

UNIVERSITÉ DE PARIS

Faculté des Lettres et Sciences Humaines

(SORBONNE)

HENRI NGOA

LE MARIAGE CHEZ LES EWONDO

— Etude Sociologique —

Thèse de Doctorat de Troisième Cycle

présentée sous la direction de

Monsieur Georges BALANDIER

Professeur à la Sorbonne

Directeur d'Etudes à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (VI^{me} Section)

PARIS 1968

A ma femme,

A mes parents ,

... Pour leur conception du mariage.

INTRODUCTION GENERALE

Dans une société de tendance égalitaire comme celle des Ewondo du Sud-Cameroun, le mariage constitue l'une de ces institutions qu'on ne saurait appréhender sans mettre en cause, du même coup, la réalité sociale tout entière. Le mariage apparaît - pour employer une terminologie devenue classique - comme un "phénomène social total", comme une sorte de résumé sociologique où s'entremêlent des institutions de tous ordres. C'est souligner la complexité de la présente étude. Car enfin, où commencer et où s'arrêter ? Fallait-il abstraire du tissu serré du tout social les seuls fils qui composent le phénomène matrimonial, au risque, peut-être, de priver ce dernier de toute intelligibilité ? Ou bien fallait-il plutôt présenter cette institution comme une "forme" se détachant sur un certain "fond" restant lui-même à déterminer ?

Toutes ces questions nous avaient littéralement assailli au début de cette étude. Pendant des mois, elles n'avaient cessé de hanter notre esprit, au point de l'inhiber par moments. Mais peu à peu, la tempête s'est apaisée, rendant possible la délimitation du champ de nos recherches. Pour mieux cerner le problème du mariage chez les Ewondo, il nous a fallu d'abord faire le vide dans notre esprit, et nous mettre - par l'imagination - à la place d'une personne étrangère qui, par définition, ignore tout de cette ethnie où avaient baigné sans discontinuer notre enfance et notre adolescence. Et c'est grâce à ce recul pris sur notre objet d'étude que nous avons pu arrêter un plan en deux volets.

Le premier volet, qui englobe les deux premiers chapitres, sert d'introduction à la société ewondo. Le premier chapitre tente de situer géographiquement, historiquement et généalogiquement les Ewondo. Au reste, exception faite de ce dernier aspect - le généalogique - ce chapitre n'est qu'une tentative de synthèse des principaux travaux effectués à ce jour sur les Ewondo. En revanche, le deuxième chapitre, qui porte sur les caractéristiques générales de la société ewondo, se veut plus original, plus personnel. *"Quelques caractéristiques générales"* serait cependant plus juste, un tel intitulé étant plus facile à concevoir qu'à réaliser : qu'entendre en effet par caractéristiques générales d'une société ? A moins de se livrer à un recensement schématique, et partant dépourvu de toute portée sociologique véritable, ne friserait-on pas l'utopie à vouloir examiner - dans une étude dont le centre d'intérêt se situe ailleurs - tous les grands paliers de la réalité sociale ? Il a donc fallu choisir, une fois de plus ; et parmi les "rubriques" retenues, le système de parenté occupe une place de première importance : ne constitue-t-il pas le seul barème de référence qui permette le départ entre conjoints possibles et conjoints prohibés ?

Outre le système de parenté, cependant, ce deuxième chapitre comprend également l'analyse de l'organisation politique de la société ewondo, par le biais de l'étude des différents types d'autorité, de leurs attributions et de leurs rapports mutuels. Mieux que tout autre, ce niveau d'analyse a montré à quel point tout, ici, était lié, et combien la mentalité égalitariste des Ewondo jouait le rôle d'un mécanisme de nivellement ; à telle enseigne qu'aucune autorité, qu'elle soit politique ou autre, ne parvient jamais à trancher réellement sur l'ensemble des individus. Cette tendance au nivellement aboutit à un synchrétisme socio-politique quasi complet, qui débouche lui-même sur une sorte d'interchangeabilité des détenteurs des leviers de commande. On verra plus loin, en effet, qu'un même individu peut remplir à lui seul des charges aussi différentes que celles de *Ndzo* (chef du clan), de *Ntsik ntol* (juge), de *Nkukuma* (riche polygame) et de *Ngëngan* (expert en matière occulte, chargé de la défense et de la sécurité du pays).

Enfin, on a également inséré parmi les caractéristiques générales de la société deux rites : l'*esie* (rite de rétablissement) et l'*esani* (danse funéraire). Le choix de ces rites ne relève pas totalement du hasard : il répond au souci de rompre avec une certaine tendance (oh! bien inconsciente !) qui s'observe chez ceux qui ont fait des monographies sur les Pahouins du Sud-Cameroun (Béti et Bulu) - auxquels, rappelons-le, se rattachent les Ewondo. Cette tendance inconsciente consiste à toujours présenter les mêmes rites : le rite initiatique masculin *So*, le grand rite féminin *Mëvungu*, etc., comme si toute la partition rituelle du grand ensemble Béti-Bulu se réduisait à ces seuls thèmes. C'est donc pour rompre le charme qu'on a jeté son dévolu sur d'autres aspects du patrimoine culturel ewondo.

Tels sont, brièvement exposés, les principaux points soulevés dans cette partie essentiellement introductive. La deuxième partie, on s'en doute, a trait au phénomène matrimonial proprement dit.

Bien que longue et complexe, sa conception a été beaucoup plus facile, les choses ayant été envisagées dans une perspective, pour ainsi dire, "génétique" : on a suivi la relation matrimoniale depuis son origine jusqu'à sa dissolution éventuelle. En sorte que cette deuxième partie comporte, en dehors d'une courte introduction générale, quatre chapitres, savoir : l'origine du processus du mariage; le processus du mariage et la "compensation matrimoniale" (nous nous expliquons plus loin sur ce dernier mot); le cérémonial du mariage; les formes du mariage et ses fonctions socio-politiques. Nous ne dirons ici que quelques mots de ces différents chapitres. L'origine du processus du mariage, qui s'étend sur des mois, voire des années, implique la mobilisation de tous les membres des clans du garçon et de la fille. Dans un premier temps, on se livre des deux côtés à des recherches minutieuses concernant la tribu du futur conjoint, ses antécédents personnels et familiaux. Existe-t-il des liens de parenté entre mon futur conjoint et moi-même ? Mon futur est-il travailleur ou paresseux ? Souffre-t-il d'une maladie grave ou chronique (lèpre, comitialité, tuberculose) ? Ce n'est qu'une fois ces questions résolues que le processus du mariage prend naissance, par le *nsili aluk* (demande en mariage). Celui-ci se déroule en public,

et s'accompagne du paiement d'un premier acompte de "compensation matrimoniale". Toutefois, on ne s'est pas arrêté à ce seul côté officiel de la naissance du processus matrimonial : on s'est également intéressé à ses développements affectifs. Aussi le chapitre s'achève-t-il sur le langage amoureux. Dans le deuxième chapitre, on traite de cette pratique que le commun des mortels s'entête à désigner du nom inexact de "dot". C'est un problème d'une importance capitale auquel se rattachent beaucoup d'autres non moins capitaux : la validité du mariage, la répartition de l'héritage après la mort du *pater familias*, la légitimation des enfants, et que sais-je encore ? Le troisième chapitre porte sur le cérémonial du mariage. Un cérémonial double, en ce sens qu'il se déroule en partie chez les parents de la fille et en partie chez ceux du garçon. Il s'accompagne de diverses manifestations, dont notamment ce que nous avons proposé d'appeler la "danse-leçon-de-choses" : il s'agit d'une danse au cours de laquelle le groupe des belles-mères de la jeune mariée instruit celle-ci, par des gestes appropriés, du maniement et de l'usage de certains ustensiles de cuisine et des instruments aratoires, entre autres. Le quatrième et dernier chapitre, enfin, tente de dégager les formes du mariage, sa signification et son rôle socio-politiques.

Au total, on n'aura donc ouvert aucun chapitre sur la dissolution du mariage ! Pourquoi une telle "omission", nous demandera-t-on sans doute ? Dès les premières pages d'"Afrique Ambiguë", Georges Balandier pose une question, cette question : *"avons-nous banalisé le monde au point de nous retrouver chez nous sur toute sa surface ?"* Question à tout le moins pertinente. Car enfin, qui donc a décrété l'identité absolue des multiples objectivations spatio-temporelles de la réalité humaine ? Qui donc a décidé qu'on pouvait appréhender totalement les différentes expériences de l'Homme à l'aide de modèles fixés une bonne fois pour toutes ? Après avoir candidement réservé, comme font la plupart, une place de choix à la "dissolution" du mariage, dans notre projet de thèse détaillé, nous avons dû y renoncer au terme de nos recherches sur "le terrain". Si les problèmes du divorce et de l'"émancipation" de la veuve sont aujourd'hui à la mode, il n'en a pas toujours été ainsi. En sorte que notre travail, essentiellement centré sur la société tradi-

tionnelle, n'avait pas à s'embarrasser d'une question qui manquait justement de bases... traditionnelles, et qui par là même, débordait le cadre ewondo pour s'inscrire dans un ensemble plus vaste : la société camerounaise tout entière. Toutefois, pour plus de précisions, nous renvoyons le lecteur à nos conclusions.

Reste maintenant à dire quelques mots du déroulement de nos recherches. Celles-ci se sont étendues sur trois années, sous la direction d'un maître éclairé : Monsieur le Professeur Balandier, qui, dès le départ, nous avait fait comprendre le très grave danger qu'il y a, du point de vue de la connaissance scientifique, à s'imaginer, comme font certains, qu'on peut faire une étude sérieuse sur l'Afrique en se prélassant dans un bon fauteuil parisien. Nous sommes donc allé au Cameroun à deux reprises, en 1966 et en 1967. En dehors du dépouillement des archives administratives, notre travail a surtout consisté à interroger des vieillards, ces détenteurs de la culture traditionnelle. La méthode la plus couramment utilisée était l'entretien. Connaissant parfaitement les habitudes du vieillard ewondo - qui répugne à l'entretien du type "question-réponse" - nos entretiens étaient toujours entièrement libres au début : *"grand-père, je voudrais que vous me parliez du mariage d'autrefois"*, disions-nous au départ. - *A monm, mèlugèna angabè mod dzam !* (ah ! mon fils, le mariage était une chose capitale !). Et le bon vieillard, durant des dizaines de minutes et devant un magnétophone, prenait plaisir à broder avec brio sur le phénomène matrimonial. Cette introduction générale nous permettait alors de mieux formaliser nos questions et de les lui poser sous couleur de demandes d'explication sur tel ou tel aspect de son propos. C'est dire qu'il nous est arrivé de passer des journées et des journées entières avec un même informateur, mais aussi de faire une trop grande consommation de bandes magnétiques.

L'interview n'est d'ailleurs pas la seule méthode que nous ayons employée : nous avons également fait faire à vide certains rites, tel que la "mise à mort de la parenté" - que nous verrons à l'avant-dernier chapitre de ce travail. De plus, nous avons pris contact avec plusieurs élèves de l'enseignement secondaire : avec la gracieuse autorisation de Monsieur le Ministre de l'Education Nationale camerounais,

nous avons pu, en septembre-octobre 1966, faire passer un questionnaire aux élèves des classes terminales des lycées et collèges du Centre-Sud. Ce procédé nous a permis de mesurer à quel point ces jeunes gens étaient sensibilisés aux problèmes matrimoniaux actuels. Malheureusement, ce n'est qu'à ce niveau que la technique du questionnaire nous a réussi : en revanche, des cinq cents questionnaires que nous avons remis ou envoyés personnellement à des étudiants camerounais de France, dix, oui très exactement dix, nous ont été retournés à ce jour ! Nul doute qu'il y a à ce silence des raisons qui restent à déterminer - encore faudrait-il d'ailleurs que les intéressés veuillent bien se prêter à la recherche sociologique ! Cependant, on ne peut quand même pas dire que tous nos compatriotes de France nous aient refusé leur concours, puisqu'une section de l'U.N.E.K. (l'Union Nationale des Etudiants du Kamerun) - celle de Lille - avait bien voulu accepter un carrefour sur les problèmes du mariage au Cameroun. Ce carrefour avait duré un après-midi.

Nous ne pourrions clore cette note introductive sans remercier tous ceux qui nous ont prêté leur concours pour ce travail.

A Monsieur le Professeur Balandier qui, malgré ses nombreuses occupations, a bien voulu accepter de diriger ce travail, qui n'a cessé de guider nos pas malhabiles, de tempérer nos élans parfois foudroyants, de nous relancer au contraire quand notre rythme devenait hésitant, nous disons toute notre reconnaissance.

Nous remercierons également son Excellence le Ministre de l'Education, de la Jeunesse et de la Culture camerounais qui, après nous avoir accordé une bourse de troisième cycle, devait aussi payer un de nos voyages d'étude et contribuer à la réalisation matérielle de cette thèse. Pour tous les Camerounais qui viendront après nous, on nous permettra cependant de caresser l'espoir qu'il y aura bientôt un budget spécifique pour les doctorats.

Enfin, nous prions tous nos informateurs, sans exception, de bien vouloir trouver ici l'expression de toute notre gratitude. On aurait voulu les citer tous nommément, n'était le nombre considérable de pages qu'eût exigées une telle entreprise. Et d'ailleurs, à quoi bon les citer : ne sont-ils pas, au fond, les vrais auteurs de cette oeuvre ?

=
= =

NOTE SUR LA TRANSCRIPTION DES CITATIONS EWONDO

L'ewondo est une langue écrite depuis l'époque de la colonisation allemande, soit depuis soixante-dix ans environ. Aussi - suivant d'ailleurs en cela l'exemple de nos prédécesseurs (M. Bertaut, J. Binet, P. Alexandre, entre autres), utiliserons-nous l'orthographe existante, dont nous donnons ci-après quelques règles de prononciation.

1°) Toutes les lettres se prononcent;

2°) Les voyelles :

e est toujours fermé, comme dans "dé".

ë se prononce en gros comme "eu" dans beurre.

ò se prononce comme "o" dans "pot".

ò se prononce comme "o" dans folle.

u se prononce toujours ou.

a, i, é ont le même son qu'en Français.

â est un son long comme dans mâne

3°) Les consomes :

g est toujours dur.

h est toujours aspiré.

gb et kp sont deux consomes qui n'ont pas de correspondants en français : leur prononciation s'apprend sur le tas !

ñ = η, vélaire.

s est toujours dur, quelle que soit sa place dans le mot.

PREMIERE PARTIE

BREVE INTRODUCTION A LA SOCIETE EWONDO

CHAPITRE I - SITUATION GEOGRAPHIQUE ET HISTORICO-GENEALOGIQUE DES EWONDO.

Aussi curieux que cela puisse paraître, la population dont il est ici question se compose de cette ethnie qu'on appelle généralement "Yaoundé" et dont le nom s'étend par conséquent à l'actuelle capitale fédérale du Cameroun. De "EWONDO", les Allemands, premiers colonisateurs du Cameroun, de 1884 à 1915, ont fait "Jaunde", et les Français après eux "Yaoundé" ! Et pourtant, si on en croit G. Bruel, les premiers explorateurs allemands avaient donné à leur station le nom de "Tsonou", "qui voudrait dire, en neger-english : station"(1).

Quels rapports y-a-t-il donc entre Ewondo, d'une part, et Tsonou ou Jaundé d'autre part ? Comment de telles transformations avaient-elles été possibles ? Deux tentatives d'explication peuvent être avancées.

Tout d'abord, la tendance générale des Européens à tronquer les noms indigènes. Ainsi de la célèbre ville de Dakar, qui s'appelait jadis Ndakar (2). Ainsi, également, du mot Fang, qui a été écrit de 14 façons différentes : "Fang, Fan, Fans, Fân, Faons, Mfan, Mfang, Mfaons, Pahouins, Mpahouins, Pawin, Mpawin, Paouën, Mpaouën, etc." Le Père Trilles, qui fait cette observation intéressante, conclut, non sans raison : *"On conviendra que c'est beaucoup pour un seul peuple !"* (3). Et Mme Dugast écrira plus tard, à propos des Ewondo : *"Les Européens les désignent communément du nom de Yaoundé, mais ils se nomment eux-mêmes Ewondo."* (4) Devant une telle débauche de sobriquets, on comprend le souci du Père Trilles d'inviter les africanistes à connaître au préalable

(1) Georges Bruel. La France Equatoriale Africaine. Larose, éditeur, Paris, 1935, p. 312.

(2) Henri Trilles. Le Totémisme chez les Fân. Bibliothèque Anthropos, 1912, note n°1, p. 171.

(3) H. Trilles. Ouvrage cité, note n°3, p. 110.

(4) Igor Dugast. Inventaire ethnique du Sud-Cameroun. Mémoires I.F.A.N. 1949, p. 70.

le vrai nom des ethnies qu'ils se proposent d'étudier; "car, dit-il, l'Anglais n'aime pas plus à s'entendre appeler John Bull, ou l'Allemand, Teuton ou tête carrée, que le Fang : Pahouin, nom sous lequel on le désigne pourtant le plus souvent"(1). Tendance donc à tronquer, à transformer, à dénaturer les noms indigènes.

Et pourtant, les choses ne paraissent pas si simples en ce qui concerne particulièrement les Ewondo. En effet, s'il est exact que la pénétration allemande à l'intérieur du Cameroun s'est surtout effectuée, à partir du port de Kribi et des régions avoisinantes, Petit et Grand Batanga - ce qui du reste est historiquement fondé(2) - il semble possible que les Allemands aient emprunté le mot "Jaunde" aux Boulou, ethnie qu'ils avaient nécessairement rencontrée avant les Ewondo, et dont on sait qu'ils désignent ces derniers du nom de "Yewondo". Ce type d'emprunts abonde d'ailleurs dans l'histoire de la colonisation en Afrique Noire. Il en est ainsi du mot "Pahouin" qu'utilisent les Français pour dire Fang : "Les Mpongoué ont appelé les Fang Mpangouen, écrit G. Bruehl, d'où nous avons fait Pahouin" (3). Le mot Yaoundé serait donc dû aux Boulou. Mais ceci est une pure hypothèse de notre part.

D'ailleurs, notre propos n'est pas d'examiner des questions d'étymologie. Aussi, reviendrons-nous à la situation géographique et historico-généalogique des Ewondo.

I. SITUATION GEOGRAPHIQUE DES EWONDO.

Mme Dugast donne du pays Ewondo les coordonnées géographiques suivantes :

"10°40 à 11°40 E.Gr.

"3°10 à 4°05 lat.N.

"Rameau Evuzok sur une piste N-S 10°05 E.Gr.

sur une piste E-O 10°25 à 10°40 E.Gr.

"3°10 et 3°25 lat. Nord" (4)

(1) H. Trilles .Quinze années chez les Fang. Desclée, De Brouwer et C°, Paris, 1912, p. 13.

(2) Cf. I. Dugast. Ouvrage cité, p. 49.

E. Mveng. Histoire du Cameroun. Présence Africaine, Paris, 1963, pp. 297 et suivantes.

J. Bouchaud. Histoire et géographie du Cameroun sous mandat français. Imprimé par les Etablissements J. Wadsworth, Grange Printing

Le pays ewondo couvre une superficie de 4 320 Km² (1). Il est arrosé par deux fleuves : le Nyong et la Lokoundje, (2) et compte environ (94 000 habitants ³) Quant à la densité de sa population, elle est de 49,3 h/km² au nord du Nyong et de 13,1 au sud de ce même fleuve. La branche Evuzok, moins prolifique, ne comporte que 5 h/km².

Les principales villes du pays ewondo sont : Yaoundé, Mbalmayo et Lolodorf.

Le climat est de type équatorial, chaud et humide, et comporte quatre saisons conditionnées par le régime des pluies :

- 1) La grande saison sèche, de décembre à mars;
- 2) La petite saison des pluies, de mars à mai : pluies peu abondantes;
- 3) La petite saison sèche, de juin au mois d'août : bruines, grains orageux;
- 4) La grande saison des pluies, de septembre à novembre.

Les maxima des précipitations se situent en mai et en octobre. (4)

L'agriculture comprend deux types de cultures : les cultures vivrières et les cultures industrielles. Parmi les premières, on distingue : le manioc et le macabo; l'arachide et l'igname; le maïs et la patate douce; la canne à sucre et les haricots; les courges et la banane, douce et plantain.

Quant aux cultures industrielles, elles comprennent essentiellement : le cacao, la banane et le palmier à huile (*Elaeis Guineensis*) dont on extrait à la fois une huile jaunâtre - l'huile de palme - et des palmistes : produits qui servent à la fabrication des savons, des bougies, graisses, lubrifiants. Mais, n'oublions pas que la forêt équatoriale dans laquelle baigne le pays ewondo renferme des bois précieux : acajou, sapelli, bubinga, ébène, iroko, qui prennent naturellement place parmi les cultures industrielles.

