

55/ LC 31529 A138

Séverin Cécile ABEGA

L'Esana chez les Beti



Etudes et documents africains

EDITIONS CLE

T A B L E D E S M A T I E R E S =====

REMERCIEMENTS.....	Page 2
AVANT-PROPOS.....	4
INTRODUCTION.....	8
PREMIERE PARTIE.....	16
CHAPITRE 1. OCCASIONS OU SE DANSE L' <u>ESÁNA</u> ET CONDITIONS NECESSAIRES A L'ORGANISATION DE CETTE DANSE.....	17
A - L'organisation d'un <u>esána</u> lors d'un deuil.....	17
B - Conditions à remplir pour mériter un <u>esána</u>	20
a) Conditions de naissance.....	21
b) Le mérite personnel.....	29
1) La chasse.....	29
2) La guerre.....	32
3) Le mérite économique.....	38
4) Autres mérites.....	41
C - Structure générale soustendant un <u>esána</u>	43
NOTES ET COMMENTAIRES.....	48
CHAPITRE II. LES MYTHES ETON : LE PERSONNAGE D'ANENG BIKALE.....	49
A - Principes méthodologiques.....	49
B - Les mythes.....	56
C - Première approche des mythes : L'im- portance de l' <u>esána</u> et de son inven-	

tion pour les Eton.....	65
<u>CHAPITRE III. LES MYTHES MANGUISSA.....</u>	72
A - Le personnage du Touraco.....	72
B - M1a, et l'analogie avec les mythes Eton.....	73
C - Opposition entre le haut et le bas, et illustration avec M4 et M5.....	75
D - Suite de la comparaison avec les mythes Eton : homologie entre Perroquet et Ehigi.....	78
E - Homologies entre Touraco et ANENG BIKALE. Les médiateurs.....	84
F - Ceux qui portent malheur : les rela- tions entre les médiateurs et leur entourage.....	89
NOTES ET COMMENTAIRES.....	96
<u>CHAPITRE IV. QUELQUES SPECULATIONS HISTORIQUES.....</u>	97
A - Problématique de l'obéissance des mythes Eton au schéma structural de l' <u>esána</u>	97
B - La structure synchronique de M2 et la diffusion de l' <u>esána</u> chez les Man- guissa.....	100
C - L'éthnocentrisme des mythes d'ANENG BIKALE.....	109
D - La diffusion de l' <u>esána</u>	115
NOTES ET COMMENTAIRES.....	120

CHAPITRE V. LA VICTOIRE SUR LES FORCES JUGÉES DANGEREUSES:

PREMIERES CONSIDERATIONS SUR L'AMBI-	
GUITE.....	121
A - La victoire que fête un <u>esána</u> mortuaire	121
B - Les catégories qui souffrent lors d'un	
deuil.....	126
C - L'humanité souffrante, un danger pour	
le lignage.....	131
a) La contrainte qui pèse sur ces caté-	
gories.....	131
b) Les tensions entre le maître et ses	
gens.....	137
D - Le contrôle exercé sur les catégories	
dangereuses.....	140
E - Les manifestations de la sensation de	
danger.....	145
NOTES ET COMMENTAIRES.....	166

CHAPITRE VI. LE TEMOIGNAGE DES MYTHES SUR L'AMBIGUITE,

ET LA NECESSITE D'EN TRIOMPHER.....	167
A - La contrainte et l'ambiguïté à travers	
le mythe de l' <u>evú</u>	168
B - Confrontation du mythe de l' <u>evú</u> avec	
un mythe d'origine de l' <u>esána</u> (M1a)....	171
C - Reduire l'ambiguïté, une exigence pour	
la survie de la culture.....	174

DEUXIEME PARTIE.....	179
<u>CHAPITRE I</u> LE DANSEUR D' <u>ESANA</u> TEL QU'IL SE PRESENTE	180
A - Eléments du discours.....	180
B - Les éléments de la métaphore	182
C - Les éléments de la métonymie.....	191
D - La signification du discours et la pro- blématique de sa destination.....	206
NOTES ET COMMENTAIRES.....	209
<u>CHAPITRE II</u> POURQUOI INSULTE-T-ON LE MORT ? NOUVELLES	.
CONSIDERATIONS SUR L'AMBIGUITE.....	210
A - Les insultes adressées au mort.....	210
B - Les relations à plaisanteries dans la société Beti.....	214
C - L'ambiguïté sans la contrainte.....	221
D - Pourquoi insulte-t-on le mort ?.....	224
<u>CHAPITRE III</u> LE REGNE DU DESORDRE ET DU DANGER.....	233
A - L'opposition entre le jour et la nuit...	233
B - La nuit envahit le jour.....	238
C - Le règne de l'insécurité.....	243
D - Le dialogue avec les forces de la nature.....	247
NOTES ET COMMENTAIRES.....	257
<u>CHAPITRE IV</u> LE CONTROLE SUR LES FORCES MAUVAISES.....	258
A - Les points sensibles.....	258
B - Les techniques du contrôle sur les forces mauvaises.....	261

C - L' <u>esána</u> comme technique de contrôle et de détection des forces mauvaises.....	269
D - Le mode d'action de l' <u>esána</u> comme tech- nique de contrôle.....	276
NOTES ET COMMENTAIRES.....	280
<u>CHAPITRE V. LE PASSAGE</u>	281
A - Le mauvais passage.....;	281
B - Le bon passage.....	292
C - La nécessité des rites de passage.....	299
D - Le passage du mort.....	308
NOTES ET COMMENTAIRES.....	316
<u>CHAPITRE VI. LE LIGNAGE TRIOMPHE DE LA MORT</u>	317
A - Eloigner le mort des vivants.....	317
B - Eloigner les vivants de la mort.....	322
C - Expulser la mort.....	326
D - Le triomphe sur la mort.....	330
CONCLUSION.....	334
BIBLIOGRAPHIE.....	343
ANNEXE : Textes d' <u>esána</u>	356
INDEX.....	379

T A B L E D E S I L L U S T R A T I O N S

PLANCHES :

Planche 1- Tambour de bois (<u>nkúl</u>).....	Page 17-18
Planche 2- Tambour à membrane (<u>mbé</u>).....	17-18
Planche 3- Armes et objets des Yaunde (Ewondo) ; (Planche de Curt Von MORGEN, 1893)	29-30
Planche 4- Armes, coiffures et fétiches des Yaunde (Planche de Curt Von MORGEN), 1893)	186-187

FIGURES :

Figure 1- Courbe de l'évolution d'ANENG BIKALE et Courbe du Touraco.....	88
Figure 2- Lignages auxquels Ego est ap- parenté.....	147
Figure 3- Atome de parenté	150
Figure 4- Homologies entre l'Aigle, le Per- roquet et le Touraco.....	190
Figure 5- Schéma figurant la contrainte et l'ambiguïté...:	229

55/2031529 A138

Séverin Cécile ABEGA

L'Esana chez les Beté



Etudes et documents africains

EDITIONS CLE

ter et vaincre la menace qu'ils constituaient pour le lignage.

Il était aussi nécessaire de consulter les normes et valeurs sociales, pour préciser les dangers dont nous venons de parler, leur origine et la nécessité de les combattre.

Nous avons pour cela étudié le mythe de l'evú, être mystérieux, qui est à l'origine de la mort chez les Beti, nous l'avons confronté à un mythe de l'esána, et avons enfin interrogé un mythe sur l'origine des exécutions humaines lors d'un deuil. Les deux mythes racontent la fin de l'âge d'or, et révèlent que les dangers dont il est question menacent l'existence même de la culture.

Nous pouvions, cela fait, aborder la deuxième partie de notre travail, dans laquelle nous devons étudier l'esána comme combat contre les forces naturelles dangereuses.

Nous devons nous arrêter un instant, pour éclairer notre démarche. Il eut semblé plus logique de nous intéresser d'abord au combat, avant de parler de la victoire. Mais ici, les deux se situaient sur deux plans différents. Le triomphe était obtenu sur un plan social, alors que la guerre concernait les relations avec le monde invisible. D'autre part, ce sont les forces sociales dangereuses qui permettaient l'irruption dans la culture des forces naturelles malfaisantes, grâce à l'action de l'evú. Enfin, la première partie nous permettait d'établir que la culture, la société des hommes, l'univers des règles, était sentie comme menacée de destruction.

Ce n'est qu'une fois cette certitude établie, une fois

que nous connaissions l'origine de la menace, que nous pouvions voir comment s'organise la lutte.

Notre premier chapitre approchait le guerrier engagé dans ce combat, c'est-à-dire le danseur d'esána. Nous devions d'abord voir les éléments qui révélaient qu'il s'était préparé pour une bataille, éléments divisés, pour nous, en deux catégories : ceux du langage métaphorique, et ceux du langage métonymique.

Parmi les dangers qui menaçaient le lignage, on pouvait classer le défunt, devenu un être ambigu, donc craint. Cette ambiguïté s'exprimait par l'attitude irrespectueuse qui lui était témoignée, et sa signification ne pouvait apparaître que si on la rapprochait d'autres manifestations semblables les parentés à plaisanteries. Une fois ce rapprochement effectué, il fallait revenir sur l'ambiguïté dont nous avions commencé à parler dans la première partie de ce travail, et tenter de donner enfin la signification des paroles irrévérencieuses adressées au mort.

D'autres dangers pesaient pourtant sur le lignage, comme la confusion entre le jour et la nuit, domaine chacun de forces antagonistes, comme l'insécurité et les malaises dont chacun se plaint, et que signalait la série des mesures prises pour les enrayer ou les prévenir. La culture devait s'organiser pour lutter contre ces dérèglements, dus à une pénétration incontrôlée de la nature dans la culture, mais nous disent les mythes, le combat devait absolument se dérouler sur un terrain culturel pour que les hommes gardent

CHAPITRE I

OCCASIONS OU SE DANSE L'E S Á N Á, ET CONDITIONS NECESSAIRES A L'ORGANISATION DE CETTE DANSE.

A - L'ORGANISATION D'UN E S Á N Á LORS D'UN DEUIL.

<u>símbala</u> Untel	<u>abó</u> il étendu	<u>á</u> à	<u>sí</u> terre	<u>a</u> il	<u>vwé</u> prostré	) ter
<u>ʔambá</u> Dieu	<u>nye</u> lui		<u>a</u> il		<u>belé</u> tient	) ter

(TSALA, 1971 : 94)

"Untel est étendu, immobile
Dieu l'a pris."

Un homme est mort, comme l'annonce, avec cette formule, le tambour de bois (nkúl, voir Planche N° 1) chez les Ewondo. Beti au plein sens du terme, c'est-à-dire ni ntóbó, dépendant, ni oluá, esclave, grand chasseur, il avait abattu au cours de son existence du gros gibier, des bêtes dangereuses comme le buffle, la panthère, l'éléphant, le gorille, le chimpanzé, le rhacochère etc...

Il s'était distingué à la guerre et avait tué au moins un adversaire au combat. Il avait été initié au só, la plus grande des initiations Beti, peut-être au molán et au ngí, autres rites qui parachevaient la formation d'un homme. Il était polygame, comptait une nombreuse progéniture, des esclaves, des dépendants, dont le travail lui avait assuré une grande prospérité matérielle, signalée par le nombre de ses plantations, et les dimensions de son village, ou mieux de son domaine.

existaient alors. Il y avait le ntcho dzāl homme libre, mais pauvre, qui ne pouvait s'établir de lui-même. Il cherchait donc un maître, autre homme libre, mais plus prospère, riche tout simplement, et allait vivre chez lui, enrôlé à son service. Il se détachait de son maître s'il pouvait voler de ses propres ailes. Il va de soi qu'un pareil individu ne pouvait réunir toutes les conditions requises pour qu'un esāna honore sa mort.

En effet, il est forcément célibataire, car se marier équivaut à s'établir, puisque c'est le travail de la femme que l'homme capitalise pour se bâtir une fortune, ainsi que l'a bien vu LABURTHE-TOLRA (1981 : 254 et 239).

Quand le dépendant va à la guerre, c'est pour la maison de son maître. Le travail de ses mains profite à son maître, à qui il verse une quote-part. Etant donc célibataire, il n'a pas d'enfant, et même s'il peut se prétendre géniteur, la paternité appartient au mari officiel de la femme qu'il a fécondée ou au père de celle-ci quand elle est célibataire. Si le père de cette femme est mort, les enfants sont ceux de l'héritier auquel elle a été rattachée, lors du partage de l'héritage paternel. Seuls les polygames peuvent prétendre avoir des dépendants, car ceux-ci sont attirés par les femmes, celles que l'époux légitime néglige. Le dépendant est généralement le concubin agréé de l'une d'elles.

Le dépendant est forcément d'ascendance pauvre, sinon il se ferait établir par son père ou par ses oncles maternels frères, réels ou classificatoires de sa mère. C'est chez ces derniers par excellence que le jeune homme qui cherche à s'é-

tablir s'en va chercher "l'oignon" (K=ayǎŋ, F et W = lǎdzǎŋ) de la prospérité, le charme qui rend riche.

Terminons en disant que les dépendants se recrutent beaucoup parmi les tsalí de tsag álí selon l'abbé TSALA (1973 : 54) qui veut dire "pousse-toi là-bas". Ce sont des enfants dont la mère n'a pas épousé le père, et qui sont restés dans le lignage maternel. Ils ne peuvent hériter de leur grand-père maternel ou de l'oncle dont ils dépendent, et sont moins considérés que leurs cousins croisés matrilatéraux qui, eux seront forcément établis, si la fortune de leur père le permet. Le neveu utérin n'est donc honoré et ne bénéficie du statut spécial qui est le sien dans le lignage de sa mère, que s'il vit hors du territoire de celui-ci. Nous verrons pourquoi dans un autre chapitre. (3)

Le tsalí est aussi cet enfant issu d'un lit autre que celui du mari actuel de sa mère, et que celle-ci a introduit dans le domicile de l'époux. Nous reviendrons ailleurs sur les clients et les tsalí.

On connaissait aussi les mintobomí nam, clients ou esclaves du pays. Ceux-là sont de petites unités, groupes ou lignages, obligés de subir la domination d'un lignage dit ntí, seigneur, parce qu'ils sont incapables de se défendre seuls. Ces unités attendent donc de leur maître une protection contre d'éventuels ennemis. Cependant, cette protection leur coûte cher, car, en cas de guerre, elles se retrouvent toujours en première ligne. Ces clients accompagnent leurs maîtres, qui se les sont souvent assujettis par la force des armes, dans leurs migrations, et s'installent selon le gré de leurs maîtres sur des sites que

ces derniers ont choisis pour eux.

Ils constituent des réservoirs de femmes pour leurs maîtres, du fait de leur proximité géographique et de leur origine étrangère, qui exclut toute parenté avec ceux-ci. Les origines de ces groupuscules sont diverses : il peut s'agir d'autochtones, qui de ce fait sont entraînés dans la mouvance des migrations Beti, ou alors de résiduels laissés sur place par les précédentes vagues de migrants, et qui sont récupérés par les vagues suivantes.

Nous avons ainsi pu recueillir, chez FOU DA Mathias, d'Elessoque, à SAA; ce récit sur les Benyivuma, lignage de la phratrie BenyiAbeka. Le mot est formé de ba, marque du pluriel, nyi (E, W), ou ye (K) qui veut dire lignage de, et ivumá, ile, dans la langue atí.

Au moment où les Manguissa traversaient le fleuve, sur le dos du serpent mythique Ngán mǎdza (W=Ngán-mǎdzǎ), certains d'entre eux remarquèrent des tronçons d'épis de maïs qui descendaient le cours de l'eau, avec les biyalga (K), feuilles de bananiers utilisées pour couvrir les récipients, les marmittes surtout, principalement lors de la cuisson des aliments. Ils se dirent qu'il devait y avoir des gens vivant en amont. Ils remontèrent le fleuve et découvrirent des hommes dans une ile, qu'ils identifièrent comme appartenant au lignage Ewondo des Mvog Tsungi Mbala (prononcer Mvóg Tsun Mbálá) et les amenèrent avec eux. Mvog Tsungi Mbala et Benyivuma observent encore des relations d'exogamie.

Chez les Manguissa, signalons encore les Ongeli, autre

ntoh puisse être devenu assez fort pour que la domination se transforme en alliance. Est-ce donc un honneur que de mourir ou un motif de triomphe, lorsqu'on est de sang noble ?

