, 175, 191, 210, 218, 251-2, 281, 283, 285, 290-1, 302, 344, 366 ; de raphia : 258, 268.
- Filet de pêche (*tán*) ou de chasse : 109, 253, 256-7, 260, 287, 311, 324.
- Fille : 23, 69-70, 76, 83-5, 93, 104, 106, 108, 153, 177-8, 183, 187-8, 209, 216, 221-3, 246.
- Fils, cf. enfants : 11, 23-24, 28-9, 42, 51, 81-3, 86, 93, 96-7, 110, 141, 151, 180-2, 186 à 197, 203, 205-7, 222-3, 235, 239, 274-5, 294, 298-9, 301, 320, 334, 342-3, 373, 377.
- FIRMINA de Sumu Asi : 332, 339.
- Flèche : 304, 327, 332, 339.
- Flûte de Pan (*mebag*) plur. d'*abag* : 268-9, 273, 293, 295, 300, 316.
- Flûte de guerre, cf. *nsa* : 316.
- Foé awú, « explication de la mort » : 203, 209-10.
- Foie (*eság*) : 181, 213, 322.
- Fol zog, « cissus sp. », liane, Vitacées : 253, 261-4, 267, 300, 312, 321, cf. « liane-python ».
- Fon, « danser la victoire » : 196, 300.
- Fondation des villages : 147, 217, 320.
- Fong, pop. : 354.
- Force, fort (*ngul*) : 28, 36-7, 54-5, 63-4, 90-3, 105, 118, 124-5, 128, 137, 139, 140-4, 157, 178, 196, 198, 220, 240, 249, 251, 267, 269, 289-90, 298, 304-6, 314, 318, 323-4, 328, 339, 365, 375-6, 378.
- Forêt (*afan*) : 7 à 9, 12, 18, 42, 48, 51-2, 54, 69, 70, 88, 120-1, 136, 150, 191, 199, 202, 204-6, 244, 247, 249, 253, 260-1, 264-5, 271, 280-1, 283-5, 290-4, 297-8, 316, 340, 347, 369, 374.
- Forge : 260-1, cf. hauts-fourneaux.
- FOUDA, JULLIOT et LAGRAVE : 51.
- Foudre (*zeyan*), cf. éclair : 28, 34, 40, 99, 100, 146, 148, 156, 249.
- Fourmi : 46, 119, 146, 264, 273-4, 281, 285-7, 290-1, 308, 334.
- Français : 25, 140.
- Français parlé au Cameroun : 12, 19, 140.
- Fraternité, cf. frère : 88.
- Frère (*mányän*) (*ndom*), cf. siblings, beau-frère, etc. : 11, 33, 46-7, 50, 75, 81-3, 86, 110, 130-3, 140, 153, 158, 180-2, 187, 189, 203, 206-7, 209, 220-2, 236, 239, 242, 286, 302, 308-9, 313, 339, 347, 354-5, 370, 373, 378 à 380.
- FREUD : 343.
- FROBENIUS : 229, 303.
- Froid, chaud, opposition en médecine : 175.
- Frontière (*nnye*) : 31, 112.
- Fuda Ela : 131, 143.
- Fuda Mbala, mvog : 224, 302, 352.
- Funérailles, cf. awú, mort : 45-8, 82, 298.
- Fusil, cf. armes, coups : 103, 114, 117, 142-3, 255, 271, 274, 344.
- Fig, « brousse intermédiaire » : 253, 316.

G

- Gabon (carte p. 6) : 7, 151.
- GALLIENI : 198.
- Garçon (*fám*), cf. homme, virilité : 29, 39, 82-4, 96, 161-2, 178, 205, 209, 216, 221-3, 286, 291, 309, 311, 320-1, 324, 376.
- (Petit) garçon, cf. enfant.
- GAULEN : 78.
- Gendre (*nnóm ngon*) : 207, 378.
- Généalogies divines : 34-5 ; en général : 101, 131, 223, 234.
- Générosité beti (*akab*) : 181-2.
- Génie, cf. esprit, *nkug* : 53-5, 172.
- Gésier : 164.
- Gibecière, cf. *mfag*, « sac ».
- Gibier, cf. chasse : 69, 71, 101, 103, 130, 142, 155, 157, 159, 171, 245, 254-5, 278-281, 289, 294-5, 313, 323, 327-8, 347.
- Gloire, cf. renommée : 239.
- Gorille (*ngi*) : 52, 75, 94, 137, 150, 160, 162, 186, 220, 293, 353, 356.
- GRAFFIN Mgr : 30, 36, 51, 101.
- Graisse (*avón*) : 244, 249, 281-2, 284, 289, 292, 296-7, 303-4, 308, 314, 321.
- « Grand », cf. notable : 124-5, 197-8, 221, 259.
- Grand-mère : 50, 83, 220-2, 334, 347.
- Grand-parent (*mvámbá*) : 222, 342, 367, 375.
- Grand-père : 91, 94, 124, 236, 286, 347, 363.
- Grassfiels, Grasslands, cf. Bamiléké : 174.

Grelot : 284, 341.
 Grenier, cf. *akān* : 360.
 Grenouille : 66, 210.
 Grossesse, cf. *abum*, « ventre » : 147, 160-2, 183, 194, 215-7.
 Guérisseur : 51, 66, 72, 79-84, 87, 91, 94-5, 98-9, 107, 116, 120, 125-6, 137, 141-3, 173 à 184, 240, 250, 310, 320, 377.
 Guerre (*bitá*), cf. *razzia*, en général : 8, 32, 79-80, *passim* de 88 à 124, 126, 129, 130, 137, 151, 156, 168, 184, 189, 195, 200, 220, 224, 241, 248, 258, 302, 311-3, 316, 321, 324, 328, 335, 349, 373, 377-8.
 Guerriers, cf. guerre : 18, 44, 144, 147, 151, 163, 191, 196-7, 224, 297, 300, 308, 313-4, 316, 321, 348, 370.
 GUILLEMIN R.P. : 21-2, 25, 28, 31, 37, 60, 69, 72, 78, 82, 84, 98, 116, 130-3, 144, 153, 155-8, 180-2, 195, 324.
 Guinée : 7.

H

Hache (*ovón*) : 31, 44, 158, 168, 255.
 HAGEN V. : 23, 35, 43, 48, 73, 77, 129, 174, 183, 190, 206, 217, 230, 241, 294, 312, 352-4, 361, 365.
 HAGENBUCHER : 35, 63, 98, 118.
 HARRIS : 364.
 Hauts-fourneaux (*akua*), cf. fer, forge-ron : 136.
 HEBGA : 102, 128, 149, 161, 164, 176, 221, 223, 322, 331, 333, 351.
 HEEPE : 37.
 HEINERSDORFF : 174.
 HENNEMANN, Mgr F. : 9, 17-18, 21, 23-4, 29, 46, 50, 78, 91, 133, 151, 190, 195, 199, 212, 229.
 Herbes (médicinales) : 125-6, 148, 172-6, 259, 277-8, 329-30, 333, 335.
 Hérité : 81, 85, 88, 222.
 Héritage, cf. succession, *ngab elíg* : 124-5, 141, 187, 198, 206.
 Héritiers : 195, 201, 203, 374.
 HEUSCH L. de : 120.
 Hibou : 72, 75-6, 81, 96, 116, 118, 126, 164, 258, 298, 306, 335, 346, 348.
 Hiérarchie : 95, 112, 119, 162, 269, 348-9.
 Hirondelle : 144.

Histoire, *passim* de 373.
 Histoire Sainte : 381.
 Hoegn. R.P. : 229.
 Homme, être humain en général (*mod*) : 8, 24-30, 41, 45, 53, 55, 60, 66-8, 70, 72, 74, 76-80, 82, 86, 97-9, 102, 116, 119, 120, 137, 150, 193, 245, 272, 281, 294, 304, 308, 340-1, 381 ; h. mûr, cf. *nyámodo*, *nyámomvié* ; « vrai homme », cf. *mfarj*.
 Homme/femme (opposition) : 173, 248, 301, 320, 332 ; (rapports) : 31, 161-3, 170-1, 195, 215, 224.
 Homme (mâle) : 38-9, 42, 73, 82, 97, 100, 106, 125, 162-3, 210, 253, 255, 271-2, 275, 278, 297-8, 322, 330, 335, 344, 346, 348, 353, 355-6, 373, 378.
 Homme-panthère (*ezilingan*) : 11.
 Homonyme, cf. *mbómbo* : 222-3.
 Homosexualité : 76-7, 170-1, 183, 331.
 Honoraires (cf. payer) : 129, 173-4.
 Hotte (*nkóé*) : 206, 259, 333.
 Houe (*ebag*) : 31.
 Huile de palme (*mbón*) : 31, 94, 108, 116-7, 151, 156, 188, 205, 207, 243, 252, 257, 282, 289, 361.
 Humour beti : 149, 261, 313, 316, 367.

I

Idéologie : 194, 203, 233, 256, 261, 287, 331, 373, 376.
 Igname (*asól*, *ekód*, etc.), « Dioscorea sp. », dioscoréacées : 146, 245, 330.
 Inceste (cf. *tsó* et *so*), cf. interdit : 24, 26, 28, 33, 169, 172, 223, 241, 311, 338, 342-3, 370-1.
 Incirconcis (cf. circoncision) : 161, 234.
 Inégalité : 120, 211-2.
 Infraction ou bris d'interdit, cf. transgression, *nsem* : 59, 179, 378.
 Inhumation (cf. *awú*) : 188-200, 238, 287.
 Initiation (cf. *So*, *melán*, *ngi*, *mevungu*) *passim* et 64, 92, 142, 185-6, 212, 225, 229 à 324, surtout 310, 338, 347-8, 351, 377, 379.
 Initiation sexuelle : 234, 334.
 Initiés : 49, 87, 90-1, 93, 97, 160, 163, 169, 177, 192-8, 240, 242-3 à 371...
 Innocent (*miə*) : 82, 85-6, 90-1, 94, 106, 113, 129, 133-6, 148, 310, 332.

Institution : 241.
 Instruments de musique, cf. flûte, *nkúl*, etc. : 273, 316.
 Insultes, cf. plaisanteries : 27, 33, 50, 169, 265, 314, 322.
 Intelligence : 28, 60, 118.
 Interdit — alimentaire : 69, 140, 160-4, 216, 235, 272, 289-90, 291 à 293, 303-4 ; particuliers : 36, 50, 52, 91-2, 140, 176, 362 ; en général : 23, 27, 33, 132, 139-42, 150, 158-168, 171, 178, 215, 301, 335, 377.
 Invité, cf. hôte : 243, 245, 272.
 Invisible (monde) : 8-54 (surtout 19-20), 67, 78, 98, 119-20, 107-10, 125-6, 136-7, 139, 141-2, 153, 171, 177, 184-5, 189, 213, 239, 286, 304-6, 317, 371, 379-80, 385-6 ; relations avec : 139, 154, 159, 315-19, 369, 375, 377-8 ; rôle : 59.
 IRCAM (Institut de recherches du Cameroun) : 232.
 ITTMANN : 310.
 Iule, cf. mille-pattes.
 Ivoire, cf. éléphant (*mbañ*) : 296, 299, 356.

J

Jalousie : 27, 77, 82-3, 99, 100, 181-2, 194, 220, 324, 342.
 Jaunde (cf. Yaunde, Ewondo) : 30, 204.
 Jésus-Christ : 379-381.
 Jeu (cf. *abia*, *songó*, etc.) : 60, 173, 313.
 Jeune fille, cf. fille, *ngɔn* : 147, 160-1, 195, 247, 254-5, 257, 271, 275, 295, 315, 334.
 Jeunes, frustrés : 379.
 Jeune homme, cf. homme, *ndómán* : 42, 82, 87, 100, 119, 155-6, 160-2, 192, 218, 225, 234-5, 240-1, 247-8, 254-5, 271, 275, 282, 295, 318, 338.
 Jour : 63-4.
 Juge, cf. *ntsig ntó* et *zomolɔa* : 36.
 Jumeaux (*mbiás*) : 26, 90-1, 94, 123-5, 152, 220, 338.
 Justice, équité : 363, 377, 380.
 Justiciers : 26-7, 33, 40, 136, 164, 189, 357, 363, 370, 379.