Suite des notes de la page 10

(3) G. Bruel. Ouvrage cité, p. 270

(4) I. Dugast. Ouvrage cité, P. 70

Notes de la page 11

(1) I. Dugast. Ouvrage cité, P. 70

(2) Les Ewondo l'appellent Akongo.

(3) J. Criaud. Géographie du Cameroun. 7e éd., 1966, Imprimerie St Paul,

Il existe aussi un peu d'élevage : chèvres et moutons; basse-cour : poules et canards de Barbarie; porcs appartenant à la race ibérique, noirs et petits. Toutefois, des croisements heureux avec des races européennes ont donné d'excellents résultats, à Mvog-Betsi notamment (environs de Yaoundé).

II. SITUATION HISTORIQUE DES EWONDO

Généralement, les Ewondo sont considérés comme faisant partie intégrante de la grande famille Fang ou Pahouin. On s'en convaincra facilement en passant en revue quelques travaux d'africanistes et même des documents officiels, émanant soit de l'administration coloniale, soit de l'Etat fédéral du Cameroun..

Pour le Père Trilles, par exemple : *"Les Fan proprement dits se partagent, non comme moeurs ou habitudes, car elles sont absolument les mêmes, mais au point de vue des dialectes, en quatre familles distinctes : Betsi, Méké, Fon, et Bulé"*(1). Et, un peu plus loin, l'auteur précise : *"Les yaunde (...) sont sans aucun doute une branche du rameau betsi"* (2). Vers la même époque, un capitaine de l'armée française, A. Cottés, publiait un rapport sur la mission qu'il venait d'effectuer au Sud Cameroun. Pour le Capitaine, les populations d'origine Bantou qui habitent au Sud-Cameroun sont : les Sangha-Sangha, les Dzem, les Dzimou et *"enfin les Mfang (ou Pahouin) dont les groupements les plus importants sont les Yaoundé et les Boulé du Cameroun, les Ntoun, les Way, les Mazouna, les Makina, les Mavouna, les Ossyéba du Congo français."*(3). Un rapport annuel, adressé par le gouvernement français à la S.D.N., en 1923, stipulait : *"les principales tribus Fang fixées au Cameroun sont les Etouns et les Mvélés du Sud de la Sanaga, les Yaoundé entre la Sanaga et le Nyong, les Banés du Nyong moyen, les Boulous qui du Nyong s'étendent jusqu'au Ntem, enfin les Ntounmou de la frontière espagnole"* (4). Dans son livre intitulé *"Le Droit coutumier des Boulous"*,

(1) H. Trilles. Le totémisme chez les Fân, déjà cité, p. 12

(2) H; Trilles. Le totémisme... p. 16

(3) André Cottés. La mission Cottés au Sud-Cameroun (1905-1908). Ernest Leroux, éditeur, 1911, Paris, p. 100.

(4) Rapport annuel du Gouvernement français sur l'administration sous mandat des territoires du Cameroun pour l'année 1923. Imprimerie

Maurice Bertaut présentera également les Ewondo comme un sous-groupe des Fang. Selon lui, en effet, les Fang du Cameroun se divisent en deux grands groupes : au Sud, les Boulou, les Fang proprement dits, les Fong, les Ntoundou et les Mvaé; au Nord, le groupe dit Bêti, c'est-à-dire les Ewondo, les Bané, les Mvélé et les Eton (1). Quelques années plus tard, le Bulletin de la Société d'Etudes Camerounaises présentait une sorte de tableau général des principales populations du Cameroun, dans lequel les Ewondo figurent parmi les Fang (2). En 1944, le R.P. Bouchaud, dans son "Histoire et Géographie du Cameroun", édité en Angleterre, écrivait : *"Le centre du Sud-Cameroun est habité par d'importantes tribus, appartenant à la grande famille des Fangs, appelés aussi Pahouins ou Pongwés (...). De tous les indigènes du Cameroun, ce sont eux qui se sont les mieux adaptés à la colonisation européenne. Tels sont les Bakokos, les Etons, les Ewondos (ou Yaoundés), les Boulous, les Banés, les Fongs, les Mvaés, etc."*(3). Par ailleurs, un auteur bien connu, le Dr Baumann, fait observer qu'au cours de leurs nombreuses migrations, les Fang se sont fondus avec les vieux Bantous, puisque leurs *"sous-tribus conservent des traces des conditions diverses des croisements"*. Et d'ajouter : *"Ainsi, les Etons, Yaoundés et Bénés, tribus du Nord, se sont fondus avec les Batis et il n'y a pas longtemps, on parlait encore bati dans la région."*(4) Et si G. Balandier, observateur attentif des fang ne s'est pas penché de façon particulière sur le sujet qui nous occupe, il l'a cependant effleuré à propos des problèmes démographiques au Gabon. Il écrit : *"Le peuplement Fang ne s'exprime pas, au Gabon, par larges zones homogènes, comme c'est le cas au Cameroun (où l'on distingue nettement, pays Ewondo, pays Boulou, etc.)."* (5) Enfin pour fermer cette rétrospective plutôt rapide, nous dirons un mot de l'ouvrage de P. Alexandre et J. Binet : Le Groupe dit Pahouin. Dans cette importante étude, P. Alexandre indique d'abord que les Bêti - dont font partie les Ewondo - *"sont peut-être d'une autre origine que les*

(1) Maurice Bertaut. Le droit coutumier des Boulous. Monographie d'une tribu du Sud-Cameroun. Les éditions Domat-Monchrestien. F. Lovitou et C°. Paris, 1935, p. 39.

(2) B.S.E.C. n°3, Juillet 1943. Esquisse ethnologique pour servir à l'étude des principales tribus des Territoires du Cameroun sous mandat français, pp. 22 et suivantes.

(3) J. Bouchaud. Ouvrage cité, p. 12;

(suite des notes page 14)

Pahouins proprement dits", mais il conclut le paragraphe en ces termes : "Quoi qu'il en soit, certaines tribus ne peuvent être étudiées qu'avec les *Pahouins proprement dits*", savoir : les Ewondo, les Bané, les Fong, les Mbida-Bané et les Mvog-Nyenge (1).

Ces quelques exemples - d'ailleurs nullement limitatifs - suffisent à montrer que, pour plus d'un africaniste, les Ewondo constituent, sans conteste, un sous-groupe des Fang. Les Ewondo sont des Fang. Dès lors, situer historiquement les Ewondo reviendra, dans un premier temps tout au moins, à retracer l'histoire fang.

Or, les Fang, peuple guerrier et nomade, ont beaucoup préoccupé les premiers missionnaires et colonisateurs. Les auteurs abondent, qui se sont interrogés tout à la fois sur les migrations et le pays d'origine des Fang. On n'en finirait pas, si l'on voulait reprendre ici, la totalité des études publiées à ce sujet. Aussi, dans les pages qui suivent, ne recourra-t-on qu'à des travaux d'importance.

Et, une fois de plus, on fera appel d'abord au R.P. Trilles, ancien missionnaire au Gabon, et dont on peut dire qu'il avait passé sa vie à l'étude des Fang. Pour lui, les Fang participent bien de la grande famille bantou, mais ce ne sont pas des Bantou comme tous les autres : ce sont les "moins bantous de tous les Bantous", en tant qu'ils sont à cheval sur le monde bantou proprement dit et les peuples du Nord-Est de l'Afrique. Nous citerons longuement cet auteur. "Les Fâh, écrit-il d'abord, font partie de la grande famille bantoue, mais en constituent un des chaînons externes, ou, si l'on préfère, ils sont placés sur la limite qui sépare les Bantous des populations et des langues du Nord-Est, Lybie, Soudan, etc. Ce sont, dit Reclus, les moins bantous de tous les Bantous" (2). Et encore : "Le Fang est le moins bantou de tous les Bantous. Jetés en vedette à une de leurs extrémités, véritables guerriers des Marches, opposant aux progrès de l'Islamisme leur bloc impénétrable,

suite des notes de la page 13

(4)) H. Baumann, in H. Baumann et D. Westermann. Les peuples et les civilisations de l'Afrique. Suivi de : les langues et l'Education. Traduction H. Hamburger. Payot, ed. de 1962, Paris, p. 200.

(5) G. Balandier. Sociologie actuelle de l'Afrique Noire. PUF 2e éd. 1963, p. 80.

Notes de la page 14

(1) P. Alexandre et J. Binet. Le Groupe dit Pahouin. P.U.F., 1958, p.6.

les Fang sont un des chaînons intermédiaires qui relient les races du Nil et de la Lybie aux races chamitiques proprement dites. Aussi, leurs moeurs et leurs coutumes participent-elles des uns et des autres."(1)

Ainsi, pour Trilles, les Fang assurent le passage entre les Bantou et les Soudanais, voire entre les Bantou et les Chamites. Quant à leur pays d'origine, il se situe au Nord-Est de l'Afrique, et plus précisément au Bahr-el-Ghazal, c'est-à-dire dans le Haut-Nil, au Soudan. *"Dans une étude parue jadis dans les 'Missions Catholiques' et à laquelle on peut se reporter pour plus amples renseignements (...), dit-il encore, nous avons conclu finalement que les Fân, à une époque reculée de leur histoire, habitaient probablement sur les plateaux et les vallées qui limitent à l'Ouest le bassin du Bahr-el-Ghazal; cette opinion concorde d'ailleurs avec ce que nous savons des Mambutu, auxquels les Fân sont unis, anthropologiquement parlant, d'une manière étroite"*(2). Or, sur quelles raisons l'auteur fonde-t-il de telles affirmations ? Quels arguments trouve-t-il à l'appui de sa thèse ?

Pour qui a lu Trilles, il semble que cet auteur ait recours à trois types de "preuves". Des preuves d'ordre métaphysique et religieux; des preuves qui ressortissent à la linguistique; des preuves qui relèvent de l'anthropologie, physique et culturelle.

Voyons d'abord ces dernières. Le type physique du Fang n'est pas le même chez tous les individus constitutifs de l'ethnie. Plus d'une fois, on se trouve en présence de sujets qui rappellent plutôt les races sémito-chamitiques. *"Il arrive fréquemment que, parmi nos Fang, on rencontre des individus au teint beaucoup plus clair, presque blanc, aux yeux bleus, à la chevelure et au poil se rapprochant du roux ou ayant des reflets roux, tranchant fortement sur les individus qui les entourent, sans qu'il y ait lieu évidemment de soupçonner un métissage quelconque, une pénétration européenne qui n'a pas encore eu lieu"*(3). Et l'auteur de citer le cas d'une jeune fille fort belle qu'on lui proposa un jour en échange de deux fusils, mais que son sens aigu de la dignité humaine l'empêcha d'acheter : *"Au cours de nos voyages, écrit-il*

(1) H. Trilles. *Quinze années chez les Fang*. Desclée, 1912, p. 14.

(2) H. Trilles. *Le totémisme...* p. 114-115.

(3) H. Trilles. *Quinze années...* p. 19.

en effet, il nous est arrivé, une fois entre autres, de trouver ainsi dans une tribu une jeune fille d'une quinzaine d'années environ, au teint d'un rouge brique, très clair; sa figure était jolie, le nez assez bien formé et nullement aplati comme la plupart de ceux qui l'entouraient, et ses cheveux lui tombaient sur les épaules. On voulut me la vendre deux fusils et quelques verroteries, mais nous ne voulûmes pas y consentir, comme on le comprend" (1). Mais, tous ces cas constituent-ils des anomalies ? Relèvent-ils du hasard ? Ou bien faut-il y voir plutôt une infiltration lointaine de la race sémitique ? "En tout cas, ce que l'on peut dire (...), c'est que, à une époque probablement fort reculée de leur histoire, les Fang ont été étroitement en contact avec des peuples sémito-chamitiques qui leur ont légué plusieurs de leurs traditions, de leurs arts, de leur langue, et peut-être aussi un peu de leur sang" (2). De plus, par "ses moeurs, ses coutumes, ses habitudes, sa façon de construire et de cultiver", le Fang se rapproche des Asandeh et des Nymnyam du centre africain (3). Au point de vue anthropologique, le Fang est donc bien le moins bantou de tous les Bantou.

Mais, il l'est aussi dans le domaine métaphysico-religieux. Ici, le Fang n'est pas considéré seulement comme un "chafnon externe" de la famille bantou, ni uniquement comme le descendant des Africains de l'Est : il accuse aussi et surtout une parenté sans équivoque avec l'Egypte, son système religieux n'en constituant qu'une dérivation dégradée. Citons : "Dans son livre de *"La Religion de l'Ancienne Egypte"*, Mr. Virey dit que Mgr Le Roy signale au sujet de l'âme considérée dans ses diverses manifestations, une curieuse analogie entre les croyances égyptiennes et les croyances bantoues. Pour nous, nous croyons et nous le montrerons plus au long en expliquant la Religion des Fân, qu'il y a plus que de curieuses analogies, il y a dérivation et en même temps dégradation des dogmes primitifs." Et le Père Trilles de verser dans un long parallèle entre les données métaphysiques fang et égyptiennes. Si les Egyptiens ont le *ba*, ou l'âme proprement dite, les Fang "reconnaîtront dans l'âme l'eba ou principe créateur, d'où le mot *eba*, planter, engendrer, *eba*, père (en meké), ebo, faire, etc." L'Egyptien croit à

(1) H. Trilles. *Quinze années*..... p. 119

(2) H. Trilles. *Quinze années*..... p. 119-120.

(3) H. Trilles. *Le totémisme*... p. 45.

un double ou *genius*, ka créé en même temps que le corps matériel auquel il confère sa personnalité : "ce double, croyons-nous, est pour le Fân la lumière (*myèl*), qui réside dans la prunelle de l'oeil (*ngèl dzis*), lumière qui constitue proprement la personnalité de l'âme, qui ne s'éteint pas à la mort, mais qui disparaît pour aller se mêler à la lumière des astres en gardant son individualité distincte." Le *Khu*, esprit en égyptien, sorte de mâne, qui "joue le rôle de revenant ou d'esprit possesseur", se retrouve en fang sous le nom de *Khun*, "qui joue exactement le même rôle". Pour l'Egyptien, le coeur, *hati*, représente l'âme comme personnalité morale et conscience : "le Fang admettra également que c'est dans le coeur (*nlèm*), que réside le principe du bien et du mal, *nlèm mvè*, *nlèm abi*, coeur bon et coeur mauvais, et c'est tout d'abord dans le coeur que l'on recherchera, au cours des autopsies, si le défunt était bon ou mauvais, s'il mangeait les autres ou non". De même que le nom, *ran*, "fait vivre la mémoire du défunt" chez l'Egyptien, de même chez le Fang *edzi* (nom) "est impérissable et se transmet de préférence de petit-fils en petit-fils." (1) Par ailleurs, à bien réfléchir sur une légende fang, celle d'Ombure, le Crocodile Chef, on y décelerait sans doute l'origine égyptienne du culte que le Fang rend à cet animal. Mais passons à nouveau la plume à Trilles : "en réduisant le mythe (d'ambure) à ses simples proportions, peut-être faudrait-il y voir (...) une des causes du culte totémique rendu au crocodile : à savoir l'abondance dangereuse de cet amphibie dans les fleuves des plateaux du Ht Nil, première patrie des Fân"(2). Ainsi, la religion et la métaphysique fang nous renvoient-elles, tout comme l'anthropologie, aux origines lointaines des Fang : l'Egypte.

Et c'est encore et toujours à l'Egypte que nous reportent les arguments linguistiques. Ici, les exemples sont tels, qu'on a plutôt l'embarras du choix. On n'en retiendra donc que quelques-uns. Ainsi, de l'action de couper : "Tous les dérivés fân qui expriment une action de couper, de partager, tels que *ekix*, couper, *eka* partager, *eko*, faire une portion, *aka* morceau, *ekèh* raser, *ebèx* inciser, se retrouvent également en égyptien sous la même forme" (3).

(1) H. Trilles. Le totémisme... note n°4, p. 3-4

(2) H. Trilles. Le totémisme... p. 204-205

(3) H. Trilles. Le totémisme... note n°2, P.57

Mais ceci ne constitue-t-il pas plutôt une coïncidence fortuite ? Le Fang dérive-t-il vraiment de l'égyptien ? Trilles avait prévu cette objection et y avait répondu par avance en multipliant des tableaux comparatifs de vocabulaires relatifs aux deux langues. Faute de temps, nous ne donnerons ici qu'un tout petit extrait d'un seul de ces tableaux :

"Egyptien ou sémito-chamitique.

Fang

"Ab espace de mouche, de taon

{ Abo mouches piquantes,
Evoles taons ou tsétsé
Aboles

"Aba percer

{ Eba percer
Aba l'action de percer,
de traverser.

"Abi, ab le mal, ce qui est mauvais

Abi le mal, mauvais.

"Ako crochet, objet recourbé

Oko crochet, objet recourbé.

"Api beaucoup, en grand nombre

Abt nombreux, beaucoup.

"Bas inciser, tailler

Ebas inciser, taillader.

"Böl pourrir, se corrompre

Ebole se corrompre, pourrir.

"Fa élever, surhausser

Efa grandir en parlant
des plantes.

"Kon percer, trouer

Akong lance, sagaie, javelot.

"Tut figuier dont on emploie
l'écorce pour les ceintures

Etu Figuier dont on emploie
l'écorce pour les pagnes.

"Ki le pouvoir, l'autorité

Ki La force corporelle,
le pouvoir, par extension le
fer; on en fait les armes qui
donnent la force, le pouvoir"(1)

A la fin de ce tableau, dont - rappelons-le une fois de plus - nous ne livrons qu'un petit bout, Trilles indique à l'adresse de ses contempteurs éventuels que l'idée d'une coïncidence fortuite ne saurait être retenue, et qu'il faudrait donc admettre que le fang dérive bien de l'égyptien. "Ces mots, dit-il, et bien d'autres qu'il serait facile

(1) H. Trilles. Quinze années.... p. 118.

d'ajouter semblent indiquer une parenté assez étroite avec les races qui peuplèrent jadis l'antique Egypte. Bien qu'à côté d'eux beaucoup de mots diffèrent notablement, une coïncidence purement fortuite paraît difficile à admettre avec un aussi grand nombre de radicaux semblables"(1).

Ainsi, quel que soit le point de vue auquel on se place - anthropologique, linguistique, métaphysico-religieux - les Fang se rattachent sans nul doute aux ethnies du Haut-Nil. Et c'est de là qu'ils sont partis, "chassés par un peuple plus guerrier, emportés aussi par ce mouvement mystérieux qui entraîne les peuples de l'Est à l'Ouest"(2).

Comme il fallait s'y attendre les thèses de Trilles n'ont pas laissé indifférents tous ceux qui se sont intéressés aux Fang : si certains les ont admises et prises à leur compte, d'autres n'y ont vu que pures ratiocinations et les ont donc condamnées sans appel.

Parmi ceux qui ont souscrit aux thèses de Trilles, on retiendra d'abord un nom : celui d'Avelot. Pour ce lieutenant, l'hypothèse de Trilles selon laquelle les Fang viendraient du Bahr-el-Ghazal semble "raisonnable", car, au point de vue anthropologique, ce peuple s'apparente aux Mambottou. Citons : "Le R.P. Trilles (...) plaçait le lieu d'origine des Rahouins sur les plateaux qui limitent à l'Ouest le Bassin du Bahr-el-Ghazal; l'hypothèse est raisonnable : le nom de Benvou, donné aux envahisseurs, fait penser aux Mamvou du Haut-Arouhini (Mamvou, plur. Benvou); de plus, les Pahouins sont unés aux Mambottou, anthropologiquement parlant, par des liens étroits de parenté" (3). Par ailleurs, bien qu'on ignore l'itinéraire exact emprunté par les Fang depuis le Bahr-el-Ghazal, on sait cependant avec certitude l'endroit où s'opéra la grande séparation des sous-groupes constitutifs de cette ethnie. On nous permettra de citer longuement Avelot, son texte paraissant jeter un brin de lumière sur l'épineux problème des origines fang. Voici ce long texte : "Le point Ekoumaza où a eu lieu la grande séparation est connu : il est situé près du confluent de la Kadéi et de la Batouri (Haute-Sangha), non loin du territoire des Fan-Dzem, Dzimou (...) à la

(1) H. Trilles. *Quinze années...* p. 119. Voir aussi H. Trilles : au sujet de la langue Fang et de ses lointaines origines. *Revue d'Anthropologie*, Juin 1935, t. LIII.

(2) H. Trilles. *Quinze années...* p. 120.

(3) R. Avelot. *Recherches sur l'histoire des migrations dans le bassin*

poignée de l'éventail formé par les trois itinéraires divergents :

"A droite, le Dzon ou myong, qui traverse la colonie du Kamerun de l'Est à l'Ouest;

"A gauche, le Dzoh ou Dzah, affluent de la Sangha;(...)