Mais avons-nous dit, à cette condition de naissance acquise par mérite collectif ou par l'ascendance, il faut obligatoirement ajouter le mérite personnel que nous allons maintenant tenter d'approcher.

b) Du mérite personnel

1° La chasse : elle est source de dangers du fait de l'armement, qui est assez rudimentaire. Les sagaies, les flèches et les arcs, les sabres courts ou matchettes, les couteaux et l'arbalète (Voir Planche N°3) constituent l'arsenal des Peti. Les fusils, d'introduction tardive, n'ont jamais été très performants. M. KOMPOLO ELOMO, de Nkol-asi, SAA, nous a décrit leur utilisation. On les charge de poudre, de bouts de métal ou d'éclats de poterie, parfois même des pointes de flèches comme projectile. Au niveau du bassinot, on les bourre de cette substance duveteuse qui se trouve à la base des branches de palmier, on pose dessus une braise, et on souffle. Le feu enflamme le duvet, qui le communique à la poudre, et il y a une explosion, qui expulse les projectiles. La portée était de 80 à 100 mètres. LABURTHERIE-TOLRA, (1981 : 321) précise que ces armes étaient aussi dangereuses pour le tireur et son voisin que pour la cible, et servaient surtout à émouvoir l'adversaire et à asseoir le prestige du possesseur.

Les autochtones prétendent en avoir fabriqué, LABURTHERIE-

TOLRA, qui a enquêté sur le sujet, affirme (1981 : 439) n'avoir jamais vu que des fusils modifiés par les soins de ces forgerons dont l'habileté frappa ZENKER (LABURTHER-TOLRA, 1970 : 99), MORGEN, dans le récit de ses explorations qui a été traduit par LABURTHER-TOLRA (1972 : 59), affirme en avoir vu utilisation à la chasse à l'éléphant chez les Wuté, chargés avec une courte lance empoisonnée, que ZENKER (LABURTHER-TOLRA, 1970 : 57) appelle esingá, dont l'effet fut foudroyant sur l'éléphant.

Ces fusils sont souvent, d'après l'abbé TSALA (1973 : 162) des Cap-guns qui ont donné aux autochtones le nom devenu rare de Kíábí (K) ou Tchápa (E), et en Fang ekiaá, fusil à piston, baptisé dédaigneusement fusil à fumée. Leur acquisition était fort difficile, puisqu'ils venaient de la côte, par l'intermédiaire, selon TSALA, des Basa, des Bulu et des Mveló, et coûtaient donc très cher. Flèches, arcs, sagaies et matchettes restent ainsi les armes les plus courantes, et exigent du chasseur qu'il soit suffisamment proche du gibier.

Abattre un singe anthropoïde comme le gorille ngi, (Gorilla gorilla), le chimpanzé waa (K) ou wogo (E), waké (W) (Pan satyrus), ou encore cet autre primate non identifié par nous mézéké (W) qui serait plus gros qu'un chimpanzé et ressemblerait au babouin, tuer une panthère zé (Panthera pardus), un éléphant (Loxodonta cyclotis) appelé localement zok, un buffle, Nyiát (Lyncerus nanis sylvestris) ou une grande antilope dans ces conditions est donc un véritable exploit, qui mérite un honneur. Certains hommes se sont illustrés en affrontant et en tuant une panthère à mains nues, tel ELO-EUDA d'Ovoabang, sur la route

La danse ici traduit la joie de retrouver les jours fastes, d'avoir vaincu la malchance, de renouer avec la chance. La mort d'un grand homme marque donc le début d'une période d'adversité. Prenons cette question : si danser l'esána révèle la joie, le triomphe, pourquoi manifester cette allégresse à la mort d'un parent, d'un ami, d'un allié, pourquoi triompher lors d'un événement qui amène la malchance ? Nous tâcherons d'y répondre plus tard. Voyons d'abord ce qu'il en est de la guerre.

2 - La guerre.

Commençons par rappeler que ce que l'on entend par guerre chez les Boti consiste essentiellement en coups de main, escarmouches ou guets-apens. Les armes utilisées sont les mêmes que pour la chasse moins l'arbalète, et dans une certaine mesure l'arc. La sagaie est l'arme par excellence du brave. Cet armement exige le combat rapproché, une grande part de courage, de vaillance et d'habileté, et beaucoup d'esprit sportif de la part des protagonistes.

Cette guerre-là vise moins la suppression de l'adversaire, une conquête, que le renom, la gloire. Les belligérants cherchaient d'abord à venger, à laver une offense qui entachait leur honneur et diminuait leur renom. Parfois même, il peut ne pas s'agir d'une offense. Pour Charles ATANGANA, chef Ewondo lui-même, l'un des motifs les plus courants de guerre est qu'un chef ne supportait pas dans son voisinage qu'un autre chef nût se comparer à lui. Voici, pour appuyer ces propos que rapporte LAPURTHE-TOLRA (1981 : 329) un récit que nous raconte YENE KUNU, chez les Manguissa.

Un personnage nommé NDZI WALU, alla livrer bataille à un Fton Benyagda, parce qu'il portait le nom de Ndon (ndôn) le feu, "Qui a-t-il brûlé ? demandait-il. Ce nom doit me revenir parce que c'est moi le vrai feu, et je brûlerai pour le lui prouver". Il alla surprendre le Benyagda chez lui, le tua, et ramena comme trophée son fusil, et sa chèvre la plus grasse qu'il égorgea pour fêter son nouveau nom. Cet événement fut célébré au son de l'esána, et le patronyme de NDZI WALU fut oublié au profit de celui de Ndon. Le lignage de Ndon existe toujours à Ntom-Abel, SAA.

Cependant, celui qui a été l'auteur d'un pareil haut fait doit se signaler pour avoir le droit de prétendre à son esána. Ceci l'expose automatiquement à des représailles, de la part du lignage de sa victime, car on ne pourra jouer de l'esána aux obsèques de celui-ci que si son meurtre est vengé. Au cours de cet esána, nous dit TSALA (1973 : 7), on exécute d'éventuels captifs ramenés de l'expédition vengeresse. S'en suivra donc une espèce de vendetta, chaque camp cherchant à venger ses morts. Ici, le meurtre aboutit à la récurrence d'une offense qu'il faut laver et relaver chaque fois que l'adversaire a, par un nouveau raid ou un guet-apens, donné la réplique à la précédente attaque.

Les bosquets deviennent peu sûrs, car là se cachent souvent les assaillants pour tendre des guets-apens, bánd l'ennemi. Bánd appuyer fortement, mais aussi tendre un guet-apens a donné le nom de mbándá. Les endroits fréquentés pour ces traquenards s'appellent Lábón ló mbándá (W E). C'est un cas classique de ce genre de coup que rapporte TSALA (1973 : 180), en commentaire au proverbe 7 222.

ZWE NCFMA (1972), chez les Ntumu, Pahouins du Sud, à che-

val à la frontière entre le Cameroun et le Gabon, oppose dans une épopée, Zong Midzi mi Obame aux Ekaŋ. Le motif de la guerre est que Zong, du neuple Okü, estime que la célébrité d'ANGONE ZOK, guerrier Ekaŋ, gêne la sienne. On rencontre aussi (Voir H. ENO RELINGA, (1978b : 79)) dans le mythe Bulu, autre population pahouine, l'histoire d'un héros qui provoque ANGONO ZOK (Angone Zok), parce qu'il porte le même nom que lui. Seul le vainqueur devra continuer à porter ce nom. La femme d'Angono Zok est l'enjeu du combat.

Le pillage de l'adversaire, la recherche de femmes et des esclaves est bien sûr un motif sérieux de guerre, et en engageant une bataille, on espère un bénéfice. Cependant, c'est parce que l'on s'en juge plus digne que l'autre ; d'ailleurs, vols, rapt et adultères déclenchent souvent un état de belligérance, parce que le sens de la propriété est très vif, et que ces atteintes touchent directement l'honneur de celui qui est lésé.

Les deuils mêmes (BODO KOMBOLO chez les Mangoussa, et LABURTHE-TOLRA (1981 : 327) pour les autres Beti s'accordent là-dessus) donnent souvent le coup d'envoi de nombreuses guerres puisqu'on y exécutait certaines épouses du défunt. Les lignages des victimes, quand il ne s'agissait pas de captives, tenaient absolument à les venger. Sinon, ils devenaient objet de railleries et de moqueries. Joseph OWONO (1959 : 204-15) nous fait assister à un raid de ce genre, où l'on délivre une femme, condamnée à accompagner son mari dans l'au-delà. Seuls les plus intrépides osaient exécuter une femme mariée normalement. Les autres se contentaient d'immoler des captives. Toute mort non

venant rabaisse ainsi le prestige du lignage de la victime. Le meurtre d'un ennemi, ou d'un membre de son lignage rebaisse la renommée de celui qui le commet, ainsi que celle de son lignage. La peur des représailles arrête rarement les revanches.

Selon ONGOLO BIKYE de Nkol Metet, SAA, et YENE KUNU de Ntom-Abel, la guerre intestinale, plus meurtrière que celles qui les confrontèrent aux autres groupes (Eton, Ossananga, Babouté), qui opposa les Manguissa entre eux, est née d'un bien curieux motif :

Le grand chef MVOGO AWONO d'Ebonzout, SAA, rendait visite à son homologue ZOGO FOU DA, le plus célèbre des chefs Manguissa. Comme le premier était plutôt beau garçon et qu'il était bien habillé, une des femmes de son hôte - ZOGO en avait 802, ce qui est un des motifs de sa célébrité - lui fit ce compliment :

Mot	<u>f mēñ</u>	<u>á</u>	<u>nyēw</u>	<u>yá</u>
Homme	lui-même	il	est beau	comment
<u>á</u>	<u>nē</u>	<u>kín</u>	<u>né</u>	<u>ngōnd</u>
Il	est	cou	comme	jeune fille
				de Guib

"Quel bel homme ! il a le cou aussi gracieux qu'une jeune femelle de guib" (*Tragelaphus scriptus*, tragelaphinae). ZOGO, blessé par le fait que son hôte puisse passer pour plus beau que lui, le fit arrêter immédiatement, et lui administra, par la main d'un de ses esclaves, une fessée mémorable. La réponse fut une guerre qui embrasa tout le groupe Manguissa.

L'idéal guerrier des Pahouins en général et des Beti en particulier semble être représenté par ces héros mythiques du mvét, dont le caractère est résumé dans ce refrain, que reprennent les joueurs de mvét :

<u>Ekan</u>	<u>bisó</u>	<u>elan</u>	<u>elan</u>
Ekan	incrédules	effrontés,	effrontés

Les Ekaŋ se moquent de tout danger, et n'ont de considération pour personne. La réalité est souvent toute autre, cependant. Chaque guerrier se prétend elan, c'est-à-dire impertinent provocateur, plaisantin face au danger et à l'adversaire. La guerre est tellement affaire d'honneur, que le poison est strictement interdit sur le champ de bataille, par une espèce de code d'honneur sanctionné par la religion. L'arbalète, arme plus meurtrière que la flèche ou la sagaie, n'intervient jamais : très prise dans la chasse au singe, sa fléchette est toujours empoisonnée avec l'enŋ, extrait de la fève du Strophantus hispidus, liane apocynacée.

Elle est taillée dans l'écorce dure des branches de raphia. L'empennage est constituée par une feuille d'arbre découpée en triangle Ovuŋ. Le chasseur entaille le trait, de façon à le rendre très cassant. Il doit se briser dès qu'il atteint la cible. Le poison qui est en fait un mélange de deux produits est une invention assez ingénieuse. La première matière est urticante. Le singe, gibier par excellence de l'arbalète commence à se gratter dès qu'il est touché, et c'est sa main qui achève souvent de briser la fléchette au ras de la blessure. Elle ne peut plus être extraite, ce qui permet au strophante proprement dit de se diffuser dans l'organisme. Les démangeaisons font oublier la fuite au quadrumane qui reste sur place à se gratter, ce qui évite la fatigue de la poursuite au chasseur, en attendant que le poison achève son oeuvre meurtrière. Au bout d'un bref laps de temps, il est pris de vomissements et de tremblements, et s'écroule.

Un procédé aussi meurtrier n'est donc jamais utilisé à la guerre, et le contact de l'enǎ est source de souillure, nous confirme RODO KOMBOLO. Qui en use pour tuer un homme doit procéder à un rite de purification. Qui le prépare s'abstient des rapports sexuels pendant tout le temps de la préparation. Il ne doit pas non plus saluer quelqu'un de la main, et doit s'empêcher de frôler même un passant. Le massacre gratuit d'ennemis entraîne aussi une souillure légère appelée olanda, dont on peut se débarrasser par le rite ndongo, étudié par TSALA (1958 : 96). Olanda est cependant moins grave que le Tsóó (K) ou Tsóóó, Tsóókó (E, W) souillure par contact du sang d'un parent, et rite purificateur correspondant, étudié par LABURTHER TOLRA (1975 : 525-540) et TSALA (1958 : 88-96).

La guerre chez les Beti exige donc un certain nombre de conditions, de la vaillance et du courage, parce que l'armement impose le combat au corps à corps. Elle suppose aussi un grand sens de l'honneur, pour persévérer dans les hostilités jusqu'à ce qu'intervienne un arrangement dont les neveux utérins d'un des lignages en conflit, et membres de l'autre, prennent l'initiative. Il se tient alors une grande palabre, présidée par les aînés des lignages, qui départagent les torts. Les coupables doivent donner des femmes aux offensés ; cet échange est souvent réciproque, les torts étant partagés, et pour chaque homme tué, il faut une femme. Peuvent s'y ajouter d'autres valeurs comme des esclaves ou du bétail.

La guerre demande aussi que l'on s'expose soi-même au péril, pour mériter les tambours de l'esána, sinon il y a rupture

d'une prohibition sacrée, et souillure. Ici aussi, on peut se poser cette question : si tuer un adversaire dans un combat que l'on peut qualifier de loyal (même si cela n'a pas souvent été le cas), si se couvrir de gloire à la guerre permet le triomphe qu'exorime l'esána, si venger ses morts donne droit à exulter, pourquoi le faire à la mort d'un parent ? Au mérite guerrier que nous venons d'étudier, ajoutons, avant de progresser vers une réponse, le mérite économique.

3 - Le mérite économique.

Richesse et pouvoir vont de pair. C'est pourquoy, l'on a traduit chef par nkúkúma, qui vient d'akúma, richesse, à l'institution de chefferies par la colonisation, au lieu de garder ndzóé, de dzóé, commander, et de dzó, dire. LABURTHERIE (1981 : Passim) est arrivé à la même conclusion. Le ntobó, homme libre démuní, est un dépendant. Acquérir des femmes est le seul moyen de s'enrichir. La condition de naissance joue, puisqu'un fils de famille riche est établi par son père, et à sa mort, profite de l'héritage paternel, biefs de pêche, champs, esclaves, etc... mais aussi femmes, grâce au lévirat, qui lui permet d'agrandir son harem. Mais le mérite personnel joue encore un plus grand rôle. Un jeune homme pauvre, un ntobó ou même un esclave tel ANENG BIKALE dont nous ferons bientôt la connaissance peut grâce à son travail, son courage et son intelligence, gravir les échelons sociaux, entrer en possession de femmes. Il peut acquérir des captives à la guerre et les épouser, ou des esclaves et d'autres biens, qu'il échangera

contre d'autres femmes. Il peut se procurer d'autres biens, ou même des épouses, au jeu d'abia. Il peut, puisque, dit le proverbe :

Mod a nēbēg tum o vée ne ngón
Homme il étant bon caractère tu donnes lui fille

(TSALA : 59, N° 3101). "A l'homme de bon caractère, donne ta fille en mariage", mériter une femme grâce à ses talents oratoires, de musicien, de danseur, de guerrier, de sportif, ou grâce à son ardeur au travail, même s'il n'a pas de compensation matrimoniale à verser. Celle-ci viendra plus tard. Le travail de ses mains, de ses épouses, de ses esclaves, de ses dépendants peut lui procurer aussi des femmes.

Les épouses devenues nombreuses vont travailler sa terre et lui attirer des dépendants, qui grossiront cette main-d'oeuvre, et formeront une troupe, avec les esclaves, qu'il pourra armer pour la guerre. Une femme est un placement qui peut rendre jusqu'à 30 %, estime LABURTHER-TOLRA (1981 : 254 et 359).

