



**Thèse Présentée
par Njoya
Oumarou**

**UNIVERSITE
DE YAOUNDE
I**

**Langage, pouvoir et mutations socio-
politiques dans le royaume Bamum
depuis 1991, Ouest-Cameroun: étude
éthnolinguistique**

Septembre 1994



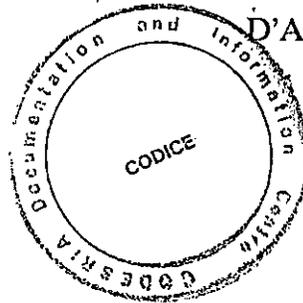
13 JUL. 1995

05.06.01
OUM
8397

UNIVERSITE DE YAOUNDE I
THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

FACULTE DES ARTS, DES LETTRES
ET
DES SCIENCES HUMAINES

DEPARTEMENT DE SOCIOLOGIE
ET
D'ANTHROPOLOGIE



**LANGAGE, POUVOIR ET MUTATIONS
SOCIO-POLITIQUES
DANS LE ROYAUME BAMUM DEPUIS 1991
OUEST - CAMEROUN
ETUDE ETHNOLINGUISTIQUE**

Thèse présentée en vue de l'obtention
du Doctorat de 3^{ème} cycle en anthropologie sociale et culturelle

Par
Njoya Oumarou

Sous la direction de
M. Jean Mfoulou
Maître de Conférences

Assisté de
M. Celestin Ngoura
Chargé de Cours

Septembre 1994

**LANGAGE, POUVOIR ET MUTATIONS
SOCIO-POLITIQUE S
DANS LE ROYAUME BAMUM DEPUIS 1991
OUEST - CAMEROUN
ETUDE ETHNOLINGUISTIQUE**

Par

Njoya Oumarou

A MEFIRE Arouna,
mon défunt frère.

A mon défunt père,

MOUNBAIN YACOUBA

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

*"La parole est l'instrument premier du
pouvoir" (M. DRUON, 1974:8)*

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS.....	I
INTRODUCTION GENERALE	3
1. LES BAMUM.....	2
1.1. APERÇU HISTORIQUE	2
1.2. APERÇU GEOGRAPHIQUE.....	7
1.3. APERÇU LINGUISTIQUE	10
1.3.1. Préalables Phonologiques	12
1.3.2. Les Consonnes	12
1.3.3 Les consonnes occlusives	13
1.3.4 Les Consonnes Fricatives	15
1.3.5 Les Consonnes Mi-nasales	15
1.3.6 Les Consonnes Nasales	16
1.3.7 Les Consonnes Latérales	17
1.3.8 Les Consonnes Vibrantes	17
1.3.9. Les Glides	17
Tableau 1 : Les consonnes phonétiques bamum	18
Tableau 2 : Les graphèmes consonantiques bamum.	19
1.4 LE SYSTEME VOCALIQUE	20
Tableau 3 : les voyelles phonétiques bamum.....	21
Tableau 4 : les graphèmes vocaliques bamum.....	21
1.5. LE SYSTEME TONAL.....	22
1.6. LES FORMES CANONIQUES DE LA SYLLABE.....	24
CONCLUSION	25
ETAT DE LA QUESTION.....	27
2.1. UNE PREOCCUPATION MAJEURE DANS CETTE ETUDE.....	28
2.2. PROBLEMATIQUE DE L'ETUDE DES RELATIONS ENTRE LANGAGE, POUVOIR ET MUTATIONS SOCIO-POLITIQUES DANS LE ROYAUME BAMUM DEPUIS 1991.....	30
2.3 HYPOTHESES GENERALES DE L'ETUDE.....	31
3. Délimitation du sujet.....	32
4. Méthodologie	33
5. Intérêt de l'étude.....	35
 PREMIERE PARTIE LANGAGE ET MONARCHIE CENTRALISEE CHEZ LES BAMUM.....	 37
1. PRELIMINAIRES	38

CHAPITRE PREMIER	
LA NOTION DE PAROLE EN PAYS BAMUM	39
1.1. INTRODUCTION.....	40
1.2. STATUT LINGUISTIQUE DE SHÚ ET SHŪKÉT	42
1.2.1. Shú.....	42
Fonction Sujet	42
Fonction complément d'objet.....	42
Fonction de Complété.....	42
1.2.2. shukét.....	43
Fonction sujet.....	44
Fonction de complétant.....	44
Fonction de Complété.....	44
Fonction de Qualifié	44
Fonction de Complément Circonstanciel	45
Association avec les adjectifs	45
1.3 CHAMP SEMANTIQUE DE shú, "bavardage"	46
1.3.2. La valeur primordiale de shú	46
1.4. CHAMP SEMANTIQUE DE shukét "parole"	47
1.4.1 La Valeur essentielle de shukét.....	48
1.4.2 Quelques valeurs contextuelles de shukét.....	49
CHAPITRE DEUXIEME	
NOTION DE PAROLE ET MONARCHIE CENTRALISEE	
EN PAYS BAMUM.....	51
2.1. INTRODUCTION.....	52
LE POUVOIR DES MOTS	53
2.3. LANGAGE ET STRUCTURES SOCIALES EN PAYS BAMUM.....	56
2.3.1 Nfon, "le Roi"	56
2.3.2 nji, "le noble"	64
2.3.3. mɛmkpɛn, "l'esclave"	65
3.1 LANGAGE ET STRUCTURE POLITIQUE EN PAYS BAMUM.....	66
3.2 Njii mgbetni mfon.....	67
3.3 Nkóm	67
3.4 titáa nfon	67
3.5 pa nshii nshu	67
3.6 taa ngá.....	68
3.7 Ngáá nju, "le chef de famille"	68
4. CONCLUSION.....	68

EN PAYS BAMUM.....	71
PRELIMINAIRES.....	72
CHAPITRE PREMIER	
HABITUDES LINGUISTIQUES ET MENTALITES DES BAMUM	74
1.1. INTRODUCTION	75
1.2. UNE LANGUE, DEUX CLASSES SOCIALES ET DEUX MENTALITES	76
1.3. LA MENTALITE DES CLASSES SOCIALES DOMINEES BAMUM	76
1.4. LA MENTALITE DES CLASSES DOMINANTES BAMUM	79
CHAPITRE DEUXIEME	
CLASSES SOCIALES DOMINANTES ET GESTION SOCIO-POLITIQUE.....	82
INTRODUCTION.....	83
2.2. CLASSES SOCIALES GOUVERNANTES ET GESTION POLITIQUE.....	83
2.3.1. Le Sultan dans la psychologie collective des Bamum	85
2.4. CLASSES SOCIALES GOUVERNANTES ET GESTION SOCIALE.....	87
2.5. CLASSES SOCIALES ET CONFLITS SOCIAUX.....	87
2.7. CLASSES SOCIALES DOMINANTES ET EGOISME.....	90
2.7. RAPPORTS DE MARGINALISATION, CLASSES DOMINANTES / CLASSES DOMINÉES	91
CHAPITRE TROISIEME	
CLASSES SOCIALES DOMINANTES ET GESTION SOCIO-ECONOMIQUE	93
3.1. INTRODUCTION.....	94
3.2. LES BASES DE L'ECONOMIE BAMUM	94
3.2.1. Les relations de soumission, classes gouvernantes / classes gouvernées.....	96
3.3. LES CARACTERISTIQUES DE L'ECONOMIE BAMUM.....	96
3.3.1. L'économie féodale	97
3.3.2. L'économie distributive	98
3.3.3. L'interdiction du nguonj et la fin de l'économie distributive	99
3.3.4 L'Economie semi-féodale	102
4. CONCLUSION	103
TROISIEME PARTIE	
POUVOIR MONARCHIQUE ET MUTATIONS SOCIO-POLITIQUES DANS LE ROYAUME BAMUM	107
Préliminaires.....	108
CHAPITRE PREMIER	
FORMES DE CONTESTATION CONTRE LE POUVOIR MONARCHIQUE BAMUM.....	110

1.1. INTRODUCTION.....	111
1.2. LA CONTESTATION DE FORME RELIGIEUSE.....	111
1.3. LA CONTESTATION DE FORME SOCIALE.....	115
1.3.1 Les formes de contestation dissimulées contre les classes dominantes.....	115
1.3.2. Les formes de contestation ouvertes contre les couches gouvernantes.....	118
CHAPITRE DEUXIEME POUVOIR MONARCHIQUE ET PROCESSUS DEMOCRATIQUE DANS LE ROYAUME BAMUM.....	122
2.1. INTRODUCTION.....	123
2.2. POUVOIR MONARCHIQUE ET PERPETUATION DE L'IDEOLOGIE MONARCHISTE.....	123
CONCLUSION GENERALE.....	127
A N N E X E S.....	136
A N N E X E I PAROLE ET CLASSES SOCIALES.....	137
CHAPITRE. I “Comment on doit parler quand le Roi t’a donné l’ordre de dire quelque chose aux gens.”.....	137
CHAPITRE. II “Ne pas regarder la face du Roi lorsque tu lui parles”.....	137
CHAPITRE. III “Parler au Roi sans crainte et comment lui transmettre les messages d’un autre”.....	137
CHAPITRE. IV Shəkét pifɔŋ, “le sociolecte des classes sociales dominantes”	138
A N N E X II LA LEGISLATION BAMUM.....	140
CHAPITRE I “Les lois d’autrefois que le roi Nzueya abrogea”.....	140
“Les lois nouvelles que le roi Nzueya a préparées”.....	144
CHAPITRE II “La dix-neuvième année wupŋau, la troisième jour yetnzuɔ,”	150
A N N E X E III ORIGINES DES BAMUM.....	152
Nshare.....	152
Autres faits de Nshare.....	155
KUOTOU.....	156
Mbuembue.....	156
GBENKOM.....	161
MFOMBIENKUO.....	162
NGUWUO.....	162
NSANGOU.....	163

NJOYA	166
L'ARRI ^{VÉE} DES BLANCS	168
L'OCCUPATION ALLEMANDE	170
LE GOUVERNEMENT	172
LA GRANDE GUERRE (1914 - 1918)	174
CREATION DES REGION ^S (Etablissement des chefs).....	176
B I B L I O G R A P H I E	178
1. Les Sources bamum	179
2.1. Sources Orales	180
OUVRAGES CITES DANS LE TEXTE.....	185
OUVRAGES GENERAUX.....	186
Première partie.....	186
Deuxième partie.....	189

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

4

REMERCIEMENTS

Nombreux sont ceux envers qui je dois une dette de reconnaissance. Il sera pratiquement impossible de citer tous ceux grâce à qui ce travail a pu aboutir. Je nommerai seulement quelques uns d'entre eux à qui je dois beaucoup.

D'abord, je tiens à exprimer ici toute ma reconnaissance au C.O.D.E.S.R.I.A., conseil pour le développement de la recherche économique et sociale en Afrique. Grâce à son aide financière et matérielle, cette étude a pu aboutir.

Ensuite, à la Coopération française pour l'intérêt manifesté à l'égard de ce travail.

Enfin, je veux dire toute la gratitude que j'éprouve à l'égard de:

- mes professeurs du département de sociologie et d'anthropologie pour avoir bénéficié de leur excellent enseignement et de leur gentillesse.
- Monsieur J. MFOULOU, maître de conférences, qui a bien voulu accepter d'être le directeur de cette thèse et l'assister avec compétence.
- Monsieur J.M. ELA, maître de conférences, pour sa précieuse collaboration dans la rédaction de cette thèse. J'ai tiré un réel profit de son contact.
- Monsieur C. NGOURA qui m'a initié à la recherche ethnolinguistique et qui a co-dirigé cette étude avec tant de bienveillance et de technicité.

Je veux dire également toute la gratitude que j'éprouve à l'égard de mes amis de l'A.F.V.P. CAMEROUN, association française des volontaires du progrès. Ils ont prêté une oreille attentive à notre sujet et m'ont apporté une précieuse collaboration dans ma quête d'informations. Je nommerai :

- F. vaillant
- O. BOSSARD
- C. MONTRADE "JANAN"
- J. LESPINASSE
- F. SABY
- A. SABY

Je m'en voudrai de ne pas remercier :

- Monsieur CHETA Claude
- Le docteur TOTONJI Ahmed
- Le cheikh MBAYE MBADARA Alioune
- Le docteur MFOPOU Soulé
- Le docteur MBOUANDI Henri
- Monsieur NJILIE MOUMBAIN Amadou

Messieurs:

PEMI Ismaël
MEFIRE Ibrahim
YAMPEN Ousmane
NCHARE Mama
KOUOTOU Idriss

Mesdames:

Veuve NDOMBOUO Aminatou
KADIATOU NJOYA
MENKO Madeleine

Mesdemoiselles:

SAMIRA NJOYA
MFOUT Ousséna
YOUMGUIE Adjara
NGAMNOU Berline et à

tous ceux qui m'aident à franchir les multiples obstacles qui s'opposent à la poursuite de mes études supérieures.

Last, but not least, je dis merci à messieurs Metuge Roggy et Jerry Walker de la Société Internationale de Linguistique (SIL). En effet, la qualité de cette présentation est due à leur compétence et à leur efficacité.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

INTRODUCTION GENERALE

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

1. LES BAMUM

Qu'est-ce qu'un Bamum?¹ Cette question posée d'emblée au seuil de cette introduction paraîtra oiseuse, ridicule, ou faussement candide. Chacun n'a-t-il pas rencontré un Bamum avec qui il a parlé et qui lui a fait saisir d'évidence ce qu'est un Bamum? Et pourtant toute cette introduction n'a pas d'autre objet que de répondre à cette question en dressant la carte d'identité de ce peuple.

1.1. APERÇU HISTORIQUE

Les Bamum, qui résident aux pieds des hauts plateaux du centre-ouest, constituent l'un des groupes ethniques culturellement les plus importants du Cameroun. Il n'est pas aisé de déterminer le nombre exact des Bamum sur les douze millions d'habitants que compte actuellement le Cameroun. Les Bamum et les autres ethnies (Bamiléké, Bantoum, Banson, Tikar, etc.) se sont étroitement interpénétrés dans de multiples liens matrimoniaux, culturels, religieux, économiques et historiques. D'ailleurs une fusion tendant à les réduire en une seule ethnie, s'opère progressivement grâce à un métissage sans entrave et l'adoption de plus en plus généralisée de la langue Bamum.

Planteurs de café et pêcheurs sur les bords des grandes rivières, les Bamum sont également agriculteurs et éleveurs à l'intérieur des terres; certains métiers (de cordonnier, de potier, de vannier, de forgeron, de tisserand, de sculpteur, de griot musicien, etc.) s'exercent de père en fils. L'appartenance à un corps de métier n'a jamais dispensé de s'affilier à un autre.

Il est communément admis que les Bamum occupent la région actuelle par une migration qui les fit venir de Rifum, (Mbankim actuel). Dans son ouvrage l'Afrique noire précoloniale, C.A. DIOP (1987) développe différents arguments historiques, sociologiques, linguistiques, géographiques, etc., tendant à démontrer que les Bamum furent parmi les créateurs de la

(1) *Les Bamum se dénomment eux-mêmes paməm (məm au singulier). "Bamum" est le vocable utilisé dans la littérature allemande et "Bamoun" est la variante employée et vulgarisée par l'administration coloniale française. Nous adoptons la transcription graphique allemande : Bamum tant pour le singulier que pour le pluriel, en usage chez I. DUGAST, et M.D.W. JEFFREYS, (1950).*

civilisation de l'Égypte ancienne et qu'ils viennent de la vallée du Nil. Au chapitre dix de l'ouvrage susmentionné, après la localisation de certains peuples habitant le continent noir, le savant sénégalais conclut :

“Des études analogues de D.W. Jeffrey conduisent à un rapprochement entre les Bamoun et les Égyptiens. Ayant relevé dans divers ouvrages d'égyptologie le rapport vautour-pharaon et serpent-pharaon ; puis notamment le trait signalé par Diordore selon qui, les prêtres d'Éthiopie et d'Égypte gardaient un aspic dans leur bonnet, ayant aussi relevé divers exemples de représentations zoomorphes bicéphales, notamment dans le livre des Morts, Papyrus d'Ani, feuille 7, D.W. Jeffrey se déclare convaincu que le culte bamoun dérive du culte analogue égyptien.” (C.A. Diop, 1987, p.10)

De son côté, la tradition orale a conservé les détails précis de la migration qui a abouti à la fondation du royaume bamum. En effet, selon Andréa Mounbagna, vénérable vieillard à la mémoire aussi vaste que solide, “autrefois les pamom étaient à Rifum, ils ne connaissaient pas la parole de Dieu. Rifum est séparé par trois jours de marche de Fomben. Le roi de Rifum avait trois enfants : Njárø, Mfə mbaam et Mfə nsó. Ils partirent pour faire une plantation qu'ils entourèrent d'un fossé pour y vivre comme dans un champ retranché. Mfə Rifum ayant appris cela ordonna à ses fils de revenir auprès de lui. Ils promirent à leur père qu'ils reviendraient. Mais, après avoir fait cette promesse, ils prirent la fuite. Arrivés à proximité d'une rivière, Nsárø dit à ses frères : “Laissez-moi traverser le premier”. Ses frères ayant accepté, Nsárø traversa la rivière avec toute sa maisonnée et rendit la pirogue inutilisable, au grand mécontentement de Mfə Nsó et de Mfə mbaam. Ce dernier partit en aval et s'établit à Njimbaam, tandis que Mfə Nsó, remontant le Vi, s'établit à Nkunso.

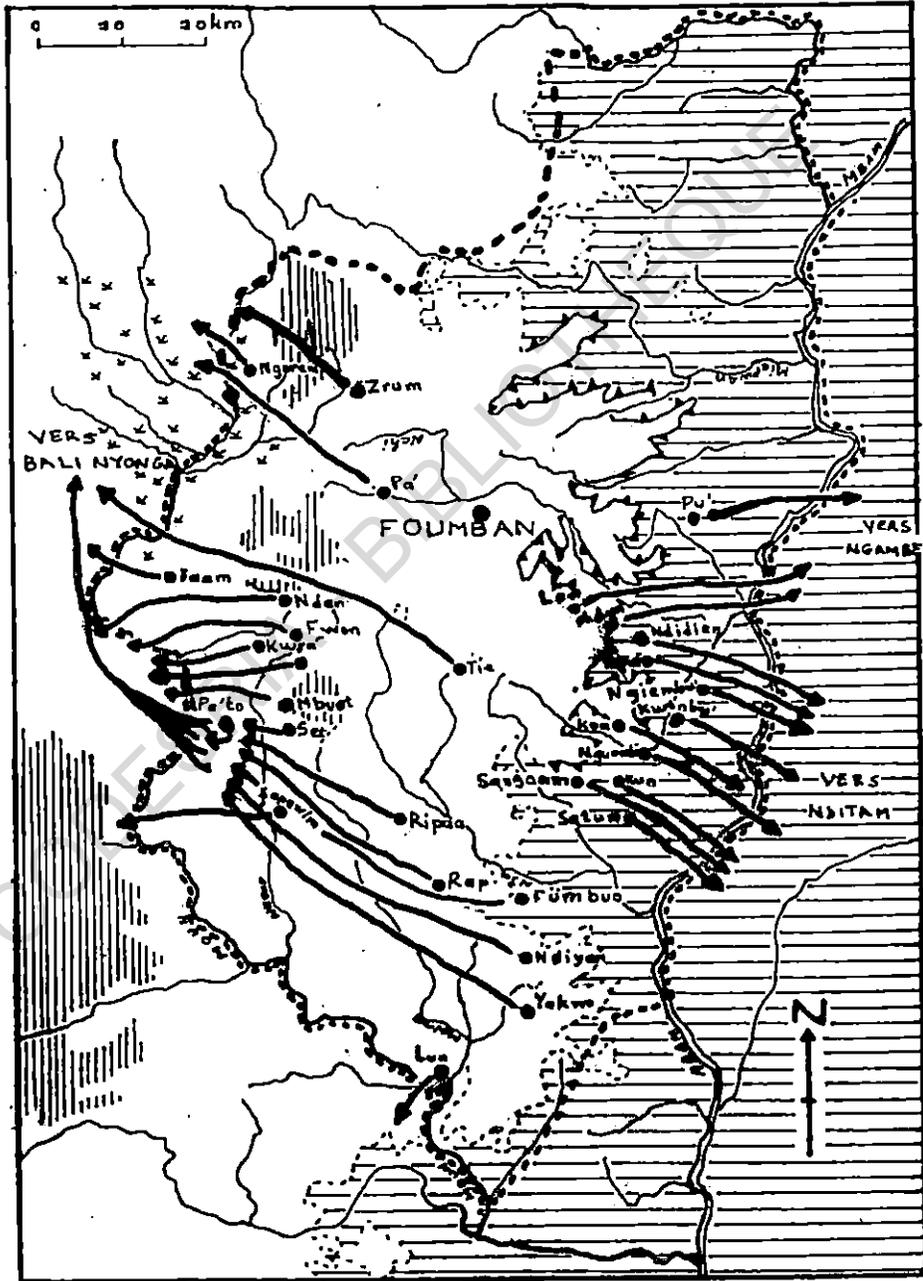
Njárø ayant atteint la rivière Mape, remonta sur la rive droite, puis s'établit à Nji-ndu Saasa. Puis il monta pour s'installer à Fomben. “Je suis devenu roi des Fomben, dit-il et mes gens seront appelés les Pamom, parce que je suis parti de Rifum le jour de futmöm (mardi).” Ses gens acceptèrent.

MOUVEMENTS DES POPULATIONS CHASSEES PAR LES GUERRES DU ROI MBOUOMBOU

LEGENDE

-  massifs résiduels
-  bas - plateaux
-  cours d'eau
-  talus
-  marécages
-  limite du royaume

ROYAUME BAMOUN



SOURCE: TARDITS, Claude. *Le Royaume Bamoun*. Paris: Armand Colin, 1980. page 136.

Le sultan NJOYA qui règna de 1889 à 1933, accepta difficilement la colonisation française. Durant toute la période de cette occupation, les Bamum ne manquèrent aucune occasion de réagir contre la domination française ; ce qui obligea les français à exiler NJOYA à Yaoundé où il mourut en mai 1933. NJOYA fut sans conteste le roi dont l'esprit novateur contribua au prestige actuel de la culture bamum.

Une chanson populaire récapitule l'oeuvre de NJOYA qui a permis à ladite culture de résister bien mieux que les armées à la "civilisation européenne". En voici les paroles :

- 1- Autrefois, les Paməm ne savaient pas écrire, ni lire. Mais lui Nzuəya, imagina des caractères d'écriture, il aida les Paməm qui devinrent yaa tuətələrə wa, "les gens qui écrivent".
- 2- Autrefois, les Paməm ne savaient pas tisser. Mais lui, Nzuəya, les aida en leur apprenant le tissage des étoffes.
- 3- Autrefois, les Paməm ne savaient pas fondre le fer. Mais lui, Nzuəya, les aida en leur apprenant à fondre le fer.
- 4- Autrefois, les Paməm ne savaient pas se vêtir, ni monter à cheval. Mais lui, Nzuəya, les aida et ils commencèrent à monter à cheval et à se vêtir de boubous et de pagnes.
- 5- Autrefois, les Paməm ne savaient pas transformer une étoffe blanche en une étoffe noire. Mais lui, Nzuəya, les aida et ils commencèrent à transformer une étoffe blanche en une étoffe noire.
- 6- Autrefois, les Paməm ne savaient pas fabriquer des briques pour élever des murs. Mais lui, Nzuəya, les aida en leur montrant la façon de faire les briques, et ils commencèrent à construire des cases. C'est Nzuəya qui leur montra tout cela, et ainsi leur renommée s'étendit jusqu'à la mer de sable. Il fit un champ de dimensions jusqu'alors inconnues et il construisit une magnifique habitation au toit de tôles". (S.I. NJOYA, 1950, p. 135).

Islamisés à plus de 90%, les Bamum nourrissent à l'égard des autres religions une tolérance au-dessus de toute épreuve. On peut attribuer le succès de l'Islam en pays bamum à sa souplesse et à la facilité d'adoption dont il a fait preuve à l'égard des mœurs et de la mentalité bamum. Mais, en s'adaptant, il s'est défiguré, et son unité s'en est trouvée détruite. C'est ainsi que l'Islam bamum est un Islam conciliant, un Islam ignorant, un Islam mystique, un Islam confrérique. Une confrérie est une Tariqa, c'est-à-dire une voie; voie de salut et chemin du

paradis. La confrérie de l'Islam bamum, celle des musulmans orthodoxes (par opposition aux musulmans fétichistes), fut fondée en 1950 par un prince ignare en arabe. En témoignent ces propos :

"il y a quelques années, à Fouban, un maître d'école bamoun, nommé Adamou Ntiecho, par trop ignorant en arabe enseignait le Qoran dans une traduction française". (DUBIE, Doc. C.H.E.A.M., 1950, No. 2541).

1.2. APERÇU GEOGRAPHIQUE

Le pays Bamum est situé entre les longitudes 10°-30 et 11°-10, et les degrés 5 et 6 de latitude Nord.

Au Nord et au Nord-Ouest, une ligne conventionnelle le sépare du département de Bui (Koumbo) qui fait partie de la province du Nord-Ouest. Cette ligne se continue par la rivière Mapé qui, tournant brusquement vers le Sud, se jette dans le Mbam (affluent de la rive droite de la Sanaga) qui constitue la limite naturelle à l'Est.

A l'Ouest, c'est le Noun qui rencontre le Mbam dans le Sud et sépare ainsi le pays Bamum de celui des Bamiléké.

Celui qui arrive en pays Bamum venant de la région forestière du Sud, a l'impression de pénétrer dans un monde nouveau : horizons dégagés, ciel souvent clair, atmosphère moins étouffante, moins humide. Déjà en pays Bamiléké un changement s'opère. Mais après le passage du Noun, il s'accroît : le pays semble être vide, les lignes du relief sont nettes, la savane s'étend à perte de vue. Elle est dominée par des silhouettes de trois massifs montagneux se dressant au-dessus d'un plateau situé à une altitude de 1200m au Nord et qui va s'abaissant parfois brusquement jusqu'à 700m au Sud et 600m à l'Est. Ces trois massifs Nkogham, Mbèt Pit et Mbèt Nso' autour desquels se sont tissés au cours des siècles des mythes et des légendes.

Une tradition moins répandue considère le mont Nkogham, entouré de petits lacs et au sommet toujours couvert de nuage comme la résidence de Dieu. Jusqu'aujourd'hui, les Bagham de la région de Dschang en pays Bamiléké, (anciens émigrés du Nkogham) ont coutume de se

rendre au mont Nkogham pour y vénérer un de leurs dieux.

Le mont Mbat Pit est encore considéré par les habitants de Baïgom et Foumbot comme hanté. L'immense cratère aux parois abruptes, plongeant dans une eau sombre, est considéré différemment par les traditions locales. Pour les gens de Baïgom et de Foumbot, c'est la résidence des ancêtres, un lieu sacré, accessible aux seuls initiés.

Pour les gens de Nkoutaba et de Nkoutié, c'est la résidence des esprits maléfiques. Une tradition plus récente lui attribue la demeure du diable (Satan).

Le mont Mbèt Nso' est par contre vénéré comme étant par excellence le mont de la divination. Les traditions locales accordent aux esprits habitant ce mont le pouvoir de conférer aux hommes le don de la divination, le pouvoir d'agir sur les forces naturelles. Plusieurs habitants des environs du mont Mbèt Pit pratiquent la consultation du Kúkue'.² C'est de cette région que remonte l'origine de la consultation de l'araignée.³

Au centre du pays, la ville de Fouban dans un site tourmenté couvert d'une variété de verdure d'où ressortent vivement les belles maisons bamum aux murs rougeâtres, compte plus de cinq mille habitants, la ville a un aspect mi-urbain, mi rural. Ensermée dans ses lignes successives de fortification, au-delà desquelles une savane attrayante s'étend elle reste encore aujourd'hui l'une des villes africaines qui, malgré le contact avec le monde extérieur, sont les

(2) *le kúkue' est un fruit de la dimension d'une pomme moyenne, de couleur verdâtre, produit par un arbuste. Le devin place devant lui une cuvette contenant des plantes grasses. Il y jette une poignée de feuilles froissées. L'eau de la cuvette se colore et devient rouge violacée. Le devin plonge son regard dans la cuvette et aussitôt les réponses lui viennent à l'esprit. Le devin coupe le kúkue' en neuf morceaux de taille différente, ces pièces représentent un homme mort, une veuve bien portante, un homme bien portant une femme malade, (suivant la manière dont chaque pièce se présente). Le devin rassemble les morceaux, les prend dans sa main, les secoue et les laisse tomber. Il frappe le sol tout autour avec sa main, en disant les raisons de sa consultation. De temps à autre, le devin souffle trois ou quatre bouffées de fumée de sa pipe sur les pièces de kúkue', pour leur donner de la force. La position des morceaux ne permet pas parfois de trouver une explication, le devin les ramasse et les jette plusieurs fois jusqu'à ce qu'il voit quelque chose qui lui permette de tirer une conclusion. Les Bamum attribuent à kúkue' le don de la connaissance de l'avenir ou de la vérité.*

(3) *La consultation de l'araignée nécessite plusieurs páashaa' Nzuu "morceau de bambou raphia", morceau de bambou raphia, aux formes diverses. Une moitié de ces morceaux de bambou est teinte en noir, l'autre en rouge. Tous les morceaux qui ont une forme identique et une même couleur, représentent des choses ou des êtres possédant la même influence. Les morceaux noirs représentent les mauvais augures. Chaque forme de bambou a une signification propre : le morceau denté symbolise le bonheur. Le morceau comportant un trou en son milieu représente la tombe; un morceau effilé ou pointu, la guerre, un morceau en croissant, la lune. Notons que le nombre de morceaux de bambou employés diffère suivant les devins. Certains en utilisent cinquante, d'autres davantage.*

lieux de rendez-vous des Africains curieux de leur passé.

Avec un tel cadre, Foumban suggère quelques souvenirs d'oasis, et les habitants, avec des vêtements flottants, les femmes voilées, évoquent l'aspect des villes soudanaises et du Tchad. On se sent aussi plongé dans l'atmosphère particulière des pays musulmans. Le monde de la forêt semble loin. L'ambiance des communautés chrétiennes semble absente. On se sent à la limite de la forêt.

Or, le voyageur qui vient du Nord, sera surtout sensible aux signes qui révèlent l'approche d'un monde différent: végétation plus abondante; palmiers à huile, plantation de café, cultures de la forêt, pluies abondantes, atmosphère un peu plus lourde, rareté du bétail surtout de chevaux, aspect physique nouveau de la population, fréquence des vêtements à l'occidentale, présence des communautés chrétiennes. Il se sent à la limite de la savane et du monde musulman.

Effectivement le pays bamum se trouve sous ces latitudes où, dans toute l'Afrique, d'Est en Ouest, ce n'est pas le monde de la forêt équatoriale et pas encore celui de la savane. Sous le règne du Roi Njoya (1883-1933) le pays Bamum marquait l'extrême avance de l'Islam vers le Sud

Carrefour de la flore et de la faune, zone intermédiaire entre la forêt et la savane, le pays Bamum abrite aussi une population métisse, issue d'un mélange de Bantou et des Soudanais. L'élément bantou est dominant dans la langue tandis que les caractéristiques physiques, l'organisation politique et sociale sont de type soudanais. Avec leurs voisins, les Tikar à l'Est, les Bansa au Nord et les Bamiléké à l'Ouest, les Bamum constituent ce groupe ethnique auquel certains ethnologues ont donné le nom de semi-Bantou ou semi-Soudanais, terme que nous remplaçons par Bantoïdes. Dans ses croyances traditionnelles, le Bamum est très proche de ses voisins du Sud, les Balon et les Banen qui sont des Bantou.

1.3. APERÇU LINGUISTIQUE

shukét *paməm*

// langue / des / məm //

Littér : "La langue des məm," c'est-à-dire la langue des Bamum, est un mélange de la langue Tikar et de la langue de Mbèn. En fait, quand Nchare yèn, le fondateur du royaume Bamum, vainquit les Mbèn qui furent les premiers occupants de l'actuelle ville de Foumban, il adopta leur langue. La classification de cette langue constitue pour les linguistes une querelle de chapelle. Cependant, à cause des particularités des parlers de cette région du grassland, qui ont de préfixes de classe sans pour autant posséder de classes nominales semblables à celles des langues bantu, les linguistes A. JACQUOT et I. RICHARDSON (1956 p. 86-92), ont été conduits à la classer au sein d'une famille distincte de langue. Ainsi, pour parler de cette langue, ils ont abandonné le qualificatif de semi-bantu pour celui de bantoïde.

Notons cependant que dans l'ATLAS LINGUISTIQUE DU CAMEROUN (1983), la langue bamum est classée dans la zone 9 qui comprend l'ensemble des langues que J.H. GREENBERG a appelé de phylum Niger - Congo - Kordofanien.

"La zone 9 est génétiquement homogène puisqu'elle ne contient que les langues du groupe Grassfield de l'Est, et qu'elle les contient toutes.

Le groupe Grassfield de l'Est- l'un des quatre groupes en lesquels se fractionne le bantou du Grassfield (avec Momo, Menchum, et Ring) est un élargissement de l'ensemble appelé naguère Mbam-Nkam, par ajout d'un certain nombre de langues parlées à la pointe Nord-Est de l'aire du Grassfield, donc en dehors de l'aire délimitée par le Mbam et le Nkam, d'où l'abandon de cette dénomination devenue trop étroite.

C'est une zone d'extrême segmentation linguistique où le nombre des parlers distincts dépasse sans doute la centaine. Cependant, contrairement à ce qui se passe dans les monts Mandara, la distance linguistique entre les fragments est souvent minime et dans bien des endroits, la situation est celle d'un continuum dialectal plutôt que celle d'une juxtaposition d'entités nettement délimitées. Ceci provient sans doute du fait que le morcellement linguistique semble plus résulter d'une tendance socio-politique à marquer et préserver l'identité des groupes dans leur langage (une langue-une chefferie) que d'un isolement géographique qui n'existe

absolument pas dans cette aire". ((ATLAS LINGUISTIQUE DU CAMEROUN, (1983).

1.3.1. Préalables Phonologiques

Notre effort de réflexion devra porter essentiellement sur l'analyse de l'étroite interrelation qui existe entre le langage, le pouvoir et les mutations socio-politiques en pays Bamum. Aussi n'est-il pas justifié de passer sous l'éteignoir le problème de la transcription de cette langue qui, faut-il le souligner, ne connaît que très peu de publications. Il s'impose ainsi à nous la nécessité de présenter, dans le cadre d'un éclairage plus accru de ce travail, un ensemble de considérations d'ordre phonologique.

Nous nous inspirerons en l'occurrence des principes d'unification des graphèmes, adoptés par la réunion nationale sur l'unification et l'harmonisation des alphabets des langues camerounaises, tels que présentés par M. TADADJEU et E. SADEMBOUO, (1979). Nous espérons par le démontage de l'édifice sémiologique pouvoir décrypter le système d'écriture de la langue bamum en procédant, pour parler comme G. MOIGNET, (1981) par :

"une remontée de l'observable à l'hypothèse explicative et intégrante".

En effet, les vocables qui apparaissent sans le système sémiologique de cette langue, sont le produit d'une association de phonèmes subdivisibles en groupes de consonnes, de voyelles et de suprasegmentaux.

1.3.2. Les Consonnes

Du latin des grammairiens *consona*, lettre dont le son se joint à celui de la voyelle, déverbal de *consonare* (de *cum* avec, et *sonare*, résonner, de *sonus*, son), une consonne, selon le Grand Larousse de la langue française (1976, p. 926) est un

"phonème produit par le passage du souffle à travers la gorge et la bouche, et qui est prononcé difficilement sans l'aide d'une voyelle."

Parmi les éléments qui participent à la composition des mots de la langue, les phonèmes consonantiques tiennent une place prépondérante ; ils sont les plus nombreux et les plus fréquemment utilisés. Il intervient deux ordres de consonnes dans la formation des mots bamum :

- Le premier prononce les consonnes issues de l'alphabet latin, lesquelles ont épousé de ce dernier autant sa notation graphique que ses valeurs phonétiques. Ce groupe est obtenu selon une classification issue de l'oeuvre de J. NDANE, 1989)

- Il s'agit de : p, b, m, f, v, t, n, s, l, r, y, k, g, w, h, auquel s'ajoutent η, η, ⁴, j, pour constituer la série de consonnes dites monograpahes. En fait dans ce groupe, chaque phonème correspond à un seul graphème.

- Le second ordre de consonnes en revanche est constitué des articulations complexes appelées digraphes en raison de leur aptitude à associer, pour donner naissance à un seul son, soit :

- deux points d'articulation : ky, kp, gb, kw, ηm, mf, mv, ηf, ng, etc.

- deux modes d'articulation : mb, nt, nd, ns, ηk, ηg

Les consonnes monograpahes et digraphes comportent cependant des spécificités individuelles à examiner dans le cadre d'une description articulatoire des sons.

1.3.3 Les consonnes occlusives

Il s'agit des consonnes dont l'émission dans sa phase caractéristique comporte une fermeture momentanée du chenal phonatoire. Les consonnes occlusives bamum s'étendent sur cinq points d'articulation notamment les bilabiales, les dentales, les vélares, les glottales, et les labiovélares.

les bilabiales sont composées des consonnes sourde [P] et sonore [b] comme dans les verbes :

(4) j a plutôt la valeur d'une consonne constrictive prépalatale dans les langues négro-africaines.

1- yi mbi pishə	“avoir demandé”
2- ŋgəpshə	“approcher (s)” ⁵
3- yi nsəbə	“piquer”
4- yi nsəbshə	“tordre”

Bien plus la langue bamum ne fait usage que de la dentale alvéopalatale [t]. On peut la rencontrer dans les verbes suivants :

1- yi mbi tumə	“être sorti”
2- yijketnə	“promener (se)”

Il n'est également employé qu'une seule vélaire, l'occlusive sourde [k]. C'est le cas dans les verbes :

1- yi mbi kaamə	“avoir joué”
2- yi mbə kə'keri	“être avare”

La goltale ⁶ ne ressortit jamais en position initiale. Elle apparaît toujours soit en position médiane, soit en position finale.

1- yi ma'ā	“lancer”
2- yi mbi'	“enlever”

Les labiovélares concernent les occlusives sourde [kp] et sonore [gb] transparaissant dans les verbes :

1- yi mkpū	“mourir”
2- yi mkpa'ā	“fâner (se)”
3- yi mgbuu	“trier”
4- yi mgbá'	“jeter”

dans le cadre des labiovélares, nous avons aussi [ky] dans :

1- yi mbi kyəeshə	“avoir cueilli” (de petites grappes)“
2- yi mbi kyerə	“être descendu”

(5) Ces exemples illustrent les consonnes concernées dans toutes leurs positions possibles dans un mot.

(6) phonème qui se transforme en graphème (voir *Infra*, 14) et se note comme l'apostrophe du français.

1.3.4 Les Consonnes Fricatives

Issues de l'étymon latin *fricatum*, supin de *fricare*, frotter, les consonnes fricatives sont celles dont la prononciation se caractérise par un frottement de l'air expiré contre les lèvres et les dents. Il n'est utilisé en bamum que six consonnes fricatives réparties en quatre points d'articulation. Il s'agit de (s) :

- labio-dentales sourde [f] et sonore [v]

- | | |
|------------------|----------------------|
| 1- yi mbi fəə | “être (s') refroidi” |
| 2- yi mbi fəpshə | “être (s') gonflé” |
| 3- yi mbí və | “avoir accouché” |
| 4- yi mbí vəə | “être perdu” |

- la dentale alvéopalatale [s]

- | | |
|-----------------|---------------------------------|
| 1- yi mbi sʌmə | “avoir promis” |
| 2- yi mbi sishə | “avoir pensé (songé, réfléchi)” |

- La palatale [f]

- | | |
|-------------------|------------------|
| 1 yi mbi mimshə | “avoir supporté” |
| 2- yi mbí shiinə̄ | “avoir retardé” |

1.3.5 Les Consonnes Mi-nasales

Les consonnes mi-nasales sont des articulations complexes formées de l'association d'une consonne nasale avec toute autre consonne qui soit occlusive, fricative, ou même nasale. C'est dire qu'on peut produire les mi-nasales bamum à peu près dans tous les points d'articulation où on peut réaliser les occlusives. Bien évidemment, les occlusives s'opposent aux mi-nasales simples, d'où

- la bilabiale [mb]

- | | |
|-----------------|------------|
| 1- yi mbāāmó | “tenir” |
| 2- yi ŋkuótmbūó | “supplier” |

- les dentales alvéopalatales sonores [nd], [nz]

- | | |
|---------------|-------------|
| 1- yi ndishəə | “terminer” |
| 2- yi ndáámó | “se marier” |

3- yi nzəm̄	“méditer”
4- yi nzii	“reconnaître”
- la prépalatale [ɲj]	
1- yi ɲjī	“boucher”
2- yi ɲjá’á	“passer”
- la vélaire [ŋg]	
1- yi ŋguon̄	“partir”
2- yi ŋgaam̄	“emprunter, prêter”
- la labiovélaire [ŋm]	
1- yi ŋma’rə̄	“scintiller”
2- yi ŋmúá	“arc-bouter”

1.3.6 Les Consonnes Nasales

Les consonnes nasales occupent dans le tableau phonétique de la langue bamum, quatre points d'articulation notamment :

- la bilabiale [m]	
1- yi mié	“finir”
2- yi ɲjəm̄	“tourner”
- la dentale alvéopalatale [n]	
1- yi nuū	“coucher”
2- yi nsen̄	“redresser”
- la prépalatale [ɣ]	
1- yi ɣii	“marcher”
2- yi ɣe’rə̄	“casser (se)”
- la vélaire [ŋ]	
1- yi ɲá’á	“ouvrir, entr’ouvrir”
2- yi ɲo’ō	“tuer”

1.3.7 Les Consonnes Latérales

Du latin *lateralis*, qui tient au côté, qui a des côtés, de *latus*, - *teris*, côté, flanc ; les consonnes latérales sont des phonèmes dont l'émission se produit par l'échappement de l'air sur les côtés de la langue soulevée. Il n'en existe qu'une seule dans la langue, la dentale alvéopalatale [l]

- | | |
|-----------------|-----------------|
| 1- yi mbi lʌəmə | “être blessé” |
| 2- yi mbi laarə | “avoir retardé” |

1.3.8 Les Consonnes Vibrantes

Il s'agit des consonnes que l'on articule en faisant vibrer la langue notamment les liquides [l] et [r], cette dernière désignée parfois du nom précis de vibrante. Dans la langue bamum, la vibrante est la consonne dentale alvéopalatale [r].

- | | |
|------------------|---------------|
| 1- yii mbi rʌənə | “être propre” |
| 2- yi mbi tʌərə | avoir sauté” |

1.3.9. Les Glides

Les glides sont constituées dans la langue bamum de la palatale [y] et de la labiovélaire [w]

- | | |
|-----------------|-------------------|
| 1- yi mbi yʌənə | “avoir vu” |
| 2- yi mbi yaʔ | “être passé” |
| 3- yi mbi Wuonə | “être parti” |
| 4- yi mbi Wətəə | “avoir trembloté” |

Les consonnes ainsi présentées peuvent se regrouper ainsi qu'il suit :

Tableau 1 : Les consonnes phonétiques bamum

Mode d'articulation	Point d'articulation	bilabiale	labiodentales	dentales alvéopalatale	pre-palatales	palatales	vélaires	palato-vélaires	glottales	labio-vélaires
Occlusives	sourdes	p		t			k			kp
	sourdes	b								gb
Afriquées	sourdes									
	sourdes							ky		
Fricatives	sourdes		f	s						
	sourdes		v				gh			m
Mi-nasales	sourdes									
	sourdes	mb		nd, nZ	nj		g			
Nasales		m		n						
Latérale				l						
Vibrante				r						
Glides						y				w

Le tableau des sons ainsi repertoriés comporte pour la plupart des symboles empruntés à l'API (Alphabet Phonétique International.) Ce tableau présente également l'avantage de servir de base à la dérivation de graphèmes⁷ consonantiques ainsi qu'il suit:

(7) Lettre ou groupe de lettres représentant un son et faisant partie de l'alphabet d'une langue.

Tableau 2 : Les graphèmes consonantiques bamum.

Mode d'articulation	Point d'articulation	bilabiale	labiodentales	dentales alvéopalatale	pre-palatales	palatales	vélares	palato-vélares	glottales	labio-vélares
Occlusives	sourdes	p		t			k			kp
	sourdes	b								gb
Afriquées	sourdes								ʔ	
	sourdes							ky		
Fricatives	sourdes		f	s	sh					
	sourdes		v				gh			m
Mi-nasales	sourdes									
	sourdes	mb		nd, nZ	nj		g			
Nasales		m		n						
Latérale				l						
Vibrante				r						
Glides						y				w

Ainsi donc l'opération de la dérivation des consonnes monographe qui a donné naissance aux consonnes digraphes dévoile un système consonantique comportant seulement sur le plan de la forme une modification structurelle. Il s'agit de [ʃ] devenu (sh). Le graphème (ʔ) est le produit de la transformation de [ʔ] à partir du tableau phonétique. Le système consonantique de la langue bamum comporterait un total de 26 phonèmes répartis entre autant de points d'articulation et de modes d'articulation que le système consonantique des langues indo-européennes.

1.4 LE SYSTEME VOCALIQUE

Comme dans tous les idiomes, les voyelles bamum sont des sons musicaux dûs aux vibrations périodiques de l'air laryngé qui s'écoule librement à travers le chenal buccal. Les voyelles phonétiques à l'instar des consonnes sont composées d'une frange de sons revêtant les caractères graphiques ainsi que les valeurs phonétiques des langues d'origine indo-européenne. On distingue les voyelles :

hautes : [i], [y]⁸ [u], [u].

1- yi mfishó	“fourmiller”
2- yi mimshó	“supporter”
3- yi nsüşhəə	“diminuer”
4- yi ŋküró	“rentrer”
5- yi mfa'ū	“mesurer, essayer”
6- yi ŋká'	“barrer”
7- yi nu'ū	“assaisonner”
8- yi nuu	“coucher”

- Les mi-hautes [e], [ə], [o]

1- yi meē	“arriver”
2- yi ntéé	“fuir”
3- yi nsəbmó	“s'attrister”
4- yi mvəmā	“surprendre”
5- yi nto'ō	“fermer”
6- yi nso'ō	“déterrer”

- La mi-basse [ɛ]

1- yi ntεεrē	“sauter”
2- yi ŋkētnē	“promener (se)”

- La basse [a]

1- yi nfā	“donner”
2- yi ntā	“flécher”

(8) y est transcrit ü dans le cadre des graphèmes.

Les autres sons formant l'articulation vocalique sont exclusivement appropriés aux langues bantou. La langue bamum ne reconnaît de cette différenciation que la voyelle haute non arrondie u. Le tableau phonétique se présente comme suit :

Tableau 3 : les voyelles phonétiques bamum

Mode d'articulation	point d'articulation	antérieures non arrondies	antérieure arrondie	centrales non arrondies	postérieures arrondies
hautes (fermées)		i	y		u
Mi-hautes (mi-fermées)		e			o
Mi-basse (mi-ouverte)					
Basse (ouverte)				a	

Pour ce qui est de la formation des graphèmes vocaliques, une seule des voyelles notamment [y] change par tradition d'écriture, de notation graphique, ainsi qu'il suit :

Tableau 4 : les graphèmes vocaliques bamum

Mode d'articulation	point d'articulation	antérieures non arrondies	antérieure arrondie	centrales non arrondies	postérieures arrondies
hautes (fermées)		i		u	u
Mi-hautes (mi-fermées)		e			o
Mi-basse (mi-ouverte)					
Basse (ouverte)				a	

Les graphèmes vocaliques s'organisent selon l'opposition binaire : voyelles arrondies/voyelles non arrondies.

Les voyelles arrondies sont :ü, u, o.

Les voyelles non arrondies étant :i, e, ε, u, ə, a soit au total 9 voyelles.

Cependant, les graphèmes vocaliques et consonantiques ne constituent qu'une partie de l'entier alphabétique de la langue bamum. Les autres éléments marquants sont : les suprasegmentaux qui ont des caractéristiques phoniques portant sur un segment de l'énoncé plus long que le phonème. Ils constituent le système tonal dans les langues bantu.

1.5. LE SYSTEME TONAL

Le système tonal de la langue bamum est constitué des éléments suprasegmentaux accompagnant soit une consonne, soit une voyelle mais ayant la valeur d'un phonème.

Lorsqu'un élément suprasegmental est placé au-dessus d'une consonne, il en fait une consonne vocalique.