K

Kábad, nom générique pour tout ovin ou caprin : 69, 110, 150, 162-3, 234, 244, 246, 249-50, 252, 274, 277 à 280, 292, 298-9, 304-6, 310, 317.
Kálan, « adjurer », cf. « adjuration » : 330.
Kama, loc. et riv. : 194.
 KANT : 20.
Kaolin (*fám*), cf. blanc (couleur) : 189, 202, 354.
Kékémbé ou *ngékémbé*, « sceptre magique » : 41, 153-4, 192, 346.
Ké (l), fourmi « *Plagiolepis carinata* » : 253, 280-2, 285-6.
 Keller : 235.
Kíla, sorte de corbeille : 135.
 KOCH Dr : 68.
Kódógó-métɔbɔ, « Loranthacées diverses » : 175.
Kóé, « escargot achatine » : 164, 333.
 KOELLE : 24.
Kokoe, loc. (au nord de Saa, dans la bouche de la Sanaga) : 323.
Kola, cf. cola.
Kolo Beti, pop. : 223, 279.
Kolo Mboyomo : 257.
Kómbé, « *Aframomum* sp. », Zingibéracées : 153.
Kón, « revenant » : 43 à 53, 178, 187, 192, 203-4, 211-3, 221, 268, 311, 315 à 319, 338 à 348, 354, 385.
Kónɔ, « envoûtement » : 355.
Koo, société féminine *basá-bakoko*, « l'escargot » : 164, 331, 333.
Kosí, « dendromys » : 162, 292.
 KOUDA ZE Alexandre : 175, 242.
Koungoulou, loc. (en pays bulu à l'est d'Ebolowa) : 312.
Kribi, loc. : 11, 49, 235, 318.
 KRIEGER Kurt : 307, 340, 351.
Kúli, « découvrir, dérouler, faire sortir » : 115.
Kúlu, « Tortue » personnifiée : 44, 48.
Kuluganga, loc. à 15 km à l'ouest de Ngomedzap : 280.
Kuma Mbombo : 274.
 KUND : 235, 351.
 KUTSCHER Gerdt : 351.

LABURTHE-TOLRA : 7, 22, 41, 71,
108, 135, 158, 163, 174, 268, 287,
363.
LAGNEAU : 36.
Laideur : 161, 164.
Lampe : 49, 54.
Lance (*akŋ*) : 49, 54, 60, 80, 103, 108,
110, 115, 118, 129, 132, 155, 181,
196-8, 208, 236, 259, 267, 287, 296,
300, 311, 339, 341, 356-61, 364,
367.
Langue, cf. bantu, beti : 234, 322.
Langues voisines : 224.
LARGEAU : 22, 25, 28, 30.
Lattner, Lt. von : 11.
Lavement : 111, 175-6, 225.
LAVIGNOTTE : 73, 75, 78, 81.
Lavoisier : 20, 64.
Légende, cf. mythe.
Léna, loc. au nord de Yoko : 307.
Léopard (*ze*) : 40, 48, 51-2, 73-6, 93-4,
126, 145, 149-52, 163, 308, 314,
344.
Lèpre (*zam*) : 28, 143, 171, 174, 176,
209, 267, 362.
LE ROY Mgr : 17.
LÉVI-STRAUSS : 62, 117, 318.
Lézard : 30, 52, 68-9, 74-5, 94-5, 118,
126, 150, 164, 344, 361.
Lézard *ebamkogo*, « *lygosoma* », 30,
126, 146, 154.
Liane : 144, 156-7, 241, 249, 251, 373,
306, 344, 359.
Liane-python, cf. *folzog*, serpent arc-
en-ciel : 262-3, 265-8.
Libation : 31, 46-7.
Liberté : 100, 118.
Lignage (*mvóg, ayŋ*) : 8, 33, 79, 82-4,
100, 108, 130, 136-7, 141, 150, 163,
168-9, 178, 189, 192, 197-8, 200,
203-5, 209-10, 220 à 24, 239, 244,
250, 252-3, 281-2, 302, 304-5, 327,
339, 379, 381.
Lion : 308.
Lit (*enŋ*) : 44, 46, 84, 88, 91, 96, 104,
111, 131, 183, 185, 188, 219, 225,
293, 299, 316, 329, 347.
Living-theater : 313.
Lolodorf, loc. : 235, 351, 363.
Lune, cf. *ngcn*, clair de l. : 94 (=

myai) : 23.
34-5, 319 ; 38-40.
Lutte (*mesin*) : 60, 98, 108, 128.

M

Máan, « compensation » : 257-8, 305,
316.
Macabo (*akaba*) (« *Xanthosoma*
malaffa », Aracées) : 246, 322.
Machete, cf. sabre d'abattis.
Magico-religieux : 18-20 (= justifica-
tion de l'expression), 22, 41.
Magie : 22, 39-42, 137, 172-3, 178, 183,
185, 337, 376-7.
Maïs (*fón*), « *Zea mays* », Graminées :
251, 282, 361.
Maison, cf. *abáá, nda*, case : 28, 40,
103, 146, 154, 157, 178, 180, 185,
229, 258, 302, 332.
Maître, cf. chef : 131, 140, 142, 150-3,
209, 211, 243, 347.
Maka, pop., cf. *Mekye, Mekuk,*
Mvumbo : 24, 149, 310, 337.
Mal (*abé*) : 67, 70, 76, 79, 82, 85, 89,
92-3, 98-9, 101, 107, 112, 116,
120-1, 124, 136-7, 177, 180, 182,
187, 190, 193, 197, 208, 238, 290,
319, 322, 352-3, 363, 376, 379.
Malade : 65-6, 79, 88, 115-6, 125-6,
130-3, 137, 155, 173 à 185, 309,
340, 348.
Maladie : 9, 28, 31, 34-5, 76, 78, 85,
87, 130, 134, 137, 140, 143, 169,
171 à 77, 186, 193, 203, 247, 275,
302, 304, 306, 328, 332-3.
Maladie vénérienne : 174.
Malchance (cf. chance) : 171, 182, 204.
Mâle/femelle (*nnóm/ngál*), opposition :
320.
Malédiction : 27, 50, 86, 130, 290, 305,
330, 332-3, 335.
MALLART-GUIMERA Louis : 9, 12, 13,
49, 54, 62-5, 68, 71, 73, 74, 77, 79,
87, 89, 90, 98, 113, 140-4, 147 à
149, 155, 174-6, 179, 180, 182,
216-7, 220, 320-1, 371.
Man kál, « enfant de sœur » = neveu
utérin : 51, 189-194.
Manducation « mystique » : 70, 74,
77-78, 89, 94, 108, 109, 112, 120.
Manengouba, montagne : 32.

- Mânes, cf. défunts : 34.
 Manga, mvog : 24.
 Manga Bihina : 41.
 MANGA François, chef catéchiste à Ossoessam : 49, 66, 77, 84, 143, 177, 184, 230, 334, 340, 360, 363.
 MANGA MADDO : 60, 236, 246, 263, 275, 300, 306, 320.
 MANI Philippe, d'Eyibodo : 40, 65-6, 79, 81, 85, 89, 90, 96-7, 125, 155.
 Mani Obege Zogo Okwa : 340, 347.
 Manioc (*mboŋ*), « Manihot esculenta », Eupherbiacées : 113, 146, 162, 207, 264-5, 302.
 Manzë, fils de Nnë Bodo : 203.
 Manzë, mvog : 21, 36, 74, 125, 153, 156, 177, 236, 269, 274, 290, 333, 348, 365.
 Marchand : 231.
 Mari, cf. *nnóm*, homme, époux : 9, 29, 36, 68, 81, 84, 106, 108, 136, 148-9, 171, 183, 193, 201, 209-10, 217, 221, 225, 334, 360.
 Mariage (*alúg*), cf. alliance et compensation matrimoniales : 8, 11, 81, 84, 106, 108, 147, 160, 163, 183, 234, 328, 378.
 Marmite : 41-2, 108, 110, 116, 132, 143, 148, 157-8, 180, 202, 219, 238, 241, 250-3, 282, 288-9, 298, 306, 339, 361.
 Masque (*eléboba*) : 354.
 Matchette (orthographe francisée de machete), cf. sabre d'abattis.
 Maternels (cf. oncle, grand-père) : 97, 100, 154-5, 223.
 MAUNY : 25.
 MAUSS Marcel : 62.
 Mauvais, cf. mal.
 Mba Bengono : 312.
 Mba ou Mbala ou Omgba Manga, mère des Ewondo : 157.
 MBALA OWONO : 231.
 Mbalmayo, loc. : 108, 142.
Mban, « ivoire », défense du *ngi* : 356, 363.
 Mbankomo, loc., à 20 km au sud-ouest de Yaoundé : 31.
 Mbarbekono : 40.
 MBARGA NDUMU de Mitsangom : 235, 245, 249, 251, 253, 289, 297, 342, 347.
 MBAZOA Cécile : 184.
Mbege, « chaîne à porter, amulette » : 216.
Mbel, cf. *bâ*, *esil*, « *Pterocarpus* soyauxii », légumineuses, « padouk ».
Mbəŋ, « bon », « beau » : 133.
Mbéngé, « exploits héroïques », cf. guerre : 27.
Mbésf, avancée du toit, « véranda » en français du Cameroun : 230.
 Mbida Menge, chef : 224.
 Mbida Mewoli : 237.
 Mbile Bekon, loc. : 43 (en pays bulu).
Mbɔdɔ, « *Impatiens* sp. », Balsaminacées : 175.
 Mbog Belua, pop. : 191-2.
Mbɔl, « triumfetta sp. », cf. *okɔŋ* : 175.
Mbɔm, « bru », cf. rapt : 332.
Mbɔm, « paquet » du *me-vungu* : 327 à 334.
Mbómbo ou *mbómo*, « homonyme » : 65, 222.
 MBONGUELE : 307.
Mbónɔ, plante grimpante : 156.
 MBOUI : 172.
Mbú, « saison » : 241, 294.
 Mdjo me Ze : 312.
Mabada Menye, « variole » : 174.
Mebálá, « potion » : 140, 144, 173.
Mebédán, « nom d'éloge », « surnom » : 223-4.
 MEBÉE P. : 49, 67, 86, 91, 196, 204, 315.
 Mebeghe (Dieu) : 22-3, 25 à 28.
Mebian, plur. de *bian*.
 Mebilá, phase du So : 271, 277 à 290, 315.
 Mebomezoa, loc. : 127.
 Méchanceté, méchant, cf. mal : 67, 89, 112.
 MECKLENBURG (duc de Mecklenbourg) : 231, 235, 290, 307, 323.
 Médecin : 114-5, 137, 173.
 Médecine : 19, 24, 65, 173-6, 377.
 Médecine du *melán* : 348.
 Médicaments : 40, 50, 65, 74, 76-7, 116, 125-6, 140, 145, 149, 156, 175-184, 196, 375.
 Medjo Ezoo : 312.
Mefan, pluriel d'*afan*.
 Mefou, riv. : 23.
 Megang, loc. en pays bulu : 308.