Une fois le processus de capitalisation en route, la capitalisation des femmes (.....) et l'accroissement du pouvoir du mod dzāl par redistribution des filles, si sa première ou sa seconde épouse sont fécondes peuvent être rapides. S'il y ajoute quelques femmes gagnées au jeu et quelques captifs pris à la guerre, sa réputation d'avoir la chance de posséder le biy akúma, le procédé magique de la richesse, ne va pas manquer de se répandre. Les voisins vont rechercher son alliance, les célibataires trop pauvres pour espérer se marier, trop faibles pour fonder leur propre village, vont venir lui offrir

leurs services comme clients (mintobɔ). Son village s'étend : plus il a de monde chez lui, plus la vie est gaie et large, car les plantations et le cheptel se multiplient, les surplus qui lui sont remis par tous ceux qui travaillent pour lui sont plus nombreux, et il peut les redistribuer avec plus d'abondance. Sa force guerrière s'accroît du nombre d'hommes dont il dispose, sa force politique du nombre de ses alliances. LABURTHE-TOLRA (1981 : 359).

Force, courage et intelligence sont sollicités, pour cette réussite, car l'homme qui s'enrichit ainsi est un bon guerrier, un grand travailleur, quelqu'un qui sait susciter de l'estime autour de lui.

Les proverbes sont prolixes sur les qualités qu'il faut démontrer pour devenir un mod dzaál (K) un mot atán (E, W) l'homme qui a fondé un village. Voyons certains, qu'a recueillis l'abbé TSALA (1973) :

<u>Biém</u>	<u>bi</u>	<u>dzaál</u>	<u>biá</u>	<u>niñ</u>	<u>ayi</u>	<u>mod</u>	<u>dzaál</u>
Choses	elles	village	elles	vivent	avec	homme	village

Sous un maître vigilant, les subalternes portent plus de soin à l'entretien du village (proverbe N° 2111, P. 44).

<u>Elé</u>	<u>nen</u>	<u>meboóg</u>	<u>ebuúl</u>
Arbre	grand	entailles	neuf

Un grand arbre a neuf entailles (N° 2123, P. 46).

Plus on est grand, ajoute l'abbé TSALA en commentaire, plus on est attaqué, parce que, ajoute le proverbe N° 2124 :

<u>Tsíð</u>	<u>ngém</u>	<u>te</u>	<u>fam</u>	<u>á</u>	<u>olám</u>
Animal	queue	sans	échapper	à	piège.

L'animal à queue n'échappe pas au piège (P. 47).

"Celui qui a une grande suite échappe difficilement à son

torité, pour prétendre à l'esána. Ils devraient en plus acheter le droit de le danser. L'esclave affranchi grâce à sa valeur personnelle, doit aussi acheter ce droit. De vaincu, ils sont donc devenus vainqueurs, ont triomphé de l'épreuve de la tutelle, épreuve dangereuse, puisqu'on dispose de l'esclave comme d'un bien meuble, et que le dépendant est à peine mieux loti.

Un simple homme libre, qui n'a pas obtenu des distinctions économiques, cynégétiques, guerrières, est un non-vainqueur, qui n'aura pas d'esána à sa mort, comme le rapporte Léopold EZE (1971 : 10-15). Le schéma général serait donc en résumé celui-ci : épreuve/triomphe/esána. Afin de mieux visualiser ceci, nous pouvons le récapituler dans un tableau :

EVENTEMENT	MOTIF MANIFESTE
Chasse fructueuse	gros gibier abattu, malchance chassée.
Guerre victorieuse	ennemi tué, riposte, vengeance, victoire.
Réussite économique	opulence, polygamie, possession d'esclave, de clients, de biens.
Exploit sportif	adversaire battu, douleur surmontée, sortilèges vaincus.

A partir de ce tableau, nous pouvons formuler le problème qui se pose à nous, c'est-à-dire de chercher à savoir ce qui peut nous permettre de classer le décès dans la même catégorie que les quatre autres événements, et donc, de l'assimiler à un

triomphe.

Ceci nous ramène aux différentes questions que nous avons posées plus haut sur l'opportunité de cette danse lors d'un événement aussi triste, et que nous rappelons brièvement ici : l'esána étant une danse de triomphe réservée aux nobles, est-ce donc un honneur que de mourir, lorsqu'on est de sang noble ? la mort d'un grand homme ouvre une période de malchance, pourquoi triompher, pourquoi témoigner de la même joie que celle qui marquera, avec la mort d'un fauve, la fin de cette malchance ? Pourquoi la victoire et la vengeance devraient-elles être accueillies avec ces mêmes transports ? Il faut ainsi retrouver les motifs qui justifient un esána lors du décès d'un homme considéré.

Puisqu'il s'agit d'un problème de classification, ainsi que nous disions plus haut, il nous faut consulter l'univers classificatoire des Pahouins. Il nous semble que le locus le plus approprié ici, celui qui nous rapprochera des réponses que nous cherchons, soit les oeuvres de l'imaginaire collectif, et principalement les mythes, que nous devrons étudier au moyen de la méthode structurale.

A - LA VICTOIRE QUE FETE UN ESANA MORTUAIRE.

Nous avons vu que, pour qu'il y ait un esána, il faut
 que cette danse ait été précédée dans l'ordre, et chronologique-
 ment, par une épreuve, et une victoire sur cette épreuve. Ceci
 nous a amené plusieurs fois à nous interroger sur la signification
 d'un esána mortuaire. Laissons l'esána lui-même nous mettre sur la
 piste :

badzom
 Les maris ba

bədzom bə kəm bayal
 Les maris Ils dépistent les épouses bə
 excitent elles
 Voilà ce que dit un passage de 11.
 1). Il s'agit de...

Voilà ce que dit un passage de l'esána des Mbok Nok (K=Mvog Noah). Il s'agit de l'esána que certains appellent ONA NDUWA, qui nous renvoie d'ailleurs directement au mythe d'ANENGE-BIKALE. Avant de proposer une traduction littéraire, analyse d'abord le mot kém, qui fait problème. Il peut vouloir dire dépister un gibier, détecter son gîte, sa piste, afin de mieux le traquer. Il peut aussi vouloir dire exciter un ennemi, une colère, afin de faire déferler sur quelqu'un une vengeance par exemple ; exciter un homme contre un autre, le manipuler pour l'amener à attaquer et autre. Dans le même sens, il veut dire attiser, et

prend un ton haut. Nous pouvons donc traduire ce passage comme suit :

" les maris excitent, les épouses tuent", ou encore, "les maris dépistent les épouses tuent."

Quel est abattu de cette façon ? Le défunt, celui dont on danse

Les épouses
Qui donc est abattu de cette façon ? Le défunt, celui dont on danse l'esána. Les épouses l'ont tué, et très souvent, un décès est imputé aux épouses d'un homme. Il y a une autre catégorie d'accusés" les maris. " En fait, ce terme désigne les concubins de la femme qui la poussent, dit-on, à se débarrasser de son conjoint légal, pour en être libéré. ZENKER signale (LABURTHE-TOLRA, 1970 : 107-109) ces habitudes. On impute donc sa mort à des intrigues, mais s'il en est ainsi, rien à vrai dire ne fait de sa mort une victoire qu'on devrait bruyamment fêter, mais plutôt une défaite subie devant la coalition épouses/concubins.

Il y a pourtant une autre possibilité. Nous avons vu plus haut que lorsque quelqu'un est tombé au combat, l'esána ne peut être joué en son honneur que si sa mort est vengée, et alors, souvent, on exécute au cours du deuil les prisonniers capturés lors des représailles consécutives à son décès, ce qui permet de retrouver la trilogie : épreuve lors du combat, suivi du meurtre, victoire lors de la vengeance ainsi obtenue, et esána.

Or, ici aussi, il y a épreuve, il y a eu une guerre, un combat dans l'ombre. Cette guerre, appelée vulgairement bivoé bí alú, les jeux de la nuit, se nomme précisément mbéí. LAVIGNOTTE est très prolixe dessus (1936). Seuls ceux qui sont nantis de bivú (sing. evú) peuvent y participer. L'evú, soigneusement étudié par LABURNE-TOLRA (1977 : 1007-1236) est le principe de sorcellerie, celui sans lequel on ne peut être riche, puissant, bon orateur, guérisseur, etc..., bref, un homme remarqué. Les jumeaux, les

albinos, les taciturnes, les grands infirmes sont toujours accusés d'en avoir. Parce que nous nous sommes fait remarquer par quelque habileté au dessin, nous nous sommes vu accusés d'en posséder. De la même façon, certaines bouches ont vite lié notre infirmité à nos succès scolaires. Nous étions ainsi soupçonnés d'avoir "vendu les pieds, pour avoir des diplômes". En clair, nous avions un evú.

C'est, dit-on, un polype viscéral, qui peut avoir l'aspect d'un crabe, d'un lézard, d'un batracien, etc... Il est de couleur rouge et habite les viscères de son possesseur. Celui-ci peut connaître, ou ignorer sa présence. Il peut sortir de son corps, et agir seul, comme par télécommande, mais même là, tout ce qu'il subit (il est assez vulnérable, et peut être blessé) est ressenti par son maître. Tout ce qu'il fait aussi. Sorciers et magiciens en ont un et on distingue entre bon evú, et mauvais evú. Disons que la différence est, non de nature, il est toujours mauvais au départ, mais d'attribution. L'un est orienté vers le bien, et l'autre vers le mal. MALLART-GUIMERA (1981) LABURTHE-TOLRA (1977 : Passim ; et surtout : 1007-1236) donnent les études les plus fouillées sur ce phénomène, mais LAVIGNOTTE (1936) et TSALA (1958 : 28-29 ; 1974 : 96-98 ; 1973 : 119-124) donnent aussi des renseignements très utiles. Nous n'en montrons ici qu'une face sommaire.

Chez le primitif, dit LEVI-STRAUSS (1962 : 18) citant EVANS-PRITCHARD le fait qu'un grenier tombe sur quelqu'un et qu'il en soit mort n'incrimine pas du tout l'agent de l'accident, mais pousse plutôt à se demander pourquoi, à cette seconde précise, et non à un autre moment,

cet homme-là, et pas un autre, s'est trouvé là. Le grenier était bien verrouillé, et il allait tomber, mais il aurait pu n'écraser personne. Le primitif insiste sur la conjonction entre cette chute, et sa victime.

L'evú est célèbre pour provoquer ce genre de conjonction néfaste sur les ennemis de son possesseur, surtout ceux contre qui il se retourne. Dans toutes les maladies du monde Beti, on voit l'action d'un evú, surtout s'il s'agit d'un notable, parce que celui-ci est souvent "blindé", c'est-à-dire qu'il possède des charmes protecteurs, et est "vacciné" contre les affections banales.

Il y a donc eu combat, et le défunt a été assailli et vaincu par un evú malfaisant. Or, pour qu'il y ait un esána, il faut qu'il y ait un triomphe, et le lignage, qui ne peut rester sur cette défaite, retourne la situation en vaincant aussi l'evú.

Rappelons-nous que l'esána se mérite : le Manguissa par exemple, semble mettre la bravoure comme qualité première, pour en jouir. Il faut, avons-nous dit, avoir été un guerrier qui, tué, un chasseur heureux. Il faut s'être signalé comme un prédateur, et selon l'OUDA Mathias, de Saa, avoir au moins détruit la bananeraie d'un ennemi.

Isána
Esána

í
il

né
est

dzóm
choso

adrók
courage

L'esána est affaire de bravoure. Cette phrase nous est souvent revenue en préambule à nos demandes d'information.

Il apparaît chez les Eton, Ewondo, Boko, Mvele, etc... que

la notion de réussite sociale prend beaucoup d'importance. Léopold EZE (1971 : 10-15), qui a travaillé chez les Ewondo, révèle que l'esána n'avait lieu que chez un riche. Les cérémonies funéraires d'un pauvre étaient beaucoup plus frustes.

Mais les deux conditions semblent souvent aller ensemble, et un grand guerrier, un bon chasseur, s'enrichit souvent très vite. De toutes les façons, il faut que la disparition de celui qui meurt affecte l'intégrité du lignage, qu'elle soit ressentie comme une vraie diminution, une grande perte, qu'elle se situe donc aux antipodes d'une victoire, pour qu'il y ait esána. Car, dans toute société, la mort en général, d'une personnalité importante surtout, qui s'est distinguée militairement, est ressentie comme une perte.

Remarquons alors que, lors d'un deuil à esána, il y a, d'une façon très schématique, une dichotomie sociale qui se produit.

Lors des cérémonies funéraires, tandis que certains dansent, triomphent, exultent, d'autres souffrent. Ils sont commis aux basses tâches, aux corvées, sont accusés, brutalisés, tués. OVARA NKE, de Ntom Abel, nous a affirmé avoir assisté à ces exécutions. Ce sont les épouses du défunt, ses esclaves, ses mintobo, et dans une moindre mesure ses fils, et ceux qui ont pu entrer en opposition violente contre lui, qui souffrent ainsi. Ceux qui dansent sont ses fils, réels et classificatoires, surtout initiés et établis, ses neveux utérins et ses frères réels et classificatoires, ses compagnons d'initiation. Tous ceux qui, initiés, viennent assister au deuil dansent aussi, mais font juste le tour de la concession du défunt, avant d'aller s'asseoir. Les autres

sont plus souvent en mouvement. Qu'ont ceux-ci donc de particulier ?

Quand le défunt vivait encore, ils devaient le secourir et l'assister. Tout ce qui touche celui-ci les touche. Son malheur est le leur, ses joies aussi. Son déshonneur est partagé par ce groupe. Dans une vendetta où il est impliqué, ils peuvent être frappés à sa place. Il leur appartient notamment de venger sa mort. Les neveux utérins, ainsi que l'a signalé LABURTHE-TOLEBA (1977 : 1280) réclament très fort cette vengeance. Les compagnons d'initiation, qui ne sont pas toujours des parents, sont tenus de signaler tout danger qui peut menacer leur camarade, et de le défendre, en toute occasion. Nous reviendrons sur cette catégorie plus en détail.

Quel est maintenant la situation des autres, puisque nous avons dit qu'elle est le contraire de celle de ceux qui triomphent au son de l'esána ?

B - LES CATEGORIES QUI SOUFFRENT LORS D'UN DEUIL.

Dès le décès, les épouses sont dépouillées de leurs ornements, bijoux et vêtements, et séquestrées nues dans une case, jusqu'à l'inhumation. Celles qui sont accusées ou soupçonnées d'être à l'origine de la mort, sont ligotées. Pendant la durée de leur détention, elles ne doivent ni manger, ni boire, ni procéder à leur toilette. Il arrive qu'un neveu utérin fasse irruption dans la case où elles sont internées, pour les fouetter avec l'axe central des feuilles de bananiers. Elles sont soumises à l'ordalie elón ou même exécutées, ce que nous verrons plus loin en détail.

Les esclaves accusés ou soupçonnés d'être à l'origine de la

mort, sont aussi ligotés. Ceux qui sont libres de leurs mouvements, les mintobó, et dans une moindre mesure les fils du mort, sont chargés du transport du cadavre, de sa maison au corps de garde (abáá), devant lequel on l'assied, durant toutes les cérémonies précédant l'inhumation. Ils travaillent nus, pour pouvoir se débarrasser facilement des souillures de la mort, car celle-ci est considérée comme contagieuse, et la terre enlevée de la fosse, même avant l'inhumation, est regardée comme impure, et infectée par les germes de la mort.

Dans un deuil à esána, nous avons donc une situation sociale qui peut se résumer dans le tableau suivant :

(HUMANITE TRIOMPHANTE	:	HUMANITE SOUFFRANTE	)
(-----	:	-----	)
((Ceux qui dansent)	:	Formes, esclaves, fils, dé-	)
(Neveux, frères, fils, compa-	:	pendants, frères (en opposi-	)
(gnons d'initiation.	:	tion violente avec le défunt)	)
(	:		)

Nous avons dit sommairement que les triomphateurs sont ceux qui partagent les intérêts du mort, ceux qui ressentent son décès comme une diminution. Voyons plus en détail les différents groupes de ce que nous pouvons baptiser l'humanité souffrante.

Nous avons d'abord les esclaves. Qui sont-ils ? Ce sont souvent des captifs de guerre, minkóm, qui appartiennent donc à des lignages contre lesquels celui de leur propriétaire a eu à guerroyer. Quand leur lieu de naissance est proche, on préfère les échanger contre des biens. Habituellement, ils sont commis

aux tâches domestiques, dans les plantations, à la maison. Ils chassent, tendent des pièges, recueillent le vin de palme, et le produit de leur activité revient à leur maître. Leur habitation est située derrière la sienne. Ils marchent souvent courbés devant celui-ci, et ne doivent se présenter à lui que de face. Aussi s'éloignent-ils souvent de lui à reculons.

