

UNIVERSITE DE YAOUNDE I

FACULTE DES ARTS, LETTRES ET
SCIENCES HUMAINES

CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN SCIENCES
HUMAINES, SOCIALES ET EDUCATIVES

UNITÉ DE FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

DEPARTEMENT D'ANTHROPOLOGIE

THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

FACULTY OF ARTS, LETTERS AND
SOCIAL SCIENCES

POST COORDINATE SCHOOL FOR
SOCIAL AND EDUCATIONAL
SCIENCES

DOCTORAL RESEARCH UNIT FOR
SOCIAL SCIENCES

DEPARTMENT OF ANTHROPOLOGY

**LE POUVOIR ET SA TRANSMISSION CHEZ LES
BETI : CONTRIBUTION A UNE ANTHROPOLOGIE
DES SAVOIRS, DES SAVOIR-FAIRE ET DES
SAVOIR-ÊTRE**

**Thèse présentée et soutenue en vue de l'obtention du diplôme de
Doctorat/Ph. D en Anthropologie**

Spécialisation : Anthropologie Culturelle.

Par

Severin Achille NANGA MVOGO

Titulaire d'un Master en Anthropologie

Sous la direction de

MBONJI EDJENGUÈLÈ
Professeur des Universités

Paul ABOUNA, Ph. D
Maître de Conférences



Janvier 2022

À

mes parents André Marie MVOGO et Solange NGANY,
et à ma fille bien aimée, Armelle Paola SANGA NANGA.

SOMMAIRE

TITRES :

SOMMAIRE

REMERCIEMENTS

RESUME

ABSTRACT

LISTES DES ABREVIATIONS, ACRONYMES ET SIGLES

LISTES DES CARTES ET FIGURES

LISTE DES PHOTOS

LISTE DES TABLEAUX

INTRODUCTION GÉNÉRALE

PREMIÈRE PARTIE : LA SITUATION IDÉELLE DE LA RECHERCHE

**CHAPITRE 1 : LES CADRES PHYSIQUE ET HUMAIN DU SITE DE LA RE-
CHERCHE**

CHAPITRE 2 : L'ÉTAT DE LA QUESTION

CHAPITRE 3 : LES MODÈLES THÉORIQUE ET CONCEPTUEL

DEUXIÈME PARTIE : LE CORPS DU POUVOIR

CHAPITRE 4 : LE POUVOIR DU SAVOIR

CHAPITRE 5 : LE POUVOIR PAR LA PAROLE

CHAPITRE 6 : LE POUVOIR DANS LA MATIÈRE

TROISIÈME PARTIE : LE DOMAINE D'INTELLIGIBILITÉ

CHAPITRE 7 : LA TRANSMISSION DU POUVOIR

CHAPITRE 8 : L'ANALYSE NUMÉRALE DU POUVOIR

CHAPITRE 9 : LA PRODUCTION DU SENS

CONCLUSION GÉNÉRALE

SOURCES

INDEX

ANNEXES

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS

La réalisation de cette activité heuristique est le fruit de nombreuses contributions de divers ordre académique, moral, matériel et financier. Nous voulons trouver par ces mots, l'opportunité de remercier l'ensemble des personnes qui ont œuvré à sa mise en forme. Tout d'abord à nos Directeurs de thèse, les Professeurs MBONJI EDJENGUÈLÈ et Paul ABOUNA pour leurs orientations et leur disponibilité permanente dans le cadre de la mise en œuvre de ce travail. Au personnel enseignant du Département d'Anthropologie de l'Université de Yaoundé 1 ayant participé de manière effective à notre formation académique, nous pensons notamment au Professeur Pascal KUM AWAH, Chef de Département d'Anthropologie à l'Université de Yaoundé 1, aux Professeurs Luc MEBENGA TAMBA, Antoine SOCPA, Pierre-François EDONGO NTEDE, Godefroy NGIMA MAWOUNG de regrettée mémoire, DELI TIZE TERI et AFU ISAAH KUNOCK. Nous avons également une pensée profonde pour les Docteurs David NKWETI, Célestin NGOURA, aujourd'hui décédés. Nous n'oublions pas les Docteurs Marguerite ESSOH, ANTANG YAMO, Germaine NGA ELOUNDOU et Antoinette Marcelle EWOLO NGAH.

Ensuite, nos remerciements vont à tous nos informateurs, et de manière singulière à Dieudonné MONDZANA, NDZENGUE ENAMA, Jean-Pierre ENAMA NGOMO, Joseph MFOU'OU NKOMO, Anne Marie NDJIE NDJOMO, NDZENGUE MBIDA, Jeanne ONAMBELE, Thérèse NGONO, Louis ONANA, entre autres. Les informations qu'ils nous ont livrées sur la question du pouvoir se sont avérées d'une incommensurable mesure. Nous saisissons cette opportunité pour dire nos remerciements à nos camarades Francis Pascal OBONO et Doris Sandra AVOUM, à nos amis Longin Magloire Elie BILOGUI, Céline Odette KAPTUE FONGUE et Sonia Carrelle MENGUE aujourd'hui décédée. Aux membres de notre famille qui sont demeurés attentifs en nous apportant leur soutien moral, financier et matériel, nous leur disons merci ; nous pensons particulièrement à André-Marie MVOGO et Solange NGANY, Jocelyn Vladimir AMBASSA MVOGO, Laurent Francis MANI II. Enfin, à toutes les personnes qui de près ou de loin ont contribué par leurs apports de toute nature, qu'ils agrément par la présente, l'expression de notre profonde gratitude.

RESUME

Cette thèse de Doctorat/Ph. D a pour titre : « Le Pouvoir et sa transmission chez les Beti : contribution à une anthropologie des savoirs, des savoir-faire et des savoir-être ». Partant de l'adage populaire qui prétend que « tout pouvoir s'arrache », une pré-enquête réalisée dans la socioculture beti donne à voir que le pouvoir magico-religieux ne s'arrache pas. La formulation de ce problème a suscité l'élaboration du questionnement suivant : Quels sont les fondements culturels du pouvoir chez les Beti ? Quelles sont les manifestations du pouvoir en pays beti? Comment se transmet le pouvoir dans cette socioculture ? Quelle signification peut-on donner à la pratique du pouvoir dans l'environnement culturel beti ? Les hypothèses qui ont été retenues en termes de réponses provisoires à ces questions sont respectivement les suivantes : Le pouvoir dans la conception culturelle beti se fonde sur une architecture mathématique empruntée au cosmos par mimétisme, d'où il tire son essence et ses lois d'applicabilité. Le pouvoir se manifeste sous les aspects de savoir, de parole ou de matière au sein desquels il se sédimente et à travers lesquels il s'opérationnalise, en fonction de la circonstance et du rapport au temps. La transmission du pouvoir obéit à un ensemble de prédispositions liées à la vocation et au charisme de l'acquéreur, prédispositions qui lui permettent d'internaliser les savoirs et les savoir-être du système initiatique qui l'adoube, et d'en acquérir du savoir-faire avec l'expérience dans la pratique ultérieure. La signification du pouvoir pratiqué chez les Beti est en adéquation avec le symbolisme culturel endogène.

La procédure de vérification des hypothèses a été réalisée à partir de la recherche documentaire d'une part, et de la recherche de terrain d'autre part ; de ce fait, l'approche qualitative a été retenue pour la collecte et pour l'analyse des données de terrain. A la lumière de la typologie des données que nous avons collectées (données orales, données iconographiques et données mathématiques), nous avons respectivement fait correspondre les analyses suivantes : analyse de contenu, analyse iconographique et analyse mathématique. L'interprétation des données a réquisitionné un cadre théorique qui a été formalisé en empruntant à l'Ethnométhodologie, à l'Ethnoperspective et aux Principes de l'épistémologie africaine. Ces outils ont servi de levier pour la mise en lumière de la signification du pouvoir chez les Beti.

La recherche a permis d'aboutir, au terme de ses différentes séquences d'investigation, aux résultats ci-après : le pouvoir dans l'univers culturel beti, repose sur un système dualiste d'une part, le représentant dans sa nature vitaliste à travers laquelle on agit sur les phénomènes (*Ngùl, Edzóe et Evú*), d'autre part, les mécanismes d'actualisation de ce potentiel latent qui s'opère au moyen des opérations mathématiques d'activation, d'addition, de soustraction, de multiplication, de division ou d'inversion, opérations réalisées autour du chiffre 9 (*á vale, á vú, á bonε, á boulə, á bán, á Nnúd, á viaηlan*). Les modalités de lieu, de temps et de circonstance définissent alors les moyens opératoires pour la manifestation et pour la transmission du pouvoir dans cet univers culturel, pouvoir qui se construit en conformité avec la pensée collective à l'ordre cosmique, synonyme de la dualité fondamentale.

Mots-clés : *Beti, chiffre 9, force, pouvoir, savoirs, savoir-faire, savoir-être, transmission.*

ABSTRACT

This Doctorate/Ph.D is entitled "Power and its transmission among the Beti : contribution to an Anthropology of knowledge, know-how and interpersonal skills". Based on the popular adage that "all power is torn away", a pre-survey carried out in beti socioculture shows that magical-religious power cannot be torn away. The formulation of the problem prompted the elaboration of the following questioning: What are the cultural foundations of beti power? What are the manifestations of power among the Beti? How is power transmitted in this socio-culture? What meaning can we give to the practice of power in the Beti cultural environment? The hypotheses which have been retained in terms of provisional answers to these questions are respectively the following: The power in the cultural conception beti is based on a mathematical architecture borrowed from the cosmos by mimicry, from which it draws its essence and its laws of applicability. Power manifests itself under the aspects of knowledge, speech or matter in which it is sedimented and through which it is operationalized, depending on the circumstance and the relationship to time. The transmission of power obeys a set of predispositions linked to the vocation and charisma of the purchaser, predispositions which allow him to internalize the knowledge and skills of the initiatory system which doubts him, and to acquire value from it. know-how with experience in subsequent practice. The meaning of the power practiced among the Beti is in line with the cultural endogenous symbolism.

The hypothesis verification procedure was carried out from documentary research on the one hand, and field research on the other hand; therefore, the qualitative approach was chosen for the collection and analysis of field data. In the light of the typology of the data that we collected (oral data, iconographic data and mathematical data), we respectively matched the following analyzes: content analysis, iconographic analysis and mathematical analysis. The interpretation of the data requisitioned a theoretical framework which was formalized by borrowing from Ethnomethodology, Ethnoperspective and the Principles of African Epistemology, elements of intelligibility making it possible to account for the meaning of power in Beti.

At the end of these different investigation sequences, the research led to the following results: Power in the Beti cultural universe is based on a dualist system, wich represent substancial nature of power which one possesses and acts on the phenomena (Ngùl, Edzée and Evú), and the mechanisms of actualization of this latent potential which takes place by means of the mathematical operations of activation, addition, subtraction, multiplication or division, carried out around the number 9 (*á vale, á vú, á bone, á boulə, a bán, á Nnúđ, á viaŋlan*). The modalities of place, time and circumstance then define the operating means for the manifestation and for the transmission of power in this cultural universe, a power that is built in accordance with collective thought in the cosmic order, synonymous with fundamental duality.

Key-words: *Beti, Strength, number 9, power, knowledge, know-how, social skills, transmission.*

LISTES DES ABREVIATIONS, ACRONYMES ET SIGLES

ABREVIATIONS

Ed.	: Editions
Max.	: Maximal
Mém.	: Mémoire
Min.	: Minimal
Moy.	: Moyenne
Num.	: Numéro
Sem.	: Semestre
Vol.	: Volume

ACRONYMES

BUCREP	: Bureau Central de Recensement et d'Etude de la Population
ERUC	: Encyclopédie de la République Unie du Cameroun
MINADER	: Ministère de l'Agriculture et du Développement Rural
MINRESI	: Ministère de la Recherche Scientifique et de l'Innovation
PUQ	: Presses de l'Université du Québec
UCAC	: Université Catholique d'Afrique Centrale
UPAC	: Université Protestante d'Afrique Centrale

SIGLES

ASRC	: Annuaire Statistique de la Région du Centre
CCU	: Centre Catholique Universitaire
CGCD	: Code Général des Collectivités Territoriales Décentralisées
CHGA	: Cercle Histoire-Géographie-Archéologie
CGCTD	: Code Général des Collectivités Territoriales Décentralisées
CPPSA	: Cercle Philo-Psycho-Socio-Anthropologie
CRFD/SHSE	: Centre de Recherche et de Formation Doctorale en Sciences Humaines, Sociales et Educatives.
FPAE	: Fondation Paul Ango Ela
IFY	: l'Institut Français de Yaoundé
RGPH	: Recensement Général de la population et de l'Habitat
URFD/SHS	: Unité de Recherche et de Formation Doctorale en Sciences Humaines et Sociales.

LISTES DES CARTES ET FIGURES

CARTES

Carte 1 : Département de la Lékié.....	29
Carte 2 : Département de la Méfou et Afamba	30
Carte 3 : Département du Mfoundi	31
Carte 4 : Représentation cartographique de la pluviométrie du site de recherche	33
Carte 5 : Bassin supérieur de la Mefou	35

FIGURES

Figure 1 : Conception du temps journalier chez les Beti	53
Figure 2 : Représentation figurative des lances traditionnelles.....	226
Figure 3 : Dialectique opérée dans l'expression des pouvoirs nocturnes	282
Figure 4 : Mouvement circulatoire entre sphères des pouvoirs nocturnes	282
Figure 5 : Dispositif rituel assis en forme circulaire	284
Figure 6 : Dispositif rituel assis en forme quadrangulaire	284
Figure 7 : Dispositif biface des rituels de pouvoir	284
Figure 8 : Matérialisation de la dualité temporelle du pouvoir	286
Figure 9 : Temps du pouvoir dans la conception beti	287
Figure 10 : Onde de fréquence vibratoire des éléments de la matière	290
Figure 11 : Plosives ou émission soudaine d'air vocal	290
Figure 12 : Spectrogramme des sons voisés	290
Figure 13 : Trilogie de la parole de pouvoir.....	292
Figure 14 : Mouvement circulaire basique dans la pratique du pouvoir	293
Figure 15 : Mouvement en spirale dans la pratique du pouvoir.....	293
Figure 16: Spirale ou suite de cercles concentriques	294
Figure 17 : Forme basique d'une sphère	295
Figure 18 : Production d'énergie à partir de la dualité basique	297
Figure 19 : Echantillon des travaux d'EMOTO	333

LISTE DES PHOTOS

Photo 1 : <i>Etó</i> (<i>Voacanga Africana</i>)	185
Photo 2 : Sacrifice et recueil du sang de chèvre	185
Photo 3 : Addition de vin rouge au sang de chèvre	186
Photo 4 : libations autour du site sacré	186
Photo 5 : Libations autour de l'arbre Essani	187
Photo 6 : <i>Eba'akan</i> (<i>Eleusine indica</i>)	188
Photo 7 : Deux gousses de <i>ndóh</i> (<i>Aframomum melegueta</i>)	189
Photo 8 : Neuf grains de <i>ndóh</i> (<i>Aframomum melegueta</i>)	190
Photo 9 : Metét (<i>vernonia diversifolia</i>)	190
Photo 10 : <i>Nnudgá</i> (utilisé pour le boostage du potentiel des arachides)	207
Photo 11 : Oignon des arachides (<i>edzán owono</i>)	212
Photo 12 : Plante de protection des champs d'arachide (<i>Wónlò wònlò</i>)	212
Photo 13 : Troncs de bananier plantain (<i>Musa paradisiaca</i>)	215
Photo 14 : Plante d'aubergine sauvage sans fruit	216
Photo 15 : Fruits d'aubergine sauvage en nombre 9	216
Photo 16 : Corne d'antilope (<i>Nnack</i>)	217
Photo 17 : Prise en main du <i>Nack</i> par le ritualiste	218
Photo 18 : Gestuelle en spirale autour des ingrédients rituels	218
Photo 19 : Peau de panthère pour la conception de vêtements d'aparát	220
Photo 20 : Canne de commandement d'un patriarche Beti	221
Photo 21 : Canne communautaire d'un village Eton (Evodoula)	222
Photo 22 : Chasse-mouche (<i>Kág</i>)	223
Photo 23 : Lances du pays (<i>Màkòh má nâm</i>)	225
Photo 24 : Machette de protection des champs	227
Photo 25 : Double gong (<i>Nkóh</i>)	228
Photo 26 : Tamtam principal pour l' <i>Essáni</i>	229
Photo 27 : Orchestre de trois tam-tam pour l' <i>Essáni</i>	231
Photo 28 : Contenu de la hotte de la meneuse d' <i>essani</i>	233
Photo 29 : Danse d' <i>Essáni</i> pour les préparations des semences	234
Photo 30 : Séance de danse assise des preneuses d' <i>Essáni</i>	235
Photo 31 : <i>Ezabi ya Mefou</i> (lieu de domiciliation des pouvoirs locaux)	238

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1: Durées des activités de terrain.....	10
Tableau 2: Détermination des sites de collecte des données.....	11
Tableau 3: Caractéristiques générales des départements de recherche	28
Tableau 4 : Répartition des saisons annuelles du climat équatorial guinéen	34
Tableau 5 : Facteurs climatiques du site de recherche par département	34
Tableau 6 : Principaux cours d'eau par département de recherche.....	36
Tableau 7: Populations des départements de recherche par sexes	38
Tableau 8 : Répartition des groupes sociaux par département étudié	38
Tableau 9 : Filiation patrilinéaire beti	46
Tableau 10 : Terminologie de la parenté beti.....	47
Tableau 11 : Conception beti du cycle lunaire	54
Tableau 12 : Calendrier saisonnier chez les Beti	55
Tableau 13 : Dénomination du pouvoir à partir de <i>Ngùl</i>	121
Tableau 14 : Système numéral basique chez les Beti.....	122
Tableau 15 : Quelques exemples de locutions beti avec le terme <i>Nnúd</i>	123
Tableau 16 : Fonctionnement basique des organes de sens	135
Tableau 17 : Déchets de l'organisme humain	136
Tableau 18 : Typologisation de l' <i>evú</i> chez les Beti	138
Tableau 19 : Quelques animaux assignés au pouvoir chez les Beti	149
Tableau 20 : Espèces d'animaux chassés par camouflage	154
Tableau 21 : Pouvoir beti par les animaux domestiques non-sacrificiels	158
Tableau 22 : Connaissance générale des pouvoirs du règne végétal.....	160
Tableau 23 : Quelques ingrédients de l' <i>evaa məté</i>	173
Tableau 24 : Typologie de l' <i>èvo nnam</i>	183
Tableau 25 : Matériel usuel du rite <i>Mbabi</i>	193
Tableau 26 : Ingrédients pour le rite de formation de pluie	202
Tableau 27 : Liste de quelques <i>məyǎŋ</i> utilisés chez les Beti.....	266
Tableau 28 : Les attributs du pouvoir.....	270
Tableau 29 : Détermination valorielle dans la spirale d'Archimède.....	294
Tableau 30 : Rapports de convergence entre la circularité et le 9.....	298
Tableau 31 : Système numéral littéraire Beti-Bulu-Fang.....	299

Tableau 32 : Système basique de comptage par énéades	301
Tableau 33 : Système beti de comptage par énéades	302
Tableau 34 : Opérations de multiplication par 9, serie A.....	304
Tableau 35 : Opérations de multiplication par 9, serie B.....	305
Tableau 36: Opérations de multiplication par 9, serie C.....	305
Tableau 37 : Opérations de division par 9 (serie A)	306
Tableau 38 : Opérations de division par 9 (serie B).....	307
Tableau 39 : Opérations de division par 9 (serie C).....	308
Tableau 40 : Opérations d'addition de 9 unités (Série A)	309
Tableau 41 : Opérations d'addition de 9 unités (Série B).....	310
Tableau 42 : Opérations d'addition de 9 unités (Série C).....	310
Tableau 43 : Opérations de soustraction de 9 unités (Série A)	311
Tableau 44 : Opérations de soustraction de 9 unités (Série B)	312
Tableau 45 : Opérations de soustraction de 9 unités (Série C)	313
Tableau 46 : Synthèse des socles substantiels des pouvoirs chez les Beti	348
Tableau 47 : Opérations mathématiques du pouvoir.....	349
Tableau 48 : Démonstration de la collusion entre 7, 8 et 9.....	354

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Cette thèse de Doctorat/Ph.D s'inscrit dans le cadre des travaux académiques régis par l'Université de Yaoundé 1. La thématique abordée dans ce travail se situe au cœur des questions de l'heure, axées sur la globalisation des mondes et des spécificités civilisationnelles. La partie introductive qui s'ouvre ainsi va planter le décor du travail avec la définition du cadre épistémologique dans lequel va s'inscrire la recherche.

0.1. Le contexte de la recherche

Dès la naissance des sciences sociales au cours du siècle des lumières, la question du pouvoir et des formes qu'il arborait dans les humanités a très tôt fait l'objet des débats scientifiques. Dans les champs de recherche qui se positionnent comme les sciences du pouvoir, l'on distingue trois approches qui se dégagent pour la construction axiologique du concept : l'approche institutionnaliste, l'approche idéologique et l'approche interactionniste. La première épouse la logique d'ordre étatique à travers laquelle « avoir du pouvoir » c'est être au cœur des affaires publiques concernant la chose de l'*Etat souverain* qui a la légitimité de la force, et qui contraint l'individu aux lois d'ordre interne (DUVERGER, 1975). La deuxième elle, fait intervenir la notion de classe et des rapports de domination mutuelle fondée sur la déposition des trois capitaux : social, économique et culturel (BOURDIEU, 1984), tout en convoquant l'approche néo-marxiste établissant l'État dans un dualisme d'opposition avec le peuple. Quant à la troisième approche, elle prétend que le pouvoir résulte des interactions sociales vécues dans un cadre spatio-temporel déterminé.

Dans un sens plus restreint des microsociétés, la pratique de l'anthropologie ne se sépare guère de sa vocation holistique à étudier les phénomènes en établissant la relation causale avec la culture, c'est à dire la considérer comme un fait social total (MAUSS, 1923-1924). La prise en charge du phénomène de pouvoir n'est donc pas nécessairement l'apanage du champ de l'anthropologie politique, mais intègre à la fois la parenté, les croyances, l'économie, le phénomène politique, la sexualité, etc. L'objet du pouvoir fait intervenir les modalités socioculturelles qui fondent sa pratique en tentant de répondre à la question du *comment* et du *pourquoi* du phénomène, le tout tendant vers la production du sens qui subsume.

(...) l'anthropologie ne pose pas la question de la nature du pouvoir. Du concept de pouvoir, elle accepte la définition ordinairement partagée, admise dans son extension la plus grande. Ainsi s'explique, dans le discours anthropologique, la fréquence de l'emploi du terme pouvoir au pluriel, la diversité des déterminants

qui lui sont associés et les nombreux intitulés problématiques mettant en relation le pouvoir et un autre élément (...) (BONTE et IZARD, 1991, p. 599).

Contrairement aux disciplines qui se réclament tacitement de sciences du pouvoir, l'anthropologie elle, tente de rechercher dans le phénomène du pouvoir, les fondements endogènes qui participent de sa construction en tant que domaine du savoir et du savoir-faire, situés au-delà du simple champ politique et convoquant le potentiel à la fois des agents sociaux et des agents extra-sociétaux.

0.2. La justification du choix du sujet

Comme toute œuvre humaine, cette recherche fondamentale repose sur une motivation fondée. La présente prend en compte la *raison personnelle* d'une part et la *raison scientifique* d'autre part.

0.2.1. La raison personnelle

Le choix du sujet de cette thèse a été guidé par une observation que nous faisons déjà en 2014, dans le cadre de nos travaux de recherche de Master. Nous constatons alors que les Beti, bien que dépositaires d'un certain nombre de savoirs et de savoir-faire pour la résolution de leurs problèmes du vivre au quotidien, n'en faisaient malheureusement pas un usage propice. De manière courante, cette occurrence donnait généralement lieu à une permanence de désordre caractérisée par l'étouffement de la prospérité, l'instauration d'un climat délétère avec expansion significative des fractions sociales, la prépondérance du phénomène de sorcellerie, etc. Cette situation qui suscita notre curiosité a donc motivé notre intérêt à investiguer sur les questions de pouvoir dans cette socioculture.

0.2.2. La raison scientifique

Nous avons engagé cette recherche dans l'optique d'apporter notre modeste contribution à la science. Plus particulièrement, la recherche sur le pouvoir et sa transmission pourrait contribuer à enrichir le corpus de connaissances sur le sujet, dans le champ des sciences humaines en général et celui de l'Anthropologie en particulier.

0.3. Le problème de recherche

Le phénomène du pouvoir dans l'acception courante se conçoit comme un moyen grâce auquel un individu ou groupe d'individus exprime son autorité, sa présence ou plus

simplement, sa domination sur une autre entité. Ce faisant, son acquisition passe nécessairement par l'usage de la violence symbolique (BOURDIEU, 1997), physique, psychologique ou spirituelle, une influence exercée par qui veut s'en accaparer, à travers un mécanisme de persuasion ou de dissuasion. Cette violence s'illustre alors comme un acte de conquête en donnant mandat à l'adage populaire qui stipule que « *le pouvoir ne se donne pas, il s'arrache...* ». Cette boutade dénote pour ainsi dire un exploit réalisé par celui qui a le désir de l'incarner, à travers l'acte d'accaparement à un individu ou un groupe, d'un pouvoir acquis grâce à l'hérédité ou par la cooptation.

Or, une pré-enquête effectuée de Mai à Juillet 2019 dans la socioculture beti nous permet de constater que le pouvoir magico-religieux ne s'arrache pas, il ne s'obtient pas par la violence et la force. En effet, ces modalités se résument ici en une donnée paramétrique dans la déposition, l'incarnation et la transmission du pouvoir. A ce propos, une entreprise ethnographique bâtie autour de l'objet de pouvoir pourrait donc permettre de révéler les savoirs, les savoir-faire et les savoir-être sur lesquels repose cette institution sociale dans ce terroir.

0.4. La problématique

Le sujet de cette recherche a pour titre « Le Pouvoir et sa transmission chez les Beti : contribution à une Anthropologie des savoirs, des savoir-faire et des savoir-être ». Contrairement à une acception courante qui prétend que le pouvoir s'arrache, une pré-enquête réalisée de Mai à Juillet 2019 dans la société beti montre que le pouvoir magico-religieux lui, ne s'arrache pas. L'attribution d'un quelconque pouvoir à un individu ou groupe d'individus fait l'objet d'un processus de transmission, s'étendant parfois sur de nombreuses années au cours desquelles l'individu acquiert des clés permettant d'actualiser le potentiel énergétique que porte ledit pouvoir. Même lorsque la transmission est spontanée, elle se fait toujours avec la dation du mode d'emploi pour l'usage et pour l'entretien dudit pouvoir, afin de le perpétuer et d'accroître continuellement son potentiel. Dans ce sillage, il s'agit d'un ensemble de mécanismes pour lesquels les gestes, les paroles et les silences ne sont pas faits de manière anodine.

En admettant par ailleurs que le pouvoir peut faire l'objet d'un vol partiel, cet acte est susceptible d'engendrer le désordre au sein du groupe affecté. Ainsi, la permanence de ce désordre est sujette à une extension au sein de la société dans sa globalité, produisant de manière causale, le mal-être communautaire. De même, qu'il soit volé ou non, lorsqu'il sert

exclusivement à la volonté d'asservissement personnel, l'usage du pouvoir tend à générer le *désordre permanent* et participe du renforcement du « *nœud cosmique* », source de « *mal-être social généralisé* » (NANGA MVOGO, 2015). Le pouvoir acquis par arrachage ou par vol ne permet pas une transmission adéquate des clés de lectures adéquate. La prise du pouvoir par la force correspond généralement à une approche éminemment politique comme c'est souvent le cas avec des coup d'Etat ou l'appropriation de nombreuses chefferie traditionnelles. Mais le pouvoir magico-religieux ou vitalo-spirituel lui, a une emprise qui va au-delà du simple aspect politique et donc, prend en compte la gestion du pouvoir dans une approche holistique, incluant autant les éléments du réel physique que métaphysique. Dans ce sillage, vouloir arracher le pouvoir magico-religieux devient une entreprise dangereuse pouvant entraîner des le désordre sur le plan humain, social et cosmique.

En outre, le phénomène du pouvoir en lui-même étant un générateur d'ordre permanent, il s'opérationnalise à travers l'usage et le contrôle des institutions sociales qu'il fédère et par conséquent, les acteurs du pouvoir sont engagés dans une dynamique permanente qui concourt à l'équilibre de la société en s'appuyant sur la *Maât* (MENU, 2005). Nonobstant le déni social du désordre, il faut néanmoins admettre qu'il s'impose à la société à travers le rapport dualiste ordre/désordre et de ce fait, le rôle du pouvoir est donc de veiller à l'établissement et la permanence de l'ordre au sein du groupe ; aussi faut-il indiquer qu'un certain nombre de contingences sociales confortent cette inversion¹ (BALANDIER, 1988). Au-delà de cette orientation, il faut dire que le pouvoir s'apparente à une force vitale, à un réservoir d'énergie qui permet à ses dépositaires de rechercher en permanence l'équilibre. Dans le même ordre d'idée, il permet de garantir l'ordre socio-cosmique en s'appuyant sur les relations qui lient la société au sacré, par l'intermédiation des initiés, garants de la tradition (ABOUNA, 2007).

Au demeurant, pour se prémunir du *désordre permanent*, le dispositif culturel élabore un socle des pouvoirs au sein duquel s'expriment selon les circonstances, des opérations de régulation sur les plans micro, méso et macrocosmique. En d'autres termes, le pouvoir fait pour ainsi dire usage des énergies consenties par la communauté pour s'accommoder avec l'ordre cosmique ; d'où l'exercice et la transmission du pouvoir qui obéissent à des principes et à des exigences spécifiques à la culture qui en donne autorité. Dans l'optique d'enserrer notre travail dans une maille explicative, nous faisons recours dans cette recherche, à un cadre

¹ Cela pour indiquer une inversion de la balance *ordre/désordre* (normal) en *désordre/ordre* (pathologique)

théorique que nous construisons à partir de l'ethnométhodologie, l'ethnoperspective et les principes de l'épistémologie africaine.

0.5. Les questions de recherche

Notre travail repose sur deux types de questions : la principale et les spécifiques.

0.5.1. La question principale

Quels sont les fondements culturels du pouvoir chez les Beti ?

0.5.2. Les questions spécifiques

Nous allons mettre en évidence trois questions spécifiques.

0.5.2.1. La question spécifique n°1

Quelles sont les manifestations du pouvoir en pays beti ?

0.5.2.2. La question spécifique n°2

Comment se transmet le pouvoir dans cette socioculture ?

0.5.2.3. La question spécifique n°3

Quelle signification peut-on donner à la pratique du pouvoir dans l'environnement culturel beti ?

0.6. Les hypothèses de recherche

Nous distinguons deux catégories d'hypothèses de recherche : la principale et les spécifiques.

0.6.1. L'hypothèse principale

Le pouvoir dans la conception culturelle beti se fonde sur une architecture mathématique empruntée au cosmos par mimétisme, duquel il tire son essence et ses lois d'applicabilité.

0.6.2. Les hypothèses spécifiques

Trois hypothèses spécifiques sont mises en évidence dans ce travail.

0.6.2.1. L'hypothèse spécifique n°1

Le pouvoir se manifeste sous les aspects de savoir, de parole ou de matière au sein desquels il se sédimente, et à travers lesquels il s'opérationnalise, en fonction de la circonstance et du rapport au temps.

0.6.2.1.1. L'hypothèse spécifique n°2

La transmission du pouvoir obéit à un ensemble de prédispositions liées à la vocation et au charisme de l'acquéreur, prédispositions qui lui permettent d'internaliser les savoirs et les savoir-être du système initiatique qui l'adoube, et d'en acquérir du savoir-faire avec l'expérience dans la pratique ultérieure.

0.6.2.1.2. L'hypothèse spécifique n°3

La signification du pouvoir pratiqué chez les Beti est en adéquation avec le symbolisme culturel endogène.

0.7. Les objectifs de recherche

Les objectifs poursuivis par cette investigation sont de deux ordres : l'objectif principal est les objectifs spécifiques.

0.7.1. L'objectif principal

Mettre en lumière les fondements culturels du pouvoir beti.

0.7.2. Les objectifs spécifiques

Trois objectifs spécifiques vont meubler les orientations de cette recherche.

0.7.2.1. L'objectif spécifique n°1

Relever les manifestations du pouvoir chez les Beti.

0.7.2.2. L'objectif spécifique n°2

Présenter les modes de transmission du pouvoir en pays beti.

0.7.2.3. L'objectif spécifique n°3

Mettre en évidence la signification anthropologique de la pratique du pouvoir dans le

systeme culturel beti.

0.8. La méthodologie de recherche

Ce groupe nominal renvoie à un construit scientifique qui permet de décrire en filigrane l'ensemble des étapes devant meubler ou structurer la procédure de recherche. Du grec *methodos*, lui-même formé de *metà* (« après ; qui suit ») et de *hodòs* (« chemin ; voie ; moyen »), la méthode désigne la démarche poursuivie par le chercheur pour parvenir à la vérité scientifique. La méthodologie quant à elle renvoi à la *science de la méthode*, en d'autres termes, il s'agit d'une discipline scientifique qui prend pour objet d'étude la méthode². Dans les sciences sociales, la méthodologie est l'outil qui permet d'étudier les phénomènes sociaux à travers leur observation réalisée au moyen d'outils spécifiques au domaine de la recherche. Ainsi, dans le cadre d'une recherche fondamentale, elle recommande au minimum trois étapes essentielles de la démarche heuristique : la recherche littéraire, la recherche de terrain et le travail en laboratoire.