- MEILE R.P. : 231.
 MEILLASSOUX : 42.
 Mekálanga, plur. d'akálanga : 220.
 Mekamba, loc. : 86, 90, 124, 127, 132, 162, 180, 191, 196, 282.
 Meke, cf. Mekug.
 Mekǎŋ, « rites », pluriel d'akǎŋ.
 Mékok, loc. : 273.
 Mekug, Mekuk, Meke, Mekia, Mekye, Makey = Maka (voir ce mot) : 337, 351.
 Mekungu, initiation bulu : 312.
 Mekye, cf. Mekug.
 Melán, société et rituel de propitiation aux ancêtres : 37, 43, 51, 63, 92, 126, 154, 156, 185, 265, 311, 325, 337 à 354, 362, 364-5, 369, 373-5, 378-9.
 Meló, « oreilles » = « désobéissant » : 191, 195.
 Mendán, pluriel de ndán.
 Mendo, cf. Ele M. et von Hagen.
 MENDOUGA, Laurent de Kokoe : 243, 275, 284, 288.
 Menduga, « tabou », interdit alimentaire et/ou tactile : 158, 224, 234, 237.
 Mendzán, cf. « xylophone ».
 Mengeme, loc. : 77.
 Mengi-mengi, « tels des gorilles » : 137, 250, 280-2.
 Mengisa (Mangisa), pop. : 31, 68, 87, 216, 231-2, 234, 243-4, 261, 275, 284, 288, 296, 302, 325, 371.
 Mengong, loc. (en pays bulu) : 236.
 MENGUMU Albert : 302, 363.
 MENGUMU Jean : 125.
 Mer (mán) : 30, 48, 198, 212, 235, 374-5.
 Mère originelle : 12, 32, 37.
 Mère : 11, 28, 44, 46, 51, 83, 86, 103, 106-7, 155, 161, 169, 183, 205, 209-10, 216-7-5, 230, 236, 243, 245, 248, 262-4, 265-6, 274-5, 279, 287, 289, 296-9, 314, 316, 319, 322, 327-9, 342-3, 348, 352, 355-6.
 Meseb, « ocimum sp. », Lamiacées : 162.
 Mesi Mimbue : 254, 290.
 Mesi Tsala, célèbre ngǎngán Enoa : 142.
 Meson, initiation des défunts : 48-9, 204, 212.
 Messaména, loc. : 199.
 Message (bándá) : 30, 119, 124, 126.
 MESSI abbé Léon : 225, 324.
 MESSI Paul : 27, 73, 128, 130-2, 172, 187, 191, 209, 229, 231, 250, 253, 279, 337, 370.
 Mesure, cf. discrétion.
 Métallurgie, cf. fer : 24.
 Metamán, « nom de chien » : 223.
 Metet, loc. : 170.
 Metilan, noms de précision : 223.
 Métonymie : 143-4.
 Metúnena, « sacrifice de réparation » : 30-3, 37, 204, 346.
 Meurtre (cf. sorcellerie, guerre) : 99, 101, 112, 135, 142, 168, 180, 297-8, 305, 324, 371.
 Mevungu, rite de propitiation et d'initiation des femmes : 85, 137, 161, 164, 170, 184, 207, 215, 325, 327-35, 378.
 Meyán, pluriel d'ayán.
 Meyen mvóno, « exhibition des candidats » : 238, 242-6.
 Meyǎŋ, pluriel d'ayǎŋ.
 Meyongu : 50.
 Mfanǎ, « vrai » : 194, 220, 313, 374.
 Mfǎg So (cf. sac) : 137, 231-3, 236, 240, 244, 246, 250, 252, 255, 259, 282, 300.
 Mfǎnǎn, « Desplatsia sp. », Tiliacées : 329, cf. ngǎg.
 Mfol, « moambé », « Enantia chlorantha », Annonacées : 40, 107, 116, 160.
 MFOMO ELUNU de Nkol Meyos II : 253, 271, 277, 280, 282, 296, 341, 348, 355-6, 361, 364.
 Mfomo Esomo : 267.
 Mfou, loc. : 125.
 Mfumassi, loc. : 151.
 Mgba (« sociabilité », « échange de femmes par amitié ») : 187, 366.
 Mgba, « sorcellerie », « sabbat » : 55, 60-1, 65, 75, 77, 79-81, 87-8, 90-4, 97-102, 121, 144, 150, 173, 302, 306, 331, 353, 363-4.
 Mián, « Costus lucanusianus », Zingibéracées : 154, 288-9.
 Mie, antilope : 161.
 Miǎ, « innocent » : 60, 63, 79, 86, 89, 94, 97-8.
 Migrations : 18, 25, 186, 203, 212.

- Milhaud, Darius : 25.
 Mille-pattes *ngoán*, myriapode iule, « *spirostreptus* sp. » : 92, 126, 136, 146, 186, 329, 332, 361.
Mingəngán, pluriel de *ngəngán*.
Mingongon, « filles du lignage maternel » : 187, 200-2, 204-6, 209.
Minkən, loc. : 43, 352.
Minkás, pluriel de *nkás* ; *minkug*, plur. de *nkug*.
Minkóm, pluriel de *nkóm*.
 Minkom pays : 23.
 Minkonda : 41.
 Mínláaba, loc. (carte p. 6, 7) : 87, 351.
Minlan, pluriel de *nlan*.
 Mison Sima : 354.
 Missionnaires, cf. Pallotins, Spiritains : 17, 19, 21-2, 26, 37, 78, 84, 87, 96, 99, 112, 123, 212, 229-230, 354, 373, 375, 380.
 Mitsangom, loc. : 241, 244.
Mkpam, « bastonnade » : 262-4, 278-81.
Mkpangos ou *mcpangwe*, « initié (e) » : 39, 196, 234, 272, 280, 298, 301, 331-2.
Mkpə So, responsable organisateur du So : 233, 236, 238-41, 244-6, 251-3, 257-9, 272-3, 281, 288-91, 305, 315.
Mkpəg, « favorite » : 180, 194, 221.
 Mlole, cf. Malole.
Mod, « homme, être intelligent », cf. *mfan* et *Mot* : 101-2, 124, 149, 154.
Mod dzal, « homme du village » = « chef de famille » : 142, 187, 192-3, 203, 205.
Mod esam, détenteur d'un *esam ngi* : 353-4.
 Modèle : 221, 272, 274, 312-3.
 Modération, cf. discrétion : 48.
 MOLIÈRE : 64.
 Monnaie d'alliance ou d'oracle, cf. *bikie* : 8, 130.
 Monopole commercial : 375.
 Montagnes : 26, 55, 344.
 MORGEN C. von : 9, 21, 53, 59-60, 135, 229, 301, 307.
 Mort (la) (*awú*) : 29-30, 41, 43-6, 47, 50, 65 à 71, 78, 80-1, 83-6, 91, 94, 97, 103, 116, 129, 133-4, 136, 145, 148, 150, 164, 168, 171-2, 175, 184 à 215, 236, 287, 302, 304-5, 310-1, 314, 317-9, 338, 361, 378-9.
 Morts (les), cf. *awú*, *kón*, héritage : 32-3, 36, 43-53, 83, 87, 119, 137, 157, 185-8, 198-9, 200, 237, 250, 272, 297, 305, 314-6, 337 à 67, 374, 377 ; palabre de mort, cf. *foe awú*.
 Mourant : 44, 48.
 Mouton (*ntómbá*, *kábad*) : 31, 109, 197, 216, 230, 268, 312.
 Musique : 233, cf. au nom de chaque instrument, et à « danse ».
Mvaa, « ablette », « barbus guirali » : 245.
Mvag, « mangouste » : 75, 161.
 Mvantane, loc. : 312.
Mved, « cordophone de raphia » : 26, 35, 48, 54, 142, 202, 265, 316, 342, 374.
 MVEGE AMUGU Kosmas, de Mekamba : 67, 176.
 MVE MEYO Michaël de Mekamba : 86, 91, 97, 141, 236, 264, 282, 286, 327, 352, 354-7, 359-64.
 Mvelé, pop. : 220, 273, 334.
 Mvéle, pop. = Basa : 224.
Mvelkua, cf. *alog*.
 Mvem, loc. : 312.
 MVENG R.P. : 12, 27, 35-6, 190.
Mvie, « marmite d'accouchée » : 219.
 MVIENA abbé : 9, 22, 24, 28, 30, 69, 76, 78, 167, 171, 212, 233, 302, 324, 338-9, 345.
Mvigi, « devin-détective » : 134, 140, 142.
Mvín, « céphalophe », *cephalophus calipygus* : 162.
Mvɔɛ, « paix et santé », « tranquillité », « bon ordre » : 9, 11-13, 18, 27, 32, 53, 55, 59, 98, 107-8, 134, 140, 159, 168, 171, 178, 181-2, 187, 203, 211, 218, 241, 250, 259, 304, 306-7, 333, 376-7.
Mvóg, « unité résidentielle », d'où « lignage de », (voir au nom propre de chaque *mvog*) : 8, 11, 34, 44, 95, 223, 235, 239, 244, 378.
 Mvolyé, loc. à Yaoundé : 81, 229.
 Mvom Adjoo : 312.
Mvəm, « chance » : 263.
Mvom, « serpent python » (et rituel d'initiation = So) : 163, 234, 237, 261-5.
Mvón, « tatouage en relief » d'où « candidat à une association

- rituelle » (en particulier au *ngi* et au *So*) : 46, 97, 162, 204, 232, 234, 240 à 324, surtout 245-249, 252, 257, 258, 305 à 7, 309 à 10, 376.
- Mvon mevungu* : 328, 330.
- Mvon melan* : 338, 340 à 46.
- Mvon ngas* : 335.
- Mvon ngi* : 142, 353 à 362, 364 à 66.
- Mvonŋ*, « crapaud », « *Bufo superciliaris* » : 361.
- Mvonŋ*, poisson, Acanthoptérogien : 361.
- Mvongane*, loc. : 312.
- Mvumbo*, pop., nom authentique des *Ngumba* : 43, 351.
- Mygale*, cf. *ngam* : 128.
- Mythe d'origine, cf. Traversée de la *Sanaga* : 168.
- Mythe, mythologie : 23-5, 28-9, 34, 41, 50, 68-72, 83, 128, 154, 169, 198, 212, 303-4, 319, 374.
- N**
- Nagualisme* : 75, 93-4, 149 à 154.
- Naissance* : 9, 74, 85, 161-2, 215, 217-8, 378.
- Nanga Eboko*, chef et loc. : 32, 40, 83, 236, 246, 263, 275, 300, 306.
- NANGAI Philomène* : 17, 82-3, 85-6, 97, 328, 333-4, 363.
- Natte (esie)* pour les toits : 257.
- Nature opposée à culture* : 87, 159, 305, 316, 320 ; opposée à surnature : 19-20, 316 ; en général : 55, 169, 327, 332.
- Ndá*, « maison-cuisine » des femmes : 209.
- Ndá bod*, « foyer » : 11.
- Ndá minkug*, « maison des génies » : 341-43.
- Ndam awú*, « festin funéraire » : 46, 200-?, 203-5.
- Ndán*, « indicatif d'appel personnel » (au tambour) : 188, 204, 223-4.
- Ndaŋ mún*, « franchissement de l'enfant » : 225.
- Ndembu*, pop. : 22.
- Ndende Eyili* : 29.
- NDI Michel* : 49, 183, 216, 218, 223.
- NDI Pierre* : 328, 332.
- NDI-SAMBA* : 170, 196, 328-30, 332, 370.
- NDII* : 87, 96.
- Ndje*, rite basa ou bakoko : 351, 354.
- Ndóbená*, « chance des heureuses rencontres » : 157.
- Ndoé*, « *Acanthus montanus* », Acanthacées : 74, 106.
- Ndómbá*, préparation en feuilles : 162.
- Ndón*, « poivre de Guinée » ou *maleguette* « *Aframomum melegueta* », Zingibéracées : 42, 133, 147, 153, 176, 190, 196, 216, 220.
- Ndonga Zibi* : 351.
- Ndongo* rituel : 107, 170, 184, 325, 370.
- Ndui*, cendre médicinale : 131.
- Ndzag*, « fagot », « tenue de veuve » : 202.
- Ndzamba*, « charme protecteur », cf. *ebè So* : 301-2.
- Ndzendzaala*, loc. (= *Ndzintsala*, montagne) : 23.
- Ndziba*, « herpès génital », « rituel » et nom propre : 370.
- Ndzidzié*, « nouvelle accouchée » : 218 à 220, 225.
- Ndzie Manga*, mère des *Bënë* : 157.
- Ndzie Ngono Esele* : 230.
- NDZIE Rosalie Enoa de Nkolmeyang* : 162, 329.
- Ndzom so*, « passerelle sculptée du *So* » et phase du rituel : 234, 239, 241, 243-4, 246, 249-52, 253 à 8, 263, 268, 270-5, 277-80, 284, 289, 290, 295, 300-1, 246, 305-11, 318, 321, 322-3.
- Négoce*, cf. commerce : 174, 369, 373.
- NEKES H.* : 9, 18, 21, 23-30, 36, 44, 46, 50, 60, 62, 68, 71, 73, 77-8, 87-8, 93-4, 102, 106, 149-51, 173, 191, 195, 198-9, 210-3, 218, 222-3, *passim* 229 à 35, 239, 247, 250, 252, 264, 272-4, 288, 290, 295, 299, 300, 306, 310, 313, 317, 322, 324-5, 337-8, 340, 342, 344-8, 351-7, 359-62, 363 à 4, 366, 370.
- Néoménie*, cf. Lune (culte à...).
- Neuf*, nombre : 27, 42-3.
- Neveu* (utérin, cf. *man kal*) : 100, 141-2, 189-94, 200-1, 207, 209, 315, 317.
- Nez (dzoé)* : 78.
- Ngab elíg*, « partage de l'héritage », cf. *elíg & héritage* : 202-3, 207.