"Au centre, la Wamm (Benito), la Komm et le Ntèn (branches originaires du Campo), la Noya (Mouri) et l'Ebé (affluent de la Mondah)" (1).

Nous apprécierons plus loin les précisions données dans ce texte quant à la dislocation du groupe qui fait l'objet de notre étude. Pour le moment, qu'il suffise de savoir qu'après cette séparation, le sous-groupe du centre continua sa marche vers le Gabon, où, dès 1865, les Fang enverront à Libreville *"une députation pour demander l'autorisation de s'établir dans notre voisinage"*, et, *"en 1867, ils y étaient déjà 60 000"* (2). Sept ans plus tard, en 1874, ils atteignaient la mer au Sud du Gabon.

Prenant à son compte les travaux de Trilles et d'Avelot, J. Deniker situera l'origine des Fang au Soudan, près des sources du Nil, dans le Bahr-el-Ghazal, précisément. Ce qui lui permet d'expliquer certains traits physiques et culturels Fang par des croisements avec les Azandé, originaires de cette région. Mais laissons-le s'exprimer de lui-même : *"Les Fang, dont certains traits de moeurs (vêtements en écorce couteaux de jet, etc...) et le type physique quand il n'a pas subi de mélanges (teint clair, nez proéminent, parfois aquilin; taille élevée, face allongée, etc.) rappellent les Sandé, ont émigré dans cette région tout récemment au début du siècle passé, venant du plateau qui sert de partage des eaux entre le Bahr-el-Ghazal et l'Ouellé (Avelot) où vivent les tribus Sandé"* (3). De son côté le R.P. Bouchaud déclare que les Fang *"semblent être originaires de la région où se partagent les eaux du Nil et du Congo et être partis de là vers la mer, en migrations successives, qui les ont amenés, au début du siècle dernier, à leur habitat actuel dans le Sud-Cameroun et le Nord du Gabon"* (4). L'auteur évoque ensuite les croisements des Fang avec les Nilotes ou les Soudanais : *"Au cours de leurs migrations, écrit-il, ils ont dû se mélanger fortement avec des populations nilotiques ou soudanaises, car leurs dialectes et leurs usages diffèrent notablement de ceux des Bantous"* (5).

(1) Avelot. Ouvrage cité, p. 381

(2) R. Avelot. Ouvrage cité, p. 387

(3) J. Deniker. Les races et les peuples de la terre. Masson et c^o édit. Paris, 1926, p. 568-569

D'ailleurs, l'influence de ces métissages se perçoit encore de nos jours chez les Fang camerounais - Eton, Ewondo, Boulou, entre autres - où *"chez beaucoup d'individus, les traits gardent encore quelque chose de hamitique"* (1). Dans le même ordre d'idées, A. Cottés écrira : *"Comme nous l'avons déjà vu, les Mfang appartiennent au premier groupe bantou, celui des métis nés de la fusion des Négrilles primitifs avec les Kouchitchamites ou Ethiopiens"* (2).

Il importe donc de souligner, d'une manière générale, l'accord unanime des différents auteurs qui ont travaillé sur les Fang, sur le fait que les traits de ceux-ci rappellent à tout le moins les Africains orientaux - les Mombottou entre autres. C'est ainsi qu'en 1868, Vivien de Saint-Martin, parlant de la zone équatoriale et de ceux qui l'habitent, ira jusqu'à qualifier les Fang de *"race blanche africaine"*. Écoutons ce curieux passage : *"cette zone, note-t-il en effet, que l'on a crue longtemps absolument inhabitable à cause de l'extrême chaleur, est précisément, autant que nous pouvons en juger par ce que nous en connaissons, une des parties du continent où la race blanche africaine a conservé ses traits essentiels. Un peuple nomade qui de proche en proche s'est étendu à l'Ouest jusqu'au Golfe de Benin et aux approches du Gabon, les Fân, présente dans sa configuration les traits caractéristiques de la race caucasique : le teint clair, la chevelure longue et douce, le profil européen"* (3). Et une vingtaine d'années plus tard, Elisée Reclus, dans sa *"Nouvelle Géographie Universelle"*, dressera un véritable catalogue des traits physiques et culturels qui relient les Fang aux redoutables Niam-Niam de l'Est africain. Ce sont : la couleur de la peau, la stature, les traits, l'attitude; la taille des dents en pointe et une même manière de tresser les cheveux en cadennettes et en nattes; l'usage des vêtements d'écorce et des herbes tinctoriales; l'emploi, par le chef, de la dépouille de léopard comme vêtement et des mêmes fers de jet que chez les Niam-Niam; un goût prononcé pour les verroteries et cauris en tant qu'ornements; l'emploi des mêmes chiens de chasse; le cannibalisme (4).

(1) J. Bouchaud. Ouvrage cité, p. 12.

(2) A. Cottés. La mission Cottés... p. 101

(3) Louis Vivien de Saint-Martin. Revue géographique, in *"Le Tour du Monde"*, 1er semestre 1868, 2e colonne, p. 420.

(4) cf. Elisée Reclus. Nouvelle géographie universelle. La terre et les hommes. t XIII. Hachette et C^o, Paris, 1888, p. 114.

Le physique peu commun des Fang frappera même un Savorgnan de Brazza, dont on sait pourtant qu'il était peu tendre à l'égard du Noir ! En effet, après avoir écrit *"qu'aux yeux de l'Européen, tous les Noirs d'abord se ressemblent : face rappelant celle du singe, corps robuste, attaches fines, mollets hauts, mains dont la paume blanchâtre est repoussante à voir"*(1), l'explorateur naturalisé français n'en trouva pas moins de doux accents à l'endroit des Fang. Il note : *"les M'fans sont grands, bien faits, beaucoup moins noirs que les naturels de la côte. A première vue on trouve qu'ils diffèrent autant des nègres proprement dits par la stature, les traits et la barbe qu'ils s'éloignent des Européens par la couleur. Chez la femme comme chez l'homme, le front est large, découvert et bombé, le regard intelligent, les pommettes peu saillantes, le nez moins épaté et les lèvres moins épaisses que chez les nègres"*(2).

Tous les auteurs dont on a analysé les oeuvres jusqu'ici s'accordent donc à dire que le type physique du Fang tranche sur l'ensemble bantou, et concluent à une origine septentrionale de l'ethnie. La même unanimité semble exister quant à l'itinéraire suivi par ce peuple guerrier et nomade.

Pour Maurice Bertaut, par exemple, les Fang, apparentés aux Mombottou et, donc, originaires de l'Est africain, sont arrivés à leur habitat actuel en contournant la forêt équatoriale par le Nord. *"Les migrations pahouines viennent de l'Est, dit-il en effet, mais en contournant la forêt équatoriale par le Nord."* Aussi rencontre-t-on, de nos jours encore, des tribus de langue bantou entre le Nord-Cameroun et la forêt équatoriale. C'est le cas des Bafoum et Bafout, des Yangafouk, des Bavek et des Tsinga, pour ne citer que celles-là.(3)

Dans son rapport à la S.D.N., en 1923, le Gouvernement de la République française, après avoir affirmé l'origine soudanaise des Fang, touchera également un mot de l'itinéraire suivi par ce peuple. On y lit textuellement : *"Au cours de leur migration, ils ont d'abord atteint*

(1) P. Savorgnan de Brazza. Voyages dans l'ouest africain, in *"Le Tour du Monde"*, 2e semestre 1887; Librairie Hachette et C°, Paris, p. 293.

(2) P. Savorgnan de Brazza. Ouvrage cité, p. 315.

(3) Cf. Maurice Bertaut. Le droit coutumier... p. 44.

l'Oubangui, puis ils se sont à nouveau dirigés vers le nord, où ils se sont heurtés aux Foulbés, alors à l'apogée de leur puissance, qui les ont refoulés vers le Sud et les ont poursuivis jusqu'à la lisière de la grande forêt" (1). Ils ne partiront de là qu'à l'arrivée des Européens : ceux-ci établis sur la côte et à cause de leurs marchandises attrayantes, constituaient en effet un puissant pôle d'attraction pour les Fang.

Au total, pour Trilles et les auteurs dont on vient de passer en revue les ouvrages, les Fang, originaires de l'Est africain, apparentés aux Mombottou et aux Nilotes, entre autres, auraient, dans un premier temps, contourné la forêt équatoriale par le Nord, et ne se seraient engagés dans cette sylvie aux multiples essences que sous la poussée implacable des Foulbés. Aussi, observe-t-on, de nos jours encore, la présence insolite d'îlots bantou entre le Nord-Cameroun et la forêt équatoriale. Mais, une fois enfouis dans cette épaisse forêt, le groupe fang éclatera en trois branches, à la hauteur du confluent de la Kadéï et de la Batouri.

Ces belles hypothèses n'ont malheureusement pas été admises par tous, on l'a dit tout à l'heure. Plus d'un les a rejetées. C'est le cas, parmi tant d'autres, de Mgr Martrou. Pour ce dernier, l'origine des Fang se perd dans la nuit des temps, tout au moins paraît-il difficile de l'élucider. Mieux vaut donc recourir humblement à la légende actuelle de cette ethnie. Or, que nous apprend cette légende ? Tout simplement que le pays d'origine des Fang se situerait au-delà des sources du Ntem et de l'Ivindo. Citons : *"qu'il suffise de constater que nous pouvons considérer comme lieu d'origine de ces tribus nomades, entre le 2e et le 3e de latitude Nord, la région qui s'étend entre le 10° et le 12° de longitude Est au-delà des sources du Ntem et de l'Ivindo. C'est là que la légende fait place le célèbre adzap (Tieghemella africana), arbre immense poussé au fond d'un val étroit et ne laissant aucun passage ni à droite ni à gauche"*(2). Ce point de

(1) Rapport annuel du Gouvernement français... p. 103

(2) Mgr. L. Martrou. La langue Fan et ses dialectes. Journal de la Société des Africanistes, t. 6, 1936, p. 206.

vue sera repris par G. Bruel dans "La France Equatoriale Africaine". En effet, comme Mgr. Martrou, *"nous croyons que l'on ne saurait remonter très haut dans l'histoire des migrations des Fang, dit-il, et qu'il faut se contenter d'admettre comme vraisemblable qu'au début du XIX^e siècle les Fang, que nous trouvons actuellement dans l'Ouest de la Livindo et dans le Bas-Ogooué, se trouvaient dans la région de la Kadéi et de la Haute-Songa, c'est-à-dire à la limite Nord de la Grande Forêt, peu au Nord de la Doumé (habitée encore par les Maka, qui apparaissent bien appartenir au même groupe ethnique que les Fang), et qu'ils auraient été attaqués par les Foulbé, qui envahirent l'Adamaoua, soit en 1813 (Barth), soit en 1826 (Mizon)"*(1). A la vérité, eu égard à ces textes, Martrou et Bruel ne paraissent pas en opposition, quant à la situation du lieu de séparation des Fang, avec les hypothèses avancées par Avelot, qui, on l'a vu, souscrit sans réserves aux idées de Trilles. A ce stade de notre tentative de synthèse, le seul point de désaccord entre, d'une part Martrou et Bruel, et d'autre part, Trilles et Avelot, demeure donc le pays primordial des Fang : tandis que Trilles et Avelot croient pouvoir le situer - aux sources du Nil -, Martrou et Bruel se contentent d'avouer leur ignorance sur ce point et s'en tiennent aux origines immédiates de notre ethnie.

En sorte que le rejet le plus brutal qu'on ait jamais eu des thèses de Trilles et Avelot, c'est peut-être au Dr Baumann qu'on le doit. Avec force, le Docteur Baumann conseille le rejet pur et simple des idées de Trilles qu'il qualifie de "théories fantaisistes", et invite à situer l'origine des Fang à la hauteur de la Sangha. Il écrit : *"Il nous faut mettre des bornes aux théories fantaisistes de Trilles, Largeau, Avelot, etc. qui les (les Fang) font venir du Soudan Central et Oriental, et admettre qu'ils viennent de la Haute-Sangha, ce qui paraît conforme à leurs traditions"*(2). La condamnation est donc nette et se veut sans appel.

(1) G. Bruel. La France Equatoriale Africaine. Larose éditeur, Paris, 1935, p. 297-298.

(2) H. Baumann, dans H. Baumann et D. Westermann. Les peuples et les civilisations de l'Afrique. Suivi de : les langues et l'Education. Payot, édition de 1962, p. 201.

Et pourtant, à y regarder de près, le bel édifice échafaudé par Baumann ne va pas sans prêter le flanc à la critique; même, on y relève sans faire effort des affirmations claires qui ne peuvent que corroborer les idées défendues par les tenants d'une origine soudanaise des Fang ! D'entrée, l'auteur nous apprend que le domaine bantou, loin d'être considéré comme un tout homogène, peut au contraire, être divisé en deux blocs, depuis le Bas-Congo jusqu'au Nord du Lac Tanganyika, par une ligne *"qui sépare la région du Congo, purement équatoriale et forestière, du pays à savane limitrophe"* (1). Au Nord de cette ligne, vivent des habitants paléo-négrides qui *"trahissent un métissage étendu avec les Pygmées et une assimilation aux conditions de la vie sylvaïne"*. Et il ajoute : *"Les langues bantoues qu'ils parlent présentent des indices évidents de décadence et on a l'impression qu'un substrat soudanais n'a été que légèrement imprégné de bantou. Le groupe mongo-koundou, dans la boucle du Congo, semble d'ailleurs, du moins en ce qui concerne sa civilisation, n'être qu'une couche d'émigration venue tout récemment du Soudan. On peut en dire autant des Fans et de plusieurs autres tribus"*(2). Baumann dit encore : *"Les Fans sont des tribus d'un même peuple immigrées des régions du Nord-Est, d'origine soudanaise vraisemblablement, qui se sont fondues avec les anciens Bantous de la région; les sous-tribus conservent des traces des conditions diverses des croisements"* (3). Et comme pour couronner le tout, notre auteur en vient à considérer le "Cercle Congo-Nord" (4). *"C'est une zone forestière, dit-il, dont la civilisation à l'aspect pygmée a été transformée à une date assez récente par une invasion de tribus soudanaises"* (5). Parmi celles-ci, on distingue, d'Est en Ouest : les Momvou-Lésé, les Mangbetou, les Ngbandi, les Banda, les Bwaka. Toutefois, cette liste ne prétend pas être limitative; car, il faut aussi y inclure les Fang, entre autres. Citons : *"Les tribus soudanaises sus-nommées que l'on rencontre aujourd'hui au Nord, sur l'orée de la forêt ne sont que les brisants les plus récents de la vague de migration permanente Nord-Sud de Soudanais. Beaucoup*

(1) H. Baumann, Ouvrage cité, p. 55.

(2) H. Baumann. Ouvrage cité, p. 60.

(3) H. Baumann. Ouvrage cité, p. 200

(4) Baumann distingue 27 cercles de civilisation africains : le cercle Congo-Nord ou Nord-Congo - dont font partie les Fang - vient au dixième rang.

d'autres de ces immigrants ont abandonné leurs idiomes soudanais en faveur du bantou ; c'est ce qu'ont fait les Fans à l'Ouest et les Mongo-Kundous au Centre ; malgré cela, leur civilisation trahit par de multiples traits leur origine septentrionale. " Et Baumann termine sa "critique" par un détail vestimentaire pittoresque : il attire l'attention sur ceci, que les étuis à pénis en usage chez les Ewondo ne peuvent être que d'origine soudanaise, car, *"ces objets n'appartiennent pas au cercle et se rattachent aux moyens de protection similaires du Soudan central."* (1)

Aussi, loin de "mettre des bornes aux théories fantaisistes" de Trilles, Baumann s'est-il évertué, bien au contraire, à les justifier ! A telle enseigne qu'au terme de sa "critique", on se retrouve "gros Jean comme devant", pour parler comme La Fontaine. Or, faut-il, oui ou non, tenir pour définitivement acquises les thèses de Trilles ? Pour répondre à cette question, il semble qu'on doive se reporter aux études de Pierre Alexandre, qui elles, paraissent d'une toute autre trempe.

Tout comme Martrou et Bruel, P. Alexandre pense que les origines lointaines des Fang relèvent de l'hypothèse, voire de cet élan romantique, qui, au XIXe siècle, prenait plaisir à tout ramener à l'Egypte, sinon au Moyen-Orient. *"Il y a à cette époque, écrit-il en effet, une sorte de romantisme ethnologique, qui n'a pas entièrement disparu de nos jours, et qui s'obstine à ramener au Nil, quand ce n'est pas à un Orient encore plus lointain, l'origine de la plupart des peuples de l'Ouest Africain"* (2) Il serait donc à tout le moins hasardeux, dans l'état actuel de nos connaissances de se prononcer sur le premier pays Fang. La seule certitude que l'on ait sur l'histoire de cette ethnie étant son dernier habitat avant l'éclatement du groupe. Or, grâce à la tradition orale, on peut dire que le point de départ de la migration se situe en savane. Citons : *"Un ensemble de points concrets demeurent (...) acquis, recapés par certaines traditions orales encore vivantes : l'origine de la migration se situe en savane, dans la direction du nord-*

(1) H. Baumann. Ouvrage cité, p. 208. C'est nous qui soulignons.

(2) Pierre Alexandre. Photo-histoire du groupe beti-bulu-fang : essai de synthèse provisoire. Cahiers d'Etudes Africaines, 20, vol. V 1965, 4^e cahier, p. 535.

est, dans un pays montagneux, pourvu de lacs ou de marais, et où se sont produites des incursions hostiles d'un peuple "rouge" ; la séparation des cinq, ou sept, ou trois lignages originels s'est produite après l'exode initial, à la fin de la période légendaire : c'est après cette séparation que les détails géographiques devieront précis". (1) Ces détails permettent de penser que le point de départ de la migration se trouve à l'Est de l'Adamaoua. Toutefois, le vrai berceau des Fang semble être, non point le Soudan ni surtout l'Egypte, mais la vallée du Congo. Et c'est de celle-ci que le groupe aurait essaimé en direction du Nord-Est, via l'axe de la Sangha. En effet : "Il apparaît très vraisemblable, si non certain, que notre groupe est venu d'une région montagneuse située au nord-est de son habitat actuel, probablement l'est de l'Adamaoua. Il est possible que ses ancêtres, ou certains d'entre eux, y aient été conduits par une migration venue du sud-est, suivant l'axe général de la vallée de la Sangha jusqu'à ses sources, peut-être en provenance de la vallée du Congo : c'est là l'extrême limite des hypothèses admissibles en l'état actuel de nos connaissances". (2)

Et c'est au cours de leur progression, à partir de la vallée du Congo, que les Fang ont été attaqués et chassés à l'Est de l'Adamaoua, non par des Foulbé comme on le croit généralement, mais probablement par des Babouté (ou Wutéré) ou des Mboum - on ne sait trop - "fuyant eux-mêmes devant les Fulbé". Les Pahouins refluent, alors, vers le Sud et entreprirent la traversée de la Sanaga. "Les premières vagues devaient comprendre les ancêtres des Fang et Boulou qui s'enfoncèrent dans la forêt sous la pression des Beti, dont une petite minorité resta sur la rive droite" (3) Cette avant-garde pahouine, "quelque part du côté de Bengbis", se divisa en trois parties : "une colonne fang se dirigea vers le Sud, pénétrant sans doute au Gabon suivant le Dja, puis l'Ivindo. Une seconde colonne, essentiellement Boulou, se dirigea vers l'Ouest, parallèlement au cours du Nyong, tandis qu'une troisième, Ntoumou et Fang, pénétrait dans le Nord-Gabon, suivant un axe qui formait à peu près la bissectrice entre les deux autres". (4) Les autres familles du groupe -

(1) P. Alexandre. Ouvrage cité, p. 536.

(2) P. Alexandre. Ouvrage cité, p. 538.

(3) P. Alexandre, dans P. Alexandre et J. Binet. Le Groupe dit Pahouin. P.U.F., 1958, p. 14.

(4) P. Alexandre. Ibid., p. 14.

les Beti en particulier - franchiront la Sanaga un peu plus tard. Les différents points de passage de ce fleuve par les Pahouins du Cameroun sont, d'ailleurs, connus : au Nord-Ouest de Saa, pour les Eton-Mengisa ; entre Batchenga et Ndjore en ce qui concerne les Ewondo; entre Ngoteng et Nanga-Eboko quant aux Yebekolo et Boulou (1).

Au terme de cet essai de synthèse, bien des points restent à élucider, bien des lacunes à combler. Et d'abord l'origine des Fang, leur pays primordial. Certains l'ont situé au Soudan ou en Egypte. Telle est, rappelons-le une fois de plus, la position de Trilles, d'Avelot, de Bertaut, du Gouvernement français, pour ne citer que ceux-là. D'autres, au contraire, ont préféré ne pas se prononcer sur cet épineux problème et se sont donc bornés à traiter des origines proches du groupe, c'est-à-dire celles relatées par la tradition orale. Ainsi de Martrou, de Bruel, de Baumann. D'autres enfin ont avancé l'hypothèse d'une origine équatoriale : la migration serait partie de la vallée du Congo. C'est la thèse défendue par Pierre Alexandre. Or, de ces thèses exclusives les unes des autres, laquelle choisir ? A quel saint se vouer ?