0.8.1. La recherche littéraire

C'est la première phase de l'opération heuristique à laquelle le chercheur se livre à une quête d'informations contenues dans les documents scientifiques. Elle concourt à fonder son originalité à travers une démarcation de la contribution du chercheur vis-à-vis des travaux antérieurs réalisés autour de sa thématique de recherche. Dans le cadre spécifique de ce travail pour la rédaction d'une thèse de Doctorat/Ph.D, nous avons réalisé une activité de recherche littéraire que nous présentons dans cette rubrique suivant deux articulations : le cadre spatiotemporel et les opérations de recherche.

0.8.1.1. Le cadre spatio-temporel

La notion de cadre spatiotemporel laisse paraître deux items essentiels qui sont l'espace et le temps. L'espace renvoie aux lieux physiques et analogiques au sein desquels le chercheur doit tirer les informations dont il a besoin. Dans ce sillage, il a été question dans un premier temps d'identifier ces différents lieux de domiciliation de l'information scientifique, afin d'y mener l'activité de collecte documentaire. Pour les lieux physiques, nous distinguons principalement les bibliothèques, notamment, pour le cas d'espèce, les bibliothèques de la

² Le suffixe « *logie* » vient du grec *logos* et veut dire « étude ; science » attribue la méthodologie le sens de méthode de recherche permettant d'arriver à certains objectifs au sein d'une science.

ville de Yaoundé suivantes : l'Institut Français de Yaoundé (I.F.Y.), l'Université Protestante d'Afrique Centrale (UPAC), le Centre Catholique Universitaire de Yaoundé (C.C.U.), le Cercle Philo-Psycho-Socio-Anthropologie de l'Université de Yaoundé 1 (C.P.P.S.A.), le Cercle Histoire-Géographie-Archéologie (C.H.G.A.) de l'UY 1, le centre de documentation du MINRESI, la Fondation Paul Ango Ela (F.P.A.E.), l'Université Catholique d'Afrique Centrale (UCAC) et la bibliothèque personnelle.

Concernant les lieux analogiques, nous avons visité les médiathèques ou bibliothèques en ligne d'où nous avons recueilli des informations essentielles via internet en général et les revues scientifiques en particulier. À ce propos, de nombreux sites internet ont été consultés tout au long de notre recherche. Les éléments référentiels afférents vont être apportés plus loin dans la rubrique concernant les sources d'informations. En ce qui concerne le temps dédié à la recherche documentaire, il nous a fallu quatre mois pour la réalisation de cette opération qui se veut capitale pour la mise en œuvre de l'activité heuristique ; elle s'est déroulée entre le 1er septembre et le 31 décembre 2018. Toutefois, en vue de l'enrichissement permanent du contenu de notre travail, nous avons poursuivi la lecture des documents tout au long du processus de la recherche.

0.8.1.2. Les opérations de recherche documentaire

La collecte des données secondaires a nécessité quatre étapes fondamentales, en l'occurrence : l'édification d'une fiche bibliographique, la rédaction des fiches de lecture, la formalisation de la revue de la littérature et la mise en évidence de l'originalité du travail. La fiche bibliographique est un document obtenu au terme d'un recensement d'ouvrages, d'articles scientifiques, de mémoires et de thèses, des documents ayant un rapport de convergence avec notre sujet de recherche. Après le préalable de l'identification des lieux de collecte, il a été question de nous rendre effectivement dans chaque bibliothèque pour consulter les catalogues physiques et/ou numériques. L'opération a consisté à noter sur des formats vierges, les références que présentait le document à propos du nom de l'auteur, du titre du document et surtout de la côte référentielle.

À partir de ces références consignées, il a été question par la suite de nous rendre à nouveau dans les différentes bibliothèques pour consulter les documents physiques. Chacune d'elles a donc fait l'objet d'une fiche de lecture singulière, réalisée à travers la prise de notes de lecture permettant de dégager la pensée de l'auteur et de formuler une critique indicative. S'en est suivie la phase de mise en œuvre de la revue de littérature qui a apporté un contenu

plus structuré, suivant une organisation thématique sur des items préalablement identifiés. Dans la suite de cette activité, nous avons mis en évidence l'originalité de notre travail, laquelle a été modélisée sur trois centres d'intérêt majeurs à savoir, l'originalité du point de vue de l'objet de recherche, du point de vue conceptuel et du point de vue méthodologique.

0.8.2. Du terrain au travail en laboratoire

C'est cette phase de l'activité heuristique qui permet de collecter, d'analyser et d'interpréter les données, le tout charpenté par la rédaction complète du travail de recherche. L'approche méthodologique convoquée pour cette opération dépend du type de données mises en évidence. Dans cette recherche, compte tenu de la nature du sujet et de sa problématique, le travail s'est appuyé sur la méthode qualitative. Grace à ses techniques et outils, elle a permis de réaliser les procédures de collecte, d'analyse et d'interprétation des données.

0.8.2.1. Le cadre référentiel des opérations

La préparation du terrain est une étape qui précède l'opération de collecte des données. Elle nécessite un préalable de choix des sites à travers l'échantillonnage, l'identification de la cible, la préparation des outils de collecte. La mise en œuvre de ces opérations fait suite aux résultats d'une enquête préliminaire (pré-enquête) effectuée en amont, bien avant la phase du terrain. Ainsi, le temps consacré pour ces activités s'est réparti ainsi que le présente le tableau qui suit :

Tableau 1: Durées des activités de terrain
Source : données de terrain

Activités principales	Activités spécifiques	Durées	Intervalles de temps
Préparation du terrain	Pré-test (pré-enquête), préparation des outils	3 mois	Mai - Juillet 2019
Opérations de collecte des données	Entretiens, observations	6 mois	Août 2019 - Janvier 2020
Analyse des données	Transcription, dépouillement, classement	5 mois	Février - Juin 2020
Rédaction de la thèse		6 mois	Juillet-Décembre 2020
Corrections		12 mois	Janvier – Décembre 2021

Quant à la détermination de la modalité spatiale, elle tient compte des paramètres sociologiques de référence. Ainsi, l'activité concernant le travail de terrain s'est déroulée au sein des lieux consignés dans le tableau ci-après :

Tableau 2: Détermination des sites de collecte des données
Source : données de terrain

Départements	Sites de collecte
Lékié	Elig Ambassa, Evodoula, Kalngaha, Minkama, Monatélé, Nkol Mekok, Obala et Zamengoé.
Mefou et Afamba	Awae, Ekali, Ekoko, Esse, Mfou et Nsimalen.
Mfoundi	Febe, Mbangkolo, Nkolbisson, Nsimeyong et Ozom

Dans l'ensemble, les phases d'analyse et d'interprétation des données ont eu lieu à Yaoundé, tout comme la rédaction de la thèse proprement dite ; elle s'est déroulée entre début juillet et fin décembre 2020. Nous avons consacré onze (12) mois pour les corrections du travail (janvier-décembre 2021) et l'avons déposé suivant les délais convenus.

0.8.2.1.1. L'échantillonnage

Cette opération se définit comme une technique qui vise à sélectionner une portion de la population concernée par la recherche ; celle qui a été utilisée pour cette activité est l'échantillonnage par quota qui, d'après MONGNEAU (2008), est une technique régulièrement employée dans l'approche qualitative du choix de l'échantillon. Grâce à cette opération, nous nous sommes référés à quelques informateurs identifiés à l'avance grâce auxquels nous avons progressivement densifié la liste. À partir de ce procédé dénommé « *boule de neige* », nous demandions aux premiers informateurs de nous en proposer d'autres dont ils avaient connaissance. D'un informateur à l'autre, nous avons procédé à la collecte systématique des données qui nous ont permis d'atteindre un seuil considéré comme « *point de saturation* », seuil matérialisé par l'apparition d'une redondance d'informations similaires issues des entretiens réalisés.

0.8.2.1.2. Les informateurs

Dans cette recherche, nous avons identifié trois types d'informateurs qui sont intervenus dans l'opération de collecte des données. Il s'agit des praticiens, des connaisseurs et des témoins. La première catégorie correspond aux personnages traditionnels qui sont dépositaires de pouvoirs spécifiques et en font usage au quotidien. Dans cette catégorie, l'on retrouve entre autres, les tradipraticiens de santé, les chefs traditionnels, les gardiens de sceaux traditionnels. La deuxième est constituée d'individus qui sont dotés d'une maturité avérée et la déposition des savoirs endogènes relatifs aux pouvoirs beti. Pour ce qui est de la troisième catégorie, elle concerne des personnes moins âgées qui ont régulièrement observé la pratique du pouvoir dans leur entourage et peuvent donc en faire témoignage. L'on retrouve dans cette catégorie des personnes qui rapportent des études de cas ou des récits de vie dont elles ont par la force du temps, fait l'expérience.

Selon l'évolution de la collecte, nous avons observé une redondance des informations reçues qui tendaient de plus en plus à se répéter et avons estimé avoir atteint le « *point de saturation* ». Mais, cette saturation est survenue en ayant recours à la *triangulation* des sources d'informations et des techniques de collecte des données. Cela a permis d'effectuer des va-et-vient sur le terrain lorsque les informations reçues nous paraissaient insatisfaisantes. Au terme de l'opération de collecte des données, cinquante-et-un (51) informateurs des deux sexes (à majorité masculine), dont les âges varient entre 36 et 92 ans, ont pu être interviewés.

0.8.2.2. Le dispositif de travail

La phase du terrain correspond aux opérations de collecte des données primaires qui s'appuie sur les préalables que nous avons relevés en amont. Pour cette activité, il a été question tout d'abord de déterminer la typologie des données, ensuite de statuer sur les techniques usuelles, et enfin de préparer les outils de collecte.

0.8.2.2.1. Le corpus des données

Il faut entendre par « corpus de données », le matériau brut issu du terrain sous sa forme originelle. En d'autres termes, le corpus renvoie nettement à cet ensemble d'informations non traitées que le chercheur possède au sortir des opérations de terrain. Dans le cas de notre travail, nous distinguons le corpus de données d'entretiens et le corpus de données d'observation. Le premier désigne le matériau brut obtenu grâce aux entretiens lors des opérations de collecte des données de terrain. Le corpus des données d'entretien a été exploité

dans la recherche pour permettre de concevoir le verbatim à travers une transcription intégrale des discussions réalisées au cours des entretiens. Elles ont par la suite fait l'objet d'une analyse de contenu qui a permis de dégager l'essentiel des informations exploitables pour la production du sens lors des activités ultérieures.

Le second, quant à lui, désigne le matériau brut issu de l'observation. En effet, au cours des opérations de collecte des données par l'observation, le chercheur est attentif aux gestes effectués par les acteurs, aux paroles prononcées et aux artefacts qui interviennent lors de la pratique qui fait l'objet d'observation. La prise de notes, d'images et de sons peuvent alors permettre à l'investigateur de se saisir de son objet.

0.8.2.2.2. La typologie des données

Avant toute opération de collecte et de traitement des données primaires, il est nécessaire de définir au préalable la typologie des données et leurs utilisations pour l'aboutissement de résultats plausibles à même d'apporter la lumière sur le questionnement qui fonde la recherche. Nous distinguons trois types de données qui ont servi de matériau de travail dans le cadre de cette recherche : les données conceptuelles, les données iconographiques et les données numériques. Les données conceptuelles sont un ensemble d'informations résultant du corpus de données orales³ et formalisées en concepts. Elles découlent des paroles formulées par les informateurs au cours d'un entretien ou en contexte d'observation. Toutefois, dans le plus courant des cas, les données conceptuelles sont issues de conversations (formelles ou informelles) entre deux ou plusieurs interlocuteurs. Les données conceptuelles sont généralement formulées dans un ensemble thématique qui fonde le socle de l'analyse de ce type de données. Dans le cadre de ce travail, les données conceptualisées ont permis de formaliser un modèle conceptuel susceptible de saisir le phénomène de pouvoir de manière holistique.

Les données iconographiques sont une représentation picturale d'un phénomène observé en contexte de recherche. Elles résultent de l'observation (pour les gestes des acteurs) et des données brutes matérielles (pour les objets matériels capturés par prise d'images). L'analyse des données iconiques participent également de l'attribution du sens du phénomène observé. À cet égard, ces données mettent l'accent sur les éléments de formes, de couleurs, de

³ Le corpus des données orales est consigné dans le verbatim et comporte outre les données conceptuelles, les éléments de données mathématiques que le chercheur a la charge de mettre en lumière au cours de l'opération d'analyse de contenu.

matériaux et de symboles. Cette attribution permet d'étayer la compréhension du phénomène du pouvoir chez les Beti.

Pour ce qui est des données numériques, elles sont un ensemble d'informations constituées de chiffres et signes mathématiques relevés au cours des opérations de collecte des données sur le terrain. Les données mathématiques résultent à la fois du corpus de données d'observation et de celui des données orales. La prise en charge des données numériques fait intervenir l'analyse mathématique qui est également un indicateur majeur de compréhension holistique du phénomène qui fait l'objet de la recherche. Les données numériques nous ont notamment permis de bâtir un modèle mathématique du pouvoir chez les Beti ; en l'occurrence à travers les chiffres qui interviennent dans les ingrédients utilisés, les gestes et paroles prononcées, les rapports du pouvoir au temps, les mises en scène et représentations iconographiques. Les données de cette nature ont également contribué à fournir des éléments de réponses sur les jeux d'opérations réalisées par les acteurs lorsqu'ils actualisent leur pouvoir ou lorsqu'ils le mettent en mouvement.

0.8.2.2.3. Les techniques et outils de collecte des données

Pour obtenir le matériau de travail sur son objet de recherche, l'investigateur a l'obligation de descendre sur le terrain pour toucher du doigt le phénomène en question et d'en retenir le corpus à analyser. Deux techniques ont permis de réaliser la collecte des données de terrain. Il s'agit de l'observation directe et de l'entretien semi-structuré. Concernant l'observation directe, il s'agit d'« (. . .). *Une technique de collecte de données primaires visibles et audibles. (. . .) Mais l'observation peut également être définie, de manière plus large, comme une stratégie particulière d'interaction avec le terrain.* » (GARVARD-PERRET et al, 2008, p. 140). À travers elle, l'investigateur intègre le terrain de manière physique pour se saisir de son objet de recherche. Cela lui permet concrètement de prélever des informations sur les gestes, parole, non-dit et autres sons qu'il y perçoit, soit tant qu'actif, soit tant que passif. Nous avons été au cœur de certains lieux d'expression du pouvoir où l'observation directe nous a permis de consigner par écrits les activités que nous percevions à partir de nos cinq sens physiques, concomitamment aux prises d'images photographiques réalisées en synchronie. En d'autres termes, l'opérationnalisation de l'observation directe pendant la collecte a permis d'obtenir les données sur les célébrations de mariages, des deuils, des rites, des intronisations et les cérémonies funéraires. Cette technique de collecte a mis en lumière les ingrédients du monde animal, végétal, minéral ainsi que les

aliments et les ustensiles de cuisine utilisés dans la transmission du pouvoir.

Concernant l'entretien semi-structuré, il s'agit d'une technique de collecte des données à travers laquelle un interviewé livre des informations par voie orale sous enregistrement, dans un cadre approprié à la bonne interaction discursive. Selon GARVARD-PERRET et *al*, (*ibid* : pp. 88-89), « *L'entretien se caractérise par une rencontre interpersonnelle qui donne lieu à une interaction essentiellement verbale (. . .)* ». Tout en relevant le caractère interactif de l'entretien par contact entre le chercheur et l'informateur, CAPENHOUDT et QUIVY (2011, p. 170) élaborent une définition descriptive de la technique d'entretien :

Sous leurs différentes formes, les méthodes d'entretien se distinguent par la mise en œuvre de processus fondamentaux de communication et d'interaction humaine. Correctement mis en valeur, ce processus permet aux chercheurs de retirer de ses entretiens des informations et des éléments de réflexion très riches et nuancés.

Au demeurant, l'entretien renvoie à un échange discursif grâce auquel le chercheur se saisit des expériences et perceptions de son informateur sur une question donnée, grâce à sa dextérité et aux relances situationnelles qui permettent au chercheur d'approfondir les perspectives de l'entrevue. Dans ce travail, nous avons eu recours à l'entretien semi-structuré grâce auquel des relances permanentes ont pu être effectuées en conformité avec les principaux axes thématiques contenus dans le guide d'entretien. Pour la collecte des données, nous avons préparé les outils suivants : guide d'entretien, grille d'observation, magnétophone, carnet de notes, stylo à bille, téléphone portable (photos et vidéos), autorisation de recherche et fiche de consentement libre et éclairé.

L'opérationnalisation de l'entretien semi-structuré nous a permis de consolider les données sur les fondements du pouvoir à travers la terminologie du *ngul*, *nud*, *edzoe*, etc, la nature, les formes, les sources et la symbolique du pouvoir chez les Beti. En ce qui concerne ce pouvoir, ces champs d'application sont liés premièrement, à la production végétale via les rites agraires, les fétiches et l'assistance totémique. Deuxièmement, à la production animale grâce aux animaux sauvages, domestiques par obtention, maintien et multiplication. Troisièmement, à la reproduction humaine à travers la virilité de l'homme et la fécondité, la conception féminine. Quatrièmement, à la production de la parole par médiation, malédiction et bénédiction. A travers les entretiens semi-directifs, nous avons pu collecter les données relatives à la transmission de l'autorité aux hommes, aux animaux, aux végétaux et les mécanismes de contrôle du pouvoir grâce aux charmes, aux inversions entre les humains, les animaux et les éléments de la nature. En ayant des entretiens face à face avec des

informateurs ressources, les données sur la transmission du pouvoir ont été obtenues avec une emphase sur les phases préparatoires et les phases d'initiation.

0.8.2.3. Les opérations de collecte

La collecte des données primaires permet l'obtention d'un corpus de données brutes qui sert ultérieurement à l'opération d'analyses des données. Avant le procédé de collecte, des préalables interviennent dans la procédure, notamment l'entrée sur le site et les formalités administratives. Avec l'autorisation de recherche signée de la main de Monsieur le Chef de Département d'Anthropologie de l'Université de Yaoundé 1, nous nous rendions d'abord auprès des autorités traditionnelles pour nous signaler en tant que chercheur devant procéder à une investigation de type académique dans leur territoire de commandement. Nous prenions cependant la peine de relever le caractère non-lucratif de la recherche et son exclusive appartenance à l'Université de Yaoundé 1. Ensuite, s'il se sentait concerné et consentait à nous livrer des informations, le chef de village faisait l'objet d'un entretien au terme duquel il nous recommandait d'autres potentiels informateurs. Enfin, dans le cas contraire où il était réfractaire ou en incapacité de nous aider, nous poursuivions notre quête à tâtons sur la base d'informations recueillies et recoupées.

Pour l'observation, nous avons saisi des occasions solennelles à l'instar des cérémonies traditionnelles (mariages traditionnels, obsèques, intronisations, palabres, etc.) et les rites en général, pour réaliser cette opération de collecte, nous prenions des notes d'observation et/ou des prises d'images photographiques. Les items principaux sur lesquels reposaient l'observation sont : les gestes, les paroles prononcées, les silences, les interdits de langage, les éléments matériels⁴. L'observation prend en compte tous les types de données définies en amont, notamment les données orales, les données iconographiques et les données mathématiques. De façon pratique, notre entrée sur le terrain de recherche était déjà le début de l'observation. Nous prenions la peine de relever les attitudes qui se dégageaient dans les gestes, paroles et non-dits lors des cérémonies, des échanges informels avec les membres de la communauté, des activités courantes.

Les données orales sont issues d'enregistrements audio réalisés lors d'entretiens formels auxquels l'informateur donne son consentement. Ainsi, après avoir réalisé les entretiens, les fichiers audios ont été retranscrits en textes qui ont servi *in fine*, pour la pratique de l'analyse

⁴ Concernant les éléments matériels observés, il faut citer les accoutrements, les éléments matériels symboliques, des ingrédients utilisés, les ustensiles.

de contenu. Étant donné que nous avons réalisé une première descente sur le terrain en vue de tester les outils de collecte⁵ et avoir une idée des premiers informateurs de référence, l'opération de collecte proprement dite à partir de l'entretien à consister à nous présenter, à décliner l'objet de notre présence, le contenu synoptique de la recherche et surtout la confidentialité des informations livrées par l'informateur. Après avoir obtenu son consentement et sa permission de se faire enregistrer, nous placions le matériel de travail dont nous disposions, de part et d'autre du pupitre : enregistreur (téléphone portable), bloc-notes et stylos à bille, guide d'entretien. Nous posions des questions basiques et en fonction des réponses données par les informateurs, des relances systématiques étaient faites sur la question. D'un sous-thème à un autre, nous nous employions à décortiquer notre guide de façon transversale, de manière à parcourir toutes les articulations au terme de l'entretien. Les informateurs taciturnes étaient constamment relancés, et quelques fois aidés lorsqu'ils avaient du mal à bien comprendre les questions posées, ou lorsqu'ils faisaient montre d'une grande réserve à livrer des informations. Quant aux informateurs volubiles, nous les laissions parler et prenions néanmoins le soin de recentrer la conversation autour du sujet principal de la recherche.

0.8.3. Le travail en laboratoire

Il s'agit d'une étape tout autant essentielle de la recherche que les précédentes sus-évoquées. Il correspond à une phase de réclusion en vue de mener des opérations d'analyse et d'interprétation des données collectées sur le terrain. Le travail en laboratoire s'achève avec la rédaction complète de la thèse sous forme de livrable en vue de la publication des résultats de recherche.

0.8.3.1. L'analyse des données

L'analyse peut se définir comme une opération intellectuelle consistant à décomposer un tout en ses éléments constitutifs et d'en dégager les relations causales. Pour MBONJI EDJENGUÈLÈ (2005, p. 65) « (...) *l'analyse est résolution, découverte de réponses, dégagement de solution par la combinaison des éléments d'un énoncé, d'un problème* ». Dans le cas correspondant à cette recherche, rappelons que nous avons exclusivement fait recours à

⁵ Il s'agit du pré-test, un exercice qui précède la collecte des données qui consiste à se rendre sur le terrain et à simuler l'application des outils de collecte afin d'en corriger le contenu et de le conformer aux réalités endogènes. Cet exercice nous renseigne sur les différences de forme et de fond qui pourraient fondamentalement exister entre le regard a priori du chercheur et la réalité sur le terrain.

la méthode qualitative. La description de la procédure d'analyse des données qualitatives débute lors de la collecte et doit obéir du point de vue de MONGNEAU (2008) à trois étapes principales qu'il illustre dans les propos suivants :

(...) l'analyse des données débute avec la collecte des données. Ainsi, après, par exemple, une série d'entrevues (sinon après chaque entrevue), on cherche à déterminer : De quoi était-il question ? Quels sont les éléments liés à notre compréhension a priori (ceux qui la soutiennent et ceux qui l'infirmement ou la nuancent) ? Comment ces éléments sont-ils liés ou non entre eux et avec la problématique ? Ces trois questions générales illustrent les grandes étapes d'une analyse qualitative : la réduction, la présentation et l'interprétation des données.

L'analyse des données requiert la définition préalable d'une grille d'analyse et d'un modèle d'analyse.

0.8.3.1.1. La grille d'analyse

La grille d'analyse est un ensemble répertorié des formes d'analyses qui sont courantes dans une discipline scientifique spécifique. En tenant compte de la méthode qualitative qui a servi à la recherche, l'analyse qualitative est ainsi sollicitée dans la pratique de l'analyse des données anthropologiques. Il nous semble important de préciser que la typologie des données oriente la grille d'analyse. Ainsi, nous pouvons distinguer deux niveaux d'analyse qui dépendent de la pureté du matériau collecté. KRIEF et ZARDET (2013, p. 221) affirment à ce sujet : « *les données primaires collectées par entretiens, observations ou analyse de documents sont traitées pour construire des données secondaires, résultats des traitements* ». Il faut considérer les *données secondaires* évoquées par KRIEF et ZARDET comme ces informations subsumant du corpus analysé, et qui devront subir une seconde analyse en filigrane selon la typologie des données indicatives⁶, en l'occurrence en fonction du modèle d'analyse.

Parlant de l'analyse des données selon leur typologie, MBONJI EDJENGUÈLÈ (2005, p. 77) affirme : « (...) le modèle iconographique et le modèle mathématique sont le résultat d'un travail d'extraction des nombres et des figures à partir de la « substance » sémique du corpus en présence. ». Ces propos confortent la proposition selon laquelle le corpus de données d'entretien ou d'observation est le matériau brut à partir duquel sont extraites des informations spécifiques qui se distinguent selon leur typologie.

⁶ Il existe un premier niveau d'analyse qui consiste à décomposer le matériau brut duquel subsument des éléments conceptuels, des éléments de symboles, des éléments mathématiques, etc. Ces éléments spécifiques font

0.8.3.1.1.1. L'analyse de contenu

C'est l'opération d'auscultation des données dont le chercheur retiendra l'essentiel des informations en congruence avec le modèle d'analyse et la prise en compte des conditions de production des données dans cette activité. Plus en détail, l'analyse de contenu représente

Un ensemble de techniques d'analyse des communications visant, par des procédures systématiques et objectives de descriptions du contenu des messages, à obtenir des indicateurs (quantitatifs ou non) permettant l'inférence de connaissances relatives aux conditions de production/réception (...). (BARDIN, 2003, p. 47).

L'analyse de contenu proprement dite revêt certaines particularités que relèvent GAVARD-PERRET et *al* dans les propos suivants :

Les particularités principales de l'analyse qualitative (...) résident dans le fait que les mots et/ou éléments non-verbaux issus des observations, entretiens, documents, etc. réunis par le chercheur ne sont pas immédiatement accessibles à l'analyse et que, même une fois un certain nombre d'analyses qualitatives réalisées, le sens n'en jaillira pas automatiquement. (2008, p. 248).

En somme, l'analyse de contenu est une opération de relecture détaillée des textes issus des transcriptions d'entretien que l'on nomme *verbatim*, verbatim à partir duquel une séquence de regroupement et de classement va être effectuée de manière à domicilier des parties de texte dans chaque rubrique thématique et sous-thématique correspondantes. À cela, nous pouvons ajouter les données monographiques d'observation consignées par écrit et qui sont complémentaires au discours retranscrit. Par cette analyse, le chercheur énonce une idée qu'il commente à travers une argumentation soutenue par les propos des informateurs et les observations attenantes.

0.8.3.1.1.2. Analyse iconographique

Cette rubrique concerne la prise en charge du matériau physique dans une analyse de premier niveau. L'analyse iconographique ou analyse iconique est une opération minutieuse qui vise à décrypter une représentation iconique selon divers plans d'analyse parmi lesquels la forme générale, les formes différentielles, le matériau, les couleurs, la texture, les symboles... L'ensemble de ces items convoient à la compréhension globale de l'artéfact imagé dont les descriptions de forme et de fond aident à l'appropriation du sens dévoilé par le matériau de travail. La prise en charge plus poussée en analyse apporte de manière spécifique, des

réponses sur les fondements culturels du symbolisme mis en évidence.

0.8.3.1.1.3. L'analyse mathématique

L'analyse mathématique peut se définir comme la décomposition d'un corpus sous le prisme des chiffres et symboles mathématiques qu'il recèle. Les techniques de terrain qui contribuent à collecter ce type de données sont l'ensemble connu des techniques de collecte des données d'obédience qualitative en général. En d'autres termes, les données numérales, contrairement à ce qui pourrait se laisser croire, ne sont pas des données quantitatives ; elles ne font donc pas l'objet d'analyse statistique. L'analyse numérale conforte l'analyse de contenu et iconographique en ceci qu'elle contribue à l'explication du phénomène pris en objet, à travers un rapport de convergence au temps, au nombre de séquences gestuelles, aux chiffres qui se présentent dans les ustensiles, les ingrédients, etc.

0.8.3.1.2. Le modèle d'analyse

Le modèle d'analyse est un dispositif formalisé par le chercheur pour décrypter le corpus qui est un matériau brut issu de la collecte des données. En fonction des données collectées, un modèle d'analyse est bâti et pour le cas de notre recherche, nous avons fait usage d'un modèle thématique, un modèle iconographique et un modèle mathématique.

0.8.3.1.2.1. Le modèle thématique

Il est réalisé à partir d'un corps conceptuel bâti en fonction des données de terrain. Dans le cas d'espèce, il a permis de définir le phénomène de pouvoir dans le cadre culturel de la société beti en mettant en évidence l'ensemble de termes endogènes employés pour le nommer. Ce faisant, il s'agit de situer chaque concept dans son contexte particulier d'usage et d'établir les rapports de causalité découlant de leur mise en relation. Ce modèle a permis de donner un contenu détaillé de la manifestation et de la transmission du pouvoir chez les Beti.

0.8.3.1.2.2. Le modèle iconographique

Le champ de l'Anthropologie conçoit le modèle iconographique comme « (...) la mise en forme symbolique contenant la réalité en une représentation par des cercles, des axes ou autres thèmes géométriques doués de signification en rapport avec la culture étudiée » (MBONJI EDJENGUÈLÈ, 2005, p. 76). Dans ce travail sur le pouvoir et sa transmission chez les Beti, un modèle iconographique figuratif a été élaboré en rapport avec les formes

géométriques redondantes dans la pratique du pouvoir. De ce fait, nous avons établi les rapports de convergence entre ces formes géométriques, la culture beti et l'univers cosmique dans son ensemble.

0.8.3.1.2.3. Le modèle mathématique

Les données mathématiques apparaissent généralement dans la plupart des corpus collectés à partir des techniques qualitatives, mais sont généralement ignorées, et cela sacrifie le plus souvent un pan considérable pour la compréhension de la pratique étudiée. C'est le constat que fait MBONJI EDJENGÈLÈ dans ses propos :

Malgré l'omniprésence des nombres dans toutes les cultures, les modèles mathématiques sont moins usités en Ethno-Anthropologie ; pourtant les adeptes du biais numérique dans l'explication des pratiques sociales font savoir que la participation des nombres à l'édification de certaines institutions n'est guère innocente et la connaissance de leur symbolisme est la voie royale pour la saisie du sens du dedans des items culturels. (Idem)

Le modèle mathématique apparaît suite à une opération d'essorage des données numériques issues du premier niveau d'analyse. Pour la conception du modèle mathématique, nous nous sommes attelé à débusquer l'ensemble des chiffres issus de la pratique du pouvoir : les chiffres récurrents dans les ingrédients, les gestes standardisés, le temps, les signes standardisés, les sons standardisés, les séquences des événements et autres. Cela nous a permis de concevoir un modèle-type pour pouvoir ultérieurement mettre en lumière la signification du pouvoir chez les Beti.

0.8.3.2. L'interprétation

L'interprétation est l'activité heuristique qui consiste à donner une explication plausible au phénomène étudié. À travers elle, l'on donne le diagnostic faisant suite à l'analyse des données réalisées au préalable. L'interprétation des données s'effectue au moyen d'une théorie. Dans le cas de la recherche fondamentale (travail universitaire) en sciences humaines, l'interprétation se fait au moyen d'un cadre théorique modelé par le chercheur à partir de la grille théorique que la science met à sa disposition.

0.8.3.2.1. La grille théorique

L'on désigne par grille théorique, l'ensemble répertorié des théories courantes dans une discipline scientifique donnée. De ce fait, la théorie peut se définir comme « (...) un corps

explicatif global et synthétique établissant des liens de relation causales entre les faits observés, analysés et généralisant lesdits liens à toute sorte de situation » (Ibid, p. 13) ; en d'autres termes, la théorie est une construction d'un ensemble cohérent d'éléments mis en interaction et rendant compte d'un phénomène observé. Partant de l'étymologie latine « *théoria* » ou du grec « *theôria* » qui veut dire « observation », le dictionnaire Larousse définit pour sa part la théorie comme un « *ensemble organisé de principes, de règles, de lois scientifiques visant à décrire et à expliquer un ensemble de fait*⁷ ».

Si l'analyse permet d'ausculter un fait observé dans les moindres détails, l'interprétation par le truchement de la théorie, elle, permet de produire le sens, la signification du phénomène observé. Dans le domaine de l'Anthropologie, la grille théorique présente une panoplie de théories qui peuvent être catégorisées selon le paradigme sous lequel elles s'inscrivent. Nous distinguons principalement trois paradigmes dont la teneur est présentée dans l'un des chapitres structurant le corps du travail.

0.8.3.2.2. Le cadre théorique

Le cadre théorique renvoie à un construit réalisé par le chercheur, à travers une consultation par relation causale entre les faits observés, analysés et interpréter, pour en donner une signification plausible. Il s'agit de réaliser un modèle permettant d'enserrer le phénomène dans une maille explicative. Le cadre théorique est conçu à partir d'éléments conceptuels ou de postulats, puisés à l'intérieur de différentes théories. Dans le cas de notre recherche, nous avons bâti un cadre théorique en empruntant des éléments que nous avons jugé pertinents pour notre travail, dans l'ethnométhodologie et les principes de l'épistémologie africaine.

0.9. L'intérêt de la recherche

Cette recherche est portée un double intérêt dont le premier est théorique et le second, pratique. L'intérêt théorique renvoie au bénéfice que la recherche apporte à la science. L'intérêt pratique correspond à l'apport de la recherche au développement communautaire. En d'autres termes, la question à laquelle répond cette rubrique est la suivante : à quoi va servir cette recherche pour le bien-être de la communauté ?