- Ngae*, cf. *ngas*.
Ngam, « araignée divinatrice », Hystérocrates, dite « mygale », oracle, argent ? : 74, 106, 107, 109-10, 114-5, 121, 123, 127, 131-4.
Ngambé (tikar), loc. : 195.
Ngan, « force ou procédé magique » : 63, 93, 121, 143.
Nga Nnama Jeanne : 66.
Ngan Medza, cf. serpent-pyhton, *mvom* : 41, 137, 153, 303-4.
Ngas, ou *nga*, rituel féminin : 85, 136-7, 334-5, 378.
Ngas, « oiseau-tisserin » : 161.
Nga Sumu, femme célèbre : 27.
Ngazoa d'Akamba : 288.
Nge, cf. *ndje* : 164, 351.
Ngog, « balle à la sagaie » : 38, 329.
Ngekembe, cf. *Kekembe*.
NGEMA Marcus : 287.
NGEMA Nicolas de Minlaaba : 282, 353, 357, 359-61, 363.
Ngəngán, « expert en protection » : 12, 37, 44, 64, 67, 73, 90, 98, 121, 131-2, 137-9, 140, 141-3, 148-50, 155, 159, 169, 172-3, 177, 179, 183, 194, 197-9, 204, 209, 216, 220, 322.
Ngi rituel : 9, 25, 66, 85, 90-3, 124, 137, 142, 146, 154, 164, 312, 325, 337, 348-9, 351-65, 369-370, 374-76.
Ngid talisman en sachet : 54, 75, 93, 140, 143-4, 146-7, 149-51, 153, 156-7.
NGOA Henri : 160, 233, 250, 259, 266, 274, 280, 282, 284.
Ngoan, « mille-pattes » : 329.
Ngodobó, « honoraire », cf. payer : 130, 173-4.
Ngoe ou *Ngwe*, pop., cf. *Ngui* : 77, 191, 199, 237, 302.
Ngoe, cf. *ngwe*, « potamochère » ou « cochon » sauvage.
Ngog Lituba, ou *Litubi*, loc. : 128.
Ngol, « poisson silure », « clarias walckerii » : 162, 164.
Ngom, « hérisson », « porc-épic » ou « athérure » : 161-2, 234, 262, 264, 284, 289, 292, 344.
Ngom, « tambour » : 198, 273.
Ngomedzap, loc. : 101, 112, 157, 195, 280, 359.
Ngon, « lune », « menstrues » : 38-40, 136.
Ngon, « jeune fille » et *passim* 307-8.
Ngon Zamba, « fille de Zamba » : 24, 29 à 33, 37-9, 43, 49, 53.
Ngon, « courgette », *Cucumeropsis manii*, *Cucurbitacées* : 42, 108, 116, 157, 207, 251, 257, 333, 361-2.
NGONGO L. : 370.
NGONO Agnès : 39-40, 225, 327, 329-30, 333.
NGONO Julienne : 329-30.
Ngudu, « termitière » : 53.
Ngudu Bindelle : 220.
NGUEMA Isaac : 25, 221, 311, 315.
Ngul, « force » (= autorité, personnalité, puissance) : 121, 147, 213, 262.
Ngulekun, « *Laportea* sp. », *Urticacées* : 156.
Ngumba pop. (cf. *Mvumbo*) : 302, 337, 374, 375.
Ngun melan, « saleté du *melan* » (en réalité : figure d'ancêtre) : 341, 346-8.
Ngwe, « potamochère » ou cochon sauvage : 68-9, 149, 161-3, 234, 284, 286, 291-2, 319, 344.
Ngwe, pop., cf. *Ngoe*.
Nicod, Pasteur : 81.
NICOLAS : 42.
Nkadana ou *nkatena*, herbe, « *Crassocephalum scandens* », *Composées* : 140, 155, 361.
Nkəŋ, « double gong » : 267-8, 273, 283, 295-6, 312, 316, 330, 359.
Nkilzok, loc. à 5 km au sud de *Mfou* : 112, 153.
NKODO Étienne R.P. : 96.
Nkog, antilope harnachée, « tragélaphe », *Tragelaphus scriptus*, sorte d'antilope : 94, 162, 292.
Nkol, « montagne », cf. ce mot.
Nkolavolo, loc. : 142.
Nkolbikie, loc. : 312.
Nkol Bogo, loc. : 232.
Nkombodo, « créateur des hommes », cf. Dieu : 24-6, 28, 33-4.
Nkongmeyos III, loc. : ???.
Nkos, « torche », bâton magique : 38-9, 259.
Nkôto : 312.
Nkug, « poitrine », « Essence » : 213.
Nkug, « génie », « esprit », « n-gual » : 48, 52-5, 75-6, 91, 94-5, 98, 124, 128, 131, 133, 135, 149-54.

- 178, 186, 217, 316-7, 355.
Nkug du melan (= figurine et initié) : 338 à 346, 353.
Nkukuma, « homme riche, chef » : 8, 40, 141, 160, 203, 240.
Nküil, « tambour téléphone » (au sens propre du mot) : 24, 44, 46, 112-3, 129, 179, 187-8, 193, 196-8, 202-3, 209, 210, 223, 272-3, 279, 316, 366.
Nkulso : 247-8.
Nkum Minja : 230.
Nkús, « veuve » : 201-9.
Nlag, « corne » (= talisman) : 144.
Nlag so, « corne du So », phase de l'initiation : 243, 246-8, 249 à 254, 268, 277, 295, 301, 305-6.
Nlo dzal, « tête du village » : 254, 283.
Nlod, « *Crassocephalum scandens* » (cf. *nkatena*) : 155, 329, 333.
Nlón, rotin épineux : 142.
Nlozok, loc. : 366.
Nnam ngón, « mets de courgette », cf. *ngón* : 155, 216, 219, 245, 253, 258-9, 289.
Nnam owondo, « mets d'arachide » : 209.
Nnan, « initié albinos » : 283-4.
Nnan Molo : 284.
Nnê Bodo : 180, 303, 321.
Nnem, « cœur » : 159, 213.
Nnem, « sorcier » : 12, 38, 61, 65, 67 à 68, 75-6, 78-117, 124.
Nnom ngi, « prêtres ou coryphées du *ngi* » : 66, 91-93, 351-354, 356-367, 376.
Nnom Nnam, loc. : 156.
Nnomo, mvog : 328-9.
NNOMO Juliana : 76, 136, 170, 334.
Nnomo Ndoe : 23.
Nnyamodo, « homme-mère », « adulte » : 13, 31, 42, 132, 163, 173, 206, 320.
Nnyamo (do) mvie, « patriarche », « homme vénérable » : 106, 117, 199, 207, 260, 264, 281.
Nnyandomo, « frère de la mère », oncle maternel : 51, 338.
NOAH Aloys d'Ayénié : 175, 236, 243, 245.
NOAH Innocent, Dr et professeur : 9, 23, 26-7, 376.
Noa Tsogo : 192.
Noir (couleur) : 146, 353-4.
Nom chez les Bèti : 46, 53, 188, 198, 221-4, 252 ; n. conféré par le père : 221 ; noms de Dieu : 20-36.
Non-initié, cf. profane (*ebin*) : 230, 237-8, 258, 265, 267, 278-9, 284, 290, 308, 365, 374.
Notable (ntomba), cf. chef : 9, 32, 133, 137, 180, 182, 206, 208, 221, 230, 306.
Nourriture (bidi), cf. alimentation : 21, 31-2, 45, 47, 76, 82, 136, 160-4, 199, 200-1, 203-4, 206-8, 234, 238, 240, 243, 247-9, 251, 254-5, 267 à 271, 280, 282, 285, 290, 292, 296-7, 300, 302, 305, 332, 334, 346-48, 366.
Nouveau-né, cf. bébé : 46, 104, 147, 161-2, 178, 198, 217-225.
Nsan ou *Ntsan Menduga*, loc. : 41, 232.
Nsém, « bris d'interdit » : 33, 140, 167-78, 182, 225, 233, 235 à 244, 247, 249-250, 252, 257, 259, 263, 277, 279, 283, 288 à 290, 292, 299, 304-7, 311-2, 318, 324, 327, 333-5, 370.
Nsəŋ, cf. « cour », « place publique du village » : 204, 362.
Nsesal, « smilax anceps », Liliacées : 147.
Nsisim, « ombre » : 45, 53, 102, 212.
Nsódzɔa, « phallus d'éléphant » = saucissonnier, « *Kigelisaafricana* », Bignoniacées : 329.
Nsúmi, moelle humaine : 146.
Nsɔndɔ, escargot, « *achatina* » : 332-3.
Nsu, « poison » : 146, 156, 188, 333, 354, 361.
Nsui, « *Caloncoba glauca* », Flacourta-ciées : 147.
Nsúnga, « talisman commandant un animal » : 54, 93, 125, 150, 153.
NTEDE MINKULU : 284, 287.
Ntege, « chance à la chasse » : 157.
Ntétolan, cf. *tótolan*.
Ntɔɔ, « client », dépendant volontaire : 181-2, 355.
Ntóle élé, encens de copal : 125.
Ntolendoŋ, cf. *tolendoŋ*.
Ntondobe, cf. Dieu : 21-7, 34-6, 27-28, 61.
Ntotomamaa, « bénédiction des aînés » : 208.

- Ntsíg ntó*, « trancheur de palabre » : 240.
Ntúban nló, « tête percée » : 90-1, 123.
 Ntumu, pop. : 26, 134, 310-1, 315, 365-6, 370.
 Nubie : 25.
 Nudité : 22, 79, 187, 191, 198, 201, 232, 242-3, 263-4, 275, 284, 311, 313, 315, 322, 330-2, 343, 377 ;
 marque de dépendance des femmes : 187 ; rituelle et à la guerre : 91, 188, 193, 295, 298, 311, 330-2, 334.
 Nuer, pop. : 18.
 Nuit, animal et phase du So : 7, 277-8, 281-290, 318.
 Nuit : 7, 63-4, 81, 84, 90, 92, 94, 96, 100, 103-4, 116, 118, 127, 129, 134, 142, 146, 151, 157, 170, 177, 188-9, 192-3, 197, 199, 203, 249, 284, 318, 330, 333, 339, 341, 343-4, 367.
Nyamodo, *nyandomo*, cf. *nyamodo*, *nnandomo*.
 Nyemeyong, loc. : 67.
Nyog, « daman arboricole » : 161.
Nyol, « corps », « individu » : 45, 102, 213.
 Nyom, abbé : 81.
- O**
- Obala, loc. : 348.
Obam, « épervier » : 51.
 Obama nga Zameyo : 199.
 Obama Nsana : 302.
 Obege ou Obeghe : 188, 269, 348, 351, 365.
Obǎn, « pigeon vert » : 156.
 Oberdorf, capitaine : 198.
Obogobo zen, « Anisurus (?) occidentalis », Fougères : 155.
Obolsi, plante : 346.
Obom, « battu », tapa d'écorce : 242-3, 247, 263, 301, 347.
 OBONA MESI Marguerite : 21.
 Obout (Obud), loc. : 171, 199.
 Obunu Atuba : 312.
Odzóé, antilope, « *Neotragus* ou *hylarunus* ? *batesii* » : 161.
Odžm, « *Aframomum* spp. », Zingibéracées : 116, 153, 192, 219.
 Œuf : 78.
 Ohandza Banyá : 237.
 Oignon (protecteur) (*ayan*) : 117, 127, 321.
 Oiseaux : 37, 51, 75, 127, 155-6, 164, 175, 200, 244-5, 272.
Okaas, « *Dicrostachys cinerea* », Légumineuses : 209.
 OKAH M. : 49, 82, 137, 139, 143, 149, 167, 212, 362.
 Okak, pop. : 365.
 OKALA ALENE : 36.
 Okala Ntsama : 224.
 Okola, loc. : 151.
Okón, « *Triumfetta* spp. », Tiliacées : 95, 109, 175.
Okpala, « Perdrix », divination : 115, 135.
Okpəŋ, antilope, « *cephalophus melanorrhœus* » : 278, 289.
 Okuda : 241.
 Ola, pop. : 269.
Olanda, « malédiction » : 167, 171.
 Olinga : 174.
Ológ, « gourmand importun » : 247.
 OMGBA Appollinaire de Mitsangom : 240, 256, 265, 269, 274, 279, 289, 340, 343.
 Omgba Bisogo : 192.
 Omgba ou Mba Manga, mère des Ewondo, cf. Mba Manga : 223.
 Omoa, acolyte du *ngi* : 353-4, 356, 359-60, 363, 366, 376.
 Omvang, pop. : 303.
 Onambe Mbazona : 132.
 ONANA Hubert d'Ayénié : 5, 30-1, 37, 50, 75, 79, 87, 99, 149, 151, 153, 171, 173, 175-6, 179, 185, 190, 193, 196, 206, 211, 230, 233 à 304, 308-9, 313-5, 318-9, 321, 324, 340, 345, 347-9, 351-2, 362, 366-7, 369, 374.
 Oncle paternel, cf. père : 220.
 Oncle maternel (*nyandomo*) : 93, 100, 141, 159, 189, 209, 220, 223, 244, 287, 295, 298, 355.
Ondondo, « piment », « *capsicum* sp. », Solanacées : 98.
 ONDOUA Ignace d'Osoessom : 200.
 Ondua Mebuda, nom du *ngi* : 362, 366.
Ongam, plante : 108, 115-6.
Ongogono, plante, « *aerua lanata* », Amaranthacée : 335.
Onguda, rituel féminin : 334.