Parfois, on a coupé le lobe ou la totalité de leurs oreilles. Quelques fois aussi, on leur a coupé un doigt, un orteil, ou même crevé un oeil. Ajoutons cependant que ces mutilations affligent surtout les récalcitrants. Beaucoup de ces esclaves réussissent à s'intégrer dans la famille du maître, qui peut alors les affranchir, leur procurer une femme et les traiter en fils. Leur descendance se greffera à la sienne, même si l'origine servile de ces greffons s'estompe difficilement. L'histoire d'ANENG-BIKALE que nous avons vue en M1 est très instructive quant au sort des esclaves.

Chez son premier maître NTSO-BELA-BIKIE (M1a), ANENG-BIKALE doit fabriquer des nasses, et s'en servir pour capturer du poisson, défricher les champs de manioc, cueillir du vin de palme. Son maître l'échange contre un chien de chasse. C'est donc dire que rien ne lie organiquement l'esclave à son maître, sauf cas d'adoption. Il peut être vendu, échangé, offert, Il peut faire partie d'une dot opulente, d'une amende consécutive à un procès.

S'agissant des dépendants ou mintobɔ mí dzál, ce sont des hommes libres, mais incapables de se procurer une femme, c'est à dire en fait, de s'établir. Ils viennent donc habiter chez un homme libre, riche et puissant, polygame de surcroît. Ils deviennent

nent chacun le concubin agréé de l'une de ses nombreuses épouses, celles qu'il dédaigne lui-même, appelées minlui (sing. = nlui, terme que TSALA traduit par "languissante"). Ils s'emploient à divers travaux dans les propriétés de leur maître, et les enfants issus de leurs rapports avec ces languissantes sont les fils légitimes de l'époux légal.

Les dépendants sont donc toujours d'ascendance pauvre, du côté tant maternel que paternel, car si leur père tarde ou s'avère incapable de les établir, les oncles maternels peuvent le faire à sa place, si leur fortune le leur permet. Ils sont souvent apparentés à leur maître, quoique les fugitifs de guerre, les apatrides, puissent aussi jouer le même rôle, quand ils ont réussi à ne pas se laisser réduire en esclavage. Ils peuvent aussi être d'un lignage satellisé par celui du maître.

Nous avons vu que les tsalí (1), de tsaq alí, pousse-toi là-bas selon l'abbé TSALA (1973 : 54) sont souvent réduits au même statut. Ce sont des hommes, nés d'une union non légalisée, par exemple les enfants qu'une femme met au monde avant son mariage, et qui restent sous l'autorité de leur grand-père, où si celui-ci est mort, de l'oncle maternel auquel les a rattachés le partage de l'héritage. Ils ne peuvent pas prétendre hériter de celui-ci, comme ses fils. Ce sont aussi des enfants nés d'une autre union, et qui, après une première reconnaissance, suivent leur mère au domicile conjugal. Il arrive parfois que le nouveau conjoint adote cet enfant comme son fils. Sinon, il ne pourra pas hériter de lui, et devra tenter de s'établir seul. Le dépendant est parfois un homme attiré là par le charme d'une jeune

fille, qui le fait travailler pour son père.

Les dépendants, hommes libres, peuvent s'en aller dès qu'ils le veulent. Ceux qui ont pu acquérir quelque bien peuvent s'établir à leur convenance. Ils sont différents des mintobo minam en ceci qu'ils peuvent être issus du lignage seigneur, et ne peuvent donc être soumis à toutes les tracasseries dont peuvent être l'objet ces derniers. Leur sort est aussi meilleur que celui des esclaves, quoiqu'ils soient considérés comme socialement inférieurs à ceux qui n'ont pas été contraints d'aller s'installer comme main-d'oeuvre chez un maître.

Pour les épouses, il y en a de plusieurs sortes. Il existe la mkpeg. C'est la préférée, qui accompagne l'époux partout. Elle partage tous les secrets de son mari, influence directement ses décisions, sur l'oreiller, bien sûr. Elle a le statut le plus élevé, est choyée, courtisée par ses coépouses, et tous ceux qui sont sous la tutelle de son mari, quand ils veulent s'attirer les bonnes grâces de celui-ci.

Il y a l'ekomba, la première venue dans le harem, qui sert en quelque sorte de ministre des épouses. Elle est leur porte parole, se charge d'éduquer les nouvelles venues, qui souvent, ne sont pas encore pubères. Il y a les minlui, ou femmes de peine, baptisées par TSALA "languissantes" (Dictionnaire, p. 466), qui servent surtout de main-d'oeuvre, et attirent des clients au mari. Elles connaissent rarement la couche de celui-ci. Parfois, il ignore jusqu'à leur existence, ce que nous ont confirmé beaucoup de veuves du chef ZOGO FOUDA. Elles multiplient cependant sa descendance légitime, en accueillant les mintobo mi dzál.

autre source de main-d'oeuvre.

Il y a l'otongo, la nourrisseuse, comme son nom l'indique (de ton nourrir) etc... Notre propos n'est pas d'étudier particulièrement la situation de ces femmes. Nous voulons juste en donner une idée. Pour d'autres précisions, on pourrait se reporter à LAEURTHE-TOLRA (1977 : 519) qui reprend une étude de NGOA sur le mariage chez les Ewondo.

Subissent aussi la situation pénible qui nous les fait classer dans ce groupe baptisé humanité souffrante les fils du défunt, et tous ceux qui ont eu à entrer en opposition violente avec lui surtout peu avant sa mort. C'est pourquoi ils figurent dans les deux parties de notre tableau. Mais qu'est-ce qui unit structurellement ces gens pour leur faire partager cette communauté de sort ?

C - L'HUMANITE SOUFFRANTE, UN DANGER POUR LE LIGNAGE.

a) La contrainte qui pèse sur ces catégories.

Commençons par voir ce qui saute aux yeux. Ceux qui subissent la partie la plus éprouvante de ces peines sont des étrangers. Ce sont les esclaves et les épouses. Leurs intérêts ne sont pas ceux du lignage. Ils peuvent menacer ceux de ce lignage, les boycotter, les trahir ou les détruire. Et pourtant, ils vivent au sein même de ce lignage, où leur rôle primordial est de faire fructifier ses intérêts, surtout économiques.

"Nous avons par exemple recueilli l'histoire d'un homme, meurtrier par vendetta, et apparemment inaccessible aux traquenards des vengeurs, parce

qu'on avait jamais pu le surprendre dans un endroit précis. Une femme, épouse d'un de ses frères classificatoires, et qui habitait le même village que lui, appartenait au lignage de la victime. Elle alla en cachette avertir les siens que le tueur recueillait le vin d'un palmier situé à l'écart de son village. Un guet-apens fut tendu et l'homme, un jour qu'il descendait de son palmier après la cueillette vespérale, fut criblé de flèches. Il ne restait plus à ses assassins qu'à aller danser un esana".

M. BODO KOMBOLO, de qui nous tenons le récit, n'a pas voulu citer les noms des protagonistes. C'est donc dire que les épouses peuvent être, et étaient effectivement considérées comme un danger dans le lignage de leur mari.

Quant aux esclaves, contentons-nous de rappeler ce proverbe recueilli par l'abbé TSALA, et le commentaire qui l'accompagne (1973 : 58, N° 2607).

Olua'
Esclave

tö
sans

kēñ
raser

ntí
seigneur

"L'esclave ne rase pas son maître (...). Vers 1888, FUDA NGA NGEME (...) fut assassiné par un esclave. Il l'avait morigené d'avoir courtisé une concubine de son père. L'esclave en conçut une haine mortelle contre lui. et, sous les dehors d'un pêcheur repentant, il ne rêvait plus qu'à l'occasion de lui supprimer net la vie (...)

Un jour, FUDA se décida à passer la nuit ensemble avec d'autres hommes dans l'appartement des hommes, l'abaa'. L'esclave aigri y était aussi. Voyant que tout le monde dormait déjà, il mit dans le feu le fer aigu de son dard. Quand le fer

devint incandescent, l'homme se leva doucement, le retira du feu et s'en alla, à pas feutrés, l'enfoncer dans la poitrine de son ennemi (...)."

N'oublions pas que ces esclaves sont appropriés soit au titre de captifs de guerre, donc des ennemis, soit au titre de compensation matrimoniale ou pénale. Dans tous les cas ce sont des gens qui ne sont pas là par leur propre volonté, et qui peuvent donc s'aigrir, et se dresser contre leur maître. Ils sont là par contrainte.

Cette contrainte unit ainsi structurellement les composantes du groupe que nous étudions, et concerne, en plus des épouses et des esclaves, les mintobo et les fils. La femme a rarement choisi son mari, ce qui ressort, avec une rare unanimité, d'une étude de Jeanne-Françoise VINCENT, ou plutôt, de ses informatrices (1976 ; Passim). Elle lui a été livrée souvent entre huit et douze ans, sauf si son père est un homme riche. S'il ne l'est pas, pour établir un de ses fils, il peut précipiter le mariage de sa fille, et les biens ainsi recueillis seront transférés aux mains des beaux-parents de son fils. Il peut aussi chercher une alliance puissante, un bénéfice personnel etc... Les différentes formes de mariage nous renseignent bien sur la contrainte qui pèse sur les filles à marier. En voici les principales :

1° Alug édzae : mariage par quémandage.

On demande au père de laisser partir sa fille. Les biens recueillis, serviront à établir un de ses frères. Le mariage vise donc plus la satisfaction de ce dernier. Cependant, un jeune homme sans soeur peut être marié grâce aux biens de son père, de

son oncle maternel, au fruit de son travail et/ou de celui de sa mère.

2° On peut, en temps de guerre, enlever une fille. C'est une captive simple, que l'on peut maintenir en esclavage. Cependant, il nous a été rapporté des exemples où la femme, s'étant fait estimer, suscite de son mari l'action d'aller régulariser leur union en versant à ses parents une compensation matrimoniale.

3° Il y a l'abôm, que nous avons vu plus haut, et qui se termine normalement comme un alúg édzae.

4° La femme peut être offerte comme présent à quelqu'un que son père estime pour son courage, sa réputation, son habileté, ses qualités, ou dont il veut s'attirer l'alliance, car, dit l'adage que nous rapportions plus haut : "A qui a de bonnes habitudes, offre ta fille". Il appartient au récipiendaire d'aller régulariser l'union. La mariée, une fois de plus, intervient très très peu dans ce choix.

5° La femme peut être échangée contre une autre, d'égale valeur, pour des intérêts politiques. Ce genre de mariage scelle une alliance après une guerre, une querelle. Seules les filles des notabilités sont alors concernées. Leurs pères ne les consultent guère avant de les marier.

6° Il y a aussi le sororat, pour remplacer une femme stérile, malade, ayant fui ou s'étant rendue sans autorisation chez ses parents. Si le lignage donneur d'épouse ne remplace une femme défaillante par une soeur, une guerre peut éclater entre les deux lignages. Remarquons que seule la cadette, qui n'est pas

consultée bien sûr, peut remplacer l'aînée.

7° Il y a le lévirat (evê lækús=W, E), dans lequel une femme échoit à un héritier de son mari défunt,

8° Il y a l'alúg ntán, mariage en rachat d'un meurtre, et proche de la forme suivante ;

9° L'alúg ékode, en échange d'un captif pour dette de jeu ou de guerre.

LABURTHL-TOLRA (1977 : 519) qui reprend NGOA dans cette étude du mariage continue en disant que la femme pouvait s'assimiler à un bien meuble, parce que son mari pouvait la prêter, la louer, la jouer. Quand une femme ne plaisait pas à son mari, n le satisfaisait pas, celui-ci pouvait l'échanger avec un autre homme qui se plaignait aussi de sa femme. Il pouvait la prêter, avec son accord, à un ami, se lier à un ntobo, en échange du travail de celui-ci.

La femme, nous verrons bientôt pourquoi, pouvait aussi se soustraire difficilement aux sollicitations de ses beaux-frères ou des neveux utérins de son mari. Il lui était difficile de fuir le toit conjugal. A peine sa disparition était-elle constatée que son mari la signalait à tout le voisinage grâce au tambour de bois. Malheur à qui l'hébergeait sans la ramener au mari. Il était accusé d'adultère, et devait payer une compensation équivalente, sinon c'était la guerre. La contrainte qui pèse sur l'épouse appartient aux quatre relations qui ont permis à LEVI-STRAUSS (1974 : 54) de bâtir ce qu'il a baptisé "l'atome de parenté" : ce sont les relations frère/sœur, mari/épouse, père/

fils, frères de la mère fils de la soeur. Nous les verrons plus loin.

La contrainte préside donc au mariage, autant qu'elle oblige l'esclave à rester lié à son maître. Autre bien meuble humain comme nous l'avons vu, captif de guerre, donc contraint physiquement, perdu au jeu, donc contraint juridiquement, il a été conduit loin des siens, quand ceux-ci ne l'ont pas racheté par le jeu commercial par exemple. Chez les Ewondo, on les échangeait souvent contre du sel chez les Basaa.

Le ntab est économiquement contraint d'aller s'installer chez un maître. Parfois, c'est un fugitif délogé de chez lui par une guerre. Ne pouvant s'établir tout seul, il cherche une femme pour satisfaire ses besoins sexuels et de nutrition et obtenir un toit, une certaine sécurité et une stabilité, en échange de son travail.

Quant aux fils, leur père s'arrange souvent pour les établir le plus tard possible, de façon à profiter longtemps de leurs bras. Même quand leurs soeurs, destinées à leur apporter les biens qui leur permettront d'acquérir une épouse, sont mariées, le père s'arrange pour retarder leur mariage, de façon à faire fructifier les biens ainsi acquis. Ils sont donc économiquement contraints de rester sous sa tutelle pendant tout ce temps, et de le reconnaître comme leur maître, sinon, il peut refuser de les établir, ou les exclure de sa succession. Un fils qui manifeste une opposition violente à son père, peut être accusé par celui-ci de vouloir sa mort, et se voit parfois maudit, ce qui le met au ban de son lignage. Bien plus, un fils gagne rarement un procès contre son père, et quand cette excep-

tion se produit, il doit payer à celui-ci une amende, pour le relever "de sa chute" (avoir tort, échouer et tomber se rendent par le verbe ku, qui nous ramène vers l'opposition haut-bas). Ceci nous renseigne sur la relation père/fils, composante de l'atome de parenté dont nous avons parlé plus haut.

b) Les tensions entre le maître et ses gens.

En plus de cette contrainte, il y a les tensions qui opposent tous ces gens à leur maître, celui dont la mort donne lieu à un esána. Ces tensions, se manifestent clairement dans le rite esie (K), organisé par une famille qui craint la mort, d'un de ses membres, gravement malade. Adressons ici une pensée reconnaissante à notre informateur et ami NDONGO Emile, de Nsam Efoulan à Yaoundé, qui nous a affirmé que l'on ne pouvait comprendre le sens de l'esána qu'en le confrontant avec l'esie. Le rite a été décrit par le père GUILLEMIN (1948 : 71-86) et les tensions ont elles-mêmes été étudiées par LABURTHER-TOLRA (1981 : 377-388). Plutôt que de reprendre l'étude de ce dernier, nous préférons nous servir de la description du premier, pour montrer par un exemple concret comment se manifestent ces tensions.

Le rite se compose d'une première phase au cours de laquelle le malade accuse sa famille, après avoir, par l'intermédiaire de ses meilleurs amis, interrogé les oracles : ses fils veulent sa mort pour mettre la main rapidement sur l'héritage, ses femmes veulent l'éliminer, pour épouser des jeunes gens. Elles le trompent souvent, et le trouvent trop vieux. Les serviteurs et les esclaves ne sont jamais contents, car plus on leur en donne, plus ils en veulent, et ils couchent en plus avec ses épouses

préférées. Les frères attisent le feu, excitant femmes, serviteurs et enfants contre le malade, parce qu'ils sont jaloux de sa prospérité. Il termine en disant que cette haine dont il fait l'objet est gratuite, et que c'est elle qui lui a donné la maladie dont il souffre. Nous voyons ici un maître exprimer de la façon la plus vive les tensions qui peuvent l'opposer à son entourage.

Suit alors une phase du rite où tous les accusés sont ligotés et menacés, à l'exception des frères qui, alors, se retirent pour se concerter, avant de venir répondre aux accusations. Il est à noter que ces frères clament rarement leur innocence. Ils viennent au contraire affirmer qu'ils souhaitaient la mort de leur parent, parce que par exemple, comme dans le cas étudié par le père GUILLEMIN, il a volé leurs chèvres, et détourné à son profit les compensations matrimoniales perçues lors du mariage de leurs soeurs, et qui étaient spécialement destinées à les établir. Ils concluent en disant qu'ils abandonnent leurs rancœurs et qu'ils le rendent à la vie. Ils donnent à celui qui préside le rite un bout de bois, symbole de cette vie qu'ils remettent.