⁷ À l'instar de la théorie de la relativité

0.9.1. L'intérêt théorique

Sur le plan théorique, notre recherche se veut une modeste contribution à l'enrichissement de la science. Si elle s'inscrit dans la continuité de nombreux travaux commis dans ce champ exploratoire, elle voudrait cependant fournir un matériau permettant d'analyser le phénomène de pouvoir de manière holistique, tel qu'il est vécu chez les Beti en particulier, et par extrapolation au sein des sociétés à pouvoir diffus.

0.9.2. L'intérêt pratique

Comme de nombreuses investigations déjà réalisées dans les sociétés africaines, la recherche sur le pouvoir et sa transmission chez les Beti contribue à sonner une alerte pour l'urgence de la réappropriation des savoirs, savoir-faire et savoir-être au profit des communautés qui en sont les dépositaires. Cette entreprise heuristique ouvre modestement une voie alternative de solutions sous les tropiques, pour ces peuples qui peinent en allant chercher des réponses à leurs problèmes dans l'ailleurs, dans d'autres univers culturels, malgré les incompatibilités de forme et de fond apparentes.

0.10. La délimitation du cadre la recherche

La recherche qui s'aborde à travers ce travail impose la définition d'un cadre sous lequel elle doit pouvoir s'inscrire. Sur le plan épistémologique, de nombreux travaux sur le pouvoir ont permis à la science de s'enrichir d'un éventail très large de connaissances réparties dans divers champs tels que la politique, l'économie, le droit, etc. Dans cette veine, le présent va s'inscrire dans la continuité des précédentes en abordant le pouvoir chez les Beti à travers le champ magico-religieux. Ainsi, lorsque nous parlons de pouvoir que nous entendons comme une énergie ou une force dans ce travail, il ne s'agit nullement de la valence cinétique attribuée au concept, mais de la vitalité spirituelle immanente. En faisant intervenir les domaines spécifiques de la culture (politique, économie, justice, etc.) dans l'expression du pouvoir beti, cela met donc en évidence, la dimension magico-religieuse des pouvoirs sous-entendus.

Sur le plan socioreligieux, le processus de recherche a laissé paraître une certaine prégnance des doctrines religieuses abrahamiques dans le discours et les illustrations de la grande majorité des informateurs. Cette occurrence a régulièrement accentué la rareté des sources d'informations. Les nombreuses occasions d'observation du pouvoir mis en scène ont néanmoins contribué à l'enrichissement du corpus pour l'analyse et l'interprétation.

0.11. Les considérations éthiques

La recherche a été menée dans le strict respect des considérations éthique. De ce fait, au niveau de notre intégration du terrain, nous avons pris le soin d'ériger au préalable un consentement éclairé auquel nous nous appuyions pour décliner l'objet de notre recherche. Sur ce pan, l'informateur était alors notifié sur la stricte confidentialité des informations qu'il s'apprêtait à nous livrer. S'il consentait effectivement à se faire enregistrer et à donner son identité, nous prenions le soin de procéder par l'anonymat lors de l'exploitation de ces informations dans la rédaction de la thèse.

0.12. Le plan du travail

Ce travail comporte trois parties principales organisées chacune en trois chapitres, pour une somme totale de neuf (09) chapitres. La première partie est consacrée à la situation idéale de la recherche et comporte trois (03) chapitres. Le premier chapitre est réservé au cadre physique et humain, le deuxième à l'État de la question et le troisième au modèle théorique et conceptuel. La deuxième partie intitulée le corps du pouvoir va s'atteler à réaliser un inventaire des éléments constitutifs du pouvoir dans la socioculture beti. En d'autres termes, il s'agit de présenter les moyens dans lesquels le pouvoir sédimente. De ce fait, le quatrième chapitre est dédié au pouvoir du savoir, le cinquième au pouvoir par la parole et le sixième au pouvoir dans la matière. Dans la troisième partie enfin, il est question de mettre en évidence le domaine d'intelligibilité. Dans ce sillage, le septième chapitre sera consacré à la transmission du pouvoir, le huitième procède à l'analyse numérale du pouvoir et le neuvième et dernier chapitre concerne la production du sens. Cet ensemble de rubriques constituent l'ossature de notre travail.

**PREMIÈRE PARTIE : LA SITUATION
IDÉELLE DE LA RECHERCHE**

INTRODUCTION DE LA PREMIÈRE PARTIE

Après avoir planté le décor dans la partie introductive, au cours de laquelle nous avons défini les balises scientifiques sur lesquelles repose la recherche, nous allons à présent aborder la première partie du corps de notre travail intitulé « *cadre idéal de la recherche* ». Composée de trois (03) chapitres, le premier est intitulé « *les cadre physique et humain de la recherche* », le deuxième est « *l'état de la question* », et le troisième s'intéresse aux « *les modèles théorique et conceptuel* ». Dans le premier chapitre, il sera question de la présentation de l'environnement physique au sein duquel vit la population ciblée par la recherche, de la société beti sur le plan sociologique et anthropologique et du rapport entre la pratique du pouvoir et ces deux composantes. Dans le deuxième chapitre, il est question de poser les bases de la littérature sur le pouvoir assortie de la critique et l'originalité du travail. Dans le troisième chapitre, nous réalisons deux (02) activités majeures axées sur la théorie et le concept : conception du cadre théorique et présentation du cadre conceptuel.

**CHAPITRE 1 : LES CADRES PHYSIQUE ET
HUMAIN DU SITE DE LA RECHERCHE**

INTRODUCTION

Ce premier chapitre présente le cadre physique de la recherche, le cadre humain dans lequel elle s'inscrit et leurs rapports avec la transmission du pouvoir. Dans sa première partie, le chapitre s'ouvre sur la découverte du site de la recherche à partir des éléments géographiques scientifiquement établis. La deuxième partie s'immerge dans l'univers socioculturel beti grâce à la mise en évidence de l'historique, l'organisation sociale et les fondements de la culture. La troisième partie définit les rapports de corrélation entre le pouvoir, le cadre physique et le cadre humain.

1.1. Le cadre physique

Cette première partie s'intéresse au site dans lequel se domicilie la recherche. Le cadre physique renvoie en effet aux éléments géographiques qui caractérisent l'environnement dans lequel vivent les Beti. Elle est composée de six (06) centres d'intérêt : la situation géographique et administrative, le relief, le climat, l'hydrographie, la végétation et la faune.

1.1.1. La situation géographique et administrative

Les Beti du Cameroun sont localisables dans trois régions du pays. Selon l'organisation administrative du territoire, on les retrouve dans les régions du Centre, de l'Est et du Sud. Pour les besoins de la recherche et ses exigences, nous avons mené les activités de terrain au sein de trois départements de la Région du Centre, qui comporte dix départements au total. Les départements concernés par cette recherche sont : la Lékié, la Mefou et Afamba et le Mfoundi. Leurs caractéristiques générales sont relevées dans le tableau ci-après.

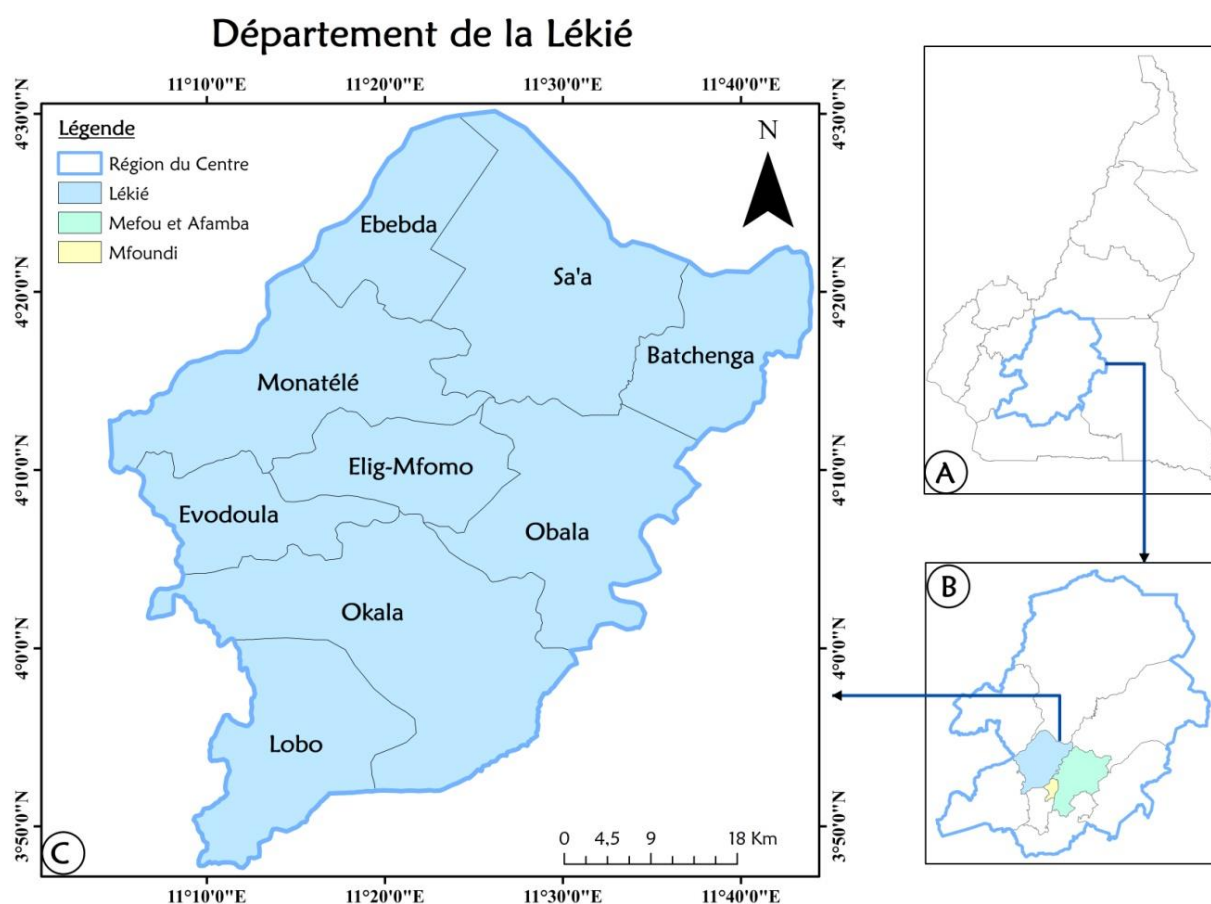
Tableau 3: Caractéristiques générales des départements de recherche
Source : MINEPAT 2019

Départements	Superficies (km ²)	Arrondissements	Populations	Densité (Hbt/Km ²)
Lékié	2 989	09	290 940	97,3
Mefou et Afamba	3 338	08	170 223	51
Mfoundi	297	07	2 845 264	9580

1.1.1.1. Le département de la Lékié

Le département de la Lékié est géo-localisé dans l'espace dont les coordonnées sont les suivantes : $3^{\circ}47' - 4^{\circ}30'$ de latitude Nord et $11^{\circ}5' - 11^{\circ}43'$ de longitude Est (IDUGAST, 1949 ; DELPECH, 1978 et OMBOLO, 1986). Il est né en 1964 de l'éclatement administratif du Nyong – et – Sanaga en cinq départements de la province du Centre-Sud comme suit : Haute Sanaga, la Lékié, la Mefou, le Nyong – et – Mfoumou et le Nyong – et – So'o (MINEPAT/PNUD, 2000). À la faveur de la réunification du Cameroun, nous avons eu le décret n°72/349 portant organisation administrative de la République Unie du Cameroun et conforté par le décret n° 2008/376 du 12 Novembre 2008 portant organisation administrative de la République du Cameroun.

Carte 1 : Département de la Lékié
Conception : (NANGA MVOGO, 2023).
Réalisation : (AWONO, 2023).



Sur le plan administratif, le département de la Lékié a pour chef-lieu Monatélé et comporte aujourd'hui neuf arrondissements à savoir : Batsenga, Ebebda, Elig-Mfomo,

Evodoula, Lobo, Monaté, Obala et Sa'a. Cette circonscription administrative est bordée au nord par le département du Mbam-et-Kim, au Nord-Ouest par le département du Mbam et Inoubou, à l'Ouest par le Département du Nyong-et-Kéllé, à l'Est par le Département de la Haute Sanaga, au Sud-Est par le Département de la Mefou et Afamba et Sud par le Département du Mfoundi (MINPAT/PNUD, 2000, P. 17).

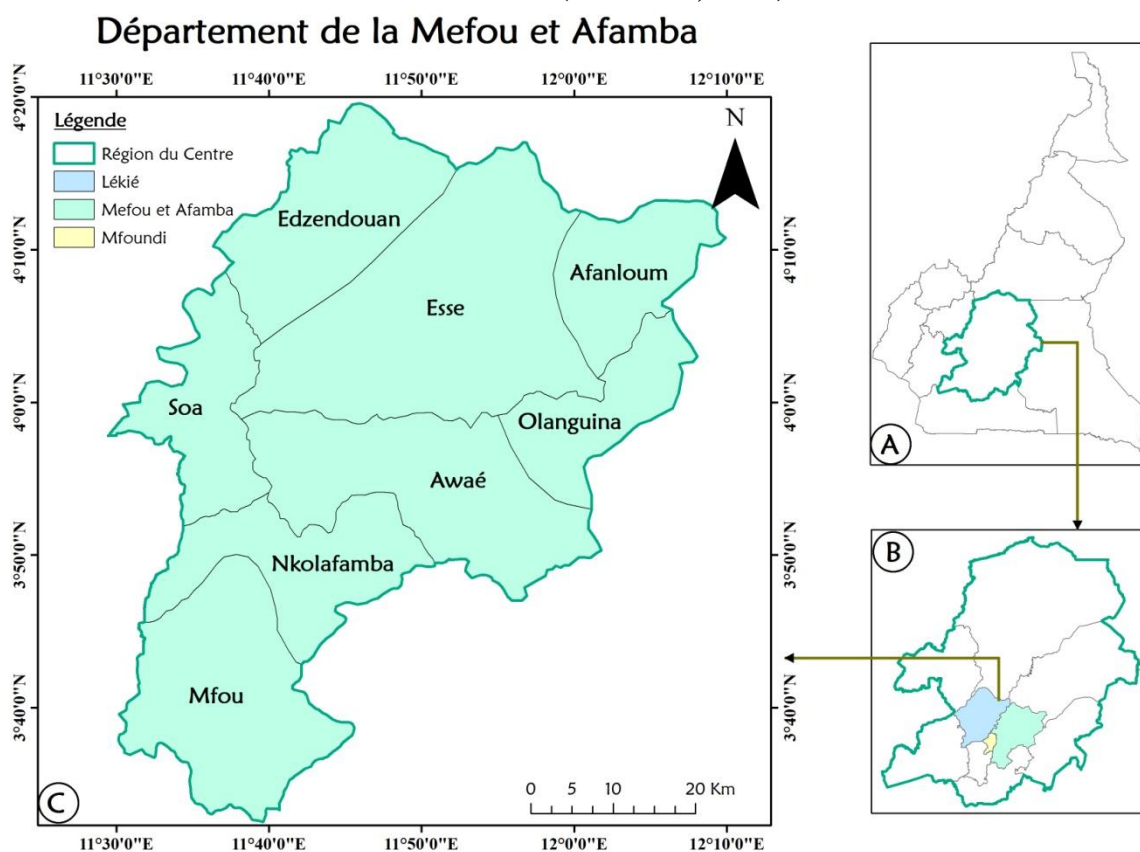
1.1.1.2. Le département de la Mefou et Afamba

Ce département est relativement jeune de par le décret de sa création n°92/186 datant du 1^{er} septembre 1992, portant création de nouveaux départements au Cameroun. Né de l'éclatement en deux de l'ex-département de la Mefou, il est géo-localisable en se référant à son chef-lieu (Mfou), à 3°58' de latitude Nord et 11°55' de longitude Est.

Carte 2 : Département de la Mefou et Afamba

Conception : (NANGA MVOGO, 2023).

Réalisation : (AWONO, 2023).



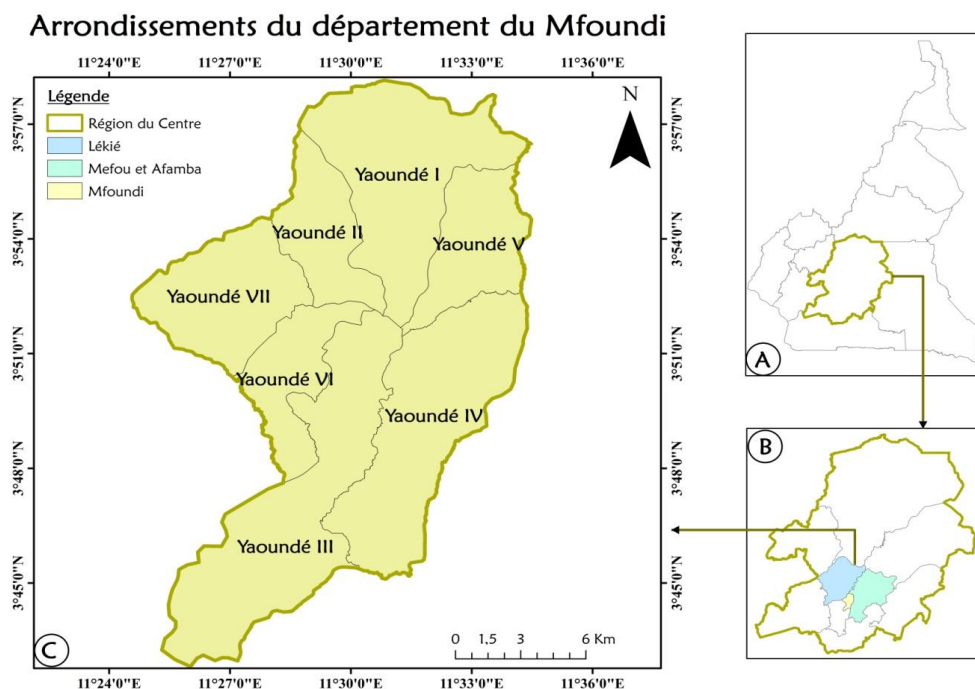
Le volet administratif permet de dire que le département de la Mefou et Afamba est délimité à l'Est par le département du Nyong et Mfoumou, au Nord par le département de la

Haute Sanaga, à l'Ouest par le département de la Lékié, au Sud par le département du Nyong et So'o et au Sud-Ouest par le département du Mfoundi. La Mefou et Afamba comporte huit Arrondissements avec le même nombre de communes : Afanloum, Awae, Edzendouan, Esse, Mfou, Nkolafamba, Olanquina et Soa.

1.1.1.3. Le département du Mfoundi

Il représente dans son ensemble l'espace qui domicilie la ville de Yaoundé. En d'autres termes, le département du Mfoundi se confond à la ville de Yaoundé, capitale politique du Cameroun. Il est localisable sur les coordonnées spatiales de référence suivantes : 3°52' de latitude Nord et 11°31' de longitude Est (ICA, 2018). Cette circonscription administrative a été créée suite à l'éclatement du département de la Mefou en deux subdivisions administratives, par décret n° 74/193 du 11 Mars 1974. Délimité au Nord-Ouest par le département de la Lékié, au Sud-Ouest par le département de la Mefou et Akono, à l'Est par le département de la Mefou et Afamba.

Carte 3 : Département du Mfoundi
Conception : (NANGA MVOGO, 2023).
Réalisation : (AWONO, 2023).



Sept arrondissements se partagent l'espace du département : Yaoundé 1 (Nlongkak), Yaoundé 2 (Tsinga), Yaoundé 3 (Efoulan), Yaoundé 4 (Ekounou), Yaoundé 5 (Nkolmesseng), Yaoundé 6 (Biyem Assi) et Yaoundé 7 (Nkolbisson). En plus de sept

communes d'arrondissement, le département abrite une mairie de ville dirigée par un maire élu. Cette disposition très récente fait suite à la promulgation par le Président de la République de la loi n°2019/024 du 24 Décembre 2019 portant Code Général des Collectivités Territoriales Décentralisées (C.G.C.T.D.).

1.1.2. Le relief

La forme de relief des départements ciblés pour la recherche dépend de l'altitude. Cette dernière peut être représentée sur une hypsométrie. L'hypsométrie se définit en effet comme une étendue représentative des altitudes d'un espace géographique. À partir de ces sources cartographiques, l'on peut aisément déterminer le type de relief situé en hauteur dont l'altitude varie entre 300 et 1300 m de hauteur par rapport au niveau de la mer⁸. Ainsi que l'indique DUGAST (1949) en prenant le cas du département de la Lékié, le relief est structuré de plateaux et collines qui culminent vers la vallée de la Sanaga. De plus, OMBOLO (1986) cité par NANGA MVOGO (2015) précise qu'à cause du type de climat, l'on retrouve ici un relief très accidenté qui facilite la latérisation rapide des sols. Ainsi, les sols ferrallitiques qu'il renferme sont, du point de vue de VALLERIE (1994), dotés d'un fort potentiel chimique adéquat pour l'agriculture.

Dans l'ensemble, le relief des départements concernés par la recherche est globalement fait de collines, à l'instar du Mfoundi dont on dit de Yaoundé, la ville qui l'abrite, qu'elle est une *ville aux sept collines*⁹. Ce relief fait d'une succession de collines de plus de 750 mètres, à versants connexes et vallonné, résulte d'une forte altération des sols due au climat chaud et humide qui règne dans la région.

Des massifs aux versants relativement abrupts s'élèvent à quelques centaines de mètres au-dessus de la ville de Yaoundé et se poursuivent en direction du nord-est à la limite des bassins de la Sanaga et du Nyong. Les versants d'allure générale convexe ont des pentes fortes (30 à 50 %) et sont incisés par des vallées étroites et encaissées. Toutefois les vallées de premier ordre, au pied des massifs, sont souvent à fond larges, plat et marécageux. (VALLERIE, 1973, p. 8).

Le relief favorise l'apparition de bas-fonds marécageux, au sein desquels se construisent le plus souvent des quartiers populaires et des bidonvilles. Globalement, le site des collines de Yaoundé peut se catégoriser en trois unités topographiques structurées autour du gneiss.

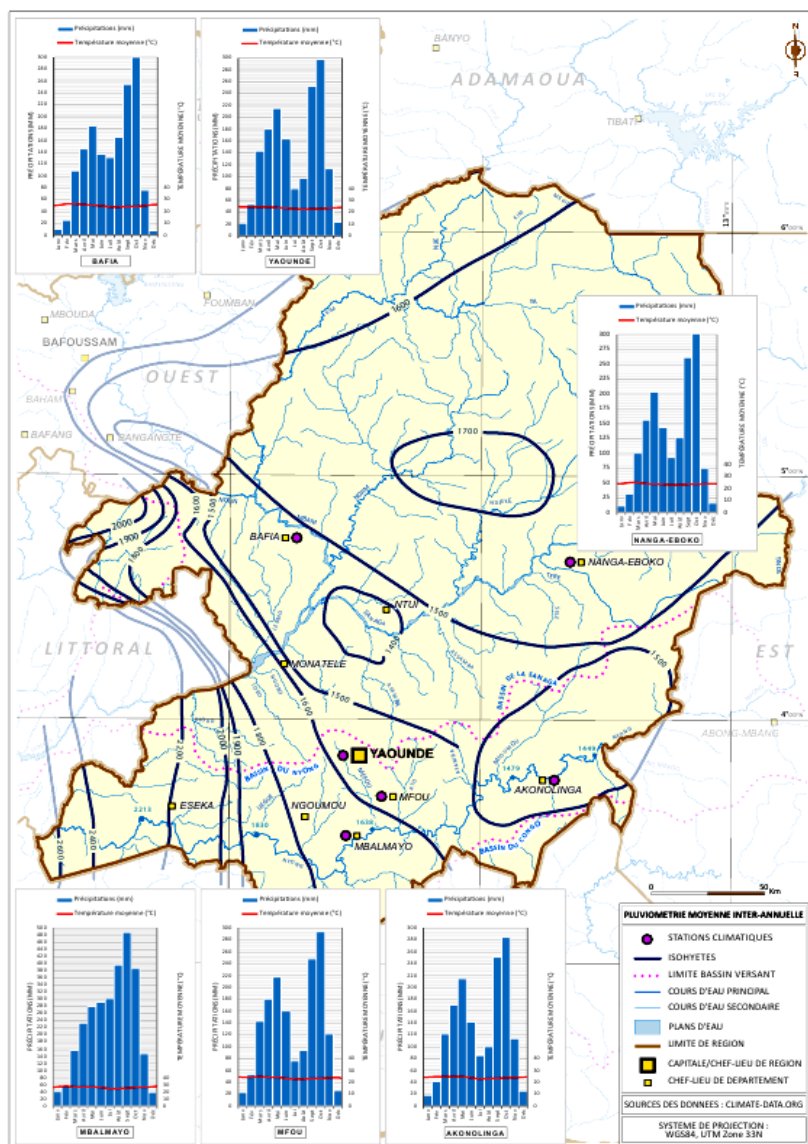
⁸ D'après topographic-map, les variations sont les suivantes : la Lékié (348 m – 1255 m), de la Mefou et Afamba (381 m – 1277 m) et du Mfoundi (586 m – 1277 m).

⁹ Les sept collines en question sont les Akok Ndoué (967 m), Messa (1015 m), Fébé (1071 m), Mbankolo (1096 m), Eloumdem (1159 m), Nkolodom (1221 m), Mbam Minkom (1295 m).

1.1.3. Le climat

Le site de la recherche est soumis à un climat équatorial guinéen de type continental (ERUC, 1981). Ce climat est caractérisé par quatre saisons : deux saisons sèches et deux saisons des pluies¹⁰. A travers une série d'illustrations nous allons présenter ces éléments de climatologie montrant à la fois, les répartitions saisonnières, les variations de température et les précipitations enregistrées dans la région¹¹.

Carte 4 : Représentation cartographique de la pluviométrie du site de recherche
Source : MINEPAT (2019) à partir de climate-data. org.



¹⁰La région est soumise au climat subéquatorial de type Guinéen à 4 saisons : 2 saisons de pluies (septembre/mi-novembre et mi-mars/juin) et 2 saisons sèches (mi-juin/mi-août et mi-novembre/mi-mars).

¹¹La Région est soumise au climat subéquatorial de type Guinéen à 4 saisons : 2 saisons de pluies (septembre/mi-novembre et mi-mars/juin) et 2 saisons sèches (mi-juin/mi-août et mi-novembre/mi-mars).

Tableau 4 : Répartition des saisons annuelles du climat équatorial guinéen
Source : Projection MINAGRI (2002).

Saisons	Périodes
Grande pluie	Entre septembre et mi-novembre
Grande sèche	Entre mi-novembre et mi-mars
Petite pluie	Entre mi-mars et Juin
Petite sèche	Entre mi-juin et mi-août

Tableau 5 : Facteurs climatiques du site de recherche par département
Source : Délégation Régionale du MINADER pour le Centre (2015)

Départements	Températures (°C)			Précipitation (mm)
	Min.	Moy.	Max.	
Lékié	18.0	28.0	38.0	1653
Mefou et Afamba	22.0	25.5	29.0	1800
Mfoundi	18.0	24.5	31.0	1300

Le facteur perturbant du climat identifié comme le changement climatique a perturbé l'ordre des saisons régulières. Actuellement les conséquences de ces changements se font ressentir non seulement sur les précipitations couramment enregistrées, mais également sur les variations des températures observées

1.1.4. L'hydrographie

Le département de la Lékié est abondamment fourni en eau ;son réseau hydrique est nourri par de multiples sources. En effet, l'on y rencontre un grand nombre de rivières qui arrosent le département et alimentent les trois principaux cours d'eau que sont : la *Lékié*, la *Ngobo*¹² et l'*Afamba*. La *Sanaga* est la limite naturelle entre le département de la *Lékié* et ceux du *Mbam* et *Kim* (Nord-Est), *Mbam et Inoubou* (Nord-Ouest).

Le Mfoundi est le cours d'eau principal du département éponyme. Nourrit de ses nombreux affluents, il parcourt de manière transversale, une grande partie de la ville, siège

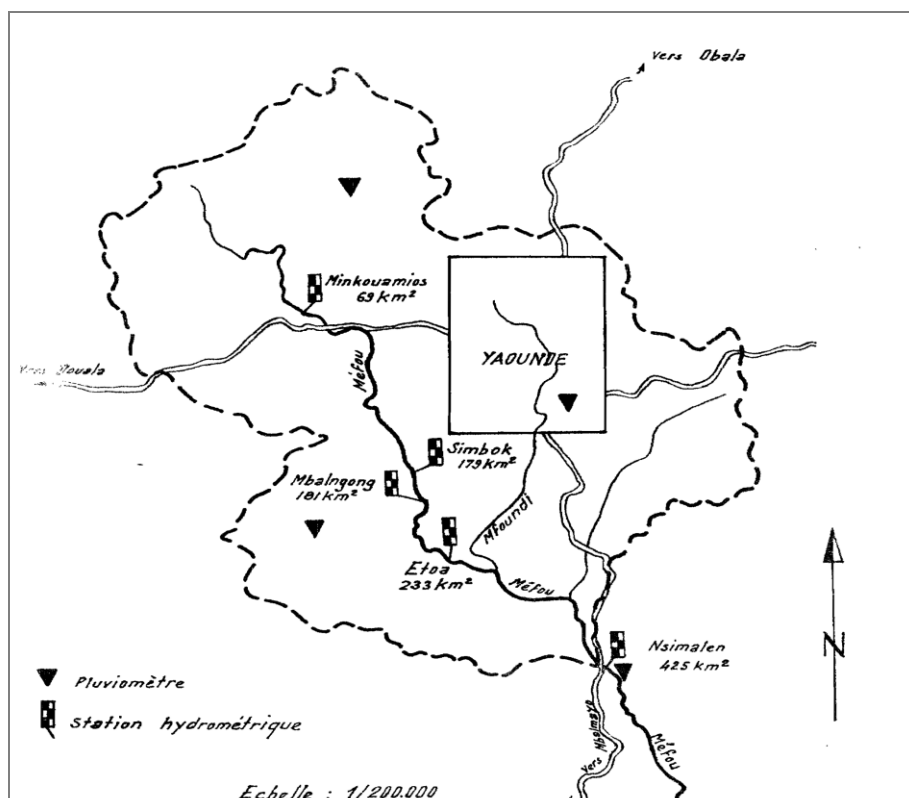
¹² La *Ngobo* et la *Lékié* se jettent dans la *sanaga*.

des institutions politiques du pays. BON et al (2016, p. 157) affirment à ce propos :

Le Mfoundi est le principal cours d'eau au sud de la ville de Yaoundé (...). Ce cours d'eau est un affluent de la Mefou, sous-bassin du fleuve Nyong. Le bassin versant topographique de l'Olézoa (3,65 km²) est l'unique bassin du secteur qui possède, en son sein, cinq étangs créés à des fins piscicoles dont quatre sont totalement entropisés du fait des rejets entropiques. Ce bassin renferme l'Université de Yaoundé I et d'autres structures aussi importantes comme le campement militaire, la mission catholique de Mvolyé, le corps diplomatique et le Centre Hospitalier Universitaire.

Parmi les cours d'eau rencontrés dans le Mfoundi, nous avons : Abiergué, Abieurgueu, Akee, Biyeme, Djoungolo, Ebama, Ebogo, Ekozoa, Ewoué, Mingoa, Olézoa, Tongwala (J. LAMI, 2002). Le Mfoundi se jette dans la Mefou qui, à son tour, se jette dans le Nyong. L'on retrouve également dans cet environnement, quelques lacs et étangs, naturels ou artificiels, à l'instar du lac de la Mefou situé à la lisière de Yaoundé, de même que le lac municipal situé en plein centre de la ville. Pour la Mefou et Afamba, la rivière Afamba est un cours d'eau qui se jette dans la Mefou et partage le territoire avec de nombreuses autres sources hydriques. La Mefou et Afamba pour principaux cours d'eau : l'Afamba, l'Assamba, le Mbende, la Fouloun, Mébenbé, Nkoundi, Méki'i, l'Avo'o.

Carte 5 : Bassin supérieur de la Mefou
Source : LEFEVRE (1966)



Toutefois, le relief très abrupt, la forte urbanisation et les facteurs climatiques contribuent régulièrement à des débordements du lit en période de crue, surtout au centre de la ville de Yaoundé. Les aléas du réseau hydrique sont influencés par une réduction en nombre de jours de précipitations annuelles. L'extrait ci-après relève cette occurrence de manière détaillée :

L'accroissement des débits observés dans certains petits bassins versants comme le Mfoundi et la Mefou peut être expliqué par une augmentation du coefficient de ruissellement suite à la dégradation du couvert végétal et du sol. En effet, le nombre de jours de pluies a baissé d'environ -14 % contre une baisse de -9 % pour les pluies annuelles. Ce qui se traduit par une augmentation des pluies exceptionnelles qui sont souvent à l'origine des inondations spectaculaires qui sont actuellement observées à Yaoundé et à Douala. (MINEE, 2009, p. 152).

Tableau 6 : Principaux cours d'eau par département de recherche
Source : BON et al (2016) et MINEPAT (2017)

Départements	Fleuves	Longueurs	Bassin
Lékié	La Sanaga	918 Km	140 000 km ²
Mefou et Afamba	Nyong	800 km	27 800 km ²
Mfoundi (Bassin de l'Olézoa)	Le Mfoundi	ND	3,65 Km ²

Dans l'ensemble, les changements climatiques dans la région ont eu pour effet une augmentation drastique des jours de pluies pendant la saison sèche et une diminution des précipitations en saison des pluies proprement dite.