- Oracle, cf. divination, corne et *ngam* : 108, 127 à 133, 178, 180-1, 203, 210, 239, 247, 328.
- Orateur (*ndzo*) : 60, 181-2, 207-8, 231.
- Orchestre : 196, 342.
- Ordalie (cf. *ngi*, *elon*) : 60, 65, 84, 91, 95, 99, 112, 123, 134-7, 145, 148, 178, 191-3, 195, 210, 220, 241, 248-50, 306, 318, 330, 333, 335, 351, 356-7, 359, 361-3, 376-7.
- Ordre (social et cosmique) : 12, 26, 59, 76, 83, 95, 97, 159, 164, 168-9, 172, 177.
- Ordre hiérarchique (*nkón*) : 34, 95.
- Oreille (signe d'entêtement, cf. appendices) : 155, 161, 248, 313, 355.
- Organisation sociale : 79, 119, 322, 376, 378.
- Organisateur de l'initiation (*mkpə So*) : 236, 242.
- Orientation chez les Bèti : 191.
- Orties : 175, 281, 285-7, 290-1, 308.
- ORTIGUES : 343.
- Os : 91, 95, 109, 124, 130, 146, 150, 152, 155, 183, 213, 216-7.
- Osege*, danse funèbre : 198.
- Oson*, « honte », « pudeur » : 86, 168.
- Ossieba (Osyebe, Osheba), pop. : 310.
- Osun*, « mouche-filaire » : 260.
- Otod kɔs*, « queue de perroquet », cf. = coiffure de guerre : 147, 196.
- Otoloa, pop. : 49, 68, 254-5, 269.
- Otombo*, « ficus sp. », Moracées : 147, 199, 210.
- Otɔngɔ*, « jeune épouse femme de chambre » : 180.
- Ototolan*, cf. *totolan*.
- OTOU Pius : 232, 239, 241-2, 244-5, 248, 259, 268, 296, 338.
- Otu, « résine », « tatouage » : 147, 330, 346, 348.
- Otungi*, « *Polyalthia suaveolens* », Annonacées : 107-8, 115-6, 273.
- Outil : 155.
- Ovâ*, « *Scleria boivinii* », Cypéracées : 145, 157, 176.
- Ovej*, « copalier », « guibourtia *Tessmannii* », Légumineuse, cf. *esingan* : 52, 79, 111, 148, 155, 157, 176, 216.
- Ovol*, symbole divinatoire : 128-9.
- Owona, de Minkan : 352, 359, 362.
- OWONA Marcel : 175-6.
- Owondo bekon*, « arachide des fantômes » : 47, 98.
- Owono Amvuna : 354-5.
- OWONO Constantin, d'Elem : 232, 237.
- OWONO Daniel : 29.
- OWONO Gabriel, de Mekok : 235, 245, 256, 258, 264-5, 269, 271, 274, 281, 283, 287, 289.
- OWONO Jacques : 49, 67, 72, 82, 88, 91, 94, 98-9, 124, 151, 219, 224.
- Owono Kode, cf. Nnë Bodo : 303, 319, 324.
- Owono Metugu (mvog Manzë) : 269.
- Owono Ngateba : 235.
- Owono Pascal, de Zoatupsi : 356, 359.
- OWONO Raphaël : 38, 96-7, 220, 224.
- Oyem, loc. : 311, 338.
- Oyenga*, « acclamation », cf. « cri » : 219.
- Oyom*, petit homme : 279.
- Oyomo, bélier sacrificiel du So : 244, 252, 277-8 à 290, 292, 304-9, 314, 317.
- Oyon*, « crachin » et saison des petites pluies : 295.
- Oyono : 354.
- OYONO Guillaume : 134.
- Ozozon kombe*, « *Solanum sp.* », Solanacées : 80, 117, 145-6.

P

- Pacte, cf. alliance : 47, 80, 82-3, 94, 99-101, 114-5, 152-3, 306.
- Padouk, cf. *bâ* et *mbel* : 243.
- Pahouins, pop., cf. Fang, Pangwe : 7, 25, 35, 68, 98, 127, 232.
- PAIRAULT : 376.
- Paix (cf. guerre) : 59, 76, 79, 93, 123, 140, 169, 324, 377.
- Palabre : 8, 33, 113-4, 116, 127, 148, 150, 168, 180-82, 209, 210, 234, 268, 271.
- Pallotins, RP.PP : 21.
- Palmier (cf. *raphia*, etc.), palmier à huile, « *Elaeis guineensis* », palmiers : 273.
- Paludisme : 174.
- Pangwe, pop., cf. Fang, Pahouin : 29-30, 73, 99, 123, 125, 127, 130, 143.

- Panier d'osier, cf. corbeille : 206.
- Panthère, cf. léopard : 28, 93-94, 117-8, 120, 131, 148-52, 196, 224, 246, 251, 255, 271, 272, 293-4, 296, 298-9, 316, 341.
- Parasolier (*asén*), « *Musanga cecropioides* » : 322, 343, 345.
- Parenté (*avúman*), cf. lignage, filiation : 83-4, 86, 93, 150, 168, 186, 239, 243, 302, 322, 374.
- Parents, cf. père, etc. : 50, 59, 64, 142, 154, 174, 178, 180, 182, 188 à 211, 220, 222, 225, 238, 242, 274, 300, 309, 339, 355, 359, 361, 367, 369, 379.
- Paris, loc. : 232.
- Parodie : 260 à 265, 313.
- Parole : 84, 91, 104-5, 108, 177 à 79, 180, 182, 197, 222, 256, 307, 313, 321, 344, 356.
- Paroi : 329-30.
- Parure : 31, 161, 205, 207, 272, 293-4, 296-7, 299-300, 316 ; parures du So : 316, 243-4.
- Passerelle : 52.
- Passage comique (cf. So) : 314 à 19.
- Passage pédagogique (cf. So) : 312, 314.
- Patriarche, cf. *nnyámomvié* : 260, 264, 279, 282, 377.
- Patriclan, cf. *ayon*.
- Pauvre, pauvreté : 60, 98, 119, 209, 310, 340, 348, 365, 373, 379.
- Payer : 52, 101, 109, 130, 131, 139, 141, 155, 163, 173-4, 180-82, 195, 196, 202, 204, 206-7, 233, 235, 239, 256-7, 281, 303-7, 317, 328, 341, 365, 377-9.
- Pays (*nnam*) : 317-8, 323-4, 362.
- Pêche (*alóg*) : 32, 39, 49, 83, 106, 182, 202, 243, 299, 303, 333-5.
- Péché, cf. *nsem* : 99, 168, 379-81.
- Peine, cf. souffrance.
- Pendaison : 77, 189-92, 193.
- « Perdrix », *okpal*, « perdrix rubra » : 115, 126.
- PÈRE Madeleine : 374.
- Père (*tará, ésiá*) : 24, 25, 27, 30, 220 à 23, 320-1.
- Perles : 296.
- Perroquet (*kos*) : 39, 147, 161, 248, 269, 299-300, 318, 366.
- Personnalité, cf. *mod, ngul* : 27, 45, 75-6, 124, 180, 199, 200, 225.
- Phallus : 38, 159, 259, 321, 324, 344, 356.
- PHILOMBE : 19, 31, 60, 224.
- Physique : 64.
- Pian (*mebada*) : 146, 171-2, 174, 179, 218, 267.
- PICHON R.P. François : 30, 36, 51, 331.
- Piège : 83, 126, 142, 157, 171, 186, 217, 260, 287, 295, 327-8, 333, 338.
- Pierre : 36-7, 104.
- Piment (*óndóndô*) : 137, 225, 269, 315, 334, 335, 345.
- Pipe : 22, 194-5, 198-9, 293-4, 296, 345.
- Placenta (*esog*) : 218.
- Plainte funèbre : 187 à 190.
- Plaisanterie (parenté à...) : 238, 244, 302.
- Plantain, cf. banane, « *Musa sp.* », Musacées : 129, 161, 265, 274, 289.
- Plantation, cf. champ (*afúb*) : 47, 65, 76, 97, 152, 182, 298, 302, 328, 332.
- Plantes : 26.
- PLEHN Dr : 174.
- Pluie : 41-2, 365.
- POIRIER : 13.
- Poison, cf. *elón*, ptomaine, *ngom*, strophanthus : 74, 95-6, 106, 135-6, 145-6, 154, 176, 195, 310, 355, 360, 362.
- Poisson (*kos*) : 83, 103, 132, 161, 162, 181, 186, 245, 293, 296, 299, 316, 333, 335, 338, 361, 365.
- Politique : 11, 374.
- Polygamie : 11, 374.
- Porte : 225, 329, 332.
- Potamochère, cf. *ngwe* : 196, 272.
- Poteau (*ndie*) : 129 ; poteau central : 23.
- Poterie (*mvie*), cf. marmite : 187.
- Pou : 174.
- Poule, poulet (*kub*) : 70, 78, 95, 98, 109, 115, 157, 162, 173, 179, 202, 205, 210, 217, 245, 251, 271, 274, 294, 298, 300, 317, 348, 362, 366.
- Pouvoir (acquisition du), cf. richesse : 99.
- Pouvoirs magico-religieux : 51, 64, 92-3, 95-7, 104, 106, 137, 139, 142,

186, 251, 306, 327, 357-9, 369, 375, 377.
 Pouvoir de la sorcellerie : 74, 84.
 Pouvoir en général : 95, 120, 168, 376, 378, 380.
 Pratiques rituelles, cf. rites : 30-55, 99, 183, 324, 332, 337, 369, 373, 375-6, 378.
 Prédateur : 251.
 Présage, cf. divination : 40, 50, 52, 126-7, 137, 186.
 Prescriptions : 104 à 107, 173.
 Prêtres (cf. *nnom ngi*) : 66, 91-3, 99, 121, 319, 345, 353, 376.
 Prière : 26, 31, 38, 40, 51.
 Procréation : 7, 216.
 Prodige (*asimba*) : 20, 38, 126-7.
 Profane, *ebín*, cf. non-initié : 279, 280, 281, 286-7, 291 à 94, 297-8, 303, 311, 318, 322, 340, 347, 351.
 Prophète : 125.
 Propitiation : 32, 39, 45, 143, 204, 254, 259, 315, 375.
 Propriétaire, cf. droit, propriété : 54, 75, 150-3.
 Prospérité : 83, 220, 240, 317, 333, 339, 378.
 Protection (*abaga*) : 34, 41, 54-5, 60, 75, 79, 87, 91-2, 117, 119, 123, 128, 137, 145-8, 150, 157-8, 263, 301, 328-9, 335, 337, 346, 349, 353, 362-5.
 Protéines : 296, 314.
 Proverbes, cf. Tsala-Vincent : 65-6.
 Provisions : 103.
 Ptomaïne : 355, 361.
 Puissance, cf. pouvoir, puissance invisible, cf. invisible : 9, 38, 40, 47, 50, 52 à 53, 59-60, 67, 71, 92-3, 95, 99, 141, 149, 159, 180, 183, 188, 200, 212, 251, 317-8, 330, 332, 365, 376, 379, 380, 381 ; volonté de p. : 321.
 Purification, cf. sanation, *tso*, *so*, etc. : 95, 179-80, 268-70, 294, 306, 311, 317-8, 379.
 Pygmées, pop. (*Bekoe*) : 295, 303, 323.
 Python, cf. serpent.