Généralement, on reproche à Trilles de tout ramener, par principe, à l'Egypte ; cet argument paraît d'ailleurs fondé : car, on sait de façon certaine le dangereux présupposé philosophique sur quoi reposent les thèses du brave missionnaire. Le Révérend-Père, en effet, part de l'idée selon laquelle les "primitifs" - et notamment les Noirs - sont des êtres déchus, des êtres actuellement dans l'enfance - non pas du progrès, tant s'en faut ! - mais de la décrépitude. Des êtres donc qui avaient connu autrefois la gloire, le rayonnement intellectuel, l'écriture, mais qui, depuis cette époque, *"sont tombés peu à peu, oubliant ici une tradition, accrochant là aux épines du chemin un lambeau de leurs antiques croyances, et, dans leurs âmes, la nuit s'est faite de plus en plus noire"*. Bref : *"Les Nègres sont un peuple qui tombe, un peuple dégradé, c'est vrai, mais s'il est dans l'enfance, répétons-le, c'est l'enfance de la décrépitude"* (2). De là à trouver la brillante civilisation

(1) Cf. P. Alexandre. Proto-histoire..., déjà cité, p. 550.

(2) H. Trilles. Quinze années chez les Fang. Déjà cité, p. 120.

dont les Fang seraient le déchet, il n'y a qu'un pas qui, du reste, a été vite franchi : les Fang ne pouvaient venir que du berceau de l'humanité, c'est-à-dire du Nil, de l'Egypte, voire de l'Orient. Telle est, brièvement exposée, la théorie du "primitif" qui sous-tend l'oeuvre de Trilles. Or, eu égard à cette conception philosophique, il y a lieu de mettre en doute, voire de rejeter les thèses du Père. Mais que dire des arguments linguistiques qu'il avance ? Ses nombreux tableaux comparatifs de vocabulaires relèvent-ils vraiment du pur hasard ? Et que dire aussi du type physique des Fang ? A quelle époque, à quel endroit, avec quelle race se sont effectués les croisements antérieurs des Fang dont on observe encore aujourd'hui de frappantes manifestations ? De ce point de vue, la question des origines fang reste donc ouverte. Quant à la position de Martrou, elle paraît prudente mais timide et insuffisante : il faut choisir entre les origines avancées par Trilles et celles données par P. Alexandre. Il faut choisir et tenter de justifier scientifiquement son choix. Certes le problème est-il loin d'être facile, faute de documents écrits. Mais le conformisme n'est pas non plus l'apanage de l'esprit scientifique, qui est éveil et remise en question permanente. Il faut donc continuer à s'interroger sur les origines lointaines des Fang.

Le deuxième problème qui retient l'attention a trait à l'itinéraire suivi par les Fang, une fois qu'on "s'est donné" le berceau du groupe. Déjà, les tenants d'une origine soudanaise ne sont pas d'accord entre eux : pour certains, la migration, partie de l'EST ou du Soudan, aurait contourné la forêt équatoriale par le Nord et se serait heurtée à la puissante armée Foulbé, qui l'obligea à se diriger vers la forêt ; pour d'autres, les Fang auraient d'abord atteint l'Oubangui pour progresser à nouveau vers le Nord, d'où les Foulbé les refouleront en direction de la forêt. Quant aux tenants de la position "intermédiaire" - celle qui veut ignorer les origines lointaines - ils soutiennent que les Fang furent attaqués dans la région de la Kadéï et de la Haute-Sangha mais toujours par les Foulbé. G. Bruel, fidèle interprète de cette version des choses, affirme même que les Foulbé avaient traversé le Dja, puisqu'à une époque récente (1895) ils détenaient encore des esclaves fang qui disaient être nés au Sud de ce cours d'eau (1). Enfin,

(1) Cf. G. Bruel. Ouvrage cité, P. 298

et nous passons à une toute autre version, pour P. Alexandre, la migration, partie de la région du Congo, aurait suivi l'axe de la Sangha en direction du Nord-Est. Et c'est au cours de cette progression vers le Nord, qu'elle dut reculer devant les Foulbé.

De tout ceci, et si l'on excepte l'hypothèse d'une origine proche, un point semble donc acquis : les Fang, au cours de leurs migrations, avaient essuyé une importante défaite dans une région de savane, probablement du côté de l'Adamaoua, qui les obligea à gagner ou à regagner la forêt équatoriale. Mais, quel est exactement le groupe ethnique qui leur infligea cette défaite ? S'agit-il des Foulbé, des Nboum ou des Babouté (Woutéré) ? Ici encore, les avis sont partagés. Pour certains, c'étaient des Foulbé et pour d'autres, tantôt les Mboum, tantôt les Babouté.

Mais voilà qu'un nouvel élément d'information, relatif aux migrations récentes des Fang, vient encore ajouter à cette situation déjà par trop complexe ! Avelot, s'appuyant lui-même sur Burton, affirme que les Fang sont partis du confluent de la Kadéï et de la Batouri sous la pression de plusieurs tribus étrangères, dont notamment les Bëti (1) Dans le même ordre d'idées, P. Alexandre, s'inspirant de Von Hagen, rapporte un conflit qui opposa le sous-groupe boulou dit Yekômbô aux Bëti, sur la Sanaga et aux environs de 1840, et qui obligea le sous-groupe Boulou à partir en direction du Sud-Cameroun (2). Ailleurs, P. Alexandre dit encore que les ancêtres fang et boulou "*s'enfoncèrent dans la forêt sous la pression des Bëti*" (3). Or, tous ces détails présentent les Bëti - dont font pourtant partie les Ewondo - comme des étrangers par rapport aux Fang. Dès lors, une question s'impose : quelle place les Ewondo - qui, il faut y insister, sont incontestablement des Bëti, mais dont la langue constitue un puissant facteur de "pahouinisation" - occupent-ils dans le continuum Bëti-Fang ? Sont-ils des Bëti sur toute la ligne, des Fang uniquement ou bien un groupe qui procède à la fois des Fang et des Bëti ?

(1) R. Avelot. Ouvrage cité, p. 385.

(2) P. Alexandre. Proto-histoire... p. 534.

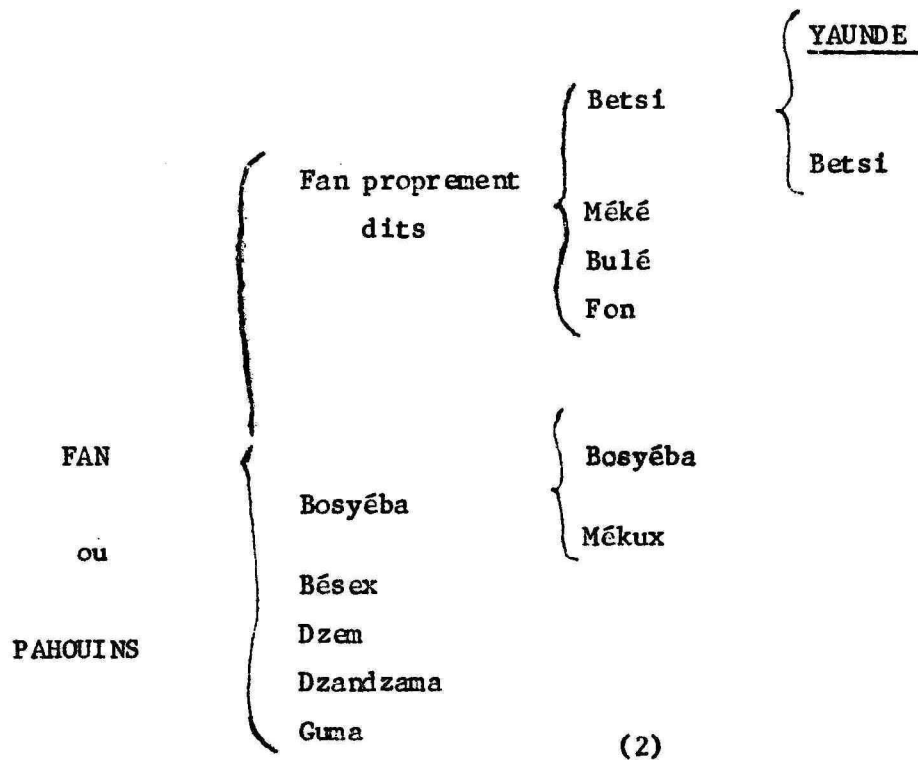
(3) P. Alexandre, in Le groupe dit pahouin, p. 14.

Cette question capitale nous amène à aborder le dernier paragraphe de ce chapitre, savoir : la situation généalogique des Ewondo.

III. SITUATION GENEALOGIQUE

Il en est de la situation généalogique des Ewondo comme de leur situation historique : on est loin d'avoir atteint une synthèse définitive ! Bien des lacunes et contradictions demeurent. Mais voyons ce qu'en disent différents auteurs.

Pour Trilles, on peut diviser les Fang, selon leurs dialectes, en quatre rameaux primitifs : les Betsi, les Méké, les Fon et les Bulé.(1) Et c'est aux Betsi que se rattachent les Ewondo. D'où le tableau généalogique ci-après :



(1) H. Trilles. Le totémisme... p. 12.

(2) H. Trilles. Le totémisme... p. 17.

L'auteur précise d'ailleurs que, de toutes ces populations, les groupes Betsi et Méké sont les plus connus et que tout ce qui a été dit ou écrit sur les Fang ne se rapporte qu'à eux, et notamment aux Betsi. Il écrit : *"les deux premiers groupes sont de beaucoup les plus connus, ayant effectué les premières migrations, ou du moins ayant été les premiers en contact avec les Blancs. A eux se rapporte et encore surtout aux Betsi, tout ce qui a été écrit sur les Fân"* (1).

Or, contrairement à Trilles qui rattache ainsi les Ewondo aux Fang "pur sang", la position de Bertaut paraît plus nuancée. En effet, il répartit géographiquement les Fang en deux parties : le groupe du Nord et celui du Sud. Le groupe du Nord comprend les Bëti, savoir : les Ewondo et les Bene, les Mvele et les Eton; tandis que le groupe du Sud se compose des Boulou, des Fang proprement dits, des Fong, des Ntoundou et des Mvaé (2). Toutes ces tribus n'étaient pas encore stabilisées avant l'arrivée des Européens, et plus d'une fois, elles avaient dû se battre entre elles et connaître des conflits aussi graves que celui qui mit aux prises Boulou et Bëti et qui eut pour conséquence le départ des Boulou pour la forêt du Sud. D'autre part, bien que descendant d'une souche commune, les tribus boulou, bëti et fang suivirent des itinéraires différents pour aboutir à leur habitat actuel. Car, *"en remontant de génération en génération, on se déplace vers l'Est ou le Sud-Est ou le Nord, suivant qu'il s'agit d'informateurs Boulous, Fangs ou Bëtis"* (3). D'ailleurs, *"Boulous, Fangs, Ntoundous et Mvaés déclarent qu'ils ne sont pas des Bëtis (pluriel d'Ati), c'est-à-dire des Yaoundés, Etons ou Banés"* (4).

Emboitant le pas à Maurice Bertaut, Pierre Alexandre établit d'abord une distinction entre Pahouins proprement dits et assimilés. Les assimilés se composent des Manguisa, Yekaba, Bamvele, Evuzok, Batchanga, Maka et Ngoumba, Kozimé, Ndjem, Dzimou et Badjoué (5); le cas des Eton de Saa et Obala est délicat, cependant, ils *"peuvent encore, mais déjà plus difficilement, être assimilés aux Ewondo"* (6). Quant aux Pahouins, proprement

(1) H. Trilles. Le totémisme... p. 13.

(2) Maurice Bertaut. Le droit coutumier des Boulou... p. 39

(3) Maurice Bertaut. Le droit coutumier... p. 40.

(4) M. Bertaut, Le droit coutumier... p. 42

(5) P. Alexandre, in Le groupe dit Pahouin... p. 6-7.

(6) P. Alexandre. ouvrage cité. p. 6

dits, ils comprennent :

" - Au Sud : un groupe Fan, au sens un peu étendu ;

" - Au Nord : un groupe Bèti, peut-être plus pahouinisé que pahouin;

" Entre les deux un groupe Boulou" (1).

Et, continuant sur sa lancée, notre auteur en arrivera, sept ans plus tard, à conclure à l'existence de trois "noyaux-ancêtres" qui sont :

"a) Un noyau bulu-fan dans l'Est de l'Adamaoua, d'où seraient parties deux vagues successives : proto-Fan sur la rive droite de la Sanaga, proto-Bulu sur la rive gauche ;

"b) Un noyau beti - basa - bakoko, entre Noun et Sanaga, dont les éléments orientaux seraient les proto-Bèti ;

"c) Les Ndan, qui se rattacheraient aux Tikar et aux Vute, et seraient alors aussi originaires de l'Adamaoua, au Nord de l'habitat probable des proto-Bulu-Fan" (2).

Comme on le voit, à l'exception de Trilles pour qui les Ewondo sont absolument des Fang, M. Bertaut et P. Alexandre tendent plutôt à tenir les Ewondo - par le biais des Bèti dont ils participent - à l'écart des Fang proprement dits. Car, les Bèti "sont peut-être d'une autre origine que les Pahouins proprement dits, qu'ils auraient suivis dans leur migration vers le Sud-Ouest" (3). Cependant, P. Alexandre s'empresse d'ajouter : "Quoi qu'il en soit, certaines tribus ne peuvent être étudiées qu'avec les Pahouins proprement dits," à savoir : les Ewondo, les Bané, les Fong (4). Dès lors, une question s'impose : que sont au juste les Ewondo ? Des Fang ou des Bèti ? Ou bien seraient-ils une résultante des deux, en ce sens qu'ils descendraient de l'un et l'autre groupes ?

A première vue tout au moins, il semble que les Ewondo ne soient pas des Fang - stricto sensu. Car, si l'on considère un domaine aussi capital que celui de l'enseignement du système généalogique, on s'aperçoit qu'il existe une différence nette entre le Fang et l'Ewondo. Le Fang, on le sait, apprenait son arbre généalogique au moyen de crânes d'ancêtres;

(1) P. Alexandre, ouvrage cité, p. 5.

(2) P. Alexandre. Proto-histoire... p. 549.

(3) P. Alexandre, in Le groupe dit pahouin... p. 6.

(4) P. Alexandre, ibid. (P. 6).

or, chez les Ewondo, un tel mode d'éducation n'a pas existé, du moins à notre connaissance. Tous nos informateurs, sans exception aucune, ont déclaré ignorer cette pratique. D'ailleurs, chez les Ewondo, on a une telle peur des ossements humains que seul, le 'Mot Nnam" (maître du pays) pouvait disposer officiellement de *quelques* crânes et fémurs ayant appartenu à des individus qui - de par leur excellence personnelle - s'étaient particulièrement illustrés dans un domaine donné, celui du maniement des armes, par exemple. Par ailleurs, si l'on admet que les Boulou et les Fang ne font qu'un, comme le suggère P. Alexandre, un autre argument vient alors à l'appui de la thèse selon laquelle les Ewondo ne seraient pas des Fang. Qu'on nous permette de faire appel ici à notre expérience personnelle ! Au cours de nos études secondaires, nous participions activement aux associations des élèves bété, et jamais les Boulou n'en avaient fait partie. Enfin, le lieu de la grande séparation des Pahouins, l'Ojambo'a boulou, ne semble pas connu des Ewondo.

Cependant, le problème n'est pas définitivement résolu pour autant. On l'a vu, le Père Trilles qui écrivait *"Le totémisme chez les Fân"* à une époque où les effets de la colonisation n'avaient pas encore tout à fait suscité chez les Fang gabonais cette conscience ethnique aigüe que reflètent les oeuvres de G. Balandier, avait classé les Ewondo parmi les Fang Betsi - c'est-à-dire les Fang par excellence : est-ce un hasard ? D'autre part, le Fang gabonais qu'on rencontre à Paris désigne les Ewondo comme "ses frères de Yaoundé", avec une étonnante note d'affection. Enfin, si les Ewondo sont des Bété, il n'en est pas moins vrai que leur langue constitue, selon l'expression de P. Alexandre, un puissant facteur de "pahouinisation", au même titre que les langues Boulou et Fang. En effet, tandis que le Boulou s'étend dans le Sud-Cameroun, et notamment à Kribi, que le Fang prédomine au Gabon et le Fang-Boulou en Guinée Espagnole, l'ewondo se parle *"sur la rive droite de la Moyenne-Sanaga, dans la région du Mbam, ainsi que sur la rive gauche, vers la frontière de l'Oubangui, dans la région de Lam-et-Kadéi, surtout dans la subdivision de Bertoua"* (1). Mais, le plus curieux c'est que ses effets homogénéisants et de "pahouinisation",

(1) P. Alexandre, in P. Alexandre et J. Binet. Le Groupe dit Pahouin ...
p. 19.

l'ewondo les produit d'abord en zone bëti, à telle enseigne qu'il est en passe, à l'heure actuelle, de supplanter tous les dialectes bëti. Écoutons encore P. Alexandre à ce sujet : *"Le dialecte dominant en zone bëti est l'ewondo, langue de travail des missions catholiques, qui supprime rapidement les dialectes beti (ati) proprement dits de la vallée de la Sanaga. Le dialecte éton, par exemple, plus ati que pahouin à la veille de la guerre de 1914 (Nekes), est aujourd'hui complètement assimilé ; le tsinga et le mangisa sont en voie de l'être"* (1). Alexandre dit encore : *"Actuellement on peut citer comme étant en voie de "pahouinisation" (dialecte ewondo) : les Mangisa, Yekaba, Bamvele, Evuzok, Batchanga (Tsinga), Omvang et Yetudi de la Sanaga"* (2). Enfin, *"Pour ce qui est de la prononciation, on constate une ressemblance frappante entre fan et ewondo, assez étonnante puisque les deux groupes sont séparés par l'enclave bulu et n'ont pas, ou n'ont plus, de contacts directs"* (3).

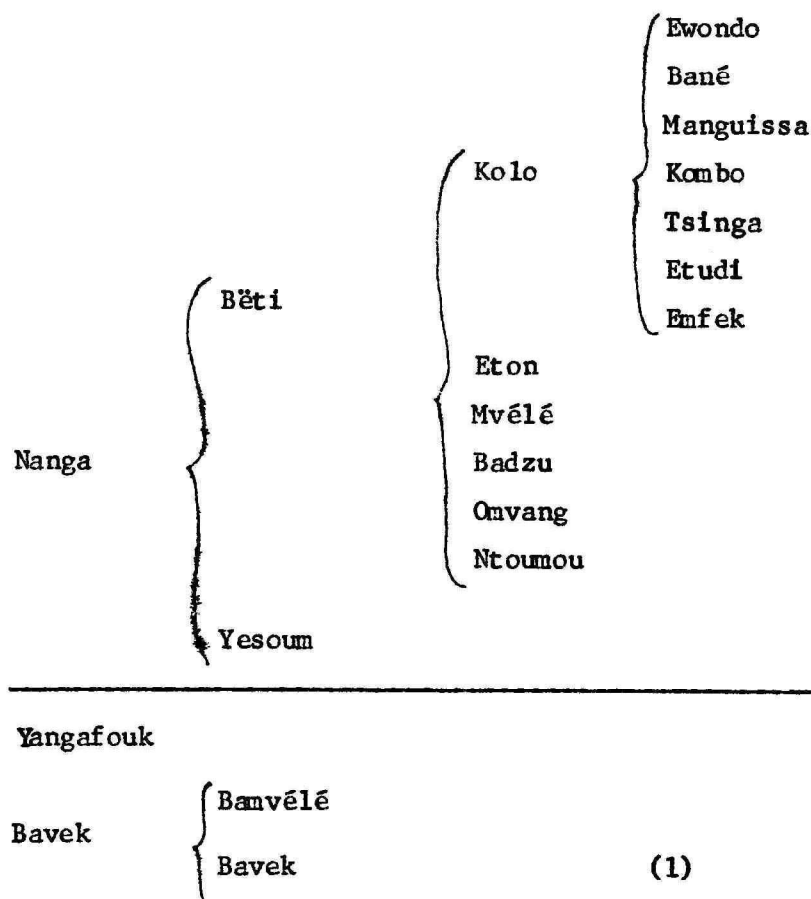
Eu égard à toutes ces raisons, il ne semble pas qu'au niveau du groupe pahouin (Fang, Boulou, Beti), on soit à même, dans l'état actuel de nos connaissances, de situer avec rigueur les Ewondo. Si ces derniers sont incontestablement des Beti - comme ils le disent d'ailleurs eux-mêmes - leur langue, pour n'évoquer qu'elle, n'en constitue pas moins un puissant facteur de "pahouinisation" vis-à-vis des autres Bëti, justement ! Il y a là un problème épineux à résoudre pour l'Histoire et l'Anthropologie historique. Or, si les Ewondo sont si malaisés à situer au niveau du groupe pahouin, ne pourrait-on les cerner avec précision dans le cadre plus restreint des Bëti, dont ils se réclament ?