1.1.5. La végétation

Le couvert végétal que représente le site de la recherche est à ce jour moins important dans le département du Mfoundi qui en est dépourvu à plus de 70 %. Les départements de la Lékié, de la Mefou et Afamba en sont également partiellement affectés. Dans le cas de la Lékié par exemple, un rapport d'activités de la Brigade opérationnelle des travaux notait en 2002 l'occurrence d'une déforestation laissant progressivement place à la savane dans la partie Nord qui, dès lors, devient une forêt secondaire dégradée (MINAGRI, 2002). Le recul du couvert végétal est dû à plusieurs facteurs parmi lesquels la forte exploitation des forêts avec destruction des écosystèmes par la main humaine. Dans certains espaces tels que la ville de Yaoundé, il s'agit d'une urbanisation dense et rapide qui dessine continuellement

l'environnement sylvestre au sein du département.

Toutefois, la végétation est intimement liée au climat et au relief dont nous venons d'en faire illustration. Elle définit la typologie de l'écosystème et ses composantes systémiques. Dans la zone de recherche, l'on rencontre une végétation typique de l'environnement des forêts équatoriales humides qui se caractérise par la richesse en essence des grands arbres. Nous pouvons en relever quelques essences dont « l'Oteng » (*Pyenanthus angolensis*, myristicacées), « Abang » (*Clorophora excelsa*, moracées, « Iroco »), Ossé (*Markhamialutea*, bignoniacées), Baha (*Pterocarpus soyauxii*) (CONSTANTIN, 2004). À cette présentation, nous pouvons ajouter des essences relevées par NANGA MVOGO (2015) : l'Aséj (*Musangacecropioides*), le Dúmá (*Ceibapentandra*). De nombreuses plantes herbacées et arbustes sont rencontrés dans cet écosystème. Citons-en quelques-uns : Eba'akañ (*Eleusine indica*), etó (*Voacanga africana*), Mátét (*vernonia diversifolia*), Barawalí (*Viscum album*), Nnõñ (*Echinochloa crus-Galli*) (Ibid.).

Concernant la faune, elle est suffisamment riche et diversifiée. Le département de la Mefou et Afamba par exemple abrite la réserve de la Mefou qui domicilie une importante faune sauvage et aquatique. De nombreux mammifères, des amphibiens, des oiseaux, des crustacés et poissons, etc. Dans le département la Lékié et une infime partie du département du Mfoundi, l'on rencontre également une faune assez diversifiée, dont les fruits de chasse artisanale permettent d'en témoigner. Dans cette faune, l'on peut distinguer l'antilope « só » (*cephalophus leucogaster*), le lièvre, le chimpanzé, le hérisson, le porc-épic..

1.2. Le cadre humain

Dans cette partie, il est question de développer des éléments d'ethnologie sur l'histoire, l'organisation socio-politique et la culture beti. Partant du référentiel du terrain de recherche que nous avons défini à la base, il est d'abord question de situer les peuples cibles à l'intérieur de la macrostructure, péjorativement qualifié de *Pahouin* par les premiers chercheurs. Ensuite, il importe de présenter les fondements sociaux de l'organisation de la société beti et enfin, d'illustrer quelques éléments de la culture spécifiques au peuple beti. En prélude, nous envisageons de présenter les données socio-démographiques relevant du terrain de recherche.

1.2.1. Les données sociodémographiques

De manière générale, l'évolution de l'occupation des espaces au sein des départements de la Lékié, de la Mefou et Afamba et du Mfoundi donnent à ce jour, selon le Recensement Général de la Population de 2015, un nombre total estimé à 3.306.427 individus de sexes

confondus qui peuplent l'ensemble de ces territoires. Le tableau qui suit en fait une illustration synthétique.

Tableau 7: Populations des départements de recherche par sexes
Source : Projection à partir du 3^e RGPH (BUCREP, 2015)

Départements	Sexes		Totaux
	Masculin	Féminin	
Lékié	141 004	149936	290 940
Mefou et Afamba	83786	86437	170 223
Mfoundi	1 426 833	1 418 431	2 845 264

Les peuplements observés dans la région sont le fruit de migrations diverses et donc, de fortes dynamiques de populations issues de plusieurs régions du pays, surtout en ce qui concerne le département du Mfoundi dont la population est plus dense, avec le territoire d'occupation le moins étendu de la région du Centre. Aussi, compte tenu de la recherche en cours, il n'est pas inapproprié de prendre en considération ces valeurs comme étant représentatives de la population cible. En tenant compte de la méthode empruntée pour la recherche, la taille de la population n'est guère d'une importance de premier ordre. De ce point de vue, la détermination stricte du nombre des individus représentant la taille de la population en objet de recherche y est tout autant minorée. La recherche étant centrée sur les Beti, elle nous dirige donc vers une cible spécifique de groupes sociaux que nous pouvons relever dans un tableau synthétique :

Tableau 8 : Répartition des groupes sociaux par département étudié
Source : ERUC et ASRC (2017)

Départements	Peuples
Lékié	Les Eton, les Manguissa, les Bamvele, les Batchenga, les Yetudi, les Omvang et les Yekaba.
Mefou-et-Afamba	Les Ewondo, Beneet les Mvele
Mfoundi	Les Ewondo, Les Bene

Au regard des informations relayées par le tableau ci-dessus, nous retenons que les groupes spécifiques sur lesquels la recherche est centrée, dans les départements de la Lékié, de la Mefou et Afamba et du Mfoundi, sont les suivant : les Bene, les Eton, les Ewondo, les Menguissa et les Mvele. Dans le département de la Lékié, nous avons principalement travaillé sur les Eton ; les travaux de OMBOLO (1986) font une distinction de trois sous-groupes eton,

en l'occurrence : les *Eton-Beti*, les *Eton Beloua* et les *Beloua b'Eton*. Dans le Mfoundi, il s'est agi des Ewondo et dans la Mefou et Afamba nous avons collecté le corpus auprès des Mvele et des Bene.

1.2.2. Les origines du peuple beti

Au sens strict du terme, les Beti représentent une partie du peuple dénommé, lui-même composé, outre des Beti, des Bulu et des Fang. Issus de ce grand groupe qui s'étend au-delà des frontières camerounaises, les Beti partagent une histoire commune avec les autres peuples depuis l'Égypte antique.

1.2.2.1. Le peuple Beti

Il est important dans ce travail que nous levions l'équivoque du nom « Pahouin » ayant une coloration péjorative. Cette dénomination de *Pahouin* a abondamment été employée par les premiers chercheurs dans le domaine des sciences humaines, certainement dans une dialectique externaliste de la démarche scientifique, reniant par-là à ce peuple, sa capacité à se nommer lui-même par un « autonome ». Parmi ces chercheurs, nous pouvons citer ALEXANDRE et BINET (1958), NGOA (1969), LABURTHE-TOLRA (1981), OMBOLO (1986).

1.2.2.1.1. L'origine de l'ethnonyme Beti

L'ethnonyme *Beti* tire ses origines du mot *Nti* qui signifie « Seigneur » et dont le pluriel est *Bə Nti* ou « les seigneurs ». LABURTHE-TOLRA (1980) a élaboré tout un essai qui les qualifie de « *Seigneurs de la forêt* ». La tradition orale attribue à Nnanga l'ancestralité du groupe Beti-Bulu-Fang ; d'après MVIENA (1970, p. 11), « *Le fondateur de tous les clans dénommés beti fut Beti. Désigné à la fois sous le nom de leur père et sous celui de Nnanga, leur ancêtre commun, les descendants de Beti s'appellent Beti be Nnanga ou, plus simplement Beti* ». En fait, l'ancêtre commun Nnanga – dont l'oralité dit qu'il fut albinos – aurait engendré cinq enfants à savoir : *Kolo Beti* (Ewondo), *Eton Beti*, *Mvele Beti*, *Mvan Beti*, *Meka Beti*, génitrice des Bulu¹³ (unique fille) et *Ntumu* (dernier-né). La prise en compte de cette ancestralité aurait été l'atout majeur de la traversée du *Yom* en invoquant leur ancêtre qui leur envoya le serpent *Ngan Medza*. Le nom de Sanaga aurait d'ailleurs un lien avec cette traversée car, dénommée *Osoé Nanga* ou « rivière de Nanga », devint par la suite Sanaga.

¹³ Selon cette approche, les Bulu seraient ainsi considérés comme les neveux des Beti.

1.2.3. La socioculture beti

L'organisation des Beti repose sur un certain nombre de fondements axés sur la valeur que la société accorde à l'individu et au groupe social auquel il appartient. La première partie de cette rubrique sera consacrée à l'organisation sociale des Beti, tandis que la seconde partie s'attèlera à illustrer les éléments de la culture.

1.2.3.1. L'organisation de la société beti

L'organisation de la société beti fait référence ici à l'ossature sociale du groupe notamment des questions d'organisation politico-administrative des territoires occupés par les Beti et l'organisation sociale endogène.

1.2.3.1.1. L'organisation politico-administrative

L'organisation politico-administrative correspond au système politique qui y est appliqué. Les Beti sont considérés comme une société lignagère-segmentaire, selon la catégorisation élaborée par FORTES ET EVANS-PRITCHARD (1964). De ce fait, les Beti sont une société à pouvoir diffus caractérisée en principe par la dissipation du pouvoir de façon différencié, au sein du groupe. Les Beti sont regroupés au sein des villages que l'on nomme *dzāl* ou *atán* dont l'administration actuelle est assurée par un chef de village dont le nom *Nkúnkúmá* est inapproprié à ladite fonction.

En effet, cette institution a été mise sur pied dans le souci d'un relais à l'administration coloniale. Le terme requis pour la désigner fut certes emprunté localement, cette initiative fut maladroite, car *Nkunkuma* vient de *Akuma*¹⁴ qui veut dire « richesse ». Cela contraste donc avec l'idée notoire de pouvoir politique. Quoiqu'il en soit, les Beti sont organisés aujourd'hui autour d'une chefferie traditionnelle placée sous l'autorité d'un Chef traditionnel (*Nkunkumá*) considéré comme « auxiliaire de l'administration ». Cela pose un problème réel dans l'ambivalence caractéristique de la légitimité et de la légalité du chef-auxiliaire. Légalité par le Décret ou par Arrêté et légitimité par adoubement consensuel des administrés et par ricochet, des ancêtres que le chef est censé représenter. Si l'une est une affaire de signature, l'autre par contre relève de la dimension initiatique à laquelle le chef doit se soumettre pour épouser les lois et principes d'action de la communauté des vivants et de la communauté des

¹⁴ Le *Nkúkúmá* à l'origine désigne celui qui a les richesses (*Akúmá*). Dans la pratique endogène, les ancêtres choisissent un individu au sein de la communauté qu'ils bénissent de nombreuses richesses dont une grande progéniture, de nombreuses têtes de bétail, d'abondantes récoltes agricoles, etc. Le rôle de ce dernier est justement de soutenir la communauté par des offrandes, des agapes festives lors des événements spéciaux.

morts.

L'absence de cette double prise en charge désacralise très souvent cette institution qui au demeurant, a pourtant vocation à être traditionnelle, c'est-à-dire refléter les fondements culturels de la société qui la domicile. C'est malheureusement de moins en moins le cas, surtout dans les espaces qu'occupent les Beti qui sont localisés dans notre site de recherche. Les Chefs traditionnels qui sont censés incarner et refléter les connaissances de l'univers de la tradition, apparaissent le plus souvent comme ignorant de ces savoirs sociaux. Se déclarant quelques fois incompetents en la matière, ils se réclament plutôt d'une appartenance dévoilée aux religions exogènes. Nonobstant cet état des choses, il faut relever que la chefferie traditionnelle est organisée en micro-unités représentatives nommées *amón* qui renvoient aux familles larges, d'où sont issus les notables de la chefferie appelés *Capita*. La chefferie s'occupe des questions de propriété foncière, de litiges, de gestion administrative du territoire, etc. Il faut également préciser que les femmes-accomplies¹⁵ y jouent un rôle majeur en leur qualité de mère et surtout de connaisseuses des « *choses de la nuit* » (*Màm má álú*), car il arrive très souvent que les questions de sorcellerie soient à l'ordre du jour des palabres. Toute initiative d'envergure passe par la censure de cette institution, y compris les rites communautaires

1.2.3.1.2. L'organisation sociale

Elle fonde l'essence de lien de parenté qui pourrait exister entre différents membres du groupe. Du général au particulier, l'on notera que le clan est la plus grande unité fondamentale de la parenté chez les Beti¹⁶. Ensuite l'on distinguera les lignages, les familles élargies et les familles nucléaires. Que ce soit famille, lignage, sous-clan ou clan, l'unité sociale chez les Beti se nomme généralement par le terme *Mvóg* que l'on place devant le nom de l'unité sociale proprement dite.

1.2.3.1.2.1. La famille et le lignage

La cellule de base de la société est la famille au sein de laquelle l'individu naît, est élevé et d'où il part pour s'insérer dans la communauté. La notion de famille dans la société beti est */Ndá Bòd/* qui veut dire littéralement « *la maison des gens* ». Les Beti nomment la famille nucléaire et la famille élargie par ce même dénominateur de *Ndá Bòd*. Au sein d'un village l'on

¹⁵ Ce sont des femmes d'un âge certain et d'une certaine notoriété au sein du groupe, des femmes qui ne sont plus assujetties aux menstruations.

¹⁶ Contrairement à l'appréhension populaire qui fonde la tribu ou l'ethnie comme la plus haute instance de la société beti.

peut retrouver quatre à six familles larges qui peuvent être regroupées au sein d'un lignage voire d'un sous clan.

En ce qui concerne le lignage, LABURTE-TOLRA en fait la description dans les termes suivants :

[...] il s'agit de l'unité résidentielle formée à l'origine tantôt par des frères utérins groupés autour de leur mère, tantôt par des fils autour de leur père. De ce sens local on passe à une acception sociale : le mot désignera l'ensemble des descendants de l'homme fondateur ou de la femme fondatrice. Le mot Mvóg pourra alors se traduire par « lignage de », à condition qu'on comprenne bien qu'il s'agit toujours du patrilineage, même si l'éponyme est une femme. Tout géniteur fonde de ce seul fait un lignage, un Mvóg ; ou, si l'on préfère, tout segment lignager est le point de départ d'un nouveau Mvóg qui s'emboîte dans le précédent, chaque enfant appartenant à la fois au Mvóg de son père, à celui de son grand-père paternel, à celui de son arrière-grand-père et ainsi de suite, en ligne agnatique. (LABURTE-TOLRA, 2009, pp. 201-202).

De ce qui précède, le lignage dont la dénomination est inexistante chez les Beti, pourrait renvoyer à un regroupement de plusieurs familles larges *məndá mə Bód* (maisons des gens), ayant en commun un Ancêtre commun *Mvámhá*, Ancêtre qui est identifiable à partir d'une généalogie en ligne directe. C'est ce dernier qui est généralement invoqué lors des rites d'envergures au sein de cette unité sociale.

1.2.3.1.2.2. Le clan

Le clan se nomme *Ayɔŋ* (peuple) et désigne le socle social dans la communauté des Beti¹⁷. En général, pour nommer un clan, l'on place le terme *Mvógou Mbóg* devant le substantif nominatif des membres du clan issu de leur ancêtre éponyme. Quelques exemples permettront d'illustrer cette assertion : *Mvóg Ada* ; *Mvóg Káni* ; *Mvóg Atangana Mballa* ; *Mvóg Namnye* ; *Mvóg Atemengue* ; *Mvog Nog* ; *Mvog Ebode* ; Etc. De ce fait, *Mvóg Ada* désignera l'ensemble formé par les individus qu'Ada aurait engendré ou simplement « *Ceux de Ada* ». A travers cet exemple, l'on peut constater qu'Ada est le nom d'une femme considérée comme fondatrice du clan *Mvóg Atangana Mballa*. Idem pour Atangana Mballa fondatrice du clan *Mvóg Atangana Mblla*.

Toutefois, la désignation d'un clan ne se fonde pas uniquement sur ce modèle car chez

¹⁷ L'observation empirique des Beti permet de constater qu'ils ne prennent pas en considération des divisions ethniques dans leurs pratiques sociales. Seul le clan est le référent à partir duquel les Beti se distinguent. Aussi, ne serait-il guère étonnant de constater que l'individu décline son appartenance clanique et celle de sa mère lorsqu'il est amené à se présenter à un tiers ou en public. Jamais il ne s'identifiera comme un Eton du clan X ou Y. il dira : Je suis un *Mvokani* d'*Ekouda* ; je suis un *Mvog Tsoung Mballa* de... ; je suis un *Mvog Manga* d'*Ekali I*, etc. Ainsi, le terme *clan* se désigne par /*Mvóg*/ ou /*Mbóg*/ qui signifie littéralement « *la maison de...* ».

les Eton par exemple, et selon les travaux de OMBOLO (1986), seuls 12 clans sur 57 qu'il répertorie sont nommés à partir de ce modèle. Les autres clans portent un nom générique à l'instar des Endo, des Essele, des Engab, des Tom, des Ngoé, de Mendoum, etc. Pour ABOUNA (2020), les Mvog des Eton constituent la fraction des Eton-Beti encore appelée Eton-Est, constituée en majorité des clans localisés dans la partie orientale du Département de la Lékié. De l'autre côté (Lékié-Ouest), ce sont les Eton Beloua qui occupent l'espace, des clans dont il s'agit et dont le nom comporte en l'occurrence le préfixe *Mbóg* ou encore *Menye* à l'income c'est le cas avec les Menye-Mbanga, Menye-Ndolo, Mbog-Ayitsélé, Mbog-Amandza, etc.

1.2.3.1.3. La différenciation sexuée chez les Beti

La différenciation sexuée correspond à l'organisation de la société en fonction des sexes des individus. Elle dépend notamment du cycle de vie de l'individu : gestation-naissance-maturité-vieillesse-mort. Outre la naissance, nous avons la croissance et l'accomplissement.

1.2.3.1.3.1. La croissance

Nous distinguons deux phases dans cette partie du cycle de vie, à savoir l'enfance et l'adolescence qui ouvrent la voie du processus de la maturation de l'individu. L'enfant dans la conception beti est nommé *móngó* ou *moán*, le pluriel étant *Bóhgó* ou *Bóan*. Le terme *móhgx* est caractérisé par l'innocence, et l'irresponsabilité renvoyant à la non-considération du sexe (masculin ou féminin) dans la prise en charge sociale. Tout se passe comme si les garçons et les filles étaient de sexes confondus avant d'atteindre un certain stade de croissance¹⁸ que nous pouvons situer à neuf ans (9 ans)¹⁹. Toutefois, le terme *Bóhgó* signifie également les enfants d'un individu qu'ils soient encore en bas âge ou à un âge avancé. Ainsi, l'on dira par exemple qu'un tel dénommé ONDOA a engendré quatre (04) enfants ou qu'il avait quatre (04) enfants en utilisant le terme *Boán*.

À partir de 9 ans, l'on se situe dans le processus de l'adolescence, adolescence qui dans l'organisation sociale beti, est bisexuée. Elle correspond au terme *ináhgè* qui veut dire « celui

¹⁸ En effet, la période de l'enfance est considérée comme étant « asexuée » dans la mesure où l'organisation sociale beti jumelle les garçons et les filles. Si le nouveau-né *eboboak e moán* est déjà généré, ce n'est pas en cette qualité que la société le prend en charge. En dehors de la circoncision, les commissions, les bains et autres loisirs de cette enfance ne font nullement intervenir le critère du genre.

¹⁹ A ce stade, de la vie, les parents observent parmi les enfants celui qui a la capacité de prendre des responsabilités et des engagements au sein de la famille. A ce stade de la vie, lorsque les enfants sont conduits au village pour y passer du temps avec les grands parents, ces derniers observent méticuleusement le sens du partage entre les enfants, l'esprit de la vie collective sans oublier la façon de manger. A travers ces indices, le grand-père sait à quel enfant le pouvoir peut être remis pour une meilleure conservation et une transmission efficiente.

qui est entrain de grandir ». On va donc distinguer l'adolescence masculine (*inángà mán fám* ou *adolescence du jeune garçon*) de l'adolescence féminine (*inángà mán míngá*), car la croissance physiologique et psychologique de la fille est plus accélérée que celle du garçon. Cette période peut être considérée comme allant de 9 ans²⁰ à 18 ans, mais ne l'est pas au sens strict du terme, car la moyenne d'âge d'un *inángà* se situe aux environs de 15 ans. Dans la société traditionnelle beti ancienne, cette phase est considérée comme pré-initiatique des pratiques sexuelles et de prise en main dans la vie communautaire.

1.2.3.1.3.2. La maturation

A partir de 18 ans, l'individu entame une phase de maturation à partir de laquelle le jeune homme (*ndómán*) est habilité à prendre une femme et bâtir une famille. La jeune femme (*ngon Mingá*) est déjà accoutumée aux menstrues (*ngon*), nom ayant un rapport avec la lune. Les Beti font clairement la distinction entre les sexes, en fonction du niveau de maturation. Ainsi, l'homme *fám* ou *pám* (chez les Eton) est un individu de sexe masculin considéré comme devenu mature et ayant pris femme (*ngál*) tandis que la femme (*Mingá*) est un individu de sexe féminin qui a épousé et a rejoint son mari (*nnóm*), puis va enfanter et fonder sa famille.

1.2.3.1.3.3. L'accomplissement

Dans la conception beti, l'être humain n'est pas d'emblée accompli avec la naissance. L'accomplissement est le fruit d'un dur labeur porté la durée de vie prolongée, le sens de la responsabilité et la manifestation de certaines valeurs morales et éthiques. Les valeurs beti sont enrobées dans le concept de *Nyámódo* qui renvoie à un stade suffisamment mature de l'individu, et qui lui donne droit à une considération particulière, et un certain nombre de prérogatives. Le terme */Nyámódo/* est en effet composé de *Nyá* et de *Modo*.

Nyá vient du verbe */Á nyé/* qui signifie allaiter. Allaiter suppose prendre soin du nourrisson c'est-à-dire comprendre son langage, puisqu'il ne peut pas encore communiquer aux moyens des signes sociaux. D'ailleurs, il n'en fait qu'à sa tête, pleure pour s'exprimer et donc, est en quelque sorte agaçant pour sa mère qui en prend soin. Ainsi, par le statut de *Nyá*, l'individu est porté par le sens de l'écoute, de la compréhension, par des valeurs d'altruisme. *Nyá* est un personnage qui a charge d'âmes et dont il doit répondre. Quant au terme *modo*, il tire ses origines du *múntu*, lui-même ayant pour racine « *Ntu* », la source ontologique de tous

²⁰ Les menstruations de la jeune fille apparaissent dans certains cas autour de 9 ans.

ce qui existe. Le *modo* chez les Beti est un stade accompli par l'individu lorsqu'il a pu faire ses faits et ses preuves. Un individu s'est marié, a engendré une progéniture plus ou moins nombreuse, construit sa maison, on dit de lui « *à nà mod* », « *c'est quelqu'un* », pour signifier le fait qu'il est culturellement considéré comme étant mature. Le *modo* est un individu qui prend des décisions responsables pour son propre intérêt et pour celui de sa communauté.

La synthèse des deux approches que nous venons de présenter permet de mettre en exergue deux valeurs essentielles : l'altérité et la responsabilité. Ainsi un *Nyámódo* est-il porté par les deux valeurs, car, le bien-être d'autrui est essentiel à ses yeux, il a le devoir de s'accomplir en tant qu'homme, de prendre charge des siens sans nul besoin qu'on le lui rappelle. Seule la mort de l'individu témoigne du statut social acquis qu'il a car en tant que *Nyámódo*, il a droit à la danse de l'*Essani*, qui est exécutée en signe d'héroïsme sous les battements des du tam-tam. En dehors des hommes valeureux, seules les femmes accomplies ayant atteint un âge avancé ont droit aux honneurs de l'*essani*.

De la même manière que l'homme devient homme-mère – pour dire homme-femme accompli – la femme parvient également à un statut similaire en devenant quant à elle une femme-homme. La réalisation de cette prouesse passe par sa validation de certains critères auxquels la société la soumet. BOCHET DE THE présente ce passage de la manière suivante :

(...) dans l'étape suprême de son initiation, la femme âgée, pour être pleinement bənyă bingá, doit dominer le jour comme la nuit. En accaparant, par sa sexualité fortement développée et son action de magicienne (dont elle se sert le jour pour augmenter son prestige et son autorité), le moyen de s'opposer à la société, défaire pression sur elle, elle manifeste sa volonté de récupérer à son profit ce qu'est l'homme. Ainsi la be Nyă binga devient-elle femme-homme, un être pleinement réussi, comme le Nyă-môdo est devenu homme-femme. (BOCHET DE THE, 1985, p. 274).

Lorsque la femme accomplie décède, elle bénéficie des honneurs qui sont dus à son statut. A ce titre, elle est prise comme un modèle pour la société, modèle que les jeunes-femmes devront suivre afin de jouir, à leur tour, ces privilèges.

1.2.3.2. Le système de parenté chez les Beti

Définit comme la relation entre personnes unis par les liens de sang ou alliées par mariage, la parenté met en évidence la fraternité qui se construit entre des individus qui se considère comme appartenant à la même communauté. Chez les Beti, la parenté se fonde autour du clan qui regroupe en son sein, des individus se reconnaissant d'un même ancêtre éponyme. Cette partie va s'intéresser aux questions de filiation, à la terminologie de la parenté

et aux alliances chez les Beti.

1.2.3.2.1. La filiation chez les Beti

Les Beti sont une société patriarcale pour laquelle les chefs ou têtes de familles sont des hommes. La filiation est patrilinéaire agnatique, pratiquée dans cette société, filiation à travers laquelle la parenté se transmet par les individus de sexe masculin la parenté se transmet aux descendants à travers les hommes. Le tableau suivant présente la filiation beti.

Tableau 9 : Filiation patrilinéaire beti
Source : Conception à partir d’ALEXANDRE (1965)

Agnats	Orientations	Désignations Beti
Arrière – arrière – grand – père	ASCENDANTE	Émvamvama
Arrière-grand-père		Ésamvam
Grand-père		Émvam
Père		Ésa
<i>Ego</i> : moi		mǎ
Fils	DESCENDANTE	Món
Petit-fils		Ndaé
Arrière –petit – fils		Ndil
Arrière – arrière –petit – fils		Owuabañ
Arrière – arrière – arrière –petit – fils		Ngutuboñ

L’ensemble donne une somme de neuf générations sur lesquelles *Ego* se réfère, et qui se répartissent de la manière suite : en pyramide ascendante, nous avons quatre générations ; en pyramide descendante, il y a cinq générations.

1.2.3.2.2. La terminologie de la parenté

À travers ce concept il faut entendre : la manière de nommer les individus apparentés au sein d’un système culturel donné. Dans la communauté beti à l’instar des sociétés négro-africaines organisées dans un mode de vie communautariste, la terminologie de la parenté

classifie les affins de la famille nucléaire ou de la famille large (voire du lignage et du clan), selon leurs groupes d'âges. Dans la société beti, chaque individu se reconnaît père, grand-père ou fils au sein du groupe, quel que soit son âge. C'est ainsi par exemple qu'on peut rencontrer au sein d'une communauté donnée, un individu d'une vingtaine ou d'une trentaine d'années qui est représentatif du groupe d'âge des pères, et un autre d'une soixantaine d'années qui est catégorisé comme le fils du jeune trentenaire. Cela n'entrave pas la règle de la primogéniture, les cadets devant du respect aux aînés et vice-versa. Nous pouvons résumer la terminologie de la parenté beti dans le tableau suivant :

Tableau 10 : Terminologie de la parenté beti
Source : données de terrain

Désignations françaises	Désignations Beti	Plurielles (Beti)	Observations
Le père	Ésá	Bə Ésá	Le père d' <i>Ego</i> et tous ses frères sont considérés comme ses pères
La mère	Nyá	Bənyă	Toutes les sœurs de la mère d' <i>Ego</i> sont considérées comme ses mères
Le frère	Mónyáŋ ²¹	Bəbənyáŋ	Tous les fils des frères de son père ou des sœurs de sa mère comme ses frères
La sœur	Kál	Bə Kál	Toutes les filles des frères de son père ou des sœurs de sa mère comme ses sœurs
Le fils	Ndoman ou Ndomni	Bə Ndoman	Tous les garçons issus de la filiation et dont la phratrie est inférieure, c'est à dire qui suit celle d' <i>Ego</i> en orientation descendante, sont considérés comme des fils
La fille	Ngòan	BəNgòan	Terme commun à l'appellation de la lune. La jeune fille de par son cycle menstruel s'identifie au cycle lunaire.
L'enfant	Moán ou móngó	Boán ou Bóngó	Tous les fils des frères de son père ou des sœurs de sa mère comme ses frères / <i>bəbənyáŋ</i> /
Neveu/nièce (Utérin)	Məkál	Bəbəkál	Tous les fils et filles des sœurs du père sont des neveux
Oncle maternel	Nyándómò	Bə nyándómò	Tous les frères de la mère sont des oncles maternels

1.2.3.2.1. Les alliances chez les Beti

Les alliances se fondent sur des relations inter-claniques, cela suppose une exogamie proscrivant le mariage entre membres du même clan. Il faut préciser à cet effet, que tous les

²¹Mónyáŋ a pour racine /*mənyáŋ*/, terme servant à désigner le lait. Ainsi deux frères sont considérés chez les Beti comme des personnes ayant été nourries du lait provenant des mêmes mamelles comme l'indique si bien les travaux de D. AVOUM (2020).

individus ressortissants du même clan – fussent-ils éloignés d’une dizaine, d’une cinquantaine de kilomètres voire de mille lieux – sont considérés comme apparentés, à cause de la souche clanique qu’ils partagent²². Ainsi, un *Mendoum* s’interdira-t-il de prendre pour épouse une fille *Mendoum*, un *Tom* est proscrit de se mettre avec une *Tom*. Toutefois, le mariage faut-il le préciser, est une alliance non pas entre deux individus, mais entre deux clans ou deux familles. C’est d’ailleurs l’une des raisons fondamentales de cette proscription car, lors des cérémonies nuptiales traditionnelles beti, les deux familles sont assises l’une en face de l’autre, le clan X face au clan Y.

Les alliances ont une incidence sur la vie sociale, car elles promeuvent la paix et la prospérité. En effet, aussi bien dans les temps anciens que de nos jours, donner sa fille en mariage à un autre clan oblige déjà les deux parties à l’entente et à l’harmonie sur elle et les enfants qui naissent d’une union sont d’abord et avant tout des enfants naturels de la mère. Si l’on peut douter de la paternité d’un individu, il n’est pas imaginable que l’on puisse en faire autant pour la maternité de la mère. C’est pourquoi les relations avunculaires sont primordiales chez les Beti, le neveu utérin étant considéré comme le « chouchou » de la maison de son grand-père maternel et de ses oncles maternels (ONAMBELE, 2010). Cela suppose donc que même en temps de conflit, la relation avunculaire est au centre de la détente, parce que l’oncle maternel ne peut couler le sang du fils de sa sœur bien aimée.

1.2.3.3. L’expression traditionnelle du pouvoir chez les Beti

En dépit de la chefferie traditionnelle jadis imposée par l’administration coloniale, l’organisation du pouvoir chez les Beti obéit à la règle du type de société : société à pouvoir déconcentré. Ainsi, chaque lignage a à sa tête, un chef qui a la charge de diriger les siens dans l’optique du bien-être communautaire. Lorsque nous faisons référence au village – qui peut regrouper en son sein plusieurs lignages ou famille élargie dites *Məndá mə́ bód* –, l’organisation du pouvoir prend une envergure plus complexifiée, et l’organisation de la société dépend des rôles sociaux dévolus à plusieurs figures majeures à travers ces, rôles dont chaque acteur s’attèle à remplir ses obligations dans une dynamique combinatoire des institutions traditionnelles centralisées. Cette catégorie représente l’ensemble des dépositaires du pouvoir traditionnel qui ont en charge, les questions de la société au quotidien, dans les

²²Les membres d’un même clan sont liés par une unité d’essence qui les contraint à un destin commun (P. ABOUNA, 2011). La conséquence directe de ce lien s’établit en termes d’interdits généralisés : Interdit de couler le sang d’un membre de la même racine familiale ou clanique ; interdit de copuler ou de se marier ou de coucher avec un membre du clan (relation incestueuse) ; interdit de consommer, de voir ou de toucher le totem commun aux membres du clan, etc.

champs sociaux du politique, de l'économie et de la justice. Nous allons distinguer ici quatre figures majeures de cet ordre de pouvoir à savoir le *Ntól*, *Ndzó*, *Tsí* *Ntólet* le *Nkúnkú**má*.

Ntól est le mot qui désigne l'aîné, il fait référence à la primogéniture. Dans une communauté beti, le terme *Ntól* renvoie à des personnages que l'on peut qualifier de chef de famille, dans la mesure où ils ont la responsabilité coutumière de veiller à la sécurité et au bien-être des individus dont ils ont la charge. La notion d'aîné est toutefois ambivalente. Car il y a un adage beti qui dit: « *Ntól ósú*, *Ntól ázaŋ*, *Ntól á mbús* », ce qui signifie que le responsable de la famille peut être choisi indépendamment de son ordre de naissance. Le choix du *Ntól* est à la charge des chefs de la grande famille qui observent les qualités morales éthiques et vocationnelles des fils d'un père de famille décédé. En ce qui concerne le *ndzó*, le terme vient de /*Adzó*/ ou « la parole ». *Ndzó* désigne un orateur « celui qui dit, celui qui parle », est un individu éloquent, doté d'une certaine sagesse et qui fait partie du cortège des anciens au sein de sa communauté. Le *Ndzó* est la figure politique du clan qui porte la parole du groupe dans le cadre des événements d'envergures ou dans les rapports de diplomatie de la communauté. A ce titre, il est garant de la *parole de pouvoir* dont il se sert également pour exprimer le commandement au sein du groupe. Parfois, sachant très bien manier la langue à travers les proverbes *minkaná*, il peut aisément tourner toujours la situation diplomatique à la faveur du groupe.