Q

Questions, à éviter de poser : 61.

Quête (*minsiean*) : 258-9, 272, 280, 289, 299, 305-6, 315.
 Queue, cf. appendice : 39, 147, 149, 337.
 QUINN, Dr F. : 210.

R

Rachat, racheter (cf. *kode*) : 304-6.
 RABELAIS : 64.
 Rang social (*nkón*), cf. réussite : 47, 79, 112, 162.
 Raphia (*zam*), « Raphia montbuttorum », Palmiers : 133, 184, 243, 257-8, 261, 268, 273, 293, 296, 302, 305, 308, 315-6, 322, 327, 330, 343, 346-7.
 RAPONDA-WALKER et SILLANS : 25, 41, 311, 345, 351, 361.
 Rapt (*abóm*), cf. mariage : 136, 374.
 Rasoir : 195.
 Rat : 126, 153, 161, 212, 245.
 Rationalisation : 61, 252, 292.
 RECHE O. : 73, 337, 346.
 Récoltes : 37, 42, 51, 77, 137.
 Relations sexuelles (cf. sexe) : 33, 84, 160-1, 183, 216-7, 225, 295, 315, 342.
 Relations avec l'invisible, cf. invisible.
 Religion, cf. pratiques rituelles, croyances : 9, 12, 17-20, 22-7, 65, 168, 173, 183, 215, 229 à 381 (surtout 375-81).
 Remède : 51, 114-5, 137, 140, 173-6.
 Réparation, cf. *metúnene* : 33.
 Repas, cf. *ndam*, nourriture : 31, 81, 142, 182, 200-1, 221, 258, 265, 338.
 Représentations, religieuses : 17 à 205 ; généralités : 17-20.
 Reproduction : 215, 281.
 Respect : 45, 379.
 Responsabilités : 124, 196, 198, 210, 236, 381.
 Réussite dans la vie (cf. richesse, rang social) : 99, 119, 307, 381.
 Rêve : 20, 28, 44, 47, 50-2, 77, 86-8, 118-9, 124-6, 185, 212.
 Revenant (*Kón*) : 43 à 53, 315 à 19, 375.
 Rhombe : 354.
 Riche (*nkúkúmá*), richesse (*akúma*) : 8, 12-3, 32, 34, 41, 51, 60-1, 93, 99,

- 103, 105, 117-9, 127, 141, 153 à 156, 163, 168, 171, 203, 235, 239, 241, 254, 272, 274, 281, 302, 304, 309-10, 321-2, 337-8, 340-1, 344, 348, 365, 373-5, 377.
- Ricin (*bég, bekae*), « Ricinus communis », Euphorbiacées : 110.
- Rites, cf. pratiques rituelles, rituels : 91, 95 ; r. de passage : 9.
- Rituels, cf. rites, pratiques *so, ngi*, etc., *passim*, 8, 9, 19, 31-2, 34, 36, 39, 53, 60, 99, 105, 112-115, 130, 134, 137, 149, 154, 160, 168, 173, 178, 180, 212, 215, 240, 323, 349, 369-74, 375 ; r. féminins : 333-4.
- Rivière (cf. ruisseau) : 31-2, 44, 49, 54, 83, 103, 106-7, 112, 137, 151, 156, 204-5, 207, 311, 328, 334.
- Rôle : 125, 141, 168, 211.
- ROSENHUBER R.P. : 28, 29, 46, 50, 179-80, 185-6, 188, 211-2, 352.
- ROSNY P. de : 7, 12, 35, 55, 91, 118, 141, 180, 310.
- Rouge (couleur) (*evele*) : 50, 72, 102, 129, 135, 146, 338, 346, 353.
- Ruisseau (cf. rivière) : 32, 49, 52, 79, 81, 104, 107, 158, 175, 202, 299, 335, 346, 366.
- RUSSILLON : 322.
- S**
- Saa, loc. : 232.
- Saba, pop. : 379.
- Sabbat de sorcellerie (*mgb ǎ*) : 103 à 116, 102 à 117.
- Sabre (d'abattis) (machette, coupe-coupe) (*fa*) : 31, 41, 73, 80, 85, 103, 110, 114, 118, 129, 137, 158, 183, 193, 196, 230, 247, 267, 269, 274, 287, 334-5, 343-4, 363.
- Sac (*mfəg*) : 137, 142, 242, 244, 250, 258-9, 292-3, 303, 308, 321, 329, 346.
- Sacrifice (cf. *kábad, metúneŋa*, substitution de victimes...) : 8, 13, 31, 33, 39, 43, 51, 83, 109-10, 142, 152, 154, 163, 181, 195, 204, 249-50, 305-7, 309, 315, 317-8, 321-2, 348, 370, 379.
- Sagesse (*fəg*), c. intelligence : 35, 163, 185.
- Saker A. : 28, 35.
- Sakura : 302.
- Salieme, « *Albizia adianthifolia* », Légumineuse (cf. *sen*) : 268, 273.
- Salive (cf. *meki*) : 140, 153, 187, 193, 208, 220.
- Salle ou salon de réception, cf. *abaa*.
- SALLÉE Pierre : 365.
- Samba, Martin Paul, héros nationaliste : 235, 361.
- SAMBA SOYA BEFOLO de Mebomezoa : 230, 235, 240, 244, 301.
- Sanaga, fl., cf. Traversée de la S., Yom : 31, 41, 237, 303 ; peuple sanaga = Tsinga : 309.
- Sanation : 95, 107, 241, 243, 376.
- Sang (*meki*) : 33, 39, 72, 74, 75, 77-8, 81-2, 84, 92, 98, 102-104, 108, 116, 161, 168, 178-80, 183, 216, 217, 219, 220, 225, 233, 250, 253, 269, 297, 306, 308-9, 335, 347, 370, 378, 381.
- Sangmélina, loc. : 312, 352.
- Santé (cf. *mvɔɛ*) : 11-12, 19, 59, 98, 119, 131-2, 140-1, 168-9, 171, 172-182, 218, 376.
- Sas, « *urera repens* », Urticacées : 190, 197.
- Satan (= *evu*) : 67, 79-80, 84, 97, 101-2, 104-6, 112, 117, 270.
- Sauce, cf. soupe : 289.
- Savane : 237, 261, 266.
- Schmidt : 29.
- SCHULTZE : 231, 289, 307.
- Sculpture beti : 271-272, 287, 337, 340-346, 356, 366, 379.
- Segment lignager, cf. lignage, *mvog* : 31, 205, 239, 244, 305, 378.
- Segmentation, cf. scission : 11.
- SEH Jacques, de Bibondi : 302.
- Sel, « ronce », *Haumania danckelmaniana* Marantacées : 115, 360.
- Sel, *nku* : 176, 236, 277, 297, 335.
- Semilles, semence : 30-2, 157, 213.
- Sen, « *albizia adianthifolia* » (*salieme* ?), Légumineuse (d'après Tessmann) : 146.
- Sentier (*mbag*), cf. chemin : 294, 366.
- Sépulture, cf. tombe : 67.
- Serment, cf. *yóm* : 27, 91, 217, 303, 317.
- Serpent (*nyó*) en général : 28, 75, 94, 117, 126, 129, 149, 151, 153, 162,

- 175, 323, 341 ; *ayán*, « petit serpent vert », « dendrapis » : 162.
 Serpent-python arc-en-ciel, *mvom*, cf. Ngan Medza : 32, 34, 40-1, 153, 262-4, 267, 272, 287, 303, 308-11, 333, 344.
 SERRES M. : 64.
Sesala, « impureté rituelle » : 167, 204, 218, 225, 333.
 Sevrage : 225.
 Sexe : 8, 37, 41, 69, 71, 73, 76, 81, 92, 106, 140, 142, 155, 157, 164, 170-1, 193, 213, 216, 225, 263, 265, 275, 281, 285, 316, 321-2, 330, 331, 340, 343.
 Sexualité (= double s.) : 9, 29, 39, 154, 162, 169, 170-1, 265, 272, 290, 320, 322, 332, 344, 346.
 SILLANS, cf. Raponda.
 Singes : 28, 161, 162, 260, 291-2, 298.
 SINGLETON M. : 121, 364.
 SIRAN : 309-10.
 Sirius : 30.
 Sixa (de Minlaaba), institution catholique accueillant les femmes : 77, 83, 86, 125, 183, 327, 334.
 SKOLASTER : 25, 30, 43, 229, 351.
 So, antilope, « *cephalophus leucogaster* » : 162-3, 234, 237, 252, 274, 289, 292, 296, 310, 311-2, 323, 333, 338.
 So, rituel : 37, 39, 41, 46, 47, 49, 51, 54, 63, 79, 81, 92-3, 130, 137, 142, 154, 163, 173, 178, 180, 184, 187, 191-2, 196, 197-8, 204, 206-7, 212, 215, 225, 229 à 324 (surtout 309-10), 332, 333, 337-8, 348-9, 351, 353, 359, 362, 363, 365, 367, 370, 374-5, 376, 378, 380.
 « Manger le so » : 290, 297, 317.
 Nom du So : 323.
 So *atá eson*, so au pied de l'herbe : 240, 264, 287-8, 290-1, 304.
 Sociétés humaines : 98.
 Société beti, objet du livre : 12, 18, 84, 99-100, 112, 121, 140, 162, 169, 171, 173, 189, 230, 281, 364, 376.
 Sodo, « *pollia condensata* », Commeniacées : 108, 115.
 Sœur : 33, 91, 148, 181, 187-8, 201, 210, 217, 241.
 Soins (des enfants) : 54, 59, 107, 174-83, 219, 240, 243.
 Soldats (*bezimbi*) : 355, 357.
 Soleil (*nló dzób*, « tête du ciel ») : 22, 25-6, 34-5, 37-8, 175, 197, 202, 204, 318-9, 345.
 Son, « tombe » ; *son sí*, « tombeau souterrain » : 198, 319.
 Songó, jeu stratégique : 156.
 Sonnaïles : 248.
 Sorcellerie (*mgbã*) et sorcier (*nnem*), cf. *evú*, *passim* et 7, 32, 61, 66, 67-8, 71, 75 à 117, 129, 142, 145, 146, 156, 164, 169-70, 172, 175, 178, 212, 218, 270, 290, 301, 309, 333-4, 376.
 Sororat : 210.
 Sortie de brousse des jeunes initiés : 269, 294-5, 297-301.
 Sortie de deuil : 204-6.
 Souffrance (liée à la virilité) : 212, 258, 266, 314, 318, 322, 335, 377-9.
 Soupe (*mfián*) ou sauce : 257.
 Souris : 116, 162.
 Spatule : 132, 194.
 Sperme (*meyom*), cf. *meki* : 92, 157, 176, 183, 216, 217, 253, 321.
 Statuaire, cf. sculpture.
 Statuts sociaux : 142, 160, 162-3.
 Stérilité (cf. fécondité) : 28, 53, 77, 95, 134, 140, 170-1, 182-3, 209, 216, 218, 328, 370.
 STOLL R.P.A. : 9, 18, 28, 30, 36, 39, 53, 146, 153, 154, 192, 197, 232-3, 245, 253, 296, 307, 313, 318, 319-20, 321-4, 332, 340, 342-3, 346.
 Stratification sociale, cf. rang, richesse, chef, épouse, client, esclave... : 160, 162-3.
 « *Strophanthus* » (*ene*) : 329.
 Substitution de victimes : 195, 297, 304-7, 309, 312, 317, 378, 379.
 Suicide : 91.
 Sumu, riv. : 279.
 Sumu Asi, loc. : 45.
 SUNDKLER : 12.
 Surnom : 221, 223-5.
 Surplus : 242, 259.
 Survie des morts : 41, 43-53, 120.
 SUZANNE : 383.
 Système traditionnel de la sorcellerie : 117-8.