Les fils demandent alors qu'on les délie, pour qu'ils puissent se consulter à leur tour. Ils se retirent, et reviennent observer la même mise en scène, en précisant qu'ils désiraient la mort de leur père parce qu'il ne veut pas les marier, alors qu'il continue à peupler son propre harem. Les femmes se plaindront d'être trop surveillées, accablées de travail et mal nourries, souffrant d'un manque de nourriture carnée. Les esclaves diront qu'on leur adresse trop de reproches, qu'on les acca-

ble de travail, que leur vie n'est que tristesse, peine, et qu'ils ne mangent jamais ni viande, ni poisson.

A tous, le malade promet réparation, regrette ses manquements. Tous lui accordent leur pardon. Suit une troisième phase où les protagonistes assis, jambes écartées, s'emboîtent les uns dans les autres, chacun s'asseyant entre les jambes d'un précédent, et accueillant un autre entre les siennes. Puis tout se termine par un repas commun.

Le rite, en gros, a donc pour rôle d'étaler au grand jour ces tensions qui opposent un homme puissant à son entourage afin qu'elles trouvent un exutoire, et s'affaissent par ce biais, car ce sont elles, dit-on, qui amènent maladies et décès, par l'action interposée des bivú.

Cette contrainte et les tensions qu'elle fait naître viennent du fait que la catégorie qui nous intéresse ici est composée de la masse laborieuse de la société Beti. Femmes, esclaves, dépendants et fils sont assignés aux travaux agricoles et d'artisanat. Les hommes de ce groupe s'occupent en plus des travaux cynégétiques, tandis que les femmes vont à la pêche. C'est leur travail qui fait la fortune de leur maître. Sa vie, sa survie, son opulence reposent entièrement sur leur productivité. S'il est leur maître statutaire, du fait de sa position sociale, et des droits acquis sur les personnes et les biens, palmiers, terres cultivées, fiefs, réserves de chasse qu'ils exploitent, il est de fait leur obligé, leur créature. Et ainsi, grâce aux surplus de leur travail, il peut épouser de nouvelles femmes, conquérir de nouvelles alliances politiques par

le jeu de la générosité, associer sa réputation, se lancer donc dans le jeu politique. Ainsi, leur rébellion compromettrait tout le système économique, et partant, politique, c'est-à-dire toute la structure sociale. Il faut donc que le système adopte un mécanisme qui les garde à leur place.

D - LE CONTROLE EXERCE SUR LES CATEGORIES DANGEREUSES.

On commence par accuser les épouses d'être à l'origine de la mort du défunt. Certains esclaves et certains dépendants subissent les mêmes accusations. Parfois, les fils et les frères réels ou classificatoires, qui ont eu un conflit avec le mort peu avant son décès sont aussi soupçonnés d'être responsables de sa mort. Tous ceux qui sont ainsi incriminés doivent prouver leur innocence en passant par l'elón, la plus terrible des ordalies pahouines. L'abbé TSALA a laissé à son sujet d'excellentes pages (1958 : 31-34). L'arbre s'appelle Erythrophléum guincense, elón en pahouin, qui a baptisé cette épreuve. Son écorce contient un poison violent, qui provoque l'arrêt du coeur. Elle est détachée avec des pierres, ramenée au village au bout d'une fourche tricuspidée enveloppée dans des fougères, écrasée sur la pierre et administrée aux accusés sous forme de boulettes. De couleur rouge, elles sont avalées avec une gorgée d'eau. Les présomptions sont écartées si l'inculpé rejette le poison. Dans le cas contraire, la mort s'ensuit. Le cadavre est brûlé ou jeté en brousse. Les parents de l'accusé peuvent offrir de racheter son corps. Si un accusé meurt ainsi, ses parents doivent dédommager la famille du défunt par des dons de femme et des cabris. S'il en réchappe, il réclame le dédommagement.

Femmes, esclaves, dépendants, parfois fils et frères sont soumis aux ordalies. Il s'agit bien sûr de ceux que le défunt a incriminé avant sa mort. Son confident, ses neveux utérins, ses soeurs, ses frères réels ou classificatoires ou tout autre proche peuvent aussi accuser n'importe qui dans ce groupe. L'accusation et l'ordalie peuvent aussi charger n'importe qui dans le lignage. Quand une telle personne arrive dans la concession endeuillée, le tambour d'esána le signale à l'assistance, en jouant ainsi, chez les Manguissa par exemple :

<u>pámé kân</u>	<u>mǎn</u>	<u>á</u>	<u>kúlí</u> (plusieurs fois)
Sortez	palmiste	de	canari

"Sortez le palmiste du canari".

(Recueilli par nous à Elessogue par Saa, août 1981).

Ce palmiste est placé dans ce canari dès qu'on a tué un ennemi. En fait, on met une plume de perroquet pour un homme tué, de poule pour une femme, un palmiste pour un enfant. A sa mort, le décompte permet de mesurer la vaillance d'un homme. Si l'accusation et l'ordalie concernent surtout les femmes, les esclaves et les dépendants, cette exclusivité se réduit aux femmes et aux esclaves quand il s'agit d'accompagner le mort. Comme dit le tambour chez les Bene, il est tout seul, sur le chemin qui mène chez les mânes :

<u>A</u>	<u>na</u>	<u>zěn</u>	<u>bakón</u>	
Il	est	cherin	fantômes	
<u>A</u>	<u>na</u>	<u>etám</u>	<u>etám</u>	<u>á</u>
Il	est	seul	seul	à
				zen
				chemin

(Recueilli par nous à Nkoabang, février 1982).

Or un éminent personnage ne voyage jamais seul. Il lui

faut toujours une escorte. Par exemple, il se sépare rarement de sa préférée. Il lui faut aussi d'autres femmes, pour agrandir sa suite, et des esclaves, pour allumer sa pipe, et pourvoir à ses petits et grands besoins. Ceci doit se vérifier, même dans l'au-delà, lors du dernier voyage. Aussi exécute-t-on tous ceux qui ont été désignés statutairement (la préférée survivait rarement à son mari) ou au gré des parents chargés de conduire le deuil. Les neveux utérins sont les bourreaux de ces exécutions. On livre aussi une femme à exécuter aux oncles maternels du défunt. Les femmes enceintes échappent aux meurtres d'accompagnement, mais pas à l'ordalie. Ceux des enfants dont les mères ont été désignées pour accompagner leur époux sont ligotés, et enfermés dans des cases, de peur qu'ils ne se rebellent. Les victimes sont badigeonnées d'argile blanche, doivent ingurgiter de l'elón et sont pendues, immolées à la machette ou enterrées vivantes.

On exécute pourtant rarement les femmes mariées régulièrement. Les captives sont préférées. Cependant, aucune règle n'interdit l'exécution des premières. Seule la crainte d'une guerre contre le lignage de la victime freine parfois les bourreaux. Mais s'ils s'estiment assez bons guerriers, ils tuent même celles qui sont issues d'un grand lignage. La réaction peut être immédiate, les parents de la femme, présents aux obsèques pouvant prendre les armes et tenter d'obtenir une rapide vengeance. Sinon, ils rebroussent promptement chemin, comme dans l'histoire des Baaba ci-dessus évoquée, et s'en vont préparer la guerre.

Certaines victimes sont enterrées avec le défunt, vivantes

les points structurés, et clairement perçus par la conscience dans l'organisation sociale sont armés, nantis de pouvoirs eux-mêmes définis, et nettement conçus pour protéger le système en place, dans la société concernée. Ceux dont la place et le rôle sont bien définis dans cette société sont investis de pouvoirs précis, contrôlés et définis. Nous pensons que l'initié au rite SÓ est de ceux-là, dans la société Beti, et c'est parmi les initiés que se recrutent tous ceux qui ont un office particulier pour contrôler l'ordre social, et veiller à la vie et la survie du système.

Par contre, ceux dont le statut n'est pas défini clairement, ou qui se mettent dans une situation contradictoire avec celle que leur reconnaît le système sont suspectés de représenter un danger inconscient, incontrôlable, pouvant menacer la vie du système, son intégrité, c'est-à-dire ceux dont le statut est bien défini, et fait partie du système. Citons cet auteur :

"... The articulate, conscious points in the social structure are armed with articulate, conscious powers to protect the system. The inarticulate, unstructured areas emanate unconscious powers which provoke others to demand that ambiguity be reduced. When such unhappy or angry interstitial persons are accused of witchcraft, it is like a warning to bring their rebellious feelings into line with their correct situation. If this were found to hold good more generally, then witchcraft, defined as an alleged psychic force, could also be defined structurally. It would be anti-social psychic power with which persons in relatively unstructured areas of society are credited, the accusation being a means of exerting control where

practical control are difficult. Witchcraft, then,
is found in the non-structure" (1970 : 123 - 124).

Ce soupçon, cette suspicion se manifeste régulièrement, à la mort d'une personne de cette catégorie, dépendants, esclaves et femmes, chaque victime de l'ordalie. Le cadavre est éventré, et des spécialistes, initiés au rite ngi, contrôlent les viscères pour essayer de discerner la présence de l'evu. Toute lésion peut être interprétée comme un indice probant, toute excroissance aussi. Cette autopsie est impensable chez un homme qui a mérité l'esana et tout homme libre, mort autrement que des suites de l'ordalie, car elle perçue comme ignominieuse, et personne ne laisserait profaner ainsi son cadavre. L'evu étant par essence mauvais, même s'il peut être orienté vers le bien, et se trouvant à la base de toute sorcellerie, l'étub-mbim, littéralement percement de cadavre indique donc la permanence de l'accusation qui pèse sur les épouses, les esclaves et les dépendants. Mais d'où vient que cette catégorie soit perçue comme se situant en marge de la structure sociale ?

E - LES MANIFESTATIONS DE LA SENSATION DE DANGER

La catégorie en question est perçue comme se situant à la marge parce que sa situation apparaît comme éminemment ambiguë, et donc dangereuse. Certains exemples nous le font penser. Tentons une exploration dans la structure mentale des Beti pour essayer de le systématiser. Nous avons vu plus haut une femme aller trahir un homme du lignage de son époux, permettant ainsi au sien propre de se venger du meurtre d'un des leurs, et précisant du même coup son statut entre deux lignages. Or, dit l'adage, nous nous marions avec nos ennemis, potentiels bien sûr, et dans la

jette à de fréquentes crises de folie. Tout le monde s'accorde à y voir les conséquences du peu de soins apporté aux rites de fin de veuvage.

Cependant des cas pareils constituent une limite, et n'arrivent que lorsque la veuve s'est signalée par son mauvais comportement envers l'époux et les siens, notamment ses soeurs. Habituellement, et jusqu'à présent le prix à payer par la veuve est d'un poulet.

La liste des épreuves que nous avons fournie n'est pas exhaustive. Nous avons tenu à signaler surtout celles qui manifestent la tension qui existe entre l'épouse et la soeur de son mari, tension qui reflète d'une part, l'intimité de la relation frère/soeur, et d'autre part, la tension qui marque la relation entre conjoints.

La situation de l'épouse peut donc se décomposer en un couple d'opposition "interne/externe" (2) conçu comme éminemment ambigu et dangereux, parce que l'élément "externe" semble vouloir l'emporter. Portée vers l'extérieur par le coeur et par ses origines parce que plus attachée à son lignage, lequel peut entrer en guerre contre celui de son mari. Interne parce que vivant en résidence virilocale, à l'intérieur du lignage de l'époux, indispensable à l'émergence sociale et économique de celui-ci, qui capitalise son travail.

Les relations de famille signalent bien ceci, selon le schéma suivant, inspiré de l'atome de parenté de LEVI-STRAUSS (1974 : 54)

FIGURE 3



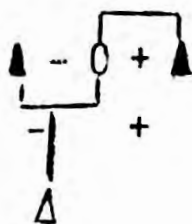
Voici comment se comprend notre schéma. Nous savons que l'atome de parenté comporte quatre termes : frère, soeur, époux et fils de la soeur, et que ces termes, selon LEVI-STRAUSS (1974 : 56) sont "unis entre eux par des couples d'oppositions corrélatives et tels que, dans chacune des deux générations en cause, il existe toujours une relation positive et une relation négative".

En plus, LEVI-STRAUSS (1974 : 60) relève un système des attitudes élémentaires comprenant quatre termes :

"Une attitude d'affection, de tendresse et de spontanéité ; une attitude résultant de l'échange réciproque de prestations et de contre-prestations et en plus de ces relations bilatérales, deux relations unilatérales, l'une correspondant à l'attitude du créancier, et l'autre à celle du débiteur (...). Dans beaucoup de systèmes, la relation entre deux individus s'exprime souvent, non par une seule attitude, mais par plusieurs, formant pour ainsi dire un paquet."

Ainsi, chez les Beti, la femme est un objet d'échange entre les donneurs et les preneurs qui peut s'assimiler, avons nous vu, à une valeur. De ce fait, il s'établit entre les donneurs et les preneurs une relation réciproque créancier-débiteur. La hôte de la belle-mère, dit un proverbe, n'est jamais pleine. Un autre dicton ajoute que la compensation matrimoniale ne se paye jamais

FIGURE 3



Voici comment se comprend notre schéma. Nous savons que l'atome de parenté comporte quatre termes : frère, soeur, époux et fils de la soeur, et que ces termes, selon LEVI-STRAUSS (1974 56) sont "unis entre eux par des couples d'oppositions corrélatives et tels que, dans chacune des deux générations en cause, il existe toujours une relation positive et une relation négative".

En plus, LEVI-STRAUSS (1974 : 60) relève un système des attitudes élémentaires comprenant quatre termes :

"Une attitude d'affection, de tendresse et de spontanéité ; une attitude résultant de l'échange réciproque de prestations et de contre-prestations et en plus de ces relations bilatérales, deux relations unilatérales, l'une correspondant à l'attitude du créancier, et l'autre à celle du débiteur (...) Dans beaucoup de systèmes, la relation entre deux individus s'exprime souvent, non par une seule attitude, mais par plusieurs, formant pour ainsi dire un paquet."

Ainsi, chez les Beti, la femme est un objet d'échange entre les donneurs et les preneurs qui peut s'assimiler, avons nous vu, à une valeur. De ce fait, il s'établit entre les donneurs et les preneurs une relation réciproque créancier-débiteur. La hotte de la belle-mère, dit un proverbe, n'est jamais pleine. Un autre dicton ajoute que la compensation matrimoniale ne se paye jamais

entièrement :

Ivɛka
Compensation matrimoniale ^{tɛ} sans ^{mân (w)} finir

La belle-mère est un symbole, puisque, de fait, les biens circulent entre les hommes. A l'inverse, l'épouse ne donne jamais entièrement satisfaction au mari qui cherchera toujours à profiter au maximum de son mariage. Cette double attitude créancier-débiteur peut expliquer par exemple le sororat. Si une femme est stérile ou valétudinaire, si elle meurt et que ses parents sont reconnus responsables de son décès, si elle s'enfuit du domicile conjugal sans raison, et parfois, si elle est convaincue d'adultère, ses parents sont tenus de donner une de ses soeurs au mari qui s'estime lésé.

Cette situation de valeur qu'occupe l'épouse nous permet ainsi de nous rendre compte que les relations entre un homme et sa femme sont tendues parce qu'elle les conditionne. L'épouse est une subordonnée devant l'autorité de son mari. Mais la femme, personne humaine, donc douée de raison, ne peut accepter facilement ce simple rôle d'objet sans réagir, ce qui crée des tensions car toute relation de subordination est nécessairement tendue. L'homme cherchera à capitaliser sa force productrice au maximum, et pour cela, la femme doit rester une force économique, sans poids social, pour mieux produire.

L'homme voudra donc éviter que la femme, de valeur économique, devienne force sociale. Pour LABURTHER-TOLRA (1981 : 382-383) les relations sexuelles en pays Beti sont suspectes et dévaluées pour que la femme, dans l'échange sexuel, ne prenne point

de l'importance et ne tente "de se réaffirmer comme sujet".

"L'amour, en la valorisant, risquerait en effet de lui donner des droits, d'accentuer sa présence, au détriment de son objectivation comme le plus précieux et le type même de tous les biens ; et ceci entraînerait, dans tous les sens du mot, la ruine de la société".