Le *tsí* *Ntólet* est pour sa part, la forme d'expression judiciaire du *Ntól*, lorsque la nécessité s'impose de trancher des affaires litigieuses. La particularité de cette fonction est que le *juge Ntsig Ntólet* ne cherche pas nécessairement à condamner une partie et donner raison à l'autre. Son rôle consiste plutôt à concilier les deux parties, tout en prodiguant des conseils à l'un et à l'autre. Pour le *Nkúnkú**má*, il s'agit d'un personnage qui officie dans le groupe en raison de ses richesses à la fois humaines, matérielles et financières. Dans la société beti ancienne, un *Nkúnkú**má* digne de ce nom, disposait d'une famille grande. Cela suppose qu'il était responsable d'un nombre considérable de femmes et d'enfants. Ces derniers sont considérés comme dépositaires de la force de production significative²³. Si l'on s'en tient maintenant à la dynamique opérée en pays beti au cours de la période coloniale, l'on peut constater que le terme *Nkúnkú**má* désigne un auxiliaire de l'administration qui gère la communauté conformément aux dispositions légales régissant la fonction de chef traditionnel. Evidemment, il n'opère pas tout seul, il est assisté des notables, représentant chaque chacune des familles qui constituent le village dans son entièreté.

²³En effet, les jeunes hommes et femmes qui bénéficient encore de leur jeunesse sont susceptibles de cultiver les champs et d'effectuer de nombreux travaux pénibles.

Quant aux gardiens de la spiritualité, ce sont des acteurs considérés comme des personnages clés de la société beti. Ils prennent en charge l'organisation et la gestion des questions de spiritualité. D'une manière générale, ils appartiennent à la catégorie de ceux qu'on appelle les *Kokô* ou encore *menji* pour dire simplement « *les puissants* ». Ils sont également connus pour leurs connaissances avérées des « *choses de la nuit* ». De manière singulière, manji ont la maîtrise de la manipulation des éléments du règne animal, minéral et végétal. A la suite nous allons faire la présentation de ces personnages à travers leurs caractéristiques et leurs fonctions au sein de la communauté.

Le *Zomló*, est le membre de la communauté beti qui s'occupe de l'organisation générale de la prospérité du groupe. Chez les Eton, on parle *Nyamódo à Nam* c'est-à-dire « *la personne responsable du pays* ». En général, cet acteur majeur de la société beti est accompagné d'une autre du genre féminin, que l'on nomme *Asúzoa* chez les Ewondos ou encore (*nyã à nàm* chez les Eton). Elle qui est la matrone des affaires féminines et même, quelquefois, de l'exécution de certains rites masculins. *Asúzoa* porte encore le nom de *Mevungu Mbá* ou encore matrone du *Mevungu* qui est un rite initiatique féminin de prospérité et de fertilité chez les Beti (YAKANA, 2012).

1.2.4. Les autres éléments de culture

La culture est le moyen idoine qui permet d'identifier un groupe social à travers un ensemble de manières d'agir, de sentir et de penser. Elle recèle une multitude d'items qui peuvent être présentées à partir de quelques repères socioculturels. Dans ce travail, la présentation de l'économie, de l'alimentation et de la conception du temps.

1.2.4.1. L'économie chez le peuple beti

L'environnement forestier primaire dans lequel se domicilie la grande majorité des Beti leur donne la faveur d'une pratique d'une économie axée sur l'exploitation du sol, de la faune et de la flore. A ce propos, nous allons mettre en lumière trois domaines d'exploitation de l'économie que nous attribuons aux Beti : la production végétale, la production animale et la production artisanale.

1.2.4.1.1. La production végétale

Destinée avant tout à la consommation, et le surplus est écoulé dans les marchés urbains proches de la zone d'exploitation, la production végétale renvoie à l'ensemble des activités réalisées autour de l'environnement sylvestre. L'on compte parmi, l'agriculture et

l'exploitation forestière. L'agriculture est réalisée autour des cultures de consommation primaire et des cultures de rente. Dans la première catégorie, on compte les féculents (banane plantain, la banane douce, manioc, igname, macabo, ...), les légumineuses (arachides, courge, etc.), les céréales (maïs). La pratique de l'agriculture féminine est surtout qualifiée de pluriculture car elles associent la semence de plusieurs filières sur un même espace agricole. La seconde catégorie se réfère au cacao et au café qui sont des cultures de rente pratiquées par la gent masculine.

Concernant l'exploitation forestière, nous pouvons distinguer deux formes d'activités : la cueillette de fruits de saisons (prunier, manguier) et des agrumes (orange, mandarine, citron, pamplemousse) d'une part, et d'autre part, la cueillette des écorces d'arbres forestiers qui sont utilisées localement et exportées vers des marchés de la capitale.

1.2.4.1.2. La production animale chez les Beti

Elle renvoie à deux activités culturelles qui se fondent sur le règne zoologique. Nous avons les animaux sauvages qui sont capturés par la chasse et d'une part, les animaux domestiques qui font l'objet de l'élevage. La chasse des animaux sauvages est encadrée par la loi, car il y a des espèces protégées, donc interdites à l'exploitation de chasse. Toutefois, les animaux sauvages peuvent se catégoriser en deux grands groupes à savoir : les grandes bêtes (phacochère, éléphant, gorille, etc.) et les petits animaux (reptiles, rongeurs, etc.). Chacune de ces catégories fait l'objet de technique de chasse traditionnelle particulière dont le contenu sera révélé plus loin.

Pour l'élevage, nous allons distinguer celui des animaux de compagnie de celui des animaux de consommation. Les animaux de compagnie sont surtout le chien (*Mvú*) et le chat *issíngá*. À des occasions particulières, il arrive que ces animaux soient mangés par l'homme. Quant aux animaux de consommation, nous avons la chèvre, la volaille (poule, canard, etc.), le porc. En dehors de la consommation dans les mets de circonstance, ces animaux, jouent un rôle dans les échanges inter-claniques opérés lors des mariages traditionnels, lors des obsèques dans la communauté et d'autres événements d'envergure.

1.2.4.1.3. La production artisanale chez les Beti

Dans le domaine de l'artisanat, nous pouvons citer la fabrication des tabourets, des chaises, des tables, des lits . . . Il faut dire que la région est riche en bambou (*Zam*), en bois cela en osier qui sont les matières premières pour cette activité artisanale. Elle comprend entre autres la vannerie, la poterie et le textile avec la fabrication des vêtements spéciaux faits à

base d'écorces d'arbre (*Obom*). Ces vêtements servent surtout de parures aux autorités traditionnelles lors des cérémonies. Dans ce sillage, l'on note également la production d'outils symboliques des attributs traditionnels en zone forestière, à l'instar des cannes, des pipes, et d'autres objets d'art confectionnés à partir du bois local auquel l'utilisateur futur accordera une importance capitale au type de bois utilisé pour la fabrication.

1.2.4.2. L'alimentation chez les Beti

Dans la rubrique de l'alimentation, l'on retrouve principalement en matière de goût quatre (04) formes de produits alimentaires : les amères, les fades, les salés, les sucrés. Le goût amer est la caractéristique particulière des hommes qui le consomment généralement comme apéritifs et comme alicament. L'amertume est dans la culture beti, liée à la puissance, à la résistance, à la virilité. Dans cette rubrique, nous pouvons citer la noix de cola (*Ebél*), le petit cola « bitter cola », *Essók*, etc. Le goût fade est courant dans cette socioculture à travers la consommation de l'eau de boisson, de féculents (manioc, igname, plantain...) et de légumes à partir desquels l'on réalise des mets comme le *Kpem* (feuille de manioc), le *mòm* ou *zôm*.

Le goût salé appartient à la catégorie des agapes de circonstance tel que les gâteaux (courge, arachide, manioc, etc.), les sauces (arachide, tomate) accompagnées de viande ou de poisson et des légumes (*folon* ou *koukouma*, *tegue* ou *inem*) et *l'okok*, un des mets principaux de cette socioculture, il est à la fois salé et sucré. Le goût sucré quant à lui est surtout rencontré dans les fruits comme les agrumes (*opumá*), la mangue (*ndo'o*), le corossol (*sabasábá*), la banane douce (*Ódzô*), la patate (*Məburə*). Mis à part ces goûts, nous pouvons ajouter deux formes particulières qui apparaissent surtout dans les alicaments, les boissons et les épices. On a la forme piquante et la forme aigre. L'on retrouve la première dans le poivre de Guinée (*Ndóŋ*), le piment (*ondondô*), divers épices, ainsi que les spiritueux fabriqués localement (*haa*). La seconde forme se retrouve dans les prunes (sá), certains fruits et dans le vin de palme (*məyok málén*).

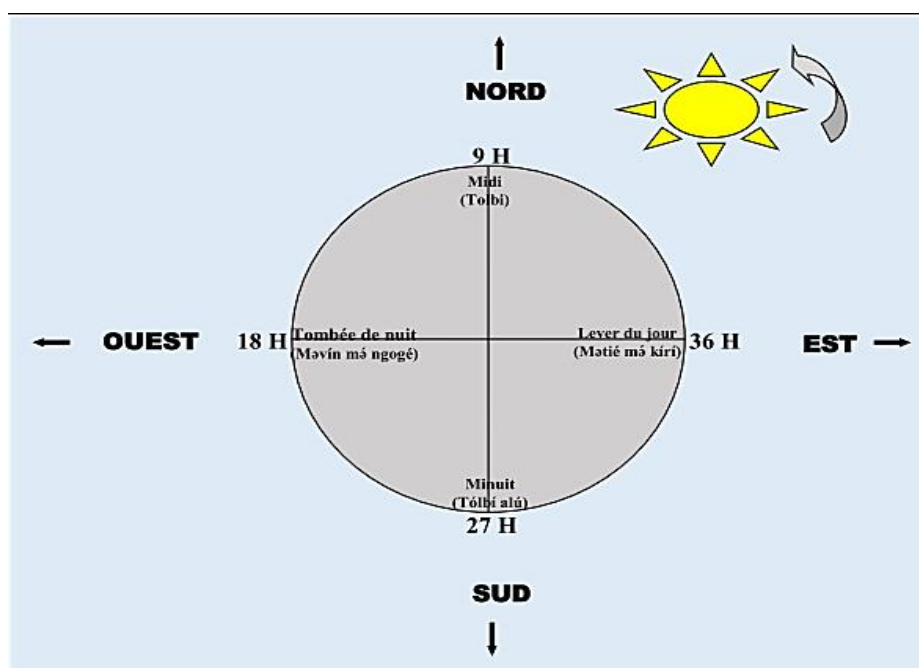
1.2.4.3. La conception du temps chez les Beti

Le temps se dit en langue Ewondo *abök* et en Eton *ebök* ou *ləbök*. Il est composé à partir d'un préfixe « *a*, *e*, ou *lə* » et du radical « *bök* » qui veut dire creuser en approfondissement (P. MVIENA : 1970). Le temps dans l'entendement beti se conçoit par rapport aux astres, notamment la terre, la lune et le soleil. Nous distinguons chez les Beti quatre (04) formes de temporalité : le temps journalier, le temps lunaire et le temps saisonnier.

1.2.4.3.1. Le temps journalier

Le temps journalier est lié à la succession des jours et des nuits. La journée est subdivisée en deux parties dont la partie diurne (*Amõs*) et la partie nocturne (*Alú*). D'un point de vue empirique, les Beti conçoivent la journée par rapport à la rotation de la terre autour d'elle-même et donc, en se référant au parcours du soleil dans le ciel. La figure ci-dessous permet d'en faire illustration.

Figure 1 : Conception du temps journalier chez les Beti
Source : données de terrain



Dans la vision beti du temps, le soleil se lève (*Mətié mə kírí*), il se met au zénith en parcourant un angle de 90° depuis le lever (*Tolbí*, ou *zǎŋ amõs*), se couche à la tombée de la nuit en ayant balayé un angle de 180° depuis le lever (*Məvin mə ngogé*). La nuit, le soleil est certes invisible, mais continue son parcours. C'est ainsi que l'on a le Midi de la nuit (*Tolbí alú*, ou *zǎŋ alú*). Le cycle journalier de la rotation s'achève juste avant la nouvelle levée du soleil. Compte tenu de ce qui précède, nous sommes en mesure d'affirmer que les Beti comptent la journée à partir de son lever (dès l'apparition du soleil dans le ciel). Ils considèrent également sur le plan endogène que la journée comporte trente-six heures (36 H) correspondant au parcours du soleil dans le ciel, c'est-à-dire à 90° (midi), 180° (coucher du soleil), 270° (minuit) et à 360° (lever du jour). Aussi est-il nécessaire d'apporter la précision selon laquelle la lecture de la montre Beti s'oriente de l'Est à l'Ouest (de la gauche vers la droite).

Sur le plan sociographique, il faut dire que le temps diurne est d'obédience masculine et le temps nocturne, d'obédience féminine. Cette dualité dans la répartition du temps journalier s'illustre bien dans la culture elle-même qui considère que le jour est le règne du visible et de l'apparent (agriculture, procès, rites diurnes, etc.), et la nuit est la mise en scène des activités latentes (sorcellerie et contre sorcellerie, sexualité, contes et chantefables, etc.). Dans le même ordre d'idées, l'on dira que l'homme préside le jour et la femme préside la nuit.

1.2.4.3.2. Le temps lunaire

Il est lié à l'activité de la lune ou encore au cycle lunaire. Ainsi l'on distingue quatre phases de l'activité de lune que nous décrivons dans le tableau qui suit :

Tableau 11 : Conception beti du cycle lunaire
Source : MVIENA (1970)

Activités lunaires beti	Traductions françaises
Metye me ngon	Apparition lunaire
Asongôn	Premier quartier de lune
Abomngôn	Dernier quartier de lune
Medímì mǎngôn	Croissant de lune

Sous les tropiques, le temps est conçu dans le sillage d'un *calendrier des phénomènes* (MBITI, 1969) appelle. En fait, l'activité lunaire guide les activités culturelles et en est la boussole.

1.2.4.3.3. Le temps des saisons

Les saisons sont conformes à la répartition quadripartite des saisons annuelles. En général, elles ont un lien étroit avec l'apparition des termites bien connues dans le terroir. Ces saisons sont les suivantes : *Assil, Akab, Eseb, Oyòn*. La répartition saisonnière structure également l'organisation des activités sociales qui se conçoivent justement au gré des saisons. La division sexuée du travail en est une occurrence, car l'on distingue ici des activités dédiées aux hommes et des activités dédiées aux femmes. Le tableau suivant en fait une illustration holistique.

Tableau 12 : Calendrier saisonnier chez les Beti
Source : MEBENGA TAMBA (1990) cité par NANGA MVOGO (2015)

Périodes	Activités des hommes	Activités des femmes
En toutes saisons	Artisanat (et politique)	Cuisine, soin des enfants, balayage, poterie
<i>Asil</i> (petite saison de pluie : Début Mars à fin Mai)	Semences des ignames et de la courgette (<i>ngǒŋ</i>)	Semences : arachides, maïs, gombo, piment ; plantage ou repiquage du manioc, macabo, bananier. Sarclage. Récolte : manioc, macabo, ignames, bananes plantées précédemment. Mais c'est le temps de la soudure.
<i>Oyon</i> (petite saison sèche) = à mi-août	Bonne saison pour le vin de palme (<i>Arecaceae</i>), pour les constructions et aussi pour la guerre	Au début : récolte de macabo, manioc, igname, banane, arachides, enfin maïs. A la fin de la saison : récolte du gombo, semences d'arachides.
<i>Seséb</i> : début de la saison des pluies, fin août et <i>Akáb</i> : grande saison des pluies, début septembre à fin novembre	Reprise de la chasse aux pièges. Construction (confection des nattes)	Toute la saison : plantation et récolte. Au milieu : semences de maïs A la fin : récolte de la courgette.
<i>Eseb</i> : grande saison sèche. Début Décembre à fin février	Vin de palme abondant, saison par excellence de la chasse au filet, de la pêche, de la guerre, des grands rituels et des fêtes. Déboisement de nouvelles plantations, brûlis des racines, souches et herbes sèches	Récoltes générales en particulier des arachides) puis repos... grandes pêches avec barrage. En fin de saison : préparation pour les semences des arachides et des courgettes

Dans ce tableau, nous pouvons observer une corrélation entre les saisons, les activités économiques, et d'autres activités sociales de la société beti. C'est dans cette veine que la programmation de la vie sociale s'effectue, à travers une spécification de la typologie des activités agraires, de chasse, de construction, de guerre, de cueillette, etc.

1.2.4.1. Les fondements religieux beti

Toute religion repose sur un ensemble de mythes qui alimentent nécessairement le système de croyance de la communauté des vivants. Chez les Beti, de nombreux mythes

peuvent ainsi être évoqués mais nous allons nous atteler ici à n'en présenter que l'essentiel nous permettant d'internaliser le continuum qui existe entre ces mythes et la culture en général. Comme tous les peuples du monde, les Beti ont un discours qui leur permet de se schématiser l'origine du monde et de tous ses constituants. Dans son *épopée du Mvett*, ENO BELINGA (1978) présente la création de la manière suivante : au commencement de toute chose, la terre était vide, sans arbres, sans rochers, sans montagne, . . . Par la suite, elle fut immergée par les eaux et arriva soudain un œuf de cuivre dénommé Œuf – de – *ngos* qui planait à la surface de celles-ci. Et c'est ainsi que s'enchaina une suite d'événements.

La Terre avait été jusqu'alors

Sans arbres ni pierres,

Sans montagnes ni racines.

La Terre était alors entourée par les eaux.

Soudain œuf-de-Ngôs se mit à planer sur les eaux sans personne pour le saisir.

Œuf-de-Ngôs se mit en mouvement

Et engendra Nuage-de-Sang

Nuage-de-Sang engendra Espace-fils-de-Nuage.

Espace-fils-de-Nuage engendra Soleil-fils-de-l'espace.

Soleil-fils-de-l' Espace engendra Vide-fi Is-de-Soleil.

Vide-Fils-de Soleil engendra Amour-Fils-de-Vide.

Amour-Fils-de-Vide engendra Beau-Fils-de-l' Amour.

Beau-Fils-de-l'Amour engendra Cadavre-FiIs-du-Beau.

Cadavre-Fils-du-Beau engendra Dire-Ia-Vérité-Fils-du-cadavre.

Dire-Ia-Vérité-Fils-du-Cadavre engendra Porter-fils-de-la-Vérité-à-Dire

il engendra aussi Dieu-des-Immortels-Fils-de-Porter

il engendra aussi Zong-Fils-de-Porter qu'on appelle encore Vallée Père-des-mortels-d'Oku. (S. ENO BELINGA, 1978 : 23-24).

A travers ce récit, l'on découvre un phylum de connaissances liées à l'ossature des valeurs culturelles du peuple beti. On note ainsi la recrudescence du mot « Amour » qui est inextricablement lié à un autre : la vérité. *Amour et vérité*, deux valeurs essentielles sur

lesquelles repose la société beti, et que l'homme est appelé à internaliser. Au-delà de cette prégnance des valeurs éthiques et morales, subsume de cette cosmogonie une caractéristique fondamentale de la société beti, en congruence avec les cosmogonies négro-africaines : la rotondité primordiale. Cette dernière est le système qui exprime l'arrimage sociétal de la société beti avec le chiffre « 9 » dont la spiritualité endogène se saisit de manière totale. Les bases de la conception religieuse beti reposent en effet sur cette occurrence, notamment l'instauration par Dieu *Zamba* de neuf commandements que l'individu se doit de respecter. D'après S. AZOMBO (2003) ces commandements se présentent de la manière suivante:

Tu ne tueras pas un membre de ta parenté, ton homonyme, ton compagnon d'initiation, dans la guerre par ruse ou par sortilège, sinon tu seras frappé de la maladie du sang, le tsóo.

Jamais tu ne tueras par jalousie un autre homme, secrètement ou en public, voisin ou étranger.

Tu ne commettras pas le vol d'un objet important au préjudice d'un autre.

Tu ne calomnieras jamais ton prochain et ne cherchera pas à attirer le malheur sur lui.

Tu ne mentiras jamais au préjudice d'un autre.

Tu ne manqueras pas avec une femme de la parenté paternelle ou maternelle, ni avec tes beaux-parents, ni avec ceux de ton sang.

Tu ne prendras pas par violence le bien d'autrui.

Tu ne t'approprieras pas un objet marqué du signe « zamba », car il est sacré.

Tu ne diras jamais les secrets du rite à un profane, et tu pêcheras gravement si Tu ne révéleras pas les mystères du rite só.

À travers ces commandements, l'on résume aisément l'essence des rapports sociaux dans l'observance des lois établies au sein de la communauté. On compte (09) commandements qui structurent les rapports de parenté, les interdits d'inceste, de vol, de mensonge. Nous y relevons également l'intérêt que les Beti accordent aux secrets des rites, à la proscription de la violence, au respect de l'intégrité physique de la personne humaine, à la probité morale, etc.

1.3. Les rapports du pouvoir au cadre physique et humain

Le rapport que nous établissons entre le pouvoir, le cadre physique et le cadre humain

est un rapport de convergence. Le cadre physique est l'environnement qui domicilie les Beti, lieu d'où ils tirent les ressources du pouvoir selon sa typologie et selon l'usage qu'ils veulent en faire. Le relief détermine les modalités spatiales d'expression du pouvoir ainsi que sa transmission. L'hydrographie est également une référence dans ce sillage car de nombreuses activités qui mettent en évidence le pouvoir sont réalisées dans les cours d'eau ou font recours aux eaux coulantes des rivières. Pour les éléments du climat, ils donnent l'orientation aux activités sociales d'une part et d'autre part, sont un moyen d'expression de pouvoir. La faune et la végétation sont, elles aussi, un levier fondamental du pouvoir du point de vue de sa manifestation et du point de vue de sa transmission.

Le cadre humain est le référentiel social et culturel du pouvoir chez les Beti. L'organisation socio-politique structure les rapports sociaux qui fondent l'ordre social du pouvoir en question. D'un point de vue empirique, le pouvoir est polarisé et s'affilie à un mode d'expression qui dépend du temps qu'il fait, du sexe de l'acteur qui l'exprime et même du rapport de parenté qui pourrait exister entre les acteurs. Il en va de même des questions d'économie sur lesquelles reposent des domaines de compétence de pouvoir, notamment dans la capacité à faire multiplier des récoltes ou des produits champêtres, dans l'habilité à faire abonder la chasse et de domicilier le pouvoir dans les éléments matériels issus du règne animal et végétal, sans omettre les artéfacts dérivant de l'artisanat. L'alimentation et les questions de sexualité non mises en évidence dans cette partie, sont également des domaines d'expression et des canaux de transmission du pouvoir qui, au demeurant, est saisissable par l'ensemble des moyens matériels et immatériels de la culture. Ce chapitre qui s'achève ouvre la voie d'une analyse plus poussée de la question du pouvoir pris en charge dans les sciences de l'homme à travers des définitions conceptuelles, des mises en évidence des domaines, etc.

CONCLUSION

Tout au long de ce chapitre, nous avons exploré un champ important de cette recherche qui s'articule autour des cadre physique et humain du site de la recherche. Répartie en trois principales rubriques, le corps du texte laisse paraître premièrement le cadre physique, deuxièmement, le cadre humain et troisièmement, les rapports existentiels entre pouvoir et l'environnement physique et humain du site d'investigation. Dans la première partie, il a été question de présenter la situation géographique et administrative, quelques éléments référentiels sur : le relief, le climat, l'hydrographie et la végétation. Dans la deuxième partie, il a été question de mettre en lumière les données sociodémographiques de la population beti,

les origines du peuple beti, la description sociopolitique du peuple beti et d'autres éléments de la culture. Quant à la troisième partie, elle a permis de montrer la corrélation qui se déduit entre ces différentes rubriques et le pouvoir dans cette socioculture.

CHAPITRE 2 : L'ETAT DE LA QUESTION

INTRODUCTION

Le chapitre précédant nous a permis d'explorer les cadres physique et humain de cette recherche. Nous y avons élaboré un rapport entre le pouvoir, les éléments de l'environnement physique et le règne humain. Dans celui qui s'ouvre, nous nous intéressons à *l'état de la question* sur le pouvoir dans les sciences sociales. Le chapitre s'articule dans l'ordre chronologique sur : la revue de littérature des documents consultés, la critique des sources et enfin, une proposition sur l'originalité de notre travail.

2.1. La revue de la littérature

Cette partie va être consacrée à la présentation des contributions scientifiques en rapport avec notre sujet de recherche. Elle se dresse en trois sous-parties représentant les thèmes majeurs sous lesquels nous regroupons ces différentes contributions.

2.1.1. Les fondements conceptuels du pouvoir

Par fondement, il faut entendre les éléments étiologiques qui ont donné lieu à l'objectivation du concept de *Pouvoir* dans les sciences humaines et sociales. Nous abordons tour à tour les contributions des pionniers, le débat scientifique sur le concept de pouvoir, les approches définitionnelles du pouvoir, la typologie et la fonction du pouvoir.

2.1.1.1. Le pouvoir : contribution des pionniers

La question de la nature du pouvoir occupe la scène scientifique depuis des temps bien antérieurs au nôtre. Au problème jadis posé par les précurseurs des sciences sociales autour du pouvoir, nombreux d'entre eux ont appréhendé le pouvoir comme substance agissante grâce à laquelle le peuple, qui en est le véritable propriétaire, en fait usage pour la gestion politique des affaires de la cité. Dès l'antiquité, l'obsession de la question philosophique sur la cité idéale taraude déjà l'esprit des penseurs de cette époque. Le problème perdure au moyen-âge, caractérisé par deux civilisations religieuses majeures à savoir le moyen-âge chrétien et le moyen-âge arabe. Cette période est surtout marquée par un théocentrisme accentué qui se poursuit jusqu'à la renaissance.

Au cours de la période de la renaissance, HOBBS (1651) illustre déjà le caractère intra-personnel du pouvoir en tant que capacité propre à un individu d'obtenir des « *biens futurs apparents* ». Le pouvoir est donc soit « originel », soit instrumental. Originel se réfère aux capacités naturelles que l'individu acquiert dès la naissance et qui lui confèrent des aptitudes, du charisme, du talent dans tel ou tel domaine, qui lui donnent une force physique

particulière. Quant au pouvoir instrumental, il s'appuie sur les capacités naturelles originelles de son processeur pour obtenir plus de biens et de prestiges dans la société. Il permet pour ainsi dire d'accroître la réputation, la richesse et autres valeurs auxquelles l'individu qui en fait usage pourrait aspirer. Cela dit, HOBBS (*op.cit*) considère que si chaque individu possède un pouvoir naturel et instrumental, la somme des pouvoirs naturels représentant une force agissante issue de plusieurs individus est susceptible de fournir un pouvoir dont la puissance est proportionnelle à la densité démographique. Le plus grand de tous les pouvoirs est par conséquent celui qui est constitué par la fédération de la plus grande partie de la population. D'où la conception idéale du pouvoir bâti autour du peuple qui choisit son dirigeant par la majorité des voix au cours d'un vote.

ROUSSEAU abonde dans le même sens. Pour lui, le pouvoir se domicilie dans l'union des forces agissantes d'une majorité républicaine ayant la capacité d'imposer des désirs à travers des règles qu'elle fixe et impose à la majorité. Voici un extrait qui présente cette conception datant du XIIe siècle :

Unissons-nous, (. . .) pour se garantir de l'oppression des faibles, contenir les ambitieux, et assurer à chacun la possession de ce qui lui appartient. Instituons des règlements de justice et de paix auxquels tous seront obligés de se conformer, qui ne fasse acception de personne, et qui répare en quelque sorte les caprices de la fortune, en soumettant le puissant et le faible à des devoirs mutuels. En un mot, au lieu de tourner nos forces contre nous-mêmes, rassemblons-les en un pouvoir suprême qui nous gouverne selon les sages lois, qui protègent et défendent tous les membres de l'association, repoussent l'ennemi commun et nous maintiennent dans une concorde éternelle. (1754, pp. 365-366).

La perception de ROUSSEAU met en évidence un point de vue qui vise à fédérer les énergies sociales au sein d'une institution de pouvoir, à travers laquelle les lois émergeront et pourraient être appliquées à toutes les composantes sociologiques de la société. Dans cette perspective, l'idée d'un asservissement de la communauté par une frange de la population identifiée ici comme une classe sociale, apparaît a priori comme la vocation première du pouvoir. Les lois sont l'instrument de gouvernance qui légitime l'activité orchestrée par le détenteur du pouvoir qui en régule l'action à travers le contrôle social. La légitimité accordée dans ce sillage au peuple qui est le maître du pouvoir est la même que celle des représentants du pouvoir. Le pouvoir du peuple constitue donc d'après Rousseau, le fondement de la démocratie.

2.1.1.2. Le pouvoir : un concept très controversé

Le *pouvoir* est un concept qui a largement été exploré dans les sciences humaines et sociales notamment avec la science politique et sociologie politique et ce, à travers des débats controversés et dénués de consensus autour du pouvoir. Dès le départ, de nombreux débats vont émerger autour de la conception de ce qu'est le pouvoir. L'anthropologie politique qui naît tardivement dans la deuxième moitié du vingtième siècle, va elle aussi explorer cette question dans les sociétés humaines, en mettant un accent particulier sur les formes de pouvoir subsumant des diverses organisations sociales qui puissent exister. À partir de leur *African political Systems*, Pritchard et FORTES (1964) jettent déjà les bases d'une initiative exploratoire du pouvoir en mode ethnographique dans les sociétés du continent noir. L'étude du phénomène n'a guère pris corps dès le départ en raison de la qualification iconoclaste donnée aux sociétés dites *primitives*, généralement qualifiées de sociétés acéphales, parce que « *dépourvues* » d'organisation politique ou encore sans pouvoir centralisé.

Si les travaux des politistes se sont largement attelés dès le départ de l'étude des sociétés non-africaines, l'investigation des anthropologues s'est spécialisée pour la recherche dans les sociétés africaines qui ont été sujettes à deux événements historiques majeurs : la pré-colonisation et la colonisation. BOYON (1963) réalise un effort de revue de littérature au sujet des rapports entre le pouvoir et l'autorité en Afrique noire, relevant ainsi quelques éléments-phares concernant : les généralités, les systèmes politiques traditionnels, systèmes politiques modernes, le phénomène du leadership, le problème de la démocratie, la question de l'intégration nationale. En outre, dans un élan de contestation, CLASTRE y voit de manière logique un problème épistémologique lié à la clarification du concept de pouvoir : « *Décider que certaines cultures sont dépourvues de pouvoir politique parce qu'elles n'offrent rien de semblable à ce que présente la nôtre n'est pas une proposition scientifique : plutôt s'y dénote en fin de compte une pauvreté certaine du concept* » (1974, p. 16). Par ces propos, il affirme que le pouvoir transparaît tant dans les sociétés qualifiées de civilisées que dans celles que l'on considérait comme primitives.

Plus loin, ROCHER (1986) identifie trois facteurs qui fondent la complexité du concept de pouvoir. Premièrement, ce qu'il est convenu d'appeler la montée des pouvoirs en raison de fortes dynamiques qui ont eu cours en ce qui concerne les différents acteurs dont l'Etat, les médias, les partis politiques, la société civile, les mouvements syndicalistes, etc. Deuxièmement, il faut relever la forte émulation qui émane de l'émergence de la science politique très influencée au départ par les perspectives de juristes et d'économistes. L'objet de

son étude qui est considéré au départ comme l'action de l'Etat, va muter après la deuxième guerre mondiale, en l'étude du pouvoir ou des pouvoirs. Troisièmement le problème concernant les formes et la typologie des pouvoirs, dû à l'appropriation anglo-saxonne du débat. La définition du concept de *pouvoir* apparaît sans conteste comme le point central ayant contribué à alimenter les hostilités heuristiques du contexte sus-évoqué. ROCHER (*ibid*) conclut à ce propos que les raisons fondamentales sont à situer dans des enjeux purement idéologiques.

2.1.1.3. Les approches définitionnelles

Si la définition du pouvoir ne fait pas l'unanimité pour les hommes de science, il convient tout de même de présenter les différentes contributions permettant d'en saisir la substantifique moelle. D'emblée, la compréhension du pouvoir nécessite la prise en compte du contexte scientifique qui en fait la définition et en donne une valeur substantielle. G. FORTIN consacre une définition assez simplifiée du pouvoir qu'il associe au concept de décision. Pour lui, l'influence qu'un individu a sur une prise, de même que ses mécanismes d'applicabilité, renvoient pour ainsi dire à la notion de *pouvoir*. Il affirme à ce propos :

Nous relient le concept de pouvoir à celui de décision. Celui qui prend effectivement une décision par rapport à un objet donné a certainement du pouvoir à cet objet. Mais il en sera de même de celui qui sans prendre la décision aura réussi à l'influencer. Définissant le pouvoir comme la capacité d'influencer les décisions, il nous sera possible d'affirmer que, dans certains cas, celui qui contribue à donner à la décision son contenu et sa forme a plus de pouvoir que celui qui a la capacité formelle de décider. Ainsi, le pouvoir réel des détenteurs formels de décision nous apparaîtra comme un indice de la forme ou de la structure du pouvoir. (FORTIN, 1966, p. 4).