L'administrateur des Colonies Cournarie, étudiant les populations de la région de Yaoundé en 1933, a donné des Bëti le tableau ci-après :

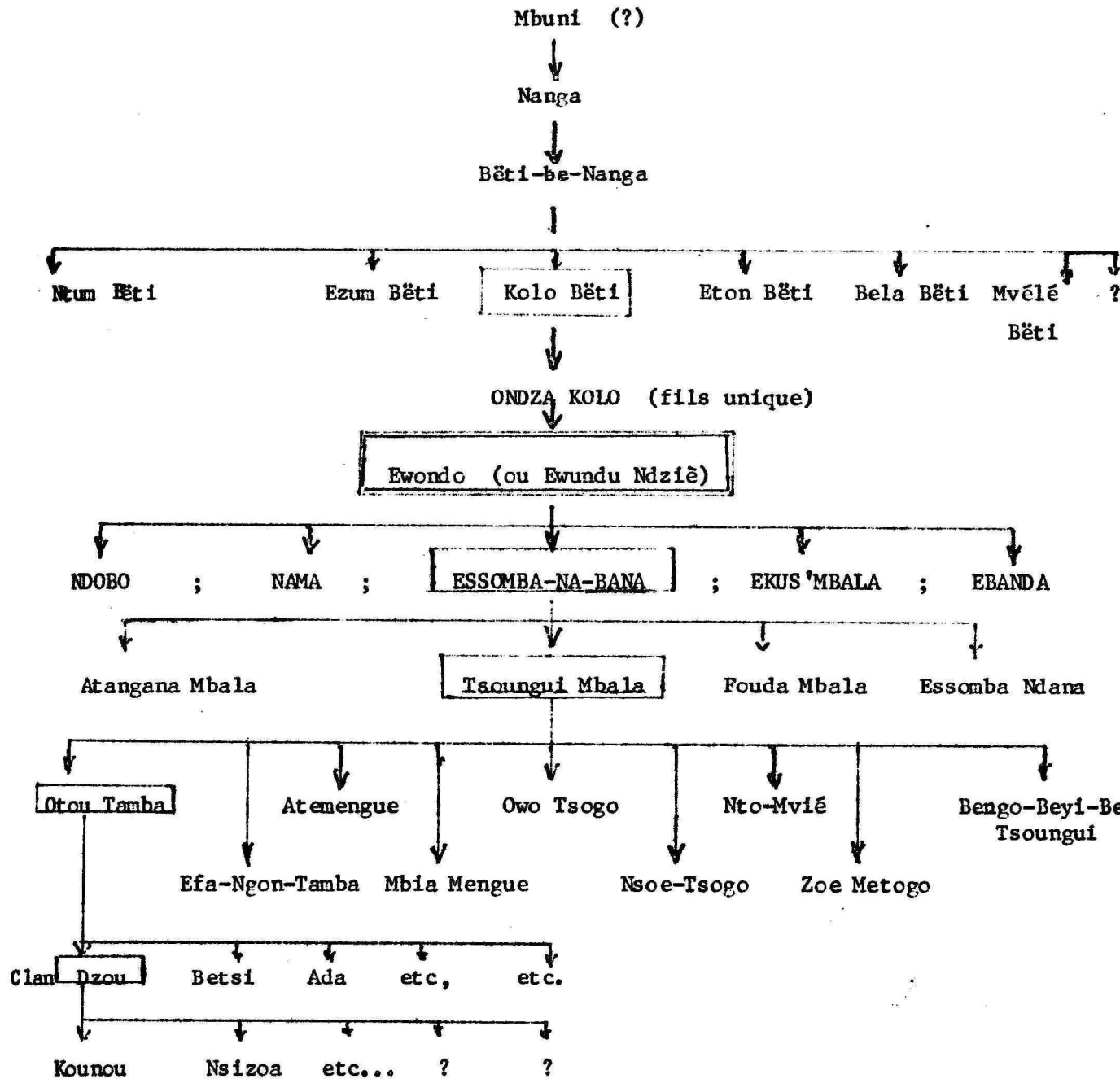
(1) P. Alexandre. Ibid. p. 19.

(2) P. Alexandre. Ibid, p. 6-7.

(3) P. Alexandre. Ibid, p. 20.



Ce tableau présente donc les Ewondo comme descendant de Kolo, ce dernier engendré lui-même par Bëti, lequel est fils de Nanga. Toutefois, ce répertoire généalogique pose de véritables cas de conscience ! Que les Mangisa figurent parmi les Kolo, voilà ce qu'aucun Bëti sérieux, ni encore moins aucun Ewondo, ne peut admettre : les Mangisa seraient tout au plus de même niveau généalogique que Kolo, c'est-à-dire qu'ils constitueraient ou ses *siblings* ou ses *half-siblings*. De plus, il y aurait certainement beaucoup à dire sur plus d'une tribu de ce tableau. Ainsi des Yangafouk et des Bavek : ces deux groupes ne seraient-ils pas des Bëti ? On peut également déplorer certaines absences, comme celles de Bëla Bëti et peut-être même des Yanghéré. Ainsi, tout comme celle du groupe pahouin, la composition du groupe Bëti constitue-t-elle un échec-veau de tribus fort malaisé à débrouiller. A telle enseigne que la seule certitude dont nous disposions actuellement en la matière demeure le système généalogique des Ewondo proprement dits, le mot Ewondo étant pris ici stricto sensu (2). Voici, à partir de Nanga, cet arbre généalogique :



En partant de Bëti, l'arbre généalogique des Ewondo (au sens strict), est donc le suivant : Nanga, Bëti-be-Nanga, Kolo Bëti, Ondza Kolo, ce dernier semblant avoir été fils unique. Ondza Kolo engendra Ewundu Ndzié ou Ewondo, de qui naquirent : Ndobou et Nama ; Essomba-Na-Bana ; Ekus'Mbala et Ebanda. Ne pouvant exposer en détail les descen-
dances respectives des cinq fils d'Ewondo - ce qui eût été à la fois

trop long et fastidieux - nous n'avons développé entièrement qu'une seule ligne de filiation à partir d'Essomba-Na-Bana. Ce n'est point de galeté de coeur que nous avons déployé un tel éventail de générations, bien au contraire : par ce biais, nous visions à faire saisir et à situer, par rapport à Bëti, le niveau clanique ewondo qui, seul, demeure réellement perceptible de nos jours quant à l'organisation territoriale et socio-politique du pays ewondo.

Pour en revenir à notre ligne de filiation, Essomba-Na-Bana donna donc le jour à quatre fils : Atangana Mbala, Tsoungui Mbala, Fouda Mbala, Essomba Ndana. Les trois premiers étaient des *siblings*, le dernier leur *half-sibling*. A son tour, Tsoungui Mbala engendra : Otou Tamba et Efa-Ngon-Tamba; Atemengue et Mbia Mengue ; Owo Tsogo et Nsoe Tsogo; Nto Mvié, Zo'Metogo et Bengo-Beyi-Be-Tsoungui. Enfin - et c'est ici qu'on aboutit, Dieu merci ! au niveau clanique, c'est-à-dire à la structure généalogique la plus apparente avant les lignages - enfin, donc, d'Otou Tamba descendirent : Dzou, Betsi, Ada, pour ne citer que ceux-là. Et bien entendu, les lignages Dzou, Betsi... se divisent à leur tour en sous-lignages. C'est ainsi que Dzou se composera des Kounou, Nsizioa, Ngazoa, et de bien d'autres.

Il faut ajouter à tout ceci quelques précisions. Notre arbre généalogique comporte tout au début le personnage de Mbouni, qui, au dire d'un vieux centenaire ewondo, digne de foi, serait le père de Nanga. Mais n'ayant eu confirmation de ce nom nulle part ailleurs, nous l'avons fait suivre d'un point d'interrogation. On remarquera, d'autre part, l'absence sur ce tableau de l'ethnie Boulou. Interrogés sur celle-ci, nos meilleurs informateurs ewondo répondaient invariablement : "*Eh kie ! Man Bulu ny'ane esoa !*" (Voyons ! le Boulou est ton père ; voulant dire par là qu'il se situe à un niveau généalogique immédiatement supérieur à celui des Ewondo : hypothèse à vérifier donc, une de plus.) Telle est, brièvement exposée, la situation généalogique des Ewondo.

Au terme de ce premier chapitre de notre étude, il importe de souligner que le mot Ewondo sera utilisé dans une acception large. Notre étude concernera sans nul doute aussi bien les Etenga que les Yanda ; les Enoa que les Evuzok ; les Bene que les Tsinga du Sud du Nyong, cette liste ne prétendant, du reste, à aucune limitation. Par Ewondo, on entendra donc au premier chef, tous ceux qui parlent l'ewondo comme langue maternelle, mais aussi d'autres Bèti tels que les Eton ou les Mvëlè. Mais alors, dira-t-on, peut-être, que n'avez-vous intitulé votre travail : le mariage chez les Bèti ? Certes, tout ce qui sera dit ici pourra-t-il s'appliquer grossièrement au groupe Bèti tout entier, voire à la grande famille pahouine, étant donné la remarquable homogénéité de ces groupes au point de vue culturel. Il n'empêche, toutefois, qu'il existe toujours au sein de ces ethnies, plusieurs marques de fabrique jouissant, les unes par rapport aux autres, d'une réelle autonomie. Ainsi du Fang proprement dit, du Boulou, de l'Ewondo. En sorte que notre travail doit être considéré, non comme l'étude du mariage chez les Bèti, mais plutôt comme celle du mariage bèti à dominante ewondo.

Ces précisions valent également pour le chapitre suivant, celui relatif aux caractéristiques générales de la société ewondo.

=

= =

CHAPITRE II - LES CARACTERISTIQUES GENERALES DE LA SOCIETE EWONDO.

Traiter des caractéristiques générales d'une société revient, en fait, à donner un aperçu de sa culture, toute culture pouvant *"être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion"*(1). Il s'agit donc, ici, d'un projet à la fois vaste et ambitieux à la réalisation duquel on passerait toute sa vie, si on voulait se donner à tâche d'explorer vraiment tous les domaines qu'il implique. Aussi, afin de ne pas nous éloigner de notre propos, nous contenterons-nous seulement de *quelques* brèves suggestions sur la société ewondo. Ces dernières porteront sur les types d'autorité, certaines pratiques rituelles et, surtout, sur la structure sociale qui intéresse au premier chef le mariage : le système de parenté, en tant qu'il comporte nécessairement les règles de filiation, de résidence, d'alliance et une nomenclature.

LE SYSTEME DE PARENTE (2)

Le système de parenté ewondo est de type indifférencié ou bilatéral, en ce sens qu'on reconnaît socialement les liens de filiation dans quatre lignées à la fois : la lignée du père du père d'Ego; celle de la mère du père d'Ego; celle du père de la mère d'Ego; celle de la mère de la mère d'Ego. Mais, deux lignes de filiation se détachent nettement de ce vaste ensemble : la lignée du père de la mère d'Ego et surtout celle du père du père d'Ego. En sorte qu'au bout du compte, il

(1) Claude Lévi-Strauss. Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss, in Marcel Mauss : Sociologie et Anthropologie, 3e édit., P.U.F., 1966 p. XIX.

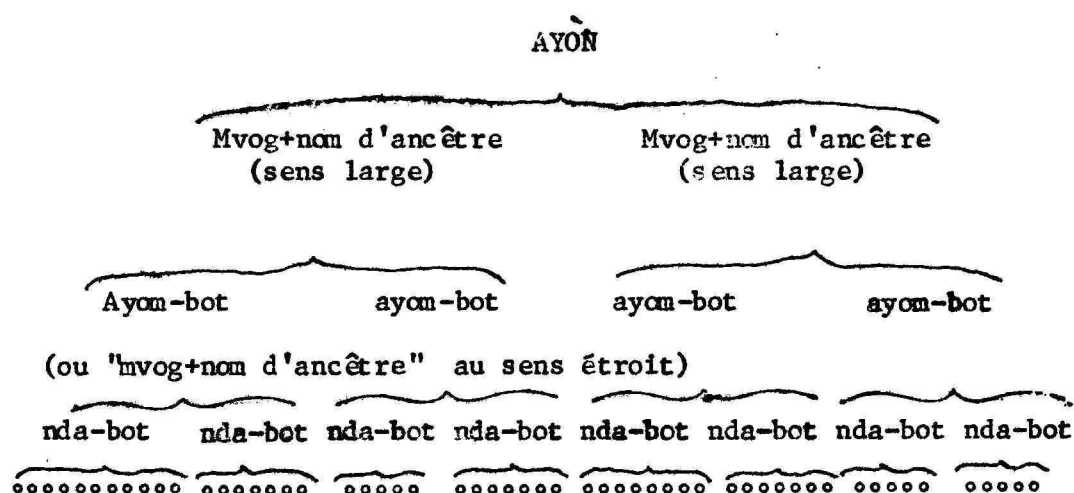
(2) Voir un diagramme en annexe.

faudrait dire que le système de parenté bilatéral ewondo est à *prédominance patri linéaire*. En effet, si l'on ne peut prendre femme dans aucun des clans de ses quatre grands-parents, c'est uniquement par son patriclan qu'on se situe par rapport à d'autres ethnies. Une personne dira qu'elle est un *Mvog-Dzu* (man Mvog-Dzu = descendant, membre du groupe clanique dit Mvog-Dzu), un *Mvog-Basogo* (man Mvog-Basogo) ou un *Mvog-Ebanda* (man Mvog-Ebanda) selon que son père participe lui-même des Mvog-Dzu, Mvog-Basogo ou Mvog-Ebanda. De plus, si Ego peut obtenir une aide matérielle de son matriclan, et notamment de son *nyandamo* (oncle maternel) - comme nous le verrons plus loin - c'est tout de même de son père qu'il hérite normalement; c'est son père qui lui donne un nom à la naissance; c'est son père qui lui assure l'éducation qui fera de lui un membre authentique du patriclan. Enfin, il faut souligner que la résidence est patrilocale, encore qu'elle puisse être avunculocale dans des circonstances exceptionnelles - à la suite de conflits permanents et aigus ayant opposé un fils à son père, par exemple. D'ailleurs, le fils de la soeur (*manka*) ne peut vraiment fleurir chez son *nyandamo* (oncle maternel) qu'à condition que celui-ci n'ait pas d'héritiers directs. Car, si le *nyandamo* a des enfants qui lui appartiennent en propre, la situation du *manka* accusera une très grande instabilité. Dans des moments de colère, l'on ne manquera pas de lui rappeler qu'il est d'un patriclan étranger; l'on ira même jusqu'à le traiter de *ntdbb* (domestique, homme généralement d'origine étrangère et qui vit en parasite chez un autre). Ce qui, évidemment, ouvre la voie à des conflits sans fin.

La prédominance de la ligne de filiation patrilineaire se manifeste aussi au niveau des différents groupements claniques et lignagers dont fait partie tout Ewondo, de par sa naissance. Pour suivre un ordre de gradation ascendante, il faut indiquer que l'Ewondo est d'abord membre d'un *nda-bot* (littéralement, maison des hommes), qui est la famille étendue. Après le *nda-bot*, vient l'*ayam* (ou *ayam-bot*), qui rassemble tous les *menda-mebot* (pluriel de *nda-bot*) descendant d'un ancêtre commun, connu et peu lointain. Aussi, l'*ayam-bot* a-t-il pour synonyme tout groupement lignager dont le nom se compose du mot "Mvog" (descendance, village) et d'un nom de personne. Ainsi les Mvog-Dzu, Mvog-Basogo et Mvog-Ebanda évoqués à l'instant représentent-ils des *meyam-mebot* (pluriel d'*ayam-bot*) et signifient littéralement : la descendance de Dzu, Basogo

ou Ebanda. Mais, il faut indiquer que nous venons d'utiliser là l'expression "Mvog + nom d'ancêtre" dans une acception fort étroite : cette expression désigne également *l'ensemble des meyam-métot* issus d'un même ancêtre fort lointain mais connu; elle constitue par conséquent la troisième organisation clanique qui encadre l'EWONDO. C'est ainsi que les Mvog-Tsungi Mbala comprennent les groupements en "Mvog" ci-après qui, eux, équivalent à l'*ayom* : les Mvog-Otu et Mvog-Atémengë; les Mvog-Owotsogo et Mvog-Efa Ngon' Tamba; les Mvog-Mbia Mëngë et Mvog-Zo'Métogo; les Mvog-Nso'Tsogo et Mvog-Bengond.

Enfin, on aboutit au quatrième et dernier niveau : l'*ayòh* (plur. *meyhòh*), qui regroupe tous les Ewondo ainsi que tous ceux qui parlent l'ewondo comme langue maternelle. On dit : *ayòh Ewondo* (l'*ayòh* des Ewondo); *ayòh Ndzaman* (l'*ayòh* des Ndzaman = Allemands); *ayòh Fulansi* (l'*ayòh* des Fulansi = Français)(1). L'*ayòh* est donc synonyme de tribu, d'ethnie, de peuple ou de nation, tandis que les organisations en "Mvog + nom d'ancêtre" signifient tantôt lignage et tantôt clan, suivant le nombre d'individus et de niveaux généalogiques qu'elles renferment; quant à l'*ayom*, il n'a qu'une acception : celle de lignage. Tout ceci peut se résumer par le tableau suivant :



Légende : . = individus qui constituent le nda-bot.

(1) Un Ewondo, un Français se disent : man Ewondo, man Fulansi.

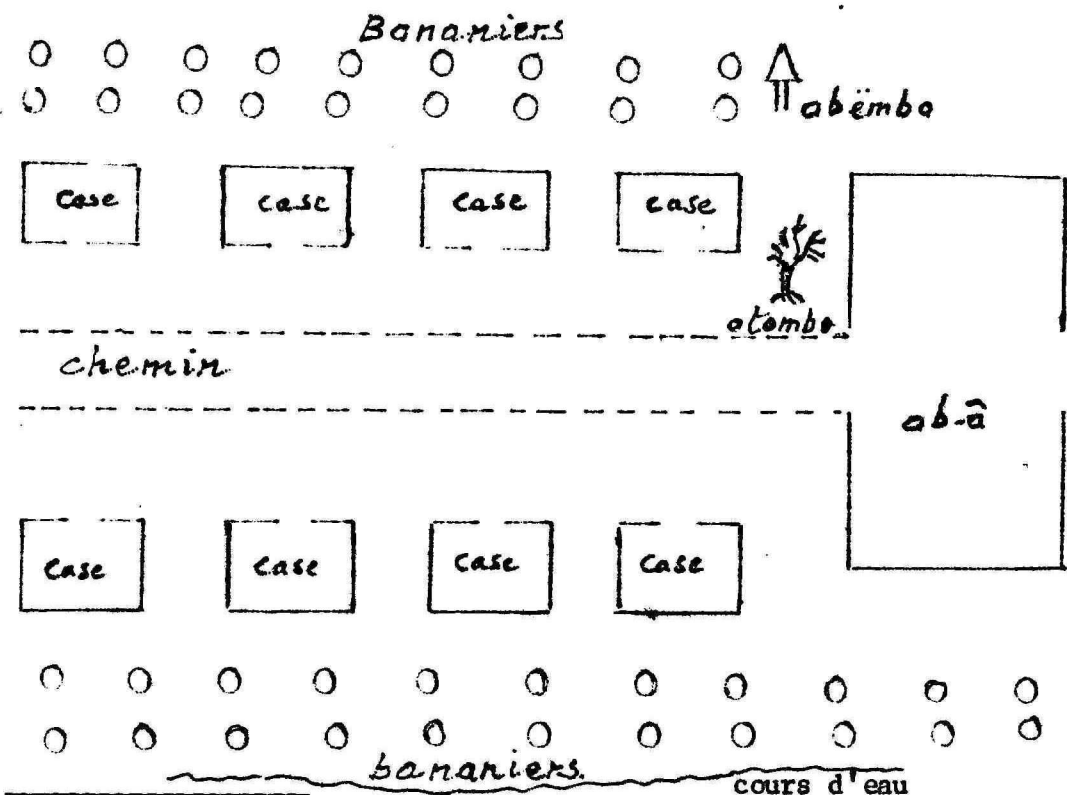
Le nda-bot. Le nda-bot (famille-étendue) comprend, par rapport à Ego : le père, les mères (épouses du père), les frères du père; les siblings et half-siblings; les fils des frères du père; les soeurs du père célibataires (beesanga, sing. esanga) et leurs enfants; les *mintòbò* (domestiques, sing. ntòbò) et les *alò* (esclaves, sing. olò) (1). Le nda-bot possède une unité territoriale, sauf, bien entendu, en cas de segmentation du lignage. Il se matérialise spatialement sous forme de village (dzal) ou plus exactement de village-rue appelé *mbama-dzal*, ou tout simplement *mbama*. Le *mbama* peut comporter une ou deux rangées de cases, ce qui se traduit par : *mbama nkag mbòk* (village à une rangée de cases, littéralement), *mbama minkag mibè* (village à deux rangées de cases). Le haut bout du village (nlo-dzal, lit. la tête du village) se termine par une case située perpendiculairement aux autres : l'*abâ* (maison des hommes). C'est là que se rassemblent tous les individus du sexe fort du village. Une fois rentrés des champs, ils vaquent dans l'*abâ* à des activités surtout intellectuelles : on conte des histoires d'autrefois, des légendes; on apprend son arbre généalogique. Très souvent on y aperçoit des individus qui, tout en suivant gravement le déroulement d'un palabre ou le cours d'une conversation, achèvent, comme mécaniquement, de fabriquer un haveneau (tan), une corbeille (dzat), une hotte (nkoe), ou une natte (ekali) commencé la veille.