T

- Taa* = « tabac ».
- Tabac, « *Nicotiana tabacum* », Solanacées (cf. pipe) : 22, 294.
- TABI Martin : 45.
- Talisman (cf. *abub*, *ayas*, *biar*, amulette, charme) : 42, 51, 54, 63, 140, 210, 216.
- Tambour ou tam-tam (mot employé dans ce sens en français du Cameroun), cf. *nkul*, *ngom* : 8, 31-2, 67, 108, 136, 182, 189, 192, 194, 156, 253-4, 258, 268, 273, 283, 285-6, 298, 341, 345, 357-9.
- Tante : 200.
- Tara (*tita*), « père », cf. *esia* : 37.
- TARDITS Claude : 373.
- Taro (*atu*) : 274, 289.
- Tatouage (*otú*, *mvón*) : 29, 256, 324.
- Témoignages : 62-5, 89.
- Tempête : 42, 76, 158.
- Tensions : 11, 349, 373.
- Termites : 53, 161-2, 216.
- Terre, *si* : 26, 28-9, 34-7, 39, 46, 48, 49, 51, 129, 131, 157, 170, 197-8, 204, 213, 262, 278-81, 314-5, 318-9, 323.
- TESSMANN G., *passim* de 11 à 375.
- Testicules, bourses (*abin*) : 162, 278-81.
- Tête (*nló*), d'homme (= trophée) : 60-1, 72, 108-9, 118-9, 129, 136, 191, 195, 198, 202, 210, 257, 273, 285, 312, 319, 339, 354-5, 359, 363 ; d'animal : 159-61, 204, 207, 288 ; t. du ciel (= soleil) : 191 ; t. du village : 192.
- THÉ M.P. de (Mme Bochet) : 28, 31-2, 38, 51, 54, 62, 65, 157, 162, 197, 216, 220, 225, 322, 331.
- Théorie : 64.
- THILENIUS : 323.
- Thomas d'Aquin S. : 20.
- THOMAS L.V. & René LUNEAU : 121.
- Tibia : 355-6, 359, 366.
- Tikar, pop. : 42, 195.
- Tissu, cf. pagne : 272.
- Toit : 32, 47, 78, 148, 202, 253, 257, 269, 285, 288, 312, 315, 329, 332, 338.
- Tolendon*, « précipice infernal » : 49, 212, 318.
- Tolesa, cf. Tulesa.
- Tolo* (constellation Grande Ourse ?) : 30.
- Tombe, tombeau : 46, 52, 94-5, 117-8, 125-6, 149, 175, 185, 188-9, 190-1, 195, 198-200, 203-4, 210, 212, 245, 259, 309, 319, 339, 349.
- Tombeau-souterrain (*soŋ si*) : 46, 104, 129, 198-9, 249, 273-4, 278-81, 285-9, 299, 302, 305, 307, 314-5, 318-9, 321, 358.
- Tombó, « *Carpolobia lutea* », Polygalacées : 38, 40, 147.
- Tongbivoé, loc. : 235.
- Tonnerre, cf. foudre : 40, 158.
- Tortue (*kúl*, *kúlu*) : 163, 198, 344, 359.
- Tótolan* (ou *ntétolan* ou *otótolan*), « gouffre infernal » : 49-50, 212.
- Touraco : 161, 246.
- Tradition (orale), cf. histoire : 26, 33, 48, 68, 87, 118, 164, 169, 192, 222, 309, 337, 370, 373 ; tr. ésotériques : 97.
- Transe : 32, 48, 126, 185, 315, 338, 345.
- Transgression, cf. *nsem* : 29-30, 33, 53, 164, 374, 378, 381.
- Traversée de la Sanaga : 153.
- TRILLES R.P. : 24-9, 151.
- Trompes (cf. *nlag*, *tón*) : 334.
- TSALA abbé Théodore, cf. Tsala-Vincent : 9, 20, 22, *passim* de 23 à 55, 61, 73, 75, 82, 85, 88, 96, 101, 107, 113, 127-37, 140, 143, 149, 173, 179, 182, 191, 193, 197, 199, 204, 231, 233, 237, 243-4, 248, 252, 261, 263-4, 269, 282, 287, 301, 305-6, 321, 329, 335, 337 à 45, 348, 352-62, 370-1.
- TSALA & VINCENT (= proverbes) : 27, 38, 44-5, 47-8, 51, 75, 79, 82, 86, 94, 96, 130, 134, 140, 149, 152, 157, 159, 163, 172-3, 178, 185, 192-4, 209, 239, 241, 244, 248, 250, 256, 274, 297, 302, 315, 328, 334, 344, 351, 370.
- Tsala Eteme : 245.
- Tsid*, « rate » : 175-6, 213.
- Tsid*, « animal » (surtout mammifère) : 161, 261.
- Tsinga (Cinga), pop. : 253, 310, 341.
- TSIRA NDONG NDOUTOUME : 176.
- Tso* ou *tsogo*, rituel : 34, 42, 60, 63, 75, 80, 84, 93, 107, 109, 115, 154.

- 169, 178, 180, 184, 215, 253, 320,
370, 374, 376.
Tsungi Akoa : 230.
Tsungimbala, mvog : 74, 235.
Tsungimbala Ngomo : 254.
Tué, tuer : 33, 61, 70, 77, 80, 87, 91,
93, 96, 103-4, 106-9, 112-6, 124,
131, 146, 150, 158, 160, 169, 181,
187, 189, 191, 194, 202, 230, 236-7,
239, 267-9, 281-2, 294, 297-8, 300,
303-4, 308, 313, 317, 330, 356-60,
364-6, 370, 374, 379.
Tuki, langue sanaga, cf. ati : 309.
TURNER : 22, 374.
- U**
- Unanimité, union à préserver : 18, 34,
267-70.
Ustensiles de cuisine : 339.
- V**
- Vagin (*ebón*) : 69, 73-4, 76-7, 105-6,
169, 330-1, 334.
Vali, « débusquer » : 87-8, 100-4.
Vampirisme : 68, 77-8.
VAN GENNEP : 317-8.
Varan (*nka*) : 30, 124-5, 131, 151, 155,
179-80, 216, 289.
Variole (*mā bada Menye*), cf. compen-
sation, vengeance, guerre et *yaon* :
174.
Ventre (*abum*) : 66, 75, 95-6, 102,
105-6, 108-10, 114-5, 129, 131-6,
147, 160-1, 170-2, 178, 182, 184,
210, 212-3, 215-6, 218-9, 257-8, 327,
330, 333, 359-60.
Ver blanc (*fós*) : 329, 335.
Ver luisant : 90.
Ver en général : 76, 145, 172, 176, 202,
268.
Veuf, veuvage : 148, 210.
Veuve (*nkús*) : 187-97, 201-9, 261, 295,
314-5, 349.
Viande, cf. gibier, *kábad*, etc. : 31, 52,
69-71, 75, 82, 103-4, 161-3, 181,
204-5, 238, 261, 289, 296, 301, 303,
310-1, 314, 317, 323, 328, 333, 347.
Victoire (cf. *fon*) : 19, 105, 129, 136,
185, 192, 198, 264, 288, 317, 320,
339.
Vie (en général) : 12, 20, 29, 65-7,
74-6, 82-3, 92, 101, 134, 141-2, 151,
168, 172-3, 315, 327.
Vie inversée : 47-8, 314-6.
Vie publique : 209, 274.
Vie quotidienne : 12, 23, 47, 50, 60,
121, 159, 185, 248, 375.
Vie sexuelle, cf. sexe, sexualité : 76-7,
81, 175-6, 223, 225, 234, 295.
Vie sociale, cf. société : 33, 78, 144,
373.
Vieillards : 18, 21, 23, 28-30, 39, 41,
44, 50, 60, 67, 73, 82, 89, 91,
99-100, 108, 112, 124, 137, 163-4,
174, 185, 190-2, 196, 205-6, 229-30,
233, 240, 242, 246, 249-50, 251-3,
255-6, 280, 290, 301, 303, 317,
345-6, 348.
Vieilles femmes : 21, 83-4, 88, 93, 104,
133, 147, 151, 188, 205, 217, 327.
Vili, pop. : 35, 98, 118.
Village (unité résidentielle, *dza*), cour :
87, 178, 306, 362.
Vin en général : 284.
Vin de palme : 159, 205-9 ; plus spéci-
fiquement, vin de raphia : 206, 316.
VINCENT J.F., cf. Tsala-Vincent : 21,
43-4, 47-8, 50-1, 94, 97, 125, 128,
136, 149, 160-2, 170, 183, 190, 193,
225-30, 332-4, 363, 379.
Vipère (*akpā*), « vipera cornuta » (du
Gabon) : 84, 115, 135, 155, 163,
216, 333.
Virilité (cf. rapports sexuels, sexe, souf-
france) : 162, 314, 376.
Vision du monde, cf. *ethos* : 9, 17-8,
22, 60, 143-5, 159, 369-71, 374-5,
378-9.
Visite : 127.
Vivants : 36, 43-52, 348, 355, 375.
Voisins : 11, 59, 76, 96, 99, 119, 136,
168, 180, 239-40, 243, 297, 349,
355, 365, 369.
Voix (*kín*) : 321, 363, 366-7.
Vol : 47, 50, 99, 134-5, 157, 160, 164,
168-9, 171, 179-81, 217-8, 248, 290,
294, 296-8, 302, 308, 322, 330-2,
334-5, 362, 364, 379.
Voyage (*dulu*) : 29, 50, 69-70, 91,
123-4, 129-30, 153, 174, 186, 196,

- 200, 206, 235, 259, 265, 310, 366, 369, 374-5.
 Voyageurs : 298.
 Voyageurs européens, cf. Blancs, Européens, premiers voyageurs : 11, 59, 318, 374.
 Voyance, cf. divination, devin : 74, 90-1, 93-4, 108, 123-7, 132.
 Vute (= Vouté, Wute, Babouté), pop. : 135, 195, 309.
- W**
- WILBOIS : 18, 26, 78, 178-9, 376.
 Wouri, fl. : 174.
- X**
- Xylophone (*mendzán*) : 32, 107, 254, 273, 295, 315-6, 339, 343-7.
- Y**
- Yaan, « payer », « prendre congé » : 187, 257, 259, 304-6.
 Yalongo, pop., = bati, Bafèk : 307-9, 315.
 Yam, « cuire », « cuisinier » : 142.
 Yambasa, pop. : 41, 61, 300, 321.
 Yanda, pop. : 267.
 Yangben, loc. & pop. : 61.
 Yaoundé et Yaunde, orthographe allemande, cf. Ewondo, Bënë, *passim* et 7, 20-21, 36, 48, 60, 229, 317.
 Yebekolo, pop. : 151.
 Yekombo, pop. : 174, 183.
 Yembon, pop. : 230.
 Yesum, cf. Yezum.
 Yezum (Yesum), pop. : 41, 49, 83.
 Yob, « ciel » : 303.
 Yoko, loc. : 22, 174, 307.
 Yom, fleuve légendaire (= Sanaga ?) : 49, 237, 292, 303-4, 374.
- Yom, « invoquer », « faire des imprécations » : 330.
- Z**
- Zamba, cf. Dieu : 18, 21 à 43, 48-9, 53, 54, 60, 68 à 71, 120, 125-6, 162, 168, 189, 204, 212, 249, 250, 302, 317, 364, 376, 385-6.
 ZAMBO Burckardt : 256.
 Zambo Melingi : 49.
 ZAMBO Tobie, de Mfou : 241.
 Zameyo Mebenga, chef des *bekon* : 26, 48.
 Zang Ngabikwe : 256.
 Zè Mendouga : 221.
 ZENKER G. : 9, 21, 42, 59, 60, 102, 119, 127, 131, 135, 140, 149, 155, 158, 174, 187, 189, 190, 192-3, 196-8, 210, 216, 220, 229, 231, 235, 241-3, 254, 258, 268, 270-2, 286, 290, 294-5, 299-301, 318.
 Zəyan, « foudre, éclair » : 40-1.
 Zəzə mod, « homme de rien » : 102, 180, 209.
 Zib, antilope, « cephalophus sylvicultor » : 161.
 Zibi Betala : 234 ; Zibi Fuda : 224.
 ZIBI David : 180, 316.
 Zogó dans le So : 267-9.
 ZOGO EKWA Pierre, de Mitsangom-Elem : 67, 92-3, 97, 235, 237, 240, 274, 294, 339, 342, 347, 352-3, 360, 362-4, 391.
 Zogo Fouda, chef : 232.
 ZOGO NDOMO Emmanuel d'Elang : 243, 261, 275, 284, 286, 294, 301.
 ZOGO ONANA de Manyang Adzap : 240, 252, 270, 298.
 Zomóloa, « grand juge » : 238, 240-5, 250-2, 254-5, 258-9, 269, 282, 290-2, 302, 306, 312-3, 319, 374.
 Zong Midzi mi Obame : 320.
 Zud, « cul », « derrière » : 263-5, 331.
 Zum, « tourterelle » : 156.
 ZWE NGUEMA : 26, 319.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	7
Préambule	11