La décision prise à elle seule n'est pas synonyme de pouvoir total, mais est une émanation du pouvoir demeuré en coulisse. Le pouvoir réel est latent, possédé par celui qui a eu la capacité d'influencer la décision elle-même. La capacité d'influencer les décisions suppose évidemment que le véritable vecteur de pouvoir est d'après FORTIN (*ibid*) la main mise latente, la puissance personnifiée du non visible. Cette approche épouse la perception populaire de la femme dont on dit généralement qu'elle est l'individu qui au sein d'un foyer possède véritablement le pouvoir, parce qu'influençant le plus souvent les décisions prises par le mari. Il va donc sans dire, que FORTIN (*ibid*) s'inscrit vraisemblablement dans cette veine en déployant son approche au-delà de la microsociété qu'est la famille, par extrapolation dans les structures de pouvoir de la macrostructure qu'est la société. D'après ROCHER (*ibid*), la définition du pouvoir est ambiguë pour trois raisons majeures : d'abord le pouvoir est

pluridimensionnel, ensuite le pouvoir est l'une des notions les plus apprivoisées par les politologues et les sociologues – et donc influencées par leurs champs épistémologiques respectifs –, et enfin, l'appréhension de ce qu'est le pouvoir est le fruit de l'observation de plusieurs sociétés historiques particulières. ROCHER va donc développer trois perspectives à partir desquelles il regroupe les approches définitionnelles du concept du pouvoir.

La perspective volontariste définit le pouvoir comme un champ compétitif à travers lequel l'individu qui a la plus grande capacité d'action acquise par le hasard des choses, impose sa volonté ou son opinion aux autres. La deuxième perspective est considérée par ROCHER comme systémique. Plusieurs auteurs ont apporté leur contribution à cette problématique, parmi lesquels PARSONS cité par ROCHER (*ibid*). Pour lui, le pouvoir désigne la somme des capacités individuelles mises en collectivité dans un cadre institutionnel, dans le but de satisfaire l'intérêt collectif. À ce niveau d'expression du pouvoir, l'on doit nécessairement relever les notions d'obligation, de coercition et de sanction qui sont légitimées dans l'exercice du pouvoir. La troisième perspective dite critique ou néo-marxiste considère que le pouvoir a un rapport de force entre des classes d'individus. La classe supérieure la plus nantie, défend ses intérêts en tirant profit de ses prérogatives par assujettissement de la classe sociale la moins forte.

Dans la conception de FOUCAULT, le pouvoir est un ensemble de relations sociales spécifiquement distinctes des autres institutions sociales à travers lesquelles des individus peuvent influencer la conduite d'autres individus. Il soutient à cet effet :

Le pouvoir n'est qu'un type particulier de relation entre les individus. Et ces relations sont spécifiques : autrement dit, elles n'ont rien à voir avec l'échange, la production et la communication, même si elles leur sont associées. Le trait distinctif du pouvoir, c'est que certains hommes peuvent plus ou moins entièrement déterminer la conduite d'autres hommes – mais jamais de manière exhaustive ou coercitive. (FOUCAULT, 1994 a, p. 34).

Le pouvoir est un tissu de relations humaines qui se créent dès lors qu'il y a interaction entre les hommes, lequel induit des actions qui concourent à son expression. Dans L'autorité, la violence et la contrainte sont considérées *in fine* comme des formes terminales de son potentiel. D'un point de vue relationnel, le pouvoir ne se définit pas par rapport à la violence mais comme un rapport d'actions combinées dans un système social donné. Il dénote à la fois les modalités d'actions et les actions elles-mêmes qui pourraient être qualifiées de *champ d'action*.

L'exercice du pouvoir peut bien susciter autant d'acceptation qu'on voudra : il peut accumuler les mots et s'abriter derrière toutes les menaces qu'il peut imaginer. Il n'est pas en lui-même une violence qui saurait parfois se cacher, ou un consentement qui, implicitement, se reconduirait. Il est un ensemble d'actions sur des actions possibles : il opère sur le champ de possibilité où vient s'inscrire le comportement de sujets agissants : il incite, il induit, il détourne, il facilite ou rend plus difficile, il élargit ou limite, il rend plus ou moins probable ; à la limite, il contraint ou empêche absolument ; mais il est bien toujours une manière d'agir sur des sujets agissants, et ce tant qu'ils agissent ou qu'ils sont susceptibles d'agir. Une action sur des actions. (FOUCAULT, 1994, pp.236-237).

RUSS (1994) élabore une définition simplifiée du pouvoir, entendu comme une relation de réciprocité à travers laquelle une personne A, obtient d'une autre personne B ce qu'elle désire à partir d'une influence que A pourrait avoir sur B. En outre, Si NIETZSCHE considère que le pouvoir réside dans un engagement hostile de forces à travers la répression et donc la violence, BOUCHARD demeure assez sceptique à ce propos. Pour lui, le pouvoir ne saurait se réduire à la propriété exclusive d'un individu ou d'une catégorie sociale. Il est le produit d'interactions sociales à travers lesquelles l'individu ou le groupe d'individus en est investi et a dès lors la possibilité de se déployer par des mécanismes de stratégie de pouvoir.

Tout d'abord, le pouvoir n'est pas une propriété, une sorte de marchandise que l'on posséderait, mais quelque chose qui s'exerce au moyen de certaines stratégies : il ne constitue pas le privilège d'une classe dominante, mais résulte des positions stratégiques de celle-ci. En second lieu, le pouvoir ne s'applique pas simplement, entant qu'interdiction ou obligation, à ceux qui « ne l'ont pas », mais il les investit, il s'appuie sur eux, comme eux-mêmes, dans leur lutte contre lui, s'appuient sur les prises qu'il exerce sur eux. (BOUCHARD, 1996, p. 529).

Pour BOUCHARD, le pouvoir ne saurait être considéré comme une chose mais comme un tissu de relations. Il s'exerce à travers une réciprocité relationnelle des rapports intrasociaux dans une dynamique de dualité de pouvoir dominant(s)/dominé(s).

Le pouvoir, nous l'avons vu, n'est pas une chose, mais une relation, et il n'appartient pas en propre à l'un des deux sujets de ce rapport de forces, mais s'exerce grâce à leur contribution réciproque : il n'est donc pas réductible à un système général de domination exercée par un individu ou un groupe sur un autre. (BOUCHARD, 1996, p. 545).

En 2000, la publication de RIVIÈRE a également apporté une contribution majeure à la définition du concept. RIVIÈRE définit ainsi le pouvoir comme « (...) la capacité de mener des actions efficaces ou encore la faculté de produire des effets recherchés soit sur les choses (pouvoir de piloter un avion), soit sur les individus (pouvoir de commander un régiment, gracier un prisonnier) » (RIVIERE, 2000, p. 13). Il ne s'agit donc pas uniquement de la

capacité de produire des effets ou d'agir sur les phénomènes, mais de produire des effets raisonnés et raisonnables. Dans ce sillage, l'on ne classera donc pas le fou qui mène des actions désorganisées, qui pose des actes dénués de sens et donc, qui ne participent pas de la construction de l'ordre social, etc.

BRAUD (2001) envisage trois approches de relations de pouvoir : (1) Le pouvoir restriction des libertés d'autrui ; (2) L'exercice du pouvoir comme cause d'un comportement ; (3) Le pouvoir comme la manifestation d'un échange inégal. Concernant la restriction des libertés, BRAUD (*ibid*) considère que les individus sont libres ou moins libres en référence au pouvoir qui leur donne la possibilité de se déployer dans le temps et l'espace d'une part, et d'autre part d'avoir la possibilité de s'exprimer. La deuxième approche met en évidence le rapport qui se crée entre le pouvoir tel qu'il est perçu et vécu au sein d'une société donnée et les comportements sociaux qu'il construit à travers ce mécanisme interactif avec la société et ses différentes composantes. Quant à la troisième approche, elle illustre l'occurrence d'interactions sociales pourvoyeuses d'inégalités sociales et accordant des prérogatives majeures à une catégorie sociale au détriment des autres. En outre, BRAUD a mis en exergue deux concepts majeurs de son œuvre sur le pouvoir à savoir le *pouvoir d'injonction* et le *pouvoir d'influence*. Le premier s'accorde avec la violence tandis que le second tient compte de la persuasion et de l'autorité légitime. Il faut par ailleurs relever que le pouvoir apparaît comme un pilier du contrôle social à travers la contrainte (externe et interne du système).

LEPINE (2013) présente deux approches pour définir le pouvoir. La perspective institutionnelle, et la perspective relationnelle. La première, renvoie à la mise en commun de plusieurs individus dans une collectivité, engendrant ainsi une forme spécifique de gouvernance qu'il conviendra ensuite de préserver. La gouvernance émanant de cette corrélation est qualifiée de « pouvoir explicite », qui se déploie en trois modes d'expressions : le législatif, le judiciaire et l'exécutif. La seconde quant à elle illustre la relation interpersonnelle produisant inéluctablement le phénomène de contrainte. L'interaction ainsi produite permettra à un individu donné, d'obtenir d'un autre ce qu'il désire, par la contrainte de l'autorité.

2.1.1.4. La fonction et typologie du pouvoir

La question de la fonction du pouvoir se pose inéluctablement dès lors que l'on tente d'ausculter le concept pour en saisir l'essence. Le ramenant au mode opératoire de la conception des sociétés modernes occidentales, FORTIN (*op.cit*) consacre des valeurs

intrinsèques aux capacités inférées du pouvoir. D'après lui, les questions d'efficacité du pouvoir sont beaucoup plus importantes que l'identification des figures qui l'incarnent. En d'autres termes, il met l'accent sur la substance qu'est le pouvoir, grâce auquel il déploie ses potentialités dans une dynamique consensualiste enrôlée.

Premièrement, le pouvoir tend à s'exercer selon le mode caractéristique de la société industrielle et moderne. Le pouvoir ne se justifie plus par le recours à une valeur ou à une force externe à lui-même mais plutôt par sa rationalité interne en fonction des objectifs à atteindre. Il ne suffit plus aux détenteurs de pouvoir d'affirmer ou de prouver leur identification à la force unique qui contrôle le destin de la société, que cette force soit Dieu, le Peuple ou l'Histoire. Il doit, au contraire, démontrer de façon continue sa compétence et son efficacité. Il doit être constamment en mesure d'expliquer et de justifier rationnellement ses décisions et chacun peut en appeler de ces décisions à partir, non pas de la force, mais d'une argumentation rationnelle. Pour influencer une décision, il ne suffit plus de cajoler ou de menacer, il faut au contraire discuter, faire valoir ses besoins et même remettre en question la problématique de celui qui décide. (FORTIN, 1966, p. 7).

FORTIN (*op.cit.*) qualifie le pouvoir en fonction de l'objectif que l'opérateur de pouvoir souhaite atteindre. Ainsi, le pouvoir ne s'affirme pas par le verbe, mais se déploie de manière pragmatique par une dynamique d'efficacité et de compétence. De ce point de vue, le pouvoir emprunte à la ruse sa puissance persuasive grâce à la force des arguments des acteurs pour s'affirmer en tant que force de pouvoir. Si l'on s'attèle à une réflexion poussée dans ce sillage, l'on déduira subséquemment que le pouvoir se traduit pour ainsi dire, comme la force de la raison du plus fûté et du plus illustratif des arguments. Toutefois, dans une approche plus fonctionnelle, LAPIERRE (1977) considère que le pouvoir en général et le pouvoir politique en particulier, sont des objets de régulation sociale inextricablement liés à la relation dominant-dominé. L'autorité qui est au cœur de l'exercice du pouvoir dans ce cas de figure, implique nécessairement deux camps : ceux qui commandent et ceux qui obéissent. Les premiers utilisent les outils à eux concédés par le pouvoir pour gouverner par le commandement, et les seconds sont asservis aux volontés des commandeurs.

Concernant la typologie du pouvoir, ALETUM TABUWE (2008) propose quatre types de pouvoir : Le pouvoir politique, le pouvoir économique, le pouvoir militaire, les autres formes de pouvoir. Par *pouvoir politique*, il entend *le pouvoir de l'Etat* qui s'illustre dans les lois, l'armée, la gestion des taxes et partant, situe l'Etat à une instance supérieure à toute autre forme de société minoritaire. Le pouvoir économique lui, met en évidence la force de l'économie à travers les associations industrielles et de multinationales, les syndicats qui visent la défense des droits des travailleurs d'un secteur d'activité déterminé et les institutions

financières. Le pouvoir militaire fait référence à l'armée et aux capacités de défense d'un Etat par ce corps ayant ainsi la capacité de mener efficacement la guerre aux ennemis. Dans la catégorie des autres formes de pouvoir, ALETUM TABUWE (*ibid*) cite l'école, les mass médias, la religion, tout comme le pouvoir judiciaire.

2.1.2. Les rapports de causalité du pouvoir

Le pouvoir entretient un rapport de causalité avec de nombreux autres concepts. En d'autres termes, le concept de pouvoir engendre des effets qui sont perceptibles dans sa manifestation et son déploiement. Il est question dans cette rubrique d'en présenter quelques éléments notamment le rapport pouvoir-autorité-domination, le rapport pouvoir-parole-sacré, le rapport pouvoir-sorcellerie et le rapport pouvoir-savoir.

2.1.2.1. Le pouvoir par coercition

Les rapports sociaux dans le jeu du pouvoir sont du point de vue de nombreux chercheurs, sujets à l'antagonisme et à la violence dans son mode d'expression. WEBER rapporte une dimension étatique du pouvoir dont il attribue les caractéristiques du monopole de la violence. Cette perspective de WEBER attribue à l'Etat la légitimité de la violence et de la force personnifiée à travers les dirigeants qui, par voie de conséquence, incarnent ce pouvoir véhiculé dans la force légitime.

L'État moderne est un groupement de domination de caractère institutionnel qui a cherché (avec succès) à monopoliser, dans les limites d'un territoire, la violence physique légitime comme moyen de domination et qui, dans ce but, a réuni dans les mains des dirigeants les moyens matériels de gestion. (1919, p. 33).

La relation de domination par l'usage du pouvoir des aînés sur les cadets d'une part, et des hommes sur les femmes d'autre part, va structurer l'essentiel de la contribution scientifique de GODELIER (1978) chez les Baruya. Qualifiée de société sans hiérarchie ou sans classe sociale par GODELIER (*ibid*), les Baruya forment une société au sein de laquelle les rapports sociaux se structurent autour de l'autorité générale des hommes sur les autres catégories sociales. Deux mots permettent donc de mettre en lumière l'exercice du pouvoir chez les Baruya : domination et oppression.

On ne constate dans cette société l'existence ni d'une hiérarchie de rangs, ni d'une hiérarchie de « classes ». Il n'existe pas non plus de chef de village. Les formes d'inégalité sociale sont l'autorité générale des hommes sur les femmes et l'autorité des aînés sur les cadets. Nous avons donc la situation suivante en termes de pouvoir : les hommes adultes ont autorité sur les jeunes gens et les

enfants et une autorité générale sur toutes les femmes, quel que soit leur âge. C'est une société sans classes, caractérisée par la domination masculine [...] Donc la hiérarchie entre homme/femme, entre aînés/cadets est articulée en même temps sur une hiérarchie entre les clans dont les uns sont les maîtres des rituels. (GODELIER, 1978, p. 21).

GODELIER (*ibid*) s'inscrit dans une approche marxiste du pouvoir dans la société Baruya. De son point de vue, le pouvoir structure des rapports de classes sociales au sein de cette communauté créant de ce fait la classe des dominants et la classe des dominés. CHAZEL considère le pouvoir comme un moyen de domination à travers lequel une personne X affirme son autorité sur une personne Y. Il l'indique notamment dans ses propos comme suit : « *Pour notre part, nous aimerions participer à cet effort en proposant, sans prétendre à la primeur de l'inédit, d'associer au concept rationnel de pouvoir la notion structurelle de domination et en tentant de démêler quelque peu leurs rapports complexes.* » (1983, p. 369). Pour lui, si le pouvoir est considéré comme une cause, la domination elle, devient l'effet de la cause. Le pouvoir émane de la coercition, car détermine la capacité pour un individu d'agir sur un autre à travers l'autorité légitimement admise par ce dernier.

Chez les *Mandé*, le pouvoir se présente comme une organisation hiérarchique à travers laquelle la plus grande autorité, le *Faama*, possède une capacité de contraindre à travers l'usage de la force. La puissance du *Faama* dénommée *Sebaya*, lui permet d'opérer la contrainte par l'expression temporaire de la violence. L'observation que fait *Bagayogo Shaka* à propos de l'exercice du pouvoir et l'exercice de la force ou de la contrainte est une forme de principe de cause à effet. S'il reconnaît la légitimité de l'usage de la contrainte par l'exercice de son pouvoir, il est cependant tenu d'en mesurer la teneur du champ d'instigation au risque de se voir condamné par ses sujets. À ce propos soutient-il : « *Les qualités à gouverner d'un souverain, se jugent à l'usage qu'il fait de son pouvoir de contrainte. Selon qu'il en abuse ou l'utilise avec discernement, il sera traité de déposte ou de roi magnanime.* » (SHAKA BAGAYOGO, 1989, p. 453).

L'autorité comme émanation substantielle du pouvoir, ayant pour instrument majeur la contrainte, fait également l'objet des travaux d'ALETUM TABUWE (*op.cit.*). Sa simple définition du pouvoir en dit déjà long sur cette approche : « *Le pouvoir est la capacité de faire réaliser certaines choses, d'amener les autres à faire ce que l'on veut y compris contre leur volonté* » (ALETUM TABUWE, 2008, p. 36). Par « *contre leur volonté* », ALETUM TABUWE (*op.cit.*) souligne bien la contrainte qui selon lui, est inhérent à tout exercice du pouvoir. D'ailleurs, la suite de ses propos permettra d'argumenter sa position. « *Il existe plusieurs moyens de contraindre les individus à s'exécuter, à agir, mais le pouvoir se base*

généralement sur sa capacité de récompenser ou de punir. » (Idem). ALETUM TABWE fait ici référence à l'influence et à l'autorité comme mode d'expression du pouvoir. C'est ce qui le conduit à parler nécessairement d'obéissance et de convoquer certains agents de socialisation tels que la famille, l'école et même les groupes de pairs qui empruntent la coercition, dans une logique dualiste esclave/maître, parent/enfant, dirigeant/dirigé, etc.

En effet, dans ce qu'il appelle les *ressources du pouvoir*, ALETUM TABUWE (*ibid*) évoque justement, outre la persuasion et l'influence, les récompenses et les sanctions. La persuasion est la force des arguments employés pour avoir la raison socialement admise. Cette persuasion fait usage de l'influence d'opinion des acteurs qui jouissent d'une certaine position sociale au sein de la communauté. Leurs opinions sont donc très souvent considérées comme la boussole du consensus social, opinions adoptées par les moins influents tel un leitmotiv ou un produit fini de la pensée accomplie. La récompense se réfère aux motivations positives que le pouvoir emploie pour se réaliser en tant que tel. Il peut revêtir plusieurs formes ainsi que l'indique le propos suivant : « *Les motivations positives peuvent être précaires ou sous forme d'information, de nourriture, d'emplois, d'amitié, la position sociale ou les privilèges exceptionnels, le droit de légiférer, le vote, etc.* » (ALETUM TABUWE, 2008, p. 42). En ce qui concerne les sanctions ou stimuli négatifs, il évoque la rétention des avantages, l'usage de la menace, de la coercition et de la force. Cette approche se domicilie dans une perspective du pouvoir de l'Etat en tant qu'appareil d'expression des politiques publiques au sein d'un territoire donné.

Les travaux de ABOUNA (2011) apportent également une lumière sur la nature de l'influence que peut avoir l'ethnie sur ses différents membres. De l'occupation de l'espace physique à l'ethnicisation de l'espace médiatique, l'effort ethnographique qui permet de découvrir comment l'ethnie s'approprie le pouvoir en général avec un caractère conservateur. Ce faisant, tout en mettant en valeur les qualités de ses membres dont elle facilite la prospérité économique, politique, intellectuelle, etc., l'ethnie au Cameroun a tendance à occulter les autres ethnies ou groupes ethniques. Le cas de l'opération épervier démontre à suffisance cette occurrence car, les presses écrites à coloration bamiléké par exemple, auront vite fait d'identifier les voleurs de la république comme étant ressortissants du groupe Beti-Bulu-Fang, camouflant dans le même sillage des cas d'accusations des personnes originaires de la région ouest-camerounaise.

Comment ne pas évoquer les regroupements à caractère religieux dont la seule évocation du nom porte déjà des marques d'une apparence ethnique. Idem pour les mouvements d'obéissance politiques pour lesquels les leaders de groupes constituent de

véritables guides qui sont suivis de près par les membres de leurs communautés d'appartenance. Ainsi, la communauté d'histoire, l'unité d'essence, les maladies de groupes, désignent quelques pistes de lecture qui permettent de comprendre l'influence que l'ethnie peut avoir sur le comportement de ses membres.

2.1.2.2. Le pouvoir et la parole

Le rapport existentiel entre la parole et le pouvoir est une thématique qui se situe au cœur de l'analyse de la question du pouvoir et de ses fondements. En 1976, les travaux de De LATOUR DEJEAN, permettront de mettre en lumière les usages quotidiens de la parole dans les rapports intergénérationnels. Ici, le chercheur présente ce qu'il appelle la parole du « *père de derrière* » qui n'est autre que celle du grand-père maternel, en présentant ses vertus l'expression laudative du petit-fils. Le grand-père maternel, porteur de la parole du *père de derrière* est plus fréquenté par son petit-fils en raison des ouvertures culturelles qui lui sont permises. La parole du père proprement dite porte par contre la voix des ancêtres. Par conséquent, le fils est tenu de la respecter, voire de la craindre. Lorsqu'il ressent une baisse considérable de sa vitalité - marquée par des peines existentielles sévères et une absence de prospérité – ce dernier se réfère généralement non à ses ancêtres paternels, mais à ceux de son grand-père maternel avec la permission de ce dernier.

Dans un autre régime, FAVRET-SAADA (1977) s'est attardé au pouvoir rituel de la parole tantôt à des fins maléfiques, tantôt à des fins bénéfiques. FAVRET-SAADA soutient a priori que « *La sorcellerie, c'est la parole, mais une parole qui est pouvoir et non savoir ou information* » (1977, p. 26). Toutefois, elle signale que tout dépend de l'usage soit bénéfique, soit maléfique que l'on en fait. L'usage maléfique du pouvoir de la parole émane des pratiques d'ensorcellement et d'envoûtement à travers lesquelles un individu quelconque voudrait prendre possession de la vie d'un autre individu. Quant à l'usage bénéfique du pouvoir de la parole, nous noterons qu'elle sert principalement au désensorcellement des sujets envoûtés lorsqu'ils ont été victimes des paroles de malédiction.

Pour MAYI MATIP (1983), une distinction doit être faite entre la parole du pouvoir et le pouvoir de la parole. S'appuyant sur le cas de l'univers culturel Bassa à travers l'institution sociale du *Mbock*, MAYI MATIP fait la présentations des capacités oratoires du *Mbock* d'une part et d'autre part, ses facultés à obtenir un résultat efficient à travers l'usage du pouvoir de la parole dont la portée est également assujettie à la maîtrise de la manipulation des éléments du règne animal, minéral et végétal. La parole du pouvoir est celle qui concède au porteur une certaine autorité lui permettant de parler avec puissance et de se faire écouter.

Le pouvoir de la parole est ce qui permet au *Mbombock* d'obtenir la guérison d'un malade, de pratiquer des rites de propitiation, de sanction et bien d'autres rites oraux et même manuels. L'opérationnalisation de ce pouvoir peut être observée au cours de la pratique du rite « say », rite qui prend des formes diversifiées selon la nature du mal à traiter et en fonction de son extension sociologique.

Plus récemment dans un travail sur le pouvoir et la parole dans les rituels de thérapeutiques, MBONJI EDJENGUÈLÈ (2013) propose une double lecture de ce rapport de congruence en distinguant d'une part le pouvoir de la parole et d'autre part, la parole du pouvoir. Le pouvoir de la parole se comprend comme « (...) *la capacité de la parole à agir sur les êtres et les choses* » (*ibid*, p.19). Ainsi, il domicilie le pouvoir de la parole dans les domaines de la psychanalyse, du phénomène politique, du religieux et de l'économique. Le pouvoir de la parole est cette énergie émanant de la parole et douée d'efficacité dans les activités quotidiennes d'une communauté donnée. La cueillette d'une plante, l'actualisation et la potentialisation de son pouvoir thérapeutique participe en l'occurrence de ce pouvoir de la parole. Quant à la parole de pouvoir, elle désigne cette potentialité de l'ordre du sacré, du secret ou de l'ésotérisme par la parole. Elle est réservée de manière exclusive aux initiés et se potentialise lors des solennités rituelles à l'instar du « say » chez les Bassa ou de l'*esa* chez les Sawa-Duala. Elle est de ce fait cataloguée sous le registre de parole solennelle formulée pour la communauté et par la communauté, sous le guide d'un ritualiste dont la légitimité est reconnue et admise au sein de ladite communauté.

2.1.2.3. Le pouvoir et le sacré

La contribution scientifique de DEHEUSCH (1962) fonde le rapport qui existe entre le pouvoir et le sacré, sacré qu'il situe dans la dialectique de quête permanente de la transcendance. De ce point de vue, le sacré et le pouvoir sont inextricablement liés dans un rapport de consubstantialité. Dans une autre approche, TERRAY réalise une ethnographie de la sacralité du pouvoir dans ses rapports avec le sang humain. En effet, le meurtre qui se traduit par un procédé visant à verser du sang d'hommes, est acte blasphématoire lorsqu'il est commis par un profane et surtout lorsqu'il ne participe pas du bien-être communautaire. La seule personne qui peut faire acte d'homicide lorsque l'omniprésence d'un tiers devient pernicieuse pour le maintien de l'ordre socio-cosmique est le roi. Procédant ainsi, il dispose de moyens qui lui permettent de laver la souillure engendrée par la mise à mort du sujet perturbateur.

Tout se passe comme si le meurtrier ou agresseur en versant le sang et en le faisant couler sur le sol faisait peser sur l'Etat une double menace à la fois politique et surnaturelle. Politique : le geste criminel risque enclencher un cycle de représailles et de vengeance ruineux pour la paix civile. Surnaturelle : le contact direct et matériel entre le sang et la terre est, si je puis dire « explosif » et risque de provoquer sécheresse, stérilité, disette, etc. En tout état de cause, c'est le souverain qui est lésé lorsque le sang de ses sujets est répandu, et c'est pourquoi son tribunal se saisit de l'affaire. (1994, p. 556).

Il va de soi que de ce point de vue, les bains de sang et les meurtres orchestrés au sein de la communauté par des personnes tapies dans l'ombre désacralisent l'environnement rituel en générant le dysfonctionnement des institutions du pouvoir. Dans une autre dynamique, ABOUNA (2007) s'intéresse à la structure et l'exercice du pouvoir en pays Tikar. S'appuyant sur un paradigme subjectiviste fondé autour des principes de l'épistémologie africaine, le travail s'attèle à une description ethnographique du pouvoir auquel il greffe une analyse et une interprétation adossées au même champ théorique. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, le pouvoir dans ce terroir repose sur une dualité sur le plan sexué et se déploie dans le même sillage. L'interrogation qui porte sur le rapport qu'il existe entre le pouvoir et le sacré chez les Tikar trouve sa réponse dans une analyse numérale fondée sur trois chiffres : 3, 4 et 7. Le pouvoir repose sur la contribution existentielle du sacré à travers sa protection, sa restauration et sa pérennité. Le corpus mythique et rituel constitue donc le fondement du pouvoir qui se greffe inextricablement à la conception vitaliste et à l'essence du chiffre 7.

2.1.2.4. Le pouvoir et la sorcellerie

Le pouvoir est une donnée qui relève dans bien des cas de l'ordre du mystère ou encore du paranormal. De ce point de vue, l'on considère que son champ d'applicabilité échappe à l'entendement des sens physiques et par conséquent, est un domaine lié au sacré et à l'extra sociétal. Dans ses travaux sur la société alladian, AUGÉ a exploré une forme particulière d'expression du pouvoir personnalisé, axée sur les capacités individuelles des *Awobo*. Il soutient à ce propos :

La théorie de la « sorcellerie », commune à tous les membres de la société, souligne le caractère diffus, équivoque et personnalisé du pouvoir ; assez remarquablement, elle ne constitue pas un négatif des rapports de forces réels de la société, un système de compensation, mais un système d'explication de ces rapports. (1969, p. 465).

Les *Awolo* représentent une frange de la population à qui l'on attribue la possession d'une forme de pouvoir maléfique « ambigu », dénommée *Awa*. Augé relève également une

qualité particulière reconnue aux hommes prestigieux, l'*oso*. Cette qualité fait d'eux des individus atypiques, soupçonnés de bâtir leurs réussites socio-économiques à partir des usages maléfiques du pouvoir. Toutefois, la présence et l'usage de ces forces maléfiques au sein de la société Alladian n'occulte pas forcément la vie sociale. Cela participe au contraire de l'ordre social dans la mesure où il y a engendrement d'un équilibre des forces antagonistes, mais qui dote la société d'un potentiel endogène de développement communautaire. Dans une autre contribution, AUGÉ (1974) précise que la sorcellerie ne confère en principe aucun pouvoir, elle renvoie simplement à son expression d'un point de vue symbolique, renforçant de ce fait la puissance d'un pouvoir immanent. Ainsi d'après lui, le pouvoir impulsé par la sorcellerie est immanent à l'entité qui le déploie. S'il s'agit d'un individu considéré comme sorcier par exemple, l'on dira alors que le pouvoir que la sorcellerie l'amène à potentialiser, était déjà enfui en lui dans son essence première et originelle. La sorcellerie devient de ce point de vue le catalyseur d'expression d'un pouvoir latent.

Dans les travaux de HURBON (1979) sur Haïti dans le contexte du pouvoir du Vaudou, il relève un champ de forces naissant, mettant en scène les puissances des ordres religieux, économique, et politique. La simple évocation de pratique de vaudou se faisant passer pour de la sorcellerie depuis la période de la traite négrière, tout individu exerçant ce vaudou a généralement subi les affres de la répression sorcière de manière jacobine. Tout ceci participant d'une représentation sociale occultée de la personne noire de peau. En effet, le noir a longtemps été qualifié d'anthropophage. Dans cette veine, toute pratique religieuse opérée par la communauté noire d'Haïti a depuis cette époque été considérée comme diabolique et diabolisant, comme fortement chargée de négativité ou encore comme un catalyseur de mal-être social.

Toutefois en 1979, HEBGA a commis un ouvrage sur la sorcellerie où il met en exergue deux formes spécifiques de pouvoir qui s'expriment lorsqu'elles sont actualisées. Ainsi il distingue le pouvoir maléfique et le pouvoir bénéfique. Le pouvoir maléfique est un potentiel antisocial qui est le vecteur de nombreux malaises sociaux. L'on dénombre ainsi l'imprécation et la malédiction – qui constituent le *modus operandi* de la parole maléfique – l'ensorcellement ou l'envoutement, les possessions sorcières, l'*Hu (evu)* qui est considéré comme « le mal au-dedans de nous », la métamorphose d'hommes en animaux. En ce qui se rapporte au pouvoir bénéfique, HEBGA dénombre les facultés suivantes : la voyance qui concerne à la fois la divination, l'ordalie et les rêves ; la bénédiction rituelle qui fait référence au pouvoir de la parole ; La maîtrise des éléments et du destin ; le pouvoir lié à la guérison ; le savoir comme pouvoir. Chacun de ces domaines de spécialisation permet d'ausculter une ou

plusieurs dimensions du phénomène du pouvoir grâce auxquelles il se sédimente et se déploie dans sa pleine mesure et selon le potentiel qui lui est accordé par l'acteur qui en fait usage.

2.1.2.5. Le savoir et le pouvoir

Le travail que produit BOUCHARD se fonde en grande partie sur la conception du pouvoir d'après FOUCAULT. Dans sa contribution BOUCHARD énonce le sens du savoir comme source du pouvoir, contrairement à l'acception courante qui attribue à la force ou la contrainte la substance vocationnelle du pouvoir. Dans ce sens si le pouvoir a généralement été perçu comme instrument de savoir et donc, dissocié de ce dernier, la conception de BOUCHARD est toute autre. Le travail en appelle donc à la renverse, car non seulement le pouvoir et le savoir serait liés, mais aussi le pouvoir en découlerait. Le concept qu'il énonce pour illustrer son point de vue est « *savoir-pouvoir* ».

L'orientation de la pensée de FOUCAULT est reprise par BOUCHARD dans une approche misogyne du concept de *savoir-pouvoir*. Dans ce travail, il procède par la présentation de la conception du pouvoir selon FOUCAULT qui s'oppose à l'orthodoxie de la droite libérale, orthodoxie qui considère que le pouvoir est une potentialité individuelle cédée dont il peut faire usage à travers la légalité, dans le but d'asseoir la souveraineté d'un Etat. Dans le même sillage, BOUCHARD (*ibid*) s'oppose à la vision de la gauche qui milite en faveur du pouvoir économique à travers lequel les rapports de production entretenue engendrent par voie de conséquence, la domination d'une classe sociale sur une autre moins puissante. Le pouvoir est une relation d'opposition qui ne suppose pas une absence totale d'opposition car exercer un pouvoir sur un tel ou un tel autre suppose que ce dernier a encore la possibilité de réagir ou peut avoir une certaine voie d'issue.