De par sa position stratégique, l'*abâ* assure la défense du dzal (village) (2) : tout passant doit le traverser s'il veut continuer sa route au-delà du *mbama*. Autrement dit, tout étranger qui passe doit donner son identité aux habitants de l'*abâ* : son nom, son village, son clan, sa destination. Si par malheur un tel voyageur se trouve être membre d'un clan qui entretient des relations d'hostilité avec le *nda-bot* (famille-étendue) dont il est en passe de traverser l'*abâ*, on l'arrête sans autre forme de procès, on lui adapte aux pieds une lourde entrave (mbok), et le voilà prisonnier jusqu'à règlement complet du différend.

-
- (1) L'*olò* avait souvent une ou les deux oreilles coupées à ras, ce qui constituait le signe d'une dépendance totale vis-à-vis de son maître. A la mort de celui-ci, le nda-bot sacrifiait un ou deux *alò* afin qu'ils continuassent, disait-on, à faire du feu à leur illustre maître, dans l'au-delà (nè bèkè bakoman manti ndoan) !
- (2) Naturellement, nous dépeignons les choses telles qu'elles se passaient autrefois, jusqu'autour des années 1900. Cette remarque vaut du reste pour la plus grande partie de cette étude.

De plus, les hommes du nda-bot sont toujours prêts à se battre pour la sauvegarde du nda-bot et de tout le clan. Ils disposent chacun d'un fusil (ngal), de lances (mekòñ, sing. akòñ) et de gourdins (kèk). Au moindre *nkul akòñ*,¹ tous les *kendaman* (jeunes gens) sautent sur leur fusil et accourent de toutes leurs jambes où les appelle le tambour.

Le *nda-bot* est souvent entouré d'une haie de bananiers au pied desquels poussent des macabos et fleurissent des cannes à sucre. Dans un coin du village, se dresse une étable sur pilotis (abëmba), destinée à abriter des moutons (abëmba mintomba : étable à moutons) ou des caprins (abëmba bikëla). Les alentours immédiats des cases regorgent de petites plantes médicinales d'usage courant, ainsi que de quelques épices : *avas* ou *avè* (plectranctus), *tégè* (hibiscus esculentus), *ndor* (amomum meleguetta), entre autres. Dans la cour du *mbama*, devant l'abâ se dresse souvent un arbre majestueux : l'*otambo* (uristigma vogelii) (2), symbole de la dignité, de la grandeur et même de l'excellence du chef du nda-bot. Avoir devant son abâ un otambo signifie qu'on est un notable de taille. Aussi, tout citoyen puissant est-il généralement désigné sous le nom de : *otambo nnam* (l'otambo du pays).



(1) Arbre qui sert à la fabrication de l'étoffe appelée obom.

(2) Littéralement "tambour de la lance" : emblème officiel du clan.

L'ayom, les organisations en "mvog", l'ayòh. L'ayom, on l'a dit, est une organisation lignagère constituée par les menda-mebot (familles-étendues) issues d'un même ancêtre. Certains meyom-mebot (plur. d'ayom-bot) ainsi que quelques groupements en "mvog + nom d'ancêtre", peuvent jouir d'une unité territoriale; mais en règle générale, ils se trouvent plutôt à cheval sur plus d'un clan ou lignage étrangers. Cet état de parcellisation des meyom-mebot et groupements en "mvog" résulte du nomadisme qui, hier encore, caractérisait le peuple ewondo : au cours des nombreuses migrations de celui-ci en direction de la mer (1), chaque chef de famille-étendue (ndzoe nda-bot), sauf en cas de guerre contre un clan étranger, avait sa totale initiative et pouvait donc se déplacer au rythme qui lui agréait. A telle enseigne qu'à l'heure actuelle, des populations d'un même ayom ou d'un même "mvog" vivent à des dizaines, voire à des centaines de kilomètres les unes des autres. Le cas des Mvog-Dzu est très éloquent à cet égard : ils sont implantés qui à Yaoundé, qui à Akono (à 64 Km des premiers), qui du côté de Lolodorf, soit à 180 Km de Yaoundé, et nous passons sous silence d'autres groupements plus petits. Force est donc de conclure à un certain flou en matière de limites territoriales des meyom et "mvog", sinon à leur inexistence. Cependant, ces organisations claniques et lignagères comportent tout de même un facteur d'unité : leur ndan, qui est la devise par laquelle on les appelle au tambour. Pour donner un exemple, le ndan des Mvog-Dzu est celui-ci : *Asìban mbim oku, Mvog-Bela* (2).

Contrairement à l'ayom et au "mvog", l'ayòh, lui, a une unité territoriale relativement plus précise, même s'il renferme dans son sein - et le cas est fréquent - des éléments claniques étrangers, qu'il assimile d'ailleurs avec succès. Chacun sait grossièrement les limites territoriales de l'ayòh ewondo, dont le repérage est du reste facilité par l'emploi de l'ewondo comme langue maternelle.

(1) Ce n'est point ici le lieu de traiter des légendaires migrations ewondo.

(2) Expression malaisée à rendre en français. La traduction juxtalinéaire : *"est surpris (de voir) un cadavre tombé, Mvog-Bela"*, ne donne malheureusement rien ! Mais le sens de la devise est celui-ci : les Mvog-Bela (ou tout Mvog-Bela) sont si sûrs de leur supériorité en fait de stratégie militaire qu'ils seraient vraiment étomés (sens du 17e), si cela se produit jamais, qu'un des leurs puisse tomber, en cas de guerre. On pourrait donc avancer une traduction libre du

NOMENCLATURE.

Si la terminologie de parenté est parfois classificatoire, elle est cependant assez descriptive pour échapper à des équivoques dangereuses. Nous étudierons les choses par rapport à Ego.

Le propre père de quelqu'un est *tara* (mon père) (1); ce terme s'applique aussi à tous les frères du père - qu'ils soient ses siblings ou ses half-siblings - ainsi qu'à tous les hommes du patriclan de *même niveau généalogique* que le père. Nous insistons sur le mot "niveau généalogique", et non sur celui de génération, car, on peut être le petit-fils d'un jeune enfant d'une semaine alors qu'on frise soi-même la cinquantaine, tout étant fonction de la vitesse à laquelle les lignages se reproduisent. Toutefois, afin d'éviter des confusions, en cas de problèmes graves à régler, on est parfois amené à faire la part des choses et à *timi* (expliquer) - c'est-à-dire à préciser avec minutie le degré de parenté qui vous lie à quelqu'un. Supposons qu'on ait affaire à un grand-oncle paternel appelé Esomba. Ego dira, pour être précis: *tara Esomba*, *ban tara mvam dzia* (= mon père Esomba, lui et mon père descendant du même grand-père). Enfin, en cas de divorce ou de mort du père (sens restreint), Ego appellera le nouveau mari de sa mère : *tara amos* (mon père de jour).

La mère, toutes les femmes du père, toutes celles des frères du père sont des *bennana* (mes mères; sing. *nnana*). On dit : *nnana*, *bennana*, *ma, mes mères*; *nyoa*, *benyoa*, *ta*, *tes mères*; *nya*, *benya*, *sa*, *ses mères*; *nnana wan*, *bennana ban*, *notre*, *nos mères*; *nyoa wân*, *benyoa bân*, *votre* *vos mères*; *nya waban*, *benya baban*, *leur*, *leurs mères*.

Alors que la soeur du père et celle de la mère sont l'une et l'autre désignées sous le nom de *sòngò* (ma tante) (2), le frère du père et celui de la mère se désignent différemment : le frère du père, on l'a dit, est mon père (*tara*), tandis que le frère de la mère est *nyandamo* (3), :

(1) Ce mot se décline ainsi :

Tara, *betara*, mon, mes pères. *tara wan*, *betara ban*, notre, nos pères.
Esoa, *beesoa*, ton, tes pères. *esoa wân*, *beesoa bân*, votre, vos pères.
Esia, *beesia*, son, ses pères. *esia waban*, *beesia baban*, leur, leurs pères.

(2) *Sòngò*, *besòngò* : ma, mes tantes. *Esòngò*, *beesòngò*, ta, tes, tantes.
Esanga, *beesanga* : sa, ses " . *Sòngò wan*, *besòngò ban* : notre, nos..
nyandamo, *benyandamo*, leur, leurs tantes.

de *nyia*, mère, et *ndam*, frère par rapport à une soeur; *nyandamo* signifie donc *mère mâle*. Que les oncles paternel et maternel portent ainsi des noms différents n'a rien d'étonnant, puisqu'ils jouent chacun un rôle particulier vis-à-vis d'Ego. L'oncle paternel remplira évidemment le rôle de père, tandis que l'oncle maternel assumera d'autres responsabilités, comme nous le verrons plus loin.

Le mot *madzañ* (pluriel *babëdzañ*) s'emploie entre deux personnes de même niveau généalogique et de même sexe, et signifie donc mon frère ou ma soeur. Il s'applique aux siblings et half-siblings, aux individus du patriclan de même niveau généalogique qu'Ego, aux enfants des soeurs des pères (que celles-ci soient mariées ou non), aux fils des frères et soeurs de la mère. On dira : *Eyënga ban Bandolo* (noms de femme) *bënë babënyañ* (= *Eyënga* et *Bandolo* sont des soeurs); mais aussi : *Atanga* et *Esomba* (noms d'homme) sont *babënyañ* (des frères). Naturellement, on peut toujours "timi" (expliquer). Aussi, entendra-t-on souvent : *madzañ, betara betara mvam dzia* (= mon frère, nos pères nos pères grand-père même = son père et le mien descendant du même grand-père) (1). S'agissant de la relation frère-soeur, Ego appellera sa soeur *Kal dzam*, qui lui dira : *ndam dzam* (mon frère). Ex : *ndam dzam bi dzo abum da* (mon frère, lui et moi ventre même, c'est-à-dire mon frère de même mère).

Au niveau des grands-parents, les choses ne sont généralement plus précises que du côté paternel. Cependant, le mot *mvam* (grand-parent) est classificatoire et désigne indifféremment le grand-père ou la grand-mère paternels, comme le grand-père ou la grand-mère maternels. Pour plus de précision, on dira : *mvamba fam* (mon grand-parent mâle), *mvamba mininga* (mon grand-parent femelle). Et si l'on veut préciser plus, on ajoute : *mfa ya betara* ou *mfa ya bennana* (respectivement "du côté de mon père" ou "du côté de ma mère"). Quant aux arrière-grands-parents, ils sont les *bemvam* de mes *bebonde* (2) (les grands-parents de mes géniteurs). Or, alors qu'on connaît par leur nom tous les parents de la filiation patrilinéaire jusqu'à l'ancêtre mythique, on se contente de désigner en bloc et par un terme collectif les membres des matriclans

(1) Le mot *madzañ* se décline ainsi :

Madzañ, *babëdzañ* = mon, mes frères. *Manydñ*, *babënydñ* = ton, tes frères.
Manyañ, *babënyañ* = son, ses frères. *Madzañ wan*, *babëdzañ ban* = notre, nos...
Manydñ wan, *babënydñ bân* : votre, vos frères.
Manyañ waban, *babënyañ baban* = leur, leurs frères.

du père, de la mère et du sien propre : *benyandamo* (les oncles maternels). *Benyandamo be tara* (les oncles maternels de mon père), *benyandamo bernana* (les oncles maternels de ma mère), *benyandamo bam* (mes oncles maternels). Terminologie imprécise, certes, mais absolument opérante en matière matrimoniale : on ne peut jamais, sous aucun prétexte que ce soit, prendre femme dans ces matriclans. Il suffit qu'on vous dise que telle jeune fille dont vous raffolez, fait partie du matriclan de votre père, pour qu'automatiquement vous vous en dessaisissiez avec horreur, sans même chercher à savoir à quel niveau généalogique elle se rattache à votre père. D'ailleurs, s'évertuer à éclaircir un tel lien de parenté serait malsain et pourrait même donner matière à sacrifice. Il vaut donc mieux ne pas chercher à comprendre ! Toutefois, quand il le faut, on peut toujours préciser : *endindi nyandamo tara* (l'arrière-petit-fils de l'oncle maternel de mon père), dira-t-on par exemple.

Le mot *mankal* (plur. *bankal*), désigne l'enfant de la soeur. Cependant, on réunit généralement sous le vocable *bankal* toutes les personnes des deux sexes, issues des filles du patriclan mariées, compte non tenu du niveau généalogique de leurs mères dans la lignée patrilinéaire. Par exemple, si Ego est un Mvog-Basogo, il entendra par *Bankal be Mvog-Basogo* (les fils des soeurs des Mvog-Basogo) tous les enfants de ses soeurs, de ses filles et petites-filles mariées; de ses tantes et grandes-tantes paternelles jusqu'au dernier ascendant commun. Bien entendu, la précision reste toujours possible, si besoin est.

Mòn wòn (mon fils) s'applique à ses propres enfants des deux sexes, à ceux des siblings et half-siblings, à ceux des fils des frères du père. Mais on dit aussi : *ndaman dzam* (mon fils) et *ngòn dzam* (ma fille). Un enfant adoptif est dit "*mòn amos wòn*" (mon fils de jour).

Enfin, après le fils, à qui nous attribuerons le numéro 1 pour faciliter le décompte des générations descendantes, vient le petit-fils : *ndie*; le numéro 3 s'appelle *endindi*; le numéro 4, *owobah*; le numéro 5, *ngid-bòn*; le numéro 6, enfin, *ekò-owondo*. Mais, depuis assez longtemps, le sixième rang n'est plus respecté, très peu de gens en connaissent d'ailleurs la dénomination exacte. C'est donc à la cinquième génération - celle d'Ego non comprise - que prend fin la parenté ewondo. Aussi, les Ewondo sont-ils un peuple exogame par excellence (1).

COUP D'OEIL SUR CERTAINES RELATIONS DE PARENTE.

Afin de ne pas prolonger indéfiniment ce paragraphe, nous n'examinerons ici qu'une seule relation de parenté : la relation père/fils (esia/mòn).

La relation père/fils évoque surtout l'autorité, l'absoluité du père, d'un côté, et de l'autre, la subordination, la soumission, l'obéissance du fils. Le père a l'oeil sur tout ce qui concerne le fils, c'est un patriarche. Son fils a-t-il ramené du gibier de la chasse, il en dispose à sa guise : avec joie, il saute sur son tambour et se prend à appeler un ou deux de ses frères. Ils se partagent le gibier, qu'ils dégusteront à belles dents sans même s'inquiéter de celui qui s'est donné la peine de le chasser ! Pourquoi cette brimade ? Ils voudraient voir, par ce biais, disent-ils, si le jeune homme est capable de reconnaissance envers ses pères (bayi yen ngě ayem beesia) ! Quand le père parle, le fils l'écoute avec soumission, *les yeux baissés* ; il ne doit en aucun cas dévisager son père : ce serait faire preuve d'effronterie, de mépris. Que son père le réprimande en public ou en privé, la seule réponse du fils, c'est *d'esquisser un sourire*. Car ce sourire qui, ailleurs, peut être interprété comme une insulte, sinon comme le reflet d'un état mental extra-quotidien, est ici synonyme d'embarras, de soumission, d'humilité. Si le fils ose répondre à son père séance tenante, celui-ci s'indignera avec colère : "Dze ene na mekòbògò, wa okòbògò !" (Mais, comment peux-tu parler en même temps que moi !).

Pour bien illustrer cette relation père/fils en tant que relation de domination-subordination, il n'est peut-être pas superflu de rapporter ici une petite scène comme on en rencontre des milliers dans la vie quotidienne des Ewondo. Alors qu'il s'entretient de choses et d'autres avec une dame, un jeune homme, majeur, est surpris par son père. Celui-ci, sans même chercher à savoir de quoi il est question, mais craignant d'avoir à payer tôt ou tard le prix de l'adultère, décide de prévenir énergiquement cette éventualité coûteuse et se prend donc, en présence de la dame apeurée, à fustiger son fils. Le jeune homme subit ce martyre en silence ; mais le lendemain, il va s'en plaindre à son oncle paternel, qu'il appelle naturellement son "père". Voici cette plainte admirable de philosophie (nous passerons naturellement sur les formules de politesse du début) :

Le fils, les larmes aux yeux et d'une voix tremblottante :

*"Eh! a betara, nga mina O pères, ne pouvez-vous donc tenir
"miayen a fě na ma mentoa compte de ma majorité !
"ya mot !*

Le père, l'air mauvais, fumant sa pipe :

"Za ane wa ? ! *Pour qui te prends-tu ? !*

Le fils, toujours suppliant :

"Eh! a betara!... O pères!..."

Le père, l'air toujours grave, continue à fumer, comme si de rien n'était. Mais le fils revient à la charge :

"Eh! a betara! O pères!...

Le père excédé :

"Wadzo dzo ya ? Mais, qu'est-ce que tu racontes ?

Le fils :

"Akiàè dzam manyòh abò ma angogè ! Si vous saviez ce que votre frère m'a fait, hier !

Le père :

".... kòbògò ... dis-le.

Le fils :

"Asò kòb bi Eyenga biläge, tò
n'asili ne ya, tégè fò, atari
fò h'aludan ma nkas a nyòl,
nye na avini dzam bengòbinda
nmem !

Le père :

"Nala, m'awok. Bien, c'est entendu."

Et le jeune homme se retire, sans demander son reste.

Essayons maintenant de tirer les renseignements contenus dans ce texte. On notera d'abord la soumission, la déférence dont fait preuve le jeune homme. Il s'adresse, non à son père, mais à ses pères. Ce pluriel, en tant qu'il dépersonnalise, rend l'affrontement moins direct, et par conséquent, plus acceptable (1). Afin d'attirer les bonnes grâces de l'oncle sur sa cause, notre garçon brode volontiers sur la relation de sibling qui lie son oncle à son père : "si vous saviez ce que votre frère m'a fait, dit-il". Mais, alors que l'attitude du neveu est ainsi admirable de respect et de soumission, l'oncle, au contraire, se complait à afficher un air mauvais, à provoquer son neveu par des formules humiliantes, à le tourner en ridicule ("*Pour qui te prends-tu?*", "*Qu'est-ce que tu racontes?*"). Ce sont autant de coups de sonde destinés à déceler le niveau d'insolence dont le jeune homme serait capable. Le comportement de l'oncle est caractéristique. Le père, l'aîné, le supérieur n'adopte jamais une attitude qui pourrait laisser croire qu'il ajoute foi immédiatement à ce qu'un fils, un cadet, un inférieur lui rapporte sur ses parents, son aîné ou son supérieur. Souvent même il vous enverra promener : "*kodogo ma a mis*" (fous-moi la paix. Litt. ôte-toi de mes yeux). Insensé celui qui, ainsi rabroué, se retirera définitivement : il est plutôt de bonne guerre de se faire tout petit et de revenir à la charge, quelques heures ou quelques jours après, en se faisant introduire au besoin.