Il s'installe une espèce de compétition entre l'homme et la femme, et celle-ci parce qu'elle vit une situation sans issue, en reste frustrée. L'homme va éviter à tout prix que l'épouse ne prenne de l'importance. Une femme qui bat son mari encourt le courroux de tout le lignage. On ira chercher un étranger, qui n'a aucune relation de parenté avec la coupable, qui ne l'a jamais vue. On demande à l'étranger de corriger l'audacieuse, et on s'attend à ce que sa brutalité ne connaisse aucun frein, du fait que les deux ne se sont jamais vus. Cette pratique a cependant disparu, et le poids social de la femme prend de l'importance. Si les épouses qui battent leur conjoint ne sont plus rares, il y en a très peu qui le font cependant en public.

On peut aussi voir dans la relation mari/femme une certaine attitude de réciprocité. La femme attend de son mari un toit par exemple, de la viande, une portion de terrain à cultiver, une certaine sécurité, tant matérielle que sociale. Quand le mari ne satisfait pas son épouse par ses prestations, elle peut protester en lui servant des plats presque vides, comme le signale TSALA (1975 : 11, N° 1305) ou encore ce proverbe que nous avons recueilli d'un Ntumu et qui veut que seule la femme d'un paresseux fuie le foyer conjugal, tandis que celle du malhabile reste.

En commentaire, notre informateur a ajouté que lorsque la femme d'un maladroit veut une case-cuisine, son mari la lui construit, même si elle est grossière, tandis que celle d'un paresseux, lasse d'attendre une construction qui ne viendra jamais quitte son mari.

Dans un cas pareil, le mari ne pourra jamais prétendre au dédommagement auquel lui donne droit le départ de sa femme. Quant à l'épouse, elle doit, par le travail de ses mains, par sa fécondité et même par l'attrait qu'elle exerce sur les hommes, contribuer au succès des entreprises de son mari.

D'autre part, l'épouse accouchait régulièrement chez ses parents. Quand il fallait qu'elle regagne le domicile conjugal, le mari devait payer une certaine somme. Cet aspect a d'ailleurs subsisté jusqu'à nos jours en beaucoup d'endroits.

Ainsi, le preneur d'épouse a des enfants parce qu'il a reçu une femme d'un donneur, qui s'est ainsi dessaisi de cette progéniture à son bénéfice. Il aurait pu d'ailleurs les garder, s'il n'avait reçu de compensation matrimoniale. Ainsi, l'enfant est source de tensions entre donneurs et preneurs d'épouse, et celles-ci se répercutent sur la relation mari/femme. Une femme stérile, ou qui perd tous ses enfants est accusée de posséder un evú malfaisant. Elle est souvent délaissée ou maltraitée, souvent répudiée. Notre propre grand-mère maternelle a subi un sort semblable, parce qu'elle perdait tous ses enfants l'un après l'autre. Le sort d'une épouse qui ne met au monde que des enfants de sexe féminin n'est guère meilleur. Le mari d'une femme stérile exige souvent qu'on lui donne une autre femme à

la place de la défaillante.

La collaboration entre époux reste donc ambiguë parce que, ainsi que nous l'avons vu, il existe cette tendance chez l'homme à ne considérer sa femme que comme un bien devant être valorisé à son propre profit.

Entre le frère et la sœur, nous pouvons voir des relations de tendresse, d'affection et de spontanéité. La sœur sait que chez elle, elle ne peut être menacée ; elle est un élément interne au lignage qui alors vit dans le lignage. Il n'y a pas d'ambiguïté entre son frère et elle. Bien plus, menacée, elle trouvera refuge et protection chez son frère, qui la vengera, si elle est immolée, lors d'un deuil à esána par exemple.

Même si c'est sa dot qui a établi le frère, elle ne peut se comporter comme un créancier, puisque les biens matrimoniaux circulent entre les hommes. Elle tentera cependant de faire valoir cet argument en sa faveur, mais ne pourra rien imposer à un frère de mauvaise volonté. La relation entre les deux ne peut qu'être positive, puisqu'ils sont proches par les liens génétiques, et par une communauté d'intérêts. Soucieuse des intérêts de son frère, elle ne peut donc qu'entretenir une relation tendue envers celle qui peut les léser, sa belle-sœur.

Quant au père et au fils, on peut y voir des relations conditionnées par des rapports de subordination, de compétition et d'échange de prestations et de contre prestations. Le fils doit obéissance et travail à son père qui va capitaliser le produit de son activité à son profit. Toute désobéissance est très mal acceptée par le père, parce que, dit le proverbe, l'oeuf n'en

remontre pas à sa mère. Le père n'a jamais tort devant son fils, et si jamais ceci arrive, le fils doit payer à son père une forte compensation, pour le "relever de sa chute". La puissance de l'autorité paternelle et l'acuité des tensions entre père et fils transparaissent fort crûment dans une page d'OYONO (1970 : 19-20).

Le fils est aussi un débiteur face à son père, à qui il doit la vie, ou les biens qui vont l'établir par exemple . Si le père estime que les prestations que son fils lui doit ne valent pas les contre prestations qu'il lui fournit, le conflit peut éclater. L'inverse est aussi vrai. Le père essaiera autant que possible de retarder le moment d'établir son fils, afin de profiter au maximum de la force de ses bras, tandis que le fils, avec le concours de ses oncles maternels par exemple, tentera de s'arracher de l'emprise paternelle. Pour LABURTHER-TOLRA (1981 : 379) : prendre son indépendance pour un jeune homme était vécu comme une opposition au père. Il y a donc entre les deux une compétition, l'aîné voulant continuer à utiliser les services de son fils, ce dernier luttant pour son indépendance, et chacun se battant pour sa propre émergence.

Il peut donc exister entre les deux des frictions nées des tensions qui se créent entre une autorité qui entend garder son pouvoir sur un subordonné qui, par essence, est destiné à s'autodéterminer et aussi, du déséquilibre qui peut s'introduire dans leurs prestations et contre prestations et de la compétition qui les oppose chacun dans la lutte pour sa réussite sociale. Le fils ira à l'ordalie à cause de ces frictions, car malgré les liens qui l'unissent à son père, il y a entre eux une opposition struc-

turale.

par contre, il sera plus spontané, plus affectueux envers son oncle maternel, soupape de sécurité contre le père. Nous reviendrons plus en détail sur le cas du neveu. Disons tout simplement qu'il y a affection et tendresse dans leurs rapports et aucune relation d'autorité, aucune compétition. L'aide de l'oncle au neveu est gratuite, et souvent, ce dernier cherche à en abuser. Il ne peut naître de conflit entre les deux, ainsi que nous le verrons plus loin.

Nous pouvons alors interpréter notre schéma à la lueur de ce que nous avons vu. Les relations sont tendues entre le défunt et ceux qui mettent en jeu son autorité, ceux qui sont en compétition avec lui, qui lui doivent des prestations, à qui il

des contre-prestations, ceux dont dépend son émergence sociale. Dans sa propre génération, il est intimement lié à sa soeur, mais soumet son épouse à la contrainte. Dans la génération suivante, l'affection qui le lie à son neveu contraste avec les tensions, parfois aiguës qui peuvent l'opposer à son fils. Partout où les relations ne sont pas spontanées, il y a risque d'ambiguïté. La femme, parce qu'elle est marquée par l'extérieur peut vouloir fausser le rôle que lui assigne la société. Quant au fils qui marque une opposition violente contre son père, il transforme la compétition qui prévaut entre eux en conflit, se présentant un peu comme un être de l'extérieur. Il peut alors par exemple cesser d'assurer les prestations qu'il doit à son père, et renier son autorité. Il abandonne ainsi la place qui lui est assignée semant la confusion dans le système qui cher-

chera alors à l'éliminer.

Mary DOUGLAS nous aide donc à mieux appréhender LEVI-STRAUSSE dans la mesure où, avec l'exemple que nous venons d'examiner, nous pouvons comprendre comment apparaissent les relations tendues ou positives entre les éléments de l'atome de parenté.

Revenons maintenant aux autres éléments qui composent la catégorie de personnes jugées dangereuses.

Le dépendant serait plus libre si, à cause des contraintes d'ordre économique et social, il ne devait se placer sous la tutelle d'un maître, se mettant ainsi d'emblée dans une situation ambiguë. Etre de l'intérieur vis-à-vis du patron parce qu'il sert ses intérêts et qu'il habite sa concession, il reste à l'extérieur parce qu'il poursuit en même temps un bénéfice personnel, parce qu'il peut jalouser sa situation éminente, ou parce qu'il peut détourner une de ses épouses préférées. Badzóm bá kēm bayál bá wóé (E), dit le tambour. Il est un de ces concubins soupçonnés d'emblée. Il peut être d'un autre lignage, ennemi potentiel, extérieur donc à ce titre au lignage du maître. Il peut même vouloir s'insurger contre ce maître. Nous les avons vus plus haut, lorsque nous parlions du rite esie, accusés de courtiser les épouses préférées du maître et, de désirer plus que ce qu'ils méritent. Il y a donc crainte d'une asymétrie dans leurs services, puisque leur intérêt peut primer sur celui du patron.

L'ambiguïté de l'esclave est plus nette. Etranger chez son maître, il y habite en permanence, et doit servir ses intérêts. Appartenant à l'extérieur par les origines, il fuit

s'il le peut -marquant ainsi sa tendance à repartir vers cet extérieur- un patron qui lui réserve les tâches les plus basses. Ennemi, ancien adversaire, il peut devenir un danger réel, avons-nous vu. Interne par la résidence porté vers l'extérieur par ses intérêts et ses sentiments. Sa fuite ou sa rébellion, et même sa paresse, lèsent les intérêts de son maître.

Nous avons dans les trois cas (épouse, dépendant, esclave) la même opposition qui revient : chacun de ces individus vit à l'intérieur, mais tourné vers l'extérieur par l'origine, les intérêts et/ou les sentiments. Chacun d'entre eux est le lieu d'une opposition interne/externe. Le premier élément du couple est censé l'emporter dans la vie quotidienne. Mais ceci ne peut avoir lieu qu'au prix d'une repression des forces de disjonction susceptibles de faire prévaloir les liens extérieurs. Il en résulte que l'opposition interne/externe engendre un couple contraignant/contraint qui reprend le couple patron/travailleur. Le contraignant est le patron, et le contraint est l'employé. Seulement, ici il y a un renversement. L'employé, la main-d'oeuvre, est la force productrice, dont dépend toute la vigueur d'un système qui l'écrase, et le patron est un profiteur, et en fait un improductif. Le maître, fort du fait de sa situation sociale, est un faible devant ses dépendants au travail.

Et le subordonné, terme qui désigne ici tout individu qui fait office de main-d'oeuvre, est une force économique, parce que productrice, mais à laquelle est enlevée toute force sociale. Le couple "contraignant/contraint" peut être représenté par le couple de couples fort social/faible économique ; faible social/

CATEGORIES	ELEMENTS DE DISJONCTION	ELEMENTS DE CONJONCTION	CONTRAINTES (SANCTIONS)
Epouse	Origine, intérêt, rôle, peut trahir, fuir, se rebeller, désobéir.	Géographique, force économique.	Exécution, ordalie, nudité, faim, flagellation.
Esclaves	Origine, fuite, rébellion, trahison, désobéissance, intérêt.	Géographique, force économique.	Exécution, ordalie, basses corvées, contact avec la mort.
Dependants (ntob dzāl)	Origines, intérêts.	Géographique, force économique.	Ordalies, basses tâches, contact avec la mort.
Membres du lignage.	Compétition	Génétique, géographique.	Ordalies, pour les fils, basses tâches, contact avec la mort.

perte d'un de ses fils les plus éminents. Il triomphe de ceux qui, de façon réelle ou fictive (parce que leur présence en son sein est ressentie comme une menace) ont été accusés, ou soupçonnés d'avoir provoqué le décès. L'esána peut donc retentir, parce que les forces destructives ont été réduites, et que le lignage sort victorieux de l'épreuve.

Ceci rejoint ce que nous avons dit à propos des victimes de guerre, à savoir que, lorsque quelqu'un est tombé au combat, l'esána ne peut être joué en son honneur que si sa mort est vengée, et alors, souvent, on exécute au son de cet esána les pri-

CHAPITRE VI

LE TMOIGNAGE DES MYTHES SUR L'AMBIGUITE ET LA NEESS- SITE D'EN TRIOMPHER.

Si notre approche de la signification de l'esana est fondée, nous devons retrouver chez les Beti un mythe stigmatisant les deux couples d'opposition que nous avons étudiés : interne/externe et contraignant/contraint, traduit comme fort social/faible économique et faible social/fort économique, c'est-à-dire l'ambiguïté et la contrainte. Le mythe pourrait avoir la femme, force économique par excellence, et accusée régulière des crimes de sorcellerie comme personnage principal. Ajoutons, pour étayer notre raisonnement, que c'est la seule présence étrangère indispensable à la vie du lignage, à sa survie et à sa continuité. Il pourrait la montrer en train de vouloir transformer une force économique en force sociale, causant des catastrophes irréversibles, comme de détruire un ordre conçu comme enviable.

Nous croyons avoir retrouvé ce schéma dans le mythe de l'origine de l'evú, répandu dans toute l'aire pahouine, et dont nous avons relevé plusieurs versions assez uniformes. En voici une, rapportée par LABURTHE-TOLRA, (1977 : 1022-1023) et recueillie en fait par le père GUILLEMIN. Nous en proposons ici un résumé.

A - LA CONTRAINTE ET L'AMBIGUITE A TRAVERS LE MYTHE DE L'EVU.

M7a.

"Les hommes vivent un âge d'or, avec parmi eux ZAMBA, assimilé actuellement au Dieu chrétien, mais ancêtre moniteur, selon LABURTHE-TOLRA. Ils ignorent la mort, mais connaissent un sommeil femelle, celui qui continue à meubler nos nuits, et un sommeil mâle, duquel ZAMBA seul peut réveiller.

ZAMBA part seul chaque jour en brousse, et en ramène beaucoup de gibier. Un jour, il doit s'éloigner, et prescrit deux interdits :

1° Personne ne doit prendre l'evú, présenté comme une bête qui vit dans la brousse.

2° Si quelqu'un tombe dans le grand sommeil, on ne doit point l'enterrer.

A peine est-il parti que sa femme demande à sa fille la piste qu'emprunte souvent son père quand il va en brousse. Elle la lui indique, en précisant qu'il est défendu de l'emprunter. Malgré l'interdit, elle suit la piste, et découvre dans la forêt, au bord d'un marécage, un tas de gibier fraîchement tué. Elle s'en étonne tout haut, et une voix, celle de l'evú, qui se présente bientôt à elle, répond qu'elle est celle de l'auteur de cette chasse, le fournisseur de ZAMBA en viande.

La femme, qui trouve fatigant de venir dans la forêt chercher de la viande, invite l'evú à venir avec elle au village. Celui-ci la prévient qu'il est d'un commerce difficile, mais, sur l'insistance de la femme, accepte et exige comme receptacle et moyen de transport le ventre de la femme. Il y pénètre par le vagin.

Arrivé au village, il refuse de quitter son

habitable, se déclare affamé, et exige de la femme de la viande. Il suffit que celle-ci désigne un animal pour son repas, pour que la bête meure. Evú n'y touche même pas, et celle-ci se décompose sur place. Tout le cheptel du village y passe, et la femme, à la fin, est obligée d'offrir sa propre fille qui, de ce fait, tombe dans le sommeil mâle. Sa mère l'enterre.

ZAMBA revient, et découvre que sa femme a pris l'evú, et ne peut réveiller sa fille du sommeil mâle, parce qu'elle a été enterrée. Il quitte définitivement les hommes, leur laissant evú et awú la mort, précédemment sommeil mâle, dont on ne peut plus se réveiller."

Cette femme qui quitte le village a un but, qui n'est pas clairement énoncé, mais qui se trahit sans peine : découvrir l'origine de la puissance cynégétique de ZAMBA. Jusque là, la forêt est un domaine dont l'accès est prohibé, comme cela apparaît, quand la fille de ZAMBA rappelle à sa mère la défense de suivre le chemin qu'emprunte son père. D'autre part, elle cherche à exercer une activité qui, jusqu'à nos jours, chez les Beti, reste l'exclusivité des hommes : la chasse, source principale en protéines animales de cette société, avec le petit élevage : ovins, caprins, volaille.