2.1.3. Les manifestations du pouvoir

La présente partie est consacrée à une esquisse d'illustration des manifestations du pouvoir. Elle y développe notamment des rubriques qui s'articulent autour des ressources corporelles du pouvoir, le lien qu'il existe entre le pouvoir et le phénomène politique, la légitimité dans la transmission, l'exercice du pouvoir et les questions de genre dans la littérature sur le pouvoir.

2.1.3.1. Les sources corporelles du pouvoir

La manifestation du pouvoir peut s'observer dans l'utilisation bénéfique ou maléfique du corps. HAGENBUCHER-SACRIPANTI présente les vertus et les revers du pouvoir liés à

la manipulation des substances du corps humain dans le royaume de Louango. L'activité qui par excellence produit des substances corporelles est l'acte sexuel. Certes à travers l'acte sexuel l'homme se reproduit et favorise l'accroissement de la famille, du clan, de la nation, mais également expose dangereusement le couple en activité. Le danger de l'acte sexuel se situe au niveau des pertes d'énergie suscitées par les fluides corporels qui sont produits lors du coït, notamment les sécrétions vaginales et l'écoulement du sperme. Ce sont des substances qui véhiculent en abondance la force vitale.

La vie sexuelle perpétue l'espèce et agrandit le clan par son aboutissement fécond. Toutefois, elle place aussi l'être humain dans un dangereux état de diffusion, d'expansion de sa force vitale (phādu) manifesté par l'écoulement des substances qui la contiennent (sang : men ga, sperme : malumi, sécrétions vaginales : budaji). (1973, p. 36).

La force vitale apparaît ainsi comme une potentialité, une capacité individuelle permettant d'exercer le pouvoir sexuel par le coït. Toutefois, l'acte sexuel n'est pas la seule activité concernée par cette irradiation d'énergie. Les activités humaines en général sont concernées, à l'instar des accouchements et même des ablutions réalisées au quotidien. HAGENBUCHER-SACRIPANTI met de ce fait en évidence un ensemble de précautions visant à contrecarrer les puissances sorcières malveillantes. Il s'agit notamment de la préservation du corps et des objets qu'ils ont imprégnés au sein d'un cadre de protection réservé.

L'examen des techniques de sorcellerie relèvera les diverses possibilités dont disposent les indotchi pour capter et utiliser à leur profit la force vitale d'autrui après s'être emparé des traces matérielles d'une activité sexuelle, d'un accouchement ou d'ablutions. Les précautions déployées pour déjouer les manœuvres des sorciers attirés par la force qui émane d'une féminité nouvellement éclosée sont donc nombreuses : c'est pourquoi aucun des objets se trouvant dans la case de la tchikumbi (vierge en cours d'initiation rituelle) ne doit en être sorti, particulièrement les déchets d'alimentation ou d'usages divers, qui tous ont été en contact étroit avec le corps de la jeune fille. (1973, p. 37).

Le constat est donc que le corps humain en général est source de pouvoir. Non seulement on peut y accéder à travers la salive, le sang, la sueur, les urines, l'eau de bain, etc., mais également par l'exploitation des objets ayant été en contact avec le corps. Le corps humain dans son entièreté est un dépotier d'énergies, c'est une entité qui renferme en elle d'énormes quantités de pouvoir conceptualisées par la *force vitale*. Protéger son corps et ses déchets organiques est synonyme de se protéger des attaques sorcières, se mettre à l'abri de ce que l'on pourrait appeler les *chasseurs de pouvoir*. Car, même séparés du corps, les déchets

véhiculent de manière continue les énergies déployées par le corps qui les a produites.

2.1.3.2. Le pouvoir et le phénomène politique

Le pouvoir vécu dans sa dimension politique a souvent fait l'objet des travaux abondants dont la science politique s'est nourrie. Dans sa compréhension du pouvoir politique, WEBER (1919) apporte la définition du politique comme un ensemble d'efforts réalisés pour la participation au pouvoir et l'influence de sa répartition, en fonction de l'entité sociale en question : « *nous entendons par politique l'ensemble des efforts que l'on fait en vue de participer au pouvoir ou d'influencer la répartition du pouvoir, soit entre les États, soit entre les divers groupes à l'intérieur d'un même État* » (1919, p. 29). De son point de vue, parler de pouvoir revient à s'intéresser au phénomène politique et vice-versa car il précise : « *Tout homme qui fait de la politique aspire au pouvoir - soit parce qu'il le considère comme un moyen au service d'autres fins, idéales ou égoïstes, soit qu'il le désire « pour lui-même » en vue de jouir du sentiment de prestige qu'il confère* » (Idem).

SAWICKI dans le *pouvoir 1. Science politique, sociologie, histoire* aborde cette question de pouvoir politique, mettant en exergue ledit concept. Pour lui, la notion de *pouvoir politique* au singulier dénote d'une dichotomie qu'il relève de la manière suivante : l'on note l'occurrence d'une unité et d'un lieu de sédimentation de l'autorité politique d'une part et d'autre part, une supposée hégémonie du pouvoir politique sur les autres formes de pouvoir. En définissant le pouvoir politique comme l'ensemble des fonctions de régulation d'une société, SAWICKI (1994) fait remarquer que le pouvoir politique n'est pas la seule institution sociale qui s'en charge. La définition devient alors caduque et nécessite une orientation conceptuelle de sa définition. Du point de vue de BOUCHARD (*op.cit.*) cependant, le pouvoir est perçu comme un socle d'antagonisme qui fait œuvre de convoitises multiples des forces qui le composent. Chaque unité de pouvoir a le désir du contrôle et de la prise effective du pouvoir politique afin de marteler sa puissance au détriment de celle de la partie adverse. Le pouvoir se crée et se recrée de manière permanente et continue, en fonction du jeu de rapports sociaux qui se construisent autour des institutions de la même obédience. C'est dans ce sillage qu'il soumet le propos explicatif qui suit :

Enfin, les relations de pouvoir ne sont pas univoques, elles définissent au contraire d'innombrables points d'affrontement, des foyers d'instabilité comportant des risques de luttes et d'inversion au moins transitoire des rapports de force : car le renversement des micropouvoirs, c'est-à-dire des pouvoirs en tant qu'ils affectent directement le corps des individus, n'obéit pas à la loi du tout ou rien, il n'est pas acquis à jamais grâce à un nouveau contrôle des appareils, à

un nouveau fonctionnement des institutions ou à leur destruction, nul de ses épisodes localisés ne pouvant s'inscrire dans l'histoire sans induire des effets sur tout le réseau dans lequel il est pris. (. . .). (1996, p. 529).

D'emblée constate BOUCHARD (*ibid*), le pouvoir est un domaine qui fédère des forces antagonistes, il est constitué de micro-pouvoirs en quête permanente d'hégémonie et de contrôle du macro-pouvoir. Ce réseau local du pouvoir est sujet à l'inversion par des forces qui désirent être aux manettes de l'appareil de pouvoir, au détriment des forces antagonistes. Il poursuit en précisant le rapport impersonnel qui se conçoit entre du pouvoir et l'individu, à l'intérieur d'un système social donné. Le pouvoir devient pour ainsi dire un champ de force, une source d'énergie qui est convoitée par tous. De ce fait, remarque BOUCHARD (*ibid*) l'occurrence des luttes de pouvoir politique génère de manière continue des mutations dites de pouvoir par l'entremise des différentes forces qui le composent.

En d'autres termes, la conception rationnelle du pouvoir, en assimilant celui-ci à des rapports de force en exercice, le désubstantialise et l'universalise : il n'appartient à personne en propre, il investit l'ensemble du corps social, il est en perpétuelle transformation parce qu'il donne lieu à des luttes incessantes, et c'est seulement par l'entremise de stratégies d'ensemble qu'il peut s'incarner dans les appareils d'Etat, dans la loi, dans les hégémonies sociales. (Idem).

Dans un ouvrage publié en 2000 dans les Editions Armand Colin, RIVIERE établit une distinction formelle entre le pouvoir et le politique. En effet, si le phénomène politique implique nécessairement le pouvoir, mais le contenu du pouvoir dans sa totalité n'est pas uniquement politique. Les formes de pouvoirs sont aussi multiples que les institutions sociales. Ainsi, l'on peut avoir plusieurs formes de pouvoir en fonction de la situation familiale, du domaine économique, religieux, etc. Le pouvoir est transversal, il imprègne le corps social et le corps culturel dans son ensemble. Chacune des institutions sociales véhicule la vitalité du pouvoir, il est évanescent et se distille dans chacun des items qui composent la culture dans son ensemble.

2.1.3.3. La légitimité du pouvoir

Les travaux de ZAJACZKOWSKI (1963) mettent en évidence les règles qui fondent le choix du souverain chez les Ashanti. Elles sont dépendantes de la structure sociale guidée par la filiation matrilineaire. « *Le chef appartenant obligatoirement par filiation matrilineaire à un lignage déterminé, est élu par un collège de notables les mpanyimfo.* » (1963, p. 459). Les qualités qui priment dans ce choix sont principalement liées au charisme et à la valeur intrinsèque du meilleur candidat. Le principe de primogéniture dans ce contexte n'intervient

qu'accessoirement. Aussi, le pouvoir s'intègre-t-il dans l'architecture à la fois du pouvoir des institutions politiques, économiques et du système de croyance, institution qui interagissent dans leurs rapports avec l'univers extra-sociétal.

Pour comprendre la structure traditionnelle du pouvoir, il faut considérer, outre les institutions politiques, le système de croyance, l'un et l'autre étant d'ailleurs en interdépendance avec l'organisation économique. Deux éléments prédominent le totémisme matrilineaire et la non distinction entre ce qui est terrestre et ce qui est supraterrrestre, en d'autres termes l'unité dans la vie sociale, du monde des vivants et du monde des ancêtres, sinon même la prédominance de ce dernier. (ZAJACZKOWSKI, 1963, p. 460).

Dans ce cas de figure, pour comprendre la structure sociale du pouvoir chez les Ashanti, ZAJACZKOWSKI propose non seulement une interaction entre institutions politiques, système de croyance et organisation économique, mais également la prise en considération du phénomène totémique matrilineaire et la considération de la chose sacrée. En outre, Dans le cas de la principauté Hausa du Gobir, NICOLAS (1969) fait l'ethnographie du pouvoir avec les mots suivants :

À la tête de cet appareil figure le souverain, appelé sarkī. Celui-ci est élu par un collège de neuf dignitaires, sur la base de pratiques divinatoires, au sein du lignage royal. Héritier des fondateurs du Gobir et du héros mythique de Daura, il possède un pouvoir théoriquement absolu. En particulier, il nomme les titulaires des offices de la sarauta et décide de la politique du royaume. Il réside dans un palais situé au centre de la capitale et s'entoure d'un faste et d'une étiquette qui rehaussent son personnage. Tel est le modèle traditionnel. (1969, p. 207).

NICOLAS pousse sa réflexion sur la description en évoquant la participation à la gestion du pouvoir de neuf dignitaires, qui fondent le socle du pouvoir de concert avec le souverain. Ils interviennent également dans le choix du nouveau roi lorsque son siège est vacant.

Si l'essentiel du pouvoir repose entre les mains du sarkī, celui-ci le partage traditionnellement, en fait, avec neuf dignitaires constituant un conseil du trône et désignés du nom de « neuf du Gobir » [Tararj Gôbir]. Ces hauts personnages sont nommés par lui. Mais, à sa mort, tout prétendant à sa succession doit subir leur loi. Grands électeurs, ils détiennent en effet, la charge d'assurer la permanence du pouvoir royal, dont ils sont les garants. Et si le choix du roi est soumis à des pratiques de divination, leur rôle réel semble plus important. Tout candidat à la succession s'efforce de se concilier leur bienveillance. Siégeant avec le sarkī, dans la salle du trône, où chacun d'eux occupe une place déterminée par l'étiquette, ils règlent avec lui la marche du royaume et dirigent l'appareil de la sarauta. (Idem).

L'on note ainsi une interdépendance entre le conseil des neuf notables et la présence du roi qui use de ses prérogatives pour nommer les principaux dignitaires. En tout état de cause, le roi, pour s'attirer les bonnes grâces et surtout pour faire de son règne une expérience à succès, a le devoir de se faire accepter par les siens et surtout d'obtenir le soutien des membres dudit conseil. Toutefois, s'interrogeant sur le concept de la légitimité du pouvoir, BECQUART-LECLERC passe en revue un certain nombre d'aspects concernant le cadre conceptuel à travers l'approche psycho-sociologique de la légitimité. Il met également l'accent sur les catégories de l'illégitimité, les catégories de légitimité, la légalité et la dynamique qui impulse la légitimité dans l'exercice du pouvoir. BECQUART-LECLERC (1977) apporte alors quelques précisions sur la légitimité dont jouissent les hommes dit de pouvoir, les ressources du pouvoir à travers les stratégies politiques, la légitimité de la fonction du pouvoir. La question de la souveraineté va également être abordée. Ainsi, la seule souveraineté qui puisse avoir une légitimité est la souveraineté populaire qui malheureusement n'est pas réellement existante. Mais la légitimité apparaît aussi comme une illusion.

Dans ses travaux en pays Zaghawa, TUBIANA (1979) s'est attardée sur la question de la succession royale. Dans une société agnatique comme les Zaghawa, la succession et l'acquisition de l'héritage se font au sein de la filiation patrilinéaire. Les structures du pouvoir ne sont pas d'ordre affectif (avunculat), mais avant tout d'ordre politique. Le choix du chef dépend de certains paramètres sociaux comme l'avis consensuel des notables à reconnaître la valeur économique de l'impétrant. Ce dernier doit disposer du plus grand nombre de têtes de bétail. Il faut également noter l'intervention des grands sultanats voisins, qui peuvent aller jusqu'à imposer un chef en fonction de leurs intérêts.

La contribution scientifique d'ADLER (2000) à l'étude du pouvoir chez les *Moundang* va, quant à elle, mettre en évidence le rôle des sacrifices dans la pratique du pouvoir. Dans la royauté *Moundang*, les rites sacrificiels contribuent fortement à l'exercice du pouvoir, permettant par-là de maintenir l'ordre établi. Par ailleurs, ADLER met en lumière la place du totem dans l'exercice du pouvoir. Chaque clan *Moundang* est dépositaire d'un totem spécifique sur lequel les liens sociaux se fondent. La légitimité du pouvoir est acquise par le réseau relationnel que tisse l'acteur au sein d'un groupe social. Elle dépend de la place que ce dernier occupe au sein d'une communauté donnée, ce qui peut aboutir aux tensions et même à la violence symbolique.

La détention d'un pouvoir résulte de la capacité qu'a l'acteur (individuel ou collectif) de mobiliser une ressource essentielle pour l'organisation : de la compétence, de l'information, des relations-clés avec l'environnement, une connaissance fine des règles par exemple. Cette capacité est partiellement liée à la place qu'occupe l'acteur dans les réseaux sociaux qui innervent l'organisation. (LIVIAN, 2013, p. 2).

En s'appuyant sur le cas des sociétés industrielles développées, LIVIAN présente ce qu'il nomme la *légitimité rationnelle légale*. Elles produisent de nouvelles règles du tissu relationnel au sein des structures sociales en déployant l'autorité légale au sein d'une société libérale et libéraliste commandée par un archétype organisationnel de type étatique.

2.1.3.4. Le pouvoir et les questions de genre

Dans la société Mofu, la femme est présentée comme étant inférieure à l'homme à qui elle doit du respect. Elle doit par exemple employer une démarche spécifique qualifiée de « honte », devant l'homme. Dans cette société, les rapports de pouvoir sont accentués par les valeurs culturelles de l'homme, qui sont bien au-dessus de celles attribuées à la femme aussi bien sur plan économique, religieux, que politique ou éducationnel et la liste est loin d'être exhaustive. Pour pouvoir s'affirmer, la femme devra aussi faire ses preuves dans bien d'épreuves que VINCENT énonce en affirmant :

Les femmes représentent donc le niveau neutre, le niveau zéro au-dessus duquel un homme véritable doit se hisser grâce à un surplus de valeur, acquis à la guerre ou par initiation. Les ancêtres femmes elles-mêmes sont considérées comme moins importantes que les ancêtres hommes (...). Comme l'expliquait la vieille Palumata de Wanza, si certaines années elle n'avait pas assez de mil pour offrir à sa mère défunte le sacrifice prescrit, « ce n'est pas grave il s'agit de femmes », affirmait-elle tranquillement (...), montrant qu'elle partageait l'opinion courante sur son sexe. (1979, p. 233).

Les attentes de la société vis-à-vis de la femme sont d'abord et avant tout dans ses capacités d'enfantement. Sa fierté et son pouvoir lui viennent de cette capacité à travers laquelle sa progéniture pourra témoigner de son pouvoir-créateur d'hommes. Le pouvoir de la femme est d'abord et avant tout inné de par ses capacités à engendrer la vie et à créer de nouveaux centres de pouvoir à travers la progéniture qu'elle fonde. Le rapport d'infériorité de la femme s'inscrit aussi bien dans une perspective synchronique que diachronique. Car, précise-t-elle, même les ancêtres féminines sont considérées comme inférieures aux ancêtres masculins.

En outre, le pouvoir des femmes sur lequel se sont penchés les travaux de F. BRAUN dans *les sociétés égalitaires*, permet d'observer qu'il n'est pas centralisé ou n'est pas

l'exclusivité d'un individu ou d'un groupe d'individus. Les femmes sont pourvoyeuses d'un pouvoir de procréation qui est inné et donc, qu'elles acquièrent par nature. Le pouvoir de procréation est la faculté qu'elles actualisent en accomplissant leur devoir biologique et historique. Ce faisant, elles permettent ainsi à l'humanité de faire ses premiers pas et de répandre dans le temps et l'espace. Cette faculté dont les femmes sont naturellement dotées est qualifiée d'après BRAUN (1987) de naturel, de pure, de sain, tandis que les hommes sont pervertis par le pouvoir culturel. En effet, dans une société dite « *égalitaire* », le pouvoir n'étant pas exercé à travers une institution de type étatique, les sphères de la dualité publique/privé sont inexistantes dans les mécanismes d'exercice du pouvoir. Le pouvoir des femmes leur est attribué par le biais de l'enfantement ; elles accomplissent par cet exploit, leur *destinée biologique et historique*.

2.2. La critique

Cette deuxième partie est réservée à la critique qui se résume en trois subdivisions : l'essai de synthèse pour en dégager la substantifique moelle, la définition des limites dégagées des différentes consultations et l'originalité de notre travail.

2.2.1. L'essai de synthèse

L'exercice auquel nous nous sommes livrés dans la première partie nous a permis de mettre en lumière plusieurs pans du concept de *pouvoir* selon les travaux de divers auteurs. La deuxième partie que nous abordons ainsi s'attèle à relever la substantifique moelle découlant de l'ensemble de diverses contributions d'une part, et d'autre part, à en dégager les limites dans la mesure du possible. Nous pouvons élaborer un condensé de la revue de la littérature en organisant un travail en quatre parties, suivant le regroupement thématique suivant : la genèse des sciences du pouvoir ; l'émergence du concept scientifique ; la définition et fonction du pouvoir ; les formes de pouvoir ; les fondements du pouvoir ; le mode de transmission du pouvoir.

2.2.1.1. Sur les fondements conceptuels du pouvoir

La genèse des sciences du pouvoir nous permet de comprendre que bien avant l'antiquité, les problématiques articulées autour du pouvoir intéressent les philosophes qui tentent alors de trouver la forme idéale de gouvernement. Les réponses n'ont pas toujours fait l'unanimité. De l'antiquité à la renaissance en passant par le moyen âge, les penseurs sociaux n'ont pas véritablement excellé sur la question compte tenu de la prééminence des

interprétations théocentriques des phénomènes au cours des périodes historiques. La notion de pouvoir naturel comme capacité innée et de pouvoir instrumental comme la manipulation de ce pouvoir inné à des fins d'asservissement, compte dans l'œuvre majeure de HOBBS (1651). La contribution de Rousseau est également d'une flagrante importance à l'émergence des sciences sociales à l'instar de l'ethnologie, de la sociologie, de la science politique.

Les travaux que nous avons consultés dans la revue nous ont permis de relever l'essentiel du débat concernant la définition du concept de pouvoir. Malgré les paradoxes dérivant des débats épistémologiques houleux qui ont opposé les sciences sociales, l'on fait ressortir un consensus définitionnel dont l'acception dépend de l'approche à laquelle l'on se réfère pour définir le concept. Déjà FORTIN (1966) l'attribue à la prise de décision, non pas du décisionnaire lui-même, mais d'un acteur latent qui a la capacité de booster ou d'influencer cette prise de décision. Il peut aussi s'appréhender comme un tissu relationnel au sein duquel se fonde un rapport force et ayant pour manifestation l'expression de la contrainte et de la violence (FOUCAULT, 1994 a ; FOUCAULT 1994 b). Suivant l'approche interactionniste, le pouvoir est une capacité que possède un individu A d'obtenir d'un individu B ce qu'il désire (RUSS, 1994 ; BOUCHARD, 1996 ; LEPINE, 2013). Le caractère agissant du pouvoir peut être conceptualisé et catégorisé ainsi que BRAUD (2001) a pu présenter avec les concepts de *pouvoir d'injonction* et de *pouvoir d'influence*. Soit l'on use de la force pour agir sur un tel ou un groupe d'individus, soit on fait recours à la ruse, à l'autorité. Ce qui suppose une relation de hiérarchie sociale qui fonde nécessairement des rapports sociaux axés sur la stratification sociale.

Dans le même sillage, le pouvoir peut également désigner la capacité que possède un tiers de produire, d'agir efficacement et avec dextérité sur les phénomènes (RIVIERE, 2000). Suivant l'approche institutionnelle, le pouvoir se déploie sous une forme institutionnalisée et s'opérationnalise dans les formes spécifiques de gouvernance. Ainsi, le judiciaire, le législatif et l'exécutif apparaissent comme les cellules majeures de gouvernance à travers lesquelles l'Etat exerce son pouvoir (ROCHER, 1986 ; LEPINE, 2013). La fonction majeure que joue le pouvoir est de ce fait celle de réguler l'ordre social. La régulation de l'ordre social est par conséquent assujetti au principe de dualité dominant/dominé (LAPIERRE, 1977). En outre, la typologie du pouvoir peut être réalisée sur la base des approches scientifiques. En fonction des institutions sociales, nous pouvons citer le pouvoir économique, le pouvoir politique, le pouvoir médical, le pouvoir religieux, etc. Les institutions sociales font référence à la culture qui prend en charge les problèmes auxquels une communauté d'individus est confrontée : désordre, maladie, séparation d'avec la transcendance. En fonction des institutions étatiques,

l'on citera le pouvoir militaire, le pouvoir des médias, le pouvoir de l'école, en un mot le pouvoir porté par les agents de socialisation (ALETUM TABUWE, 2008).

2.2.1.2. Sur les rapports de causalité du pouvoir

Il en existe avec plusieurs variables. Le pouvoir apparaît comme la modalité d'expression de l'autorité et de la domination ; le pouvoir de l'Etat est considéré par WEBER (1919) comme l'institution qui possède la légitimité totale et le monopole de la violence au sein du territoire qu'il administre. Exprimer le pouvoir c'est exprimer la domination, et par ricochet, incarner l'autorité (CHAZEL, 1983). L'un des cas flagrants exploré par (GODELIER, 1978) chez les Baruya confirme cette assertion dans la mesure où les aînés exercent l'autorité sur les femmes qu'ils exploitent à leur profit grâce à leur force de production. De cette approche, les hommes sont comparables à la classe bourgeoise de la pensée marxiste, les femmes et les enfants (cadets) sont considérés comme la classe des prolétaires. Les hommes moins nombreux, sont dépositaires de la superstructure et de l'infrastructure tandis que les autres possèdent uniquement leur force de production. Mais la croissance des cadets qui deviennent plus tard aînés apparaît comme un hic dans la filiation avec l'approche marxiste. Ainsi, l'autorité générale sur les plus jeunes est dans ce cas de figure le mode de déploiement et d'expression du pouvoir. Bien plus, dans une société à pouvoir centralisé où le souverain est garant du pouvoir, il n'est guère indélicat de parler de contrainte par l'usage de la force à travers laquelle le souverain exprime le pouvoir (SHAKA BAGAYOGO, 1989).

Le pouvoir correspond à cette illustration au conditionnement institutionnel dont la contrainte et l'usage de la force constituent pour ainsi dire une commodité légitimée pour la société en quête d'ordre et de bien-être communautaire. En outre, si l'expression du pouvoir rime avec la définition de l'autorité, il y a des dimensions à travers lesquelles sa simple définition se confondrait avec celle de l'autorité. Partant du fait que le pouvoir correspond à d'après (ALETUM TABUWE, 2008) à la capacité de faire réaliser des choses et d'amener des individus à faire ce que l'on désire, qu'il le veuille ou pas, il se dégage ainsi deux dispositions manifeste qui en résultent à savoir *la coercition* et *la ruse* : soit l'on y est astreint par la force, soit l'on est obligé de s'y conformer par conviction de légitimité. Cependant, l'influence ou la coercition par le pouvoir va au-delà du microcosme individuel car l'unité groupale peut également être une source de pouvoir ; source à partir de laquelle l'individu acquiert l'autorité tout en étant assujéti à l'influence du groupe. C'est dans cette veine que ABOUNA (2011) montre cette influence et illustre son propos à partir des données ethnographiques.

Il existe également un rapport de consubstantialité entre le pouvoir et la parole. En effet, l'un comme l'autre se rapportent à de l'énergie qui suppose des vibrations à partir desquelles ils agissent en produisant les effets bénéfiques à la faveur du ou des dépositaires. Ainsi, l'on dirait d'un phénomène qu'il est chargé de pouvoir lorsque celui-ci génère des effets conséquents, aussi bien bénéfiques que maléfiques (FAVRET-SAADA, 1977). Dans l'usage que l'on fait de la parole, l'on oriente sa puissance et sa portée en fonction du type de pensée (positive ou négative) et de la puissance de la pensée du parleur. Le père ou le grand-père peuvent ainsi bénir ou maudire leur descendance selon les types de rapports que le parent entretient avec le descendant (DE LATOUR, 1976).

Une distinction doit cependant être faite entre la parole de pouvoir et le pouvoir de la parole. Le premier, est l'expression de l'autorité ou de la puissance du groupe et le second quant à lui, impulse l'ordre aussi bien social que cosmique. L'usage rituel du pouvoir de la parole est un exemple illustrateur grâce auquel le ritualiste rétablit l'équilibre perturbé au sein du groupe. Comme l'exprime MAYI MATIP (1983), grâce au pouvoir de la parole, le *Mbombock* envisage la guérison de la ou des personnes malades. Le malade peut ainsi être un individu, une famille ou un groupe. La thérapie correspondant à chaque cas de figure possède une nomenclature spécifique. La parole rend pour ainsi dire féconde l'expression du pouvoir grâce auquel il potentialise la volonté du possesseur. Le pouvoir n'est donc pas envisageable en dépit de la parole et de son potentiel. MBONJI EDJENGUÈLÈ (2013) abonde dans le même sens en définissant le pouvoir de la parole comme faculté à agir par la parole-énergie sur les choses dans la vie quotidienne, pour résoudre des problèmes du quotidien. Il décrit également la parole de pouvoir à travers des solennités rituelles grâce auxquelles les initiés vont mettre en action cette parole de pouvoir en fonction de l'unité sociale qui en fait œuvre. Dans le cas d'espèce, le rite *Esa* chez les Sawa-Duala est présenté pour en illustrer la teneur.

Concernant le rapport entre le pouvoir et le sacré nous avons relevé un certain nombre de contributions. Le pouvoir est une quête permanente vers la transcendance, le concept de pouvoir étant consubstantiellement lié au sacré en fonction de l'instance sociale à laquelle l'on se réfère (DE HEUSCH, 1962). La sacralité du pouvoir est vécue dans l'interdit lié au versement du sang. Un tel acte est source de souillure karmique autant pour le tueur que pour les membres de son groupe. Le roi étant « sacré », lui seul aura le pouvoir de décider d'une mise à mort d'un membre de la communauté qui met sévèrement en péril l'ordre de la communauté. D'après TERRAY (1994), le roi possède des astuces rituelles, lui permettant d'assainir la communauté souillée par cet acte royal. Pouvoir et sacré sont également portés par la symbolique des chiffres. Dans ce sens, une étude ethnographique chez les Tikar lui

permet de mettre en lumière l'occurrence des chiffres 3 et 4, respectivement symboliques du masculin et du féminin. La somme des deux chiffres donnera 7, symbole numéral du sacré, chiffre de la royauté. Le pouvoir est donc de ce fait protecteur, restaurateur et socle de la pérennisation du sacré (ABOUNA, 2007).

Concernant le rapport entre le pouvoir et la sorcellerie, nous avons relevé que la manipulation du pouvoir permet à l'hôte de tirer son épingle du jeu. De nombreux hommes prestigieux et donc, détenteurs de grandes richesses peuvent être acteurs des phénomènes de pouvoir qualifiés de sorciers. Ce faisant, ils puisent leurs ressources énergétiques dans les réserves que possèdent les membres de leurs communautés d'appartenance. Toutefois, selon la lecture d'AUGÉ (1969), l'omniprésence de cette frange de la population, y compris leurs activités cabalistiques, ne constitue pas en réalité une entrave à la marche sociétale. Bien au contraire, cela participe de l'ordre social qui apparaît nécessairement dans la dualité bien/mal. Dans cette approche, le bien et le mal cohabitent inéluctablement et bâtissent ensemble l'ordre.

La sorcellerie prise de façon isolée n'est pas pourvoyeuse d'un pouvoir objectif. Elle contribue juste à la potentialisation d'un pouvoir latent en lui octroyant plus de puissance (AUGÉ, 1974). Dans un contexte particulier de la pratique du Vaudou en Haïti, l'on a souvent attribué à cette pratique, des facultés malveillantes susceptibles d'ébranler l'ordre social. On l'a souvent apparenté à de l'anthropophagie, parce que liée à la croyance des noirs (HURBON, 1979). En outre, la contribution de HEBGA (1979) permet de distinguer deux formes de pouvoirs axés sur le mal d'une part, et sur le bien d'autre part. Au nombre des pouvoirs maléfiques, il cite : l'imprécation, la malédiction, l'ensorcellement ou l'envoutement, les possessions sorcières, l'*Hu (evu)*, la métamorphose d'hommes en animaux. Quant au pouvoir que HEBGA qualifie de bénéfique, il évoque la voyance (divination et ordalie), les rêves, la bénédiction rituelle, la maîtrise des éléments et du destin, la guérison et le savoir.

À ce débat nous avons également évoqué les liens de causalité entre le pouvoir et le savoir. À ce niveau, BOUCHARD entrevoit le savoir comme la source de tout pouvoir. En effet, pour lui, le pouvoir découle d'un fait assez simple : celui de savoir que l'on peut et de pouvoir dans le savoir. La situation de domination tant illustrée par moult travaux de recherche sur le domaine du pouvoir, permet à Bouchard (*ibid*) de s'inscrire en faux sur le caractère absolu de cette prétendue domination. On ne pourrait parler dans ce cas de phénomène de pouvoir lorsqu'il y a opposition, lorsqu'une réaction est produite par le dominé en guise d'échappatoire stratégique de l'égide du dominant.

2.2.1.3. Sur les manifestations du pouvoir

Le premier élément que nous avons retenu est en rapport avec le corps humain. En effet, le corps humain est source de pouvoir. Non seulement la substance découlant du fonctionnement normal de l'organisme draine un flux important d'énergie, mais aussi les objets utilisés dans la manipulation de ce corps. Ainsi, la salive, la sueur, les urines, les selles, les larmes, le sang, les sécrétions vaginales, le sperme, etc., véhiculent en permanence la vitalité de l'individu. En se servant même des seuls objets issus de la manipulation du corps des personnes véreuses, on pourrait s'en servir pour accroître leur pouvoir. La contribution de HAGENBUCHER-SACRIPANTI (1973) donne indirectement des réponses plausibles à l'interrogation concernant les meurtres rituels ou même les pratiques sexuelles de certains dignitaires de nos pays que l'on pourrait qualifier de « pervers », pratiques sexuelles de type cannibale avec la consommation des menstruations.

La deuxième manifestation concerne le domaine du politique. À ce niveau, il faut noter que pour SAWICKI (1994), le phénomène politique a tendance à s'approprier le concept de pouvoir comme institution qui garantit l'exclusivité de son exercice. Cependant, remarque-t-il, le phénomène politique n'est pas la seule institution dont le pouvoir fait l'objet. Il conclut à une redéfinition épistémologique et conceptuelle de la notion de pouvoir qui ne rime pas nécessairement avec l'expression de l'autorité. En outre, il est nécessaire de noter que le phénomène politique en appelle à la notion de pouvoir, mais le pouvoir n'est pas l'exclusivité du politique comme le précise si bien RIVIERE (2000) en ajoutant également que les manifestations générales du pouvoir sont disséminées dans toutes les institutions sociales.