Ce simulacre de sourde oreille des aînés vise, évidemment, à assurer le maintien de l'équilibre social. Il serait, en effet, maladroit de laisser croire aux jeunes et aux femmes qu'ils peuvent, à tout propos, mettre en cause l'autorité de leurs supérieurs ou de leur mari. Ce serait les encourager à faire "la mauvaise tête" (mbe nlo). Mais, il y a un autre élément à mettre au jour dans cet entretien. Le "*bien, c'est entendu*", proféré par l'oncle et qui constitue l'unique conclusion à l'entretien, relève de toute une philosophie. A moins d'un événement grave, tout Ewondo qui se respecte n'agit jamais sitôt informé ni ne laisse entrevoir dans quel sens il agirait. Qu'elle soit verbale ou matérielle, sa réaction est toujours différée. Le notable ewondo donne toujours l'im-

(1) Généralement, quand on s'adresse à un supérieur, et même à son propre père, on emploie la troisième personne du pluriel. L'exemple le plus courant est : eyë bakë he ? (litt. où vont-ils, ou bien : où va-t-on?) = où allez-vous ?

pression qu'il commande aux événements, et partant qu'une soi-disant urgence de la situation ne saurait lui enlever la décision. Le *"Bien, c'est entendu"* de l'oncle signifie : *"J'ai enregistré ta plainte. Tu peux te retirer, je sais maintenant à quoi m'en tenir."* Et de fait, quelques jours, voire des mois après - si le comportement du neveu est généralement jugé comme "bon" ! - il se rendra chez son frère pour voir avec lui ce qu'il y a lieu de faire.

Nous verrons dans les paragraphes qui suivent comment se termine habituellement un conflit opposant un fils à son père, une femme à son mari, un inférieur à son supérieur. Il importait seulement de souligner ici que la relation père/fils est une relation de domination-subordination, d'autorité-soumission.

L'ORGANISATION POLITIQUE.

Le mot "politique" est d'un emploi malaisé, d'autant que les anthropologues l'ont compliqué comme à plaisir. D'une manière générale, on peut dire que ces derniers ont su étudier la parenté en elle-même parce qu'ils n'en avaient aucun modèle dans leur propre société. En matière politique, au contraire, ils ont adopté une démarche inverse. Partant de l'image qu'en donne leur propre culture, ils ont d'abord défini les choses négativement : sociétés sans état, sans gouvernement, sans écriture, a-historiques, pour ne citer que quelques exemples. Or, s'apercevant, au bout du compte, qu'ils avaient fait s'évanouir, à force de "soustractions", jusqu'à l'objet même de leur étude, ils durent tout reconstruire pour ainsi dire, par "addition" ! Nul doute qu'il s'agit-là d'une fâcheuse impasse.

Et pourtant, une définition minimale du politique eût préservé d'un tel écueil. *"Le pouvoir politique, signale G. Balandier, est inhérent à toute société : il assure le respect des règles qui la fondent; il la défend contre ses imperfections; il limite, en son sein, les effets de la compétition entre les individus et les groupes."*(1) De plus, le pouvoir *"prend forme et se renforce sous la pression des dangers extérieurs - réels et /ou supposés"* (2). S'agissant surtout de la face

(1) G. Balandier. *Réflexions sur le fait politique : le cas des sociétés africaines*. Cahiers internationaux de Sociologie, vol. XXXVII, 1964, p. 30.

(2) G. Balandier, ouvrage cité, p. 31

interne du pouvoir, on peut définir la politique comme *l'ensemble des noeuds de l'articulation sociale* : les politiques sont des gens qui se trouvent à l'intersection des différents secteurs et groupes sociaux. En d'autres termes, il y a politique dès l'instant où l'on se trouve en présence de relations sociales différenciées et inégalitaires, surtout inégalitaires. *"Le pouvoir - si faible soit-il - dit encore G. Balandier, implique une dissymétrie, inégalement accentuée selon les sociétés, au sein des rapports sociaux. Si ces derniers pouvaient s'instaurer sur la base d'une parfaite réciprocité, l'équilibre social serait automatique et le pouvoir n'aurait aucune raison interne de se manifester"*. (1)

C'est donc d'une acception large du mot "politique" que nous partirons. Par "politique", en effet, on entendra tous les *"phénomènes concernant le gouvernement des sociétés humaines, que l'Etat soit ou ne soit pas nettement constitué"* (2). Aussi, examinerons-nous sous cette rubrique les principaux aspects ci-après de la société ewondo : les types d'autorité, un exemple de fonctionnement du conseil des anciens (esie), une danse funéraire (esani).

LES TYPES D'AUTORITE.

Il est difficile de repérer les types d'autorité dans une société aussi peu inégalitaire que celle qui nous occupe. Les Ewondo, on l'a vu, participent, au moins culturellement, des Fang. Et comme ces derniers, ils admettent difficilement tout pouvoir centralisé. Si la gérontocratie demeure la règle générale - comme partout ailleurs en Afrique au Sud du Sahara - on ne peut cependant pas affirmer que le détenteur du pouvoir soit toujours le plus âgé. L'excellence individuelle importe beaucoup et semble même, pour plus d'un, déterminante.

Afin de mettre au jour ce système d'organisation sociale plutôt synchrétique, nous centrerons l'analyse sur les types d'autorité suivants : le *Ndzo* (chef, représentant du lignage ou du clan); le *Ntsik-nto*(1) (juge); le *Ngëngah* (guérisseur chargé de la sécurité du pays); enfin, un personnage à la fois privé et curieux : le *Nkukuma* (le riche).

(1) G. Balandier. Ouvrage cité, p. 33.

(2) G. Balandier. Ouvrage cité, p. 23.

LE NDZO. De *Dzo*, dire. Le Ndzo est, littéralement, celui qui dit, celui qui sait dire, celui qui excelle dans le maniement de la parole. Or, dans une société sans écriture comme celle des Ewondo, l'éloquence est d'une importance capitale. C'est par la parole qu'on instruit; c'est la parole et la foi qu'on y ajoute qui, le plus souvent, déterminent la guérison de maladies graves; c'est par la parole qu'on apaise les conflits; c'est par la parole qu'on obtient des femmes auprès des clans étrangers. Et cette liste ne prétend à aucune exhaustivité ! L'importance de la parole proférée est telle qu'en cas de conflit grave opposant deux individus ou des groupes de personnes, la première question que pose le juge au plaignant est, non pas : "*qu'est-ce qu'on vous a fait ?*" mais bien : "*qu'est-ce qu'on vous a dit ?*" (b'odzo wa ya ?) Et l'intéressé répondra souvent : "*X m'a provoqué au nom de mes parents trépassés*" (= Kala avui ma mimbim) (1). La parole semble ainsi équivaloir à une espèce de jugement péremptoire, fatal, qui a d'autant plus de chance de se réaliser qu'il provient d'un supérieur ou d'un être doué d'une influence extra-quotidienne - un sorcier, par exemple. Aussi, un parent (générateur), toute personne âgée répugne-t-il à jouer avec les mots, à préférer n'importe quoi à l'endroit de son fils, ou d'un plus jeune que soi. Aussi, également, le mot "*adzo*", qui signifie conflit, palabre, vient-il de ce même verbe "*dzo*". Mais le proverbe suivant souligne peut-être mieux l'importance qu'accorde l'Ewondo à la parole : "*onòn otimingi a mekol, mot atimingi a anyu*" (l'oiseau se prend au piège par ses pattes et l'homme se lie par sa "bouche" - c'est-à-dire par sa parole). On est là sensiblement loin d'une certaine philosophie, selon laquelle "*les paroles s'envolent...*"

Cette brève étymologie montre que la qualité principale du Ndzo consiste dans l'art de parler, d'argumenter, de concilier par la parole, de toucher les coeurs, bref l'éloquence. Et du coup, ses attributions se trouvent par là même définies. Le Ndzo, chef de lignage ou de clan - suivant sa compétence - règle toutes les questions où la rhétorique joue un rôle capital : les questions matrimoniales, de succession, d'héritage; le récit de la mort de toute personne importante; la

(1) Voici la formule complète de provocation : Mavui wa sòn, ve mimbim mise mingaman wa ! (Je t'adjure au nom de tous tes trépassés).

direction des conseils claniques ou lignagers - encore que quelques-uns de ceux-ci puissent parfois se tenir sous les auspices d'un président de fortune; la représentation du clan à l'étranger. De plus, il est le gardien ou plutôt l'interprète de la tradition. Le Ndzo peut donc être considéré comme le *Ndzoe* (le chef) de son clan. Mais, ce dernier terme, en tant qu'il évoque le commandement, et non l'art de convaincre, de négocier, sonne mal aux oreilles de l'Ewondo, qui abhorre la subordination, voire tout mot susceptible d'y faire allusion. On préfère plutôt désigner le Ndzo sous le nom de *mvamba* (mon grand-père). Ce qui permet, quand les circonstances s'y prêtent, de le taquiner, de le tourner en dérision, la relation grand-père-petit-fils étant une relation à plaisanteries. On retrouve ainsi une des caractéristiques générales du phénomène politique en Afrique au Sud du Sahara : le fait politique emprunte, dans ses objectivations, les modes d'expression propres aux structures de parenté; le fait politique utilise le langage de la parenté. Présentée sous cette forme, l'autorité devient plus familière, plus "naturelle", plus acceptable.

A la lumière de ce qui précède, on peut deviner facilement les qualités exigées du Ndzo. Il doit être éloquent, on l'a dit. Il doit connaître beaucoup de proverbes, car, bien souvent, il tranchera plus d'une affaire par ce seul moyen, ce qui déroute complètement les jeunes et les étrangers, malhabiles au maniement de la langue. Il doit savoir garder les secrets qu'on lui confie. Il ne doit pas être orgueilleux. Il lui est strictement défendu de se quereller. Enfin, il doit être juste, car il est souvent appelé à jouer le rôle de juge.

En échange de cela, on lui doit respect et obéissance. Il est tenu informé de toutes les affaires importantes qui se trament dans le clan. Au conseil du clan, ses interventions sont suivies avec la plus grande attention et un respect absolu : le dernier mot lui appartient. Après avoir longuement écouté, gravement adossé à un siège, sous la véranda, une pipe à la bouche, les diverses dépositions, le Ndzo esquisse alors un geste de la main en direction de son fils aîné ou d'une de ses femmes appelée *otdngò* (1), assis à côté de lui, qui lui avance

(1) "Femme d'un polygame particulièrement attachée à la personne de son mari" (Abbé Tsala : Dictionnaire Ewondo-Français). Nous verrons le rôle exact de cette femme, plus loin.

sa canne ou sa lance. Et majestueusement, il se lève et va se tenir au beau milieu de la cour : c'est le silence absolu parmi l'assistance. Il prend alors la parole (1), en ponctuant bien ses mots. De temps en temps, il fait approuver ses propos par l'assistance - tout au moins les passages essentiels - en ces termes : "Ewondo viuuu, yěb'ne ma!" (ô Ewondo, ici massés, approuvez-moi !) et tous d'acquiescer : "Heee!" ou bien : "aaa!". Pendant qu'il parle, tout le monde doit être assis : être debout en même temps que le Ndzo reviendrait à se mesurer à lui, à le mépriser. Toutefois, si on est tenu de se déplacer, on le fait courbé. Et si l'on a l'intention de lui donner un renseignement utile, on l'interrompt par cette formule rituelle : "osubugu anè, mayi wa woe osun !" (approchez, je vous prie, que j'abatte un taon qui vous pique !). Ce qui signifie : "veuillez approcher, j'ai une toute petite confidence à vous faire". Le fait de préserver quelqu'un d'une piqûre de taon représente, en effet, aux yeux de l'Ewondo, une aide plutôt insignifiante. Le Ndzo paraît ainsi se suffire à lui-même, puisque tout secours qu'on pourrait lui accorder semble, a priori, négligeable.

Nous venons de voir que le Ndzo, quand il opère en public, tient à la main une lance ou une canne : il faut ajouter qu'il peut aussi être armé de ces deux objets à la fois; ou d'une lance et d'un chasse-mouches; ou d'une canne et d'un chasse-mouches; ou d'un petit paquet de quatre ou cinq lances. En dehors de cela, il peut également porter un sac en bandoulière, lequel contient des *mëngor* - objets magiques destinés à la protection de celui qui les détient. Que signifient tous ces objets ? Ils marquent la vénéralité, le commandement. Ils ont été remis au Ndzo lors de son sacre. Mais ils lui sont à tel point liés qu'on le désigne couramment par eux. En effet, il est appelé tantôt : *mbëlè mekòr me nnam* (le détenteur des lances du pays), et tantôt : *mbëlè ntum nnam* (détenteur de la canne du pays). Toutefois, l'un de ces emblèmes - la lance - revêt une signification toute spéciale. Chez les

(1) L'Ewondo dit, non pas : "prendre la parole", mais "empoigner la parole" (fod nkòbò mō). L'expression met ainsi au jour l'idée que la parole se trouve "entre les mains" du Ndzo, qui est libre de la triturer, de la manipuler comme il lui plaît. Le Ndzo est donc bien le maître à parler.

Ewondo, toute arme blanche (evol), en tant qu'elle comporte au moins une partie en fer, est terriblement redoutée. C'est une arme coupante, elle peut donc sans ambages, couper net le fil d'une vie - d'un point de vue occulte, naturellement ! Nul ne peut s'y frotter impunément. Il est donc normal que le Ndzo, que l'exercice de ses fonctions amène à opérer indifféremment devant les non-sorciers (mmimie; plur. mimimie) et les sorciers (beyëm, sing. nnëm), s'adjoigne ce puissant moyen de dissuasion. La lance protège contre les sorciers, dont l'action, on ne le sait que trop, est essentiellement antisociale. Mais, elle remplit aussi un autre rôle. De même que le chasseur se sert de la lance pour transpercer le gibier, de même le Ndzo l'utilise pour viser, atteindre et *transpercer la vérité* (tubulu bëbëla zòlò). Aussi, lorsque, dans une affaire compliquée, le Ndzo a vu juste, le félicite-t-on en ces termes : "otubulu zòlò ben!" (= comme vous avez proprement transpercé (la vérité) !). D'où une autre périphrase pour désigner le Ndzo : *Nkuli medzo* c'est-à-dire le divulgateur des différends, des conflits. Le *nkuli-medzo*, de par sa finesse discriminative - pour parler comme les statisticiens - excelle à percer à jour, à porter à la connaissance du plus grand nombre, les conflits les plus inextricables et les plus enfouis au fin fond des *menda-mebot* (familles-étendues) et même des consciences. Tout Ndzo qui s'impose ainsi par son intelligence et son esprit d'analyse est souvent appelé à l'étranger pour le règlement des conflits particulièrement graves. D'où le proverbe : "*Nkuli medzo, te wum à mam woe h'eza mam*", qui signifie : "*Le divulgateur des différends, toujours réputé à l'étranger, jamais chez lui*". En d'autres termes, nul n'est prophète dans son pays.

Ce personnage à la réputation interclanique, comment l'élit-on ? Comment son sacre se fait-il ? Telle est la question que nous avons posée à nos interlocuteurs. Et la meilleure réponse qui nous ait été faite, vient d'un vénérable Ndzo, justement. Après un petit sourire énigmatique, le vieillard déclara : "*Mot atëlège ki mot ndzo. Bibdò na : nye ne biyen ya na one bëbëla, bingazuzu wa sug bifak*". Et voici la traduction de ce véritable chef-d'oeuvre d'éloquence et de concision : "*nul ne te faisait jamais chef. Nous procédions ainsi : une fois que tu avais fait preuve de tes qualités, nous nous contentions de te mettre*

des tuteurs". C'est assez dire que tout est centré sur l'excellence individuelle. Et de fait, il suffit de considérer le processus de consécration du Ndzo pour s'en convaincre.

Après la mort du Ndzo, les anciens se concertent afin de lui trouver un successeur. Mais, disons-le tout de suite, ces consultations n'ont rien d'une entreprise organisée : c'est par petits groupes de deux à quelques personnes, et fort librement, que se déroulent de telles recherches. Au seuil de ces petites réunions, le plus âgé du groupe prend généralement la parole en ces termes : *"ane afañ ai nnañ ele, ane ekit ai nnañ okpal : nāñ biabò ya ?"* Ce qui veut dire : *"A chaque forêt son maître arbre, et à chaque buisson sa maîtresse perdrix : que faire dans les circonstances actuelles ?"* ... Des suggestions vont bon train. De proche en proche, de bouche à oreille, on finit par se mettre d'accord sur une personne, qu'on pressent comme on peut. *"Comme on peut"*, car il n'y a aucune procédure officielle de prévue à cet effet. Le pressenti, sensible à cette marque de confiance insigne, se met alors en frais et convoque le conseil du clan pour son sacre.

Au jour fixé, le village est noir de monde. On invite le candidat à aller se tenir au milieu de la cour. Le *ngëngah* (guérisseur, détenteur des forces préternaturelles destinées au service du pays) dépose, à côté du candidat, une marmite ou une écuelle remplie d'eau. D'une voix majestueuse et solennelle, il présente le futur Ndzo à l'assistance : *"Kala a nyò. Madzo ne bitele nye Ndzo"* (*"Et voici X. Je demande que nous le fassions Ndzo"*). Chaque personne se lève alors et, en signe d'accord, va déposer quelque chose dans le vase qui se trouve aux pieds de l'aspirant. On y dépose tout ce qu'on a sous la main, n'importe quoi : qu'un peu de poudre, qu'une écorce ou une feuille d'arbre, qu'une herbe... Ce qui compte, c'est moins l'objet donné en soi que l'acte de donner, qui est ici synonyme de se donner, du don de soi. Le *Ngëngah* mélange le tout. Il trempe dans cette eau lustrale un goupillon de feuilles vertes; il en frappe le dos, la poitrine, le front et la nuque de l'aspirant. *"Nous te faisons Ndzo, lui dit-il, désormais, seul ce que tu décréteras sera réalisé"* (*"Biatele wa Ndzo. Ombā fò h'edzam s'è odzo, endzò ebžban"*). Pendant que le *Ngëngah* opère ainsi, tous les membres

de l'assistance s'arrangent pour toucher de leurs mains le corps du candidat; ceux qui, faute de place, ne peuvent le faire, se contentent de tendre la main en direction du futur Ndzo - très exactement comme font les prêtres catholiques au cours d'une messe concélébrée, pendant la consécration. Après ce bain à l'eau lustrale, le Ngëngan *peut* frapper du plat d'une écorce d'arbre, le dos et la poitrine du candidat, tandis que certaines personnes s'emploient à heurter fortement leur front contre celui du candidat, afin d'achever de le *kmdo* (consolider, fortifier). Ce dernier geste vise à donner au nouveau Ndzo le courage et l'assurance dans l'exercice de sa charge : il doit pouvoir *affronter* tous les regards, même les plus graves, même ceux des sorciers.

Pendant la consécration, le candidat tient à la main une lance ou un bâton, selon qu'il officiera plus tard avec une lance ou un bâton. De plus, on lui consacrera, assez souvent, un doigt - généralement le pouce ou l'index. C'est avec ce doigt qu'il frappera le front de tout individu habité par un mauvais esprit, afin de faire sortir ou de neutraliser cet esprit. Il lui est naturellement défendu de montrer quelqu'un de ce doigt, sans raison valable. Car, un tel geste reviendrait soit à le maudire, soit à l'anéantir.

A la fin de la cérémonie, le nouveau Ndzo égorgera un cabri pour remercier de la confiance qu'on vient de placer en lui.

LE NTSIK-NTOL (juge).

De *tsik*, couper, trancher et *ntol* ou *nto*, aîné. Le *Ntsik-ntol* est celui qui tranche une affaire comme un frère aîné. C'est-à-dire avec compréhension, amour, justice, mais aussi avec un souci évident de réconciliation. C'est pourquoi toutes ses sentences s'accompagnent de conseils. Il doit, comme le Ndzo, savoir manier la parole.

Après avoir longuement écouté les diverses dépositions, le *Ntsik-ntol* se lève, un petit paquet de lances (1) à la main, et va prendre place au milieu de la cour. Afin qu'on ne l'accuse pas de partialité, il commence par proférer, à l'adresse des plaignants et en

(1) Destinées à transpercer la vérité, naturellement.

prenant à témoin l'assistance tout entière, une formule de ce genre : *"Medib a za anyu ? Medzëg a za nkòbò ? ... Mabie h'ebug adzo"* ("Je n'ai fermé la bouche à personne, n'est-ce pas ? Je n'ai refusé la parole à personne, n'est-ce pas ? ... Je ne suis que le mot de la palabre). Ce qui signifie : *"vous avez eu toute la latitude de vous expliquer, à livre ouvert et sans aucune contrainte, je suis donc fondé à vous départager actuellement, car je ne juge que d'après vos propres dépositions (vos mots) (= je ne poursuis que le mot de la palabre).* Il en vient alors au jugement lui-même, qu'il prononce avec souplesse et au moyen de proverbes, le tout enrubanné de conseils et d'invites à une réconciliation sincère.