1- yi ntāā	“compter, calculer (conspirer)”
2- yi nsaā ⁹	“raconter”
3- yi ndiināō	“se dissocier
4- yi ŋkáámə ¹⁰	“mâcher“
5- yi mfā	“donner”

Par ailleurs, le changement de ton au-dessus d'une voyelle entraînant par exemple la modification du sens du mot ainsi affecté témoigne de la valeur phonémique des éléments suprasegmentaux.

(9) *Le ton bas ne se marque pas dans la langue bamum en raison de son haut degré de récurrence, ni même sur la consonne vocalique*

(10) *Les consonnes vocaliques apparaissent en début de mot et sont assimilables aux mi-nasales quand on les adjoint à un phonème différent d'un élément suprasegmental*

1- yimbí raanə̄	“être intelligent”
yi mbí raanə	“avoir rincer”
2- yi ntááshə	“balayer”
yi ntaashə	“coudre”
3- yi nsá’shé	“picotter”
yi nsá’shé	“diminuer (une petite quantité)”

On se rend compte par delà ces verbes¹¹ des changements de sens consécutifs à des permutations de tons sur les voyelles autant longues¹² que courtes.

On remarque également que la langue bamum offre de vastes potentialités et des possibilités de passer d'un ton haut à un ton bas ou inversement, et d'un ton bas à un ton moyen etc.

- 1- shíi pón rīi n̄zashap
“ces enfants ont reconnu les leurs”
- 2- «yaá nə ndūrə̄» (J. NDANE, 1989,59)
“viens vite”
- 3- ŋfəŋ pámə̄m tíā nsí’ nyaam
“le roi des Bamum descend du cheval”

Les verbes évoqués et analysés si haut montrent que la langue bamum ne fait usage que des tons indépendants. Il s’agit en l’occurrence des tons ponctuels :

- haut, noté (/)

- | | |
|------------|-----------|
| 1- yi ntáá | “compter” |
| 2- yi ntéé | “fuir” |

(11) Il n’y pas que les verbes pour se soumettre à de telles manipulations, toutes les autres parties du discours s’y prêtent également.

(12) Les voyelles longues se reconnaissent grâce à la répétition des voyelles courtes

- moyen, noté (-)

- | | |
|------------|-----------|
| 1- yi ntaā | “laisser” |
| 2- yi meē | “arriver” |

- bas, noté (\)

- | | |
|----------------|--------------|
| 1- yi mbí kēbō | “être caché” |
| 2- yi mbí sēbō | “être tordu” |

1.6. LES FORMES CANONIQUES DE LA SYLLABE

L'étude des phonèmes ainsi réalisée et le système alphabétique dévoilé nous amènent à nous interroger sur l'unité immédiatement supérieure aux phonèmes. La raison essentielle de cette procédure étant en réalité que, ce que l'on perçoit dans la chaîne parlée est généralement une syllabe qu'un phonème isolé. Par là, l'émission d'une syllabe ne peut s'arrêter à mi-chemin, c'est-à-dire au milieu d'un phonème ou d'un graphème digraphe par exemple. Ainsi en va-t-il des mots dans le corpus suivant :

- | | |
|------------------|-------------------|
| 1- yi mbō | “être” |
| 2- yi nuə | “boire” |
| 3- yi ŋgám nə kú | “crier très fort” |

Ces mots ont chacun la structure :

- | | |
|--------|---|
| 1- mbō | “être” : consonne + voyelle (CV) = 2 syllabes ¹³ |
| 2- nuə | “boire” : consonne + voyelle + voyelle (CVV) = 2 syllabes |
| 3- kú | “fort” : consonne + voyelle (CV) = 2 syllabes. |

^{Ainsi} Ainsi la structure syllabique des mots de la langue bamum est constituée d'une marge prénucléaire qui, quand elle n'est pas tout simplement nulle, peut s'accroître jusqu'à deux consonnes comme pour ŋgwət “huile”. En revanche la marge postnucléaire est formée d'une consonne au plus après le noyau de la syllabe. Bien plus les syllabes dites ouvertes c'est-à-dire comportant une marge prénucléaire sont peu nombreuses et leur fréquence d'apparition pour les verbes infinitifs est presque nulle.

(13) Conformément au principe de la non transcription des tons bas, les consonnes vocaliques /m/ et /ŋ/ forment à elles seules des syllabes à part entière.

En ce qui concerne les syllabes fermées, ces dernières comportent des marges postnucléaires pour les verbes conjugués à un mode personnel.

CONCLUSION

Ainsi donc le système phonologique de la langue bamum est construit autour de trois axes principaux, à savoir :

- le système consonantique,
- le système vocalique,
- le système tonal

Le système consonantique est formé de 26 phonèmes phonétiques dérivés pour des besoins esthétiques d'écriture ou par pur conformisme aux habitudes de transcription de la langue, en un nombre identique de graphèmes et subdivisé en groupe d'articulations simples dites monographes et en articulations complexes dénommées digraphes. Le système vocalique dans la même lignée du raisonnement est constitué de 9 voyelles phonétiques, elles aussi dérivées en graphèmes vocaliques avec la particularité que ces voyelles ne comportent pas de subdivisions en graphèmes monographes et digraphes. Vient en fin le système tonal ou suprasegmental composé de tons indépendants ou pontuels et qui ont valeur de phonèmes. Il s'agit des tons haut, bas et moyen.

L'abord dans cette introduction générale des considérations d'ordre phonologique procède du souci d'obtenir au préalable un système d'écriture qui puisse servir de code de transcription aux exemples dans nos analyses.

Telle est brossée la physionomie du peuple Bamum. Il nous a donné le jour, a nourri notre corps et notre esprit, ce qui d'une part facilite grandement notre tâche et d'autre part, la menace de trop de subjectivité. On comprend mieux ce qu'on a vécu par participation entière, mais on n'a pas toujours la force et l'honnêteté intellectuelle nécessaires pour s'en détacher suffisamment afin de voir les réalités avec plus d'objectivité. Nous nous sommes efforcés, dans

toute la mesure de nos modestes moyens, de faire cette sorte d'ascèse intellectuelle et sentimentale tout au long de cette étude.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

ETAT DE LA QUESTION

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

Il nous faut justifier maintenant la raison de cette étude.

2.1. UNE PREOCCUPATION MAJEURE DANS CETTE ETUDE

D'une manière générale, ce travail a été conçu et rédigé dans le dessein de mettre en évidence la dimension politique du langage longtemps occultée par sa dimension culturelle dans les recherches des ethnolinguistes africains. En effet, depuis les années 56, la littérature ethnolinguistique s'est orientée vers deux voies de recherche différentes : l'étude des méthodes et des concepts de la linguistique et de l'ethnologie d'une part, et l'étude des relations entre une langue, une société et une culture données de l'autre. Les travaux les plus marquants sur ces études sont ceux de B.L. WHORF, Linguistique et Anthropologie (1956) et de G. CALAME GRIAULE, Ethnologie et Langage, la parole chez les Dogon (1965). Retenons quelques aspects essentiels de ces travaux.

1. Les travaux de B.L. WHORF figurent parmi ceux des pionniers qui ont contribué par leurs écrits à promouvoir l'idée que la linguistique est d'un apport fondamental aux recherches anthropologiques. A cet effet, il note excellemment dans une citation que nous reprenons avantageusement ici :

"Les anthropologues - qui s'imaginent généralement que la linguistique n'est qu'un fichier hautement spécialisé, rempli de données techniques fastidieuses et situé dans un recoin du magasin aux accessoires de l'anthropologie doivent avoir bien présent à l'esprit que la linguistique est essentiellement la recherche des SIGNIFICATIONS. Le véritable but de la linguistique est de mettre en lumière les zones d'ombre du langage et donc d'une grande partie de l'univers mental, de la culture et de la vision du monde d'une communauté donnée (...). Le chercheur qui se livre à l'étude d'une culture se doit d'avoir de la linguistique une conception idéale permettant une approche heuristique des problèmes de psychologie qu'il peut avoir évité d'aborder jusque-là" (1969:34-35)

2. Les travaux de G. CALAME-GRIAULE vont jeter véritablement un pont entre la linguistique et les sciences sociales. En effet, avec la publication de son livre Ethnologie et

Langage en 1965, elle a fait plus que quiconque lorsqu'il s'est agi de jeter les bases d'une approche ethnolinguistique des cultures africaines. Sous l'impulsion de ses travaux, le thème de la relation entre langage, culture et société sera repris et étudié avec beaucoup de compétence par des ethnolinguistes; notamment R. NDIAYE, La notion de parole chez les serer (Sénégal), (1981). C. NGOURA, Introduction à l'étude de la littérature Orale des Vouté (Cameroun central); approche ethnolinguistique (1982). J. MBAH ONANA, La vision de la femme à travers les contes béti ; étude ethnolinguistique, (1982). M. NEBIE, étude ethnolinguistique d'un corpus de contes dioula, (1984). P. DENGUIKA, La dévoration dans les contes Kamba, étude ethnolinguistique, (1984). G. GUEDOU, XÓ et GBÈ. Langage et culture chez les Fon (Bénin). (1985). G. KABORE Niuli zamzam, essai d'étude ethnolinguistique des chansons enfantines mossi, (1985).

Ce rapide inventaire de la littérature produite en Afrique en ethnolinguistique nous montre que jusqu'à présent, les travaux des ethnolinguistes africains que nous avons mentionnés se sont limités à l'étude de la littérature orale. Or, l'ethnolinguistique ne se réduit pas à la littérature orale. Celle-ci ne constitue que l'un de ses multiples champs d'investigation. Car en fait, comme le note B. POTTIER (1970, p. 3 et p. 11):

"L'ethnolinguistique sera l'étude du message linguistique en liaison avec l'ensemble des circonstances de la communication (P. 3)."

Il poursuit :

"L'ethnolinguistique doit être ouverte à la totalité du phénomène de la communication à base linguistique (P. 11)."

Il ressort de ce qui précède que l'ethnolinguistique trouve son objet d'étude là où il y a un message oral. Nous estimons donc que, dans les sociétés africaines qui sont celles de l'oralité et de l'efficacité du verbe ; et où la parole est partiellement la substance du pouvoir, les ethnolinguistes doivent mettre en évidence l'étroite interrelation qui existe entre la forme du langage du pouvoir et le type de système politique institué dans les sociétés de la tradition orale,

(M. BLOCH, 1977). Telle est notre préoccupation majeure dans cette étude.

2.2. PROBLEMATIQUE DE L'ETUDE DES RELATIONS ENTRE LANGAGE, POUVOIR ET MUTATIONS SOCIO-POLITIQUES DANS LE ROYAUME BAMUM DEPUIS 1991

L'intérêt tout particulier que nous portons à l'étude des relations entre langage, pouvoir et mutations socio-politiques dans le royaume Bamum est consécutif à la situation de crise socio-politique que connaît le régime de la monarchie centralisée Bamum depuis Avril 1991. Pendant des siècles, dans cette royauté africaine de la tradition, le langage est au service du pouvoir qui l'utilise comme un instrument de domination. En effet, dans cette société de l'oralité et l'efficacité du verbe, les mots, la parole, ont un pouvoir; et les classes gouvernantes qui ont découvert de bonne heure que l'autorité peut également s'exercer à l'aide des mots, s'en servent pour renforcer leurs positions sociales ou mieux, pour exprimer leur suprématie. Par conséquent, parler dans l'aire culturelle bamum n'est pas seulement communiquer comme on le prétend aujourd'hui, c'est aussi assujettir. L'exemple le plus probant vient des mots: *məm̀kpen na*, "mon esclave" ; *nchii nda*, "le gardien de ma maison" ; *m̀n na*, "mon serviteur" ; *ngouó na*, "ma servante" ; *m̀n chut nda*, "mon domestique" ; *mbet njem ma*, "mon cadet" ; créés pour désigner les classes dominées de cette société. Le pouvoir de ces termes a orienté la volonté et le comportement des larges couches de la population à servir les classes gouvernantes, à leur obéir et à se taire.

Comme suite logique, il s'est créé d'une part deux types de mentalité fondamentaux et opposés en pays Bamum. L'une de domination, d'exploitation et de mépris, et l'autre de soumission et de subordination. Cette dernière forme d'esprit correspond à la mentalité des classes dominées. Quant à l'esprit de domination, d'exploitation et de mépris, il est le propre des classes gouvernantes. Il s'est instauré d'autre part, l'exploitation des gouvernés par les

gouvernants ou mieux des gens de la classe servile par les deux noblesses que sont la noblesse de sang et la noblesse palatine¹ ; des cadets sociaux par des aînés sociaux et de la femme par le mari dont la virilité exprime et légitime toute la domination qu'il exerce sur sa partenaire.

Actuellement, la vague d'agitation politique qui secoue le Cameroun n'a pas épargné le pouvoir séculaire de la monarchie centralisée bamum. Le 22 Avril 1991, la population est descendue dans la rue pour casser les symboles de ce pouvoir. L'incendie du grand tambour d'appel, symbole de l'unité du peuple Bamum, en apporte la plus éclairante des illustrations. Cette descente est un signe probant de la soif pour une alternative chez ce peuple.

2.3 HYPOTHESES GENERALES DE L'ETUDE

Les idées fondamentales, cruciales, sur lesquelles repose notre travail sont les suivantes :

- Il existe une corrélation entre les habitudes de langage des bamum et le régime de la monarchie centralisée institué dans cette société
- Le régime d'état monarchique a altéré le développement global² du royaume Bamum.
- Aujourd'hui, les formes de contestation ouvertes ou dissimulées contre cette forme monarchique de gouvernement attestent son rejet par des larges couches de la population Bamum. Face au courant démocratique, les catégories sociales dominantes, contraintes à l'innovation à cause de la dégradation de leur statut, essaient néanmoins de perpétuer l'idéologie monarchiste.

La pertinence de ces hypothèses ressortira du plan de rédaction de cette étude qui constitue matériellement un triptyque :

★ Première partie

Langage et monarchie centralisée chez les Bamum

(1) *En distinguant les deux noblesses, de sang et de palais, une référence est maintenue sur deux voies d'accès au statut social du noble. Si l'on ne peut appartenir à la première que par la naissance, l'autre s'ouvre à ceux dont le Roi veut sanctionner positivement la conduite. La mobilité sociale possible pour les hommes de statut servile, passe par le service du Roi.*

(2) *Nous entendons par développement global, la notion de développement enrichie des aperçus sur la linguistique, la sociologie, la psychologie, l'anthropologie, la religion, l'histoire, etc. Monde diplomatique, numéro 424, Juillet 1989; pp 16-17*

★ Deuxième partie

Régime monarchique et crise de développement en pays Bamum

★ Troisième partie

Pouvoir monarchique et mutations socio-politiques en pays Bamum

3. Délimitation du sujet

Notre intention, ici, consiste à montrer pourquoi nous avons choisi la société Bamum plutôt qu'une autre société camerounaise. Nous avions l'ambition, au début, de n'exclure aucune société de notre analyse. Mais au fur et à mesure que se précisait notre sujet, cette ambition a buté contre plusieurs difficultés.

D'abord, la modestie des moyens matériels dont nous disposons ne nous permet pas d'entreprendre une telle étude. Ensuite, l'ethnolinguistique qui est notre méthode d'analyse des faits sociaux. Elle se définit comme :

“L'étude des relations entre langage, culture et société considérées en elles-mêmes et non comme un apport secondaire aux données soit de l'ethnologie, soit de la linguistique.” (G. Calame-Gniaule, 1977, cf. Avant-propos).

Elle exige du spécialiste des sciences humaines qui en fait son outil de travail, une maîtrise de la langue de la communauté dont il a choisi d'étudier le fonctionnement. Notre manque de maîtrise de plusieurs langues camerounaises nous interpellant sans cesse, nous avons compris que, pour rester maître d'un tel projet, il fallait éviter la dispersion. Voilà pourquoi nous avons concentré notre attention sur la société bamum.

Ce choix revêt un triple avantage : d'abord la mise en évidence d'une “théorie bamum de la parole”³ en 1988, nous arme déjà d'un outil de travail indispensable dans la description minutieuse que nous nous proposons de donner de la société bamum. Ensuite, étant en situation privilégiée du locuteur, nous trouvons résolu notre problème d'intégration dans cette société.

(3) O. NJOYA, Théorie bamum de la parole, mémoire de maîtrise en ethnolinguistique rénéoté. Université de Yaoundé I, Cameroun. Septembre 1988.

Enfin, la société bamum est une société de type pyramidal et de par son organisation sociale et politique, elle est une société type pour mener ce genre d'étude.

En effet, à la différence des sociétés dites "acéphales" du sud-cameroun, la société bamum est fortement hiérarchisée. Au sommet de la pyramide sociale nous avons le Roi dont le pouvoir est divin et sacré. Il est secondé dans l'exercice de ses fonctions par les *ɲkɔm*, "les conseillers". Viennent ensuite les *panji*, et les *ɲganju*, qui sont des petits dignitaires respectivement au niveau du village et de la cellule familiale. Au bas de cette pyramide sociale, nous avons les *pə mkpèn*, "les gens de la classe servile" constitués d'anciens esclaves qui ont retrouvé leur liberté.

Dans l'histoire du cameroun, ce royaume s'est toujours illustré par sa loyauté envers les différents régimes politiques. Considéré souvent comme un "Etat" dans l'Etat camerounais, ou comme un îlot de paix, la vague d'agitation politique qui secoue actuellement le cameroun ne l'a pas épargné. Sa population est descendue dans la rue pour casser les symboles du pouvoir traditionnel et étatique. Cette descente est un signe probant de la soif pour une alternative chez ce peuple. Telles sont les raisons qui ont motivé notre choix.

4. Méthodologie

Cette étude entend être, à propos de l'exemple précis de la société Bamum, une illustration concrète de l'approche ethnolinguistique des questions du pouvoir dans les sociétés africaines.

Nous constatons que le langage est non seulement un puissant instrument de communication, de socialisation, mais aussi le guide symbolique de la culture d'un peuple. En fait, un énoncé linguistique peut donner des renseignements sur le rang, le sexe, l'âge ou tout autre paramètre caractéristique du locuteur, de celui auquel il s'adresse ou de celui dont il parle sans que ces particularités y soient explicitement mentionnées.

Il ressort de ce qui précède que la langue apparaît aux spécialistes de l'ethnolinguistique comme la voie royale qui mène aux sources profondes des réalités africaines. E. SAPIR (1968:33) ne pense pas autrement quand il écrit :

“Il paraît de plus en plus nettement que l'étude scientifique d'une culture donnée ne peut se passer des renseignements fournis par une étude linguistique. En un sens, les modèles culturels d'une civilisation sont inscrits dans la langue qui l'exprime. Il est profondément erroné de s'imaginer être en mesure de percevoir les contours caractéristiques d'une culture par la simple observation, sans le secours du symbolisme linguistique qui les rend intelligibles à la société.”

Par conséquent, les tentatives d'explication des questions du pouvoir dans les sociétés africaines, non appuyées sur la langue parlée dans ces sociétés de la tradition orale, paraissent, à notre avis, aussi peu sérieuses que les recherches d'un historien qui, pour décrire une civilisation, n'aura pas accès aux documents originaux. Telle est la raison fondamentale qui a motivé notre choix pour l'approche ethnolinguistique.

Cependant une précision nous semble s'imposer : l'ethnolinguistique n'a pas une méthode très spécifique, car, en se situant au carrefour de l'anthropologie et de la linguistique, elle entend réaliser la synthèse des deux disciplines en essayant d'emprunter à chacune d'elles la meilleure part de sa méthode respective. Ce qu'il importe de souligner, c'est que les recherches en ethnolinguistique, aussi diverses qu'elles soient par leur propos et leur méthode, ont en commun de se situer résolument du côté de l'observation de terrain et de proposer l'analyse des cas précis et concrets pour en tirer des hypothèses ethnolinguistiques. C'est peut-être sur le terrain de cette double démarche heuristique : l'enquête et l'interprétation, qu'il convient de chercher à saisir une spécificité méthodologique en ethnolinguistique.⁴

Nous avons considéré la langue, la parole et les mots comme autant de lieux d'actualisation du groupe social qui nous concerne : les Bamum. Aussi accorderons-nous au texte original une valeur cardinale. Sur ce roc textuel, se fonderont nos analyses qui consisteront précisément à éclairer toutes les allusions au contexte culturel et social. C'est en cela que la présente étude relèvera de l'approche ethnolinguistique.

(4) C'est au docteur C. NGOÛRA que nous sommes redevable de ce commentaire.

5. Intérêt de l'étude

Nous nous proposons de montrer ici, en quoi cette étude tient sa spécificité par apport aux autres travaux effectués en ethnolinguistique.

Sur le plan théorique, cette étude nous permet de tenter pour la première fois une application de la méthode ethnolinguistique dans l'analyse de l'étroite interrelation qui existe entre la forme du langage bamum et le régime de la monarchie centralisée institué dans le royaume Bamum.

Sur le plan pluridisciplinaire, en plus de la linguistique et de l'anthropologie sociale, nous toucherons dans cette étude à des thèmes qui paraissent centraux dans certaines disciplines telles que : le droit, l'économie, l'histoire, la psychologie sociale, la littérature orale, la religion, la mythologie, l'anthropologie politique, l'anthropologie du changement, l'anthropologie de la contestation, l'anthropologie du développement.

Sur le plan pratique, nous apporterons une contribution importante à la connaissance des causes profondes et fondamentales de la mutation socio-politique dans le royaume Bamum depuis 1991. En effet, nous démontrerons que la notion de parole chez les Bamum, qui répartit ses locuteurs en catégories de dominés et de dominants, a fait de ces derniers les seules notabilités habilitées à parler en pays Bamum. Ce monopole de la parole par les sujets parlants de la seconde catégorie, a étouffé pendant longtemps les initiatives en matière de développement dans cette royauté. Parler, c'est sortir du lot, c'est prendre de l'initiative. Pour promouvoir le développement dans le royaume Bamum, il faut donc libérer la parole et l'accorder à une pluralité de locuteurs.

Cette étude permettra de comprendre également que le processus de démocratisation de la société bamum risque d'être un échec; car les structures hiérarchiques prévalentes conscientes du fait que la forme de la langue bamum constitue la substance partielle de leur pouvoir, refusent de la voir changer de forme. Elle est la gardienne des institutions monarchiques qui favorisent leurs intérêts. Par conséquent, pour que ce processus de démocratisation soit une réussite, il

faut une révolution linguistique qui entraînera forcément une révolution culturelle. A l'issue de celle-ci naîtra une nouvelle culture, la vraie culture, celle où l'homme bamum, bien qu'étant dans la masse, aura la parole.

Cette étude irritera les classes dominantes de la société bamum. C'est normal : les vérités dérangent toujours. On pourra, à juste titre, lui objecter d'être une audacieuse attaque à "l'authenticité" Mais là n'est pas l'essentiel. Notre étude apporte un démenti aux classes gouvernantes bamum trop heureuses de ne voir la société bamum que comme une société conservatrice. Et portant, depuis que les classes dominées bamum ont fait l'audacieuse découverte de ce droit stupéfiant qu'est la liberté de penser, de penser librement contre le Roi, contre le royaume et ses institutions, elles ont compris que l'on ne doit plus se complaire dans le sous-développement, s'isoler dans la contemplation de sa spécificité et s'enfermer dans son arriération. (R. Makarus, 1971:4-5).

Un heureux concours de circonstances, au premier rang desquelles il est juste de mettre l'acte d'initiative qui a été créé à la faveur des professeurs C. NGOURA et J. MFOULOU des cours réguliers d'ethnolinguistique et de sociologie politique à la faculté des arts, des lettres et des sciences humaines de l'université de Yaoundé I, nous a permis de nous consacrer très tôt à l'étude des relations entre langage, pouvoir et société. Par ce travail nous espérons insuffler à l'ethnolinguistique des idées et des hypothèses nouvelles. Ce sont les résultats de ce travail que nous voudrions exposer dans cette étude et soumettre à la discussion. On pourra mieux juger ainsi de l'orientation que nous voudrions essayer de donner aux recherches en ethnolinguistique en Afrique au Sud du Sahara.

PREMIERE PARTIE
LANGAGE ET MONARCHIE
CENTRALISEE
CHEZ LES BAMUM

1. PRELIMINAIRES

La première partie de ce travail est consacrée à l'étude de l'étroite interrelation qui existe entre la forme du langage chez les Bamum et le type du système politique institué dans cette société de la tradition.

Se préoccuper de l'étude de cette corrélation intime, c'est postuler que les habitudes linguistiques du peuple Bamum ont exercé une influence dominante sur l'édification du régime monarchique en pays Bamum. Les pages qu'on va lire ont pour dessein de le démontrer.

Nous nous appuyerons, pour ce faire, sur l'identification et l'analyse de deux expressions qui traduisent la notion de parole chez les Bamum. Ce faisant, nous mettrons en évidence, d'une part, ce que ces deux termes de base signifient dans les pensées et les sentiments de ceux qui les utilisent ou de ceux qui les écoutent. Ce sera l'objet du premier chapitre de cette partie liminaire de notre étude. D'autre part, dans le second chapitre, nous montrerons que le modèle organisationnel bamum, très centralisé et très hiérarchisé, est dans une large mesure édifié sur les habitudes de langage des Bamum.

CHAPITRE PREMIER

LA NOTION DE PAROLE EN PAYS BAMUM

CODESRIA BIBLIOTHEQUE

1.1. INTRODUCTION

La langue bamum est, comme bon nombre de langues de l'Afrique subsaharienne, une langue à tons. Cette réalité physique, comme le note si pertinemment C. NGOURA (1982) remplit une fonction distinctive comme les phonèmes. Effectivement, les variations de hauteur permettent d'opposer des mots de sens différents, mais dont les signifiants sont par ailleurs identiques. Ainsi, chez les Vouté du Cameroun central, par exemple, *nven*, "chef", *nvén*, "mil", et *nven*, "fruit vert". Dans la langue bamum, nous remarquons la même variation sémantique des termes en rapport avec les tons. Ainsi, par exemple, *láám*, "mariage", et *laam*, "forgeage"; *dáám*, "filet", et *daam*, "calomnie". Or dans ce type de langue à tons, il y a combinaison de la hauteur relative du registre et de la direction du mouvement musical. Autrement dit, la mélodie de la chanson obéit strictement à la quantité et à la tonologie vocalique des éléments de l'énoncé. Si les auteurs compositeurs ne se conformaient pas à ce double principe fondamental des langues à tons, ils aboutiraient automatiquement à des contre-sens, voire à des non-sens malencontreux.

Après ces précisions, venons-en à la notion de parole elle-même. Dans ce chapitre liminaire, nous abordons l'étude des habitudes de langage chez les Bamum. Précisément, nous abordons l'analyse de deux expressions *shú* et *shukét* qui traduisent la notion de parole en pays Bamum. nous proposons de les traduire provisoirement par "bavardage" et "parole, langue". Par parole, nous entendons, à la suite de F. de SAUSSURE et de J. DU BOIS (1973, 358-359), non seulement la "partie individuelle de la langue", mais la "capacité spécifique à l'espèce humaine de communiquer au moyen d'un système de signes vocaux". Il convient de préciser qu'à la différence de ce qui précède, les Bamum entendent par parole, la faculté d'émettre un son doué de signification par les espèces humaine, animale et végétale¹.

Effectivement, sous le rapport de la parole, la pensée bamum conçoit le monde comme indivis. Du bébé qui vagit dans son berceau à l'homme adulte qui devise avec ses pairs sous l'arbre à palabres, des pierres qui jonchent les pistes sinueuses des villages à la flore et à la

(1) Les Bamum distinguent, à côté de la parole articulée des hommes et des animaux, "la parole du monde" qui nécessite d'être décodée.

faune des forêts et des savanes, tout parle. Ils parlent à ceux qui savent les entendre pour reprendre les termes du poète Birago Diop. En réalité, si le message contenu dans les vagissements du nouveau-né nous reste inaccessible, si les bruissements des cauris que manie le devin demeurent pour nous un ensemble de sons dénués de toute signification, c'est parce que nous ne sommes que des *ntúngba*, des "non-initiés". Les *párũm*², les "initiés," perçoivent distinctement ces différents langages. De tout ce qui précède, il résulte que sous le rapport de la parole, la pensée bamum divise l'espèce humaine en deux catégories : "celle des initiés qui parlent la parole," c'est-à-dire *shukét*, et "celle des non-initiés qui bavardent", c'est-à-dire *shú*. Les gens de classe servile, les adolescents, les fous et les allogènes appartiennent à cette seconde catégorie, car ils ne possèdent pas le *shukét*, la "parole". En revanche, le noble qui prend la parole dans une assemblée villageoise, possède le *shukét*, "la parole". Qu'est-ce que les Bamum entendent par *shú* et *shukét*? Comment se les représentent-ils? Telles sont quelques unes des questions auxquelles on est pressé de fournir des réponses.

Cependant, avant d'aborder l'analyse sémantique de ces deux expressions opératoires, nous voudrions au préalable, déterminer leur statut linguistique.

(2) *párũm*, dont le singulier est *nzũm*, est le terme générique par lequel les Bamum désignent "un initié, un spécialiste", c'est-à-dire celui qui maîtrise un domaine précis dans les activités humaines. Selon les contextes, il peut signifier la maîtrise du mal ou du bien. Ainsi cet étudiant qui réussit régulièrement et brillamment à ses examens, est un *nzũm*. Il en est de même de cet artisan qui réalise de jolis masques ou de ce guérisseur qui soigne les maladies dites incurables. Cependant, il peut également signifier la maîtrise du mal. Cet aspect est dégagé par C. FREY (1931) dans une étude consacrée à "la notion du mal chez les Bamum" Il écrit notamment chez les Bamum, tous les éléments et tous les êtres qui sont au service du mal sont désignés par le terme *párũm* (souligné par nous). Pour être certain qu'un homme ou une femme est un *nzũm*, on lui fait boire le le "boisson de l'épreuve". Pour les Bamum, les *párũm* sont responsables de tous les malheurs et de toutes les maladies. Ils peuvent être présents partout, mais c'est au voisinage des villages et aux carrefours qu'ils se tiennent plus volontiers et c'est après le coucher du soleil qu'ils deviennent plus dangereux" ajoutons que le le "boisson de l'épreuve" est une décoction faite des écorces de l'arbre du même nom. Cette décoction, pour peu que l'on s'en enduise le corps, le rend invulnérable aux maléfices, à tous les maléfices. Par contre, pour un esprit bamum, si après l'absorption de la boisson de l'épreuve une personne perd connaissance, elle est repérée comme un *nzũm* c'est-à-dire un sorcier, un détenteur des forces du mal. L'assistance se précipite alors sur elle pour l'achever et dès qu'elle est morte, des souris blanches sont sensées s'échapper du bas de son corps. Si le *nzũm* est une femme, tous ses descendants le seront également car chez ce peuple, la filiation est matrilinéaire. Le clan s'efforce alors de les empêcher de nuire aux autres en les vendant hors du pays Bamum ou en les tuant.

1.2. STATUT LINGUISTIQUE DE SHÚ ET SHUKÉT

1.2.1. *Shú*

Le problème que nous voulons déterminer est celui de la catégorie grammaticale de l'unité linguistique *shú*. Est-ce un substantif, un verbe, un adjectif, un adverbe, une conjonction, une préposition ou autre chose? Notre intention consiste à examiner sa nature dans la phrase bamum, afin de déterminer son statut linguistique.

Fonction Sujet

shú páa tón pāā

// bavardage / être + MV / signe / folie / + de la //

“Le bavardage est un symptôme de la folie”.

Fonction complément d'objet

Í ma'á shú Na

//il / jeter + MV / bavardage / ici //.

“Il a semé le bavardage ici”, c'est-à-dire

«il a semé la zizanie ici».

Fonction de Complété

* *shú pāsii*

// bavardage / oiseaux / + des //.

“Le bavardage des oiseaux”.

* *shú paá kútú*

// bavardage / des / kútú //.

Littér : “la langue des kútú”, c'est-à-dire «la langue Bamiléké.»

* *shú paá Mbúti* //.

// bavardage / des / Mbúti //.

Littér : “la langue des Mbúti”, c'est-à-dire «la langue Vouté.»

Les exemples qui précèdent montrent que l'unité linguistique *shú* fonctionne comme un substantif, comme un nom commun. Toutefois, il ne porte pas la marque du pluriel. Mais, dans

l'univers culturel bamum, il a un sens pluriel quand il est suivi d'un complétant pluriel. Ainsi,

shé mən

// bavardage / homme / + de le//.

“Le bavardage de l'homme” devient au pluriel :

shə pən

// bavardage / homme / + des //.

“Les bavardages des hommes”.

Soulignons que *shé* peut devenir un nom propre quand on lui adjoind l'adjectif possessif *sháp*, “leur”

Ainsi :

shésháp

// bavardage / + leur //

“Leur bavardage”,

est en fait un nom propre de personne :

shéshap píá' lééra' Máláa'ntwén

// bavardage / leur / être / + MV / maître / à / Malantouen //

Littér : “leur bavardage est maître à Malantouen”,

c'est-à-dire «*shésháp* est maître à Malantouen».

1.2.2. *shukét*

Shukét est un dérivé par suffixation. Le radical dont il dérive, comme on le voit, est *shé*, “le bavardage”. Le suffixe - *két* - a une fonction de particularisation qui permet le passage d'un univers indéfini à un univers défini. Il marque l'aboutissement de la maturation. Ainsi :

shé

// bavardage //

“le bavardage”,

qui apparaît, pour un esprit bamum comme un univers désorganisé et indéfini, devient :

shukét

// parole, langue //

“La parole, la langue”, c'est-à-dire un système des signes vocaux, un ensemble organisé, une structure définie.

Après cette élucidation étymologique, il convient de préciser sa catégorie grammaticale. Pour le faire, nous allons utiliser l'unité linguistique *shukét* dans des courtes phrases où il assume plusieurs fonctions.

Fonction sujet

shukét *piá'* *Na*

// Parole / être / + MV / ici //

- 1- “il y a un différend ici” ;
- 2- “il y a une affaire ici” ;
- 3- “il y a un problème ici”.

Il convient de souligner que, dans l'exemple précédent, *shukét* a pour synonyme *ngám*, “affaire, conflit, différend, etc.”, tout comme *?am*, “affaire, dire”, chez les Vouté du Cameroun central.

Fonction de complétant

njiesha *shukét*

// début / parole / + de la //

“le début de la parole”.

Fonction de Complété

shukét *kpára'* *pwan*

// paroles / grandes / personnes / + des //

“les paroles des vieux”.

Fonction de Qualifié

shukét *mfuáshá*

// paroles / douces //

“les paroles douces”.

Fonction de Complément Circonstanciel

í nāā NĪĪ t# shukét mó'mun

// il / entrer + MV / dans / parole / autre / homme //

“il se jette dans la parole d'autrui”.

Association avec les adjectifs

Le substantif *shukét* associé à des adjectifs tels que *mbookét* “bon : bonne”, *mbukét*

“mauvais : mauvaise” donne des syntagmes du genre :

shukét mbookét

// parole / bonne / + la //

“la bonne parole”.

shukét mbukét

// parole / mauvaise / + la //

“la mauvaise parole”.

Au terme de ces exemples, l'unité linguistique *shukét* apparaît comme un substantif, un nom commun. En tant que tel, il assume les fonctions grammaticales de la catégorie des noms communs. Néanmoins, il ne porte pas la marque du pluriel. Mais, dans l'univers culturel bamum, il a un sens pluriel quand il est suivi d'un complément pluriel. Ainsi :

shukét mun

// parole / homme / + de le //

“la parole de l'homme.”

devient au pluriel :

shukét puən

// paroles / hommes / + des //

“Les paroles des hommes”.

En définitive, l'examen de ces deux termes nous amène à retenir que *shú* et *shukét* sont des substantifs qui prennent la marque du pluriel quand ils sont suivis d'un déterminant pluriel.

1.3 CHAMP SEMANTIQUE DE shá, "bavardage"

Le substantif *shá*, affecté d'un ton haut, désigne un ensemble de sons émis par l'appareil phonateur humain, animal ou végétal. En tant qu'ensemble de la production sonore, on peut l'assimiler d'une part à *ngyée*, "la voix". De là, il s'ensuit que *shú* est la manifestation sonore telle que la voix humaine, animale ou végétale la produit. C'est ce trait vocal qu'un locuteur met en relief lorsqu'il déclare, par exemple : *pwən ténaà nshú*, "les gens bavardent". Il convient, à la suite de cet énoncé, d'apporter la précision suivante : le sujet parlant, par le choix délibéré de *shá* au lieu de *shúkét*, informe son auditeur qu'il ignore l'objet de l'entretien des gens en question. Il affirme qu'il a entendu des sons, mais il n'a pas eu la possibilité d'en saisir le sens. Par conséquent, nous pouvons déduire que *shú* s'apparente à *yiə*, "bruit".

Le substantif *shú* peut être assimilé d'autre part à *yiə*, "bruit". En tant que tel, il indique la manifestation d'une présence humaine, animale ou végétale. C'est ce trait indicateur qu'un locuteur met en exergue quand il déclare : *nka shú yuá' nshú nshi*, "il y a longtemps qu'il n'a plus donné signe de vie", ou encore *shú mbuú má*, "il ne pleut plus". Par ces énoncés, le sujet parlant informe son interlocuteur de l'absence d'un individu précis ou de la fin d'une chose précise. Avec ces exemples, les valeurs secondaires de *shú* ont été mises en évidence. Sa valeur primordiale n'a pas été prise en compte. C'est dans le paragraphe suivant que cette dernière va apparaître.

1.3.2. La valeur primordiale de shá

Shú désigne essentiellement le bavardage. Ici, sa valeur primordiale est prise en compte. En effet, les Bamum emploient ce substantif pour désigner tout flot de paroles qui ne renvoie pas l'auditeur à des référents culturels bien connus de lui. Parler dont de *shú*, c'est marquer une dichotomie entre les sons produits par un locuteur et les référents culturels auxquels ces sons devraient correspondre. D'où cette impression du désordre, mieux encore de la désorganisation du système langagier. Dès lors, l'énoncé suivant : *Í nā nshú yié mbáré*, "Il bavarde

tel un fou”, contient une double information. Par l'emploi de la forme verbale de *shú*, le sujet parlant informe son auditeur que l'homme en question parle beaucoup. Ce qui l'apparente au fou. Par la même occasion, il lui suggère que le discours de cet homme ne renvoie à aucune réalité sociale. Ainsi, *shú* en tant que discours en “folie”, est d'abord le langage des enfants dont la connaissance des valeurs culturelles bamum reste encore pauvre, ou pour mieux dire approximative. Il est ensuite le langage des débiles mentaux. C'est enfin, d'une part, le mépris que les Bamum affichent pour les langues étrangères et leurs locuteurs qui parlent pour ne rien dire (selon l'esprit bamum). De l'autre, c'est la pitié pour les allogènes, mieux pour les barbares au sens étymologique du terme, qui ignorent les référents culturels bamum. Qu'est-ce à dire, sinon que pour ce peuple quiconque ne fait pas partie d'eux n'est pas considéré comme un être humain.

De tout ce qui précède, il résulte que dans la pensée bamum, *shú*, “le bavardage”, est un discours déconnecté, c'est-à-dire coupé des valeurs sociales, des référents culturels, politiques, religieux et littéraires bamum. On a l'impression que les sons produits par le bavard ne véhiculent aucun sens, ou du moins un sens très lointain, très indéfini, très difficilement accessible, comme dans le cas des langues étrangères. En tant que tel, *shú* est le langage du monde désorganisé auquel appartiennent les enfants, les fous et les étrangers qui, pour les Bamum, détournent la langue de sa fonction centrale d'instrument de communication. Il n'est pas sans intérêt de souligner que dans cette société au modèle organisationnel très centralisé et très hiérarchisé, *shú* est le langage des *pə mkpen*, “des classes dominées”, c'est-à-dire ces larges couches sociales bamum sans fortune et dépourvues de tout honneur social propre.

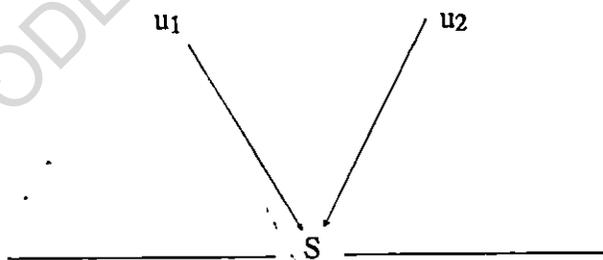
1.4. CHAMP SEMANTIQUE DE *shəkét* “parole”

shú est le radical d'où dérive *shukét*. La particule *két* permet d'isoler par extraction l'individu ou l'objet de l'idée d'ensemble qu'exprime le thème radical. Elle a une fonction d'individualisation qui permet le passage du concept d'un univers de “turbulence notionnelle,

idéelle," de la totalité du pensable ou des possibles idéels, du savoir - dire qu'est la langue pour parler comme J. TABI-MANGA (1986:92) ; à un univers du dire effectif qu'est le discours, organisé et défini, où le concept trouve la plénitude de sa réalisation nominale. Ce suffixe marque donc l'aboutissement du processus de la particularisation. Ainsi, le radical *shú* exprime l'idée de bavardage et représente la matière informe dans l'univers chaotique. *Shúkét*, quant à lui, exprime l'idée de parole, de langue et représente la matière façonnée de l'univers ordonné. Pour reprendre la terminologie guillaumienne, nous dirons que :

"le cinétisme de particularisation représente, en pensée, une opération de discernement. Il s'agit, par discernement d'abstraire le particulier de l'universel chaotique u_1 , c'est-à-dire de la totalité du pensable. Le cinétisme de généralisation est une opération d'entendement. Il s'agit, relativement au sémantème ainsi individué par discernement de susciter à l'esprit une catégorisation générale (...). Les opérations de particularisation et de généralisation sont donc différentes au regard de leur résultat. En effet, la tension I permet, dans l'ontogénèse du mot d'engendrer la matière, tandis que la tension II constitue la forme". (1986:94)

Il ressort de ce qui précède que le suffixe *két* repose sur un psychomécanisme que J. TABI-MANGA représente par le tenseur binaire suivant :



1.4.1 La Valeur essentielle de *shúkét*

En conformité avec ce que nous avons dit précédemment, *shú* renvoie à la matière informe et *shúkét* à la forme construite. Dès lors, pour l'esprit bamum, *shúkét* est le discours socialisé par la parfaite harmonie des sons produits et les référents culturels auxquels ces sons doivent

correspondre. De là, il s'ensuit que c'est la faculté d'utiliser les sons à bon escient. La production d'un *shukét*, "d'une parole", nécessite la voix et la bouche.

Cependant tous ceux qui ont une bouche et une voix n'émettent pas nécessairement un *shukét*. Les étrangers qui ne parlent pas la langue bamum et les enfants dont la connaissance des référents culturels reste pauvre, n'en produisent pas. Il ressort de cette observation que *shukét* a une fonction essentiellement communicative. Il permet aux membres d'une communauté linguistique d'entrer en rapport les uns avec les autres. Le sujet parlant articule des sons vocaux doués de signification pour transmettre les faits de l'expérience.

shukét est la parole force des vieux qui s'oppose à la parole jeu des enfants, des fous et des allogènes. Il est donc la parole des sages, celle qui s'affirme avec la connaissance des faits, traduits avec concision, porteurs d'une expérience et d'une interprétation des lois de la nature.

Sur le plan de la hiérarchie sociale, *shukét* est le langage de *pá nji*, "des nobles", c'est-à-dire cette couche sociale bamum dont l'inaliénabilité est le trait essentiel de leur statut social. Cette fraction de la société bamum qui bénéficie d'un statut social supérieur, accède à la richesse et au pouvoir et conserve héréditairement ses avantages.

1.4.2 Quelques valeurs contextuelles de shukét

Il n'est pas sans intérêt de noter que dans l'univers culturel bamum, *shukét* recouvre pour le locuteur une série d'aspects de la parole. C'est le discours considéré de deux points de vue : son contenu et la manière dont il s'extériorise, en un mot le fond et la forme, le sens et le style. Exprimant la notion de sociolecte³, il désigne un système de signes vocaux propre aux membres d'une couche sociale. Avant de clore cette analyse, il importe de mentionner que *shukét* s'emploie aussi pour désigner la musique des sociétés secrètes. Ici, on se situe dans le contexte

(3) G. GUEDOU, dans sa thèse, XÓ et GBÈ. LANGAGE ET CULTURE CHEZ LES FON DU BENIN, emploie ce terme pour désigner le parler d'une catégorie sociale particulière, c'est-à-dire les vendeurs des cabris du Bénin. Le sociolecte de la noblesse bamum fera l'objet d'une étude dans les prochains travaux.

sacré, religieux ; car dans la société bamum, les instruments de musique sont considérés comme des divinités douées des langages humains. Ils ont une âme et une personnalité. Ce trait humain de l'instrument musical est mis en relief dans l'exemple suivant : *mbasié tiá shukérà*⁴ "le mbasié parle"; C'est-à-dire que les "instruments du mbasié résonnent." Ce problème des relations étroites qui existent entre les paroles humaines et les "paroles des instruments de musique a été mis en évidence par G. CALAME-GRIAULE chez les Dogons du Mali. En effet, B. CALAME et G. CALAME-GRIAULE écrivent notamment :

"Dans plusieurs langues soudanaises, la parenté de la musique et de la parole se manifeste à tel point qu'il est difficile de trouver des termes distincts permettant de les dissocier clairement : en bambara, le verbe fo, employé au sens de "jouer d'un instrument" a pour sens premier "dire, parler, annoncer"; jouer un instrument est donc le "faire parler" ou "parler par sa bouche". Le terme dogon qui restitue le mieux notre notion de "musique" est mi, désignant exactement la parole, "la voix" de l'homme ou le "timbre" des instruments : le sens de ce terme se définit plus clairement lorsqu'on le met en parallèle avec so : "langage, signifiant" et lorsque d'autre part on l'oppose à sine "bruit", considéré comme désagréable et désorganisé mais qui désigne aussi la parole bruyante et incompréhensible : bavardage d'enfants, langue inconnue." (1965:580-581)

(4) *mbasié est la plus importante des sociétés secrètes bamum. Il est dirigé par un táá mbassié, "le père du mbasié". Cette société secrète dispose de son propre secteur dans l'enceinte du palais où se trouvent les foyers de rassemblement. C'est là que se réunissent les sociétaires pour danser au rythme des tambours et des sacs sonnailles.*

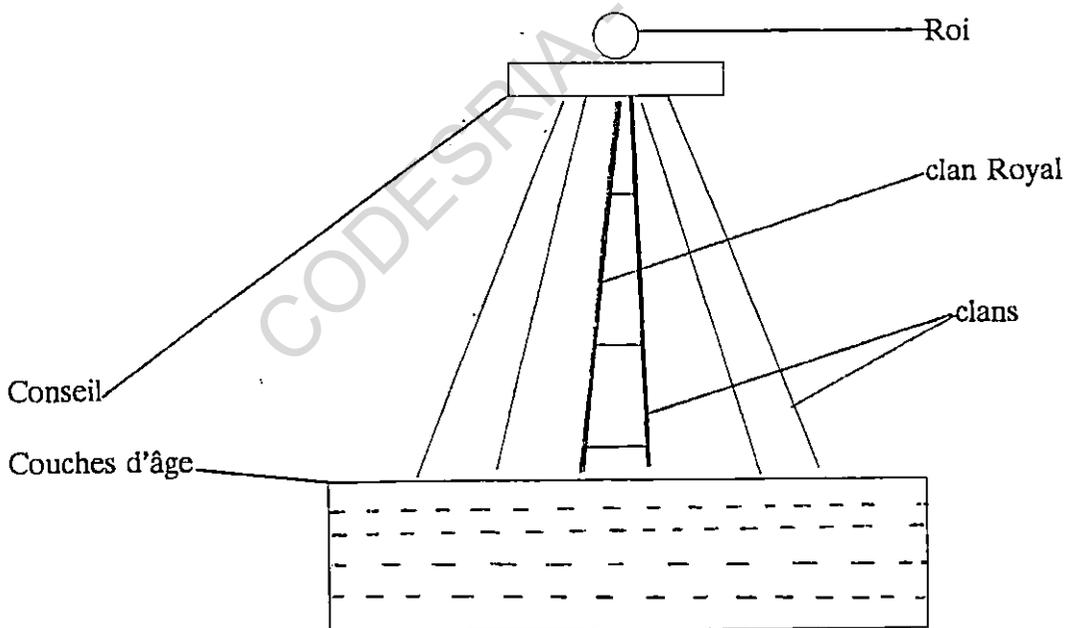
CHAPITRE DEUXIEME

**NOTION DE PAROLE ET
MONARCHIE CENTRALISEE
EN PAYS BAMUM**

2.1. INTRODUCTION

Dans ce second chapitre de notre étude, nous nous proposons d'examiner l'étroite corrélation qui existe entre les habitudes linguistiques du Bamum et le régime à Etat monarchique établi dans cette société de la traition. Il s'agit en fait de montrer que la notion de parole chez les Bamum a contribué partiellement à l'institution du régime de la monarchie centralisée en pays Bamum.