L'evú est le moyen de production de la chasse, un moyen naturel. Découvrir l'evú, c'est mettre à nu le secret de la force de ZAMBA. S'en emparer, c'est acquérir cette force, et devenir, sinon la supérieure du moins l'égale de son mari. Bien plus, cette force reste exclusivement économique, tant qu'elle est dans la nature, la brousse, à l'extérieur. En ramenant l'evú

au village, elle l'intègre dans la culture, elle en fait une force sociale, qu'elle pourra utiliser à sa guise.

En résumé, elle tente de s'approprier une prérogative masculine, la chasse, et de transformer une force économique en force sociale, et obtient le contraire des résultats escomptés : une anti-chasse, dont les victimes, qui ne sont pas consommées, sont de animaux domestiques et des êtres humains, et elle provoque la destruction de l'âge d'or, avec la première relation haut/bas, l'enterrement, dont le résultat est irréversiblement destructeur : apparition de la mort, et éloignement de Zamba, disjonction irréversible elle aussi.

Cette disjonction vient du fait qu'elle a désobéi, aux recommandations de ZAMBA, est sortie du village, premier voyage humain vers l'extérieur, premières disjonctions donc. Elle est revenue, a réintégré l'intérieur, conjonction : on a le couple interne/externe sur lequel se greffent des mouvements de conjonction ^{et} / de disjonction. Elle s'est laissée pénétrer par l'evú, être de l'extérieur, externe au corps et à la culture, et l'a ramené au village. Ce nouveau couple interne/externe, qui renforce le premier, apparaît comme éminemment dangereux, du fait de la transformation néfaste de cet être de l'extérieur, et de son action dévastatrice sur ce qui est interne. ZAMBA allait à l'extérieur et revenait, servant ainsi de médiateur entre ces deux pôles opposés. La femme cherche à les réunir, et s'enfonce dans l'ambiguïté parce qu'elle porte le dehors en dedans, s'insérant de son corps, et ramène un être du dehors à l'intérieur du village.

Or, cette issue lui est barrée par la culture. La femme aux ordres de l'homme, -ZAMBA est un mâle-, la femme soumise donc, est une donnée première de cette culture première, que nous appelons l'âge d'or. Condamnée dès le début par la culture à rester soumise, elle voudra alors acquérir un moyen naturel d'indépendance, d'émergence sociale, qui la rendra, avons-nous dit, au moins l'égale de ZAMBA.

L'esclave peut être assimilé à un fils par son maître, s'il le mérite. Ce fils n'hérite pas de son père adoptif, mais peut s'établir à son compte, et travailler à sa propre émergence. Le ntobo, homme libre, pourra s'établir à son compte, dès que les moyens matériels le lui permettront.

Mais la femme ne peut pas espérer en arriver là. Elle est, dans sa condition de force de travail, une donnée première de l'économie. Même dans l'âge d'or, elle est conçue comme inférieure à son époux. Il n'y a pour elle aucune porte de sortie. Elle peut atteindre un certain rayonnement social, mais rien qu'en magnifiant sa production économique et son rôle de génitrice par une nombreuse progéniture et une énorme capacité de travail, c'est-à-dire en permettant à son homme de tirer d'elle le maximum de profit, le renforçant ainsi dans sa position de maître. Aussi semble-t-elle mythiquement condamnée à chercher un moyen naturel de promotion sociale et de production économique, à demeurer donc dans l'ambiguïté.

Force disjonctive ayant mis fin à l'âge d'or, la femme doit se sentir comme une condamnée à mort en sursis, nous dit un au-

tre mythe pahouin que nous allons voir tout de suite, afin que la paix règne dans la société, et donc, que sorte la culture du chaos.

C - REDUIRE L'AMBIGUÏTÉ : UNE EXISTENCE POUR LA SURVIE DE LA CULTURE.

L'ambiguïté de la femme étant, dans la structure mentale pahouine une donnée initiale de la création, la sentence de sa condamnation apparaît aussi comme une donnée première de toute culture chez ces mêmes pahouins. C'est ce qui semble transparaître du mythe suivant, rapporté par Elaise CENDRARS (1947 : 16-19). Le récit a été recueilli par le père TRILLES, chez les Fang, au début du siècle. Les Fang sont de pahouins du Sud, à cheval entre la Guinée Equatoriale, le Gabon et le Cameroun. Quoiqu'appartenant au même ensemble culturel que les Baka, ils ne connaissent pas l'esána.

MS.

"Les hommes et les animaux vivent dans un même village, sous la sage direction de NDUN. Le Créateur vient souvent leur rendre visite. Mais naît la dispute. Les vieilles accablent les jeunes femmes de travaux champêtres, et quand celles-ci s'en plaignent, on leur donne tort. Pour aller puiser de l'eau, les jeunes arrivent toujours les premières, font leur provision d'eau, et troublent le ruisseau. Les vieilles, qui arrivent les dernières doivent puiser cette eau boueuse, ce qui leur vaut la colère des maris. Le mariage, devenu réculier, dégénère finalement en bagarre, et les hommes s'en mêlent.

Après conseil, on décide que les vieilles puisent

B - LES RELATIONS A PLAISANTERIES DANS LA SOCIÉTÉ BETI.

Pour nous, il serait bien difficile de comprendre cette attitude irrespectueuse envers le défunt, si l'on ne se référait pas à des relations apparemment aussi anormales, disons même ambiguës, qui se manifestent entre certaines personnes, certaines catégories ou unités sociales : les relations à plaisanteries. Il y en a de plusieurs sortes, qu'a étudiées RADCLIFFE BROWN (1968). Voyons d'abord ce qu'en dit cet auteur.

La "parenté à plaisanteries" est une relation entre deux personnes dans laquelle l'une est autorisée par la coutume, et dans certains cas obligée, de taquiner l'autre ou de s'en moquer ; l'autre de son côté, ne doit pas en prendre ombrage. On en distingue deux variétés principales ; dans l'une, la relation est symétrique, chacune des deux personnes se moque de l'autre ; dans l'autre, la relation est asymétrique : A fait des plaisanteries aux dépens de B, et B accepte la moquerie avec bonne humeur et sans y répondre ; ou bien A plaisante B autant qu'il lui plaît tandis que B ne plaisante A que très discrètement. De nombreuses variétés de cette forme de parenté existent dans diverses sociétés. Dans certains cas, la moquerie ou la plaisanterie est seulement verbale, dans d'autres, un élément de brutalité entre dans le jeu ; parfois même, une certaine obscénité intervient dans la plaisanterie (1968 : 169-170).

Continuons avec cet auteur (1968 : 171) dans l'exemple qu'il donne du mariage. Celui-ci "entraîne à la fois attachement et séparation, conjonction et disjonction sociales". Avant le mariage, les membres de la famille de la femme sont pour

l'homme des étrangers, et inversement. "Par là se constitue une disjonction sociale que le mariage n'abolit pas. La conjonction sociale résulte de la permanence, quoique sous une forme altérée, du lien que l'épouse conserve avec sa famille, de l'intérêt que celle-ci continue à porter, à elle et à ses enfants."

Plus loin, RADCLIFFE-BROWN (1968 : 171) ajoute que :

La disjonction sociale implique divergence d'intérêts et par conséquent possibilité de conflit et d'hostilité, tandis que la conjonction exige d'éviter toute querelle(...). Comment peut-on donner à une relation qui associe ces deux aspects contradictoires une forme stable et ordonnée ? Il y a deux manières de le faire : l'une est de maintenir entre les deux personnes liées de la sorte un respect mutuel extrême et de limiter les contacts personnels directs (...)

A cette relation d'extrême respect et de réserve s'oppose l'autre solution possible : la relation par plaisanteries, faite d'absence de respect et liberté mutuelle. Toute hostilité sérieuse est prévenue par l'antagonisme joué sur le mode de la plaisanterie et dans sa répétition régulière ; on trouve là l'expression ou le rappel constant de cette disjonction sociale qui est une des composantes essentielles de la relation, la conjonction sociale étant maintenue par l'amitié, qui ne s'offense pas de l'insulte.

Essayons maintenant de nous reporter à la société Beti que nous étudions, et tentons d'approcher quelques relations à plaisanteries : nous pouvons citer quelques exemples tels le bilábi ou bilábá. Il y a celles qui se manifestent à l'occasion

de certaines cérémonies de mariage, il y a l'avuso, il y a celle qui lie l'oncle maternel et son neveu, pour ne prendre que ces cas.

A l'occasion d'un mariage, voici quelques exemples des plaisanteries que la famille de la fiancée adresse à celle du garçon : le jour où l'on doit verser la compensation matrimoniale, et surtout la part réservée aux femmes, les belles-mères classificatoires viennent leur souhaiter la bienvenue de la manière suivante. En tête, une se grime, contrefait sa voix, sa façon de marcher et grimace de manière simiesque, afin de provoquer l'hilarité. Les autres suivent en marchant courbées, s'appuyant sur des bâtons, et chantant qu'elles sont vieilles, même les plus jeunes, qui peuvent être les cadettes du fiancé. Si la famille du fiancé rit de ce cortège, elles réclament une amende, disant qu'on s'est moqué d'elles. Si personne ne rit, elles réclament la même amende, outragées, prétendent-elles, par la froideur réservée à leurs marques de bienvenues.

Les soeurs classificatoires de la fiancée se livrent souvent à la facétie suivante, chez les pahouins du Nord : elles servent un plat de manioc cru, avec des amandes de noix palmistes, des papayes vertes, le tout arrosé de jus de métét (Vernonia sp. compositae) à feuilles et à écorce très amères, et obligent le fiancé et ses frères à le consommer en lui affirmant placidement qu'elles ne savent pas faire la cuisine.

On nous a rapporté la farce suivante, chez les Ntumu : lors d'une cérémonie de versement de la compensation matrimo-

niale, les femmes de la famille de la fiancée allèrent enterrer à l'insu de tout le monde un crâne de gorille à l'endroit où devaient s'installer les preneurs de femme. Elles s'arrangèrent par la suite pour que le porte-parole de leurs alliés soit assis juste sur cet emplacement. Elles commencèrent alors à l'accuser de perturber l'équilibre du village, et d'être un vilain sorcier. Pour appuyer leurs dires elles exhumèrent théâtralement le crâne. La stupeur faillit se transformer en panique, surtout que de loin, le crâne ressemblait à celui d'un homme. Les pires soupçons affluèrent sur le pauvre homme. Après qu'il eut payé une amende, elles révélèrent le tour. L'hilarité fut générale.

Toutes les cérémonies sont accompagnées de chants volontiers provocateurs et taquins, que la famille de la fiancée adresse parfois à celle du garçon. Cette dernière ne doit point en prendre ombrage, et ne peut répondre sur le même ton, sans encourir de sévères sanctions. Cependant, les femmes qui font partie de la suite du fiancé peuvent répondre à ces brocards en chantant mais sur un mode plus léger. La relation est donc asymétrique.

Venons en maintenant à l'avúsó : il s'établit entre deux groupes, deux lignages exogames, qui ont eu par exemple à s'allier pour guerroyer contre un troisième, devenu ennemi commun. Il y a échange de sang entre les deux groupes, qui deviennent alors avúsó. Dès que des membres de chaque groupe se rencontrent ils doivent s'insulter copieusement. Ainsi, Madame ABESSOLO, Evuzok elle-même, nous a raconté l'histoire d'un instituteur, qui avait été affecté dans un village dont les habitants étaient

avúso avec son lignage. A la sortie des classes, ses élèves se rassemblaient pour l'abreuver d'injures. Il ne pouvait qu'en rire. La coutume resta très vivace chez les Eulu et les Evuzok. Ainsi, ces derniers sont avúso avec les Ngoc, les Yeso avec les Yemisem et les Ndong etc...

Entre l'oncle et le neveu, il y a une autre relation à plaisanteries : Le neveu a le droit d'arracher, de voler ou d'exiger certains biens du frère, réel ou classificatoire, de sa mère. Ainsi, les fruits tombés à terre, le premier verre du vin qui lui appartient ou qu'on lui offre, la tête, ou la patte antérieure de chaque animal abattu en l'honneur de l'oncle, offert ou tué à la chasse, la vertu de ses femmes, et d'autres biens encore. Dans un deuil à esána, surtout au cours de la danse, le fils de la soeur a le loisir de fouetter les frères de sa mère avec les pétioles de feuilles de bananier. Nous reviendrons en détail sur cette flagellation. Il fouette aussi les veuves du défunt, et même ses fils. Il peut ennuyer son oncle maternel à satiété. En revanche, l'oncle et ses femmes doivent l'injurier, en des termes que rapporte LABURTHER-TOLRA (1977 : 214). Ils le traitent de : mbé dzam, affreuse chose, abí kúb óyon, fiente de poule de saison de pluie, nló ngál nkóg, tête de femelle de guib (Tragelaphus scriptus, tragelaphinae), mandim má kpam, jus de feuilles de manioc, minvót mí kúb, plumes de poulet. Il peut lui offrir des nourritures immangeables, lui offrir pour la nuit ses femmes les moins désirables.

Bilábí ou bilábá vient, selon ZOLL'WAMBE (1947 : 55-60) de láp, s'adresser en termes déshonorants et publiquement.

C'est un potlach, qui comporte les caractéristiques essentielles de cette coutume : donner, rendre, souvent avec usure. Il sert à échanger des biens, à grandir sa réputation. Tout le groupe social concerné y participe par personnes interposées. Ce potlach oppose deux personnes dont l'une propose les biens du terroir, et l'autre des produits d'importation. On se critique, on se brocarde en chantant. Chacun cherche à humilier l'adversaire par sa prodigalité. Le vaincu ne récoltera que mépris et déconsidération, face à un vainqueur qui l'emporte dans l'honneur et l'admiration générale. C'est pourquoi il ne se termine généralement que par la mort ou la ruine d'un des partenaires. Parfois, les enfants de ceux-ci se retrouvent engagés dans la joute. Celle-ci a lieu en allers et retours; qui prennent l'allure de fêtes populaires. Chacun à son tour, se rend chez son partenaire, et l'inonde de présents. Celui-ci, qui avait été prévenu, doit repliquer séance tenante. Les biens ainsi donnés viennent tout aussi bien des protagonistes que des membres respectifs de leurs lignages qui, en retour espèrent être remboursés avec usure. Il y a donc en fait, un double potlach : celui qui oppose un homme à un adversaire précis, qui l'a, ou qu'il a provoqué, et celui qui oppose chacun de ces deux hommes aux membres de leurs lignages respectifs.

Le dernier exemple que nous citerons est bien sûr l'esána ou la plaisanterie ne peut qu'être asymétrique, puisqu'il se-rait tout simplement affolant de voir le mort se lever et répondre aux moqueries dont il est l'objet.

Nous sommes d'accord avec RADCLIFFE-BROWN pour voir dans toutes ces relations à plaisanteries l'expression à la fois d'une conjonction et d'une disjonction. Le neveu est le fils de la soeur de l'homme qui l'insulte. Il y a une proximité génétique, qui fait qu'il est de l'intérieur du lignage, mais aussi éloignement, parce qu'il appartient à l'extérieur, à un lignage exogame à celui de l'oncle, contre lequel il y a possibilité de guerre.

Dans le bilábí, il y a une rivalité, qui ne peut finir que si l'un des partenaires l'emporte sur l'autre, ce qui implique une disjonction. Cependant, malgré cette disjonction initiale, chacun des deux protagonistes a intérêt à affronter l'autre, qui lui permet d'acheter des valeurs commerciales, et qui lui rembourse, à un taux somptueux ce qu'il lui offre, grâce à la munificence dont il doit faire la preuve. Il existe là une communauté d'intérêts, chacun permettant au prestige de l'autre de grandir, et servant de partenaire commercial.

Dans l'avúsó, les deux lignages qui s'allient sont exogames, donc susceptibles de s'affronter. Disjoints de ce point de vue, ils sont conjoints par leur alliance contre un adversaire commun, ce qu'ils pérennisent ainsi par la plaisanterie institutionalisée.

Quant au mariage, il y a une alliance qui s'établit entre deux lignages exogames, qui sont donc susceptibles de guerroyer l'un contre l'autre, et parfois, le mariage conclut une guerre. Mais ici, la famille du garçon est tenue à une at-

titude respectueuse, devant les plaisanteries et les farces qu'en lui fait endurer.

Cependant, nous avons déjà rencontré ce couple conjonction/disjonction (intérieur/extérieur) dans la première partie de ce travail, et nous avons dit qu'il décomposait l'ambiguïté de certaines catégories sociales, jugées pour cette raison dangereuses. Et pour contrôler cette ambiguïté, ces catégories étaient en permanence menacées, surtout lorsque se produisait un deuil qui donnait lieu à un esána. Or, nous rencontrons ici un cas, où il n'y a plus ni brimade, ni corvées, ni meurtres, malgré la double présence de la disjonction et de la conjonction. Il y a plaisanterie, c'est-à-dire une attitude apparemment détendue, face à l'acuité des tensions du premier cas. Essayons de comprendre cette contradiction.