A partir de l'étymologie, on a laissé entendre tantôt que le *Ntsik-ntol* jugeait comme un grand-frère, c'est-à-dire avec justice et compréhension. Cependant, si la compréhension semble en permanence inhérente à tous ses jugements, la justice, elle, ne paraît pas toujours respectée. Dans la société Ewondo, en effet, on donne rarement tort à certaines catégories de personnes : le plus âgé, le chef du *"nda-bot"* (famille-étendue); le mari, le père, la mère. En d'autres termes, l'élément le plus faible de la société ne triomphe jamais *tout à fait* de son supérieur. Même quand les faits obligent à lui donner raison, le juge s'arrange toujours pour tempérer l'effet de sa sentence, afin de permettre au supérieur "tombé" de *sauver la face*. Prenons par exemple, le cas d'un fils qui a raison contre son père. Le juge lui dira : *"wakiëbë adzo"* (tu as raison dans cette affaire), ou bien - ce qui revient au même - : *"wakpo esoa adzo di"* (tu renverses, tu fais tomber ton père dans cette affaire); et au père ; *"waku adzo"* (tu "tombes" dans cette affaire = tu as tort). Mais, le *Ntsik-ntol* ajoutera tout aussitôt, à l'adresse du jeune audacieux : *"bodogo hm esoa a si !"* (Mais, relève donc ton père de terre !). Par cette formule curieuse, on invite le jeune homme à réaffirmer sa soumission à son père, non pas de bouche, mais en offrant à ce dernier un sacrifice - généralement un animal domestique (chèvre, mouton). L'importance de "ce relèvement de terre" n'échappe à personne. Il tempère la "chute" publique et brutale du père. Car, même s'il a eu raison contre lui, le fils ne doit pas oublier qu'il n'a, en aucun cas, le droit d'humilier son père aux yeux du monde. Ainsi, le supérieur, le père, la mère, l'afné, le mari finissent-ils par être

relevés de terre, par sauver la face et leur dignité. Ils finissent, en quelque sorte, par l'emporter. L'équilibre social en demeure inébranlable, quels que soient les événements.

La fonction du Ntsik-ntol, on l'a dit, implique l'éloquence. Elle se confond donc incontestablement avec celle du Ndzo. D'ailleurs, le Ndzo cumule souvent ces deux charges. Le Ntsik-ntol ne constitue pas, du reste, une fonction permanente, puisqu'il arrive qu'on le désigne seulement quelque temps avant le règlement du conflit : une fois celui-ci tranché, le Ntsik-ntol redevient un simple citoyen, à moins qu'il ne fût déjà - et le cas est fréquent - le Ndzo d'un clan étranger. Aussi, la seule charge permanente est-elle celle du Ndzo, et non celle du Ntsik-ntol. Le Ndzo règle les affaires courantes : seuls des conflits exceptionnels peuvent nécessiter la désignation d'un Ntsik-ntol différent de lui. Nous sommes là en présence d'une division du travail plutôt synchrétique.

LE NGËNGAN . Le mot vient de *ngah*, remède, amulette porteuse de forces occultes. Le *Ngëngah* est le détenteur des forces occultes propres à la sécurité, à la défense du pays, ainsi qu'au traitement des maladies, surtout celles occasionnées par des bris d'interdits ou des actes antisociaux des sorciers.

Il dispose, à cet effet, d'une marmite à recettes magiques (etòg) et aux buts multiples. C'est auprès de cette marmite qu'il soigne les personnes envoûtées. Mais, l'*etòg* sert aussi à l'établissement et au maintien de la prospérité du pays : elle joue, dans ce cas, le rôle d'une corne d'abondance. Le *Ngëngah* dispose aussi d'un ou plusieurs *naguals* : il s'agit d'animaux voués exclusivement au service de leur maître. Ce dernier peut les charger de n'importe quelle mission. Il les enverra, par exemple, dévaster les plantations de ses ennemis. Lorsqu'un malade est de "confession difficile" (ane nkat alet) - c'est-à-dire lorsque, désireux de guérir, il refuse malgré tout de remplir la condition *sine qua non* de toute guérison, qui est l'*aveu* des crimes et bris d'interdits perpétrés - le *Ngëngah* fait alors appel à son nagual (en ewondo: nkug), qui est souvent, dans ce cas, un gros python. Celui-ci s'amène, en grommelant, et va se pelotonner à côté de son maître. A la vue de cet

être monstrueux et menaçant. , le malade prend peur et se met à trembler comme une feuille. Le Ngëngaň en profite pour l'inviter à plus d'aveux : "toaně fubu abum, ngě wayi n'olet", lui dit-il (= achève de bien nettoyer ton ventre, si tu veux guérir). Ce qui signifie : "avoue tous tes crimes, libère bien ta conscience : la guérison est à ce prix". Si le malade, bien qu'en proie à la frayeur, hésite toujours, le Ngëngaň fait signe à son nagual (nkug), qui s'enroule autour du patient, oh! juste assez pour l'obliger à vider tout son sac. Parmi les naguals les plus courants, on distingue le serpent - le naja (mvam) et surtout le python (mvòm) -, la panthère (zě), une troupe de chimpanzés (nkunda bewoa). Mais le Ngëngaň jouit aussi du don de vision. Il prédit l'avenir. Et lorsqu'il excelle dans cette dernière fonction, il porte le nom de *Mbambot*. De *bot*, s'inquiéter, se méfier, regarder d'un air méfiant. Le *Mbambot* est, étymologiquement, celui qui se méfie, celui qui prend du recul vis-à-vis de l'événement, pour mieux le scruter, le situer et le juger. Le *Mbambot* est un prophète. Mais, le Ngëngaň est aussi un guérisseur de taille. C'est pourquoi on l'appelle également *Mbëmbala* (guérisseur).

Toutefois, la principale qualité du Ngëngaň, c'est qu'il est, comme le sorcier, nanti de l'*evu*, principe d'envoûtement. Seulement, à la différence du sorcier, le Ngëngaň ne pratique pas le *mgběl* (sorcellerie). Il sait et "voit" ce que font les sorciers, mais il ne l'approuve ni n'y participe. De plus, il est la seule personne capable de désenvoûter, de délivrer des mauvais sorts que les sorciers prennent plaisir à jeter. La formule rituelle que prononce le Ngëngaň lors d'un désenvoûtement, est significative à cet égard :

"Bò be vëě, ma mevaa;	Eux, ils donnent (le mal), moi j'enlève.
"Bò ai alu, ma ai amos;	Ils opèrent de nuit, moi de jour;
"Bò a falag, ma a nsěh;	Ils se tiennent derrière les cases, moi dans la cour;
"Bò ondondoo, ma ndoh;	Ils sont le piment, moi le poivre de Guinée (<i>amomum maleguetta</i>) ;
"Bò eyabel, ma aběl ben;	Ils sont la fausse noix de cola, moi la vraie;
"Bò abđg, ma mindzěh;	Ils sont la baie de courge, j'en suis la tige;
"Ndò a madzo na... (kodogo asi).	En foi de quoi, j'ordonne...(ta gué-

Cette formule bâtie sur le mode de l'antithèse suffit à montrer le fossé qui sépare le sorcier (nnēm) du Ngëngañ. Elle traduit l'incompatibilité absolue de l'ordre des sorciers et de celui de la société. Le nnēm est présenté comme la source du mal; il ne peut donner que le mal, il est le mal en acte. Il se situe donc délibérément en dehors de la société. C'est pourquoi il opère par des moyens illégaux, dans l'ombre, derrière les cases. Tandis que le Ngëngañ, seul détenteur légitime des forces occultes, se situe, bien entendu, du côté du social, du côté du bien. Aussi, pose-t-il ses actes au grand jour, aux yeux de tous, dans la "cour", et non en catimini, ni derrière les cases comme le sorcier. La puissance de ce dernier n'est pas seulement présentée comme nocive à l'ordre social : elle apparaît également comme essentiellement fallacieuse, comme douée d'une efficacité à tout le moins médiocre en regard de celle du Ngëngañ. En effet, la puissance du sorcier est comparable au piment, à la fausse cola, à la baie de courge; tandis que le Ngëngañ est poivre de Guinée (plus fort que le piment), vérité, puissance et source de vie : c'est lui la "tige". Que le Ngëngañ soit le seul interprète valable de l'ordre social, c'est un fait massif : il suffit pour s'en rendre compte, de considérer la forme même des phrases qu'il utilise, d'un point de vue purement grammatical. Le Ngëngañ parle des sorciers *au pluriel*, alors qu'il se désigne lui-même *par le singulier* : l'opposition est donc manifeste, qui existe entre l'ordre social, un et indivisible d'une part, et d'autre part, la légion des sorciers qui menacent l'équilibre de cet ordre social, sans pour autant faire corps entre eux - puisque chaque sorcier n'aspire qu'à son propre renom. Face donc à cette multitude de lutins, en proie à des luttes intestines, se dresse, solitaire, hautain, sûr de lui, le Ngëngañ. Celui-ci se donne d'ailleurs pour un être exceptionnel, extra-quotidien : les sorciers sont le piment, la fausse noix de cola, la baie de courge, toutes plantes comestibles pour tous les ordres de la société - hommes, femmes, enfants; tandis que la substance du Ngëngañ - la vraie noix de cola et le poivre de Guinée - constitue, elle, une nourriture d'élite : seuls les notables et héros du pays peuvent s'en régaler.

Ces quelques réflexions montrent que le Ngëngaṅ est le représentant par excellence de l'ordre social - beaucoup plus que le *Ndzo* ou le *Ntsik-ntol*, dont nous avons précédemment analysé les rôles. D'ailleurs, c'est du Ngëngaṅ que le *Ndzo* tient son pouvoir, puisqu'il est sacré et intronisé par lui. Avant l'examen de toute affaire tant soit peu importante, le *Ndzo* consulte d'abord le Ngëngaṅ pour savoir si les esprits lui sont favorables. Le Ngëngaṅ joue ainsi auprès du *Ndzo*, le rôle de conseiller technique.

C'est pour cette raison qu'on donne au Ngëngaṅ, et non au *Ndzo*, le titre de *Mot Nnam* (maître du pays). Le Ngëngaṅ est en effet le seul maître et gardien du pays. A lui échoit la charge de planter et d'entretenir toutes les plantes propres à assurer la stabilité et la défense du pays, contre les attaques extérieures. Ces plantes sont surtout des liliacées (*meyāṅ*; sing. *ayaṅ*). L'une d'entre elles joue le rôle de clôture, d'une clôture rocheuse qui entoure le pays et le rend ainsi invulnérable. Cette liliacée s'appelle naturellement *akòk* (roc, rocher), car elle se transforme effectivement en une chaîne continue de montagnes rocheuses en cas d'attaques d'ordre préternaturel contre le pays. Une autre liliacée sert à jeter des sorts : elle a nom *bòdmi* (qui détourne ses yeux; détourneuse de regard). La "*bòdmi*" sert à maudire, à anéantir, à dévitaliser à petit feu. Ses effets se manifestent de plusieurs manières : des plantations aux cultures maigrichomes, rabougries; une personne qui dépérit, se consume lentement sans qu'on sache pourquoi... sont autant d'objectivations de la *bòdmi*. Pour obtenir de tels résultats, le Ngëngaṅ n'a qu'un acte à poser, un petit geste à faire : faire pencher une des rares feuilles de la plante (elle en porte à peine trois) en direction du champ ou de la demeure de l'homme à dévitaliser. Toutefois, il faut préciser que le Ngëngaṅ ne provoque de tels désastres qu'au nom de la société tout entière, et à l'endroit des seules personnes qui se sont mis hors du corps social de propos délibéré - par des crimes ou des bris d'interdits répétés et jamais réparés. Par ailleurs, le Ngëngaṅ opère aussi par la *bòdmi* pour guérir le pays d'une épidémie quelconque : dans ce cas, il fait pencher toute la liliacée du côté du clan étranger sur lequel il entend transférer l'épidémie.

Une autre liliacée, très importante, dont dispose le Ngëngaň est l'*ayah nnam* (la liliacée du pays). Immense liliacée aux multiples branches qui assure la stabilité et la sécurité du pays. Ses alentours immédiats sont en permanence nettoyés... par on ne sait quelle force occulte. C'est le *vrai maître du pays*. Quand on s'approche de lui, il faut adopter une attitude de respect, de soumission absolue. On tombe à genoux, on s'assoit et on avance assis jusqu'au pied du maître. Pour s'en éloigner, on se traîne sur le derrière une dizaine de mètres, on se met à genoux et enfin on se lève. Ainsi, devant l'*ayah nnam*, il faut se faire tout petit, presque rampant.

Il existe d'autres *meyah*, dont il serait impossible de reproduire la liste ici. On retiendra seulement qu'il y a, à tout le moins, autant de *meyah* que de naguals : il y a des *meyah me mvam* (liliacées à pythons), des *meyah me zë* (des liliacées à panthères); des *meyah bewoa* (liliacées à chimpanzés), etc. Le sort de ces *meyah* et celui des naguals qui leur sont attachés, sont indissolublement liés; le nagual et son *ayah* ne font qu'un. Le nagual a autant de petits que son *ayah* a de rejetons. Pour mettre fin aux jours d'un nagual, il suffit de détruire son *ayah*.

Outre ces *meyah*, le Ngëngaň, en tant que maître du pays, dispose de deux objets essentiels : une petite pipe en argile cuite et un panier. La pipe (*mvitaa*) est bourrée une fois l'an. Lorsque l'équilibre du pays est menacé - guerres en perspective, récoltes médiocre, rareté du gibier, épidémies qui sévissent - le Ngëngaň allume alors sa pipe et se prend à faire le tour du pays. Il le parcourt effectivement d'un bout à l'autre, la pipe à la bouche. Par ce geste, il apaise les esprits des ancêtres et neutralise ceux des sorciers.

Le deuxième objet dont dispose le Ngëngaň est un panier de palmes dit *nted nnam* (panier du pays). C'est une châsse contenant les restes de personnalités défuntes du clan : des crânes, des fémurs, des molaires, etc. Il ne s'agit pas, tant s'en faut, de n'importe quelles personnalités : ces reliques ont appartenu tantôt à des *míyoyòk* (héros), tantôt à des *mínkukuma* (riches), tantôt à des *míngëngaň* (pluriel de ngëngaň)... particulièrement célèbres. Le *nted nnam* fonde ainsi la légitimité du Ngëngaň : celui-ci est bien le successeur de ses ancêtres, et

de ses ancêtres les meilleurs. C'est d'ailleurs bien volontiers que le Ngëngah aime à rappeler ce fondement de son autorité. Très souvent, lorsqu'il soigne à l'aide d'une plante ou d'une infusion quelconque, il s'adresse à son remède en ces termes :

'Mandzi ki wa dzib,	Je ne t'ai pas volé,
'Mandzi ki wa wole,	Je ne t'ai pas extorqué,
'Mengayen wa ai kala,	Je te tiens d'un tel,
'Yangayen wa ai kala,	qui te tient d'un tel,
'Y'angayen wa ai kala...	qui te tient d'un tel...
"Owogo ma.	sois-moi (donc) favorable."

LE NKUKUMA (le riche).

Le terme de *Nkukuma*, qui a pour synonyme *Ntamba*, désigne - comme l'avait bien vu G. Balandier dans sa "Sociologie actuelle de l'Afrique Noire" - toute personne qui a sous sa direction un grand nombre d'hommes. Il s'agit donc d'une richesse toute spéciale, beaucoup moins matérielle que d'ordre démographique, encore que ces deux ordres de réalité soient inextricablement liés, le volume d'hommes déterminant celui des biens à produire.

Peut-être se demandera-t-on à partir de quel nombre de clients on a droit au titre de *Nkukuma* ? Nos informateurs s'accordent à dire qu'il faut un minimum de vingt personnes - hommes et femmes. A partir d'une dizaine d'individus, on vous considère déjà comme un aspirant non seulement sérieux, mais fatal au grade de *Nkukuma*. On vous appelle alors : *Etòh Ntamba*, c'est-à-dire un *Nkukuma immature*. Car, à partir de cette base dix, le candidat est considéré comme suffisamment dynamique pour assurer sa propre survie et surtout son auto-développement - ne serait-ce que par le biais de la procréation - et atteindre le chiffre fatidique de vingt. L'*Etòh Ntamba* est un point de non-retour qui porte en lui toutes les potentialités nécessaires à la condition de *Nkukuma*. Il s'agit donc bien, tout comme en neurologie, d'une question de *maturation*, et non d'une simple accumulation des richesses.

Pour bien saisir le rôle social du Nkukuma - bien qu'en principe il ne soit qu'une personnalité privée - nous passerons en revue son emploi du temps journalier.

Dès le point du jour, une équipe de femmes se relaient auprès du seigneur en vue d'assurer sa toilette. La première chose à faire, c'est de le recouvrir de la poudre rouge de roucou (*pterocarpus angolensis*), des hanches aux genoux. Il reçoit tous ces soins au lit et en tenue d'Adam. Après l'avoir enduit de roucou (bâ, en ewondo), une autre femme amène le nécessaire de toilette : de l'eau chaude, dans laquelle on a pris soin de mettre certains condiments : *olòm* (laurier-cinamome), *ondondoo* (piment), *nku* (sel); de la cendre de peaux de banane, en guise de savon; une brosse à dents (*kpèkpa*); un petit paquet *d'akoh* (sorte de *tiliacées*), qui sert de serviette de toilette. On dispose tout ceci sur un tabouret, près du lit, car le seigneur est toujours couché et ne peut faire sa toilette que couché.

Alors, le *Nkukuma* s'étire, doucement, majestueusement, et se met à plat ventre sur le lit. Il empoigne sa brosse à dents, la frappe avec rage contre le tabouret et se prend à se frotter les dents, posément. A l'aide d'une louche en bois, il puise un peu d'eau chaude, se rince la bouche ou plutôt se la gargarise, et recrache bruyamment le tout sur le feu, qui brûle en permanence à côté de son lit. Après avoir répété trois à quatre fois ce geste, il dépose la brosse à dents sur le tabouret pour recevoir, des mains d'une femme, de la cendre de peaux de banane. Le *Nkukuma* s'en frotte les mains, tandis qu'une autre femme, au moyen de la louche, lui verse un jet d'eau chaude dessus. On lui tend ensuite le paquet *d'akoh*, avec quoi le *Nkukuma* s'essuie les mains.

Ces ablutions terminées, on approche du lit un repose-pieds rouge de *bâ* (roucou). Le *Nkukuma* s'étire à nouveau et se met enfin sur son séant, toujours nu. Commence alors un véritable défilé de ses femmes : chacune d'elles apporte un plat de nourriture qu'elle dispose sur une claie prévue à cet effet (*kě*). C'est leur façon de dire au revoir à leur cher mari avant de s'en aller aux champs. Quant à celles qui restent avec le *Nkukuma*, elles prennent place à ses côtés. L'une d'elles porte en bandoulière une matchette spéciale: *fa nsòh* (litt. coupe-coupe à bec),

qui ne sort de son fourreau que pour décapiter un ennemi. Mais, le seigneur, lui, reste silencieux, il ne parle à personne. De temps en temps, cependant, il se râcle la gorge; ce qui donne l'impression qu'il va prendre la parole d'un moment à l'autre. Les femmes en deviennent tendues d'attention et comme suspendues à ses lèvres. Surtout que le Nkukuma ne fait jamais que marmonner, et tout à fait entre ses dents.

Aux environs de neuf heures du matin, ses *babënyah* (frères) arrivent, soi-disant pour s'enquérir de son état de santé, ou plutôt, comme ils se plaisent à le répéter eux-mêmes : ils viennent apprendre comment il a passé la nuit. Et de fait, l'un d'eux hasardera, timide :

"... *nɔ̀d a obambo ya ?* Et cette nuit ?

Le Nkukuma, après s'être longuement éclairci la voix :

"... *nyɔ̀l yabò fò ma!...* Le corps me pèse...!

Le frère, toujours timide :

"*Kie!... kòně bengadzik Měngě au fait, Měngě n'a-t-elle pas été formée*
akah ha a ?... Akarěgě wa bab au traitement des rhumatismes ?...
a nyol!" *Qu'elle vous fasse régulièrement des*
 compresses !"

Le Nkukuma reste muet. Un deuxième frère :

"*Mehězu fò ne meběbě wa: Je venais juste pour une petite visite,*
metam fě kě a man esie. et maintenant je m'en vais au travail.

Le Nkukuma :

"*Tam dzibi".* une seconde !"

Sur un signe du Nkukuma, une des femmes se lève prestement, ramasse un plat sur la claie et va le porter aux hôtes. C'est ainsi qu'on reçoit tous les *babënyah* (frères) du Ntomba : on attend qu'ils soient au moins trois ou quatre pour leur donner à manger. Quant au Nkukuma lui-même, il ne prendra son repas que vers la mi-journée (*nsa-amos*). Mais, de quoi se nourrit-il ? Ses repas consistent en des plats qui rassasient vite. Il suffit de quelques cuillerées. On dit de tels plats qu'ils ont du *nɔ̀db* - pouvoir immense de rassasiement tenant à la quantité importante d'huile que comportent ces aliments. Il s'agit généralement de pâtes de *mětɔ̀b* (*voanzeia subterranea*), farcies de viande et imbibées d'huile