Effectivement, le royaume bamum est une monarchie centralisée ou hiérarchique. Ce régime monarchique est établi sur une inégalité fondamentale et sur les coupures hiérarchiques qu'elle trace. Elle se distingue des autres formes de monarchie (monarchie pyramidale et monarchie associative) par une administration politique centrale forte, une assise territoriale solide et l'hétérogénéité de ses composants (C. Pothom 1981:22). Cette forme de monarchie hiérarchique peut être schématiquement représentée de la manière suivante :



A Première vue, cette forme de monarchie hiérarchique rend plus manifestes les différenciations sociales, surtout celles qui séparent les gouvernants des gouvernés. Dans le cas bien précis de l'Etat monarchique bamum, sous le rapport de la naissance et du statut social, la forme monarchique du gouvernement divise les Bamum en deux grandes classes : celle des

dominants qui comprend les dignitaires du clan royal et dans une moindre mesure, les aînés sociaux et celle des dominés dont les membres sont les cadets sociaux, et les gens du commun des clans assujettis. Car, dans cette société de la tradition, la mobilité sociale est possible pour les classes gouvernés ; elle passe par le service du roi, aussi ceux des membres des classes subalternes dont le roi veut sanctionner positivement la conduite peuvent changer de statut social.

Il n'est pas sans intérêt de rappeler en relation avec ce qui précède, qu'il en va de même de cette division sociale sur le plan des habitudes de langage. En effet, comme nous l'évoquions dans le chapitre précédent, sous le rapport des habitudes linguistiques, le régime de la monarchie centralisée bamum divise ses sujets en deux catégories : celle des classes dominantes qui parlent la parole (*shukét*) et celle des classes dominées qui bavardent (*shú*). Par ailleurs, quand l'anthropologie reconnaît aujourd'hui que le langage n'est pas seulement un des moyens du pouvoir, mais qu'il en est partiellement la substance (G. Balandier 1985:98); et que

“le pouvoir politique se désigne par le langage auquel il recourt, par lequel il tente d'obtenir le consentement des sujets” (G. Balandier 1988:96)

il est évident de conclure qu'il existe une corrélation entre les habitudes de langage des Bamum et le régime du gouvernement monarchique institué en pays Bamum. En fait, la notion de parole chez les Bamum a contribué partiellement à l'édification d'un régime de la monarchie hiérarchique dans la société bamum. Les classes dominantes, pour exercer leur autorité ont agi non seulement par les images et les symboles, mais aussi par les mots qui sont propres à la monarchie centralisée bamum. Elles se sont emparées du pouvoir des mots.

LE POUVOIR DES MOTS

Commençons par quelques considérations sur les usages familiers de la parole dans la vie quotidienne. Une remarque préliminaire qui a son importance : une grande attention a été apportée aux langages techniques employés par les savants dans leur spécialité... Mais les usages

familiers de la parole dans la vie quotidienne, les dialectes philosophiques ou littéraires à l'aide desquels les hommes élaborent leurs réflexions sur la morale, la politique, la religion et la psychologie, tout cela a été singulièrement négligé. Nous parlons de simple question de mots d'un ton qui donne à entendre que nous considérons les mots comme des choses indignes de l'attention d'un esprit sérieux. Cette attitude est extrêmement regrettable. Car le fait est que les mots jouent un rôle énorme dans notre existence et, par conséquent, méritent l'étude la plus minutieuse. La croyance accordant aux mots un pouvoir magique est fautive ; elle représente toutefois la formation d'une vérité très importante. Les mots ont bien un effet magique mais pas de la façon que supposent les magiciens et pas sur ce qu'ils essaient de soumettre à leur influence. Les mots sont magiques par la façon dont ils agissent sur l'esprit de ceux qui les utilisent. Dans une remarque fort pertinente que nous reprenons avantagusement ici ; A, HUXLEY cité par S.I. HAYAKAWA écrit :

“Une question de mot, disons-nous avec mépris, oubliant que les mots ont le pouvoir de former les opinions des hommes, de canaliser les sentiments, d'orienter la volonté et le comportement. Dans une large mesure, la conduite et le caractère sont déterminés par la nature des mots que nous employons couramment pour discuter de nous-mêmes et du monde qui nous entoure.” (1966:11-12)

Cette assertion qui brille par sa profondeur philosophique remarquable, pose le problème des mots qui disent toujours beaucoup plus qu'ils ne disent.¹

Effectivement, “les mots comme se plaisent à dire les Wolof, sont comme des oeufs ; éclos, ils ont des ailes.” Des mots qui ne disent rien peuvent néanmoins faire défiler des gens dans la rue - et en amener d'autres à lancer sur ceux-là des grêles de pierres. Des mots, simples et clairs pour les uns, constitueront une énigme pour d'autres qui les trouvent obscurs. Des paroles enrobent les motifs les plus vils ou déguisent la conduite la plus médiocre, mais elles nous

(1) Pour G. GUSDORF, “le sens commun des mots s'augmente d'un sens propre, chaque fois qu'il s'incarne dans une parole...” Pour une analyse plus poussée, voir G. GUSDORF, Pourquoi des professeurs? Editions Payot, Paris, 1963, pp. 171-172.

permettent aussi de formuler notre idéal le plus élevé, nos aspirations les plus nobles. Que nous nous rendions compte ou non, nous sommes influencés à chaque heure de notre existence, non seulement par les mots que nous entendons et employons, mais aussi par le crédit inconscient que nous accordons à certains mots. Si, par exemple, nous aimons le nom de NGAMBE, "le menteur", et voudrions baptiser ainsi notre enfant, mais que nous nous gardons superstitieusement de le faire parce que nous avons connu jadis NGAMBE qui était menteur, nous agissons, que nous le sachions ou non, sous l'influence d'associations extra-notionnelles.² Des telles associations inconscientes déterminent l'effet que ces mots ont sur nous - ce qui, en retour, détermine notre façon d'agir, sage ou stupide. Les mots, la manière dont nous les employons nous-mêmes et celle dont nous les prenons lorsqu'ils viennent des autres, dans une large mesure, façonnent l'atmosphère morale et intellectuelle dans la quelle nous vivons.

De tout ce qui précède il résulte que les mots ont bien un pouvoir. Les classes dominantes bamum l'ont découvert de bonne heure dans l'histoire. Par conséquent, elles s'en servent pour exercer leur autorité. Pour mettre en évidence cet usage du pouvoir des mots dans l'exercice de l'autorité, on peut faire appel à un exemple précis. L'organisation sociale et politique des Bamum.

(2) *Dans l'imaginaire bamum, le nom situe l'individu avec précision et oriente son destin. D'où l'habitude d'éviter de donner à l'individu certains noms - tels que MBE, "mensonge", MBOUAYIE, "je suis idiot", - susceptibles de compromettre son destin. A propos du nom MBE, on dirait avec une certaine conviction dictée par l'expérience que bien de personnes qui en sont porteuses, l'interprétant tel quel, passent réellement pour des menteurs au sens le plus fort du terme. Elles sont superficielles, se livrent rageusement, en dépit de leur position sociale à des grossières supercheries, à la perfidie, et se nourrissent d'un esprit rebarbatif et retors en même temps - vrai danger pour la collectivité - comme si c'était leur nom qui influençait leur vie.*

On trouve des noms pareils en pays Bamum, noms véritables porte - malheurs pour certains tels NGAMBE, "le menteur", NGUMBUTE, "un pays corrompu", NGUNDAM, "un pays de calomnies," NGUNBU, "un pays de mauvaises moeurs," TUNSIÉ, "une motte de terre, un cadavre"; NJIPOUAKUYU, "NJI est un idiot", etc.. En se référant à ce qui est dit plus haut, certains enfants devenus majeurs n'hésitent pas à faire changer leur nom de peur d'ensubir dans l'avenir des néfastes conséquences. C'est ainsi qu'on rencontre un NGAMBE, "le menteur," devenir NGAMBEKET, "la vérité" ou MUMBEBKET, "l'homme juste"; un NDANGAM, "maison de malheurs," devenir NDAMBOKET, "case de bonheur"; noms dont la signification est susceptible d'apporter à l'intéressé plutôt des effets heureux que maléfiqes.

2.3. LANGAGE ET STRUCTURES SOCIALES EN PAYS BAMUM

Le bamum est l'exemple d'une société où la hiérarchie repose en grande partie sur le statut social et sur la naissance. Ils prennent le pas sur l'âge, le sexe et la compétence même. Ils regissent la vie sociale et le comportement des individus. Manipuler une série de mots plus fins les uns que les autres pour faire apparaître les moindres différences entre soi et autrui, est une pratique habituelle dans cette société de l'oralité et de l'efficacité du verbe. On se fera une assez bonne idée des sentiments qu'éprouvent les Bamum à l'égard de leur statut social et de leur naissance, en se rappelant les propos que tenait à Foumban un instituteur allemand en 1907. "(...) la discipline, à l'école, laissait à désirer. Les princes, en particulier, regimbaient de façon mal élevée; ils dressaient la tête fièrement et s'exclamaient, les yeux étincelants : "ne suis-je pas un enfant du roi? N'ai-je pas le droit de faire ce que je veux?"³ Ainsi, selon ces aveux, l'enfant du roi est d'une folle présomption dont il ne serait pas difficile de montrer qu'elle ressemble beaucoup à de la vanité. Parmi les causes réelles ou imaginaires de cette vanité, l'image primordiale du roi en pays Bamum occupe une place de choix. Cette image a exercé une grande influence sur ma curiosité d'anthropologue et m'a poussé à m'intéresser aux structures sociales des Bamum.

2.3.1 *Ŋfɔŋ*, "le Roi"

Plus d'un demi-siècle environ s'est écoulé depuis le récit du missionnaire ; néanmoins, les propos que tenaient les princes à cette époque sont encore d'actualité dans le département du Noun. L'émotion que ressentent leurs auteurs tient surtout à ce qu'ils leur révèlent, avec une fraîcheur et une spontanéité incomparables, l'image primordiale du roi dans la société bamum. Cette image on la rencontre partout, sous des formes et des variantes innombrables. C'est le roi, "éléphant qui ne peut traverser le fossé", "l'animal qu'on ne peut atteindre", "le brouillard qui monte", "l'éléphant qui ne peut traverser un pont", "le feu de brousse", "la foudre de

(3) *Propos du missionnaire allemand M. GÖHRING, rapportés par A. NDAM NJOYA et C. GEARY in MANDOU YENOU. Editon Trickster verlage, Germany, 1985, p. 198.*



LE SULTAN NJOYA DONT L'ESPRIT NOVATEUR CONTRIBUA
AU PRESTIGE ACTUEL DE LA CULTURE BAMOUN.

montagne”, “l’animal indomptable”; lit-on dans Histoire et coutumes des Bamum. (S.I. NJOYA, 1950:62-63).

S’il nous fallait résumer les attributs précédents, nous dirions que le roi est le symbole de la puissance, incarnée par les éléments de la nature tels que le feu, la foudre, le brouillard; ou bien par des animaux tels que l’éléphant, la panthère, le lion. Comme l’homme de toutes les sociétés de la tradition, le bamum aspire à vivre le plus près possible dans le sacré ou dans l’intimité des objets consacrés. Le sacré équivaut à la puissance. Le roi étant le symbole de la puissance, est par conséquent, le symbole de la sacralité. Ici, deux cercles d’analyse se mêlent qui’il faut déficher l’un après l’autre : celui du champ sémantique du substantif roi et celui de sa représentation dans l’imaginaire des Bamum.

Le premier de ces cercles correspond à l’analyse sémantique du vocable roi. En pays Bamum, le souverain est désigné par le terme *ɲfɔŋ*. Cet éclaircissement étant fait, que faut-il entendre par le mot en question? Sollicité de dire ce qu’est un *ɲfɔŋ*, un Bamum répond que c’est un homme auquel la richesse vient comme s’il la trouvait, un homme qui obtient les choses sans difficulté. Citons en juxtalinéaire cette définition du souverain :

ɲfɔŋ pɛ́á mɛ́n nó yí káá ɲfɔŋ yɛ́máá.

“Le roi est l’homme qui reçoit toujours les choses.”

Cette définition est manifestement trop large, car elle pourrait s’appliquer aussi bien à des nécessiteux (lépreux, aveugles, par exemple) qui reçoivent des dons, qu’à des paresseux (oisifs, parasites) qui ne peinent pas pour gagner leur vie. Il vaut mieux dire que ce mot, pris dans son sens restreint, désigne dans le grassfield camerounais, celui qui est l’incarnation d’une tribu. D’autre part, sur le plan lexical, il existe, à côté de la forme nominale *ɲfɔŋ*, une forme verbale, *yí ɲfɔŋà*, “recevoir sans travailler”, utilisée dans des propositions telles que : *í ɲfɔŋ lí té*, “il reçoit une place”, *í ɲfɔŋ lí*, “il reçoit un titre”; si l’on trouve par hasard un objet en chemin, une chose obtenue sans peine, on dira : *mə ɲfɔŋ ntə*, “je l’ai trouvé sans rien faire”. Les champs

sémantiques des deux formes sont manifestement en relation avec la fonction du souverain qui, en raison de la coutume et des mécanismes de l'économie distributive, voit affluer vers le palais un courant de richesses relativement considérable.

Le second cercle correspond à celui du roi dans l'imaginaire des Bamum. Comme nous l'avons déjà dit, le souverain est considéré comme un être sacré dans l'aire culturelle et géographique bamum. Pour mettre en évidence la sacralité de sa personne telle qu'elle est vécue par le peuple Bamum, on peut faire appel à un fait banal : le vendredi, à la grande mosquée de Foumban, pour étendre la natte de prière du sultan, son serviteur se découvre comme s'il était en présence de son maître.

Ce que l'on peut retenir du fait précédent, c'est que dans l'imaginaire bamum, le roi est l'être qui vit dans le groupe social et qui échappe pourtant aux règles définissant, dans le groupe, la condition humaine. Il symbolise l'être qui est hors de la règle commune.

Mais qu'a-t-il donc de particulier? A quoi le Sultan Bamum⁴ doit-il de n'être pas un homme comme les autres?

Disons tout de suite que ce sont les rites d'intronisation auxquels il est soumis qui le distinguent du commun des mortels. Ces rites sont innombrables. Il n'est pas question de les décrire tous, ici. Mieux vaut nous arrêter à la description du premier d'entre eux, le bain à la rivière NCHI au nord de la ville de Foumban:

“Le lendemain, le nouveau roi va au bain dans le *Nsi*. La veille, pendant la nuit, on a envoyé un jumeau avec une poule, beaucoup de pipes, des couperets dans leurs fourreaux suspendus à des baudriers; à l'anse du fourreau, on a attaché une vieille clochette *Lub*, deux vieux sachets de peau de léopard garnis à leurs coins inférieurs de quelques perles; il a même emporté une vieille sagaie, un vieux collier de perle orné de trois dents de léopard et de deux petites cloches. Tout cela est donné à *Mfualum* (chef de pa lum) qui sort de très bon matin, accompagné de son *mutnzii* et muni du médicament de l'eau. Sans être vu, il va s'asseoir à

(4) Il importe de souligner que “Sultan” est le titre que prirent désormais les souverains bamum après la conversion du roi NJOYA à l'Islam à la fin du XIXe siècle.

l'endroit où le roi se baignera.

Le roi, accompagné des *pamom*, des serviteurs, des femmes royales et de tous les *nzi*, va au *Nsi*. Après qu'il a traversé le fossé, tout le monde s'assied au bord du fossé, en haut, tandis que le roi descend, accompagné des trois *tūta mfon*, ainsi que de *Nzimonialsara* et d'un de ses anciens serviteurs, et d'un jumeau. On emporte deux moutons, deux jarres d'huile, deux paquets d'écorce pilée, un paquet de sel et le *munzəmndu*? Le roi descend et s'assied au bord de la rivière, derrière un bosquet, sur une pierre *nzi nfonfon* prend à *Mfualum* le médicament de l'eau, le donne à quelqu'un d'autre puis, prenant de l'eau dans ses mains, il la répand sur la tête du roi, disant: Voici la pierre où tes ancêtres se sont assis avant d'être appelés rois. T'y voici dessus aujourd'hui. Tu es roi. Que Dieu te donne sa bénédiction. Puis il verse encore de l'eau sur la tête du roi, disant: 'Que Dieu t'accorde postérité, forte sagaie guerrière, travail; que Dieu t'accorde un bon règne et beaucoup de richesses. Ceci est l'eau du pays dans laquelle tes pères se sont baignés et t'ont enfanté. Ils ont interdit qu'un neveu de peuple étranger s'y baigne de peur qu'on le craigne comme roi; s'il essayait de s'y baigner, qu'il meure; car tous les peuples ont hai *Nsa'rev*, parce qu'il connaissait bien l'art de faire la guerre.'

Voici la parole des morts:

'Si un étranger devient roi, les étrangers proclameront qu'ils ont arraché la royauté de la race guerrière. Ne laisse jamais la guerre et menace; c'est par-là que ton pays sera grand. Dieu est avec toi, il t'aidera parce que dieu accepte que tu sois roi des *Pamom*' Après cela, il frotte le roi avec le médicament de l'eau des pieds à la tête et il jette le reste dans l'eau. Il égorge un mouton qu'il jette en entier dans l'eau; de même, il prend une jarre d'huile qu'il lance dans l'eau, ainsi qu'une partie du sel. Il égorge un autre mouton dont il lance la tête dans l'eau et donne le reste à *Mfualum*, ainsi qu'une jarre d'huile et ce qui reste de sel et d'écorce pilée. Avec du limon, il fait sur le dos du roi des petits tas qu'il fixe avec ces liens. Il verse encore de l'eau sur lui. Enfin le roi sort de derrière le bosquet, il se montre et on sonne le *mwnzəmndu*'.

Une acclamation retentit. Tout le monde descend à la rencontre du roi.”⁵

Quel est le sens de ce rite? On peut dire qu'il contribue, comme les précédents (rite d'alliance avec les *ηκόμ*, notables, etc.) à authentifier la personne du Roi. S'asseoir sur une pierre et se baigner sont des actes les plus normaux de la condition humaine. Mais, en même temps qu'ils sont des gestes de la vie quotidienne, ils sont un rite de séparation dans l'aire culturelle bamum. En effet, ils expriment l'abandon, par le nouveau Roi de son statut antérieur, ou pour mieux dire son arrachement à un passé révolu comme le lui rappelle *Mfualum*⁶ “Voici la pierre où tes ancêtres se sont assis avant d'être appelés rois. T'y voici dessus aujourd'hui. Tu es roi.” Ils symbolisent d'autre part, son entrée dans une catégorie nouvelle d'être: Celle des hommes qui ont une enveloppe humaine habitée par une personnalité non-humaine.

Ici, apparaît le caractère numineux du personnage du Sultan. Selon R. OTTO,

“Le premier caractère du numineux, c'est qu'il est mystérieux. Il peut s'y mêler ensuite des éléments rationnels; mais il reste toujours que le numineux se révèle comme mystérieux.”⁷

Sur le plan de la représentation numineuse, le Sultan se révèle d'emblée comme échappant aux règles qui définissent dans la société bamum, la condition humaine. Il est donc un être mystérieux, un être tabou dont il faut éviter le contact comme celui de l'impureté. Il ne serre pas la main de ses sujets. Personne n'est autorisée à toucher sa tête; et quiconque le fait par bravade risque la folie. Cette menace de la folie est significative car elle est souvent considérée chez ce peuple comme le châtement surnaturel de l'homme qui entre en contact avec le numineux. Il faut, cependant, noter présentement l'importance de la tête du souverain dans le rituel d'intronisation. Citons les textes:

“Lorsque le roi meurt, on lui bande les yeux et on le met sur un lit dans *ndá mfóh*, “la chambre du roi”, après lui avoir enveloppé le visage d'une étoffe. A ce moment, le *ηγουα* retentit.

(5) cf. *NJOYA, (Sultan), op. cit., pp. 84-85*

(6) *Mfualum, chef des pa lum, est le successeur d'un roitelet qui réside au quartier Njintout à Foumban. Une alliance très ancienne datant, dit la tradition, de NSHARE, aurait été conclue, entre pa lum et pa Mon, qui permettait au roi de ces derniers d'utiliser les eaux de NCHI lors de l'intronisation et au chef des premiers de jouer un rôle dans le rituel.*

(7) *Ro. OTTO, le Sacré, p. 2., cité par J. CAZENEUVE; in Sociologie du Rite, Paris, Editions P.U.F. 1971, p. 34.*



NOBLE PORTANT LA BARBICHE CARACTERISTIQUE DE SA CLASSE SOCIALE.

PHOTO: ANNA WUNRMANN

Ensuite on porte le cadavre sur le lit à *məkəm*, "le cimetière". Alors *ɣzi mfón fón* invite tous les *ɣkəm* à venir voir la dépouille de leur frère avec ceux qui vinrent de Rifum. On appelle le prince héritier, celui-ci maintient la tête de son père de ses mains, la soulève, la repose ensuite sur le lit. Les *ɣkəm* frappent dans leurs mains, disant: 'Voici l'héritier de notre frère, nous l'acceptons! le prince hériter, en soulevant la tête du roi défunt, ne fait que répéter ce qu'il a déjà fait dans la chambre du roi en présence des *tità mfón*, et lorsque le *kukəpɣgu*⁸ retentissait"⁹.

De tout ce qui précède, il résulte que le prince héritier en soulevant et en reposant la tête du défunt Sultan, reçoit une sorte de délégation de pouvoirs; car c'est dans la tête du Roi que se concentre l'essentiel de ce qui fait de lui un être hors de pair. Ce faisant, il amorce ainsi, dès le décès de son géniteur, le rite de sa propre intronisation. Une conclusion nous semble s'imposer: substituer un héritier dans ce rituel au prince royal, constitue véritablement un crime de lèse-majesté. Pour mettre en évidence les retombées d'un tel crime, on peut se rappeler le drame de la famille PEMBOURA et ses enfants:

"Au cours d'un combat contre les Tikar de Ditam, le roi NSANGU reçut une blessure qui l'obligea à revenir à Fouban. Cette blessure à la cuisse fut si grave que sa famille crut à une issue fatale. NJI MOULIOM, s'arrogeant le droit à la succession, soutint, selon la coutume, la tête du blessé, au grand mécontentement de NJI NDAM qui rappela que le roi avait des enfants. NJI NDAM frappa NJI MOULIOM, lui iarrachant les habits royaux dont il s'était déjà vêtu.

NSANGU se rétablit et fut mis au courant des agissements de son demi-frère qui, dès lors, porta une haine mortelle contre NJI NDAM. NJI MOULIOM ne visait à rien moins qu'à changer la coutume des Bamum. Il s'agissait pour lui d'assurer la succession royale non plus de père en fils, mais de frère à frère.

NSANGU, se sentant l'objet de la haine implacable de ses demi-frères, résolut de mourir, mais hors du palais. Les trois frères prétendaient aussi avoir la même femme: NZAPU.

(8) *Le kukəpɣgu est une double cloche qu'un tità ɣfón frappe pour annoncer la mort du roi et que le successeur frappe à son tour un peu plus tard pour annoncer qu'il a acquis le pouvoir royal.*

(9) *cf. NJOYA, (Sultan), op. cit. p. 83.*

NSANGU déclara la guerre aux NSO. Avant le combat, il aurait réuni ses enfants pour leur dire: 'Je vais au-devant d'une mort certaine, mais ce sera avec la satisfaction de laisser après moi toute une descendance.' Ce ne fut pas contre les NSO! qu'on guerroya; en réalité; les NSO⁹ furent les témoins d'une guerre fratricide. C'était une trop belle occasion pour NJI MOULIOM et NJI NJIKAM de se débarrasser de NSANGU. Mais ceux qui convoitaient le pouvoir succombèrent, ainsi que le fils aîné du roi. Quant au roi, certains affirmèrent qu'il se suicida; d'autres disent qu'il fut tué par les serviteurs de NJI MOULIOM. Quoi qu'il en soit, la haine ne disparut pas avec la mort des rivaux, elle s'est perpétuée jusqu'à nos jours.¹⁰

2.3.2 *nji*, "le noble"

Dans l'entourage du roi, on a *pa'nji*, "les nobles", dont le singulier est *nji*, "le noble". Sur le plan lexical, il existe à côté de la forme nominale *nji*, une forme verbale *yi njii*, "planter", utilisée dans des propositions telles que : *i nyii nfaá*, "il a planté un pieu"; *i njii ká nsié*, "il a planté en terre la sagaie". D'autre part, il n'est pas sans intérêt de souligner l'existence, à côté de ces formes nominale et verbale, une forme adjectivale, *njii* "effrayant". De tout ce qui précède, il résulte que *inji*, "le noble", désigne dans l'univers bamum, un homme qui se donne des airs d'autorité. Car à travers son personnage se profile l'image du roi dont il dépend.

L'Analyse du mot *nji* dénote le lien de consanguinité entre un agnat d'un lignage et son fondateur, lui-même lié au souverain par une relation de filiation ou de quasi-filiation. Ce lien avec le monarque manque totalement dans le cas des esclaves. Les nobles sont inaliénables et leur supériorité sociale, parfois à peine manifeste sur le plan matériel, reste évidente sur celui de l'étiquette. Cette fraction de la société, qui bénéficie d'un statut social supérieur, accède à la richesse et au pouvoir et conserve héréditairement ses avantages.

(10) cf NJOYA, (*Sultan*), *op. cit.*, pp. 261-262.

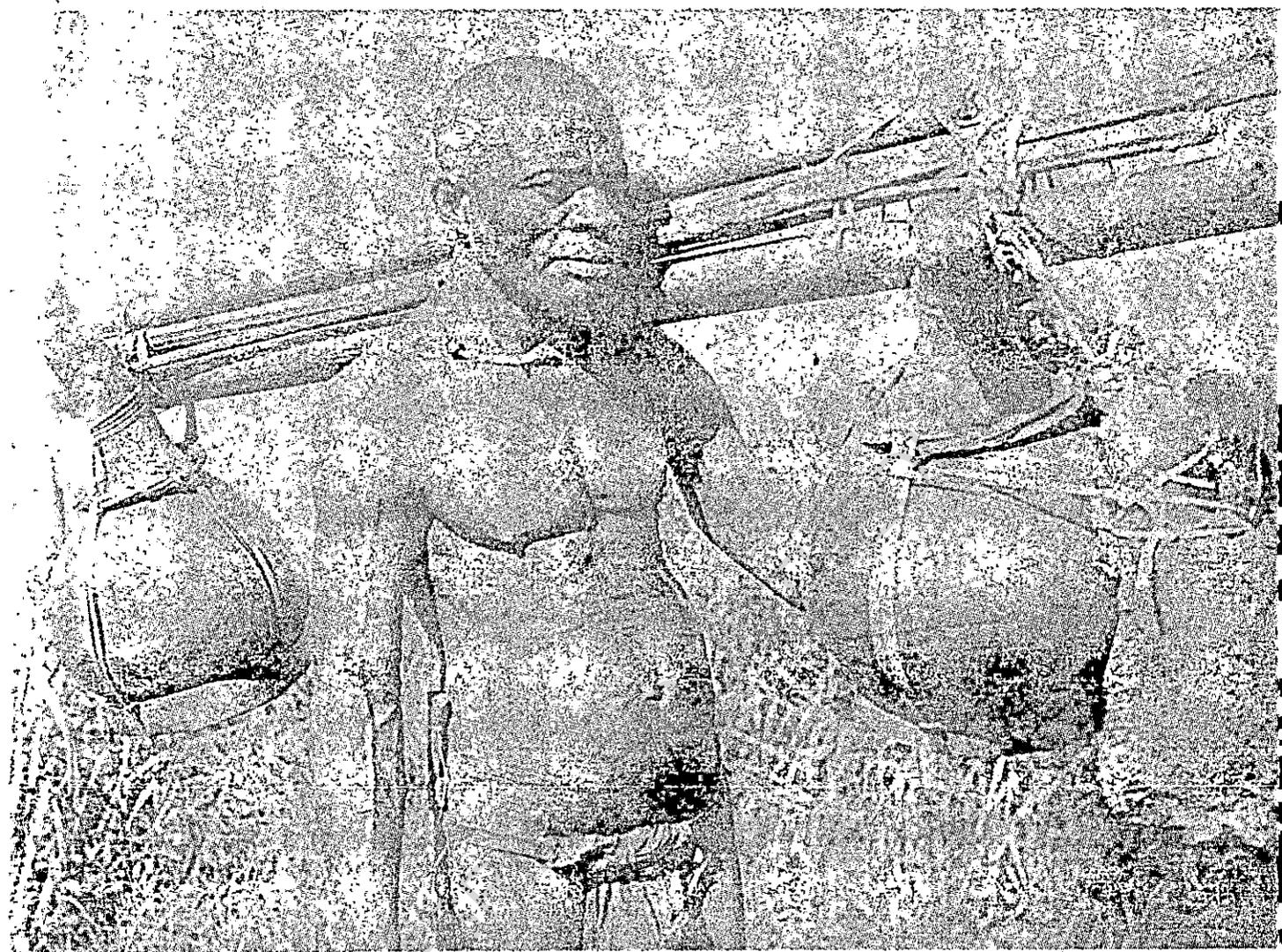
2.3.3. *məmkpen*, "l'esclave"

Le vocabe bamum utilisé pour désigner un homme de la classe servile est le terme *məmkpen*. Du point de vue de la lexique, il existe, à côté du substantif *məmkpen*, le verbe *yi mkpənə*, "intimer", employé dans des propositions telles que : *í nnáá mkpəná fafá*, "il m'intime de travailler", *í náá mkpəná nsi'*, "il m'intime de descendre". Cet éclaircissement étant fait, que faut-il entendre par le mot en question? Interrogé sur ce qu'est un *məmkpen*, un Bamum répond que c'est un homme dont l'aliénabilité est le trait essentiel de son statut social. Il appartient corps et âme à son maître, à qui il doit entière obéissance, comme le stipule *ken*, "la loi", suivante du pays Bamum :

"Si tu es serviteur, fais tout ce que ton maître te demande, tu n'as rien à changer aux ordres de ton maître. Si ton maître dit de mourir avec lui aujourd'hui, accepte. Si quelqu'un désobéit à son maître, celui-ci peut le traiter comme il lui plaira, c'est son affaire. Si tu es chargé d'un message de la part de ton maître, tu dois dire ce que ton maître t'a chargé de dire ; n'ajoute pas ta parole à ses paroles. Lorsque tu portes le message de ton maître, ne te trompe pas, n'oublie rien de ce qu'il t'a chargé de dire.

Si un serviteur désobéit à son maître ou à sa maîtresse et que le roi soit appelé à juger, le coupable est mis en prison et frappé de vingt-cinq coups ; car c'est une mauvaise chose que la désobéissance, Dieu ne veut pas cela." (S.I. NJOYA, 1950:121-122).

Il importe de souligner que l'esclavage ayant été aboli, cette fraction de la société est constituée aujourd'hui par les anciens serviteurs devenus libres et leurs descendants. Ils exploitent les domaines de leurs anciens maîtres, mais leur intégration dans les différents lignages reste imparfaite, à cause à la fois du manque de leurs liens de consanguinité avec les chefs des lignages et de la longue période de frustration qu'ils ont connue. Aujourd'hui, ils représentent les deux tiers de la population bamum.



MENKPEN, "ESCLAVE" est le vocable utilisé pour désigner un homme de la classe dominée.
Cette photo est celle d'un esclave portant le LOM "long bâton qui permet de porter deux charges"

PHOTO: ANNA WUNRMANN

3.1 LANGAGE ET STRUCTURE POLITIQUE EN PAYS BAMUM

L'observateur qui arrive en pays Bamum est fasciné par la grande déference que ses habitants ont envers le Roi. Ce dernier a un pouvoir divin et sacré dont l'usurpation est inévitablement punie de mort. Tous les pouvoirs politiques sont entre ses mains. Il légifère avec ou sans le concours de son conseil. Il dirige la justice et fait exécuter les sanctions rendues par les assesseurs coutumiers. Il ne doit pas juger avec partialité, il ne tue jamais un innocent et ne se sert pas de ce qui ne lui appartient pas. Il assure la protection de son royaume et il doit être le grand bienfaiteur et croire en Dieu. Il doit protéger les personnes et les biens jusqu'à ceux des hommes tués pour avoir parlé contre son autorité. Il n'utilise pas pour son compte personnel les tributs versés par les notables. Il les partage entre les sujets et les gardiens du palais. Le Roi a des domaines qui sont exploités par des serviteurs mis à sa disposition. C'est ainsi qu'il dispose des champs réservés à la culture du maïs, des champs de raphia pour produire du vin. Le Roi ainsi nommé, a de par la coutume, de nombreuses fonctions à remplir pour le bien et l'intérêt de ses sujets. Il est le chef religieux de l'Islam et les fidèles le considèrent comme le commandeur des croyants. Il dirigeait les forces armées avec l'aide des dignitaires. Le défunt sultan ne manquait pas une occasion de faire défiler ses fantasins et sa cavalerie. Les Bamum sont sensibles à la vue de cet appareil guerrier. Les cavaliers occupent le premier rang. Les fantassins sont habillés d'une tunique et portent des lances à deux tranchants. Un bouclier en fer ou en peau de buffle les protège des sagaies ou des flèches.

En dehors de la mort, la coutume ne prévoit pas de possibilité de mettre fin à l'exercice des fonctions du Roi et des chefs traditionnels, fonctions dont la succession est héréditaire. Toutefois, le Roi peut déposer un chef supérieur qui a commis des fautes d'une gravité exceptionnelle, notamment s'il refuse de se plier aux ordres du Roi si ses facultés intellectuelles rendent son commandement impossible. Tout chef supérieur, destitué, garde son village, mais perd ses attributions et ses titres mobilières aux yeux de la cour royale. On continuera à l'appeler Nji, mais il n'aura plus à donner des ordres aux différentes familles formant la collectivité qui

relève de son commandement. Dans l'exercice de ses fonctions, le Roi est assisté des dignitaires suivants:

3.2 *Njí mgbetni mfon*

“Nji adjoint du Roi” est une personnalité qui seconde le Roi dans toutes ses activités et jouit, par conséquent, d'un privilège analogue à celui du Roi. Dans un régime mi-présidentiel, mi-parlementaire, l'adjoint du Roi peut être considéré comme un Premier Ministre, tandis que le monarque, lui, jouit des prérogatives du chef de l'Etat.

3.3 *Ŋkóm*

Ce sont les compagnons des différents Rois qui ont régné sur le pays Bamum. Leur nombre augmente au fur et à mesure que le royaume grandit et prend de l'importance. Ils sont spécialisés dans les renseignements, ils assurent aussi la sécurité du Roi. Ces notables peuvent être considérés comme les chefs de la sécurité que nous retrouvons actuellement auprès des Républiques modernes ou auprès des royaumes du XXe siècle. C'est au niveau du Roi, des *titáa mfon* et des sept notables que se prennent les décisions.

3.4 *titáa ŋfon*

“Les pères du Roi”, forment le conseil royal où s'élaborent la plupart des législations. Celles-ci sont soumises en dernier ressort pour approbation ou désapprobation.; Leur titre traduit le contact étroit qu'ils ont avec le Roi. Ils lui rendent des services très personnels et leur charge est héréditaire. Ils sont recrutés selon leur mérite; Ils n'habitent pas le palais. Seuls à connaître le nom du prince héritier, ils procèdent à l'intronisation du nouveau Roi.

3.5 *pa nshii nshíé*

“Les gardiens du palais”, sont d'anciens captifs de guerre et des enfants libres du pays. Ils jouent un rôle comparable à celui des gardes républicaines de nos Etats modernes.

3.6 *taa ηγύ*

“Le père du pays”, est le chef des forces de l'ordre qui assure les fonctions que les Etats modernes attribuent de nos jours à la gendarmerie et à la police.

3.7 *ηγάά ηγύ*, “le chef de famille”

Au niveau de *ηγυετ*, “la famille”, qui est la cellule sociale de base en pays Bamum, on a *ηγάά ηγύ*, littéralement *ηγάά*, “possesseur” et *ηγύ*, “domaine”, c'est-à-dire le possesseur de domaine ou mieux le chef de famille. Ce titre est aussi porté par les fils des *ηγι*, “des nobles” même s'ils n'ont pas de domaine et de famille à leur charge.

En somme, depuis le temps du Roi MBWEMBWE, le pays Bamum est administré par des *ηγι*, des nobles, qui dépendent du *Νφωη*, le Roi, à qui ils doivent obéissance. Comme il faut trois pierres dans le foyer pour que la marmite soit bien assise l'organisation sociale et politique des Bamum a trois supports, le *ηφωη*, “le Roi”, les *ηγι*, “les nobles”, les *ηγάά ηγύ*, “les chefs de famille”. Les *ηγι* le sont par droit héréditaire ou par choix. Les *ηγάά ηγύ*, petits chefs de famille ou de village leur doivent obéissance. Le secret de cette organisation repose sur la crainte que les uns et les autres s'inspirent mutuellement. Pour marquer les degrés de la hiérarchie, les rendre sensibles aux esprits simples, un choix a été fait parmi les animaux de chasse. Ainsi, l'éléphant, le lion, le léopard le buffle appartiennent au Roi; tandis que les *ηγι* et les *ηγάά ηγύ* les *ηγάά ηγύ* se contentent des antilopes. Les rats des champs constituent la proie des *Ρα ηκρην*, des esclaves, qui n'ont pas un pouvoir effectif dans la société Bamum¹¹

4. CONCLUSION

Nous voici au terme de la première partie de notre étude. Il nous faut maintenant conclure. Quel bilan pouvons-nous établir ? Le but que nous nous sommes fixés au départ a-t-il été atteint ? Et quelles prospections pouvons-nous envisager ?

(11) Il n'est pas question, ici, de reprendre la description systématique de la condition sociale des *Ρα ηκρην*, “des esclaves”, dans la perspective d'élucider leur non-participation à la gestion du pouvoir en pays Bamum. Nous en donnons déjà un aperçu satisfaisant dans le chapitre intitulé: “Notion de parole en pays Bamum”.



PHOTO 2 :

Couple appartenant à la classe des nobles. L'homme porte au cou le collier des perles, insigne du Túpanka (chef de la garde rapprochée du roi). La femme porte à sa taille une ceinture en peau de panthère et aux cheveux des piquants d'hérisson comme parures.

PHOTO : ANNA WUHRMANN

L'idée maîtresse sous-jacente à cette partie liminaire est une exigence de démonstration. Dans la mesure où nous avons postulé qu'il y a une corrélation entre la forme du langage chez les Bamum et le type du système politique institué dans la société bamum, il nous a semblé impossible de l'examiner minutieusement, sans avoir défini au préalable la notion même de parole où ont été moulées les institutions monarchiques bamum. C'est là, la justification du premier chapitre de notre travail.

A partir de l'analyse attentive de deux termes opératoires *shú*, "le bavardage" et *shukét*, "la parole", nous avons mis en évidence une donnée fondamentale : dans la notion même de parole, les Bamum introduisent une distinction essentielle entre *shú* et *shukét*. Le premier désigne un discours coupé de tous les référents culturels bamum. C'est le langage des enfants et des allogènes qui, à cause de leur ignorance des valeurs socio-culturelles bamum sont restés au stade "d'ouverture de la bouche". Le deuxième désigne un discours organisé et défini où le concept trouve la plénitude de sa réalisation nominale. En tant que tel, il est le code de référence à la culture bamum. De ce point de vue, il est, comme le note très pertinemment C. NGOURA à propos des vautés (Cameroun central) :

"Le lieu privilégié où l'on peut saisir les rapports qui existent entre l'homme (bamum) et son milieu, naturel, social et culturel. Il permet en effet au (Bamum) d'appréhender, de classer et d'organiser ses expériences venues du monde environnant. Grâce à lui, il peut établir des rapprochements entre des domaines ou des notions apparemment distincts, mais qui se situent et se comprennent par rapport à ses préoccupations culturelles."
(1982:3)

En définitive, *shukét* apparaît comme une galerie d'images et de symboles par laquelle la société bamum assume l'éducation de ses membres et la transmission de ses valeurs depuis l'enfance jusqu'à la vieillesse. A l'issue de l'analyse des habitudes linguistiques des Bamum, un point appelle l'attention : la notion de parole rend manifestes les différenciations sociales, en premier lieu celles qui séparent les gouvernants des gouvernés. En effet, sous le rapport des

habitudes de langage, les Bamum sont repartis selon les catégories de domination et de subordination. Les dominants parlent la parole (*shukét*) et les dominés bavardent (*shúé*).

Le second angle d'attaque a consisté à montrer l'intime corrélation qui existe entre la forme du langage bamum et le pouvoir monarchique institué dans la société bamum. C'est la justification du second chapitre de cette partie préliminaire de notre étude. L'analyse comparative des habitudes linguistiques des Bamum et du modèle organisationnel bamum a mis en lumière une donnée fondamentale : la forme du langage bamum justifie la forme monarchique du gouvernement chez les Bamum, celle qui assure la domination d'une seule "tête". La notion de parole qui se structure en *shúé*, "le bavardage", qui est le parler des gouvernés et en *shukét*, "la parole", dont les locuteurs sont les gouvernants, est le pendant du modèle organisationnel bamum établi sur une inégalité fondamentale et sur les coupures hiérarchiques qu'elle trace. A partir de cette donnée fondamentale et de l'acquis anthropologique selon lequel tout pouvoir politique se désigne par le langage auquel il recourt, par lequel il tente d'obtenir l'assentiment des sujets, nous avons conclu qu'il existe une étroite interrelation entre les habitudes de langage chez les Bamum et le régime de la monarchie centralisée institué en pays Bamum. En fait, les habitudes linguistiques des Bamum ont contribué partiellement à l'édification du régime de la monarchie hiérarchique dans la société bamum. Les classes gouvernantes, pour exercer leur autorité ont agi non seulement par les images et les symboles, mais aussi par les mots qui sont les manifestations concrètes du langage. Elles se sont emparées du pouvoir des mots.

Ici, apparaît la fonction politique du langage qui est de proclamer à la société, la place psychologique tenue par chacun de ses membres. En effet, il suffit d'un seul mot aux membres d'un groupe intime pour qu'en dépit de son imprécision et de son ambiguïté apparentes, il transmette un message beaucoup plus précis que des volumes de correspondance soigneusement élaborée qu'échangent deux gouvernements. Le rôle joué par le langage dans l'organisation sociale et politique des Bamum en a apporté la plus éclairante des illustrations.

La seconde hypothèse que nous avons formulée est que la gestion socio-politique et économique du pays Bamum par les couches sociales dominantes a altéré le développement global de la société bamum. C'est là, la justification et le fondement de la deuxième partie de ce travail.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

DEUXIEME PARTIE

**REGIME MONARCHIQUE ET CRISE
DU DEVELOPPEMENT
EN PAYS BAMUM**

PRELIMINAIRES

La deuxième partie de ce travail est consacrée à la mise en évidence de l'impact des mentalités bamum sur la crise du développement sociopolitique et économique en pays Bamum. En effet, nous postulons dans cette étude que la crise du développement global que connaît la société bamum est un processus complexe qui a trait autant aux aspects économiques qu'aux aspects sociologiques, psychologiques et politiques de la vie en milieu bamum.

Dans le langage courant, une mentalité désigne un état d'esprit, une façon de voir les choses associée automatiquement à des moeurs observées dans des comportements. C'est en ce sens que l'on dit «quelle mentalité!» pour condamner la conduite et la morale sur laquelle semble s'appuyer cette conduite. Ici, par mentalité, nous entendons à la suite de A. MUCCHIELLI (1985:18-22):

“Un ensemble de prédispositions psychologiques renvoyant à une sorte de système de croyances lequel constitue une vision du monde donnant un sens aux choses. Ce système oriente, voire détermine les comportements en actes.

A la limite on pourrait concevoir la mentalité comme l'ensemble construit du système des principes ou des valeurs auxquels on peut ramener l'ensemble des conduites typiques d'un groupe ou d'un individu. Ces principes sont les bases de la logique propre du groupe ou de l'individu. Cet ensemble de principes est fictif. C'est une construction intellectuelle permettant de comprendre et d'expliquer les conduites.

On peut encore synthétiser davantage la notion de mentalité en disant - à la manière des ethnologues comme Griaule - qu'une mentalité révèle la conception qu'a l'individu de sa place dans le monde tel qu'il le voit. La mentalité se ramène alors à une position existentielle (une orientation fondamentale de l'être) face à ce qui est posé comme un problème primordial.

En conclusion, une mentalité est donc la trame psychique de référence commune à un groupe d'hommes. On ne peut se passer de sa connaissance pour comprendre des actions collectives.

La notion de mentalité ainsi élucidée, il convient de préciser que cette seconde partie du travail comporte concrètement trois chapitres :

Le premier chapitre est consacré à ce que nous nous proposons d'appeler habitudes linguistiques et mentalités des Bamum.

Le second chapitre est réservé à la mentalité des classes dominantes et à la gestion socio-politique chez les Bamum.

Quant au troisième chapitre, il est réservé à la mentalité des classes gouvernantes et la gestion socio-économique chez les Bamum.

On voit que cette partie de notre étude accorde une attention particulière aux différents modes de gestion sociale en pays Bamum. Cette orientation correspond à notre préoccupation actuelle. Cette préoccupation est de procéder, dans le cadre de cette seconde partie de notre travail, à un inventaire de principaux modes de gestion sociale en cours dans la société bamum ; de les décrire minutieusement et de mettre en lumière leur impact à la fois sur la crise du développement en pays Bamum et sur l'émergence des courants de contestation qui traversent aujourd'hui l'aire culturelle et géographique bamum.

CHAPITRE PREMIER

**HABITUDES LINGUISTIQUES ET
MENTALITES DES BAMUM**

CODESRIA BIBLIOTHEQUE

1.1. INTRODUCTION

L'anthropologue C. TARDITS¹ se consacrant à l'étude de la société bamum doit s'être demandé : "Que pense ce peuple? Comment pense t-il? Est-ce que ses processus intellectuels et l'exercice de sa raison s'apparentent aux nôtres ou en diffèrent radicalement?" Mais il s'est probablement empressé d'écarter cette idée, n'y voyant qu'une énigme psychologique, et de tourner son attention vers les questions plus aisément observables. Cette attitude est extrêmement regrettable, car le problème de mode de pensée et de l'idéation dans les sociétés pré-modernes n'est pas d'ordre purement psychologique. Il est en grande partie culturel. Il relève plus précisément d'un ensemble particulièrement structuré de phénomènes culturels que nous appelons une langue. La linguistique en constitue une voie d'approche.

Effectivement, il y a une corrélation importante que E. SAPIR cité par B.L. WHORF (1956:71) a décelé entre le langage, la culture e comportement, et qu'il a exprimée dans la citation suivante :

"Les êtres humains ne vivent pas uniquement dans le monde objectif ni dans le monde des activités sociales tel qu'on ne le représente habituellement, mais ils sont en grande partie conditionnés par la langue particulière qui est devenue le moyen d'expression de leur société. Il est tout à fait erroné de croire qu'on s'adapte à la réalité pratiquement sans l'intermédiaire d'une langue, et que celle-ci n'est qu'un moyen accessoire pour résoudre des problèmes spécifiques de communication ou de réflexion. La vérité est que le "monde réel" est dans une large mesure édifié inconsciemment sur les habitudes de langage du groupe [...]. Pour une bonne part, la manière dont nous accueillons le témoignage de nos sens (vue, ouïe, etc.) est déterminée par les habitudes linguistiques de notre milieu, lequel nous prédispose à un certain type d'interprétation."

Dans l'exemple bien précis des Bamum, la structure de leur langue, leur mode de pensée et d'organisation nous prouvent qu'il en est bien ainsi de cette corrélation.

(1) cf. C. TARDITS, LE ROYAUME BAMOUM, éd Armand collin, Paris, 1980, 1078 pages

1.2. UNE LANGUE, DEUX CLASSES SOCIALES ET DEUX MENTALITES

Nous avons précédemment vu dans le chapitre préliminaire de cette étude, que la langue bamum se structure en *shú*, “bavardage”, qui est le langage de *pə mkpen*, “des classes dominées”, et en *shukét*, “parole”, qui est le parler de *Pa nji*, “des classes dominantes”. Partant de la structure de cette langue et du mode d'organisation sociale de ses locuteurs, il n'est pas hasardeux de conclure à l'existence de deux types de mentalité fondamentaux et opposés en pays Bamum - l'un de domination et l'autre de soumission et de subordination. Cette dernière forme d'esprit va de pair avec *shú*, “le bavardage,” qu'utilisent les classes gouvernées bamum. Quant à l'esprit de domination, il est le propre des classes sociales dirigeantes dont les membres sont les locuteurs de *shukét*, “la parole”.