C - L'AMBIGUÏTE SANS LA CONTRAINTE.

Nous croyons que ce qui différencie le cas qui nous préoccupe ici du premier, et qui explique la substitution de la plaisanterie à la menace, est l'absence de contrainte, due à l'égalité sociale de ceux qui se plaisantent.

Nous avons décomposé la contrainte en un couple, contraignant/contraint, qui se dédouble en un fort social/faible économique opposé à un faible social/fort économique. Etrangers, épouses, esclaves, tsalí et dépendants sont soumis à l'autorité des membres du lignage qui les accueille et travaillent pour eux. On doit les maintenir à cette place et les contrôler, car ils sont indispensables au lignage.

Les preneurs de filles, les partenaires dans l'échange des biens et des services, les alliances politiques en cas de guerre sont tout aussi nécessaires, ainsi que le neveu, qui est une tentacule du lignage de son oncle dans celui de son père. Il est l'ambassadeur par excellence entre les deux groupes, en cas de guerre comme en cas de mariage.

Ces relations vitales ne peuvent pas être obtenues par la contrainte, parce qu'elles s'établissent entre égaux, et demandent que l'extériorité qu'elles recèlent, et qui peut entraîner une disjonction soit conjurée. Les différents partenaires sont des hommes libres, et aucun ne se veut une menace pour l'autre. Au contraire, il fait sa force et contribue à son émergence. Le donneur de femme enrichit le preneur et celui-ci lui verse une compensation qui lui permettra à son tour d'acquérir une épouse, pour ne citer que cet exemple.

Ainsi, la conjonction est désirée de part et d'autre, et la disjonction combattue, alors que, dans le cas où il y a contrainte, seul le contraignant désire la conjonction, et suspecte celui sur qui s'exerce la contrainte de chercher la disjonction.

Voilà pourquoi le neveu utérin habitant chez son oncle ne peut pas toujours prétendre aux prérogatives que celui qui vit chez son père aura. La conjonction de ce dernier est désirée, ne serait-ce qu'à cause du rôle qu'il peut jouer entre les deux lignages, et parce qu'il est une expansion du lignage de son oncle à l'extérieur. Quant au premier, il représente

l'extérieur à l'intérieur, et toute divergence d'intérêts entre lui et l'oncle qui l'a recueilli est une menace. La conjonction n'est pas désirée ici. Elle s'impose. D'autre part, tout excès d'intimité dans le cas d'espèce entre le frère de la mère et le fils de la sœur peut engendrer une vive tension, puisque les fils peuvent soupçonner leur cousin de ravir leur place.

Les relations entre un neveu qui vit dans le lignage de sa mère et les membres du lignage qui l'accueille recèlent donc une tension structurale, dans la mesure où il représentera toujours une menace, soit parce qu'il aura voulu entrer en compétition avec son oncle et cherché à échapper à son autorité, ce que celui-ci admettra avec mauvaise grâce, soit que en se liant à son oncle, il entre en compétition avec les fils de celui-ci. Personne n'acceptera une prééminence de cet être de l'extérieur sur ceux de l'intérieur. On retrouve ici le cas de ce faible social qui veut devenir une force sociale.

Dans le cas où il y a inégalité sociale, dans les relations entre deux individus ou groupes d'individus, et où leurs liens recèlent le couple interne/externe, il en résulte une situation de contrainte, au profit du plus fort. Par contre, lorsque les deux sont égaux et que leur rapprochement est souhaité de part et d'autre, nous constatons qu'il y a plaisir. Nous croyons avec RADCLIFFE-BROWN que celle-ci vient désamorcer ou prévenir les tensions qui peuvent naître de l'ambiguïté de leurs rapports. Le couple interne/externe se ramène souvent à celui qui se décompose en conjonction/disjonction.

de les contrôler et ceux qui vont à l'extérieur par la plaisanterie.

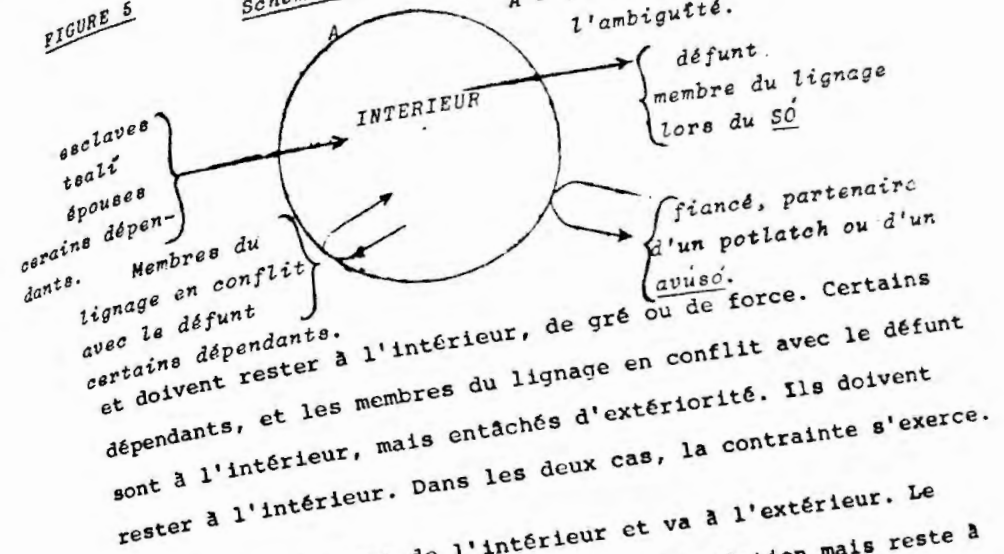
Notre figure ne semble pas fonctionner dans un seul cas, dont nous n'avons pas encore parlé : celui des tambours du SÓ qui durant les préliminaires du rite d'initiation, brocardent ceux qui sont affligés de certains défauts : malfaiteurs, voleurs, sorciers, gourmands, avarés... Il y a aussi ici égalité sociale, entre le moqueur et la victime : ils appartiennent à la même catégorie. Aucune contrainte n'est possible, puisque tous sont des hommes libres. Tous sont des membres du lignage, nous a't TSALA (1973 : 125), et ne semblent pas pouvoir aller à l'extérieur. C'est oublier qu'en volant, en brigandant, en ensorcelant, ils constituent une menace pour les membres du lignage. Le simple gourmand ou l'avare semble remettre en question la coopération qui doit exister entre les membres du lignage, en ne voulant pas partager, ou en s'attribuant des parts plus importantes que celles qui lui reviennent, ce qui peut entraîner des revendications, et donc des divergences.

Il y a donc un mouvement de rejet qui se dessine, et que schématise bien l'expression qui traduit le fait d'étaler, de dévoiler les défauts de quelqu'un : pamê nyê á ntsêŋ(W) : le mettre dehors. Celui qui devient ainsi un danger pour le lignage, se comporte un peu comme un étranger. Il se laisse affecter par l'extériorité. Rien cependant ne permet de le soumettre à l'ordalie, car les fautes sont encore vénielles.

Ainsi, notre schéma peut s'expliquer de la manière suivante : esclaves, épouses, tsali et dépendants viennent de l'extériorité

FIGURE 5

Schéma figurant la contrainte et la plaisanterie.
A = Circonférence figurant l'ambiguïté.



Le défunt vient de l'intérieur et va à l'extérieur. Le fiancé vient de l'extérieur, établit une relation mais reste à l'extérieur ainsi que ceux qui sont avusó avec le lignage. Ceux auxquels s'attaquent les tambours du SÓ sont à l'intérieur, mais ont créé une disjonction, sans donner lieu à la contrainte.

Ceux qui sont au sein du lignage subiront son autorité, sauf si leur rang social les en préserve, mais en cas d'accusation de meurtre, le rang ne joue plus. Ceux qui sont hors du lignage, échappent naturellement à son contrôle.

Nous pouvons tenter maintenant de revenir en arrière pour expliquer les relations qui lient la contrainte, que nous avons étudiée dans la première partie de ce travail, et l'ambiguïté des catégories de la société Beti jugées dangereuses. Rappelons que tous ceux qui appartiennent à ces catégories sont marqués en même temps par une conjonction et par une disjonction. Mais ici, il y a inégalité sociale, et appartenance au même espace

géographique, c'est-à-dire, intériorité. Les deux conditions sont nécessaires, car, en cas d'égalité sociale, il ne peut y avoir contrainte, puisque, avons-nous vu, celle-ci se divise en contraignant/contraint, c'est-à-dire en fort social/faible social.

D'autre part, en cas d'appartenance à deux espaces géographiques distincts, tout contrôle devient impossible. L'ambiguïté est donc préalable à la contrainte, qui n'apparaît que si les conditions d'inégalité sociale et de proximité géographique existent.

Dans le cas où il y a égalité sociale et ambiguïté, la plaisanterie régit les rapports. L'extériorité, c'est-à-dire l'appartenance à deux espaces géographiques distincts, n'est pas une condition indispensable, puisque, dans le cadre du rite só, celui qui brocarde et sa victime sont du même village. La plaisanterie est cependant rendue possible par la force de la coutume, qui constitue un rempart derrière lequel s'abrite le plaisantin.

Il reste à savoir pourquoi, dans certains cas, la plaisanterie est réciproque, et pourquoi, dans d'autres, elle reste asymétrique.

Nous avons énuméré, pour les cas de réciprocité, la relation frère de la mère/fils de la soeur, l'avúsó et le bilábí. La symétrie s'explique facilement dans chaque cas. Dans l'avúsó, chacun des lignages est indépendant de l'autre, et peut faire appel à lui en cas de guerre. Chacun des membres de deux lignages ob-

serve envers ceux d'en face la même attitude. Dans notre figure, la représentation de l'un est valable pour l'autre, ce qui se vérifie aussi dans le cas du potlatch. Chacun cherche à enterrer l'autre sous sa munificence. Quant au neveu, il est pour son oncle un membre de son lignage, qui appartient cependant à un autre lignage. Chacun, face à l'autre, est son lignage, et l'autre lignage. La symétrie s'accompagne cependant d'une inversion, c'est pourquoi, malgré la réciprocité dans la plaisanterie, il y a une différence dans les attitudes.

Le neveu peut pousser très loin ses plaisanteries, jusqu'à se rendre insupportable. L'oncle peut élever la voix, et refuser de se prêter de bonne grâce aux caprices de son neveu. Il a toutefois les mains liées, si celui-ci refuse de se laisser intimider.

Venons-en maintenant aux cas de non réciprocité : la mari n'est plaisanté que dans les circonstances de cérémonies nuptiales. Il représente, avons-nous dit un danger pour le lignage, malgré la conjonction établie, mais ne peut être contrôlée par celui-ci. C'est pourquoi son ambiguïté débouche sur la plaisanterie. A l'inverse, il a au moins un membre du lignage qui le taquine au sein de son propre lignage, soumis aux mécanismes de contrôle : l'épouse. La réciprocité ne peut pas s'appliquer dans ce cas. Le défunt est différent les siens parce qu'il est mort. Or, les morts peuvent exercer un pouvoir certain sur les vivants, parce qu'ils sont les plus forts, et leur force est sollicitée dans divers cultes, alors que l'influence des vivants sur les morts est assez incertaine, même s'ils tentent quand même de l'exercer.

- ENO BELINGA, M.S., 1970. Découverte des chantefables. Paris : Klincksieck.
- ENO BELINGA, M.S., 1978. Introduction aux civilisations orales africaines. Yaoundé : Université de - Ronéotypé.
- ENO BELINGA, M.S., 1978a. L'épopée camerounaise, Le Mvet. Yaoundé : Université de - Ronéotypé.
- ENO BELINGA, M.S., 1978b. L'épopée camerounaise, Mvet, Moneblum ou l'homme bleu. Yaoundé : CEPER.
- ENO BELINGA, M.S., 1979. Livret du Mvet. Yaoundé : Université de - Ronéotypé.
- ENO BELINGA, M.S., 1979 a. "L'épopée camerounaise : Le Mvet" Abbia, 34-37: 177-209.
- ENO BELINGA, M.S.; KOZOWATANABE, 1981. La civilisation du fer et l'épopée orale des Bulu du Cameroun. Yaoundé : Université de - Ronéotypé.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. (1937) 1972. Sorcellerie, oracle et magie chez les Azandé. Paris : Gallimard.
- EZE, Léopold François, 1971. Textes de la Tradition orale. Yaoundé : Direction des affaires culturelles - Ronéotypé.
- FONTETTE, de - François, 1976. La racisme. Paris : PUF. Que sais-je ?
- FOUDA, Basile-Juléat; JULLIOT, Henry de; LAGRAVE, Roger, 1961. Littérature camerounaise. Cannes : Club du Livre Camerounais.
- GASARABWE, Edouard, 1978. Le geste rwanda. Paris : Union générale d'éditions.
- GODELIER, Maurice, 1971. "Mythe et histoire". Annales 3 - 4. Spécial histoire et structure : 541-558.
- GOOD, A.F., sans date. Kalate minkana mi Bulu. London : Halsey memorial Press
- GUILLEMIN, L., 1948. "Le rite Esye". Etudes camerounaises, 1, 23-24 : 71 - 86.
- HEUSCH, Luc de -, 1968.. Le Rwanda et la civilisation interlacustre. Bruxelles : Université de - Institut de sociologie.
- HEUSCH, Luc de - 1971.. Pourquoi l'épouser ? Paris : Gallimard.
- HEUSCH, Luc de - 1972. Le roi ivre, ou l'origine de l'Etat. Paris : Gallimard.
- LABURTHE-TOLRA, Philippe, 1970. "Le SO des Beti, selon M. Hubert ONANA" Annales de la Faculté des Lettres, 1 : Yaoundé : Université de - Tiré à part.

- LABURTHE-TOLRA, P. 1970. "Yaoundé d'après ZENKER, 1895". Annales de la Faculté des Lettres, 2 : Yaoundé : Université de - Tiré à part.
- LABURTHE-TOLRA, P., 1972. A travers le Cameroun du Sud au Nord. T1 et T2. Traduction de Curt Von MORGEN. Yaoundé.
- LABURTHE-TOLRA, Philippe, 1975. "Un Tsogo chez Les Eton". Cahiers d'études africaines, 59, XV-3: 525-540.
- LABURTHE-TOLRA, Philippe, 1977. Minlaaba. T1 et T2. Lille (III) : atelier de l'Université de - Thèse soutenue en 1975 à La Sorbonne.
- LABURTHE-TOLRA, Philippe, 1981. Les seigneurs de la forêt. Paris: Sorbonne.
- LAVIGOTTE, Henri, 1936. "L'evur", croyance des pahouins du Gabon". Cahier missionnaire, 20. Paris : Société des missions évangéliques.
- LEACH, E.R., 1966. Rethinking anthropology. London : Athlone Press. Traduction française, 1969. La critique de l'anthropologie. Paris : PUF.
- LECOQ, R, 1953. Les Bamiléké, une civilisation africaine. Paris :Présence africaine.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1949), 1973. Les structures élémentaires de la parenté. Paris : Mouton et co.
- LEVI-STRAUSS, (1958); T1, 1974; T2, 1973. Anthropologie structurale, T1 et T2. Paris : Plon.
- LEVI-STRAUSS, Claude, 1961. Race et histoire. Paris : Gonthier.
- LEVI-STRAUSS, Claude, 1962. La pensée sauvage. Paris : Plon.
- LEVI-STRAUSS, Claude, 1962 a. Le totémisme aujourd'hui. Paris PUF.
- LEVI-STRAUSS, Claude, 1963. "Réponses à quelques questions". Esprit, 11: 629-661.
- LEVI-STRAUSS, Claude, 1964. Le cru et le cuit. Paris : Plon
- LEVI-STRAUSS, Claude, 1966. Du miel aux cendres. Paris : Plon
- LEVI-STRAUSS, Claude, 1971. "Le temps du mythe". Annales, 3-4, numéro spécial Histoire et structure : 533-540.
- LEVI-STRAUSS, Claude, 1973 (voir 1949).
- LEVI-STRAUSS, Claude, 1973a et 1974 (voir 1958).
- LEVI-STRAUSS, Claude, 1975. La voie des masques T1 et T2. Gênes : SKIRA.