PREMIÈRE PARTIE

LA NUIT CLAIRE

(Religion)

CHAPITRE I

Le monde invisible et les pratiques rituelles politiques rituelles périodiques

1. Difficultés de cerner les représentations de l'invisible	17
2. Le problème de Dieu	20
3. Les hypostases divines	33
- La Terre et le Ciel	36
- Le Soleil et la Lune	37
- L'Éclair et l'Arc-en-Ciel ou le Python	40
- Le nombre neuf	42
4. Les ancêtres	43
5. Les génies	53

DEUXIÈME PARTIE

LES SECRETS DE LA NUIT NOIRE

(Sorcellerie et contre-sorcellerie)

CHAPITRE II

La sorcellerie : l'evú

A. Importance et difficulté des croyances concernant la sorcellerie ..	59
B. Premier essai de définition de l'evú	65

C.	Origine mythique de l' <i>evú</i>	68
D.	Nature physique et transformations matérielles de l' <i>evú</i> ; son lien avec le possesseur	72
E.	Les activités anti-sociales de l' <i>evú</i>	76
F.	La diffusion de l' <i>evú</i>	81
G.	L' <i>evú</i> dynamique	89
H.	Essai de synthèse	99
I.	Un traité bête d'« evulogie »	101
	1. Qu'est-ce que l' <i>evú</i> ?	101
	2. Le lâcher de l' <i>evú</i>	103
	3. Prescriptions liées à l' <i>evú</i>	104
	4. L' <i>evú</i> féminin. Prescriptions et modes d'action	105
	5. Œuvres de sorcellerie : les jeux de la nuit	111
	6. Comment on soigne ceux qui ont été au sabbat des sorciers ..	114
J.	Conclusions permises par ce texte	117

CHAPITRE III

L'*evú* spéculatif et la défense spéculative contre l'*evú* : voyance et divination

1.	De la voyance en général	123
2.	La divination et ses techniques	127
3.	Les ordalies	134

CHAPITRE IV

L'*evú* pratique et la défense contre l'*evú* : charmes et interdits

1.	Généralités	139
2.	Charmes magiques particuliers	143
	– <i>Mebiah</i> d'attaque et de défense en sorcellerie	144
	– L'envoûtement	148
	– <i>Mebiah</i> utilisant les <i>minkúg</i> ; <i>nagualisme</i>	149
	– <i>Mebiah</i> agissant par eux-mêmes dans un but déterminé	154
3.	Les interdits	158

TROISIÈME PARTIE

DU CRÉPUSCULE A L'AUBE

(Maladies et Médecine, Deuils et naissances)

CHAPITRE V

Le bris d'interdit (*nsém*) et ses suites : maladie, stérilité, médecine

1.	L'infraction ou bris d'interdit (<i>nsém</i>)	167
2.	La maladie et ses soins	172

3. La nécessité de la confession	177
4. Les soins rituels généraux : <i>esob nyol</i> et <i>esie</i>	179
5. La stérilité	182

CHAPITRE VI

La mort, victoire épisodique de l'*evú*

1. Les préparatifs de la mort	185
2. Le décès	187
3. L'arrivée des invités	189
4. L' <i>esana</i> , les ordalies et les exécutions	190
5. L'inhumation	197
6. Le festin mortuaire	200
7. Les épreuves du veuvage	201
8. L' <i>esah bidi</i> et le <i>mes ɔh</i>	203
9. La sortie de deuil	205
10. L'aspersion de vin	206
11. Les autres deuils	208
12. Après la mort	211

CHAPITRE VII

Les naissances

1. La grossesse	215
2. L'accouchement	217
3. Le temps de réclusion. Le modelage de l'enfant	219
4. Présentation et dénomination	221
5. La fin de l'allaitement	225

QUATRIÈME PARTIE

LA NUIT TRANSFIGURANTE

(Les grands rituels : Initiations et Sociétés secrètes)

CHAPITRE VIII

Le *So*, initiation des garçons. Préparatifs

A. Généralités	229
B. La séquence rituelle	238
1. L'occasion du rite	238
2. L'exhibition	242
3. Période intermédiaire	247
4. La corne du <i>So</i>	249
5. Nouvelle chasse	254
6. L'abattage du <i>ndzòm</i> et le tatouage	255

7. La coupe des « compensations » et le repas des candidats . . .	257
8. Extorsion de la richesse	258
9. Premières épreuves en forêt	260
10. La liane-python ; autres épreuves	261
11. Construction et purification de l' <i>esam</i>	267
12. Préparatifs et fête du <i>Ndzóm So</i>	271

CHAPITRE IX

Le So, initiation des garçons. Grandes épreuves et sens cachés

13. Le <i>kàbad</i> (ovin ou caprin) Oyomo, ou Mebila, ou Alu (Nuit) .	277
14. Le balancement des bourses	278
15. Le tombeau souterrain : préparation	280
16. La poursuite de l'initié	283
17. Le passage du tombeau-souterrain	285
18. Le <i>So</i> « au pied du sissongo »	290
19. Les interdits alimentaires	291
20. La vie dans l' <i>esam</i>	293
21. La sortie de l' <i>esam</i>	298
C. Interprétations	303
1. Une légende d'origine	303
2. Le <i>So</i> comme expiation	304
3. Hypothèses génétiques	307
4. Le <i>So</i> comme passage pédagogique	312
5. Le <i>So</i> comme passage cosmique	314
6. Le <i>So</i> comme enfantement à la société des hommes	320
7. Le nom du <i>So</i>	323

CHAPITRE X

Le <i>mevungu</i> et les rituels féminins	327
--	-----

CHAPITRE XI

Le <i>melan</i>, culte aux ancêtres	337
--	-----

CHAPITRE XII

Le <i>ngi</i> ou l'inquisition	351
---	-----

CHAPITRE XIII

Autres rituels, autres sociétés	369
--	-----

Conclusion générale	373
--------------------------------------	-----

1. Le mouvement	373
2. Récapitulation	375
3. Pseudo-prospective	379

ANNEXES

Le cycle des défunts	385
Éléments de la dynamique des forces	386
Flore	387
Sources	391
- Témoins et archives	391
- Bibliographie	393
Index	407

1. Sciences sociales

- Abdoulaye Bara DIOP, *La société wolof* (épuisé).
J.F. MÉDARD, Y.A. FAURÉ et al., *État et bourgeoisie en Côte-d'Ivoire*.
Guy ROCHETEAU, *Pouvoir financier et indépendance économique en Afrique : le cas du Sénégal*. En coédition avec l'ORSTOM.
Collectif, *Enjeux fonciers en Afrique noire*. En coédition avec l'ORSTOM.
Nicole GRIMAUD, *La politique extérieure de l'Algérie*.
G. HESSELING, *Histoire politique du Sénégal*.
Zaki LAÏDI, *L'U.R.S.S. vue du Tiers-Monde*.

2. Histoire et civilisations

- Marc ABÈLÈS et Chantal COLLARD (études réunies par), *Age, pouvoir et société en Afrique noire*.
Joseph AMBOUROU-AVARO, *Un peuple gabonais à l'aube de la colonisation. Le bas Ogowé au XIX^e siècle*. En coédition avec le Centre de Recherches Africaines.
Collectif, *La civilisation ancienne des peuples des Grands Lacs*. En coédition avec le Centre de Civilisation Burundaise.
François GAULME, *Le pays de Cama. Un ancien État côtier du Gabon et ses origines*. En coédition avec le Centre de Recherches Africaines.
Antoine GISLER, *L'esclavage aux Antilles françaises (XVII^e-XIX^e siècles)*.
Juliette BESSIS, *La Méditerranée fasciste, l'Italie mussolinienne et la Tunisie*. En coédition avec les Publications de la Sorbonne.
Yoro FALL, *L'Afrique à la naissance de la cartographie moderne (XIV^e-XV^e siècles)*. En coédition avec le Centre de Recherches Africaines.
Zakari DRAMANI ISSIFOU, *L'Afrique dans les relations internationales au XVI^e siècle*. En coédition avec le Centre de Recherches Africaines.
Louis NGONGO, *Histoire des forces religieuses au Cameroun (1916-1955)*.
Raymond VERDIER, *Le pays kabyé. Cité des dieux, cité des hommes*.
François RAISON-JOURDE (Et. réunies par), *Les souverains malgaches*.
Bakoly DOMENICHINI-RAMIARAMANANA, *Du Ohabolana au Hainteny : langue, littérature et politique à Madagascar*. En coédition avec le Centre de Recherches Africaines.
Susan ASCH, *L'Église du Prophète Kimbangu. De ses origines à son rôle actuel au Zaïre*.
Joseph GAHAMA, *Le Burundi sous administration belge*. En coédition avec le Centre de Recherches Africaines.
Collectif, *Peuples du Golfe du Bénin. Les Aja-Ewe*. En coédition avec le Centre de Recherches Africaines.
Jean-Pierre RAISON, *Les Hautes Terres de Madagascar*. En coédition avec l'ORSTOM.
Claude PRUDHOMME, *Histoire religieuse de la Réunion*.
Jean-Pierre OLIVIER DE SARDAN, *Les sociétés songhay-zarma. Mali-Niger*.

Jean-Pierre DOZON, *La société bété (Côte-d'Ivoire)*. En coédition avec l'ORS-TOM.

Christian ROCHE, *Histoire de la Casamance (conquête et résistance ; 1860-1920)*.

F. RENAULT et S. DAGET, *Les traites négrières en Afrique*.

Jean-Claude BARBIER et al., *Femmes du Cameroun*. En coédition avec l'ORS-TOM.

Michel IZARD, *le Yatenga précolonial*.

François de MEDEIROS, *L'Europe et l'Afrique (XIII^e-XV^e siècles)*. En coédition avec le Centre de Recherches Africaines.

Jean-Paul ESCHLIMANN, *Les Agni devant la mort (Côte-d'Ivoire)*.

3. Langues

Pierre DUMONT, *Le français et les langues africaines au Sénégal*. En coédition avec l'A.C.C.T.

Philippe NTAHOMBAYE, *Des noms et des hommes. Aspects psychologiques et sociologiques du nom au Burundi*.

A. LENSELAER, *Dictionnaire swahili-français*.

Collection Relire

Eugène MAGE, *Voyage au Soudan occidental (1863-1866)*. Introduction d'Yves Person.

David LIVINGSTONE, *Explorations dans l'Afrique australe et dans le Bassin du Zambèze (1840-1864)*. Introduction d'Elikia M'Bokolo.

Ida PFEIFFER, *Voyage à Madagascar (1856)*. Introduction de Faranirina Esoavelomandroso.

Victor SCHOELCHER, *Vie de Toussaint Louverture*. Introduction de J. Adélaïde-Merlande.

David BOILAT, *Esquisses sénégalaises*. Introduction de Abdoulaye-Bara Diop.

Antoine METRAL, *Histoire de l'expédition française à Saint-Domingue (1802-1803)*. Introduction de J. Adélaïde-Merlande.

(Pour plus de précisions sur ces titres, demandez le catalogue complet des éditions Karthala : 22-24, bd Arago, 75013 Paris).