Ce qui précède illustre admirablement que la langue, la culture et les mentalités bamum composent un ensemble complexe d'influences réciproques dont on peut se demander comment il est né historiquement. Les structures linguistiques bamum précédèrent-elles les structures mentales bamum ou inversement? De façon générale, elles se développèrent de concert. Mais s'en tenir à cette hypothèse, c'est voiler les mentalités bamum que les pages qu'on va lire ont pour dessein de préciser et d'illustrer.

1.3. LA MENTALITE DES CLASSES SOCIALES DOMINEES BAMUM

L'anthropologue ou le sociologue qui débarque en pays Bamum, prend connaissance de la mentalité de soumission et de subordination des classes sociales dominées bamum parce que celle-ci se manifeste comme quelque chose de tout à fait différent de la mentalité dominatrice, exploitatrice et méprisante des classes sociales gouvernantes bamum. Pour traduire l'acte de manifestation de cette mentalité de soumission et de subordination, nous proposons le terme *pouó*, “la crainte”, qui est commode, d'autant plus qu'il n'implique aucune précision supplémentaire : il n'exprime que ce qui est impliqué dans son contenu étymologique, à savoir sentiment d'appréhension devant ce que l'on juge dangereux. Il serait vain de discourir de cette



CETTE SCENE EST UNE ILLUSTRATION CONCRETE DES DEUX TYPES DE MENTALITE EN PAYS BAMOUN:
L'UNE DE DOMINATION ET L'AUTRE DE SOUMISSION.

appréhension sans élucider au préalable ce qui l'inspire. Ici, deux cercles d'analyse se mêlent qu'il faut défricher l'un après l'autre : celui qui explique la crainte qui sous-tend la mentalité de soumission et de subordination des classes dominées bamum, et celui des mécanismes par lesquels la société bamum tente de pérenniser cette appréhension.

Le premier de ces cercles correspond à celui qui explique ce qui inspire la crainte dans l'esprit des couches sociales dépendantes. Disons tout de suite que c'est le pouvoir des mots créés pour les désigner dans cette société. Ces mots ont un pouvoir tel que la notion de *mamken*, "l'esclave" et ses pendants que sont : *mɔn na*, "mon serviteur", *mɔn chut nda*, "mon domestique", *nchiɛ nda*, "le gardien de ma case", *ngouó na*, "ma servante", et la notion de *mbet njem*, "le cadet", ont développé chez les Bamum des classes gouvernées, à la fois, un sentiment d'infériorité et une attitude craintive à l'égard des supérieurs et des aînés qu'ils considèrent comme appartenant à une catégorie nouvelle d'être : celle des hommes qui ont une enveloppe humaine habitée par une personnalité non humaine. Ce qu'il importe de souligner un relation avec ce système mental, c'est qu'il est prélogique et par conséquent, générateur des croyances étranges dans l'aire culturelle bamum. Ainsi, par exemple, il est interdit de boire avant son aîné ou son supérieur hiérarchique de peur d'attraper le hoquet. Un nombre considérable de croyances dérivent de cet état d'esprit. Il n'est pas question de les rappeler toutes, ici - Mieux vaut nous limiter à l'exemple cité à l'instant.

Dans la perspective des mécanismes mis en place pour pérenniser cette mentalité de soumission et de subordination à l'égard des aînés et des supérieurs, la société a créé des règles de comportement qui confèrent aux cadets et aux subalternes le devoir de respecter et d'être en subordination. En voici quelques exemples : dans les réunions, le cadet et le subalterne ne parlent pas les premiers. Il leur est interdit de contredire publiquement leurs aînés ou leurs supérieurs ; de s'asseoir avant eux dans une assemblée ; de se laver les mains avant eux pour prendre le repas, ou avant eux à la fin du repas; de mettre la main sur leurs épaules, ces gestes se faisant uniquement entre égaux; de s'asseoir sur leur chaise dans une maison; de rester assis

quand ils sont debout ou quand ils font leur entrée dans une maison; de marcher devant eux sur un chemin étroit; de toucher à leur tête; de garder son bonnet sur la tête en leur présence; de prononcer leur noms.

Certains proverbes rappellent également aux cadets et aux subalternes, leur subordination.

Exemple : *tut me nse nja' tu*, "l'oreille ne dépasse jamais la tête", pour dire que le cadet ou le subalterne, quel que soit son progrès social, ne peut pas dépasser son aîné ou son supérieur. Car, comme le recommande l'étiquette bamum, *mum sher u, u riép péé*, "si quelqu'un te dépasse, porte son sac"; pour dire que tu dois te soumettre à la volonté de celui qui te dépasse en âge ou en titre. Mieux encore, tu dois accomplir pour lui certaines tâches qu'il juge indignes pour son âge ou pour son titre. Ce qu'il convient de souligner en relation avec cet état d'esprit, c'est qu'il a encouragé la répétition des comportements sans aucun rapport avec ce que l'indiscutable réalité commande de faire. Ainsi, il n'est pas étonnant de rencontrer, dans cette aire culturelle, deux personnes qui voyagent à pied, l'une devant les mains vides et l'autre la suivant et ployant sous le faix de leurs bagages communs.

Ces quelques exemples nous ont montré les mécanismes par lesquels les couches sociales dirigées pérennisent leur mentalité de soumission et de subordination. Inutile de multiplier les exemples. Ce qu'il importe de souligner en relation avec les exemples précédents, c'est que l'enculturation joue un rôle important dans la pérennité de la mentalité en question. Elle mérite un développement, nous le ferons plus loin. Pour l'instant, un élément doit retenir notre attention : l'univers mental des classes dominantes bamum.

1.4. LA MENTALITE DES CLASSES DOMINANTES BAMUM

En étudiant, dans le paragraphe précédent, l'univers mental des couches sociales gouvernées, nous avons montré qu'il est fondamentalement opposé à celui des classes sociales dirigeantes bamum. Pour traduire l'acte de manifestation de cette mentalité dominatrice, exploitatrice et méprisante, nous proposons le substantif *tánə*, "le mépris", qui est d'un usage

facile, vu qu'il n'implique aucune précision supplémentaire : il n'exprime que ce qui est impliqué dans son contenu étymologique, à savoir sentiment par lequel on juge une personne ou une chose indigne d'égards, d'estime ou d'attention. Qu'est-ce qui inspire aux classes dominantes bamum le mépris pour l'Autre? Ici, deux cercles d'analyse se mêlent qu'il faut déficher l'un après l'autre : celui qui explique chez les classes gouvernantes le mépris - voire l'exploitation et la domination - de l'Autre et celui des mécanismes par lesquels la société tente la pérennité de cette mentalité de domination, d'exploitation et de mépris.

Le premier de ces cercles correspond à celui qui explique ce qui inspire le mépris de l'Autre dans l'esprit des couches sociales dirigeantes bamum. Disons tout de suite que c'est le pouvoir des mots créés pour les désigner dans cette aire culturelle et géographique. Ce pouvoir des mots est tel que les notions de *ɲfon*, "le roi", de *nji*, "le noble"; de *ɲgáá nji*, "le chef de famille"; et de *ɲsáásu*, "l'aîné" encouragent leurs détenteurs à avoir une très haute estime d'eux, et à se surestimer toujours par rapport aux autres membres de la société bamum qu'ils ne perçoivent pas comme des êtres égaux à eux et jouissant des mêmes droits qu'eux.

Le second cercle correspond à celui des mécanismes par lesquels les couches sociales dirigeantes bamum pérennisent leur mentalité de domination. Disons que les règles de l'étiquette bamum jouent un rôle important dans cette perspective. Ainsi, dans une réunion familiale par exemple, c'est généralement le membre issu de la couche sociale dominante qui, le premier, prend la parole; en cas de désaccord, en principe, c'est lui qui "tranche". Et dans le meilleur des cas, à l'écoute. Il est interdit de le contredire publiquement. Dans un magasin, il est servi le premier et cela, au grand mépris de ceux qui sont arrivés avant lui. Dans les fêtes, il a droit au meilleur siège, au meilleur vin et aux meilleurs plats. Il est recommandé de se lever quand il fait son entrée dans une maison.

Les exemples sont innombrables qui illustrent la manière dont les classes sociales gouvernantes bamum entendent pérenniser leur mentalité de domination, d'exploitation et de mépris. Il n'est pas question de les citer tous, ici. Ceux que nous venons de citer nous ont aidé

à comprendre la perspective dans laquelle se situent les couches sociales dominantes bamum : pour elles, elles sont le centre du monde et les Autres ne sont que des simples rouages, des entités dont la seule raison d'être serait de les servir.

De tout ce qui précède il résulte que l'enculturation est le meilleur moyen pour la pérennité des deux types de mentalité mis en évidence dans le présent chapitre. Pour R. BASTIDE (1971:15-16), citant SPINDLER :

"L'enculturation est le processus au travers duquel l'individu acquiert la culture de son groupe, de sa classe, de son segment ou de sa société... Ce processus est limité à l'acquisition des modèles de comportement, y compris le langage, les métalangages, les coutumes, les valeurs, les définitions de rôles et autres phénomènes de cet ordre"

Cette enculturation se fait d'une manière privilégiée pendant l'enfance. Ajoutons que la personnalité de base façonne également les éléments de la mentalité de l'adulte bamum, qu'il soit de la classe dominante ou de la classe gouvernée. Pour A. KARDINER (1969:30), :

"La personnalité de base est une configuration psychologique particulière propre aux membres d'une société donnée et qui se manifeste par un certain style de vie sur lequel les individus brodent leurs variantes singulières. Cette configuration constitue la matrice dans laquelle les traits de caractère individuel se développent".

Sur l'exemple des Bamum de la classe dominée, leur goût de soumission et de subordination aux aînés et aux supérieurs a été incorporé dans la structure de leur caractère pendant l'enfance. En effet, pendant l'enfance du Bamum de la classe servile toute velléité d'insoumission à l'égard des aînés et des supérieurs est vivement reprimandée par les éducateurs. D'où la conclusion psychologique qui s'impose aux enfants Bamum et qui restera chez l'adulte Bamum sous forme de certitude intime : *mum sheru, u rip péé*, "si quelqu'un te dépasse, porte son sac", *Ngu pe nbu mu u nju' naá nfon, mbue*, "si la vie te plaît, obéis aux commandements du Roi." Ces prémisses d'origine éducative guideront les expressions artistiques et les conduites bamum.

CHAPITRE DEUXIEME

**CLASSES SOCIALES DOMINANTES
ET GESTION SOCIO-POLITIQUE**

CODESRIA BIBLIOTHEQUE

INTRODUCTION

L'objet du présent chapitre est de mettre en lumière l'impact de la mentalité dominatrice, exploitatrice et méprisante des couches sociales dirigeantes bamum sur la gestion socio-politique du peuple Bamum. Il sera question pour nous de montrer que cette mentalité n'a pas simplement un impact culturel, mais qu'elle a également une dimension politique. En effet, cette mentalité ne véhicule pas seulement des idées. Elle implique aussi des attitudes et des comportements de nature politique. Elle renvoie à une symbolique du pouvoir, bref à une gestion de la société.

Nous nous appuyerons, pour ce faire, sur des enquêtes de terrain, des récits de vie que mon métier d'anthropologue m'a donné l'occasion d'entendre et d'observer dans cette société.

2.2. CLASSES SOCIALES GOUVERNANTES ET GESTION POLITIQUE

En étudiant, dans un chapitre précédent, la corrélation qui existe entre les habitudes du langage des Bamum et le régime de la monarchie centralisée institué dans cette société, nous avons dit que les classes dominantes, qui ont découvert que l'autorité peut également s'exercer à l'aide des mots s'en servent pour renforcer leurs positions sociales. En outre, dans le même chapitre, nous avons montré que le trait le plus remarquable de la société bamum, c'est le sens exacerbé de la hiérarchie. Tout le monde tient aux prérogatives attachées à son sang et à son rang. La division sociale confère aux classes dominantes les prérogatives de pouvoir et de commandement ; et aux classes dominées le devoir de se soumettre et de s'exécuter. Ce modèle d'organisation sociale dont le caractère très inégalitaire est frappant, a fait du Roi et de ses pendants que sont les nobles, les chefs de famille et les aînés dans les couches d'âge, les seuls locuteurs dans la société bamum. Il est évident que dans une telle stratification sociale, les classes dominées ne détiennent que le statut de simples auditeurs.

Effectivement, le Sultan et ses pendants susmentionnés sont les seules notabilités qui peuvent parler en pays Bamum. Toute velléité de révolte contre leur statut de locuteurs privilégiés est vivement reprimandée par les membres des couches sociales dirigeantes. Rien

n'est plus facile que d'illustrer cette repression par la trilogie des propos suivants tirés des habitudes linguistiques des classes sociales gouvernantes bamum :

- *a móòn wouó*

“c'est le fils de qui?”; ou mieux, “à quelle catégorie sociale appartient-il?”

- *Venoun wouí*

“arrêtez - le!”

- *làp nouñ Wouí*

“batlez - le!”

Par les énoncés, le sujet parlant conspu d'une part, celui qui ose remettre en question ses propos, de l'autre, il rappelle à son auditeur que parler en pays Bamum n'est pas l'apanage de toutes les classes sociales. Il est le privilège des classes sociales dominantes. Vouloir le faire à leur place constitue un crime de lèse - majesté et son auteur doit être puni pour son irrespect des règles de l'étiquette bamum.

Une conclusion minimale nous semble s'imposer : la société bamum telle qu'elle est structurée et tel qu'on y parle ne confère aux couches sociales dominées que le droit de parler dans une perspective de soumission au pouvoir du Roi et des classes sociales gouvernantes. Ainsi, il n'est pas étrange dans cette aire culturelle de voir un membre de la classe dirigeante se lever à l'issue d'une réunion et de faire la déclaration suivante : “nous autres, princes, nous avons décidé ainsi ; vous les fils d'esclaves, vous n'avez plus qu'à nous écouter et suivre nos instructions”. Et qu'un fils d'esclave bien sûr, se lève et dise pour servir d'exemple entraînant : “quand les nobles ont parlé, que pouvons-nous encore ajouter d'autres ? Ça va”.

La conséquence psychologique relative à cette mentalité de soumission et de subordination, est qu'elle a créé des blocages chez les Bamum des classes sociales gouvernées. Elle a fait d'eux des gens sans grande faculté de se prendre en charge et sans l'aptitude de se définir de manière auto-centrée. Mieux encore, ils sont sans l'aptitude de se créer eux-mêmes en dépit des circonstances changeantes de la vie, en évitant les chemins battus. Cette attitude de soumission

est le langage d'une forme de libération dans la société bamum.

En effet, l'attachement du moi des couches sociales dominées à l'esprit dominant des classes sociales gouvernantes a dégénéré en une douce servitude, en un renoncement des classes dominées bamum aux ressources de leur propre personnalité. Par conséquent, elles ne sont jamais elles-mêmes celles qui définissent leurs propres normes, directrices de leurs jugements et de leurs conduites. Elles se sont libérées de cette tâche difficile de penser et de juger, en se soumettant au Roi et à ses pendants ; et leur volonté se confond désormais à celle de ces derniers.

De tout ce qui précède il résulte que de larges couches sociales bamum sont constituées des êtres dont la volonté est emmaillotée dans les langes de la volonté du Roi et des classes dominantes qui décident pour elles. C'est ce qui transparaît dans le proverbe suivant : *Rié puó na ka loó mba Ngoróm yué puu pít nku ndo'o mba Ngoróm.*

“Ce qui sera dit viendra du côté de Ngoron ce qui sera entendu devra aussi venir du côté de Ngoron”; mieux encore l'ordre de nouer et de dénouer n'émanera que du seul Roi. Ceci démontre le pouvoir absolu que le sultan exerce sur les Bamum. Il décide au sommet pour tous les Bamum

2.3.1. Le Sultan dans la psychologie collective des Bamum

Ainsi que nous l'avons dit, la manière de parler en pays Bamum a fait des couches sociales gouvernées, des gens qui fuient d'une manière quasi phobique toute expression de leur propre personnalité. Elles se plient à l'autorité du Roi pour couper court à leur volonté personnelle. Cette attitude de démission face aux exigences de la volonté éclairée d'un jour nouveau cette valeur fondamentale de l'éthique bamum qu'est la fidélité à l'égard du Roi.

En effet, ce qui confère aux Bamum une spécificité, c'est leur attachement au sultan dont la personne matérialise la vie et la prospérité du royaume bamum. En témoignent ces propos d'un informateur :

“Le matin, nous faisons moins de bruit dans la concession de mon père ; car ce dernier était à l'écoute de lèn, le tambour de guerre qui résonnait

chaque matin au palais pour annoncer le réveil du Roi. Aussitôt que ce tambour avait retenti, les femmes se mettaient à crier les dévises du Roi en claquant des mains. "Lion, foudre, éléphant" qui ne peut traverser un pont, brouillard qui monte, feu de brousse, foudre de montagne, animal indomptable, animal qu'on ne peut atteindre, foudre qui tombe d'aplomb avec fracas, éléphant qui ne peut traverser le fossé; telle était la constellation d'attributs qui qualifiait le Roi. Le monarque avait ouvert les yeux, et les habitants de Fouban pouvaient s'en réjouir."

Ce qu'il importe de souligner en relation avec cet attachement excessif à la personne du Roi, c'est qu'il a créé des certitudes étranges ancrées dans la psychologie collective des Bamum. Celle-ci, par exemple : 95% des Bamum sont persuadés que c'est quand le Roi te glorifie que tu deviens important dans la société bamum. Par conséquent, le Bamum n'honore pas son ascension sociale personnelle, fruit de ses efforts, mais plutôt le titre nobiliaire de "Nji" obtenu après un service rendu au Roi. En somme, le Bamum n'honore pas ce qu'il a fait lui-même ou mieux ce qu'il a produit, mais ce que le Roi lui a donné. Il peut tuer, par exemple, un buffle et l'emmener en entier au palais d'où il ne ramènera que les boyaux, la tête et les sabots de l'animal; cependant, il en sera très satisfait.

De tout ce qui précède il résulte que les Bamum appartiennent davantage à une monarchie qu'à un Etat. Aux yeux de leurs concitoyens, à leurs propres yeux aussi-, ce qui leur confère une spécificité, c'est leur attachement au Roi, mieux encore au sultan. Ce dernier conscient de ce sentiment d'affection, de sympathie qu'exprime le peuple Bamum pour lui, ne s'embarrasse pas de les appeler *paməm maà*, "mes Bamum". Par cette appellation, il les assimile à ses serviteurs. C'est ce qui transparaît dans la déclaration suivante :

"Tous ceux qui sont nés au pays des pamōm sont les seriteurs du Roi". (S.I. NJOYA, 1950:121)

Le passage de l'Histoire que nous venons de citer nous aide à comprendre la perspective dans laquelle se situe le monarque bamum : il est le maître de la condition des Bamum. En fait, il est le seul centre d'initiative historique et l'unique créateur des valeurs de civilisation en pays

Bamum. Il n'est pas sans intérêt de remarquer que face à ce pouvoir centralisé, presque sacré, le peuple Bamum a de la peine à s'ajuster aux systèmes d'organisation et d'administration instaurés par l'Etat après la décolonisation. La conséquence majeure à ce manque d'ajustement de la population à l'administration moderne est la faible emprise du pouvoir administratif sur l'imaginaire des Bamum. Par conséquent, face à un problème, le Bamum est plus enclin à rechercher le soutien du Sultan au détriment du soutien de l'administration moderne ; d'où l'origine du dualisme entre les deux types de pouvoir dans le département du Noun.

2.4. CLASSES SOCIALES GOUVERNANTES ET GESTION SOCIALE

Ce dernier paragraphe du présent chapitre a pour dessein de montrer que la société bamum n'est pas une entité complètement intégrée. Dans cette société, il y a un conflit social larvé entre les différentes couches sociales d'une part, et de l'autre, un conflit entre les différentes classes d'âge.

2.5. CLASSES SOCIALES ET CONFLITS SOCIAUX

La société bamum est bâtie sur un conflit social larvé qui transparaît dans les usages familiers de la parole, dans la vie quotidienne des Bamum. En effet, communiquer chez les Bamum, c'est la route ouverte davantage vers le conflit que vers la coopération. A cause de l'habitude de conflit de classes voire d'autorité entre les différentes couches sociales et les différentes classes d'âge qui a cours dans cette société. Ce conflit social larvé est suffisamment grave pour poser un problème sérieux à la cohésion sociale en pays Bamum.

Bien de proverbes illustrent admirablement ce conflit social entre les Bamum des classes sociales dominantes et ceux des classes sociales dominées. Attardons-nous par exemple sur celui-ci qui a le mérite de nous révéler d'emblée le comportement des Bamum des couches sociales gouvernantes. Une remarque préliminaire qui a son importance : la scène se passe dans un foyer polygamique où une princesse, insultée pour sa grande laideur, réplique par le proverbe suivant :

Mbuá pii ya, mbe mòòn kpa - yèn.

“Quoique laide, je suis la fille des Quatre Cours”. C'est-à-dire que : “je suis noble”.

Historiquement, NGUNGURE dite shètfon, fille du Roi MBUEMBUE, engendra quatre garçons : NSANGU, NDAM, MULUEM et NJIKAM. NSANGU devint Roi et engendra NJOYA, le père du feu Sultan NJIMOLUH.

Les Quatre Cours (Kpa-yèn) citées plus haut représentent les quatre princes du Roi MbUEMBUE, Roi qui stigmatise vraiment la royauté en pays Bamum.

Cette femme qui est fière de son origine veut dire que, malgré sa laideur, elle appartient à l'une de ces quatre familles. Ces familles constituent en effet, jusqu'à nos jours, les souches les plus vénérées de la dynastie des Rois Bamum.

L'exemple de proverbe cité à l'instant nous aide à comprendre la perspective dans laquelle se situe la noblesse bamum : pour elle, ses membres appartiennent à une catégorie nouvelle d'être. Celle des gens qui ont une enveloppe humaine habitée par une personnalité non humaine.

De ce qui précède il résulte que la noblesse bamum a une très haute estime d'elle-même. Elle se surestime toujours par rapport aux autres Bamum qu'elle appelle *Pamkpen*, “les esclaves”, et qu'elle ne perçoit pas comme des êtres égaux à elle et jouissant de mêmes droits qu'elle. Ce qu'il importe de souligner en relation avec cette sur-valorisation de soi, c'est qu'elle a entraîné la pratique de l'esclavage en pays Bamum. En témoignent ces propos d'une informatrice :

“Ma mère possédait comme esclave une femme originaire du village de Magbassa. Quand ma mère la trouva dans la maison des esclaves, elle lui demanda : Veux-tu que je t'achète? Oui Nji, répondit-elle. Non! je ne suis pas Nji, je suis aussi une esclave. Répliqua ma mère. Je veux seulement que tu viennes me puiser de l'eau. Ma mère l'acheta à 150 marks et lui donna le nom de Matédouorejem mən, littéralement : que je ne sois pas à ta poursuite un jour ; pour dire 'sois obéissante'.”

Notre informatrice continue en disant :

“Ma mère acheta également Fəmbéna comme esclave à 100 marks et elle habita désormais chez nous. En substance, les princes mettaient en gages

leurs esclaves contre de l'argent, des gandouras, des chèvres, des poules etc".

Aujourd'hui, l'esclavage est encore actuel dans la société bamum, nonobstant la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme et du Citoyen qui, dans son article premier, stipule que :

"Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits : les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune."¹

En effet, après l'abolition de l'esclavage par la colonisation française, cette pratique odieuse s'est muée en ce que nous avons appelé précédemment les formes contemporaines de l'esclavage en pays Bamum. En fait, les anciens esclaves et leurs descendants ont été intégrés dans les familles de leurs anciens maîtres où ils sont considérés aujourd'hui comme des fils adoptifs.

Cependant, ce qui importe de mentionner, c'est que leur intégration reste imparfaite à cause à la fois du manque de leurs liens de consanguinité avec les familles de leurs anciens maîtres, et de la frustration qu'ils connaissent encore au sein de ces familles. Là, on continue à les appeler par le terme péjoratif de serviteur. Concrètement, ce sont ces gens qui balayent à longueur de journée la cour du sultanat ou travaillent comme palefreniers dans les écuries royales. Le touriste qui débarque à Foumban peut les reconnaître très facilement par leur tête rasée et leur pas alerte de commissionnaire du sultan.

S'il nous fallait résumer le résultat des descriptions précédentes, nous dirions que la sur-valorisation de soi par la noblesse bamum est à l'origine du mépris qu'elle témoigne trop souvent à l'égard des Bamum de la classe sociale dominée dans les rapports sociaux. D'autre part, elle est génératrice de l'égoïsme qui pérennise les conflits et les divisions dans la société bamum.

(1) Extrait de l'édition internationale du Journal *Rendez-Vous en France* no. 3 Décembre 88 / Janvier 89. p. 1.

2.7. CLASSES SOCIALES DOMINANTES ET EGOISME

La surévaluation de soi comme membre de la noble classe a produit dans la société bamum, le mal social qu'on appelle égoïsme. Le noble bamum chez qui la sur-valorisation de soi a développé un égoïsme exéclable, n'est pas convaincu de ce que comme lui, autrui (quel qu'il soit) a droit de vivre et d'avoir de quoi vivre dignement ; qu'il a, comme lui, des besoins qu'il doit satisfaire, qu'il ressent l'injustice qui lui est faite, qu'il souffre quand on le piétine. Il surestime sa classe sociale par rapports aux autres classes. Par conséquent, il ne comprend pas pourquoi il peut œuvrer pour le bonheur de tous les Bamum, y compris ceux des classes serviles ou humbles. A l'instar du Sultan qui estime avoir seul droit aux égards en pays Bamum, la noblesse, foncièrement égoïste, distribue de préférence aux membres de sa classe sociale tous les privilèges que lui confère son rôle social. Elle accorde en priorité ses préférences à ses fils, sans se soucier aucunement de ceux qui, les premiers (et plus compétents), ont frappé aux portes de son palais.

Les retombées d'une telle mentalité dans la vie sociale en pays Bamum sont aussi courantes que quotidiennes. On ne saurait les dénombrer toutes. Un exemple paraît très révélateur. Il s'agit du retour permanent d'un certain prince comme ministre dans les différents gouvernements de ce pays. Cette récurrence a surpris plus d'un citoyen camerounais. C'est ce qui transparaît dans la déclaration suivante d'un journaliste :

“On ignore le secret qui permet à ce personnage politique veillot de se maintenir au gouvernement chaque fois que le chef de l'Etat procède à un renaniement ministériel. Est-ce sa carrure de gladiateur ou la noblesse de l'expression qui se dégage du regard paternaliste des descendants du roi des Bamouns? Ibrahim Mbombo NJOYA est le ministre le plus récurrent de la dynastie BIYA.”²

(2) Extrait de l'édition spéciale du Journal Challenge Hebdo no. 005 du 13 Avril 1992. p. 5.

2.7. RAPPORTS DE MARGINALISATION, CLASSES DOMINANTES / CLASSES DOMINÉES

Il ressort de ce qui précède que les classes sociales dominées n'ont pas un mot à dire dans la gestion des affaires du royaume. Citons en juxtalinéaire ces attributs que leur confère leur statut social :

- a pɔ́á pamən ntoók nvi

“ce sont les Bamum mangeurs des sabots de chèvre”

- a pɔ́á fəmben yuo' mbe'

“ce sont les foubanais qui ressemblent aux nattes de roseau tressé”

- a pɔ́á pɔ́ən dómə domə

“ce sont les hommes sans valeur, vides.”

L'image d'un *mɔ́n dómə domə*, “d'un homme sans valeur” dans le langage bamum est un homme dont les paroles ne sont pas écoutées dans les assemblées du peuple. C'est l'homme qui, en suivant les couches sociales dominantes, ne mange que des sabots d'animaux dans les festins. En effet, dans la société bamum, celui qui suit toujours les nobles, les chefs de famille et les aînés sociaux ne reçoit que les boyaux, les pattes et la tête des animaux comme part de viande dans les partages ; et cela jusqu'à sa mort. D'autre part, en assimilant les classes dépendantes aux nattes de roseau tressé, les Bamum des couches sociales gouvernantes les désignent comme les gens de strates d'hommes dépendants qui ne peuvent pas exprimer leurs opinions dans les assemblées du peuple Bamum. Ils se réfugient donc dans un mutisme où, selon l'esprit bamum, ils ressemblent aux nattes de roseau tressé, utilisés dans la construction des clôtures, dans la zone sahélienne.

Il importe de souligner également que cette marginalisation des classes dépendantes est encore plus manifeste dans les familles où, par la force de l'idéologie de l'aînesse, les plus jeunes doivent respect et soumission aux plus âgés. En fait, dans cette société où l'âge constitue un véritable principe d'organisation et de domination, les aînés sociaux détiennent seuls le monopole

de la parole et de l'initiative. Dans les réunions familiales, ils prennent les premiers la parole ; en cas de désaccord, en principe, ce sont eux qui "tranchent", et dans le meilleur des cas, à l'écoute. Il est évident que dans une telle aire culturelle, les cadets sociaux ne soient que de simples auditeurs. Ceux qui osent exprimer leurs opinions dans les cercles familiales sont rabroués en termes vifs. Ils sont traités d'enfants que les femmes allaitent encore, mais qui osent parler en même temps que les grandes personnes. Ce comportement est regrettable, car, le fait est que, même l'enfant le plus jeune a des idées qui valent la peine d'être exprimées et entendues. Il résulte de ce qui précède que le débat contradictoire est frappé d'interdiction dans les familles en pays Bamum. Par conséquent, les jeunes gens sont plus installés dans les habitudes de pensée. Ils sont moins disposés à mettre en question les sempiternels «c'est ainsi que ça s'est toujours fait». Les parents les encouragent dans cette voie afin qu'elle reste une perpétuelle règle de vie.

CODESRIA - BIBLIOTHÈQUE

CHAPITRE TROISIEME

CLASSES SOCIALES DOMINANTES ET GESTION SOCIO-ECONOMIQUE

CODESRIA BIBLIOTHEQUE

3.1. INTRODUCTION

Le présent chapitre a pour objet de mettre en exergue l'impact de la mentalité dominatrice, exploitatrice et méprisante des couches sociales gouvernantes sur la gestion socio-économique du royaume bamum. Il sera concrètement question de montrer que cette mentalité implique une féodalité économique.

3.2. LES BASES DE L'ECONOMIE BAMUM

Pendant l'époque précoloniale, le royaume bamum a connu une économie basée sur les butins de guerre. En fait, les Bamum organisaient périodiquement des expéditions guerrières qu'ils appelaient *wouó rónā*, "aller à la provocation", contre les tribus voisines. Au retour de ces expéditions soi-disant punitives, les butins étaient rassemblés au palais et le roi les répartissait entre les différents chefs de lignage. De l'aveu de certains informateurs, ces expéditions étaient impitoyables : les champs de maïs étaient saccagés, les récoltes dévastées et les populations décimées. Ces pages sombres de l'histoire bamum sont à l'origine de la haine vicérale de certaines tribus voisines (Bamendjoum, Bafoussam) à l'égard des Bamum. Il ressort de ce que nous avons dit, qu'à cette époque d'oisiveté apparente, la guerre était l'occupation primordiale des Bamum. Cette orientation dans les activités a marqué négativement l'histoire de la démographie dans ce royaume. En fait, les expéditions guerrières bamum n'étaient pas toujours fructueuses, à cause des récoltes souvent moins abondantes dans les tribus voisines. Par conséquent, les disettes étaient fréquentes en pays Bamum. Des fouillis de la mémoire, certains informateurs retiennent cette époque où leurs parents chassaient les criquets et ramassaient les chenilles pour leur subsistance journalière. Il est évident que dans cette situation de pénurie alimentaire, les populations faméliques bamum n'ont pas résisté aux épidémies de variole fréquentes à cette époque. Cette calamité les a décimé par centaines. Aujourd'hui, la faible densité de la population en pays Bamum en apporte la plus éclairante des preuves. Le département du Noun est le moins peuplé de la province de l'Ouest, bien qu'étant la division

territoriale la plus vaste de cette province occidentale.

Pendant la période coloniale, l'économie du royaume bamum a changé de bases à cause de la rareté des guerres inter-tribales. La terre et les hommes qui l'exploitaient étaient devenus les fondements de cette économie. A cette époque, l'artisanat ne faisait pas partie des bases économiques du royaume. La fonte et la sculpture qui sont ses principales composantes étaient réservées à un cercle d'initiés qui fabriquaient pour le palais des instruments de musique destinés aux sociétés secrètes. Il n'est pas sans intérêt de souligner que ces instruments de musique n'étaient pas commercialisés. La peine de mort était le juste châtimeut réservé à ceux qui vendaient ces objets rituels. La mort par pendaison de l'un de mes oncles paternels qui fabriqua une double cloche et la vendit à des commerçants Bamiléké en apporte la plus éclairante des illustrations.

Nous avons souligné précédemment que les hommes qui exploitaient la terre constituaient également l'une des bases principales de l'économie bamum pendant la période coloniale. En fait, dans cette société où les gens sont repartis selon les catégories de domination et de subordination, l'esclavage n'était pas une pratique inconnue des classes sociales dominantes. Précisons que le terme esclavage renvoie ici à un sens : il évoque le statut social d'une personne qui ne jouit pas de la liberté civique et qui se trouve ipso facto sous la dépendance totale d'un maître ou d'un domestique dont le terme «captif» est très souvent voisin ou synonyme. (R. Mbala Owono, 1990:12). Mais, comment devenait-on esclave domestique en pays Bamum ? La réponse est simple : C'est comme captif ou prisonnier de guerre. Mais ce n'est pas tout. Car, au fondement de l'esclavage domestique dans la société bamum, il y a le problème fondamental du type des relations qui existaient entre les classes gouvernantes et les couches sociales gouvernées.

3.2.1. Les relations de soumission, classes gouvernantes / classes gouvernées

Dans la société bamum, la soumission est le trait essentiel des rapports qui existent entre les dominants et les dominés. Par la force de l'idéologie de l'aïnesse, les plus jeunes doivent respect et soumission aux plus âgés. L'obéissance est, ici, signe de sagesse et est récompensée en tant que telle par la cooptation des étrangers dans les cercles qui émargent sur le patrimoine du lignage. Il convient de préciser que dans cette société lignagère nous entendons par étranger toute personne qui ne partage pas les liens de parenté par consanguinité avec les membres de son groupe. Dans la société exogamique bamum, la femme appartient à cette catégorie de personne. Elle est un individu hors lignage ; car elle a quitté son propre lignage pour vivre au sein d'un autre lignage, celui de son mari. Le lignage étant une communauté fondée sur le sang et où règne l'harmonie entre les consanguins, sa présence pose automatiquement un problème d'intégration et devient source de tension et de conflit. Par conséquent, si elle ne se montrait pas, jadis, déférente à l'égard de son mari, ce dernier pouvait lui mettre un joug au cou et la conduire dans l'une des maisons de commerce d'esclaves que comptait la ville de Foumban. En effet, les huit quartiers de Foumban avait chacun sa maison de vente d'esclaves où des négociants achetaient et revendaient des esclaves domestiques. Il ressort de ce qui précède que les relations entre les classes dominantes et les classes dépendantes étaient fondées sur des rapports de soumission des gouvernés aux gouvernants. Toute velléité d'insoumission à la volonté de ces derniers était le plus souvent sanctionnée par un changement de statut social. Ainsi, de la strate des hommes libres, un individu hors lignage pouvait descendre et s'installer définitivement dans la strate des esclaves domestiques à cause de son irrespect des règles de l'étiquette.

3.3. LES CARACTERISTIQUES DE L'ECONOMIE BAMUM

Notre dessein dans le précédent paragraphe était d'indiquer les fondements de l'économie bamum. Il s'agit maintenant de préciser à quel type d'économie elle appartient.

3.3.1. L'économie féodale

L'économie des périodes précoloniales et coloniales de la monarchie bamum était caractérisée dans son ensemble par des relations de type féodal dans les campagnes. Dans cette monarchie fondée sur la terre et les hommes, la stratification sociale conférait aux classes dominantes le privilège d'avoir de vastes propriétés terriennes. La campagne était donc divisée en *ngwan*, "en domaines", où des *Pa mkpen*, "des esclaves", travaillaient pour le compte des *Pa' nji*, "des nobles"; car dans cette société hautement hiérarchisée, des classes sociales gouvernantes ont toujours manifesté un mépris pour le travail de la terre. Pour mettre en évidence ce mépris, altardons-nous par exemple sur ces propos de l'ethnologue. A. WURHMANN cités par C. TARDITS (1980:522).

"(...) la seconde 'couche' de la tribu se composait de quatre cents barons qui résidaient dans de belles demeures, possédaient plusieurs, parfois beaucoup de femmes, passaient leur temps à ne rien faire, aimaient à beaucoup et bien manger et faisaient travailler les autres pour eux."

Ces propos mettent en lumière l'oïveté qui caractérisait les classes sociales dominantes. En effet, chaque matin, après un repas copieux, elles se rendaient au palais et ce n'était qu'à la tombée de la nuit que les membres âgés de ces classes rentraient dans leurs concessions. Les moins âgés montaient la garde du palais. De tout ce qui précède, il résulte que les couches sociales gouvernantes ne participaient pas dans les activités économiques du royaume. Ces activités, essentiellement agricoles étaient le lot des classes dominées des campagnes. Elles travaillaient dans les *ngwan pa' nji* "les domaines des nobles", et chaque vendredi, elles montaient à Fouban pour ravitailler les greniers de ces seigneurs. Il n'est pas sans intérêt de mentionner que ceux des serviteurs qui manquaient à ce rendez-vous, étaient sévèrement punis. La bastonnade était la sanction usuelle. Cependant, si un serviteur se montrait très irrégulier à la cour de son maître, ce dernier pouvait le vendre comme esclave domestique. Car, comme le stipule *kén ngu*, "la législation du pays",

“Si tu es serviteur, fais tout ce que ton maître te demande, tu n'as rien à changer aux ordres de ton maître. Si ton maître dit de mourir avec lui aujourd'hui, accepte. Si quelqu'un désobéit à son maître, celui-ci peut le traiter comme il lui plaira, c'est son affaire (...) (S.I. NJOYA, 1950:121-122).

3.3.2. L'économie distributive

Comme nous l'avons déjà dit, le Sultan bamum est l'homme qui reçoit toujours des redevances. En effet, à cause de la coutume et des mécanismes de l'économie distributive, le monarque bamum voit affluer au palais un courant de richesse relativement considérable. Selon les mécanismes de cette économie le roi reçoit des huit cents chefs de lignage qui composent le royaume bamum des rédevances en nature. Les productions du sol, de la chasse, de la pêche et de l'artisanat sont conservées dans les *lú ɲfɔn*, “les greniers royaux”. Elles sont destinées à la récompense des dignitaires qui posent des actions d'éclat à la guerre ou dans la vie quotidienne. Ainsi, jadis, après une causerie avec le roi, le dignitaire dont les propos avaient beaucoup amusé le monarque pouvait avoir comme récompenses, des corbeilles de maïs, des corbeilles de viande de buffle boucanée, des jarres d'huile de palme et même des jeunes esclaves comme serviteurs ou comme épouses. C'est le cas du dignitaire tita NTIECHE MEGBIEMBU dont les causeries avec le Sultan Njoya amusaient beaucoup ce dernier. Un jour, il ramena du palais une jeune esclave comme épouse. Il la baptisa du nom de *ɲsáá ɲgààm pinə ɲfɔɲ*, “la causerie auprès du roi”. Cette épouse était accompagnée d'un couple de jeunes esclaves. La femme devait aider sa maîtresse dans les travaux ménagers. Quant à l'homme, son lot allait être la recherche du bois mort et le labour des champs.

Il convient de souligner en relation avec ce qui précède que pour réapprovisionner les greniers royaux en productions du sol, de la pêche et de la chasse, la fête du *ɲguɔn* était annuellement organisée. Pendant les semaines que durait cette fête, les chefs des huit cents lignages apportaient au roi leurs *pa'ɲgie* “leurs redevances”. En témoigne ce passage de l'Histoire (S.I. NJOYA 1950:96) :

“Les forgerons-chefs devaient apporter des flèches en métal, les huit quartier de la ville devaient apporter des flèches en bois ainsi que des arcs : les forgerons-chefs devaient apporter des couperets, des sagaies, des couteaux, des rasoirs, des puə wuəm. Ensuite les tisserands devaient apporter des étoffes. Les fabricants de sacs, des sacs; les sculpteurs des mortiers, les potiers, des marmîtes, ceux qui récoltent le vin devaient apporter des cauris au roi, les vanniers des corbeilles. Les gens apportaient ces choses par groupes et il y avait une si grande quantité de choses qu'on ne pouvait pas les compter. On donnait aussi des buffles au roi, et avec leur peaux on faisait des tambours et des boucliers. On donnait aussi des léopards, des éléphants, des lions, des hyènes, des hippopotames et des corcodiles. Si quelqu'un manquait de donner ces tributs, il était passible d'une amende”.

Il n'est pas hasardeux de conclure à la lumière des propos ci-dessus, que les périodes qui précédaient la fête du *nguən* étaient celles d'intenses activités agricoles, de pêche, de chasse et de forgeage pour les couches sociales dépendantes. En fait, chaque chef de lignage avait un nombre déterminé de corbeilles de maïs, de corbeilles de viande boucanée et des couperets à apporter au palais pendant cette fête annuelle. Or, dans cette aire culturelle où les classes dominantes ont un mépris pour les tâches dites serviles (labour, pêche, chasse, etc.), la recherche de ces productions du sol, de la chasse, de la pêche et de l'artisanat destinées aux greniers royaux incombait aux classes dominées. A cet effet, elles organisaient des parties de chasse et de pêche. Elles séchaient leurs proies et, quelques semaines avant le début des festivités du *nguən*, elles les mettaient dans des corbeilles ou dans des jarres et les transportaient à Fouban aux domiciles de leurs maîtres. Ces derniers les apportaient à leur tour au monarque; ceux dont les redevances étaient jugées insuffisantes, donnaient au roi un esclave en compensation.

3.3.3. L'interdiction du *nguən* et la fin de l'économie distributive

De tout ce qui précède il résulte que les classes gouvernées travaillaient pour nourrir les classes gouvernantes. En retour, elles mouraient de faim, car toutes leurs productions du sol, de la pêche, de la chasse et de l'artisanat étaient destinées aux greniers des maîtres et du

monarque. Il est évident que la paupérisation des classes dominées soit la conséquence inévitable de cette économie féodale. En fait, à côté de l'opulence dans laquelle vivaient les couches sociales dominantes, les classes dépendantes croupissaient dans la misère et la famine. En témoignent les propos suivants d'un informateur :

“Quand les esclaves du roi avaient faim, ils venaient vendre de l'eau au marché. Nous l'achetions pour asperger nos légumes (...)”

Les récits sont innombrables qui relatent la misérable condition sociale des classes gouvernées en pays Bamum. Il n'est pas question de les narrer tous, ici. Ce qui convient de souligner en relation avec cette piteuse condition sociale des strates d'hommes et de femmes dépendants, c'est qu'elle a été la principale cause économique de l'interdiction de la fête du *ngucɔŋ* par l'administration coloniale française. En effet, à cause des raisons économiques précédemment évoquées, la fête annuelle du *ngucɔŋ* fut interdite par le commandant CLAPOT en 1924. Selon André MOUMBAGNA, vénérable vieillard à la mémoire aussi vaste que solide :

“C'est l'époque où les classes dominées bamum connurent le début d'une économie caractérisée dans son ensemble par des relations de type semi-féodal dans les campagnes. Car en fait, le commandant CLAPOT interdit les redevances de maïs, de vin de raphia, de viande, de couperets, etc. Il ordonna également la fermeture des maisons de vente d'esclaves.”

Le décret de l'administration coloniale française interdisant la fête du *ngucɔŋ* porta un coup fatal à l'économie distributive du palais. En effet, après la promulgation du dit décret, les redevances n'affluaient plus au palais. Les greniers royaux ne furent plus approvisionnés et les classes sociales dominantes qui émargeaient sur ces patrimoines monarchiques furent contraintes à la création de leurs propres exploitations agricoles. C'est ainsi que le Sultan NJOYA créa :

“un champ de dimensions jusqu'alors inconnues” (S.I. NJOYA 1950:135)
à Mantoum Ngajàá.

Il le divisa en plusieurs parcelles et confia leur entretien aux chefs des lignages. Ces derniers et leurs serviteurs continuèrent à travailler dans ce champ collectif. Ici un point appelle

notre attention : l'interdiction du *ngwon* n'avait pas amélioré considérablement la condition sociale des classes dominées. En fait, le décret de l'administration coloniale française avait interdit les redevance apportées annuellement au roi. Il avait également ordonné la fermeture des maisons de vente d'esclaves. Cependant, il n'avait pas interdit les corvées, car le commandant CLAPOT était un administrateur imbu de la doctrine de LYAUTEY qui recommandait de :

“respecter partout, dans les sociétés indigènes, les pouvoirs, les institutions, les coutumes en place (...)” (Y. KNIBAEHLER et R. GOUTALIER, 1980 :280-281)

L'administration coloniale française avait besoin du sultan NJOYA pour pouvoir recruter la main d'œuvre nécessaire aux grands travaux, et ne tenait pas à l'irriter en lésant ses intérêts. Par conséquent, les strates d'hommes et de femmes dépendants continuèrent à peiner dans les champs des gouvernants et en particulier dans le champ collectif des Bamum que le Sultan NJOYA créa à Mantoum Ngajàá. Voici en chanson les paroles par lesquelles les esclaves qui travaillaient dans le dit champ exprimaient la douleur de leur servitude :

Láp laà ! njɛ rénə

“Esclaves ! le jour s'est levé”

Tónə nɛnə apáàpelét! Tónə nɛnə apáàpelét!

“Rôtissez les patates ! rôtissez les patates!”

í tí ! í tí !

“six ! six !”

njɛ rénə njɛ rénə

“Le jour s'est levé, le jour s'est levé”

Te kɔmche yi Nzuəya

“Sur notre corvée chez NJOYA”

3.3.4 L'Economie semi-féodale

De nos jours, l'économie du département du Noun se caractérise dans son ensemble par ses relations de type sémi-féodal à la campagne, par l'artisanat et le petit commerce dans les villes de Foumban et de foubot. En effet, dans les campagnes, en dépit de quelques timides réformes agraires, les grandes surfaces cultivables sont les propriétés des classes dominantes. Les classes dépendantes se contentent des petits lopins de terre devenus insuffisants pour nourrir leur nombreuse progéniture. Il est évident que dans un tel système agricole, les strates d'hommes et de femmes dépendants soient de simples métayers. Dans cet univers culturel où *pōnə nji mə nkuor i tēngom mbùm fà'*, "les classes dominantes ne travaillent pas pour un salaire quelconque", les anciennes formes de l'esclavage se sont nuées en ce que nous avons appelé précédemment les formes contemporaines de l'esclavage en pays Bamum. En effet, ces métayers du vingtième siècle continuent à donner des redevances de maïs ou d'arachide aux "maîtres de la terre". Il n'est pas sans intérêt de mentionner que les clauses du métayage varient d'un propriétaire terrien à un autre, d'un chef de village à un autre. Dans le cas bien précis du chef supérieur du village de Nkouham, outre le tiers des récoltes que les métayers lui apportent, ils doivent également travailler pendant trois jours dans ses champs : un jour pour les labourer, un autre pour les ensemercer et un troisième pour les récoltes.

Il résulte de tout ce qui précède que les corvées n'ont pas cessé en pays Bamum en dépit de l'époque révolue de l'esclavage et des travaux forcés. Dans les campagnes, les classes dominées exécutent encore des travaux champêtres pour le compte du monarque, des reines et des notables. En clair, les couches sociales gouvernantes, grâce à une gestion socio économique très subtile, continuent à exploiter les strates d'hommes et de femmes gouvernés. Le chercheur, étudiant l'évolution sociale chez les Bamum, et accordant très peu d'intérêt à la banalité, mieux à la quotidienneté, dira certainement que de nos jours, les choses se passent plutôt autrement. Nous objecterons en lui racontant l'histoire dont le récit est le suivant :

“En mai 1989, nous étions chez un oncle meternel, à Malantouen, où nous menions nos enquêtes de terrain. Malatouen est l'un des villages environnants de la vile de Fouban. Un matin, mon hôte reçut la visite du chef supérieur de ce village ; il venait lui parler de la journée de travail que les villageois consacrent mensuellement au défrichage de ses champs. Ainsi, il demandait à mon oncle d'informer ses pairs du village qu'ils devraient se rencontrer le lendemain matin, dans l'une de ses plantations de café dont il lui indiqua l'emplacement. Quand il nous quitta, mon oncle maugréa contre ce chef qui continuait à les faire travailler dans ses champs comme au temps du servage. A la question de savoir s'il ne pouvait pas manquer à ce rendezvous, il répondit que s'il le faisait, il allait être qualifié de gháá kx tít, 'de personnes à tête dure' ; mieux encore de 'rebelles'”.

Les récits sont innombrables qui relatent l'exploitation quotidienne des classes dépendantes bamum par les classes dominantes. Il n'est pas question de les narrer tous, ici. Mieux vaut nous limiter au récit ci-dessus qui a l'avantage de révéler d'emblée que la société bamum est le prototype de société où les classes dominantes cherchent à satisfaire leurs seuls intérêts.

4. CONCLUSION

Nous voici au terme de la deuxième partie de notre étude. Il nous faut maintenant conclure.

L'ée maîtresse sous-jacente à cette deuxième partie est une exigence de démonstration. Dans la mesure où nous avons postulé que la crise du développement en pays Bamum a trait aux aspects psychologiques de la vie en milieu bamum, il nous a semblé impossible de l'examiner minutieusement sans avoir mis en lumière les mentalités, des Bamum. C'est là la justification du premier chapitre de la deuxième partie de cette étude.

A partir de la notion de parole qui répartit les Bamum en catégories de dominants et de dominées, nous avons mis en évidence l'existence de deux types de mentalité fondamentaux et opposés en pays Bamum - l'un de domination et l'autre de subordination. Cette dernière forme d'esprit va de pair avec *shít*. “le bavardage” qui est le parler des classes dominées. Quant à l'esprit de domination, il est le propre des couches sociales dominantes dont les membres sont

les locuteurs de *shukét*, "la parole".

Le second angle d'attaque a consisté à montrer l'impact de la mentalité de domination et d'exploitation des classes gouvernantes sur la gestion socio-politique du royaume bamum. C'est la justification du second chapitre de cette partie de notre travail. A partir de l'étude de l'organisation sociale et politique des Bamum, nous avons mis en relief une donnée fondamentale : le sens exacerbé de la hiérarchie chez les Bamum. Il a fait du Sultan et de ses pendants, les seules notabilités qui parlent en pays Bamum. Vouloir le faire à leur place constitue un crime de lèse-majesté ; et son auteur est qualifié de *gháá ké ní*, "de personnes à tête dure", ou mieux de "rebelles" par les classes dominantes. Les conséquences politiques, économiques et sociales d'un tel monopole de la parole par les classes gouvernantes sont multiples. Attardons-nous, par exemple, sur celles-ci.

Politiquement, il a fait du Sultan bamum le maître de la condition des Bamum. Il est le seul centre d'initiative historique et l'unique créateur des valeurs de civilisation en pays Bamum. En plus, face à ce pouvoir centralisé, omnipotent et omniprésent, le peuple bamum a de la peine à s'ajuster aux systèmes d'organisation et d'administration instaurés par l'Etat Camerounais après les indépendances. Par conséquent, le pouvoir de l'administration moderne a une faible emprise sur l'imaginaire des larges couches sociales bamum. Face à un problème, elles sont plus disposées à rechercher le soutien du Sultan au détriment de celui de l'autorité administrative ; d'où l'origine du dualisme entre les deux types de pouvoir dans le département du Noun.

Sur le plan social, ce monopole de la parole par le roi et ses notables a fait de la majorité des Bamum des gens qui fuient d'une manière quasi phobique toute expression de leur personnalité. Ils se plient à l'autorité du Sultan pour couper court à leur volonté personnelle. Désormais, celle-ci est emmaillottée dans les langes de la volonté du Roi qui décide au sommet pour l'ensemble de la société. Il est une évidence : le monopole de la parole et de l'initiative par les classes dominantes a entraîné la marginalisation des couches sociales dominées. Elles

n'ont pas un mot à dire dans la gestion des affaires du royaume. Les classes gouvernantes les appellent *puan dómā dómā* "les hommes sans valeur, vides", car leurs paroles ne sont pas écoutées dans les assemblées du peuple Bamum. Elles sont restées pendant longtemps de plus "taillables et corvéables à merci". C'est-à-dire selon le bon plaisir des classes gouvernantes.

Il est aussi une autre évidence : économiquement, la domination des classes dirigeantes pèse lourdement sur les classes dépendantes des campagnes, dépourvues de terres cultivables. Elles sont métayères ; et par conséquent, elles sont accablées de redevances et de corvées. La féodalité économique n'a pas disparu, en dépit de l'introduction de la culture du café dans le Noun et de la création des plantations de caféiers par les paysans. Les classes dominantes continuent à exploiter le travail du peuple Bamum à travers la coopérative des planteurs du Noun (CAPLANOUN), qui est l'organisme chargé de l'encadrement des planteurs de café dans ce département. En fait, depuis la création de cet organisme en 1956, sa gestion est concentrée entre les mains des classes dominantes ; et dans cette société où l'obéissance est un signe de sagesse, la cooptation dans les cercles qui émargent sur ce patrimoine départemental, est la récompense des Bamum déferents à l'égard du sultan.

A la lumière de ce qui précède, il n'est pas hasardeux de conclure que le régime de la monarchie centralisée ou hiérarchique a altéré le développement global du royaume bamum. La stratification sociale qui confère au sultan et à ses pendants le statut des seules notabilités qui parlent en pays Bamum, a étouffé pendant longtemps les initiatives en matière de développement dans cette royauté. D'une part, elle a favorisé l'enrichissement des groupes sociaux dominants ; de l'autre, elle a engendré la paupérisation des classes dépendantes et leur marginalisation dans la gestion des affaires du royaume. C'est ce qui explique le mécontentement de ces couches défavorisées qui, à la faveur des contestations démocratiques, sont descendues dans la rue pour casser les symboles de ce pouvoir séculaire.

La troisième hypothèse que nous avons formulée est que les formes de contestation, ouvertes ou dissimulées contre cette forme monarchique de gouvernement attestent son rejet

par de larges couches sociales dominées. Cependant, face au courant démocratique et en raison de la dégradation de leur statut, les catégories sociales prévalentes essaient de perpétuer l'idéologie monarchiste. C'est la justification et le fondement de la troisième et dernière partie de cette étude.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

TROISIEME PARTIE

**POUVOIR MONARCHIQUE ET
MUTATIONS SOCIO-POLITIQUES
DANS LE ROYAUME BAMUM**

Préliminaires

La troisième partie de ce travail est consacrée à la mise en évidence des formes de contestation, ouvertes ou dissimulées, contre la monarchie centralisée bamum. Le terme contestation est marqué d'ambiguïté ; mais dans son acception la plus large, elle exprime selon G. BALANDIER, (1985:256-257) :

“Le fait que la société s'interroge sur elle-même, qu'elle n'est pas considérée comme un donné tangible pour tous les sujets, tous les groupes ou classes. Il désigne une mise en question, une remise en cause ; il peut exprimer ou annoncer une revendication de transformation.”

La notion de contestation ainsi élucidée, il convient maintenant de répondre à la question suivante : en pays Bamum, qui conteste quoi, et comment ?

Nous l'avons déjà dit : le sultanat bamum est le seul centre d'initiative historique et l'unique créateur des valeurs de civilisation en pays Bamum. Cette monopolisation en matière d'initiative confère au sultan bamum la responsabilité de la condition sociale des Bamum. Mais, comme l'on peut le remarquer, cette condition sociale n'a pas évolué depuis longtemps, en dépit des efforts fournis pour la transformer. Certes, les Bamum ont quitté les chaumières pour des maisons aux toitures en tôles ondulées ; les hommes ont porté de somptueuses gandouras qui servent dans ce milieu de paravent à une recherche d'affirmation de soi. Les femmes ont noué des pagnes “wax”, pièces de tissu enroulées autour de la taille et qui moulent étroitement les hanches, de manière à souligner l'élégance des formes et la grâce de la démarche. Le haut des corps féminins a été vêtu des camisoles dont l'encolure largement échancrée glisse d'un côté de façon à découvrir coquettement une épaule.

Cependant, la misère n'a pas pour autant disparu dans les maisons. Elle a plutôt empiré, à cause des formes contemporaines de l'esclavage qui subsistent dans cette aire culturelle et géographique. De larges couches de la population ont été régulièrement pontionnées soit pour restaurer le palais royal, et cela malgré les dons de l'organisation des Nations-Unies pour

l'Education, la Science et la Culture (UNESCO), soit pour l'entretien de la Mosquée Centrale de Fouban, nonobstant les dons saoudiens, égyptiens, koweïtiens etc.

On peut conclure de ce qui précède que le Sultan a longtemps gouverné le royaume Bamum comme son bien, comme "sa chose". Ses sujets ne sont pas des citoyens Camerounais, l'Etat n'est en aucune manière son affaire ; sinon son support car, par souci de profit, de maintien de l'ordre et de la paix sociale, les différents régimes du Cameroun ont utilisé l'autorité du Sultan qui, par son charisme peut tout obtenir des Bamum par la persuasion. La situation que nous venons de décrire est importante : elle lève le voile sur les causes profondes de la contestation des groupes sociaux dominés dans le royaume Bamum. Ces causes sont : le pouvoir omnipotent et omniprésent du Sultan et l'exploitation du travail des classes gouvernées par les couches sociales gouvernantes. Comment contestent les classes sociales dominées et exploitées ? Pour répondre à cette question, deux formes de contestation retiendront notre attention : la contestation de forme religieuse et la contestation de forme sociale.

A l'issue de ces préliminaires, il convient de préciser que cette dernière partie de notre étude comporte concrètement deux chapitres : le Premier chapitre est consacré à ce que nous nous proposons d'appeler les formes de contestation contre le pouvoir monarchique bamum. Le second chapitre est consacré au pouvoir monarchique et processus démocratique dans le royaume Bamum.

CHAPITRE PREMIER

**FORMES DE CONTESTATION
CONTRE LE POUVOIR
MONARCHIQUE BAMUM**

1.1. INTRODUCTION

La description que nous avons faite de la condition des groupes sociaux dominés bamum a montré que le pouvoir monarchique est devenu «agonistique» selon la formule de R. POGGIOLI (1968). C'est-à-dire qu'il a engendré sa propre destruction. En effet, le pouvoir royal symbole de l'arbitraire et l'exploitation des classes gouvernées ont frustré pendant longtemps de larges couches sociales bamum. Les sentiments de frustration accumulés par ces strates d'hommes et de femmes dépendants ont engendré des formes de contestation dans le royaume Bamum.

1.2. LA CONTESTATION DE FORME RELIGIEUSE

Dans la mesure où le politique porte toujours en lui une part du sacré, la contestation est contrainte d'opérer sur ce même terrain ; elle doit nécessairement prendre une allure religieuse. La contestation contre le pouvoir monarchique bamum n'a pas failli à cette démarche. Elle a d'abord pris une allure religieuse. Toutefois, à la différence de la contestation de forme religieuse qui correspond à ce que J. WACH cité par G. BALANDIER (1985:261) nomme :

«protestation du dedans» (protest within). C'est-à-dire à la mise en cause qui demeure à l'intérieur du système et vise la «réforme» plus que la rupture» ;

La contestation de forme religieuse en pays Bamum a été une rupture avec le paganisme. Cette contestation a été plus ou moins organisée sous la personnalité charismatique de M. YEYAP. Elle s'est exercée contre le pouvoir du Sultan NJOYA qui voulait rétablir son autorité sur la communauté chrétienne bamum, après la défaite allemande de 1915 et le départ des missionnaires allemands de la Mission de bâle de Foumban. Ces propos du Roi NJOYA rapportés par J. FOCHIVE (1983:162) témoignent la volonté du monarque de ramener sous son autorité cette partie de ses sujets qui avait quitté la collectivité traditionnelle au sein de laquelle il était l'incarnation de l'autorité, et vivait sous une autre autorité, celle du Christ :

"je vous accepte à mon service à condition que vous abandonniez le christianisme. Ce n'est pas une religion pour les noirs, car il n'est pas vrai que Dieu ait dit à l'homme : tu seras mari d'une seule femme. Vos missionnaires sont partis pour ne plus revenir. Qui donc s'occupera de vous maintenant ? d'ailleurs les Anglais me conseillent beaucoup d'adopter l'islamisme. Mon choix est fait ; je vais construire une mosquée, une grande mosquée sur l'emplacement où la mission a préparé des matériaux pour construire une église. Vous vous rappelez que c'est là que les Bamoun avaient commencé à faire la prière musulmane. Il faut donc que les chrétiens deviennent musulmans. Parmi vous se trouvent des hommes capables de faire l'école. Ceux-là enseigneront mon écriture, car je veux qu'elle se répande dans tout le pays".

Il n'est pas sans intérêt de mentionner que la contestation des premiers chrétiens bamum contre l'autorité royale a eu deux aspects - un aspect caché et un aspect manifeste. Ce dernier aspect correspond au refus de M. YEYAP d'abandonner le christianisme. Ce refus est contenu dans la réplique suivante qu'il fit au Roi NJOYA :

"nous pouvons accepter tout ce que notre roi nous dit, mais abandonner Jésus-Christ pour devenir musulman, cela nous ne pouvons pas, et que diraient ceux à qui nous avons annoncé l'Evangile lorsqu'ils apprendraient que, nous les premiers, nous avons rejeté l'Evangile ? Nous ne voulons pas abandonner Jésus-Christ." (J. FOCHIVE, 1983:162)

Quant à l'aspect caché de cette contestation, il correspond à l'organisation d'une église en privé par M. YEYAP.

La seconde vague de contestation religieuse contre l'autorité monarchique a été celle des musulmans orthodoxes. Elle a été organisée en 1950 par A. NTIECHE et s'est exercée contre le refus du Sultan S. NJIMOLUH NJOYA et des musulmans fétichistes de traduire le coran en bamum.

En effet, selon ces musulmans partisans de l'Islam fétichiste, la traduction du coran en bamum allait attirer des calamités naturelles dont le royaume allait en pâtir. Pour éviter ces

malheurs, il fallait le traduire très loin dans la brousse ; et après, incendiait la hutte ayant abrité la cérémonie. Cette thèse ne suscitait pas l'adhésion de A. NTIECHE. En fait, grâce à la fréquentation assidue des milieux chrétiens bamum et à la lecture du Qorân dans une traduction française, A. NTIECHE avait finalement conclu que le message coranique était le pendant du message biblique ; et par conséquent, il pouvait être traduit dans toutes les langues. L'aspect manifeste de cette contestation religieuse exerçait contre la thèse aberrante des musulmans fétichistes a été l'aménagement d'un espace propre pour les musulmans orthodoxes au sein de la communauté musulmane bamum. Cet espace sera défini plus tard par un "mouvement", celui des "Koumkounou", en raison du titre de l'une de leurs chansons préférées.

Il n'est pas sans intérêt de souligner que cette contestation de forme religieuse correspond à ce que J. WACH nomme : «protestation du dedans». C'est-à-dire à la mise en cause qui demeure à l'intérieur du système et vise la «réforme» plus que la rupture". (G. BALANDIER, 1985:261). Elle a été une «résistance-soumission» ; car, en fait, ce mouvement réformiste est resté soumis à l'autorité du sultan qui est le commandeur des croyants.

On peut conclure de ce qui précède que dans cette contestation, le glissement ne s'est pas fait de la «protestation du dedans» à la «protestation du dehors» ; c'est-à-dire que la dissidence religieuse des musulmans orthodoxes n'a pas ouvert la voie à la dissidence sociale, comme dans le cas de la récente contestation religieuse organisée par les musulmans sunnites bamum.

Effectivement, la dernière vague de contestation de forme religieuse a été celle des musulmans sunnites. Elle a été organisée sous la personnalité charismatique de Alhadji D. LAHADI et elle s'est exercée contre l'autorité du Sultan, S. NJIMOLUH NJOYA, commandeur des Croyants et Calife de la confrérie tidjaniya bamum. Selon J.C. FROELICH (1962:233)

"les adeptes de la Tidjaniya font confiance à leur fondateur qui leur a promis qu'au moment du jugement dernier tous les Tidjanes seront près du trône de Dieu. C'est le seul chef religieux, disent-ils, qui peut sauver tous ses adeptes sans exception, car il tient cette promesse du Prophète lui-même. Ils admettent que l'homme pêche constamment, mais que la pratique de

la voie efface les péchés”.

Un peu partout en Afrique subsaharienne, la Tidjaniya est contestée par les musulmans sunnites qui militent pour un retour des fidèles au Qurân et à la sunna (traditions relatives aux paroles du Prophète et qui font autorité immédiatement après le Qurân en matière de foi islamique) ; et l'abandon du culte voué aux chefs des confréries. En pays Bamum, cette contestation de forme religieuse a ouvert la voie à une grève du culte, c'est-à-dire au refus des musulmans sunnites de célébrer l'office religieuse dans une mosquée tidjane et derrière un iman de la confrérie du même nom. Des aspects manifestes de cette contestation de forme religieuse ont été la création d'une mosquée dissidente dans le quartier haoussa et l'organisation d'un rituel nouveau au sein de cette mosquée rivale de la grande mosquée de Foumban. En effet, dans cette nouvelle mosquée, les fidèles prient en rangs serrés, les bras croisés sur les poitrines.

Il n'est pas sans intérêt de souligner que cette non-participation des musulmans sunnites à l'office religieuse célébrée dans la grande mosquée tidjane de Foumban, s'est élargie et est devenue une “grève de la société” ; avec rejet des institutions monarchiques, des modèles et des pratiques par lesquels la société bamum se maintient et se reproduit. Cette grève s'est manifestée sous les aspects les plus divers : refus de s'accroupir et de mettre la main droite à terre en signe de soumission et de marque de fidélité au Sultan dans les cérémonies, refus de se décoiffer devant le Roi et ses pendants ; et arborent d'une barbe par les jeunes sunnites dans cette société où jadis l'enfant offrait un coq à son père pour se laisser pousser la barbe. De tout ce qui précède, il n'est pas hasardeux de conclure que les contestations de forme religieuse en pays Bamum ont visé à la fois la structure religieuse et la structure sociale qui en est indissociable. En fait en s'exerçant contre la structure religieuse du royaume, ces contestations ont visé également la structure sociale bamum dont elles cherchent le renversement.

1.3. LA CONTESTATION DE FORME SOCIALE

Le modèle organisationnel bamum établi sur une inégalité fondamentale et sur les coupures hiérarchiques qu'il trace, a frustré de larges groupes sociaux dominés dans le royaume Bamum. Ces sentiments de frustration accumulés par ces classes gouvernées ont provoqué des formes de protestation à la fois ouvertes et dissimulées, contre les structures hiérarchiques gouvernantes en pays Bamum.

1.3.1 Les formes de contestation dissimulées contre les classes dominantes

En fait, au sein des strates d'hommes et de femmes dépendants, les aveux sur le pouvoir tyrannique du Roi se chuchotent, se murmurent en familles et surtout entre les intimes ; car dans cette aire culturelle et géographique,

Ntut ηfɔŋ pua' njunga

“les oreilles du Roi sont des herbes,”

pour dire qu'elles sont comme les herbes qui entendent tous les propos tramés par des gens cachées dans les buissons. Bref, de tels aveux occupent confusément l'espace mental des couches gouvernées, mais pas les places publiques. Cependant, l'observateur étranger peut découvrir les signes cachés du mécontentement social contre le pouvoir royal, symbole de l'arbitraire ; à condition qu'il descende un peu profondément dans l'épaisseur sociale. Ces signes dissimulés de protestation sont contenus dans les chansons dont les paroles sont pleines de revendication. En chanson, voici les plaintes d'un bamum de la classe dominée dont la concession a été arrachée et attribuée à un prince :

Njít káp sústírə

“les temps sont difficiles”.

mə ηfáa ηfa jíé dón

“j'ai travaillé et maintenant je mendie”.

Pá ndā mbí'

“les bourreaux”.

Njí pua' kükü tían

le monde est comme les pétioles d'un palmier“.

Le chant ci-dessus résume la condition misérable des classes gouvernées bamum. Les temps sont difficiles pour ces groupes sociaux opprimés ; et ils le seront toujours tant que *Pá ndā mbí'*, “les bourreaux du Roi”, seront là pour faire respecter le pouvoir arbitraire du Sultan. En effet, dans cette société, l'arrivée d'un nouveau monarque au trône du royaume est également la période où certains bamum des classes gouvernées sont dépossédés de leurs concessions au profit des nouveaux princes pubères. Quand on se rappelle que dans cette région des hauts plateaux de l'Ouest du Cameroun, les concessions sont généralement des véritables vergers, il est aisé de comprendre l'amertume de ces gens qui doivent tout abandonner et aller créer de nouvelles fermes. Il est une évidence : Ces classes dépossédées de leurs exploitations doivent mendier les denrées agricoles en attendant que les fruits des nouveaux vergers parviennent à maturité. Ici, une remarque importante s'impose : face à ce pouvoir despotique, il est étonnant que les classes dominées bamum ne soient jamais au bord de l'explosion. Cette remarque qui révèle d'emblée la stupéfaction d'un observateur étranger, peut avoir une réponse appropriée si l'on se réfère à la philosophie de la vie de ces classes dépendantes. Elle se résume dans la maxime suivante :

Njí pua' kükü j tían

“le monde est comme les pétioles d'un palmier”.

Par ce proverbe, le bamum de la classe opprimée conseille son auditeur que les rangs sociaux sont comme les pétioles du palmier que le récolteur de vin de palme coupe une à une pour inciser le palmier ; mieux encore, il lui suggère que l'homme qui brille aujourd'hui au premier rang social, s'éclipsera demain, au second rang. Les maximes sont nombreuses qui

dissimulent la protestation des classes dominées contre le pouvoir despotique de la monarchie ; en voici encore une autre :

Ndā pùre, pe sue shù!

“on a introduit le bracelet en cuivre dans une case pauvre (une famille indigente)” ;

Ceci se dit d'une personne misérable qu'on misère davantage.

Historiquement, *shú* est le bracelet symbolique pour les fiancées des rois. C'est une coutume introduite en pays Bamum par le Roi NGULURE (9ème roi bamum). Dès qu'on mettait ce bracelet au poignet d'une jeune fille, elle devenait automatiquement la fiancée du roi. On l'emmenait aussitôt au palais sous la surveillance d'une vieille reine. Et là, elle n'était considérée que comme une esclave, jusqu'au moment où elle était libérée, c'est-à-dire envoyée en mariage à un tiers, ou appelée à la cour du Roi pour être reine à son tour. Durant son séjour chez la vieille reine, sa famille était tenue d'y envoyer tous les jours un panier plein de provisions pour son ravitaillement et, gare à qui y manquait, quelque fût son degré d'indigence.

En dehors des chants et des maximes, des scènes de la vie quotidienne illustrent également la contestation dissimulée des classes opprimées bamum contre la domination et l'exploitation des couches dominantes. Il n'est pas question pour nous de les décrire toutes, ici. Mieux vaut nous arrêter à celle-ci qui a l'avantage de nous révéler d'emblée la protestation dissimulée des serviteurs qui transportaient jadis les redevances de maïs des campagnes à la cité de Foumban. Ils pratiquaient des trous sur les corbeilles de maïs destinées au ravitaillement des greniers des dignitaires. Tout au long du voyage, les grains de maïs s'échappaient de ces trous ; et les corbeilles se vidaient petit à petit en conséquence. Certaines de ces corbeilles étaient pratiquement vides quand ces serviteurs atteignaient la ville de Foumban ; Cependant, ils les entassaient dans les greniers des notables en riant sous cape. Pour clôturer ce paragraphe, il est important de mentionner que les formes de contestation dissimulées décrites ci-dessus ont constitué pendant des décennies les subterfuges qui ont empêché la société bamum de voler en

éclats.

1.3.2. Les formes de contestation ouvertes contre les couches gouvernantes

Nous l'avons déjà dit : le pouvoir omnipotent et omniprésent du Sultan, l'idéologie de l'aînesse dans les familles et l'exploitation du travail des classes dominées par les classes gouvernantes ont rendu la société bamum «agonistique», c'est-à-dire génératrice de sa propre destruction. En effet, au fil des décennies, la structure sociale bamum est devenue maternante au point d'être étouffante. Elle laisse peu de place à l'expression individuelle, donc à la marginalité. A chaque étape de sa vie, le quotidien du bamum est si étroitement pris en charge par les différents relais de la société - la mère, le père, les aînés, puis le sultanat - qu'il ne lui reste que très peu de champ pour développer des attitudes lui permettant de se soustraire aux règles que la société a imposé. De ce qui précède il résulte que la société bamum ne favorise pas les aspirations à la personnalité, à la recherche d'une plus complète réalisation individuelle ; mais elle impose la soumission de tous les bamum au Sultan. Et si l'un d'eux a dans l'idée de sortir de la norme, la législation bamum, sévère, est là pour l'en dissuader. En fait, elle stipule que :

“les serviteurs du Roi ne doivent pas se révolter, même si celui-ci les tue, peu importe puisqu'ils sont la richesse de son père.” (S.I. NJOYA, 1950:86).

Cette législation nous aide à comprendre que dans la perspective de la société bamum, l'opposition est frappée de castration. Les aveux sur le pouvoir despotique du Roi se murmurent en familles. Toutefois, ces aveux ont occupé les places publiques en Avril 1991 lorsqu'à la faveur du “vent de la démocratie”, les classes dominées se sont soulevées contre la domination sans cesse plus pesante de la monarchie. Les événements ont eu pour détonateur une question de légalisation de parti politique. En effet, il s'agit de l'Union Démocratique du Cameroun (U.D.C.), dont le leader, le docteur A. NDAM NJOYA est originaire du département du Noun. Selon les informations souterraines, la légalisation de ce parti avait été retardée par la pression

que le Sultan S. NJIMOLUH NJOYA exerçait sur le ministre de l'administration territoriale, à cause de son dévoué pour le parti au pouvoir. En fait, ce monarque savait que parler, c'est sortir du lot pour un individu ; c'est faire preuve d'initiative. Il savait également que tant qu'il restait la seule notabilité habiletée à parler, les bamum ne pouvaient que s'incliner devant ce qu'il disait. Voilà pourquoi il refusait de libérer la parole en l'ouvrant à une pluralité de locuteurs, et notamment à un leader politique. Les classes sociales exploitées, informées de son stratagème, se revolterent le 22 Mai 1991. Ce jour-là, elles descendirent dans la rue et cassèrent les symboles du pouvoir traditionnel et étatique. Le fait marquant de cette révolte a été l'incendie de *kindi*, "le grand tambour d'appel" qui symbolise à la fois la bravoure et l'unité du peuple Bamum. Le défunt Sultan S. NJIMOLUH NJOYA, surpris par cet événement, mécontent, bousculé, vieilli, voulut se montrer novateur en tenant les propos suivants :

"En ma qualité du Roi des Bamouns, et s'agissant précisément de la Paix, je ne saurais rester indifférent face aux événements qui viennent récemment d'attrister les habitants du département du Noun.

Nul être humain ne peut aller contre le cours de l'Histoire. Par conséquent, je ne saurais entraver ce vent de changement qui souffle sur le Cameroun.

C'est pourquoi je voudrais qu'il soit entendu qu'à l'avènement du multipartisme, le Peuple du Noun doit se comporter comme il avait fait lors de l'introduction des religions nouvelles en Pays Bamoun ; l'avènement de la démocratie ne devant pas être synonyme de guerre, retenons le système de buffet libre (small shop) que nous a enseigné le Roi NJOYA en la matière"¹

La forme de contestation ouverte que nous venons de décrire est l'aboutissement des petites protestations quotidiennes contre l'exploitation et la domination des couches gouvernées par les structures hiérarchiques prévalentes de la société bamum. Ces formes de contestation ouvertes contre le régime monarchique sont nombreuses et variées comme nous le montrera la

(1) Extrait du message de sa Majesté le Sultan EL HADJ SEIDOU NJIMOLUH NJOYA, à l'occasion de la grande prière œcuménique en faveur de la paix et à l'issue du 58ème anniversaire de la mort du Roi NJOYA. Foumban le 30 Mai 1991.

suite de ce paragraphe. Pour l'instant, une question doit retenir notre attention. Pourquoi les classes exploitées et dominées ont-elles incendié les bâtiments administratifs en pays Bamum ?

En étudiant, dans un chapitre précédent, la gestion socio-politique du royaume Bamum par les classes dominantes, nous avons montré que le monopole de la parole par le Sultan a permis le maintien du statut quo de la politique postcoloniale en pays Bamum. Cette politique qui dérive de la politique coloniale française élaborée par LYAUTEY laisse aux chefs coutumiers leurs prérogatives et leurs privilèges antécoloniaux, coloniaux et postcoloniaux. C'est ainsi que, par exemple, personne d'autre, en dehors du Sultan n'a jamais parlé pour exprimer la volonté des Bamum. La volonté du Sultan s'est toujours muée en la volonté des habitants du département du Noun. Le peuple Bamum est resté par conséquent un peuple dépossédé, dépendant, passif, pliant l'échine sous l'autorité du Roi et de sesendants que sont *póonə máa' ɲfɔŋ*, "les chefs supérieurs"; ne conservant de l'affirmation que la passion d'imiter la monarchie, et perdant tout jugement. Il n'est donc pas hasardeux de conclure, à partir de ce qui précède, que le pouvoir omnipotent et omniprésent du Sultan n'a pas permis au peuple Bamum de s'ajuster à la politique du Renouveau dont l'objectif initial était de remettre en question le rôle médiateur des Mfon, des lamidos et des Sultans ; et d'instaurer une relation directe entre l'administration moderne et les administrés. Par conséquent, il y a eu une faible emprise de la politique du Renouveau dans l'imaginaire des Bamum. C'est ce qui explique partiellement l'échec de cette politique en pays Bamum, d'une part ; et de l'autre, son rejet par ce peuple qui croit à l'existence d'une relation tacite entre le sultanat et le régime du Renouveau. Toutefois, il convient de préciser que ne pas croire à l'existence d'une telle relation serait faire preuve d'un esprit simpliste et négativiste. Car, en fait, le régime du renouveau n'a pu procéder durant ses treize années de règne, à la mise en place d'une administration capable de restructurer la société Camerounaise. Au contraire, ce régime a accentué l'existence de deux pôles d'encadrement social et administratif en donnant plus de rigueur aux systèmes de domination et de contrôle sociaux antécoloniaux (surtout les chefferies, les lamidas et les sultanats); et à leur version postcoloniale.

Nous l'avons déjà dit : les formes de contestation ouvertes contre la domination et l'exploitation des groupes sociaux dépendants par les couches prévalentes sont nombreuses et variées. En témoigne l'histoire suivante qui est arrivée à un serviteur du défunt Sultan S. NJIMOLUH NJOYA en 1989. Cette année-là, nous voyagions avec ce docile serviteur qui allait percevoir les redevances d'huile de palme de son maître. Quand nous arrivâmes au marché du village de MATOUFA, le chauffeur du car qui nous transportait demanda aux passagers de payer chacun son voyage. Notre consciencieux et docile serviteur de sa Majesté sortit une carte où était apposé un cachet portant en relief les armoiries de la royauté. Il expliqua au chauffeur qu'il ne devait pas payer le voyage ; car il était un serviteur du Sultan et qu'il venait percevoir les redevances d'huile de palme de ce dernier dans ce village. Le chauffeur le prit au collet et le gliffa malgré son grand âge. Il confisqua ses bagages et l'avisa que le Roi ne lui avait pas acheté une voiture pour transporter ses sujets et ses redevances. Nous avons rappelé cette histoire pour montrer l'exploitation sans cesse pesante des groupes sociaux dominés par les classes gouvernantes. Aujourd'hui, cette exploitation a engendré une nouvelle forme de protestation ouverte chez les planteurs de café dans le département du Noun. Il s'agit de l'arrachage des pieds de café et de leur remplacement par les cultures vivrières. En fait, pour ces planteurs de café déçus par l'exploitation éhontée des classes prévalentes, il n'est plus question de continuer à travailler pour enrichir les "autres" ; mieux encore pour enrichir les groupes sociaux dominants qui émargent sur le patrimoine départemental qu'est la coopérative des planteurs du Noun (CAPLANOUN)

CHAPITRE DEUXIEME

**POUVOIR MONARCHIQUE ET
PROCESSUS DEMOCRATIQUE DANS
LE ROYAUME BAMUM.**

2.1. INTRODUCTION

Les formes de contestation, dissimulées ou ouvertes, décrites dans le chapitre précédent montrent que la société bamum est constamment le lieu d'affrontement des facteurs de maintien et des facteurs de changement. Leur confrontation est aujourd'hui exaspérée par la période des mutations socio-politiques et économiques que traverse le Cameroun. Aujourd'hui, grâce à la démocratie, le sultanat commence à découvrir qu'il n'est plus le seul centre d'initiative historique, ni l'unique créateur des valeurs de civilisation. Rangées sous la bannière des leaders politiques, les couches sociales dominées ont retrouvé l'initiative par le refus de la subordination. Elles se sont émancipées du sultanat et la noblesse ne vaut plus que pour l'existence privée. De tout ce qui vient d'être exposé, il résulte que la démocratie a dépouillé de leur auréole tous les symboles de la monarchie bamum jusqu'alors respectés et considérés avec une pieuse vénération. Cependant, face au processus de démocratisation du royaume, le pouvoir monarchique essaie de se maintenir par une astucieuse politique de perpétuation de l'idéologie monarchiste.

2.2. POUVOIR MONARCHIQUE ET PERPETUATION DE L'IDEOLOGIE MONARCHISTE

La démocratie est l'événement qui a apporté la rupture avec certains modes de pensée en pays Bamum, et qui a dépouillé la monarchie de son auréole. Les catégories sociales dominantes, contraintes à l'innovation, en raison de la dégradation de leur statut, essaient néanmoins de perpétuer la prévalence qu'exerce le Roi sur les Bamum. Ainsi, les connotations fétichistes et magiques rattachées au Sultan sont ravivées dans la conscience collective bamum. Dans les maisons, les parents inféodés au sultanat prodiguent les conseils suivants aux jeunes gens : "mes enfants, si une nuit vous entendez médire du Roi dans une maison, quittez cette demeure quelle que soit l'obscurité qui sévit au-dehors ; car la médisance contre le Sultan attire le malheur. Les vieilles maximes sont remises à l'ordre du jour pour restaurer la primauté de l'image du Roi dans la hiérarchie sociale bamum. Cette maxime de la Reine Ne NJAPNDUNKE

est la plus usitée depuis peu par les classes sociales inféodées au Palais :

tèt mə mbui imo', nə pét kpù-pkèt

“une seule marmite ne peut pas avoir deux cuillers” ;

c'est-à-dire un pays ne peut pas avoir deux dirigeants.

Historiquement, après la mort du Roi NSANGU, son fils NJOYA prit les rennes du pouvoir : SHETFON, la Reine - mère du Roi NSANGU vivait encore aussi bien que Ne NJAPNDUNKE Reine - mère du Roi NJOYA. SHETFON trouva anormal d'établir Ne NJAPNDUNKE Reine - mère, alors qu'elle vivait encore. Ne NJAPNDUNKE complota avec NGBETNKOM NDOMBOUO, un grand notable du Palais pour tuer SHETFON qui devenait ainsi nuisible au régime. Ils prirent une marmite y introduisirent deux cuillers et l'emmenèrent devant SHETFON pour qu'elle soit amenée à comprendre cette vérité : un Roi ne peut jamais avoir deux mères. Deux jours après, SHETFON fut tuée. Ne NJAPNDUNKE prit officiellement la place de la Reine-mère.

Le proverbe susmentionné nous aide à comprendre la perspective dans laquelle se situe la mentalité de la noblesse bamum : pour elle, l'homme politique bamum qui crée un parti politique commet un crime de lèse - majesté ; car, en le faisant, il ravit le monopole de la parole au Sultan. Or, dans cette royauté africaine où la parole est l'instrument premier du pouvoir (M. DRUON, 1974:8), parler c'est sortir du lot, c'est s'émanciper du sultanat. Il n'est donc pas étonnant que les couches régnantes souhaitent à ce leader politique la fin tragique que connut l'usurpateur NGBETNKOM NDOMBOUO. Voici le récit de cette histoire qui est restée vivace dans la mémoire collective bamum :

“Quand NGBETNKOM NDOMBOUO et ses partisans furent vaincus par la cavalerie du lamido de Banyo, les Bamum demandèrent qu'on le mette à mort. De quelle mort demanda le Sultan NJOYA ? Qu'on creuse un trou très profond, qu'on y mette du bois très sec, qu'on attache le coupable sur le bûcher après l'avoir enduit de résine et après lui avoir attaché deux sachets de poudre à canon à la ceinture, une par devant l'autre par derrière ;



PHOTO 3

"MGbié Mfon" / femme du roi/. Elle appartient à la classe de "moo mfun ja" / enfant d'un fils du pays / ou classe des nobles. Les membres de cette classe appartiennent à des lignages issus des souverains.

PHOTO : Martin Göhring

que l'on jette de la poudre à canon au fond du trou, qu'on y mette de la paille et qu'on allume le tout. NJOYA approuva ce genre de supplice ; lui-même fournit la résine et la poudre à canon. Et NGBETNKOM mourut comme on l'avait décidé, à Mambuô”.

Il n'est pas sans intérêt de souligner également que les vieilles fêtes populaires bamum, naguère interdites par la colonisation française sont aujourd'hui réorganisées pour symboliser la renaissance de la monarchie à une ère nouvelle : celle de la maturation spirituelle de ses dirigeants. En témoignent l'organisation en 1993 de la fête du *nguo*n interdite en 1924 par l'administrateur colonial français CLAPOT¹ ; et la déclaration que faisait l'actuel Sultan quelques mois après son intronisation : “hier, j'agissais en *móon*, en “enfant”. Désormais, j'agirai en *táatà*, en “grand-père”²

Des prières sont aussi dites dans les mosquées pour exhorter Allah à épargner le royaume de cette calamité qu'est la démocratie. La prière, conduite par l'actuel Sultan le premier vendredi du mois de Ramadan dernier, en apporte la plus éclairante des illustrations. En effet, ce jour-là, à l'issue de la grande prière de vendredi, le Roi s'adressa en ces termes aux Bamum : l'autre jour, les *ɲkòm*, “les notables”, sont venus me voir pour me demander de prier pour le trône de NCHARE YEN qui est menacé par le courant démocratique. Ils se sont plaint également de l'irrespect des jeunes gens à l'égard des aînés. Je leur ai demandé d'attendre ce mois béni de Ramadan où Allah le très haut exauce les vœux des croyants, pour lui adresser cette prière. Voilà pourquoi je vous demande de réciter tous ensemble avec moi, et cela dix fois, la sourate XCVII du Coran, intitulé le “décret?”. Voici la version française de la dite sourate :

“Oui, nous l'avons fait descendre durant la Nuit du Décret. Comment pourrais-tu savoir ce qu'est la Nuit du Décret ? La Nuit du Décret est meilleure que mille mois! Les Anges et l'Esprit descendent durant cette Nuit, avec la permission de leur seigneur, pour régler toute chose. Elle est paix et Salut jusqu'au lever de l'aurore!”

(1) Sur ce point particulier, se reporter au paragraphe 3.3.3 : «L'interdiction du *nguo*n et la fin de l'économie distributive»

(2) I. MBOUOBOUO NJOYA (sultan), extrait du discours prononcé aux funérailles du feu S. NJIMOLUH NJOYA (sultan), en Août 1992.

Pendant que certains Bamum inféodés au sultanat se mirent à réciter avec application cette sourate, d'autres se levèrent et s'en allèrent. Au-dehors, ils commentèrent longuement la ruse politique du Sultan qui fait tout pour empêcher les Bamum de penser correctement et de progresser dans la bonne direction. Tout est fait, dirent-ils, pour préparer la voie à leur exploitation. Les exemples sont inombrables qui illustrent la politique de perpétuation de l'idéologie monarchiste par les classes dominantes. Il n'est pas question de les citer tous, ici. Mieux vaut nous arrêter aux exemples susmentionnés, car il nous faut enfin conclure cette étude.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

CONCLUSION GENERALE

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

Nous voici au terme de notre étude. Il nous faut maintenant conclure. Quel bilan pouvons-nous établir ? Le but que nous nous sommes fixé au départ a-t-il été atteint ? Et quelles prospections pouvons-nous envisager ?

L'idée maîtresse sous-jacente à cette thèse est une exigence de démonstration. Dans la mesure où nous avons postulé qu'il y a une corrélation entre la forme du langage chez les Bamum et le type du système politique institué dans la société bamum, il nous a semblé impossible de l'examiner minutieusement sans avoir défini au préalable la notion même de parole où ont été moulées les institutions monarchiques bamum. C'est là, la justification du premier chapitre de notre travail.

A partir de l'analyse attentive de deux termes opératoires *shúé*, "le bavardage" et *shukét*, "la parole", nous avons mis en évidence une donnée fondamentale : dans la notion même de parole, les Bamum introduisent une distinction essentielle entre *shúé* et *shukét*. Le premier désigne un discours coupé de tous les référents culturels bamum. C'est le langage des enfants et des allogènes qui, à cause de leur ignorance des valeurs socio-culturelles bamum sont restés au stade "d'ouverture de la bouche". Le deuxième désigne un discours organisé et défini où le concept trouve la plénitude de sa réalisation nominale. En tant que tel, il est le code de référence à la culture bamum. De ce point de vue, il est comme le note très pertinemment C. NGOURA à propos des vouté (Cameroun Central) :

"Le lieu privilégié où l'on peut saisir les rapports qui existent entre l'homme (Bamum) et son milieu naturel, social et culturel. Il permet en effet au (Bamum) d'appréhender, de classer et d'organiser ses expériences venues du monde environnant. Grâce à lui, il peut établir des rapprochements entre des domaines ou des notions apparemment distincts, mais qui se situent et se comprennent par rapport à ses préoccupations culturelles" (1982:18).

En définitive, *shukét* apparaît comme une galerie d'images et de symboles par laquelle la société bamum assume l'éducation de ses membres et la transmission de ses valeurs depuis

l'enfance jusqu'à la vieillesse. A l'issue de l'analyse des habitudes linguistiques des Bamum, un point appelle l'attention la notion de parole rend manifestes les différenciations sociales, en premier lieu celles qui séparent les gouvernants des gouvernés. En effet sous le rapport des habitudes de langage, les Bamum sont repartis selon les catégories de domination et de subordination. Les dominants parlent la parole (*shukét*) et les dominés bavardent (*shú*).

Le second angle d'attaque a consisté à montrer l'intime corrélation qui existe entre la forme du langage bamum et le pouvoir monarchique institué dans la société bamum. C'est la justification du second chapitre de cette partie préliminaire de notre étude. L'analyse comparative des habitudes linguistiques des Bamum et du modèle organisationnel bamum a mis en lumière une donnée fondamentale : la forme du langage bamum justifie la forme monarchique du gouvernement chez les Bamum, celle qui assure la domination d'une seule "tête". La notion de parole qui se structure en *shú*, "le bavardage", qui est le parler des gouvernés et en *shukét*, "la parole", dont les locuteurs sont les gouvernants, est le pendant du modèle organisationnel bamum établi sur une inégalité fondamentale et sur les coupures hiérarchiques qu'elle trace. A partir de cette donnée fondamentale et de l'acquis anthropologique selon lequel tout pouvoir politique se désigne par le langage auquel il recourt, par lequel il tente d'obtenir l'assentiment des sujets, nous avons conclu qu'il existe une étroite interrelation entre les habitudes de langage chez les Bamum et le régime de la monarchie centralisée instituée en pays Bamum. En fait, les habitudes linguistiques des Bamum ont contribué partiellement à l'édification du régime de la monarchie hiérarchique dans la société bamum. Les classes gouvernantes, pour exercer leur autorité ont agi non seulement par les images et les symboles, mais aussi par les mots qui sont les manifestations concrètes du langage. Elles se sont emparées du pouvoir des mots.

Ici, apparaît la fonction politique du langage qui est de proclamer à la société, la place psychologique tenue par chacun de ses membres. En effet, il suffit d'un seul mot aux membres d'un groupe intime pour qu'en dépit de son imprécision et de son ambiguïté apparentes, il transmette un message beaucoup plus précis que des volumes de correspondance soigneusement

élaborée qu'échangent deux gouvernements. Le rôle joué par le langage dans l'organisation sociale et politique des Bamum en a apporté la plus éclairante des illustrations.

La seconde hypothèse que nous avons formulée est que la gestion socio-politique et économique du pays Bamum par les couches sociales dominantes a altéré le développement global de la société bamum. C'est là, la justification et le fondement de la deuxième partie de ce travail.

L'idée maîtresse sous-jacente à cette deuxième partie est une exigence de démonstration. Dans la mesure où nous avons postulé que la crise du développement en pays Bamum a trait aux aspects psychologiques de la vie en milieu bamum, il nous a semblé impossible de l'examiner minutieusement sans avoir mis en lumière les mentalités des Bamum. C'est là, la justification du premier chapitre de la deuxième partie de cette étude.

A partir de la notion de parole qui répartit les Bamum en catégories de dominants et de dominés, nous avons mis en évidence l'existence, de deux types de mentalité fondamentaux et apposés en pays Bamum - l'un de domination et l'autre de subordination. Cette dernière forme d'esprit va de pair avec *shú* "le bavardage" qui est le parler des classes dominées. Quant à l'esprit de domination, il est le propre des couches sociales dominantes dont les membres sont les locuteurs de *shukét* "la parole".

Le second angle d'attaque a consisté à montrer l'impact de la mentalité de domination et d'exploitation des classes gouvernantes sur la gestion socio-politique du royaume bamum. C'est la justification du second chapitre de cette partie de notre travail. A partir de l'étude de l'organisation sociale et politique des Bamum, nous avons mis en relief une donnée fondamentale : le sens exacerbé de la hiérarchie chez les Bamum. Il a fait du sultan et de ses pendants, les seules notabilités qui parlent en pays Bamum. Vouloir le faire à leur place constitue un crime de lèse-majesté ; et son auteur est qualifié de *gháá kítú*, "de personnes à tête dure", ou mieux de "rebelle", par les classes dominantes. Les conséquences politiques, économiques et sociales d'un tel monopole de la parole par les classes gouvernantes sont multiples.

Attardons-nous, par exemple, sur celles-ci:

Politiquement, il a fait du Sultan bamum le maître de la condition des Bamum. Il est le seul centre d'initiative historique et l'unique créateur des valeurs de civilisation en pays Bamum. En plus, face à ce pouvoir centralisé omnipotent et omniprésent, le peuple bamum a de la peine à s'ajuster aux systèmes d'organisation et d'administration instaurés par l'Etat Camerounais après les indépendances. Par conséquent, le pouvoir de l'administration moderne a une faible emprise sur l'imaginaire des larges couches sociales bamum. Face à un problème, elles sont plus disposées à rechercher le soutien du sultan au détriment de celui de l'autorité administrative ; d'où l'origine du dualisme entre les deux types de pouvoir dans le département du Noun.

Sur le plan social, ce monopole de la parole par le roi et ses notables a fait de la majorité des Bamum des gens qui fuient d'une manière quasi phobique toute expression de leur personnalité. Ils se plient à l'autorité du sultan pour couper court à leur volonté personnelle. Désormais, celle-ci est emmaillotée dans les langes de la volonté du Roi, qui décide au sommet pour l'ensemble de la société. Il est une évidence : le monopole de la parole et de l'initiative par les classes dominantes a entraîné la marginalisation des couches sociales dominées. Elles n'ont pas un mot à dire dans la gestion des affaires du royaume. Les classes gouvernantes les appellent *pùən dómə dómə* "les hommes sans valeur, vides", car leurs paroles ne sont pas écoutées dans les assemblées du peuple Bamum. Elles sont restées pendant longtemps de plus "taillables et corvéables à merci". C'est-à-dire selon le bon plaisir des classes gouvernantes.

Il est aussi une autre évidence : économiquement, la domination des classes dirigeantes pèse lourdement sur les classes dépendantes des campagnes, dépourvues de terres cultivables. Elles sont métayères ; et par conséquent elles sont accablées de redevances et de corvées. La féodalité économique n'a pas disparu, en dépit de l'introduction de la culture du café dans le Noun et de la création des plantations de caféiers par les paysans. Les classes dominantes continuent à exploiter le travail du peuple Bamum à travers la coopérative des planteurs du Noun (CAPLANOUN) qui est l'organisme chargé de l'encadrement des planteurs de café dans

ce département. En effet, depuis la création de cet organisme en 1956, sa gestion est concentrée entre les mains des classes dominantes ; et dans cette société où l'obéissance est un signe de sagesse, la cooptation dans les cercles qui émargent sur ce patrimoine départemental, est la récompense des Bamum déférents à l'égard du sultan.

A la lumière de ce qui précède, il n'est pas hasardeux de conclure que le régime de la monarchie centralisée qui confère au sultan et sesendants le statut des seules notabilités qui parlent en pays Bamum, a étouffé pendant longtemps les initiatives en matière de développement dans cette royauté. D'une part, elle a favorisé l'enrichissement des groupes sociaux dominants ; de l'autre, elle a engendré la paupérisation des classes dépendantes et leur marginalisation dans la gestion des affaires du royaume. C'est ce qui explique le mécontentement de ces couches défavorisées qui, à la faveur des contestations démocratiques, sont descendues dans la rue pour casser les symboles de ce pouvoir séculaire.

La troisième hypothèse que nous avons formulée est que les formes de contestation, ouvertes ou dissimulées contre cette forme monarchique de gouvernement attestent son rejet par de larges couches sociales dominées. Cependant, face au courant démocratique et en raison de la dégradation de leur statut, les catégories sociales prévalentes essaient de perpétuer l'idéologie monarchiste. C'est la justification et le fondement de la troisième et dernière partie de cette étude.

L'idée maîtresse sous-jacente à cette dernière partie de notre travail est également une exigence de démonstration. Dans la mesure où nous avons postulé que les formes de contestations, ouvertes ou dissimulées contre le régime monarchique attestent son rejet par les couches sociales dominées, il nous a semblé pertinent de mettre en relief ces différentes formes de contestation. C'est là, la justification du premier chapitre de la dernière partie de notre étude.

A partir de l'élucidation de la notion de contestation, nous avons mis en évidence deux formes de contestation contre la forme monarchique de gouvernement en pays Bamum. La

première forme désigne la contestation de forme religieuse. Elles ont été organisées sous les personnalités charismatiques de M. YEYAP, A NTIECHE et D. LAHADI. Elles exercées contre le pouvoir du Sultan qui veut maintenir sous son autorité les différentes communautés religieuses. Cette contestation de forme religieuse a abouti d'une part, à l'implantation du christianisme en pays Bamum et de l'autre, à la division de la communauté musulmane en musulmans orthodoxes et en musulmans fétichistes.

La deuxième forme désigne la contestation de forme sociale. Elle est organisée par les couches sociales dépendantes. Elle s'exerce contre le pouvoir monarchique, symbole de l'arbitraire et de l'exploitation des classes gouvernées. Ce pouvoir a frustré pendant longtemps de larges couches sociales bamum. Ces sentiments de frustration ont provoqué des formes de protestation à la fois ouvertes et dissimulées, contre les structures hiérarchiques dominantes en pays Bamum. Les signes dissimulés de protestation sont contenus dans les chants et les proverbes dont les paroles sont pleines de revendication. Quant aux formes de contestation ouvertes contre les couches gouvernantes elles se sont produites en Avril 1991 lorsqu'à la faveur du "vent de la démocratie", les classes dominées se sont soulevées contre la domination sans cesse plus pesante de la monarchie. Les événements ont eu pour détonateur une question de légalisation de parti politique. Le 22 Mai 1991, les couches sociales exploitées sont descendues dans la rue et ont cassé les symboles du pouvoir traditionnel et étatique. Le fait marquant de cette révolte a été l'incendie de *Kindí*, "le grand tambour d'appel" qui symbolise à la fois la bravoure et l'unité du peuple Bamum. Cette contestation de forme sociale a abouti à l'instauration de la démocratie dans le royaume Bamum. Grâce à ce système politique le sultanat commence à découvrir qu'il n'est plus le seul centre d'initiative historique, ni l'unique créateur des valeurs de civilisation. En effet, rangées sous la bannière des leaders politiques, les couches sociales dominées ont retrouvé l'initiative par le refus de la subordination. Elles se sont émancipées du sultanat et la noblesse ne vaut plus que pour l'existence privée. Le courant démocratique est l'événement qui a donc dépouillé de leur auréole tous les symboles de la monarchie bamum jusqu'alors respectés

et considérés avec une pieuse vénération.

Cependant, face au processus de démocratisation de la société bamum, le pouvoir monarchique essaie de se maintenir par une astucieuse politique de perpétuation de l'idéologie monarchiste. En effet, les connotations fétichistes et magiques rattachées au sultan sont ravivées dans la conscience collective bamum. Dans les maisons, les parents inféodés au sultanat prodiguent les conseils suivants aux jeunes gens : "mes enfants, si vous entendez médire du Roi dans une maison, quittez cette demeure ; car la médisance contre le Sultan attire le malheur". Des vieilles maximes sont aussi remises à l'ordre du jour pour restaurer la primauté de l'image du Roi dans la hiérarchie sociale bamum. La plus usitée de ces maximes est la suivante :

tet mə mbui imò', nə pét kpɔ - pkét.

"une seule marmite ne peut pas avoir deux cuillers",

C'est-à-dire un pays ne peut pas avoir deux dirigeants ; mieux encore, le leader d'un parti politique n'a pas sa place dans le royaume Bamum. Car, ce dernier, par son charisme commet un crime de lèse majesté. Il convient de souligner également, en relation avec ce qui précède, que la fête du *ngwom*, interdite en 1924 par l'administration coloniale française, a été organisée en 1993 par les partisans de la monarchie pour symboliser la renaissance de cette dernière après la période tumultueuse de 1991. Des prières sont également dites dans les mosquées par les imans inféodés au sultanat pour exhorter Dieu à épargner de royaume de cette calamité qu'est la démocratie.

A la lumière de ce qui vient d'être exposé, il n'est pas hasardeux de conclure que les mutations socio-politiques dans le royaume Bamum risquent d'être des mutations ratées ; car les structures hiérarchiques prévalentes de la société bamum, conscientes du fait que le langage est la substance partielle de leur pouvoir, refusent de le voir changer de forme. Parce que le langage est le gardien des institutions monarchiques qui favorisent leurs intérêts, ces classes dominantes craignent une révolution linguistique qui entraînerait forcément une révolution

culturelle. Pour que les mutations socio-politiques soient donc effectives et non illusoire dans le royaume Bamum, il faut créer une nouvelle mentalité bamum et rénover la culture bamum. Le langage étant créateur de culture et de mentalité, seule une révolution linguistique peut maintenant engendrer des changements qualitatifs notables en pays Bamum. Elle extirpera, d'une part, les entraves linguistiques qui empêchent le royaume Bamum de suivre la marche du Cameroun : l'ouverture à la démocratie. De l'autre, elle fera naître une nouvelle culture, la vraie culture, celle où l'homme bamum, bien qu'étant dans la masse, aura la parole.

Malgré de nombreuses difficultés dues à la nature même de notre objet d'étude, nous estimons avoir atteint le but escompté. Puisque la corrélation entre langage, pouvoir et mutations socio-politiques dans le royaume Bamum a été mise en évidence, la critique de la langue Bamum peut désormais être entreprise, pour que les mutations socio-politiques dans le royaume Bamum soient des mutations effectives, et non des mutations ratées.

CODESRIA - BIBLIOTHÈQUE

A N N E X E S

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

A N N E X E I PAROLE ET CLASSES SOCIALES

CHAPITRE. I *“Comment on doit parler quand le Roi t'a donné l'ordre de dire quelque chose aux gens.”*

Un homme auquel le Roi a donné l'ordre de dire quelque chose aux gens doit reproduire intégralement la parole du Roi sans y retrancher ni ajouter quoi que ce soit. Au retour, celui-là doit répéter au Roi la parole que celui-ci lui a dite. Si, par nécessité, il a ajouté quelque chose, il explique pourquoi il a fait cela avant de transmettre au Roi la réponse des gens. Il doit reproduire intégralement la réponse des gens sans y retrancher ni ajouter quelque chose. Mais en parlant aux gens, n'aie pas un regard apeuré, regarde tout droit en écarquillant les yeux sur la foule, fais cela de peur que le Roi ne te surprenne en mauvaise position dans le cas où il viendrait en catimini pour voir comment tu parles aux hommes.

CHAPITRE. II *“Ne pas regarder la face du Roi lorsque tu lui parles”.*

Lorsque tu parles au Roi et que le Roi te parle ou cause avec toi, ne regarde pas fixement sa face. Tu ne dois lui regarder le visage qu'à la dérobée et lorsqu'il a un peu détourné les yeux, ne le regarde que furtivement. S'il t'appelle pour te dire quelque chose, ne lance vers lui que des rapides et d'insensibles coups d'oeil. Si en te parlant il remarque que tu le regardes trop, il peut croire que tu ne comprends pas ce qu'il te dit. Lorsque tu causes avec lui, évite de le regarder de cette façon condamnable. Que celui qui vit dans l'entourage d'un grand homme regarde comme s'il ne regardait pas.

CHAPITRE. III *“Parler au Roi sans crainte et comment lui transmettre les messages d'un autre”*

Qu'un serviteur connaissant bien les affaires royales ou un homme simple parlant au roi s'exprime comme s'il s'exprimerait avec son frère ou une femme qu'il aime beaucoup. Il peut dire par exemple: “tu es notre roi, toutes tes oeuvres proviennent de ton intelligence, c'est Dieu qui t'a accordé ce don. Tu ne laisses pas souffrir le pauvre et n'acceptes pas que la richesse du

riche soit perdue. Nous prions toujours Dieu pour toi”. Il faut que tu lui parles comme tu parlerais à quiconque possède ta confiance. En disant n'importe quoi au roi, il faut tutoyer. Cela prouve que l'homme qui agit ainsi aime beaucoup le roi. Si une personne parle de cette façon au roi, elle n'en reçoit que des félicitations car elle a prouvé qu'elle connaît bien les affaires royales. Mais si un autre homme te charge de rapporter un message au roi, tu t'exprimes par exemple ainsi: “Un étranger venu de *Nkeu chambia*, de *Mapara*, et nommé Njatan m'a chargé de te transmettre à toi Njueya cette parole: “De notre pays j'ai appris que tu traites bien les gens, que tu secoues les pauvres, les malades; je suis venu pour te voir, toi seul, Njueya et non un autre homme, je sais que tu es généreux, tu me traiteras bien parce que je suis ton hôte”. Quelle que soit la forme du message de l'étranger pour le roi, il faut le transmettre à celui-ci en le tutoyant, par le moment tu peux employer légèrement des termes de courtoisie, si le roi te charge d'aller donner une réponse à l'étranger, transmets lui intégralement la parole du roi. C'est comme cela que tu dois transmettre tous les messages au roi. Les messages bien transmis rehaussent le prestige de leurs auteurs en face du roi.

CHAPITRE. IV *Shukét pifonj*, “le sociolecte des classes sociales dominantes”

La société bamum est l'exemple de société où la hiérarchie repose en grande partie sur le statut social et sur la naissance. Ils prennent le pas sur l'âge, le sexe et la compétence. Ils régissent la vie sociale et le comportement des individus. Manipuler une série de mots plus fins les uns que les autres pour faire apparaître les moindres différences entre soi et autrui, est une pratique habituelle dans cette société de l'oralité et de l'efficacité du verbe. On se fera une assez bonne idée des sentiments qu'éprouvent les Bamum à l'égard de leur statut social et de leur naissance, en se référant aux mots qu'utilisent les différentes catégories sociales pour désigner les réalités de l'aire géographique bamum. Dans le tableau ci-dessous, nous avons deux colonnes de termes qui indiquent les mêmes réalités dans l'univers culturel bamum. Mais ces réalités ont des appellations différentes selon que le locuteur est de la couche sociale dominante ou qu'il est

de la classe sociale dominée.

classe dominante	classe dominée	traduction française
ηkəgháá	pén	boule de maïs
ηkíndi	“	”
nshimfum	ηjap	viande
kətám	ηgwát	huile de palme
súəsúə	ηkié	sel
súú	yuwuá?	piment
paraa?	ηgbəfúm	maïs
vóp	vəəpén	farine
tétuop	fuutútú	légumes
búəə	búə	pâtes d'arachides
nsuusúúngu	ndombú	banane
tám	ηkie	l'eau
ηguə?	kún	le lit
mbəəm	və	cendre
mátám	yəmə	celinets d'aisances

A N N E X II LA LEGISLATION BAMUM

CHAPITRE I *“Les lois d'autrefois que le roi Nzuəya abrogea”*

1.—Moi, Nzuəya, je suis le fils de Nsa'nggu Nguṅgurə. Ngəṅgurə était la fille du roi Mbuəmbuə. Moi, Nzuəya, je suis le prince et la royauté est à moi, Nzuəya. Moi, Nzuəya, je ne retire pas ces choses avec crainte, mais avec courage, dans le désir d'aider les Paməm, afin qu'ils trouvent le bonheur dans le pays. J'ai porté secours de tous côtés pour que le bonheur soit pour les uns et pour les autres; cependant certains ne peuvent rencontrer que le malheur, car moi, Nzuəya, j'ai une grande crainte de Dieu. Quand il y a beaucoup de lois, les gens ne peuvent pas être sages.

2.—Autrefois, lorsqu'un serviteur prenait une princesse ou une prostituée il mourait.

3.—Un homme frappait-il une femme, même une étrangère, il mourait.

4.—Un homme mourait lorsqu'il faisait un présent dans un pays étranger.

5.—Le voleur était puni de mort.

6.—La diffamation du roi était punie de mort.

7.—Un homme de Fəmben se rendait-il trop souvent dans la campagne, il mourait.

8.—Quelqu'un mangeait-il la chèvre du roi, il mourait.

9.—Un homme mourait s'il avait bu le vin pris dans la palmeraie du roi.

10.—L'homme qui recevait trop de médicaments mourait.

11.—L'ami de celui qui avait mal agi contre le roi mourait.

12.—Lorsqu'un prince mourait et qu'après avoir consulté le devin, celui-ci désignait le coupable, ce dernier mourait.

13.—Lorsqu'une femme royale mourait, on faisait aussi mourir celui que le devin avait désigné comme coupable.

14.—Lorsqu'on chassait quelqu'un pour placer un prince, si ce dernier mourait, on tuait aussi celui qui avait été expulsé; n'était-ce pas lui qui avait fait mourir le prince?

15.—Lorsqu'un ngaa-fon mourait sans qu'on sache la cause de sa mort, on tuait tous les gens de son entourage.

16.—Si quelqu'un consultait le devin au sujet d'un homme important malade et qu'il affirmait ensuite qu'il ne mourait pas, s'il mourait on tuait aussi celui qui avait consulté de devin.

17.—Celui qui consultait l'araignée mourait.

18.—Celui qui voyait nzu mourait.

19.—Lorsque les pœn pœ chantaient nguri, ils pouvaient tuer un simple homme.

20.—Celui qui mettait une étoffe sur son lit mourait.

21.—Celui qui partait dans un pays étranger pour y faire du commerce, sans avoir reçu l'autorisation du roi, mourait.

22.—Autrefois, on n'enterrait jamais un mort enveloppé d'un linceul. Un homme de Fœmben venait-il à mourir dans la campagne, on transportait son corps à Fœmben.

23.—Lorsqu'un nkœm nda de nzi mourait sans avoir payé le tribut que son maître lui avait demandé, on plaçait sa dépouille sur le feu jusqu'au moment où l'on payait ce tribut; ensuite on l'enterrait.

24.—Lorsqu'un nzi mutngu mourait et que les gens de son village étaient incapables de recevoir mutngu, on découpait le cadavre qu'on faisait sécher sur le feu jusqu'au moment où ils pouvaient inviter mutngu à venir l'enterrer.

25.—Lorsqu'une femme ru ji mourait, on ne l'enterrait pas. Son cadavre restait dans la case et on obligeait son père à rester dans cette case où on brûlait du piment; on fermait solidement la porte. La défunte n'était enterrée que lorsque le père avait donné sa remplaçante.

26.—Lorsque quelqu'un mourait, on ne l'enterrait qu'à l'arrivée du fossoyeur. A son arrivée, celui-ci fixait le nombre de choses qu'on devait lui donner, et quand on ne les lui donnait pas, il brûlait le lit sur lequel était étendu le défunt. La mauvaise odeur répandait la maladie sur des gens qui mouraient.

Lorsqu'un homme mourait assassiné, on gardait son cadavre jusqu'à ce que le roi eût fait le jugement.

27.—Lorsqu'un homme mourait dans la campagne, son maître étant à Fəmben, et qu'on l'enterrait, le maître faisait exhumer le cadavre, il faisait frapper les gens qui l'avaient inhumé et le cadavre était amené à Fəmben.

Les Paməm faisaient parfois des guerres injustes. Lorsqu'un homme mourait, on s'enduisait de terre.

28.—Lorsqu'un homme entraît en querellè avec un autre et qu'il croyait avoir raison, il blessait son antagoniste avant de porter plainte devant le roi.

Personne ne portait un beau vêtement s'il ne lui avait été donné par le roi.

29.—Personne ne mangeait dans un plat en métal. Personne ne fumait dans une pipe de métal fondu.

30.—Aucune simple femme məm ne portait de longues boucles d'oreilles, ni des bagues de cuivre.

31.—Personne n'entraît coiffé dans le palais. Personne ne se protégeait d'un parapluie.

32.—Lorsque mutŋgu allait aux lamentations d'un nzi, on donnait trente chèvres, trente poules, quatre vingts cauris et beaucoup de choses de moindre importance.

33.—Lorsque ŋguri allait aux lamentations, on donnait trente chèvres, trente poulets et beaucoup de choses moins importantes.

34.—Lorsqu'un juméau mourait et que məmpu' allait aux lamentations, on donnait neuf chèvres, des poulets et beaucoup de choses moins importantes.

35.—Lorsqu'un nzi mourait et que les nzu allaient aux lamentations (mbansie, kpe'fən et mbəlu), on donnait beaucoup de choses.

36.—Lorsqu'un manjüt était nommé dans la maison de mutŋgu, on allait enlever des petits enfants dans leur village, on les vendait et on mangeait l'argent.

Une seule personne gardait deux fois le palais.

Lorsque taangu se retirait de sa charge, il emmenait trente serviteurs et les manʒut sortaient avec dix personnes chacun. Taafon, ainsi que Mfanten, se retiraient avec vingt personnes.

37. — Les Pamom donnaient la boisson d'épreuve chez eux.

38. — Quand un homme mourait, les gens qui venaient aux lamentations détruisaient les bananiers et les arbres de son village.

39. — Lorsqu'un homme mourait, ses parents attachaient à ses femmes le signe de deuil et répandaient sur elles des braises, du piment, des orties et ils les frappaient.

40. — Les femmes royales avaient des marmites qu'elles désignaient sous le nom de tel vut des dieux.

41. — Personne ne pouvait envelopper les lacets de ses chaussures d'une étoffe.

42. — Personne ne vendait de grosses bananes.

43. — Personne ne buvait dans une corne dont la pointe était couverte de métal.

44. — Personne ne passait dans la cour des femmes royales avec une chaise à dossier, ni avec un parapluie, ni avec une étoffe blanche à la main.

45. — Personne ne se couchait sur un lit dont les pieds étaient décorés de l'image de l'araignée ou du serpent.

Personne ne pouvait porter une coiffure décorée de l'image du serpent ou du caméléon.

En voyage, si les funʒut voyaient le lit de quelqu'un précédant le roi, ils mettaient le lit en pièces.

Qui rencontrait le roi sur la piste devait prendre la fuite pour éviter d'être frappé par les funʒut.

46. — Celui qui, en entrant, heurtait son pied devant mbaam la (porte de la cour de repos du roi) devait le dire au roi.

Les Pamom ne vendaient ni les gros vers blancs de raphia (taa ŋkaarə), ni les noix de palme de la meilleure qualité (mbit fə'), ni les noix de kola (pə Pamom), ni les bananes fumées, ni le miel, ni le sac multicolore, ni les mfiya', ni l'huile brute, ni l'igname (yu'yen) au marché.

Personne ne s'appuyait sur la sagaie ornée de fil de cuivre,

Personne ne mangeait le pen dans le mortier à pied.

Les simples femmes ne portaient pas de bracelets d'ivoire.

Personne ne passait dans la cour des femmes royales avec quelque chose fixé à l'extrémité de sa sagaie.

Qui faisait une travaille s'appropriait l'objet trouvé.

“Les lois nouvelles que le roi Nzuəya a préparées”

1. — Moi, Nzuəya, roi des Paməm, j'ai modifié ces choses dans le pays des Paməm pour enlever la crainte des gens. Si un homme observe encore ce qui a été abrogé, il recevra vingt-cinq coups et sera mis en prison pour un mois, car Dieu n'accepte pas cela, c'est fini.

2. — Lui, Nzuəya, dit que le serviteur restant avec une princesse ne mourra pas

3. — Lui, Nzuəya, dit que celui qui frapperait sa femme jusqu'à la faire avorter ne mourrait pas.

4. — Lui, Nzuəya, dit que l'homme qui irait faire des présents dans un pays étranger ne mourrait pas.

5. — Lui, Nzuəya, dit que le vol n'entraînerait pas la mort du coupable.

6. — Lui, Nzuəya, dit que le diffamateur du roi ne serait pas condamné à mort.

7. — Lui, Nzuəya, dit que l'habitant de Fəmben ne mourrait pas, parce qu'il se serait trop souvent rendu dans la campagne.

8. — Lui, Nzuəya, dit que celui qui mangerait la chèvre du roi ne mourrait pas.

9. — Lui, Nzuəya, dit que l'homme qui récolterait lui-même du vin dans la palmeraie du roi, pour le boire, ne mourrait pas.

10. — Lui, Nzuəya, dit que l'homme qui recevrait beaucoup de médicaments ne mourrait pas.

11.—Lui, Nzuəya, dit que l'ami de celui qui a mérité la peine capitale ne mourrait pas avec le coupable.

12.—Lui, Nzuəya, dit que si, à la mort d'un prince, on consulte le devin et que celui-ci désigne le coupable, ce dernier ne doit pas mourir.

Lui, Nzuəya, dit que si, à la mort d'une femme royale, on consulte le devin et que celui-ci désigne le coupable, ce dernier ne doit pas mourir.

13.—Lui, Nzuəya, dit que si on expulse un homme établi dans un lieu pour y placer un prince et que ce prince meure, l'expulsé ne peut pas être condamné à mourir.

14.—Lui, Nzuəya, dit que si un ngaa-fon meurt sans qu'on sache la cause de sa mort, les gens de son entourage ne peuvent pas être condamnés à mourir.

15.—Lui, Nzuəya, dit que si un homme important était malade et que quelqu'un, après avoir consulté le devin, affirmait qu'il ne mourrait pas, s'il mourait, cela ne devait pas entraîner la mort de celui qui avait consulté le devin.

16.—Lui, Nzuəya, dit que celui qui consulterait l'araignée ne mourrait pas.

17.—Lui, Nzuəya, dit que celui qui verrait yu nzu à l'improviste ne serait pas condamné à mort.

Lui, Nzuəya, dit que les princes ne devaient pas tuer un étranger lorsqu'ils chantaient nguri.

Lui, Nzuəya, dit que l'on ne mourrait pas, parce qu'on aurait mis une étoffe sur son lit.

Lui, Nzuəya, dit qu'on ne mourrait pas si l'on allait faire du commerce dans un pays étranger sans l'autorisation du roi.

18.—Lui, Nzuəya, dit que les morts peuvent être inhumés dans un linceul.

19.—Lui, Nzuəya, dit que si quelqu'un meurt dans la campagne, il peut être inhumé là, il n'est pas nécessaire de transporter le cadavre à Fəmben.

20.—Lui, Nzuəya, dit que si le nkəm nda d'un nzi meurt sans avoir payé le tribut à son maître, on peut l'inhumer; c'est son héritier qui paiera ce tribut.

21.—Lui, Nzuəya, dit que si un nzi de mûŋgu meurt et que ses gens soient dans l'impossibilité de recevoir mutŋgu, il doit être inhumé; mutŋgu viendra lorsqu'on pourra le recevoir.

22.—Lui, Nzuəya, dit que si la femme ru ŋi meurt sans qu'on ait donné sa remplaçante, on doit l'inhumer; sa remplaçante sera donnée après.

23.—Lui Nzuəya, dit que pour inhumer quelqu'un il n'est pas nécessaire d'attendre le fossoyeur; n'importe qui peut remplir ce rôle.

24.—Lui, Nzuəya, dit qu'on peut inhumer un homme meort assassiné, on viendra porter plainte ensuite.

25.—Lui, Nzuəya, dit que si quelqu'un, ayant son maître à Fəmben, meurt dans la campagne, on doit l'inhumer là où il est mort et qu'on ne peut l'exhumer pour le transporter à Fəmben.

26.—Lui, Nzuəya, dit que les Paməm doivent faire la guerre avec justice.

27.—Lui, Nzuəya, dit qu'à la mort de quelqu'un, on ne devait pas se couvrir de terre.

28.—Lui, Nzuəya, dit que si un homme entrait en querelle avec un autre croyant avoir raison, il ne devait pas blesser son antagoniste avant de porter plainte, il doit seulement mettre le roi au courant du sujet de la querelle.

29.—Lui, Nzuəya, dit qu'on peut porter n'importe quel vêtement, même si ce vêtement n'a pas été donné par lui.

30.—Lui, Nzuəya, dit qu'on peut manger dans un plat de métal.

31.—Lui, Nzuəya, dit que les gens peuvent fumer dans une pipe de métal fondu.

32.—Lui, Nzuəya, le roi, dit qu'il doit placer des gens sur le passage des rivières, afin de percevoir un droit de passage.

33.—Lui, Nzuəya, dit que toutes les femmes Peməm peuvent porter des bagues de cuivre.

34.—Lui, Nzuəya, dit qu'on peut entrer coiffé au palais.

35.—Lui, Nzuəya, dit qu'on peut se protéger avec un parapluie.

36.—Lui, Nzuəya, dit que si un nzi meurt et que le mutŋgu aille à ses lamentations, on doit donner seulement quinze chèvres, quinze poulets et préparer du pen et faire cuire une chèvre.

37.—Lui, Nzuəya, dit que si un nzi, ayant connu ŋguri, meurt, et que ŋguri aille aux lamentations, on donnera quinze chèvres, quinze poulets, on préparera du pen et on fera cuire une chèvre.

38.—Lui, Nzuəya, dit que si un jumeau meurt et que məə mpu' aille aux lamentations, on donnera une poule, une chèvre, on préparera du pen et on fera cuire une chèvre et on donnera trois mille six cents cauris.

39.—Lui, Nzuəya, dit que si un nzi meurt et que mbansie, kpe'fən, mbəlu aillent aux lamentations, on devra préparer du pen, faire cuire une chèvre, donner deux jarres d'huile et trois mille cinq cents cauris.

40.—Lui, Nzuəya, dit que si quelqu'un devient un des chefs de la maison de mutŋgu, il ne doit pas arrêter les petits enfants pour les vendre et pour «manger» l'argent.

41.—Lui, Nzuəya, dit que le même homme ne doit pas garder le palais deux fois de suite dans la maison de mutŋgu.

42.—Lui, Nzuəya, dit que taŋgu doit se retirer avec dix serviteurs que leurs parents peuvent racheter.

43.—Lui, Nzuəya, dit taafən doit se retirer avec cinq serviteurs que leurs parents peuvent racheter.

44.—Lui, Nzuəya, dit que taa Mfənten doit se retirer avec trois serviteurs.

Lui, Nzuəya, dit que manʃət ŋkuə' ŋkəə' doivent se retirer avec deux serviteurs chacun que les parents peuvent racheter.

45.—Lui, Nzuəya, dit que personne ne doit donner à boire la boisson d'épreuve dans le village.

46. — Lui, Nzuəya, dit que si quelqu'un meurt et que les gens viennent aux lamentations, ils ne doivent pas détruire les bananiers, ni couper les arbres de son village.

47. — Lui, Nzuəya, dit que si quelqu'un meurt et que ses parents viennent aux lamentations, ils ne doivent pas attacher le signe de deuil à ses femmes, ni répandre sur elles des braises mélangées de piment, ni les feuilles d'orties; ils ne doivent pas les battre non plus.

48. — Lui, Nzuəya, dit qu'on ne doit plus faire des marmites pour les désigner sous le nom de tet vut des dieux, parce qu'il n'y a qu'un seul Dieu.

49. — Lui, Nzuəya, dit que si quelqu'un heurte son pied devant la porte de mbaan lu, il ne doit pas venir le dire au roi.

50. — Lui, Nzuəya, dit que les Paməm peuvent vendre les vers du palmier raphia au marché.

51. — Lui, Nzuəya, dit que les Paməm peuvent vendre des mbit fe' au marché.

52. — Lui, Nzuəya, dit que les Paməm peuvent vendre des noix de kola au marché.

53. — Lui, Nzuəya, dit que les paməm peuvent vendre mbii nguəm au marché.

54. — Lui, Nzuəya, dit que les Paməm peuvent vendre du miel au marché.

55. — Lui, Nzuəya, dit que les Paməm peuvent vendre des sacs multicolores au marché.

56. — Lui, Nzuəya, dit que les Paməm peuvent vendre des termites mfiya' au marché.

57. — Lui, Nzuəya, dit que les Paməm peuvent vendre de l'huile brute (nzuu ηgwət) au marché.

58. — Lui, Nzuəya, dit que les Paməm peuvent vendre l'igname yen au marché.

59. — Lui, Nzuəya, dit que les gens peuvent employer les sagaies ornées de fils de cuivre.

60. — Lui, Nzuəya, dit que les gens peuvent employer les sagaies de cuivre.

61. — Lui, Nzuəya, dit que les gens peuvent employer les couteaux de cuivre.

62. — Lui, Nzuəya, dit que les gens peuvent manger dans le mortier à pieds.

63. — Lui, Nzuəya, dit que les simples femmes peuvent mettre des bracelets en ivoire.

64. — Lui, Nzuəya, dit que les gens peuvent faire des lacets de chaussures avec de l'étoffe.

65. — Lui, Nzuəya, dit que les gens peuvent vendre des grosses bananes au marché.

66. — Lui, Nzuəya, dit que les gens peuvent boire dans une corne dont l'orifice est orné de métal.

67. — Lui, Nzuəya, dit qu'on peut passer dans la cour des femmes royales avec la chaise à dossier.

68. — Lui, Nzuəya, dit qu'on peut passer dans le cour des femmes royales avec un parapluie.

69. — Lui, Nzuəya, dit qu'on peut passer dans la cour des femmes royales avec des feuilles de juəm.

70. — Lui, Nzuəya, dit qu'on peut passer dans la cour des femme avec des cotonnades.

71. — Lui, Nzuəya, dit qu'on pouvait se coucher sur un lit dont les pieds étaient décorés de l'image de l'araignée.

72. — Lui, Nzuəya, dit qu'on pouvait se coucher sur un lit dont les pieds étaient décorés de l'image du serpent.

73. — Lui, Nzuəya, dit que les gens pouvaient porter une coiffure décorée de l'image du serpent.

74. — Lui, Nzuəya, dit que les gens pouvaient porter une coiffure décorée de l'image du caméléon.

75. — Lui, Nzuəya, dit que lorsque le roi va en voyage, si les junfut voient un lit devant lui, ils ne doivent pas le détruire.

76. — Lui, Nzuəya, dit que quiconque rencontre le roi par hasard sur la piste ne doit pas fuir et les serviteurs ne doivent pas le frapper.

77. — Lui, Nzuəya, dit que les gens peuvent passer dans la cour des femmes royales avec quelque chose fixé à l'extrémité d'une sagaie.

78. — Lui, Nzuəya, dit que si quelqu'un trouve une chose qui ne lui appartient pas, il ne peut se l'approprier.

79. — Lui, Nzuəya, a retiré quatre-vingt-cinq articles.

Voici la parole que le roi Nzuəya adressa aux Paməm lorsqu'il les gouvernait. Il dit aux Paməm: «J'ai été nommé roi alors que j'étais encore mineur, âgé de dix-neuf ans. Ce sont les Paməm qui m'ont élevé. Les Paməm sont comme mes pères; moi je ne peux pas avoir peur d'eux et eux ne doivent pas avoir peur de moi. L'aide que je veux apporter à mes pères est sans limites. Elle finira lorsque Dieu m'appellera.»

CHAPITRE II *“La dix-neuvième année wupəau, la troisième jour yetnzuə,”*

Voici l'engagement que moi, roi Nzuəya, j'ai prononcé avec les serviteurs et les femmes royales nsap ki na kə (en perçant la tortue).

Les serviteurs avec lesquels moi, Paməm, roi Nzuəya, j'ai fait alliance à ma Lu mu concernant ce jour yetnzuə, au cas où ils entendraient parler mal de moi ou de mon fils sans m'en informer. Ces serviteurs sont au nombre de neuf cent quatre-vingt-seize.

Voici l'engagement que moi, Nzuəya, j'ai pris envers les serviteurs: « Si l'un d'eux meurt et que moi, Nzuəya, je laisse son enfant sans le nommer héritier, mais que je prenne un de ses parents ou de ses neveux, que cet engagement tombe sur moi. Si, après la mort de ce serviteur, je nomme son vrai fils héritier, je serai libre de tout engagement. Si moi, Nzuəya, je fais tuer un serviteur innocent à coups de couperet ou si je fais pendre un serviteur innocent ou si je fais arrêter un serviteur innocent pour lui mettre des entraves aux pieds, pour qu'il meure en prison, que l'engagement tombe sur ma tête à moi, Nzuəya. Si un serviteur commet une faute quelconque et qu'au moment où il va mourir, moi, le roi, je vois son dos, que l'engagement tombe sur ma tête à moi, le roi Nzuəya. Si jé-tourne mon dos sans voir comment les autres ou ses frères, l'emmènent pour le tuer, que je sois libre de tout engagement. Si moi, le roi Nzuəya, je meurs et que l'un des serviteurs s'enfuit dans un pays étranger, qu'il reste là, s'il entend que mon fils à moi, Nzuəya, est devenu roi, s'il reste là sans revenir pour rester auprès de mon fils, que l'engagement tombe sur sa tête et qu'il meure. Si après avoir entendu que c'est mon fils à moi, Nzuəya, qui est devenu roi et qu'il se souvienne de l'alliance que nous avons faite à ma

Lu mu et qu'il rentre pour prendre le vin que mon fils lui donnera en disant que, même si celui-ci le tue, peu importe puisqu'il est la richesse de son père, qu'il soit libre de tout engagement. S'ils (les serviteurs) voient arriver sur moi, le roi Nzuəya, un malheur et qu'ils ne fassent rien pour détourner ce malheur, que l'engagement tombe sur leur tête: s'ils cherchent à détourner ce malheur et qu'il arrive malgré eux, qu'ils soient libres de tout engagement, car c'est sur eux tous aussi que le malheur tombera. Si moi, Nzuəya, je vois arriver sur eux le malheur et que je les laisse mourir, que l'engagement tombe sur ma tête. Si moi, Nzuəya, je vois venir ce malheur et que je le détourne pour les sauver, que je sois libre de tout engagement.

Ce sont les engagements que moi, le roi Nzuəya, j'ai pris à l'égard de mes serviteurs.

Voici les engagements que les serviteurs avaient pris à mon égard.

Tous ces serviteurs me dirent à moi, le roi Nzuəya, que si je meurs et qu'ils voient sur le trône des rois des Paməm un des enfants de feu roi Ns'nggu ou l'un de ses neveux ou l'un des fils des anciens rois ou même l'un de mes neveux plutôt que mon propre fils à moi, Nzuəya, comme héritier des rois des Paməm; s'ils reçoivent de celui-là le vin, s'ils ne se tuent pas sur-le-champ, que l'engagement tombe sur leur tête et qu'ils meurent tous! si moi, le roi Nzuəya, je meurs et qu'ils voient mettre mon propre fils à moi, Nzuəya, sur le trône Paməm et qu'ils l'abandonnent pour s'enfuir vers un pays étranger, que l'engagement tombe sur leur tête, qu'ils meurent tous! S'ils restent avec lui, s'ils reçoivent de sa part le vin, le boivent et qu'ils le voient comme ils me voient moi, Nzuəya, même si ce roi les tue, qu'ils ne se révoltent pas, puisqu'ils sont la richesse de son père, ils pourront être libres de tout engagement. S'ils entendent qu'une grande chose va arriver sur moi, le roi Nzuəya, et que la crainte les empêche de m'en informer, moi, le roi Nzuəya, que l'engagement tombe sur leur tête. Si, en entendant parler de cette grande chose, ils viennent me le dire sur-le-champ, à moi, le roi Nzuəya, ils seront libres de tout engagement.

C'est ainsi que tous les serviteurs prirent l'engagement à mon égard, moi, le roi Nzuəya.

A N N E X E III ORIGINES DES BAMUM

On raconte que les Bamoums descendent des Bornos (Berbères), on les appelait M'boums. L'un d'entre eux Didom détacha des autres Nboums et alla s'installer à Ngaoundéré. Le chef Bankim Rifoum se détacha des M'boums et alla habiter l'autre côté de Mafé où Nshare Yen, Mfonso, sa tante Mfombam, son oncle, Mfonté, oncle de Nshare et Mfontoum, cousin de Nshare se détachèrent de Mfo-Rifoum (Bankim) pour aller bâtir leur propre village.

Nshare

Les Bamoums habitaient Rifoum à trois étapes et 1/2 de Foumban. Ce fut pendant le règne de Nforifoum que Nshare Mfonso sa tante et Mfombam son oncle appelé encore Moroumta, se décidèrent de quitter la capitale pour habiter ou fonder leur propre domaine. Ils s'installèrent alors dans leur propriété après l'avoir entourée d'un fossé.

Lorsque Mfoufoum apprit cela, il fut très attristé et ordonna aux trois princes de revenir immédiatement à la maison s'ils n'aimeraient pas la punition. Ils feignirent d'obéir, mais s'enfuirent enfin et quittèrent le pays. Arrivés au bord du Mbam Nshare dit à ses frères: "Laissez-moi traverser d'abord et je vous aiderai ensuite." Tous furent d'un commun accord. Mais lorsque Nshare et toute sa suite eurent gagné l'autre rive, Nshare ordonna de détruire la pirogue, ce qui mécontenta beaucoup Mfonse et Mfombam. Le 1er s'établit sur la rive droite de Vi à Bansó, le 2e s'installa sur la rive gauche du Mbam à Nji-Mbam (Ditam).

Nshare, lui continua sa route, traversa Mapé, arriva à sasa à Njimom où il attaqua Mfochom. La guerre fut terrible. Mfochom avait fait sur une rivière une sorte de digue derrière qui en modifiant le niveau de l'eau empêchait de remonter la rivière là, il mit à l'abri toute la population. Un jour Njiaghèt vint trouver Nshare et lui dit: "Si je t'aide à vaincre Mfochom que Me donneras-tu?" Je te nommerai ministre. Eh bien! Voici: Mfochom a aménagé sur la rivière un barrage qui empêche de la remonter jusqu'à l'endroit où se cache tout son peuple. Njiaghèt vit rapidement ce qu'il y avait à faire. Nshare ordonna alors de faire une crèche dans cette

digue, l'eau reprit son niveau normal, pénétra dans le village dévastant tout sur son passage. (Cette rivière est encore appelée Mienpuèn: mangeuse d'hommes). La guerre cessa et Njiaghèt fut nommé ministre.

Quelques temps après Mfochom demanda l'alliances de Nshare afin de lutter contre Mfombèn qui avait tué son frère. Nshare accepta et ils partirent ensemble. Un ambassadeur fut envoyé chez Mfombèn pour le sommer de se rendre sans délai. Mfombèn frépéra la guerre à une lâche soumission. La guerre fut courte. Vainqueur Nshare s'installa à Matam, puis sur l'emplacement actuel du palais. "Je suis roi de Fouban, dit-il au peuple, mes sujets s'appelleront désormais Bamoums, ainsi que les appelaient déjà les Bachoms." (Ils disent que nous sommes des espions et que nous connaissons tous les secrets) La forêt à l'extrémité du marché reçut le nom de Málom: c'est-à-dire L'endroit où l'on jette les lom (long bâton qui permet de porter deux charges). On considère cet endroit comme un bois sacré, aussi les femmes qui le traversent en allant au marché doivent-elles se taire si elles veulent que leurs marchandises soient achetées. Autrefois on y jetait des cadavres d'ennemis et de criminels.

Installé à Fouban Nshare se rappela la danse Mbumjé qu'il avait vu chez Mfoundouetmbou, il se souvint aussi de la belle étoffe dont Mfoundoutmbou était vêtu, ayant l'intention d'instituer chez lui une danse appelée Tong (danse tikar) il envoya un messager demander à Mfoundouetmbou de lui prêter cette étoffe. Mfoundouetmbou se manqua de cette demande et refusa de prêter son pagne. Nshare ne dit rien. Mais quand le jour de la danse arriva, il invita Mfoundouetmbou. Celui-ci vint accompagné d'une nombreuse suite. On dansa jusqu'à la nuit à ce moment-là Nshare ordonna à tous ses serviteurs de faire entrer les gens de Mfoundouetmbou dans leurs cases pour leur donner à manger et ensuite ils devaient les arrêter. Nshare lui-même invita Mfoundoutmbou à venir chez lui pour passer la nuit. Après avoir mangé ensemble Nshare dit à son hôte: "N'est-ce pas toi qui te moquais de moi lorsque j'annonçais que je voulais instituer une danse et lorsque je te demandais de me prêter ton pagne?" Cette question resta sans réponse Nshare se jeta sur son hôte et le tua.

Nsháre avait emporté peu de chose en partant de Rifoum. Il demanda à son frère Nji-koumñjo de lui donner quelques affaires: un bonnet, un pagne, etc... puisqu'il était roi. Son frère refusa. Plus que cela Koumñjo dit un jour à ses sujets que Nshare avait usurpé sa place. Nshare, mis au courant des prétentions de son frère décida d'organiser une course. Celui qui arriverait le premier et qui poserait le pied sur une pierre servant de but serait nommé roi. Cette proposition plut à Nji-Koumñjo qui l'accepta. Nshare réunit alors ses sujets: "Est-il possible, leur dit-il, qu'un homme qui a beaucoup travaillé donne tout le fruit de son travail à un autre? Permetts-nous de réfléchir, répondirent-ils nous chercherons un moyen. Dis seulement à ton frère que nous participerons à la course." La course commença, les serviteurs de Nshare se précipitèrent et bousculèrent Nji-Koumñjo. Nshare gagna. A peine avait-il posé le pied sur le but que le peuple cria. Nshare est roi! Nshare est roi!

Nshare pria de nouveau son frère de lui donner un pagne. Cela lui fut encore refusé. Alors il se fâcha et partit avec Nji. Mon chare à Rifoum. Nshare entra dans la case de son frère, ramassa ses affaires et retourna à Fouban. Mais des hommes de Rifoum se mirent à sa poursuite, l'atteignirent et le tuèrent. Nji-Monshare se hâta de couper la tête de son frère et s'enfuit.

Apprenant que Nshare est mort Nji-Mounjo déclara que c'était lui le roi des Bamoums. Le peuple répondit: "C'est toi qui es la cause de la mort du roi, si tu lui avais donné le pagne qu'il te demandait, il ne serait pas mort à Rifoum. Cependant nous voulons bien t'accepter pour notre roi" ainsi dirent-ils mais ils creusèrent un trou très profond dans la rivière à l'endroit où Nji-Koumñjo avait coutume de se baigner. Lorsque le roi vint, Njianfu prit un gros morceau de bois peintu et en perça le dos du malheureux qui s'enfonça dans l'eau. Au même instant des hommes dissimulés dans les hautes herbes surgirent et lapidèrent l'infortuné prince jusqu'à ce que son corps disparut complètement. On raconte que lorsqu'on retira le malheureux du fleuve, le morceau de bois était encore enfoncé dans son dos et qu'on l'entera avec.

Autres faits de Nshare

Nshare fit d'autres guerres et remporta de nombreuses victoires. Il battit le haut Mfo Pa-njé et celui d'en bas, Mfo-Pou, Mfo-Tiapon, Mfo-paGhèt yet, Mfo-Pa', Mfo-Palum, Mfo Pa-Chans Mfo pa-Lap, Mfo-Nki senku, Mfo-chom, Mfo-Magap, Mfo-Nkamsum, Mfo Nkutombu, bas-Mfo pa Pèt et Mfo-pa Pèt en haut, Mfo-Kongum, Mfo-njé, Mfo Mfondouotmbou et Mfo Kubun. Il remporta 21 victoires sur 21 chefs différents.

Les deux Nju-Nji qui avaient accompagné Nshare lorsqu'il vint de Rifoum s'appelaient Ngùri et Ngouen. Avec eux il y avait aussi Mùtngou appelé Ngoumba, ce dernier venu de Mfouanjé avait été apporté par Nji-Monshú, ce fut un précieux collaborateur du roi, il fit du bien au pays Bamoum. C'est grâce à ses services que le roi commença d'avoir un pouvoir absolu. Nshare rendit bien justice.

C'est Nshare qui nomma des sous-chefs en mettant sur leur tête, une plume de perroquet. C'est lui encore qui le premier apporta le selindigène (s'obtenait en faisant brûler les sisongor) Beaucoup de gens venaient le voir pour obtenir un peu de sel. On lui apportait des éphémères pour qu'il les assaisonnât, car à cette époque le sel de cuisine n'était pas encore connu dans le pays. Enfin c'est Nshare qui apporta de Rifoum la 1ère musique Ndu Pekouo. Nshare parlait le Tikar car le Bamoum est la langue des Pa-Mbèn. Avant l'arrivée des Bamoums le pays était habité par les Paramaruhus dont le chef était le fils d'un roi Foulbé. Ils furent battus par les Pa-Mbèn qui à leur tour furent chassés par Nshare aidé du traître Njimoshu. Chassés de Fouban les Pa-Mbèn allèrent se cacher dans la forêt de Ngwen Mbèn: campagne de Pa-Mbèn. Mais Nshare continuellement en guerre avec eux les rejeta finalement au-delà du Mbamà Mbè fut. A cette époque les Pa-loum habitaient à Nkufomloum, les Pa-Pa' a nku-Pa'.

On conserve encore beaucoup d'objets ayant appartenu à Mshare: son bâton dans le village de Njissé. Au palais il y'a ses lances, son boubou noir, sa clochette indigène, 2 bracelets de cuivre, sa pierre sacrée, les 12 pierres où Nshare s'asseyait sont encore à Njimoum. Nshare, dit-on, était de petite taille et avait les genoux tordus.

Parmi les successeurs de Nshare il n'en est aucun qui mérite une attention spéciale. Voici leurs noms: Ngouopou sa fille, Monjù', Mengap, Nguqui s'enfuit lors d'une attaque des Foulbés; un des ses serviteurs gouverna à sa place. Fifén, mongou, ngapna, Ngulure.

KUOTOU

Kuotu succéda à son père Ngulure. Ce fut un très bon roi. Il fit la guerre aux Baloums. Il eut 400 enfants. S'il eut le pouvoir ce fut grâce à une de ses femmes Mandou. C'est elle qui s'opposa à ce que le pouvoir fut donné à Nji-Ndam Mandu s'occupa de Koutou à la Mort de sa mère Yienou. Pour lui montrer sa reconnaissance Kouotu se maria avec elle lorsqu'il devint Sultan, elle lui donna comme fils Mbuembue, Mouamfon, Nsangou, Njikam , Nji-Ndam C'est Mbuembue que Koutou choisit comme successeur.

Koutou rendit impartialement justice et fut impitoyable vis à vis des meurtriers et de ceux qui commettaient l'adultère. Il permettait aux gens de son palais de s'asseoir sur des sièges et de fumer devant lui. Il sut cependant imposer à son peuple le respect des coutumes.

En son temps les captifs et les polygames étaient moins nombreux. Koutou allait travailler aux champs avec ses femmes et ses enfants. Il faisait beaucoup de commerce. Il gouverna si sagement son royaume et son règne fut si prospère que de nos jours encore ses descendants déclarent avoir droit au pouvoir, pendant de longues années, il y eut la guerre entre sa famille et celle de Mbuembue.

De Mshare jusqu'à Kuotou quand le roi parlait on répondait: Mu ou Ntum coutume qui subsiste encore au grassfield.

Mbuembue

Mbuembue fils de Kuotou fut très belliqueux au début de son règne. Il vainquit beaucoup de rois voisins et enrichit ainsi les Bamoums. Il eut 30 enfants, 15 garçons et 15 filles. Cependant toutes ces guerres n'enrichirent pas le pays notamment celle qu'il fit contre les Foulbés. Le pays fut envahi, le roi et son serviteur s'enfuirent. On raconte que pendant cette fuite le roi eut

très faim. Nkèn alla chercher de la nourriture dans un village. Il vit une femme en train de préparer son couscous, il lui demanda de bien vouloir lui en donner, elle y consentit et le roi put se rassasier. Le roi alla se cacher à NKounkuen puis à lap.

Après le départ des Foulbés, ses sujets vinrent le chercher et le ramenèrent à la capitale. Il s'établir à katam précis revint dans son ancien palais. Il réunit son peuple pour prendre des mesures contre une nouvelle attaque ou une nouvelle invasion.

“Que ferons-nous dit-il, pour nous protéger contre une nouvelle attaque des Foulbés” L'un de ses serviteurs, Njifénkoundun lui répondit: “Creusons un fossé avec de grands trous à côté et construisons une muraille qui entourera la ville.” Le roi accepta cette proposition et les travaux de fortification commencèrent. Mais quelques temps après il y eut une petite insurrection contre Njifénkoundum” Il nous donne de mauvais conseils, disaient les travailleurs, qu'on le tue qu'on le tue! qu'il meure. Et l'on tua Njifenkoundum. Cependant Mfoua-loum (roi de Pa Rifoum) envoya des messages à Mbuembue pour lui conseiller de continuer les travaux de fortification. On reprit des outils fort heureusement, car les Foulbés ne tardèrent pas à revenir pour essayer de s'emparer de Foumban. On raconte qu'un soir à la tombée de la nuit, un Bamoum ayant entendu arriver l'ennemi, monta sur une des nombreuses collines qui entourent Foumban et cria d'une voix forte: «N'y a-t-il personne dans notre ville de Foumban?» Quelques hommes sortirent et vinrent vers le crieur, il les prévint de l'arrivée des ennemis et de leur intention de pénétrer dans la ville en passant par l'ouverture qu se trouvait derrière la case de Njifenkoundum. Le roi, immédiatement prévenu fit fermer le passage. De grand matin, les Foulbés cherchèrent mais en vain de pénétrer dans la ville. Ne trouvant aucun passage ils se retirèrent jusqu'à Nku-Shut Nsem Mongou. Les Bamoums se mirent à leur poursuite, les atteignirent et les frappèrent sans pitié. Les coups d'épées tombaient, serrés et violents comme la grêle. Beaucoup d'ennemis et de nombreux chevaux restèrent sur le champ de bataille. Quelques Foulbés se réfugièrent à Nku-Mbère, d'autres retournèrent chez eux. Cette victoire fut décisive.

Mbuembue se tourna alors vers les petites tribus: Banjuom, Basangam, Bali, Bandiya, Bakom, Bagbá, Bangambi Bangoron, Banguim. Fankumbi, Bafuya, Bakuon, Bankuombi, Bachum, Bacha, Aum, Bambara, Barifa, bafumbue, Bakpantum, Balantuen, Basagham, Bayankuen, Bandiyan, Bambuo, Basafngim, Basan, Bassé, Banga, Balé, Basha, bafu, baka, Pesi, Bangonan, Pare, Nfet, Batam, Bawuon, Bakbenka, Bangulèn, Bati, Bapu, Bapirien etc. Mbuembue vainquit 47 tribus.

Lorsqu'on visite le palais du sultan, on remarque les cases habitées par les femmes du roi sont alignées sur deux rangs. Celui de droite s'appelle Njiyuom, celui de gauche, Njinka. Les princes de Njimka' étaient neveux d'un noble de la famille de roi appelé Nji-Ndam mandu. L'un d'entre eux Tupu espérait prendre la succession du roi. Un traître alla lui raconter que l'héritier du trône serait Muansie et non pas lui comme il le croyait. Dès lors Tupu n'eut qu'une idée: faire disparaître Muansie. Il résolut de l'attirer dans un guet-apens. Il enveloppa un tronçon de bananier dans un pagne, le mit dans son lit et fit annoncer dans tout le pays que son fils est mort. Apprenant cela Muasie vint avec tous les princes de Njiyuom pour faire sa visite de deuil. Ayant ainsi réussi à attirer son rival chez lui, Tupu n'avait qu'à continuer l'exécution de son plan. Il fit armer tous ses hommes puis, sans aucune feinte, il fit entrer tous ses hôtes dans sa case. A un signal convenu les sujets de Tupu se retirèrent en silence les uns après les autres et lorsqu'il n'y eut plus dans la case que les princes de Njiyuom, on ferma la porte du dehors et l'on mit le feu à la paille du toit. Les princes de Njiyuom ne se doutant même pas de ce qui se passait, causaient ensemble, se lamentaient pour le mort du fils de Njinka, ils ne s'étaient pas aperçus de la sortie des serviteurs de ce dernier. Mais la fumée, la chaleur devenaient intolérables, ils prirent conscience du danger qui les menaçait. Ils brisèrent la porte, mais chaque fois que l'un d'eux tentait à s'enfuir, il était massacré. Lorsque Muansie essaya de sortir de la case, Tupu dit à ses gens: "Laisser-le, je veux le tuer moi-même", et alors commença une chasse à l'homme terrifiante par dessus les barrières, les palissades, les ruisseaux, les troncs d'arbres couchés sur le sol. Finalement Tupu atteignit son rival, lui trancha la tête qu'il rapporta en

trophée à Njinka. Lorsque Nkwengam la mère de Muansie apprit la trahison qui avait causé la mort de son fils, elle devint folle de douleur ne cessant de répéter. «Le léopard qui a dévoré mon fils dévorera aussi la mère.» Les princes de Njinka se saisirent d'elle, lui tranchèrent la tête qu'ils jetèrent à Mfo-Nshu-Mfa, près du palais. Ils disaient ironiquement. «Regardez la mère du futur roi.» Les serviteurs de Mbuembue comprirent que cette querelle entre princes pouvait devenir sérieuse, ils résolurent d'anéantir la puissance que la ruse avait donnée aux princes de Njinka. La guerre fut déclarée, elle se poursuivit indécise jusqu'au moment où Ngouwuo, ministre très intelligent, bon conseiller de Mbuembue demanda du secours aux bankoundum et aux Bamambèn. Avec ce concours il fit grouper deux armées. L'une d'elles passa par Balum et mit le feu aux cases des princes des Njinka. Tupu dut s'enfuir vers Ntin Pessi. Les fuyards qui purent être atteints furent massacrés dans le fossé circulaire et dans la rivière dont l'eau devint si rouge de sang qu'elle fut nommée à partir de ce jour Nshi (sang). Aujourd'hui on a complètement oublié le nom qu'elle portait autrefois et les habitants de Njinka ont encore une interjection que l'on peut traduire ainsi: «L'eau du Nshi».

Il eut été facile aux princes de Njinka d'incendier le palais de Mbuembue, ce faisant, ils auraient eu plus de chance de vaincre. Mais ils hésitèrent: Si nous brûlons le palais, pensaient-ils, où est ce que Tupu habitera lorsqu'il sera notre roi? Trois princes seulement furent sauvés de ce carnage et durent leur salut à la fuite. Les noms de ses princes étaient: Témgbèt, Gbetkom et Mâ. Quelle fut l'attitude du roi pendant ce conflit? Si belliqueux qu'il ait été au début de son règne, il ne prit qu'une part insignifiante dans cette guerre civile; de plus il était vieux et malade. Cependant il eut l'honneur d'obtenir la tête du rebelle. En effet, Mbuembue sachant que Tupu se cachait à nku Pessi envoya des messagers au Roi de Pessi pour lui demander Tupu. Le roi répondit: «Je ne peux pas obliger ton fils à revenir chez toi. Je crois que c'est un sorcier car lorsqu'il transpire, si après avoir essuyé la sueur de son doigt il la met dans sa pipe et fume, la pipe ne s'éteint pas.» Tupu eut peur tout de même et s'enfuit pour se cacher à Bansa' espérant que Mbuembue ne l'atteindrait pas. Contrairement à son espérance, Mbuembue fut bien vite

informé de la fuite de Tupu et de nouveau, il envoya les messagers à Bansos avec l'ordre de ramener le rebelle.

Ainsi Tupu fut ramené vers son père. Lorsque le fugitif arriva au palais, le premier notable qu'il rencontra fut Njikam qui ne put s'enpêcher de se moquer de lui, de le narguer : "Ah" misérable, dit-il, te voilà! gros ventre, tu étais si fort! tu voulais prendre la place de ton père alors qu'il était encore vivant!» A ces mots Tupu bondit sur Njikam, se saisit de son coupe-coupe et il aurait certainement tué ce dernier si tous les assistants ne s'étaient précipités à son secours. On eut beaucoup de peine cependant pour lui faire lâcher l'épée prise et on n'y serait pas parvenu si l'un des hommes de Njikam n'avait eu l'idée de se saisir d'un gros bâton et d'en frapper Tupu au poignet, la violence du coup lui fit lâcher l'arme prise, il se retira disant avec tristesse: "Oh! si seulement j'avais en mains des lances! vous qui riez maintenant, je serais bien capable de vous faire fuir aux 4 coins du palais" Le roi fut outragé de ce nouvel acte impertinent, il ordonna que Tupu fut mis à mort immédiatement.

Mbuembue mourut non seulement atteint par l'âge, mais atteint de folie. Néanmoins, il a laissé le souvenir d'un homme d'une taille gigantesque, doué d'une force extraordinaire et d'une voix redoutable. Sa force s'imposait à tous. C'est lui qui fit des Bamoums un peuple redoutable et à craindre. C'est sous son règne que la polygamie s'introduisit dans le pays de même que l'amour du luxe. Il contribua largement à l'unité du pays en n'autorisant que le dialecte bamoum, Cela n'empêche pas qu'aujourd'hui encore on parle le dialecte des Bantoums, des Baripas, des Bangoumés et des Tikars.

Mbuembue aimait recevoir des cadeaux. Il favorisait les princes de Njijuom alors qu'il méprisait ceux de Njinka' et sans doute il ne fut pas pour rien dans cette guerre civile.

On peut encore voir au palais du sultan, la pipe, le pagne, la cloche frappait en chantant, les lances, la couronne qui ont appartenu à Mbuembue. Le munjomndu était l'emblème de Mbuembue, c'est une cloche indigène. Un roi doit en posséder une s'il veut être reconnu par son peuple. Sur le champ de bataille, si on frappe cette cloche un Bamoun n'a plus le droit de

reculer. Pour lui ce signal signifie: En avant, il faut tuer. Voici quelques surnoms donnés à cette époque et qui subsiste encore aujourd'hui:

Mu mbère: feu d'un voloan, Gbet wuó battant la pierre. Para' = graines de résame; Kùpuenjom = qui n'a pas pour des ténèbres.

GBENKOM

Gbènkôm était le fils de Mbwembue, au début de son règne il fut très aimé à cause de sa bonté. Il eut un fils qu'il nomma Mfombènkouo. Il battit Bangangté et Bagam, il fit plusieurs fois la guerre aux Bansa' mais ses batailles ne furent jamais décisives.

A la mort de Mbuembue ses serviteurs prirent une grande partie de ses biens pour eux mêmes ou pour les distribuer au peuple. Le jeune roi Gbènkôm ne dit rien jusqu'au moment où il sentit son pouvoir bien établi. A ce moment il dit à ses serviteurs: «Pourquoi avez-vous épousé les femmes de mon père et pourquoi avez-vous mis la main sur ses biens? Les serviteurs ne surent que répondre. Il reprit "Cela ne fait rien, je vous pardonne, tout cela est oublié. Mais les serviteurs se méfièrent de ces paroles, que le roi oublia leurs fautes? Cela leur parut impossible, tellement impossible qu'ils complotèrent contre le roi. Gbènkôm, très bon cavalier, aimait les longues chevauchées à travers la campagne, soudain il fut encerclé par un groupe de serviteurs armés. Des campagnards accoururent aux cris des serviteurs, tentèrent de défendre le roi, mais ce fut en vain. Mfondoun Matessa donna le premier coup de lance, Motapen Manjou continua en criant: "O roi, nous sommes plus prévoyants que toi. » Le roi tomba percé de coups. Mbuembue Mfopou lui trancha la tête. On l'enterra à Mekom près des tombeaux de ses pères et l'on mit sa mère à mort.

Gbènkôm méritait cette mort, il était devenu querelleur et cruel. Injuste, il récompensait les plus forts et n'hésitait pas à faire périr un innocent pour plaire à ses femmes. On raconte que lorsqu'il jetait des cauris au peuple, il les mélangéait à des objets tranchants, tels que rasoirs, couteaux etc. de façon à ce qu'en s'y précipitant, on s'y blessât. Son règne fut de courte durée

(3 ans 1/2). Voici quelques surmons donnés sous son règne et qui existent encore:

Mfon Mbare = roi fou; Ngam shèra = si une affaire le dépasse; Pu nji pa mbu nju yétnjue = bon le jeudi mais mauvais le vendredi.

MFOMBIENKUO

Après la mort de Gbenkom ce fut son unique fils qui prit le pouvoir il s'appelait Mfonbienkuo'. Il était sur le trône depuis 3 jours lorsque ses serviteurs décidèrent de le tuer. Il faut tuer Mfombienkuo' dirent-ils, car si un jour il nous demande de quelle mort à péri Gbenkom, que répondrons nous? Et s'il apprend que nous sommes les coupables, ne nous fera-t-il pas périr? Aussitôt-dit, aussitôt fait, l'un d'eux se jeta sur le roi, le précipita contre un arbre et le jeune roi ne tarda pas à expirer. Avec lui on tua ses deux oncles: Mâ et Tengbèt.

NGUWUO

A la mort de Mfombienkuo tous les princes avaient disparu, il n'y avait plus d'héritier, plus de prétendant au pouvoir; ce fut Nguwuo un ancien serviteur du Sultan qui fut proclamé Sultan. Tout d'abord il refusa: "Comment un esclave peut-être Sultan? dit-il» Mais on le mit dans l'obligation d'accepter. Il gouverna bien le pays encourageant surtout l'agriculture, notamment en ce qui concerne les arbres fruitiers, et ceux qui détruisaient les arbres de rapport étaient sévèrement punis. Lui-même avait un grand verger, des plantations de palmiers raphias, ce qui contribua à augmenter ses richesses. Polygame, il eut de nombreux enfants. Son palais se trouvait à Njiyoum chez le chef de région actuel Njikam Modeste au début de son règne, il demanda très peu d'impôts au peuple. Un homme tuait-il du gibier, il pouvait garder la plus belle part et n'apporter au roi que ce qu'il ne voulait. Sous son règne l'accroissement de la population fut tellement rapide qu'il creusa un deuxième fossé pour agrandir la ville.

Mais Nguwuo oubliant son origine devint vite orgueilleux, égoïste, cruel, on raconte que des chefs lui ayant rappelé qu'il n'était autrefois qu'un esclave, il fit mettre à mort 70 d'entre eux. Il alla même jusqu'à oublier, dédaigner et abandonner sa famille. Il devint aussi un passionné

de l'argent à tel point qu'aujourd'hui même lorsqu'on rencontre un Bamoum ayant la même passion, on le fait descendant du Sultan Nguwo. Bientôt les excès du roi fatiguèrent le peuple. Nsangu Ngungure fut mis au courant des faits et gestes de Nguwo. Nsangu était neveu du Sultan Mbuembue. Il s'était réfugié à l'insu des Bamoums à NkuaPare. Avec l'assentiment des habitants de NkuPare il décida de s'emparer du pouvoir. Il envoya un messenger pour demander aux gens de Foumban ceci. "Voulez-vous continuer à être gouvernés par un ancien esclave ou voulez-vous pour roi le neveu du grand Mbuembue." Les Bamoums qui ignoraient jusque la l'existence d'un parent de Mbuembue répondirent au messenger." Va lui dire qu'il vienne nous délivrer puisqu'il est le neveux de notre bon Sultan."

D'abord avec les ministres de Nguwo. Nsangu déclara la guerre au Sultan. La lutte fut ardente, les serviteurs de Nguwo se battirent avec rage. Et comme l'issue de la lutte paraissait douteuse, Nsangu demanda la suspension des armes. Il en profita pour s'attirer la faveur du peuple. "Bamoums, dit-il, c'est moi Nsangu Ngungure, le neveu de votre grand roi Mbuembue, je suis venu vous délivrer et voilà que vous me repoussez. Les serviteurs de Nguwo effrayés, se déclarèrent pour Nsangu qui n'eut plus qu'à prendre le pouvoir. Il fut aidé dans cette lutte par les chefs: Nji Mefire, Nji Ngulure, Mfondi, Nji Nshanje. Nguwo abandonné de tous, présentant une mort prochaine s'enfuit jusqu'à Bandiya. Là, appelant une femme il lui dit: "Tiens, voici mon rasoir, coupe-moi là tête.» La femme obéit et ainsi mourut Nguwo. Sur sa tomba on planta des arbres qui existent encore aujourd'hui. Plusieurs de ses femmes se pendirent en signe de deuil.

Voici quelques surnoms qui datent de son époque: Nyam mbuete = animal de roseau; Nyam nsunsu? = Mongwo kandum ? = Nkémfueshe = eau fraîche.

NSANGOU

Nsangu fut un très bon Sultan, il aima beaucoup son peuple. Il commença par reconstruire le palais que Nguwo avait fait démolir prétextant que lui esclave ne pouvait habiter dans le palais

du Sultan.

Nsangu le fit rebâtir encore plus grand que celui de Mbuembue et creusa tout autour un fossé. Nsangu eu 350 femmes et 90 enfants. La mère Ngungure avait eu 10 enfants. 6 ne vécut pas. Elle a laissé le souvenir d'une femme extraordinaire, à la volonté virile, juste en tout ce qu'elle faisait, elle n'était jamais jalouse. Elle est la seule femme bamoum qui ait été vraiment laborieuse et intelligente. Elle habitait Ntanggèn où se trouve actuellement la place des jeux publics.

La devise de Nsangu était: "Plutôt la mort que la honte". Très sévère, il aimait cependant à récompenser ceux qui le méritaient. Leste, fort, courageux, il voyagea beaucoup. Il fallait toujours lui obéir et les rebelles étaient sévèrement punis. On raconte que lorsqu'il rendait justice il avait toujours un coupe-coupe à sa droite et un coupe-coupe à sa gauche, une corde pour pendre les coupables.

Nsangu était aussi très belliqueux il aurait voulu marcher sur les traces de Mbuembue. Voici les peuples qu'il conquit: Bafa, Bangoran, Bante pafut, Bafu, Bandubeta, Baripafe, Bangurèn, Banga, Bapit monikpa, Banka Mbu, Monta, Peel Bapu. Il aimait tellement la guerre qu'il aurait désiré une attaque des Foulbés.

Un jour pourtant des femmes du roi banso ayant avec leur mari des palabres vinrent se réfugier chez Nsangu qui les renvoya à leur mari. Mais les Bansos envahirent les Bamoum à Pukam. Nsangu fut très irrité, il arma ses troupes pour combattre les envahisseurs, mais il fut battu et tué avec de nombreux guerriers.

Quand on apprend aujourd'hui que les Bamoums furent vaincus par les Bansos, on a tendance à croire que ce fut grâce à la supériorité à la force de ces derniers, c'est là une erreur. Nsangu aurait pu reculer au Bamoum en voyant la puissance des Bansos, il ne l'a pas fait pour éviter une révolution dans son pays car au moment où la guerre avait éclaté, il disputait le pouvoir avec ses frères qui voulaient s'en emparer. Les Bamoums n'oublient pas que Nsangu fut un Sultan héroïque qui préféra la mort au recul, à la défaite. C'est Nsangu qui fit creuser le 3eme

fossé qu'on traverse en allant au village haoussa jusque chez Njinkain, c'est lui qui fit porter le sable qui est sur la place qui se trouve près du marché. La mère du Sultan apprenant la mort de son fils fut très triste mais très courageuse. Elle sugarder les biens royaux convoités par de nombreux usurpateurs. En souvenir de toute son intelligence, de tous ses bienfaits on lui donna le nom de "shètfon" = qui dépasse le roi. Voici les noms de quelques nobles contemporains de Nsangu.

NjiNdam, frère du roi, très sévère mais très charitable, il était très aimé Beaucoup de personnes furent tuées à sa mort en signe de deuil. On assure qu'il fut le chef le plus regretté.

Nji Moulien, frère du roi, lui aussi intelligent et brave, il fut très regretté. En signe de deuil plusieurs personnes se pendirent à sa mort. Cependant le roi Nsangu ne l'aimait pas, il l'accusait d'avoir déclenché la guerre de Banso. Cette haine n'était pas connue du peuple et il est probable qu'elle était plutôt due à une intrigue de serviteurs.

Njikam, lui était un géant, très bon guerrier, il n'aimait cependant pas répandre le sang inutilement. Ngungure était sa mère, elle aurait voulu qu'il ait le pouvoir. Il eut au moins 100 femmes et de nombreux enfants. On possède encore son sabre et sa grande lance. Voici quelque surnoms donnés du temps de Nsangou. Lu' mbù = éclair, parirun = tonnerre, Ghom nkoun = dix plaines; mbá = brouillard; Nsuèn kù sa lâre = éléphant qui ne peut traverser le font; Kiére nshum = qui surprend; Mvé-mendshé = qui attrape une antilope. Mùn nshâ = homme seul. Mùndom = homme de la populace ou homme sans-importance, sans noblesse; Nèn manjé = qui empêche et barre la route aux ennemis; Mbùm Ngùe = argent du léopard.

Avant de mourir Nsangu avait désigné son fils Njoya comme successeur. Mais à la mort de son père, le nouveau roi était trop jeune pour gouverner. Ce fut un Njifonfon (tuteur du roi) appelé Gbènkoum qui gouverna le pays avec la mère du roi: Njapdunké.

NJOYA

Dès le début de son règne Njoya du affermir son autorité qu'il savait contestée par la majorité des ses sujets. Nous verrons qu'il n'hésite devant aucun moyen pour arriver au but.

Un jour il entendit dire que la famille de Nshangé l'avait traité d'enfant et cherchait à le tuer pour s'emparer du pouvoir. Njoya envoya des serviteurs pour tuer tous les princes de cette famille.

Quelque temps après des nobles l'ayant menacé, il les fit mettre à mort. Quarante femmes de Nsangu s'étant enfuies du palais, au moment où Njoya devint Sultan, elles furent poursuivies et mises à mort. Gbènkôm lui même ancien tuteur du roi ne voulait pas obéir à Njoya. Retiré à Mānga il s'unit à deux princes pour lui enlever le pouvoir afin de le donner à Paam. Les partisans furent divisés en deux troupes. L'une d'elles fut chargée d'incendier les cases des femmes du Sultan. Les ministres de Njoya eurent peur et s'enfuirent à Fouban. Le siège fut long et la nourriture vint à manquer dans la ville au point que plusieurs soldats franchirent le mur d'enceinte et passèrent dans les rangs ennemis.

Njoya doutant de l'issue du combat, demanda de l'aide aux Foulbés. Les guerriers bamoums en furent très mécontents car ils craignaient que Gbènkôm une fois vaincu, les Foulbés ne ^{se} retournent contre eux. Le Lamido de Banyo vint lui-même à la tête de son armée et se rendit très vite maître des partisans de Gbènkôm. Paam et Njajou furent tués, leurs têtes furent apportées à Njoya. Nzèkèt est fait prisonnier et amené à Njoya. Gbènkôm s'enfuit à Nfegaha où il fut arrêté par Momēsha. Gbènkôm amené devant le Sultan, il fut jugé. Pourquoi as-tu déclenché la guerre civile contre le Sultan? J'y ai été poussé par les Bankundums qui, je le vois maintenant n'étaient pour moi que de mauvais conseillers. Mais si tous les hommes m'avaient abandonné, si ma mère et moi étions obligés de nous rendre, qu'aurais-tu fait de nous? Je ne vous aurais fait aucun mal. Qu'auras-tu fait des princes? Je les aurais installés à la Montagne et serai resté en relation amicale avec eux. Tu mens, cria la foule, un vainqueur n'agit pas de cette façon à l'égard de ses ^m ennemis. Qu'on le mette à mort. Envoyez-moi en exil ^m comme un ouvrier

de vos plantations, mais ne me tuez pas, suppliait Gbènkoum.

Le peuple se moqua de ces paroles. Ce peut-il que le sultan veille sur ses terres et se nourisse de ses propres richesses? qu'il meure. De quelle mort demanda le sultan. Qu'on creuse un trou très profond, qu'on y mette du bois très sec, qu'on attache le coupable sur ce bûcher après l'avoir enduit de résine et après lui avoir attaché deux cartouches de poudre à la ceinture, une par devant, l'autre par derrière; que l'on jette de la poudre au fond du trou qu'on y mette de la paille et qu'on allume le tout. Njoya approuva ce genre de supplice, lui-même fournit la résine et la poudre. Et Gbènkoum mourut comme on l'avait décidé, à Mambou. La révolte contre le Sultan n'a pas mis dans l'oubli sa popularité. Durant sa régence il avait veillé au maintien de la fortune laissée par Nsangu et convoitée par les nobles. Et certainement aurait remporté victoire si Njoya n'avait fait appel aux Foulbés. Ces derniers retournèrent chez eux après la guerre, mais le secours qu'ils avaient apporté leur permit de connaître les us et coutumes des Bamoums. Ils ne devaient pas l'oublier. Ce fut une grande faute de Njoya Quand il les fit venir.

Après Gbènkoum Njoya rencontra un autre rebelle, ce fut Bankumbu ancien chef des serviteurs de Sultan. Lui aussi voulait donner le pouvoir du Sultan à un autre prince. Mais il fut trahi par Njinkain et mis à mort. Bankumbu avait la faveur populaire et s'était révélé comme un excellent guerrier dans la lutte contre Gbènkoum; il avait une force extraordinaire. Ne raconte-on pas qu'il portait un buffle ou un éléphant à lui seul?

Deux mois après la guerre contre Gbènkoum Njindu se révolta contre Njoya. Il s'était allié à Kuotou, fils de Njifokone pour attaquer Njoya. Un mardi soir le Sultan était assis dans son palais quand il entendit une fusillade. Mais il crut qu'on célébrait la mort de Pepuere. Quelques instants après on lui apprenait que les habitants de nku Fén avaient pénétrés dans Foumban et qu'ils se dirigeaient vers le palais avec l'intention de nommer Kouotou roi, Njoya se retira alors à Njiyuom chez ses femme tandis que les ennemis se battaient avec rage, incendiant les cases et avançant sans cesse. Le Sultan fit alors seller son cheval pour se joindre aux combattants,

lorsqu'ils vit venir à lui ses serviteurs portant en trophée de nombreuses têtes d'ennemis vaincus. Il donna l'ordre de poursuivre les fuyards et ce fut un véritable carnage. Le marché, la cour du palais, le bois de Malom étaient couverts de têtes de guerriers, dit-on. On alla même jusqu'à mfe. Baïgom pour massacrer ceux qui, tout en restant dans leur village, s'étaient déclarés contre le Sultan. Quant aux prisonniers, ils furent décapités dans le palais en présence de Njoya. Le ministre Mfonte fut blessé d'un coup de lance de Kuotou - Njindou s'enfuit au Grassfield.

Le Sultan fit d'autres guerres mais rarement avec des tribus voisines. Dans la guerre contre mapu' il aurait été tué si ses frères ne lui étaient venus en aide. Plus tard, il aida les allemands à soumettre les Bansos. Ce sont là deux seules guerres qu'il fit contre les tribus ennemis. Sous aucun de ses prédécesseurs il n'y eut autant de guerres civiles que pendant son règne. Elles n'avaient d'autre but que celui d'affermir l'autorité de Njoya. Pour cela le Sultan faisait appel quelque fois aux chefs étrangers. Contre Gbènkoum par exemple il demanda l'alliance des Parés Nku. Mbère, Bagan Bafu et Foulbés. Ces étrangers ne respectaient pas les biens Banson ils saccageaient les cultures et c'est depuis ce temps disent les Bamoums que l'élevage des chèvres, des cochons, des moutons, des Zébus a sensiblement diminué dans le pays. Bien plus, les Foulbés se préparaient à attaquer les Bamoums, ils avaient même déclaré la guerre. Njoya, pour se préparer à cette attaque avait fait percer le mur de trous qui permettaient de lancer les flèches sur l'assaillant avec le plus de sécurité possible, pour les assiéger. Heureusement l'arrivée des Blancs fit avorter le projet foubés.

L'ARRIVÉE DES BLANCS

Lorsque les Bamoums apprenaient que les Blancs venaient s'installer dans leur pays, ils se préparèrent à les combattre. Mais Njoya reçut du Sultan de Tikari Tibati le conseil de ne pas les attaquer parcequ'ils étaient très puissants et avaient leurs troupes. En dépit de cet avertissement les Bamoums se méfièrent, ils allèrent à la rencontre des Blancs sur la route de Kuangim dans la direction de nku Ndu. Tous avaient leurs armes dissimulées sous leur boubou

pour se défendre en cas d'attaque. Ce fut le 2 juillet 1902 que les 3 premiers Blancs pénétrèrent dans Foumban. Ils y restèrent 3 jours puis reprirent la route de Banyo. Voici les noms de ces Blancs: Mautman, Ramsay, Berlentnant Sandrok et Mr Habicht commerçant.

Après leur départ les Bamoums crurent qu'ils ne reverraient plus les Blancs. Ils se trompèrent puisque peu de temps après d'autres arrivaient. On essaya de les tromper en leur indiquant une fausse route, mais ils pénétrèrent dans Foumban par nku Pa' Makapit. En visitant le palais l'un d'eux alla s'asseoir sur le trône de Njoya, soulevant ainsi l'indignation des Bamoums au point que l'on se prépara à mettre à mort les visiteurs. Des trous furent percés dans le mur de la pièce et des serviteurs n'attendaient que l'ordre du Sultan pour lancer les flèches sur les étrangers à leur prochaine visite. Mais Njoya comprit qu'il ne fallait pas s'attaquer à eux. Bien lui en fut car les Blancs ne firent aucun mal aux Bamoums. Deux d'entre eux continuèrent vers Banyo. Un autre retourna au grassfield où il avait déjà combattu et tué le chef des Pâces nju Mbeu.

Lorsque les Blancs arrivèrent à Foumban les Bamoums ne les comprirent. Ils craignaient qu'ils fussent jaloux d'eux, aussi les albinos se noircissaient, pour ne pas ressembler aux Blancs. S'il faisait cadeau à un Bamoum ce dernier s'empressait de cacher ce qu'il a reçu persuadé que le Blanc ne tarderait pas à le lui redemander.

Beaucoup aussi pensaient que les femmes blanches étaient constituées autrement que les femmes noires et disaient qu'une femme blanche valait à elle seule plusieurs femmes noires.

Njoya ayant appris que plusieurs rois avaient été tués parce qu'ils avaient résisté aux Blancs se vantait d'avoir agi pacifiquement, il ne perdait aucune occasion de le rappeler à son peuple. Regardez Bamoums, disait-il si j'avais été assez sot pour attaquer les Blancs notre pays serait perdu à l'heure actuelle. Ces déclarations offrait aux Bamoums l'occasion de flatter leur Sultan. Njoya crut aussi se rendre populaire en abrogeant une loi dictée par Nsangu.

Du temps de Nsangu en effet quand un serviteur couchait avec une femme publique on le mettait à mort, Njoya trouvait cette loi injuste, il la supprima tout en conservant la peine

capitale pour quiconque commettait l'adultère avec une femme mariée.

L'OCCUPATION ALLEMANDE

Ce ne'est que le 2 juillet 1902 que les premiers Blancs entrèrent dans Fouban. On les attendait par la route de Banyo, mais ils vinrent par Kuangim, Mamsha et Nkundum. Les premiers arrivés furent le capitaine Ramsay, le lieutenant Sandrock et le commerçant Habicht. Ils étaient suivis de quelques tirailleurs.

Les Bamoums hésitèrent sur la conduite à tenir à l'arrivée de ces étrangers. Le Sultan envoya à leur rencontre des messages chargés de présents: défenses d'éléphants et autres objets de valeur, mais à l'intérieur du Palais on veillait sur le roi et tout un peuple en armes était prêt au combat.

Njoya avait entendu parler de la puissance des Blancs, il avait les expériences fâcheuses qu'avait faites le Sultan de Tibati en voulant mesurer sa force à celle des Blancs. Leurs moyens de défenses si nouveaux pour lui et leur intelligence lui firent douter de la victoire et il les reçut cordialement, leur laissa l'ancien village du guerrier Bankoumbou, emplacement de la mission catholique où ils purent s'installer à leur guise. Ce lieu fut d'ailleurs consacré à abriter tous les Blancs de passage et les arbres qu'on y voit encore maintenant ont été plantés par les Allemands.

Njoya eut beaucoup de peine à empêcher son peuple de faire du mal aux Blancs. Chaque quartier réclamait l'attaque et les Blancs ne doutèrent pas de les anéantir malgré les nombreuses armes (fusils à pipes) qui se trouvaient dans le palais. Mais rien ne vint susciter des troubles et 3 jours après les voyageurs se mettaient en route pour Banyo, laissant à Njoya un certificat attestant son hospitalité et son caractère pacifique.

Quelques temps après d'autres Blancs arrivaient de Nku Pa' Matapi. A l'entrée de Fouban quelqu'un de mal intentionné le trompa et leur fit faire un détour qui les amena chez le chef Njikam en évitant ainsi qu'ils ne traversent le village des femmes du Sultan mais ils s'aperçurent de cette supercherie et la reprochèrent sévèrement à Njoya. On raconte qu'un de

ces Blancs eut l'impolitesse de s'asseoir sur le trône de Sultan au grand scandale du peuple car pour un Bamoum cela signifie que l'on désire s'emparer du pouvoir.

A plusieurs reprises, Fomban vit passer des Blancs qui, après 2 ou 3 jours d'arrêt continuaient leur route vers Banyo ou Bamenda.

A quelques temps de là, Njoya reçut comme présent des Blancs une grande caisse contenant surtout des étoffes. Les Bamoums intrigués et armés crurent tout de suite qu'un Blanc était caché dans la caisse et qu'une fois sorti, il voudrait s'emparer du pouvoir, aussi l'ouverture de la caisse ne manqua pas de comique. Tandis qu'un serviteur en brisait un côté, le ministre MbouMforipa et d'autres serviteurs armés des coupe-coupes s'apprêtaient à sauter sur le Blanc. Quelle ne fut la stupéfaction générale en ne retrouvant que des étoffes.

Un centre européen se créa à Bamenda, la curiosité y poussa quelques Bamoums. Certains même allèrent jusqu'à Victoria et Douala. Ils se familiarisèrent à des habitudes et à la langue des Blancs. Revenus du Bamoum, quelques uns d'entre eux furent interprètes de Njoya auprès des passagers européens qui devenaient de plus en plus nombreux. L'un d'entre eux Mr. Habicht vint s'établir à nku Mbouamgba sur l'ancienne route devenue piste qui conduit à Nkutaba (le proserie) entre le 3e rempart et le 1er ruisseau. Il espérait y pouvoir faire prospérer son commerce.

Tous les étrangers apprécièrent rapidement les ressources du Bamoum. En ce moment là les éléphants étaient fort nombreux dans le pays. On raconte même qu'un jour on en tua 17 auprès du lac Monoun. Njoya et ses notables n'eurent pas de peine à vendre l'ivoire provenant de leur chasse. L'art indigène fit l'admiration des Blancs qui recherchaient les objets ayant appartenu aux anciens rois, des étoffes, des tapis, des coiffures témoins du degré de développement de la nouvelle tribu à laquelle ils auraient à faire. Le Sultan était fier d'exposer dans la cour de son palais les trophées provenant des guerres faites par ses prédécesseurs ou lui même.

Les Blancs s'installaient peu à peu à Foumban, puis devinrent plus nombreux. L'un d'eux construisit une factorie à l'emplacement actuel du marché des kolas, d'autres se groupèrent à l'emplacement actuel de la mission catholique jusqu'au rempart qui surplombé le village haoussa; un autre commença une plantation à magua'.

Toutes ces choses développèrent le commerce plus que jamais, les Bamoums s'attachèrent aux cultures de leur pays dont les produits étaient très appréciés par les Européens. Ils ne craignaient pas de traverser le Mbam pour aller se procurer du caoutchouc, les longs voyages ne les effrayaient plus puisque grâce à l'occupation européenne la paix régnait ^{aux} chez et avec les tribus voisines. En ce temps-là la route de Nkongsamba et celle de Bana n'avaient pas encore été tracées, mais il y en avait une qui passait par nku Pa Mfongué et le mont Mbatudin, une autres passait par Matapit et Nkougourèn, celles de Banyo, Nkoundoum et Yoko existaient déjà.

LE GOUVERNEMENT

Le siège de gouvènement allemand au Bamoum fut d'abord à Bamenda. Dès qu'il y avait une affaire importante à régler, le Sultan était convoqué par le gouvènement, il se rendait à Bamenda accompagné de ses notables.

Pendant les premières années d'ouccupation les Allemands ne demandèrent pas d'impôt aux indigènes. Ce n'est qu'en 1914 qu'ils furent établis et durent être versés à Bamenda. Au début ils n'étaient que de 4 marks puis passèrent à 6 marks à la veille de la guerre. Le gouvernement allemand décida enfin d'occuper Foumban et après être resté quelques temps à Mfontin sur la colline de Kwètka, il s'installa définitivement à Kouti.

C'est donc entre Koutaba et Pamawu à jusqu'à la rivière Mfu que s'établit le capitaine Admetz et la cinquantaine de gardes qui devaient l'aider dans la surveillance de la région. Il fallut construire de grande cases, et aller à l'installation du nouveau poste. Ce capitaine était un homme mince élancé, plus grand que Nji Mulien et que Njiansom, sa taille étonnait les

Bamoums. Depuis 1913 le 3e gouvernement allemand ne devait plus avoir longtemps à diriger le pays. Cependant il utilisa fort utilement quelques noirs qui lui furent donnés. Une école officielle s'ouvrit, les palabres furent examinées par le Blanc. Il ne tarda pas à s'apercevoir de la cruauté et de l'injustice du Sultan. Il le reprit sévèrement et l'obligea à des concessions qui furent pénibles à celui qui jusque-là avait été omnipotent dans le pays.

L'esclavage était très répandu au Bamoum avant l'arrivée des allemands et c'est surtout contre cette infamie qu'ils luttèrent. Ils remarquèrent aussi que seuls les hommes riches arrivaient à se marier, les pauvres comme les esclaves restaient célibataires, ils essayèrent d'établir l'égalité dans le mariage. Le gouvernement allemand avait voulu collaborer avec le Sultan, respecter son autorité sur son peuple, et pour cela tout jugement répressif que l'on désirait porter devant le gouvernement devait être d'abord exposé à Njoya pour qu'il le transmette aux Blancs. Un indigène qui osait aller réclamer lui-même à l'administration, ou porter plainte contre son chef, n'était pas écouté, très souvent on le considérait comme querelleux et s'il échappait à la punition de l'administration, le Sultan envoyait ses messagers s'emparer de lui et le mettre à mort.

Quand on connaît la cruauté et la fausseté de Njoya, il est permis de supposer toutes les injustices qui ont dû résulter de cette méthode d'administration. Cependant bien des fois Njoya dut adoucir ses rigueurs envers son peuple.

A plusieurs reprises les Bamoums eurent la visite des gouverneurs Allemands au début: le Docteur Leitz, puis le colonel Ebermaier et enfin le capitaine Admetz.

Avant l'installation du gouvernement à Kouti, le terrain avait été employé par l'administration pour y faire une immense plantation allant de la route de Bana à la rivière et jusqu'à la forêt. On y avait construit 12 cases pour abriter le Directeur Krüger et ses nombreux employés. Le coton, les haricots, du maïs et d'autres cultures indigènes furent plantés. Le sol était remué par de pesantes machines traînées par des boeufs. Mais ces essais de culture ne donnèrent pas les résultats qu'on en attendait, on les abandonna et le terrain offrit un asile

remarquable au poste d'administration.

LA GRANDE GUERRE (1914 - 1918)

En 1914 les Allemand nous dirent qu'il y a la guerre en Europe, d'abord de leur côté: les Hongrois et les Turcs; de l'autre côté: la France, la Russie, la Serbie et ensuite la Belgique et l'Angleterre.

Peu de temps après nous entendimes qu'il y a la guerre à Douala, puis à Nkongsamba, à Buéa puis Ossindigue et aussi à Nord, à Banyo.

De toutes les 3 directions des troupes alliées poursuivirent les Allemands. Il y a eu des soldats allemands avec les munitions qui passèrent à Foumban, et se dirigèrent vers Yaoundé. Aussitôt les subdivisions voisines, aussi bien que celle de Foumban, furent envahies par les troupes alliées.

Au mois de novembre 1915, les troupes allemandes de Bagam reculèrent jusqu'au Noun. Il y a eu des batailles à banyo, mais les régiments allemands étaient obligés des reculer vers Bamoum, Yoko et Bafia.

Les Anglais voulaient passer par l'ancienne grande route qui conduisait à Dschang, mais les Allemand brisèrent tous les radeaux et mirent une troupe à ce côté de noun. Pour espionnage, un détachement d'anglais traversa le noun à Ngwen Nyitafon. Ce détachement vint passer la nuit à Nkouvat le 30-11-15. Il y avait une autre allemande à Matapit. Cette dernière laissa au camp en question: les femmes, les boys, les bagages et alla combattre les troupes anglaises qui venaient du côté de Bangsurèn - Bangambi.

Alors les troupes anglaises de Ngwen Njitapon arrivèrent à Matapit et arrêchèrent les boys et les femmes de la troupe allemande. Le Blanc laissé au camp se sauva avec le reste de soldats. Tous les bagages furent brûlés. La troupe allemande sur le route de Bangourèn replia vers Nkoumban. Les Anglais y firent un prisonnier Blanc et y tuèrent un autre. Une partie du détachement allemand qui était parti pour Nkoumban prit départ la nuit pour kouti afin d'y

rejoindre Kouptmann Admetz. Le 1er-12-15 les Anglais vinrent à passer à Nkoumgbazino. Leur troupe de Bangoiurèn poursuivit les Allemands qui étaient à Ngwen Njingmbé. Il eut la bataille pendant 3 jours. Il y eut alors beaucoup de gens (Bali nku mbere et Bali Nyonga)

La troupe allemande de Bambankoup et celle de noun ont été repoussées jusqu'à Kouti. Les Allemands qui étaient à Foumban le 1er-12-15 décampèrent et suivirent la route de Nkoundoum.

Le 2-12-15, la troupe anglaise de Nkougbagimo entra donc à Foumban. Celle de Banyo y entra aussi le même jour, mais après l'arrivée de celle de Nkoumgbazimo. Ces Anglais dressèrent leur drapeau à la hampe en disant que Bamoum devenait en ce temps possession anglaise.

Les allemands se dirigèrent ainsi vers Bakpangim en passant par Mancha. Il y en a qui passèrent par Nfongoua et par Landen

Une troupe anglaise poursuivit les Allemands à Landén et une autre à Ghamkpi par Mancha. Les 2 troupes anglaise s'étaient rencontrées par erreur des indigènes Bamoums (Poko) et dans la brouse et se combattirent en croyant combattre l'ennemie. C'est en reconnaissant les bruits des fusillades qu'elles cessèrent la bataille. Les gens qui avaient commis cette faute furent bien punis.

Les allemand firent beaucoup de mal aux gens des lieux où ils passaient. Ils en tuèrent beaucoup. Ils eurent aussi des difficultés en route parce que leurs porteurs s'étaient sauvés. Hautmann Admetz passa par Mancha.

Les Allemands traversèrent Noun et Mbam et continuèrent vers Yaoundé. Il ne restait à Foumban que les Missionnaires allemands et les Anglais qui firent partir de Foumban le 5-12-16. Les Anglais passèrent trois mois à Foumban et cédèrent ensuite le Territoire à la France. Les Anglais ne perçurent pas l'impôt aux Bamoums. A leur départ ils donnèrent de l'argent au Sultan et aux chefs pour les vivres que ceux-ci leur avaient fournis pour leurs soldats. Les soldats se composaient d'Indiens et de Haoussas au cours de leur voyage.

Le premier Français arrivé à Fouban fut le lieutenant Calmeth accompagné d'un sous-officier et d'un détachement de 30 tirailleurs.

CREATION DES REGIONS (Etablissement des chefs)

La richesse des Bamouns était l'esclavage: captifs et servantes. Il n'était pas interdit à un homme de placer ses hommes dans la campagne d'un autre homme. Un serviteur pouvait bien se trouver près de Mbam et son maître près de noun vers nkou Péré. Un autre qui habiterait Fouban aurait son maître à la ville même ou hors de la ville.

Des femmes avaient aussi des esclaves. Les hommes étaient comme les bestiaux. Ainsi un groupe d'hommes habitant un même lieu étaient soumis à plusieurs maîtres. Telle était la vie sociale des Bamoums. La rentrée de l'impôt et la question des porteurs se faisaient avec grand peine. Il était aussi difficile à l'administration de faire les recensements. Un homme possédant même 3 serviteurs se soumettait directement à l'administration. Ainsi il y avait plus de maîtres que de serviteurs. Voilà pourquoi on a dû créer les régions et nommer les chefs actuels de canton.

Alors tout habitant d'une région ne devait se soumettre qu'au chef de région. Il y a eu des difficultés avant cette nouvelle organisation du pays. Quelques uns furent contre et étant mécontents réclamaient toujours l'existence de l'esclavage.

Malgré ce mécontentement on a pu créer les régions et nommer les chefs dont les noms suivent:

Chefs	Régions
1. Njimouliom	Fontain
2. Njikam	Foyuom
3. Njinshare	Bangourèn
4. Njipeghuè	Manka
5. Njimonkuop	Njinka

6. Njiatou	Njintou
7. Njingouloure	Njinse
9. Njitnamé	Mambèn
10. Njindam	Foumbot
11. Njimomfoko	Nkoundoum
12. Nforifoum	Mantoum
13. Njiaghèt	Mayap
14. Njimofén	Njimom
15. Mfouté	Tikar (mamté)
16. Goudji	Haoussa

Ceux-là ramassent l'impôt dans leur région et le portent à l'administration sans intermédiaire du Sultan.

Il fallait ensuite diminuer le nombre de tchindas et celui de femmes du Sultan. L'administration a aussi fait disparaître tous les impôts et les tribus que le peuple payait au roi (Sultan). Ce dernier reçoit une rente de 1600fr par mois. Cette organisation commença en 1924 et se termina en 1926.

Ainsi on a supprimé les mauvaises coutumes et on a gardé les bonnes.

Après cette organisation il y eut la paix et la prospérité. L'impôt rentre maintenant sans fouet ni peine d'enfermement. Point de menaces de révolution. Chaque chef prend responsabilité de sa région dont, doit rendre compte à l'administration.

La population qui, constamment diminuait augmentait tous les ans, la polygamie a ainsi beaucoup diminué. La création des régions a fait beaucoup de bien au pays Bamoum.

BIBLIOGRAPHIE

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE

1. Les Sources bamum

1.1. Documents inédits

BRU., LES MBOUM, 1923, 9 p. ms. (Archives Préfecture de Foumban).

GHOMSI, E. LES BAMILEKE DU CAMEROUN (Essai d'étude historique serie 192),
Paris, Université Paris I, 1972, 2 volumes.

KOUOTOU, P. LA RENCONTRE DU CHRISTIANISME AVEC L'ISLAM AU PAYS
BAMOUM. Thèse de licence en Théologie à la Faculté de Théologie des
1958

FOCHIVE, J. CROYANCES ET STRUCTURES SOCIALES DU BAMOUN. Mémoire
de licence en Sociologie U.L.B., Bruxelles 1976.

LA PENSEE ET L'ACTION RELIGIEUSE DU SULTAN NJOYA, Doctoral
scscriptie, Leiden 1977.

MOMBE, E. HISTOIRE DES BAMOUN. Depuis l'origine jusqu'à la grande guerre
européenne. (Archives familiales, Foumban) 1936.

NGAMBEKET, S. CARNETS DE NOTES 1917-1918 (en Bamoun). (Archives familiales).

NJIMOGNA, J. cahiers de notes et agenda 1917, 1923, et 1932-1937 (en allemand, en bali,
en anglais et en français) (Archives familiales, Foumban).

PARE, I. L'HISTOIRE DU PAYS BAMOUN, manuscrit rédigé à la main. (chez l'auteur,
à Bafoussam).

PEYOU, J. QUELQUES ASPECTS DE L'HISTOIRE DE L'EGLISE EN PAYS
BAMOUM. Mémoire de l'Ecole de Théologie de Ndoungué, 1962.

POPOUERE, P. CARNETS DE NOTES 1917-1918, 1923-1937 (en Bamoun). (Archives
familiales, Foumban).

POPOUERE, R. JE CONNAIS LES BAMUM (en Bamoun) (Archives familiales, Foumban
Mamben).

VESSAH, I. CAHIERS DE NOTES 1935-1937 (en Bamoun et en français).

2.1. Sources Orales

AMAJAM Benjamin. Evangéliste de Mbankim. Entretien du mois d'Avril 1988.

EL-HADJ ISSA Prince, fils de NJOYA. Marabout à Foumban Interview de Juillet 1989.

FIFEN ALASSA. Potier à Marom. Entretien de Mai 1992.

KAGUERE Marie. Ancienne Institutrice à l'école Shūmon du palais royal. Ancienne épouse impubère du sultan NJOYA. Interview de Mars 1990. Nous avons eu plusieurs entretiens avec elle sur la vie quotidienne au palais au temps du sultan NJOYA.

KOUOTOU Idrissou. Etudiant de 3ème année de linguistique. Entretien d'Août 1991.

KAGUERE Rebecca. Ancienne danseuse à la cour du Roi NJOYA. Ancienne épouse de notable. Entretien de Novembre 1990.

LOGMO Bienvenue. Docteur en médecine. Interview de Mars 1987.

LINE YIMBEME Mariama. Etudiante de 3ème année de linguistique. Entretien de Septembre 1991.

LAMARE Jonas. Planteur de café à Baigom. Entretien de Septembre 1993.

LOUMGAM Mémounati. Chanteuse. Interview de Mars 1976.

MALAM Garba. Marabout à Foumban. Entretien de Février 1992.

MALAM Soulé. Marabout à Baigom. Interview de Décembre 1993. MFOKA Mbèn. Héritier actuel de Mfonkambèn. Roitelet. Entretien de Mars, d'Avril, de Mai 1991. Nous avons eu plusieurs entretiens avec lui, notamment sur les émeutes d'Avril 1991; car il fut l'un des notables qui tentèrent vainement d'empêcher les émeutiers d'entrer au palais royal.

MFOMGBIE. Devin du village de Madiga. Interview de Janvier 1990.

MBOUOBOUO Aliyou. Maître d'école coranique. Ancien serviteur de YEYAP Moise. Ancien serviteur de NJOYA en exil. Nous avons eu plusieurs interviews avec lui sur l'Islam bamum.

MBOUOBOUO Moussa. Fils du notable tita NTIECHE MEGBIENBU de MAMBE
entretien des mois d'Octobre et Décembre 1992.

MONGAM Moussa. Ancien serviteur. Ancien colporteur. Entretien de Septembre, Octobre
et Novembre 1992.

MOMA Moise. Evangéliste de Foyet. Entretien de Février 1989.

MFONPALAP Ibrahim. Notable du village de Felap. Interview de Février 1989.

MGAMDOMBOUO Ramatou. Ancienne danseuse à la cour du Roi. Reine. Favorite du
feu Sultan NJIMOLUH. Entretien de Mars 1989.

MALLAM Issiaka. Maître d'école coranique à Foumbot. Entretien du Mois de Décembre
1987.

MAKWET Aminatou. Ménagère du village de Baigom. Interview de Janvier 1987.

MOUMBAIN Yacouba. Planteur de café à Baigom. Entretien de Mai, Juin, Juillet 1992.

MASSABE Adija. Ménagère du village de Baigom. Interview de Mars 1993.

MOUNPEN. Ancien serviteur de Manchut NGNAMPARE. Ancien serviteur de Nsangou
et de Njoya. Entretien de Juillet 1986.

Tita MOUAFETIE Mathieu. Notable du village de Matiémon. Interview de 1989.

Tita MONJI. Notable du village de Nkounga sous le règne de Nsangou. Interview de 1988.

Tita NJI PEGHUEKUE. Un des compagnons de Gbètnkom. Entretien de Décembre 1989.

Tita NJUEPAM André. Notable du village de Manjé. Entretien de Decembre 1989.

Tita NKOUANDOU. Notable du quartier de Fontain. Entretien de Juillet 1986.

Tita SHUSHAP. Notable du village de Manjé koutou. Interview de Décembre 1989.

Tita YAMGHUET. Notable du village de Manjé Koutou. Interview de Juillet 1993.

VESSAH Isaac. Paroisse bamoun.

WAH Pierre. Un des premiers chrétiens bamoun. Entretien de Juillet 1986.

NA WAMSO, Maria. Une des premières chrétiennes bamoun. Ex-épouse du Sultan
NJOYA, répudiée à cause de sa foi. Entretien du 21 mars 1989 et 23 juin

1990 à Foumban.

NA MKPOUNDAM Lydie. Entretien de Juillet 1989.

NA YUNUNYU, Maria. Entretien de Mai 1992.

NDAM MOUSSA. Marabout à Foumban. Interview de Juillet 1989.

NGAMBEKET Samuel. Un des premiers chrétiens. Interview de Mai 1992.

NGUE LIETMBOUO Jean. Notable du quartier de Fountain. Un des premiers chrétiens
bamoun. Entretien d'Avril 1989.

NGUE MFOUAMBOU. Une des cousines du Sultan NJOYA. Interview de 25 mars 1984.

NJIKAM Abdou. Notable du village de Mánjé Koutou. Entretien du 10 février 1993.

NJIMBOUET Moussa. Notable du village de Matiémom. Entretien de Juin 1990.

NJI MFOYAP. Notable du quartier de Mámběn. Descendant de Mfombèn. Interview de
Septembre 1993.

NJIMONSHARE. Devin du village de Mapou. Entretien de Mai 1991.

NJOUNENDI. Notable du village de Mangé. Interview de Décembre 1991.

NJIMOGNA, Jean. Un des premiers chrétiens. Instituteur du temps des allemands. Pilier
de la communauté chrétienne pendant la persécution. Interview de Juillet
1989. Nous avons utilisé plusieurs de ses manuscrits et carnets de notes.

NJI NSAPIT, Adamou. Notable du village de Baigom. Entretien de Juillet 1986.

NJI NTIECHE Adamou. Interview de Juin 1993.

NJI RENGOU. Notable du village de Matiapon Interview de Mai 1989.

NJI SHOKOU. Notable du village de Nkoumdoun. Descendant de Mfomkambèn.
Entretien de Septembre 1992.

NJI YERIMA Jean. Un des fils du Sultan NJOYA. Entretien de Juillet 1986.

NJOYA Adamou. L'un des premiers élèves de l'école française. Chef du village de
Malantouen. Interview de Mai 1993.

NSANGO Salifou. Notable du village de Marapndoum et de Mangé koutou. Interview de Février 1991.

NSAPAT Adama. Epouse de manchut NGNAMPARE. Grandmère de l'auteur. Entretien de Mai et Juin 1988.

NTIECHE NGOUPAYOU. Ancien serviteur. Musicien et joueur de mvet. Interview d'Avril 1987. Juin 1987 Juillet 1988. Novembre 1989. Décembre 1990.

NYICHE Messac. L'un des premiers chrétiens bamoun. Entretien d'Avril 1990.

NGOUCHEME Isaël. Notable du village de Fountain. Ecrivain. Interview de Mai, Juin, Juillet 1989.

NSANGO SOULE. Cuisinier au palais royal. Entretien de Mars 1989.

NDANGOULO Mama. Palefrenier au palais royal. Entretien de Mars 1990.

NJIFENJOU Adamou. Notable du Quartier Njinka. Forgeron. Interview d'Août 1989.

NJI Mfopou. Prince Musicien, joueur de mvet, traditionaliste. Entretien de Novembre 1989.

NJI NGNAMPARE Ibrahim. Ancien machut, chef de la garde rapprochée du Sultan. Grand-père maternel de l'auteur. Entretien de Novembre 1988.

NSAPAT Mariatou. Ménagère à Baigom. Entretien d'avril 1993.

NJI Mfomekene Mekela. Ancien serviteur du Roi NJOYA. Potier et forgeron à la cour royale. Interview de Juin 1994.

NDOMBOUO Aminatou. Mère de l'auteur. Interview de Mai et Juin 1989.

NJI NJIKAM NJIMOTAPON. Chercheur au MERES. Documentaliste. Entretien de Septembre 1988.

NJI SAMAKI NJIKAM Mama. Chef de la cavalerie royale. Entretien de Juillet 1989.

NSANGO ADAMOU. Intendant du palais royal. Entretien de Septembre 1993.

NE NCHOUTYAME. Femme de notable. Interview de Décembre 1993.

NJIKAM Moussa. Planteur de café à Mbankouop. Interview de Mai 1994.

NJI NKOUANDOU. Fils de Manchut LAKANGNAM, compagnon d'exil du Roi NJOYA.

Entretien d'Octobre 1993.

NJI NFONDA Rudolfphe. Traditionaliste, écrivain, dessinateur, brodeur. Entretien de

Décembre 1988, Mai 1989, Avril 1990.

NCHANKOU Fils de YEYAP Moïse, sculpteur. Interview de Décembre 1988.

NJI LOMOUN. Notable de Maga. Interview de Mai 1991.

NJI Adamou NDAM NJOYA. Ecrivain, diplomate, oncle du Sultan NJOYA, ministre plénipontenciaire. Entretien de Mai 1992.

NJAYOU Adamou. Vannier au quartier artisanal. Interview de mars 1991.

NCHARE Zacharie. Moniteur agricole. Interview de Novembre 1993.

NJOYA Ousmanou. Griot à la cour royale. Entretien du mois d'août.

NFONMAYAP. Roitelet, actuellement notable à la cour du Sultan. Entretien du mois d'août 1991.

PARE Isaac. Ancien chercheur de l'ONAREST, Yaoundé. Interview de Mai 1992.

POPOUERE Philippe. Un des premiers pasteurs. Interview de Juin 1990.

PEMI Maurice. Notable de Mambèn. Entretien de Janvier 1990.

PANKOUBERE Madeleine. Epouse de Pasteur. Entretien de Juin 1989.

PESHANDON Rodolphe. Pasteur. Président de la région synodale du Noun. Notable de Njintout. Traducteur de la Bible en langue Bamum. Entretien de Mars 1988.

PAYOUNDOUORE Aboubacar. Premier muezzin bamoun, ancien colporteur, maître d'école coranique. Interview de Septembre 1990.

TITA KARIE. Notable du village de Manjé. Entretien de Décembre 1989.

Tita MBEMAP Aboubakar. Notable du village de Fontain. Ancien serviteur de Nsangou et de Njoya. Entretien de Juillet 1986.

OUVRAGES CITES DANS LE TEXTE

- ANTA DIOP, C. - L'Afrique noire précoloniale, éd. Présence africaine, Paris, 1987, 278 pages.
- BALANDIER, G. - Le détour, éd Fayard, Paris, 1985, 266 pages
- BALANDIER, G. - Anthropo-Logiques, éd. librairies Générale Française, Paris, 1985, 319 pages.
- BASTIDE, R. Anthropologie appliquée, éd Payot, Paris, 1971.
- CALAME - GRIAULE, G. - Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon, éd. Gallimard, Paris, 1965, 589 pages
Challenge hebdo no 005 du 13 Avril 1992
- DRUON, M. - La parole et le pouvoir, éd. Plon, 1974, 379 pages.
- DUBIE, - Christianisme, Islam et Animisme chez les Bamoun. Dec. C.H.E.A.M., 1950, no. 2541.
- FOCHIVE, J. - L'Ethique chrétienne face à l'interconnexion culturelle et religieuse en Afrique. Exemple du pays Bamum (1913-1937), éd. Cle, yaoundé, 1983.
- GUSDORF, G. - Pourquoi les professeurs?, éd. Payot, Paris, 1963
- HAYAKAWA, S.I. - On pense avec les mots, éd. France Empire, Paris, 1966.
- KARDINGER, A. - L'individu dans la société, éd. Gallinard, Paris, 1969.
- MORGAN, L. - La société archaïque, éd. Anthropos, Paris, 1971.
- MUCCHIELLI, A. - Les mentalités, éd. PUF, Paris, 1985.
- MBALLA OWANO, R. - Sociétés africaines sans classes? éd. SOPECAM, Yaoundé, 1990.
- NGOURA, C. - Introduction à l'étude de la littérature orale des VOUTE (cameroun central) approche ethnolinguistique. Thèse de 3ème cycle, Paris, 1982.
- NJOYA, I (5). - Histoire et coutumes des Bamum. I.F.A.N, série: populations. No 5.
- NJOYA, O. - Théorie bamum de la parole, mémoire de maîtrise en ethnolinguistique rénéoté. Université de yaoundé I, cameroun. Septembre 1988.

POTTIER, B. (éd). - L'ethnolinguistique langages 18, Paris, S.E.L.A.F.

POTHOLM, C. La politique africaine. Théories et pratiques, éd. Economica, Paris 1981.
257 pages.

SAPIR, E. - Linguistique, éd. de Minuit, Paris, 1968, 288 pages.

TABI-MANGA, J. - Etude comparée du système verbo-temporel du français et de l'Ewondo. (étude guillaumienne) Thèse de Doctorat d'Etat, Université de Paris - Sorbonne, Paris IV. 1986.

WHORF, B.L. - Linguistique et anthropologie, éd. Dénoél, Paris, 1969, 226 pages.

YEYAP NGOUCHEME, I. - Gerbe de proverbes bamum, éd. Saint Paul, yaoundé, 1976.

OUVRAGES GENERAUX

Première partie

ANTA DIOP, C. - L'Afrique noire précoloniale, éd. Présence africaine, Paris, 1987, 278 pages.

BALANDIER, G. - Anthropologiques, Paris, Presses universitaires de France, 1974.

BERBARDET, Ph. - Contribution à l'étude du procès de travail agricole des sociétés traditionnelles d'Afrique noire (deux tomes) thèse de 3e cycle, Paris, 1980.

BETTELHEIM, B. - psychanalyse des contes de fées, éd. Robert Laffont, Paris, 1976, 395 pages.

CALAME - GRIAULE, G. - Pour une étude ethnolinguistique des littératures orales africaines, langages 18, l'ethnolinguistique, Pottier, 8. éd., Paris 170, pp. 22 - 27.

CALAME - GRIAULE, G. - Pourquoi l'ethnolinguistique ?, in CALAME - GRIAULE, G. éd., langage et cultures africaines. Essais d'ethnolinguistique, éd. MASPERO, Paris, 1977, (Bibliothèques d'anthropologie) pp. 11 - 28.

CAUVIN, J. - La parole traditionnelle, éd. Saint-Paul, Yaoundé, 1980, 87 pages.

- COQUERY - VIDROVITCHE - "Recherches sur le mode de produi afria", laensée, 144 : 61-78, 1969.
- COHEN, M. - Matériaux pour une sociologie du langage, éd. Maspéro, Paris, 1978, 2ème tirage, 179 pages.
- DUGAST, I. et JEFFREY, M.D.W. - L'écriture Bamum : sa naissance, son évolution, sa valeur phonétique, son utilisation, Mémoire de l'I.F.A.N., 1950, série "populations", 1.
- FOCHIVE, J. - L'Ethique chrétienne face à l'interconnexion culturelle et religieuse en Afrique. Exemple du pays Bamum (1913 - 1937). éd. CLE, Yaoundé, 1983.
- FRIBOURG, J. - "La littérature orale, image de la société" in Linguistique. Ethnologie, Ethnolinguistique, éd. SELAF, Paris, 1985.
- CULLIVER P, H., - The Family Herds, Londres. Routledge and kegan paul, 1955. Social control in an African Society, Londres, Routledge and kegan Paul, 1963.
- GEARY, C. et NDAM NJOYA, A. - Mandou yenou, éd. Trickerster Verlag, Ninchen (RFA) 1985, 215 pages.
- HAMPATE BA, A. - L'étrange destin de WRANGRIN éd. 10/18, paris 213 pages.
- JAKOBSON, R. - Essais de linguistique générale, éd. de Minuit, Paris, 1963.
- HERITIER, F., - L'exercice de la parenté, Paris, Gallimard / le Seuil, 1981.
- LEVI - STRAUSS, C. - La pensée sauvage, éd. Plon, Paris 1962, 389 pages.
- MAKOUTA - MBOUKOU, J.P. - Introduction à la littérature noire, éd. CLE, Yaoundé, 1970, 140 pages.
- MAIRL., Primitive government, Londres, pengum Books 1962.
- MAYI - MATIP, T. - L'univers de la parole, éd. CLE Yaoundé, 1987, 106 pages.
- MBOT, J.E. - Ebughi bifia "Démonter les expressions". Enonciations et situations sociales chez les FANG du Gabon, éd. du CNRS, Paris, 1975, 150 pages.
- MARTINET, A. - Eléments de linguistique générale, éd. Armand Collin, Paris, 1960.

- MAILLASSOUX, C. - Femmes, greniers, capitaux. Paris, Naspero, 1975.
- MEILLASSOUX, C. - Anthropologie économique des Gouro de côte d'Ivoire. Paris ; Mouton, 1964.
- MORIN, E., - le paradigme perdu : la nature. Paris, Sueil 1979.
- LEVI-STRAUSS, C. - Les structures élémentaires de la parenté, 1968.
- NGOURA, C. - Introductin à l'étude de la littérature orale des vouté (Cameroun central) ; approche ethnolinguistique. Thèse de 3ème cycle, paris, 1982.
- PAULME D. - Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest, Paris, Plon, 1971.
- PEI, M. - Histoire du langage, éd. PAYOT, Paris, 1954, 293 pages.
- REY, P.P., - Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme, Paris, Maspéro, 1971.
- RUELLAND, S. - La fille sans mains, éd. SELAF, Paris, 1973, 194 pages.
- SAPIR, E. - Linguistique, éd. de Minuit, Paris, 1968, 288 pages.
- SAHLINS, M. - Au coeur des sociétés, Raison utilitaire et raison culturelle, Paris, Callimard, 1976.
- STEWART, F. M., - Fundamentals of Age-Group Systems, New York, Academic Press, 1977.
- TARDITS, C. - Le Royaume Bamoun, éd. Armand Collins, Paris, 1988, 1078 pages.
- TABI-MANGA, J. - Etude comparée du système verbo-temporel du français et de l'Ewondo (étude guillaumienne). Thèse de Doctorat d'Etat, Université de Paris - Sorbonne, Paris IV. 1986.
- TERRAY, E., - Le marxisme devant les sociétés primitives Paris, Maspéro,

Deuxième partie

- ABD-EL-JALIL, J.M. L'islam et nous, éd. du Cert, Paris, 1981.
- ADAMS, A. La terre et les gens du fleuve, éd. L'Harmattan, Paris, 1985.
- ADLER, A. La mort et le masque du roi. La royauté sacrée chez les Moundang du Tchad, éd. Payot, Paris, 1982.
- Le Sens de la vie, éd. Payot, Paris, 1950.
- ADORNO, Th. W. et HÖRNER, M. Dialectique de la Raison éd. Gallimard, Paris, 1983.
- AGBIEMAGNON, F. Sociologie des Sociétés orales d'Afrique Noire, éd. Mouton, Paris La.Haye, 1969.
- AGULHON, M. La République au Village, éd. du Seuil, Paris, 1979.
- ALBERTINI, J.M. Mécanismes du sous-développement et développement, Editions ouvrières, Paris, 1981.
- ALEXANDRE, P. Langues et langage en Afrique Noire, éd. Payot, Paris 1967.
- AMIN, S. Le monde des affaires sénégalais, éd. Anthropos, Paris, 1970.
- AMSELLE, J.L. et M'BOKOIO, E. Au Coeur de l'Ethnie - Ethnies, tribalisme et état en Afrique, éd. La Découverte, Paris, 1985.
- AMSELLE, J.L. (sous la direction de) Le Sauvage à la mode éd. Le sycomore, Paris, 1979.
- AMSELLE, J.L. Les Négociants de la savane, éd. Anthropos, Paris, 1977.
- Logiques métisses, Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs, éd. Payot, Paris, 1990.
- ANDRE, P.J. L'islam noire, Librairie orientaliste, Paul Geuthner, Paris, 1924.
- ANSART, P. La gestion des passions politiques, éd. L'Age d'Homme, Lausanne, 1983.
- ANTA, D.C. L'unité culturelle de l'Afrique noire, éd. Présence africaine, Paris, 1982.
- ARKOUN, M. Pour une critique de la raison islamique, éd. Maison neuve et Larose, Paris 1984.

- ARNAUT, R. L'Afrique du jour et de la nuit, éd. Presses de la cité, Paris, 1976.
- ARNOLD, O. Le Corps et L'Ame, éd. du Seuil, Paris, 1984.
- ARON, R. Les désillusions du progrès, essai sur la dialectique de la modernité, Paris, 1969.
- AUGE, M. Genie du Paganisme, éd. Gallimard, Paris, 1982.
- Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort, éd. Flammarion, Paris, 1977.
- BABA KAKE, I. L'Afrique moderne, ACCT (Présence africaine, Paris, 1988.
- BADIE, B. Le développement politique, éd. Economica, Paris, 1980.
- BAECHLER, J. Les phénomènes révolutionnaires, éd P.U.F. Paris, 1970
- BAILEY, F.G. Les règles du jeu politique, éd. P.U.F., Paris, 1971. BALANDIER, G., (dir)
- Sociologie des mutations éd. Anthropos Paris, 1970.
- BALANDIER, G. Le pouvoir sur scènes,m éd. Balland, Paris, 1980.
- Le désordre, Eloge du mouvement, éd. Fayard, Paris, 1988.
- Sociologie actuelle de l'Afrique Noire, Paris, 1971.
- Sens et puissance, Paris, 1971
- Anthropologie politique, Paris, 1965.
- BASTIDE, R. Anthropologie appliquée, Paris, 1971.
- Le sacré sauvage, éd. Payot, Paris, 1975.
- Formes élémentaires de la stratification sociale, Paris, 1965.
- BARTHES, R. Mythologies, éd. du Seuil, Paris, 1957.
- BAUDRILLARD. J. La société de consommation, éd. Gallimard, Paris, 1979.
- BAYART, J.F. L'Etat en Afrique, la politique du ventre, éd. Fayard Paris, 1989.
- L'Etat au Cameroun, éd. Presses de la fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1979.
- BAYART, J.F. (dir) Dieu pour tous, chacun pour soi. Pratiques religieuses et médiations politiques en Afrique noire, éd. Karthala, Paris, 1992.
- BENEDICT, R. Echantillons de civilisations, éd. Gallimard, Paris, 1950.

- BENERIA, L. Women and development: the sexual division of Labor in rural societies, éd. Praeger, 1982, 257 pages.
- BENNABE, M. Vocation de l'Islam, Paris, 1970.
- BENVENISTE, E. Problèmes de linguistique générale, éd. Gallimard, Paris 1966.
- BERGSON, H. Les deux sources de la morale et de la religion Paris, 1932, 259 pages.
- BERQUE, J. L'Islam au défi, éd. Gallimard, Paris, 1980.
- BIRNBAUM, P. et CHAZEL, F. Théorie Sociologique, éd. P.V.F., Paris, 1975.
- BISSILLAT, J. et FIELOUX, M. Femmes du Tiers Monde, éd. Syros-actuels, 1983, 122 pages.
- BINET, J. Psychologie économique africaine, éd. Payot, Paris, 1970.
- BLOCH, M. Political language and Oratory in Traditional Societies, Londres, 1977.
- BOIS, P. Paysans de l'Ouest, éd. Flammarion, Paris, 1971.
- BOSERUP, E. La femme face au développement, éd. P.U.F. Paris, 1983, 315 pages.
- BOUDON, R. La place du désordre, critique des théories du changement Social, éd. P.U.F., Paris, 1984.
- BOUCHAUD, R.P. L'Eglise en Afrique Noire, éd. La Palatine, Paris, 1950.
- BOULARES, H. L'Islam, la peur et l'espérance, éd. J.C. Lattès, Paris, 1983.
- BOURDIEU, P. Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques, éd. Fayard, Paris, 1982.
- La distinction Critique sociale du jugement, éd. de minuit, Paris, 1979.
- BOUQUIAUX et THOMAS, J.M.C. (éd). Enquêtes des langues à tradition Orale, éd. S.E.L.A.F., Paris, 1971
- BRUCKNER, P. La mélancolie démocratique, éd. Le Seuil, Paris, 1990.
- BRUNO, E. L'Islamisme radical, éd. Hachette, Paris, 1985.
- BUHAN, C. La mystique du corps. Jalons pour une anthropologie du corps, éd. L'Harmattan, Paris, 1979.

CAILLOIS, R. L'homme et le sacré, éd. Idées, 1970.

La mythe et l'homme, éd. Idées, 1972.

CALAME-GRIAULE, G. (éd) Le thème de l'arbre dans les contes africains, éd. S.E.L.A.F,
Paris, 1969.

Langage et cultures africaines. Essais d'ethnolinguistique, éd. Maspéro,
Paris, 1977.

CALVET, J.L. Linguistique et colonialisme. Petit traité de glottophagie, Paris, 1994.

CAMARA, S. Le pagne de la vieille femme ou l'origine de la royauté, et Paroles anciennes,
éd. La pensée sauvage Grenoble, 1982.

CAMUS, A. Le Mythe de Sysiphe, éd. Gallimard, Paris, 1961.

CANETTI, E. Masse et Puissance, éd. Gallimard, Paris, 1966.

La Conscience des mots éd. A. Michel, Paris, 1984.

CASTANEDA, C. Le voyage à Ixttan, éd. Gallimard, Paris, 1974.

CAZENEUVE, J. La Société de l'ubiquité, éd. Denoel, Paris, 1972.

CLASS. A. La classification nominale dans les langues négro - africaines, éd. du C.N.R.S.,
Paris, 1963.

CLIFFORD, C. Bali. Interprétation d'une culture, éd. Gallimard, Paris, 1983.

CLASTRES, P. La société contre l'Etat, éd. de Minuit, Paris, 1975.

CHARLES, R. L'évolution de l'Islam, éd. Calmann-Levy, Paris, 1960.

CHARNAY, J.P. Sociologie religieuse de l'Islam, éd. Simbad, Paris, 1978.

CHEIKH TOURE. Si tu veux devenir croyant, éd. Diop, Dakar, 1954.

CHEVALIER, J. Le soufisme et la tradition islamique, Paris, Retz, 1974.

CHOMBART de LAVWE, P.H. La culture et le pouvoir, transformations sociales et
expressions novatrices, éd. l'harmattan, Paris, 1983.

Pour une Sociologie des Aspirations éd. Denoël, Paris, 1971.

Transformation sociale et dynamique culturelle, éd. du C.N.R.S, Paris,

1980.

CHRETIEN, J.L. et POUNIER, G. (Sous la direction de). Les ethnies ont une histoire, éd. ACCT Karthala, Paris, 1989.

COHEN, M. Histoire d'une langue: le français, éd sociale, Paris, 1947

Pour une sociologie du langage, éd. Albin Michel, Paris, rééd. 1971.

COMBE, M. L'Alibi, éd. Gallimard, Paris, 1969.

COPANS, J. Les marabouts de l'arachide, éd. Le Sycomore, Paris, 1980.

La Longue marche de la modernité africaine. Savoirs, intellectuels, démocratie, éd. Karthala, Paris, 1990.

COPANS, J. GODELLER, M, et BACKES - CIEMENT, C. L'Anthropologie: Sciences de sociétés primitives, éd. Denoël, Paris, 1971.

Critiques et politiques de l'anthropologie, éd. Maspéro, Paris, 1975.

Anthropologies et impérialisme, éd. Maspéro, Paris, 1975.

CORNEVIN, R. Histoire des peuples de l'Afrique Noire, éd, Berger - Levrault, Paris, 1960.

COSER, L. The function of Social Conflict, Londres, 1956.

COQUERY-VIDRÓVITCH, C. Afrique noire: permanences et ruptures, éd. Payot, Paris, 1985.

COULON, C. Le Marabout et le prince (Islam et pouvoir au Sénégal), Paris, Pédone, 1981.

Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire, éd. Karthala, Paris, 1983, 169 pages.

CROZIER, M. On ne change pas la société par décret, éd. Grasset Pluriel, Paris, 1979 et 1982.

DAGNE, P. Pouvoir politique traditionnel en Afrique occidentale, éd. Présence africaine, Paris, 1967.

DAVIDSON, B. L'Afrique au XXe Siècle, éd. J.A. Paris 1979.

- DAVIS, N.Z. La culture du peuple. Rituels, savoirs et résistances au XVIe siècle, éd. Aubier - Montaigne, Paris, 1972.
- DEBRAY, R. Critique de la raison politique, éd. Gallimard Paris, 1981.
- DE CERTEAU, M. La culture au pluriel, éd. Bourgois, Paris, 1980.
- DECOUFLE, A. Sociologie des révolutions, Paris, 1968.
- DE HEUSCH, L. Pourquoi l'épouser? Paris, 1971.
- Le Roi ivre ou l'origine de l'Etat, Paris, 1972.
- Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique, Bruxelles, 1958.
- DELEUZE, G. Différence et répétition, Paris, 1968.
- DESCHAMPS, H. Les religions de l'Afrique, éd. P.V.pE. Paris, 1954.
- DESROCHES, H. et RAMBAUD, P. (Sous la direction de), Villages en développement. Contribution à une sociologie villageoise, éd. Mouton, Paris La Haye, 1971.
- DIA, M. Islam et civilisations négro - africaines, éd. N.E.A., Dakar Abidjan, 1980.
- DIAWARA, F. Le manifeste de l'homme primitif, éd. GRASSET, Paris, 1972.
- DIETERIEN, G. Essai sur la religion bambara, Paris, 1951.
- DIOP, A.B. La société wolof, tradition et changement, éd. Karthala, Paris, 1981.
- DOLLE, J.P. Le Désir de révolution, éd. Graset, Paris, 1972.
- DOUGIAS, M. De la souillure, essai sur les notions de pollution et de tabou, éd. Maspéro, Paris, 1971.
- DROX, I. Femmes et développement rural, éd. Karthala, Paris, 1990, 181 pages.
- DUFRENE, M. La personnalité de base, éd. P.V.F. Paris, 1972.
- DUMONT, L. L'Afrique noire est malpartie, éd. Seuil, Paris, 1962.
- Pour l'Afrique, j'accuse, éd. Plon, Paris, 1987.
- Paysanneries aux abois, éd. Seuil, Paris, 1972.
- DUPIRE, M. Organisation sociale des Peul étude d'ethnographie comparée, Paris, 1970.

DURKHEIM, E. De la division du travail social, Paris, 1960.

Pragmatisme et sociologie, Paris, 1955.

Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, 1912.

DUVIGNAUD, J. Spectacle et société, Paris, 1970.

Le propre de l'homme, éd. Hachette, Paris, 1985.

EBOUSSI. BOULAGA, F. La crise du Muntu. Authenticité africaines et philosophie, éd.

Présence africaines, Paris, 1977.

ECO, U. La structure absente, éd. Mercure de France, Paris, 1972.

ELA, J.M. L'Afrique des villages, éd. Karthala, Paris, 1982.

La ville en Afrique noire, éd. Karthala, Paris, 1983.

Quand l'Etat pénètre en brousse... Les ripostes paysannes à la crise, éd.

Karthala, Paris, 1990.

ELIADE, M. Aspects du mythe, éd. Idées, 1963

Le sacré et le profane, éd. Idées, 1965.

ENGELS, F. L'origine de la famille, Paris, 1954.

La guerre des paysans, éd. sociales, Paris, 1974.

La dialectique de la nature, Paris, 1950.

ERIKSON, ERIK Adolescence et crise. La quête de l'identité, éd. Flammarion, Paris, 1972.

ERNY, P. L'enfant et son milieu en Afrique noire, éd. Payot, Paris, 1972.

EVANS - PRITCHARD, E.E. Sorcellerie, Oracles et Magie chez les Azandé, Paris, 1972.

Social Anthropology, New York, 1962.

Les Nuer, éd. Gallimard, 1969.

La femme dans les sociétés primitives Paris, 1971.

FANON, F. Les damnés de la terre (Paris, 1961).

FAURE, E. Regards sur la terre promise, Paris, 1970, 249 pages.

- FAURET-SAADA, J. Les mots, la mort, les sorts, Gallimard, 1975.
- FAYE, J.P. Langages totalitaires, éd. Hermann, Paris, 1972.
- FEVRIER, J. G. Histoire de l'écriture, éd. Payot, Paris, rééd. 1959.
- FOUCAULT, M. Surveiller et Punir, éd. Gallimard, Paris, 1975
- La volonté de savoir, éd. Gallimard, Paris, 1976.
- L'archéologie du savoir, Paris, 1969.
- FOX, R. Anthropologie de la parenté, éd. Gallimard, Paris, 1972.
- FRAZER, J. Totemism and Exogamy Londres, 1910.
- FREUD, S. Introduction à la psychanalyse, éd. Payot, Paris, 1965.
- FREUND, J. L'essence du politique, éd. Sirey, Paris, 1965.
- FREYSINET, J. Le concept de sous-développement, Paris, 1966.
- FRIEDMANN, G. La Puissance et la sagesse, éd. Gallimard, Paris, 1970.
- GAUCHET, M. La Révolution des droits de l'homme, éd. Gallimard, Paris, 1989.
- GARAUDY, R. Promesses de l'Islam, éd. Seuil, Paris, 1981.
- GARDET, L. Les hommes d'Islam, éd. Complexe, Paris, 1977.
- Connaître l'Islam, éd. Fayard, Paris, 1958.
- La cité musulmane, éd. Vrin, Paris, 1954
- GAUDEFROY-DEMOMBYNESS Mahomet, naissance du monde musulman, éd. Albin Michel, Paris, 1957.
- GENTIL, D. Les pratiques coopératives en milieu rural africain, éd. L'Harmattan, U.C.J, Paris, 1984, 165 pages.
- GEFFRAY, C. Ni père, ni mère. Critique de la parenté: le cas makhuva, éd. Le Seuil, Paris, 1990.
- GIDDENS, A. Central problem in social theory. Action, structure and contradiction in social analysis, éd. Macmillan, Londres, 1979.
- GIRAR, R. La violence et le sacré, éd. Grasset, Paris, 1971.

GIRI, J. L'Afrique en panne éd. Karthala, Paris, 1986.

GODELIER, M. L'idéal et le matériel Pensée, Economies, Sociétés, éd. Fayard, Paris, 1984.

La production des grands hommes, Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle - Guinée, éd. Fayard, Paris, 1982.

GOLDMANN, L. sMarxisme et sciences humaines, éd. Gallimard, Paris, 1970.

GONIDEC, P. F. Les systèmes politique africains, éd. L.G.D.J. Paris, 1978.

GONZALEZ CASANOVA, P. La démocratie au Mexique, éd. Anthropos, Paris, 1969.

GOR, G. L'impossible Interlocuteur, les Editions Françaises réunies, Paris, 1964.

GUIART, J. Structure de la chefferie en mélanésie du Sud, éd. Paris, 1963.

GUIDIERI, R. L'abondance des pauvres, éd. Le Seuil, Paris, 1984.

GUILLAUMIN, J. La Genèse du souvenir, éd. P.U.F. Paris, 1961.

GURVITCH, G. Etudes sur les classes sociales Paris, 1966.

La vocation actuelle de la sociologie, Paris, 1966.

GRIAVIE, M. Dieu d'eau, Entretiens avec Ogotemméli, éd. du chêne, Paris, 1948.

Méthode de l'ethnographie, éd. P.U.F. Paris, 1957.

GRIMALDI, N. Le désir et le temps, éd. P.U.F, Paris, 1971.

HABERMAS, J. Théorie et pratique. Critique de la politique, éd, Payot, Paris, 1975, 2 volumes.

HAGENGUCHER-SACRIPANTI, F. Les fondements spiriuels du pouvoir au royaume de Lango O.R.S.T.O.M. Paris, 1973.

HAMPATE BA, A. Vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara, éd. Le Seuil, Paris, 1980.

HARMANO, J. Domination et colonisation, Paris, 1910

HARTIG. A. Penser l'histoire de la révolution, éd. La Découverte, Paris, 1989.

HAZOUME, A.T. et HAZOUME, E.G. Afrique, un avenir en sursis, éd. L'harmattan, Paris, 1988.

HERMET, G. Sociologie de la construction démocratique, éd. Economica, Paris, 1986.

Le peuple contre la démocratie, éd. Fayard, Paris, 1989.

HERSKOVITS, M.J. Les bases de l'anthropologie culturelle éd. Payot, Paris, 1967.

HURAUULT, J. La structure sociale des Bamiléké, Paris, 1962.

HYSE, L. L'apathie politique, Edition scientifique Erasme, Bruxelles, 1969.

ILLICH, I. Une société sans école, Paris, 1972.

JACOB, A. Temps et langage, Paris, 1967.

JACOB, F. La logique du vivant, Paris, 1970.

JACQUEMOT, P. Le Mali, le paysan et l'Etat, éd. L'Harmattan, Paris, 1981.

JAKUBSON, Q. Essais de linguistique générale, éd. de Ménéuit, Pais, 1963.

JANNE, J. Les lois du silence, éd. Maspéro, Paris, 1977.

JANNE, H. Le système social: Essai de théorie générale, Bruxelles, 1968.

JAVLIN, R. La paix blanche, Paris, 1970.

JULLARD, J. Le Génie de la liberté, éd. seuil, Paris, 1990.

JOUSSE, M. Anthropologie du geste, Paris, 1969.

KANE, C.A. L'Aventure ambiguë, éd. Julliard, Paris, 1961.

KARDINER, A. L'individu dans la société, éd. Gallimard, Paris, 1970.

KEPEL, G. La Revanche de Dieu, éd. Seuil, Paris, 1991.

KEPEL, G. et RICHARD. Y (dir) Intellectuels et militants de l'Islam contemporain, éd. du Seuil, Paris, 1990.

LACROIX, J. L'Echec, éd. P.U.F., Paris, 1964

Le Désir et les désirs, éd. P.U/F., Paris, 1975.

Le sens du dialogue, éd. La Baconnière, Neuchatel, 1969.

LAPLANTINE, F. Les trois voix de l'imaginaire, éditions universitaires, Paris, 1974.

LAVELLE, L. Traité des valeurs, éd. P.U.F., Paris, 1951.

LECLERC, G. L'observation de l'Homme - Une histoire des enquêtes sociales, éd. Le seuil, Paris, 1979.

LEENHARDT, M. Gens de la Grande Terre, éd. Gallimard, Paris, 1937.

Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien, éd. Gallimard, Paris, 1947.

LEIRIS, M. L'Afrique fantôme, éd. Gallimard, Paris, 1981.

LEFORT, C. L'Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire, éd. Fayard, Paris, 1981.

Un homme en trop. éd. Seuil, Paris, 1976.

LELE, U. Le développement rural, l'expérience africaine, éd. Economica, 1980.

LENSKI, G. Power and Privilege, New York, 1968

LEROI-GOURFFAN, A. Le geste et la parole, éd. Albin Michel, Paris 1964.

LE TOURNEAU, R. L'Islam contemporain, les éditions internationales, Paris, 1950.

LEVI-LE BOYER, G. L'Ambition professionnelle et la mobilité sociale, éd. P.U.F., Paris, 1971.

LEVI-STRAUSS, C. Anthropologie Structurale, Paris, 1958.

L'homme nu, Paris, 1971.

Les structures élémentaires de la parenté, éd. La Haye-Paris, 1967.

Du Miel aux cendres, Paris, 1967.

Mythologiques, Paris, 1964.

La pensée sauvage, Paris, 1962.

L'origine des manières de table, Paris, 1968.

Leçon inaugurale, Paris, 1960.

LORENZ, K. Essais sur le comportement animal et humain, Paris, 1970.

L'Agression, une histoire naturelle du mal, éd. Flammarion, Paris, 1966.

LOWIE, R. Traité de sociologie primitive, paris, 1969.

IY, A. Les masses africaines et l'actuelle condition humaine, Paris, 1956.

MAISONNEUVE, J. Psycholo-sociologie des affinités, éd. P.U.F., Paris, 1966.

MALINOWSK, B. La vie sexuelle des sauvages du nord-Ouest de la Mélanésie, paris, 1930.

Crime and custom in savage society, Londres 1954.

MANNHEIM, K. Idéologie et utopie, éd. Riviere, Paris, 1956.

MAQUET, J. Pouvoir et société en Afrique, éd. Hachette, Paris, 1970.

MARCUSE, H. Eros et civilisation, éd. de Minuit, Paris, 1963.

L'Homme unidimensionnel, éd. de Minuit, Paris, 1964.

MARTINET, A. (éd) Le langage, éd. Gallimard, Paris, 1968.

MARX, K. Les Fondements de la critique de l'économie politique, Paris, 1967.

MASSE, P. Le Plan ou l'anti-hasard, éd.. Gallimard, Paris, 1965.

MASPERO, F. Les alliances de classe, éd. Maspéro, Paris, 1976.

MAUBERT, M. Politiques alimentaires et structures sociales en Afrique noire, éd. P.U.F.,
Paris, 1985.

MAUSS, M. Essais de sociologie, Paris, 1968.

Manuel de l'ethnographie, éd. Payot, Paris, 1947.

Sociologie et anthropologie, Paris, 1965.

MBEMBE, A. Afriques indociles. Christianisme, Pouvoir et Etat en société postcoloniale,
éd. Karthala, Paris, 1988.

Les jeunes et l'ordre politique en Afrique noire, éd. L'Harmattan, paris,
1985.

M'BOKOLO, E. L'Afrique moderne, ACCT Présence africaine, Paris, 1988.

MEAD, M. L'un et l'autre sexe. Les rôles d'homme et de femme dans la société, éd.
Gauthier, Paris, 1966.

Sex and Temperament in three Primitive Societies, New York, 1953

L'anthropologie comme science humaine, éd. Payot, Paris, 1971.

MEILLASSOUX, C. Femmes, greniers et capitaux, éd. Maspéro, Paris, 1977, 251 pages.

L'esclavage en Afrique précoloniale, éd. Maspéro, Paris, 1975.

MEMMI, A. L'homme dominé, éd. Gallimard, Paris, 1918.

MENDRAS, H. Les sociétés paysannes, éd. Armand Colin, Paris, 1976.

MERAND, P. La vie quotidienne en Afrique noire, à travers la littérature d'expression française éd. l'harmattan, Paris, 1977.

MERCIER, P. Histoire de l'Anthropologie, Paris, 1965.

MILLS, C.W. The sociological Imagination, Paris, 1950.

MONIMART, M. Femmes du Sahel. La désertification au quotidien, éd. Karthala, O.C.D.E., Paris, 1989.

MONIOT, H. (eds) Dialoguer avec le léopard? Pratiques, savoirs et actes du peuple face au pouvoir en Afrique noire, éd. L'Harmattan, Paris, 1988.

MONTEIL, V. L'Islam Noir. Une religion à la conquête de l'Afrique, éd. Seuil, Paris, 1980.
L'Islam noir, éd Seuil, Paris, 1980.

MORGAN, L. H. Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique, éd. P.U.F., Paris, 1953.

MORIN, E. Le Paradigme perdu, la nature humaine, Paris, 1973.

MOSCOVICI, S. L'âge des foules, éd. Fayard, Paris, 1981

Essai sur l'histoire humaine de la nature, Paris, 1968.

La société contre nature, éd. Union Générale d'Editions, Paris, 1972, 444 pages.

MUHLMANN, W.E. Messianismes révolutionnaires du Tiers - monde, éd. Gallimard, Paris, 1968.

MUILLER, J.H. Le roi bouc émissaire, Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigéria Central, éd. S. Fleury, Québec, 1980.

- NADEL, S.F. La théorie de la structure sociale, éd de Minuit, Paris, 1970.
- Byzance noire. Le royaume Nupe du Nigéria éd. Maspéro, Paris, 1971.
- NAKAME, C. La Société japonaise, éd. Armand colin, Paris, 1974.
- NJOYA, O. Langage et culture chez les Bamum, Ouest-Cameroun. Approche ethnolinguistique. Université de Yaounde I, FLSH, 1988-1989. 25 pages (Mémoire de D.E.A. D'anthropologie)
- NOYE, D. Un cas d'apprentissage linguistique: l'acquisition de la langue par les jeunes Peuls du Diamaré (Nord-Cameroun), éd. Geuthner, Paris, 1971.
- OBENGA, TH. La dissertation historique en Afrique, éd. Les Nouvelles Editions Africaines/Présence africaine, Dakar/Paris, 1980.
- PAULME, D. (dir). Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest, Paris, 1971.
- PAULME, D. La mère dévorante, éd. Gallimard, Paris, 1976
- La statue du commandeur, éd. Le sycomore, Paris, 1984.
- PALAU-MART, M. Le roi-dieu au Bénin, éd. Berger - Levrant, Paris, 1964
- PEREC, G. Les choses, éd. Julliard, Paris, 1965.
- PERROT, CL.H. Les Ahyi - Ndéné et le pouvoir au XVIIIe et le XIXe siècles, éd. de la Sorbonne, Paris, 1982.
- PERRON, R. Genèse de la personne, éd. P.U.F., Paris, 1985.
- PIAULT, M. (ed). La colonisation: rupture ou parenthèse? éd. L'Harmattan, Paris, 1987.
- POUILLON, F. L'anthropologie économique, courants et problèmes, éd. Maspéro, Paris, 1978.
- PORCHNEV, B. Les soulèvements populaires en France au XVIe siècle, éd. Flammarion, Paris, 1972.
- RADCLIFFE, A.F., FORDE, D. African systems of Kinship and Marriage, New York, 150.
- RADCLIFFE-BROWN Structure et fonction dans la société primitive, éd. du Seuil, Paris, 1972.

RENAUT, A. L'ère de l'individu, éd. Gallimard, Apris, 1989.

REVELII, N. Le monde des vaincus, éd. Maspéro, Paris, 1980

ROCHEBLAVE - SPENLE, A. M. La Notion de rôle en psychologie sociale, Paris, 1962.

RODINSON, M. Islam et capitalisme, éd. du seuil, Apris, 1966.

La fascination de l'Islam, éd. La Découverte, Paris, 1989.

ROHEIM, G. Psychanalyse et Anthropologie, éd. Gallimard, Apris 1950.

Origine et fonction de la culture, éd. Idées, 1972.

Héros phalliques et symboles maternels dans la mythologie australienne,
Paris, 1970.

RONDOT, P. L'islam et les musulmans d'aujourd'hui, éd. de l'Orante, Paris, 1958.

ROTBERG, R. et MAZRUI, A. Protest and Power in Black Africa, Oxford, 1970.

ROUX, J.P. L'islam en Occident, éd. Payot, Paris, 1959.

RUDE, G. Idéology and popular protest, éd. Pantheon Books, New York, 1980.

SAHLINS, M. Au coeur des sociétés Raison utilitaire et raison culturelle, éd. Gallimard,
1977.

SARTRE, J.P. Critique de la raison dialectique, Paris, 1960.

SCHAEFFER, P. Pouvoir et communication, Paris, 1972.

SCHAFF, A. Le Marxisme et l'individu, éd. A. Colin, Paris, 1968.

SENGHOR, L.S. Liberté, Nation et voie africaine du socialisme, éd. du Seuil, Paris, 1971.

SEVE, L. Marxisme et théorie de la personnalité, éd. Sociales, Paris, 1969.

SINDA, M. Le messianisme congolais, éd. Payot, Paris, 1972.

SOREL, G. Réflexions sur la violence, éd. Rivière, Apris, 1906.

SPERBER, D. Le structuralisme en anthropologie, Qu'est ce que le structuralisme? Paris,
1968.

TCHAKHONTINE. Le viol des foules par la propagande politique, éd. Gallimard, Paris,
1952.

- TERRAY, E. La politique dans la caverne, éd. Le seuil, Paris, 1994
- L'Etat contemporain en Afrique, éd. L'Harmattan, Paris, 1988, 1990.
- THOMAS, L.V. et LUNEAU, R. Les religions d'Afrique noire, éd. Stock Plus, Paris, 1981,
tome premier.
- THOMAS, L.V. L'Anthropologie de la mort, éd. Payot, Paris, 1975.
- Fantasmes au quotidien, éd. Meridiens, Paris 1984.
- TOURE, A. La civilisation quotidienne en côte d'Ivoire.
- Procès d'occidentalisation, éd. Karthala, Paris, 1981.
- TOURAINÉ, A. Production de la société, Paris, 1973.
- Sociologie de l'action, éd. Seuil, Paris, 1965
- Pour la sociologie éd. Seuil, Paris, 1974.
- La voix et le regard, éd. Seuil, Paris 1978.
- Le Retour de l'acteur. Essai de sociologie, éd. Fayard, Paris, 1984.
- UNTON, R. De l'homme, éd. de Minuit, Paris, 1968.
- Les fondements culturels de la personnalité, éd. Dunod, Paris, 1968.
- VALLOIS, H.V. L'anthropologie physique, Paris, 1968.
- VERNANT, J.P. Mythe et société en Grèce ancienne, éd. Maspéro, Paris, 1974.
- VEYNE, P. Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante, éd.
Seuil, Paris, 1993.
- Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique, éd.
du Seuil, Paris, 1978.
- WALFORD, R.L. La vie la plus longue, éd. Lafont, Paris, 1984
- WAUTHIER, C. L'Afrique des Africains, inventaire de la négritude, éd. du Seuil, Paris,
1977.
- WEVER, W. Etudes de sociologie de ma religion, éd. Plon, Paris, 1964.
- WHYTE, W. H. J. L'homme de l'organisation, éd. Plon, Paris, 1959.

WRIGHT, R. Puissance noire, Paris, 1955.

ZAHAN, D. La dialectique du verbe chez les Bambara, éd. Mouton, Paris, La Haye, 1963.

ZEIGLER, J. Main basse sur l'Afrique, éd. Le Seuil, Paris, 1978.

CODESRIA - BIBLIOTHEQUE