Parlant de la troisième forme de manifestation que nous avons présentée, elle a permis de relever un certain nombre de contribution dont celle de WEBER (1919) qui considère que le pouvoir est d'abord et, avant tout politique et capitalisé au sein de l'Etat, lequel use de ce pouvoir dans un rapport de domination de l'homme sur l'homme à travers la violence symbolique. Nous pouvons également rappeler quatre cas de travaux à caractère ethnographique. Chez les Ashanti, le pouvoir est exercé par un chef choisi selon la filiation matrilineaire. Ici, le choix du chef n'est pas assujéti à la primogéniture, mais dépend de certaines qualités ou du charisme. Le pouvoir implique à la fois le politique, l'économie, le système de croyances, etc. (ZAJACZKOWSKI, 1963). Chez les Gobir, le choix de la souveraineté se fait par la voie des élections. Son pouvoir est lié à celui du conseil au trône constitué de neuf dignitaires. Ces derniers, quoique nommés par le Sarki, assurent la

permanence du pouvoir royal et en sont les gardiens et les garants. D'après (NICOLAS, 1969), le chef qui siège de concert avec les 9 membres du conseil dans la salle du trône a donc l'obligation de s'attirer leur bienveillance.

Chez les Zaghawa, le chef est choisi au sein du clan royal. Le choix du chef requiert un consensus entre les notables et l'influence des grands sultanats voisins (Wadday et Dar-Fur). L'on recherche précisément un chef ayant la capacité de rassembler le plus grand nombre de tête de bétail. Chez les Moundang, les rites et les sacrifices se situent au cœur de l'exercice du pouvoir grâce auquel l'ordre se maintient et se perpétue. Le pouvoir est également adossé sur la place centrale allouée au totem dont chaque clan est titulaire. La question de légitimité met en évidence les conditions abordées dans un débat à controverse. Si la véritable légitimité du pouvoir est la souveraineté populaire, BECQUART-LECLERC (1977) admet également que cette légitimité apparaît comme un leurre, comme une utopie. En termes de manifestation du pouvoir, LIVIAN (2013) soutient que la légitimité est acquise dans un rapport social du relationnel à travers lequel l'acteur, en fonction de son statut social acquiert un certain degré de confiance sociale qui est également sujette aux conflits et à la violence symbolique.

La quatrième forme de manifestation du pouvoir est celle qui s'articule autour des rapports de genre. Le pouvoir des femmes émane de leur capacité à procréer ; la procréation devient de ce fait un devoir biologique. Le cas des sociétés dites égalitaires à pouvoir non-centralisé permet à BRAUN (1987) de montrer l'appropriation par les femmes de plusieurs domaines de la vie sociale, des institutions qu'elles contrôlent et dirigent grâce à leur héritage acquis par le pouvoir naturel d'enfantement. De ce fait, elles agissent directement ou indirectement sur le pouvoir décisionnel et forgent ainsi les rouages d'une société matriarcale à travers lesquels le pouvoir de procréer donne lieu à la participation aux autres formes subtiles de pouvoir. Contrairement à l'observation de BRAUN (*op.cit.*), VINCENT (*ibid*) a pour sa part relevé le caractère récessif de la féminité en pays Mofou. Les femmes dans cette contrée sont en effet généralement mises à l'écart des questions de pouvoir. Pour elle, les femmes sont a priori infériorisées par rapport aux hommes. Des exemples permettent de mettre en exergue cette affirmation : (1) les ancêtres féminins sont considérés comme étant moins importants que les ancêtres masculins, (2) les femmes sont du point de vue des Mofou, moins intelligentes que les hommes d'où la réticence des parents à envoyer les jeunes filles à l'école.

2.2.2. Les limites

La recherche documentaire est une consultation informative qui doit pouvoir permettre au chercheur de dégager des limites. Nous n'allons pas déroger à cette indication épistémologique. D'après les travaux de LAWRENCE et *al* (2005), l'on peut établir des limites de la littérature en fonction de deux approches : méthodologique et conceptuelle. Les propos suivants permettent de saisir cette proposition.

Lorsqu'un ou plusieurs auteurs situent leur apport sur le plan conceptuel, il s'agit alors d'un problème théorique. Les auteurs veulent utiliser un autre cadre théorique ou développer une perspective différente de celle utilisée dans la littérature. Le problème est de l'ordre méthodologique lorsque les auteurs considèrent qu'il y a des techniques importantes au niveau des techniques d'enquête utilisées dans la littérature existante. (2005, p. 76)

Les limites que nous dégagons des contributions scientifiques explorées en amont vont donc épouser la double approche que nous venons d'illustrer. En prélude, nous nous attèlerons à mettre un point d'orgue sur les limites du point de vue de l'objet de recherche.

2.2.2.1. Du point de vue de l'objet

Les travaux scientifiques que nous avons répertoriés au cours de cette revue de la littérature, s'appuient sur les centres d'intérêts assez diversifiés autour du pouvoir. De manière générale, la plupart des travaux sur la question du pouvoir s'intéressent aux sociétés étatiques disposant d'un appareil de type hiérarchisé, incarnés par des institutions formelles et des personnages régis dans une stratification sociale verticale. Le pouvoir s'entend ici au sens de pouvoir politique : il contrôle toutes les autres formes de pouvoir. De ce point de vue, il est possible d'en élaborer une représentation pyramidale ayant à son sommet un chef, et qui a un ascendant certain sur tous les autres membres de la communauté. Du sommet à la base, l'on retrouve des catégories sociales de plus en plus nombreuses et de moins en moins puissantes, laquelle puissance s'appuie dans ce cas de figure sur l'autorité et la mise en branle de la notion de supériorité. Ainsi, l'homme et le corps social deviennent sources de pouvoir qu'ils génèrent, régulent et dont ils veillent à la perpétuation.

Dans cet ordre d'idées, nous pouvons constater que l'environnement cosmique (extérieur à l'homme) est négligé dans la prise en charge de la question de pouvoir. Pourtant, le pouvoir substantiel ne peut se départir de la mise en relief des savoirs et savoir-faire du règne animal, le règne végétal et le règne minéral. Y tenir compte participerait d'un effort d'appropriation des savoirs dans la voie de la connaissance des fondements culturels du

pouvoir chez les Beti. En outre, dans le cas des sociétés à chefferies, l'on observe une littérature abondante qui met l'accent sur la description ethnographique du pouvoir tant du point de vue de sa manifestation que de sa transmission ; les éléments qui le caractérisent sont également mis à contribution. Toutefois, dans la plupart des cas, l'approche interprétative est peu ou pas étoffée, comme c'est le cas pour les sociétés dites à « pouvoir diffus » dont les travaux donnent régulièrement une orientation ethnographique. Certes, c'est une approche épistémologique qui est ancrée dans la quête de la connaissance scientifique des cultures humaines, mais c'est une approche qui requiert nécessairement un cadre interprétatif à posteriori. De plus, les travaux qui réunissent déjà ces critères se sont développés dans le cadre des sociétés à pouvoir centralisé, et méritent en outre qu'ils soient réactualisés dans les cas d'autres types de sociétés à l'instar des sociétés lignagères-segmentaires.

2.2.2.2. Du point de vue conceptuel

Les débats scientifiques sur le concept de pouvoir ont permis de mettre en évidence trois (03) questions majeures. Qu'est-ce que le pouvoir ? Comment se manifeste-t-il ? Quels sont les concepts associés au pouvoir ? Bien que nous puissions reprendre en chœur avec de nombreux auteurs que le pouvoir est la capacité d'agir ou de faire agir, le débat nous laisse sur une certaine frange d'incompréhension sur la nature, l'étiologie et l'essence du pouvoir. La manifestation renvoie au déploiement ou à la mise en scène. Les travaux sur cette occurrence nous renseignent généralement sur le contenu manifeste. Pourtant, nous pouvons dire, à n'en point douter, que le contenu latent est tout aussi capital dans la mesure où sa substantifique moelle y est domiciliée. Les concepts qui accompagnent généralement le pouvoir sont : *politique, autorité, domination*. L'un comme l'autre donne à penser à un système établi par la contrainte, la coercition et qui intègre inéluctablement l'individu dans cet engrenage de faiblesse par rapport à celui qui possède l'autorité d'une part et à celui qui incarne le pouvoir d'autre part.

Loin d'é luder cette proposition de recherche, il est impérieux de faire savoir que les premières heures de recherche en sciences sociales ont abondamment fourni un important corpus qui a conduit à invalider la légitimité des sociétés dites primitives, barbares ou sauvages. D'ailleurs, la théorie évolutionniste a conduit à classifier les sociétés selon trois stades d'évolution en commençant par la sauvagerie, se poursuivant par la barbarie et se terminant par la civilisation qui devient de ce point de vue, la forme idéale de société²⁴. Dans

²⁴ Les sciences qui s'intéressent au pouvoir prennent généralement pour objet d'étude les institutions politiques liées au fondement des États modernes. À cet égard, non seulement les sociétés dites traditionnelles sont systé-

ce sillage, les concepts théoriques qui standardisent la compréhension du phénomène de pouvoir en s'appuyant uniquement sur des macro-sociétés étatiques, participent pour ainsi dire de la même logique classificatoire qui vise subséquemment à invalider l'existence ou la minoration culturelle des microsociétés. Cette conception ne permet donc pas de cerner dans sa totalité, l'essentiel du contenu latent qui se dégage du phénomène de pouvoir dans les sociétés dites « à pouvoir diffus » comme c'est notamment le cas chez les Beti.

2.2.2.3. Du point de vue méthodologique

La recherche est une activité heuristique centrée sur un objet bien déterminé que l'on aborde à partir d'une méthode précise pour aboutir à des résultats fiables à même d'élucider le questionnement de départ. À cet effet, le cœur de la recherche (recherche de terrain) permet de mettre en lumière trois principaux moments à savoir : la collecte, l'analyse et l'interprétation. Bien avant d'aller au contact de son objet d'étude, le chercheur définit le cadre méthodologique dans lequel sa recherche va s'inscrire, en mettant sur pieds des outils devant lui permettre d'inscrire les conclusions de ses travaux dans une chapelle scientifique, notamment grâce aux techniques de collecte, d'analyse et d'interprétation. Ainsi que nous l'avons déjà souligné, les données apparaissent sous trois formes à savoir : les données conceptuelles, iconiques et mathématiques. Si la plupart des travaux scientifiques que nous avons consultés nous livrent de nombreuses données conceptuelles et iconographiques sur le pouvoir, nous pouvons cependant relever la rareté des données mathématiques dans les activités heuristiques qui s'articulent autour du phénomène dudit pouvoir.

2.3. L'Originalité du travail

L'originalité de notre travail s'inscrit dans la continuité des limites mises au jour en amont. Trois parties principales meublent l'essentiel de notre travail, notamment l'originalité du point de vue : de l'objet, des concepts et sur le plan méthodologique.

2.3.1. Concernant l'objet

Le pouvoir est un objet de recherche qui apparaît comme subtil dans la mesure où l'on a du mal à en déterminer les contours et l'essentiel du contenu. Si de nombreux chercheurs en la matière le considèrent comme élément substantiel grâce auquel le politique se déploie en attribuant une certaine autorité à une catégorie d'individus par le billet des institutions. De ce

matiquement dissoutes dans ce vaste ensemble, mais également perdent par ce fait leur véritable souveraineté en tant que dépositaires de pouvoirs politiques régis sur un territoire donné.

point de vue, la catégorie d'individus considérée comme étant « au pouvoir » va monopoliser les règles du jeu, en formalisant les lois et les règles du jeu de pouvoir à son avantage, au détriment des autres pourtant numériquement majoritaires. De ce fait, il nous semble que cette conception verticaliste du pouvoir soit en inadéquation d'avec la conception du pouvoir dans les sociétés lignagères-segmentaires à l'instar des Beti. Non seulement le pouvoir s'étend au-delà du politique en s'imbriquant dans tous les domaines de la culture, de la pré-culture et de la post-culture pour emprunter à ABOUNA (2014), mais également se construit dans une dialectique concentrique des énergies, à travers laquelle tous les éléments constitutifs du système participent de manière effective à sa conception, à sa restauration et à sa pérennisation. Cette dynamique s'opère non pas à travers une démocratie de représentation du plus grand nombre, mais en recourant aux potentiels latents des minorités représentatives. Lorsqu'il est bien appréhendé, le pouvoir participe à la construction et à l'entretien de l'ordre, dans un environnement social donné.

Nous envisageons aborder la question du pouvoir dans sa dimension totale et totalisante, dans la mesure où il convoque tous les éléments de la culture comme c'est le cas dans de nombreuses sociocultures. Si une activité heuristique comme celle que nous abordons dans ce travail ne saurait en faire une présentation exhaustive, l'ensemble des éléments de la culture qui se déploient dans l'expression du pouvoir peuvent être identifiés dans l'art, l'économie, la religion, le politique, l'onomastique, l'alimentation, l'éducation, l'habitat, la justice, le droit, la médecine, l'architecture, la technologie, l'ordalie, etc. Aussi, dans la mesure du possible, il est question d'établir une corrélation entre le pouvoir et les autres éléments de la culture beti. Notre contribution va s'atteler à mettre en évidence les fondements, la nature essentielle, les pratiques manifestes ou latentes du phénomène du pouvoir chez les Beti, de même que son mode de transmission.

2.3.2. Concernant la méthodologie

Force est de relever que les données généralement exploitées dans le cadre des travaux sur les questions du pouvoir sont de type conceptuel et dans des cas rares, iconographiques. Or, à la lumière des travaux d'ABOUNA (2007 et 2017) nous pouvons constater qu'en plus des données conceptuelles et iconographiques, le phénomène du pouvoir peut également être appréhendé en s'appuyant sur des données mathématiques. De la même manière, une meilleure analyse ne saurait être exhaustive sans un ancrage majeur dans l'approche mathématique qui à notre sens, est complémentaire aux analyses iconographiques et conceptuelles.

À la suite d'une analyse mettant en évidence les trois types de données collectées, il nous semble judicieux que l'interprétation doive découler d'une *approche émiq*ue, qui produit le sens du dedans et qui est compatible avec le matériau de travail. Or, l'interprétation étant fille de l'analyse, il va sans dire qu'un pan de la recherche demeurerait voilé si l'on ne met pas l'accent sur cette occurrence, car les données collectées et analysées requièrent une prise en charge du domaine interprétatif. Dans cette optique, nous construisons un cadre théorique qui prend en compte la sémiologie que les Beti attribuent à la conception du pouvoir ; il s'appuie sur trois approches, notamment l'Ethnométhodologie, l'Ethno-perspective et les principes de l'épistémologie africaine.

2.3.3. Concernant le cadre conceptuel

Le concept de pouvoir ainsi que nous l'avons indiqué en amont, est très paradoxal. Son contenu est difficilement saisissable dans la mesure où il n'encadre pas entièrement les conceptions culturelles à l'instar de celles des Beti. Chez les Beti en effet, le mot pouvoir n'épouse pas les mêmes contenus que la conception occidentale. Il n'y a à proprement parler aucun mot Beti dont la définition est la « capacité d'agir sur les phénomènes et de les faire agir ». Pour développer cette idée d'agir et de faire agir, il n'y a pas qu'un seul terme pour le dire. Les Beti font recours à un corps conceptuel sur cette thématique que nous voulons débusquer et mettre à jour, afin d'en établir une approche de synthèse et en déduire une signification, la plus plausible possible.

CONCLUSION

Nous retenons de ce chapitre qu'il s'est centré sur trois parties essentielles à savoir la revue de la littérature, la critique et l'originalité du travail. Dans la revue de la littérature, nous avons développé les contributions scientifiques auxquelles nous avons eu accès sur la question du pouvoir traitée dans les sciences sociales. La revue de la littérature a été réalisée sur la base du regroupement thématique dont les principaux ont été *les fondements conceptuels du pouvoir, les rapports de causalité du pouvoir et les manifestations du pouvoir*. La critique s'est consacrée à deux activités essentielles : l'essai de synthèse de la revue de littérature et l'établissement des limites vis-à-vis des contributions consultées, limites qui se sont structurées du point de vue de l'objet, du point de vue conceptuel et du point de vue méthodologique. Quant à l'originalité du travail, elle a été élaborée en adéquation avec l'architecture des limites et a notamment permis de relever l'ossature du travail que nous allons ainsi réaliser. Il va se situer dans une approche internaliste de la question du pouvoir en

socioculture beti, sur la base méthodologique d'approche mettant à contribution l'importance des données iconographiques et mathématiques dans la recherche, à côté des données conceptuelles.

**CHAPITRE 3 : LES MODÈLES THÉORIQUE
ET CONCEPTUEL**

INTRODUCTION

Dans le Chapitre 2 qui vient de se fermer, nous avons pour objectif de dresser l'état de la question du pouvoir. Nous y avons présenté l'originalité de notre travail aussi bien du point de vue de l'objet que de la méthodologie et du cadre conceptuel. Dans le chapitre que nous allons maintenant aborder, il est question de l'élaboration du cadre théorique de notre travail et du cadre conceptuel à l'intérieur desquels il va s'inscrire. Ces deux dimensions constituent l'ossature du chapitre.

3.1. Le cadre théorique

Ce concept renvoie à un outil méthodologique qui permet d'interpréter les données collectées et analysées au préalable. Si l'analyse est un exercice qui permet de présenter une totalité en fonction de ses différents éléments constitutifs, l'interprétation elle, donne la signification ou le sens du phénomène concerné par la recherche. Dans cette partie concernant l'élaboration du cadre théorique, nous procédons à la présentation de la grille théorique des différentes approches théoriques ciblées dans notre travail d'une part et d'autre part, il s'agit de mettre en lumière le moyen de son opérationnalisation dans la maille explicative de notre travail.

3.1.1. La grille théorique

Elle renvoie à une présentation synthétique de la théorie domiciliée dans un champ scientifique de référence, à travers leurs fondements, leurs caractéristiques principales et postulats d'opérationnalisation sur le phénomène étudié. Les travaux d'OMBOLO (1979) et MBONJI EDJENGUÈLÈ (2005) ont permis de répertorier les théories courantes en Anthropologie. De nombreux autres auteurs dans le champ des sciences humaines ont abondé dans cette veine en mettant en lumière une panoplie d'outils d'interprétation référencés en qualité de théorie ou de grilles théoriques. Dans cette partie, nous allons nous appesantir sur les théories essentielles choisies pour notre travail, en l'occurrence l'*Ethnométhodologie*, l'*Ethno-perspective* et les *Principes de l'épistémologie africaine*.

3.1.1.1. L'ethnométhodologie

Ce terme désigne une théorie des sciences humaines qui s'est développée sous l'égide de GARFINKEL dans une dynamique de la prise en compte du savoir du sens commun, des savoirs pratiques observés par le chercheur dans le quotidien de vivre des communautés humaines. Cette approche du sens commun des savoirs sociologiques qui naît dans les années

1950 dans le sillage de l'école américaine et concerne un domaine central de l'observation pratique à travers les comptes rendus des acteurs en tant que dépositaires de la connaissance pratique endogène du quotidien. Il renvoie à la description picturale des pratiques des phénomènes dès lors qu'elles peuvent être accomplies et le sont de manière effective (GARFINKEL, 2001, p. 3). Pour l'ethnométhodologie, les pratiques sociales sont des « allants-de-soi » pour les acteurs qui au demeurant, renvoient le substrat culturel, la symbolique intrinsèque, de par leurs manières d'agir et de sentir des membres de la communauté. GARFINKEL précise de manière illustrative cette dimension pratique de l'ethnométhodologie.

Le phénomène fondamental sur lequel focalise l'ethnométhodologie est la production, locale et endogène, des choses les plus ordinaires de la vie sociale ; procédant d'un travail d'organisation, ces choses sont observables (à l'aide d'instructions) et l'on peut en rendre compte dans le langage naturel et du point de vue du sens commun. C'est une telle production que les études ethnométhodologiques essaient de découvrir et de caractériser sous forme à la fois d'objets et de procédures, ou encore de méthodologies alternatives. Telle est leur préoccupation technique constante.

L'identité des objets et des méthodologies : tel est le point crucial. Ces méthodologies sont incarnées dans la société familière. Elles y sont adéquates et spécifiques aux phénomènes, et cela de façon unique ; et elles permettent de décrire ceux-ci dans leurs détails matériels. (2001, p. 3).

L'ethnométhodologie faut-il le préciser, est née dans un contexte de rupture épistémologique d'avec la pratique orthodoxe des sciences humaines focalisant à la base sur une approche endogène de l'objet d'étude. Ce faisant, l'ethnométhodologie s'est inscrite dans le sillage de la prise en compte par le chercheur du savoir de sens commun, en ayant pignon sur rue sur les savoirs endogènes pris en compte par le chercheur dans la mesure de leur production en tant que faits sociaux sémiqes. Dans la pratique de l'ethnométhodologie, un certain nombre de concepts ont émergé tels des postulats sur lesquels reposent cet outil méthodologique. Nous pouvons en citer entre autres : les ethnométhodes, l'accout, la réflexivité, l'indexicalité, la notion de membre (*membership*).

3.1.1.1.1. Les ethnométhodes

L'ethnométhodologie est considérée par ses tenants comme la science des ethnométhodes. Les ethnométhodes sont des manières, des comportements sociaux caractéristiques d'un village ou d'une bourgade, plus simplement d'une communauté restreinte « (...) par lesquelles les membres fabriquent du sens partageable à une échelle plus

ou moins locale, — en même temps qu'ils font ce qu'ils font. » (AMIEL, 2010, p. 32). Les ethnométhodes renvoient à des pratiques de sens commun au sein d'une communauté donnée, partagées dans un contexte particulier.

3.1.1.1.2. L'account

Le terme d'Account peut se représenter comme document qui rend compte d'une activité sociale productrice de sens. C'est une disposition à travers laquelle la réalité sociale se prête à la racontabilité, à la descriptibilité, au compte-rendu formulé d'une pratique sociale. De manière globale, le sens donné au mot « *account* » trouve son contenu dans un autre, « *accountability* ». GARFINKEL (1967) correspond la notion d'*accountability* correspond à la responsabilité et à la visibilité. La responsabilité renvoie à la manière par les acteurs sociaux de s'approprier des pratiques sociales dans leur vécu quotidien et selon leurs contextes, tandis que la visibilité est le pan de la pratique sociale devenue observable et donc descriptible par les acteurs par la racontabilité sus évoquée (AMIEL, 2010 : 32).

3.1.1.1.3. La réflexivité

Ce terme désigne la manière dont les pratiques décrivent et construisent la réalité sociale (COULON, 1987). Elle est ce qui permet la construction de la réalité sociale, et dont elle est en même temps le miroir. Ainsi, la relation sociale dite réflexive exige un regard sur le contexte de la pratique ou du discours sur la pratique. QUERE et TERZI ont donné le contenu de la réflexivité en Ethnométhodologie de la manière suivante :

Formulée d'une manière plus générale, la réflexivité consiste dans le fait que les agents produisent localement les environnements situés de leurs actions et raisonnements pratiques, environnements qui ne sont rien d'autre que ces mêmes actions et raisonnements pratiques. (2013, p. 25).

La réflexivité est donc une caractéristique-*reflet* des pratiques sociales dans le quotidien de vivre d'une communauté donnée. Reflet qui est saisissable par le chercheur dans les pratiques et conversations occasionnelles ou courantes des acteurs, en contexte d'observation de la réalité socialement construite.

3.1.1.1.4. L'indexicalité

Si le concept tire ses origines des sciences du langage (Linguistique), il a été récupéré au compte de l'ethnométhodologie avec des approches usuelles similaires, c'est-à-dire situer les mots prononcés dans leurs contextes respectifs. L'indexicalité a été reprise par les

ethnométhodologues sous forme de postulat ; il désigne le fait par lequel les réalités sociales prennent sens dans leur contexte et l'entreprise d'explication de ces phénomènes doit tout aussi bien tenir compte dudit contexte. GARFINKEL (1967) a donc le mérite de s'y être intéressé dans le sillage de l'outil méthodologique qui venait de voir le jour en puisant dans un contenu linguistique d'origine, dénotant la détermination pratique et contextuelle des significations.

3.1.1.1.5. La notion de membre

La notion de *Membre* en ethnométhodologie est un terme qui renvoie à la maîtrise par les acteurs du langage naturel véhiculé au sein du groupe social. Il agit et traduit cette appartenance au groupe à travers ses actions, ses prises de position, ses opinions, son habileté, etc. AMIEL (*op.cit.*) décrit la notion de membre par l'illustration suivante :

La capacité à partager ce qui va sans dire ou qui est « pré-connu », en un mot, la capacité à partager le « sens commun », c'est ce qui constitue le membre au sens ethnométhodologique. Un enfant de trois ou quatre ans fait une remarque particulièrement pertinente ou informée et on lui demande : « Mais où as-tu appris tout cela ? » Il répond : « je l'ai pas appris, je le sais tout seul ». Il dit très exactement qu'il est membre et par quoi il est membre. (2010, p. 67).

À travers cette illustration, l'on voit bien que la manière d'agir, de sentir et de penser les choses à l'intérieur d'une communauté est régie par des idéocodes appris et intériorisés par les membres de ce groupe et qui apparaissent du point de vue de chacun d'eux comme étant naturellement acquis, comme étant innés. Le membre est considéré en ethnométhodologie comme cet acteur social qui a la compétence pour véhiculer les ethnométhodes dans ses expressions groupales, à travers des unités d'enseignement endogènes, dont les règles et le contenu sont connus et partagés à l'intérieur du système social.

3.1.1.2. L'ethnoperspective ou ethnanalyse

Le terme ethnoperspective est pour la première fois utilisé par MBONJI EDJENGUÈLÈ (2005) dans une dynamique de rupture épistémologique du chercheur vis-à-vis de son objet d'étude. Encore appelée ethnanalyse, l'ethnoperspective se veut une approche heuristique d'interprétation dans le champ ethno-anthropologique, approche axée sur des concepts clés élaborés autour d'un système total de prise en charge du phénomène culturel étudié. Partant du constat selon lequel l'abondance de théories courantes en Anthropologie et champs connexes des sciences humaines, apparaissent sous des apparences multiples et sont fonction de l'objectivité, la saisie globale, du rapport au vécu, du contexte, de comparatisme et

d'évolutionnisme et après avoir éludé les aspects concernant l'objectivité, le comparatisme et l'évolutionnisme, trois centres d'intérêts ont été mis en évidence pour formaliser l'ossature épistémologique de l'ethnoperspective.

L'ethnoperspective est élaborée dans une trilogie que MBONJI EDJENGUÈLÈ (2005) identifie par la *contextualité* ou *sociocentralité*, l'*holisticité* ou *globalité* et l'endosémie culturelle. Cette ethnoperspective est une approche de l'objet de recherche dans une perspective d'internalisation du phénomène. En d'autres termes, l'ethnoperspective est une orientation interprétative des phénomènes culturels par la prise en compte des fondements endogènes. Elle a vocation à subsumer la substantifique moelle contenue dans le corpus de connaissances véhiculées dans la pratique, en fonction de son contexte, de sa prégnance d'un point de vue holistique, et du sens dérivant de l'intérieur du corps culturel lui-même.

3.1.1.2.1. La contextualité

Il s'agit d'un postulat qui préconise l'explication d'un fait culturel en se basant sur le rapport au temps, à l'espace et aux conditions ayant prévalu à sa mise en exécution. On distingue alors la contextualité spatio-temporelle et la contextualité circonstancielle. La première tient compte du moment de l'exécution d'une pratique culturelle ainsi que des modalités de lieu. Quant à la seconde, elle se réfère à la circonstance qui correspond à ladite pratique :

Si le contexte spatio-temporel renvoie à une dimension diachronique dont la chaîne peut apparaître longue et peut être sans pertinence directe, l'ethno-anthropologue doit procéder à une coupe moins diachronique et plus synchronique, où l'instantané, le hic et nunc est le contexte circonstanciel qui de manière plus directe, plus immédiate, accueille, porte le fait culturel à étudier et par conséquent, l'éclairer d'une lueur plus présente et plus claire. (MBONJI EDJENGUÈLÈ, 2005, p. 91).

Ainsi, la contextualité correspond à une approche à la fois verticale et horizontale du fait culturel qui intègre l'historicité, la spatialité et les modalités circonstancielle. Cette approche apporte donc une double lecture du phénomène.

3.1.1.2.2. L'holisticité

Elle renvoie à la dimension d'ensemble dans l'approche monographique des phénomènes sociaux. Elle participe de la définition globale du phénomène en tenant compte de son caractère englobant vis -à-vis de la culture dans son ensemble. D'un point de vue holistique, la culture se comprend à la fois de façon singulière (micro) et de façon globale

(macro) où l'ensemble conjugué des microcosmes culturels formeront un système d'ensemble dans le macrocosme culturel, par un processus de corrélation de différents éléments qui s'imbriquent dans le système d'ensemble. En prenant appui sur la définition tylorienne de la culture, MBONJI EDJENGUÈLÈ énonce les propos explicatifs suivants :

L'holisme ou holisticité procède ou participe de la conception et de la définition ethnographique de la culture comme totalité comprenant l'ensemble des institutions en tant qu'elles sont indépendantes et « interreliées ; il s'agit et de manière extensive, de l'ensemble incluant l'histoire d'origine d'un peuple, son système de parenté, de mariage, ses croyances religieuses, ses activités de production, ses pratiques alimentaires, son organisation du pouvoir politique, et ses moyens de résolution des conflits, sa conception de l'espace et son architecture, son système vestimentaire, sa musique et ses danses, son traitement des maladies et de la mort, ses idées sur l'au-delà, etc. (Ibid, p. 92).

Dans une approche sociologique du terme, l'on renverrait l'holisticité au concept de fait social total formulé par M. MAUSS, qui prend également en charge les mêmes réalités dans l'approche de l'objet par le chercheur. Dans une autre optique d'une relation de micro-macro, le fait culturel est à la fois individuel et multidimensionnel en même temps, il apparaît pour ainsi dire tel un fait social « réverbère » ainsi que le réprécise MBONJI EDJENGUÈLÈ.

Le fait social réverbère se donnerait à lire comme la source au second degré d'un faisceau lumineux qui part d'un point où elle est concentrée pour se répandre en éventail et embrasser le vaste champ des institutions sociales. Le fait social réverbère est tout fait portant les autres en écho ; ils l'ont frappé comme la lumière ou le son au moment de leur conception et leur coexistence dans la même société fait qu'il les porte par rémanence, par réfringence. (...) En réalité, tout fait social est réverbère et belvédère en ce qu'il éclaire tout en s'éclairant de leur réverbération, de leur rejaillissement, de leur réflexivité. (...) Un fait social est déjà empreint de la totalité culturelle qui l'a produit ; totalité en tant qu'ensemble d'éléments divers de la culture et totalité en tant que globalité cohérente, toile à mailles solidaires. (Ibid, pp. 93-94).

L'holisticité dénie donc par voie de conséquence l'approche parcellaire de la lecture des phénomènes qui, au demeurant, sont considérés dans la réalité négro-africaine, comme imbriqués les uns aux autres à travers un dénominateur commun que le chercheur a le devoir de mettre en évidence.

3.1.1.2.3. L'endosémie culturelle

Le mot endosémie est composé de « *endo* » qui renvoie à la notion du dedans et de « *semi* » qui se réfère au sens. Endosémie devient donc le *sens du dedans*, pour parler de la signification endogène qu'une société attribue à un phénomène qui y est pratiqué. S'appuyant

sur divers travaux à l'instar de ceux de BEATTIE (1972), DUMONT (1984), ALLIOT (1983), et ROUMEGUERE-EBERHARDT, MBONJI EDJENGUÈLÈ propose que la pratique interprétative du phénomène social soit régie par une approche dite *du dedans*, ou encore subsumant du corps culturel lui-même. La culture qui porte une institution ou un item possède déjà en elle-même les rudiments de l'attribution du sens convoyé par ladite institution ou la pratique en observation.

L'univers idéal, les structures mentales et les représentations collectives, le savoir que toute société élabore sur le monde dans sa genèse, sa structure, son fonctionnement et sa finalité, sur l'homme comme individu et comme membre du groupe, bref, l'être-le-monde, la vision du monde, de la société et de l'homme, l'univers idéal donc, est le lieu du dictionnaire de sens et des normes qui se concrétisent par des institutions sociales particulières parce que traversées par une pensée particulière. Cette pensée, ce savoir du dedans est détenu et enseigné dans les structures spécialisées. Il coule néanmoins, mais à des degrés différents dans les jeux, les rites, les contes, les légendes et mythes, la forme d'un toit, d'un champ ou d'un tambour, le couronnement d'un chef, les cérémonies préparatoires d'une intronisation, les actes archétypaux d'un chasseur, d'un agriculteur ou d'un pêcheur. (Ibid, p. 96-97).

Lorsque le chercheur est amené à produire le sens de tout phénomène culturel, l'endosémie culturelle préconise que ce sens soit dérivé de la culture qui en est porteur. La portée sémique de tout phénomène de culture est assujettie à sa vision du monde, aux archétypes du relationnel intra-sociétal et au rapport entre les divers éléments axiologiques qui en résultent. L'essorage d'une réalité observée par le chercheur est la voie royale pour l'accès à la substance mère phénoménologique, substance dont la saisie constitue la clé du substrat interprétatif. Plus encore, le niveau de compréhension du sens du phénomène observé est lui-même proportionnel au degré de perméabilité de la culture, du point de vue de la dialectique de son internalisation par le chercheur. Au demeurant, une approche véritablement endosémique requiert donc autant que faire se peut, une immersion totale du chercheur dans son objet de recherche.

3.1.1.3. Les principes de l'épistémologie africaine

Dans la pratique des sciences humaines les principes de l'épistémologie africaine s'affirment un ensemble de moyens méthodologiques d'interprétation des phénomènes culturels en Négro-culture. Ils prennent en compte les phénomènes et les crypto-phénomènes qui peuvent être générés dans les pratiques sociales d'une société donnée. En effet, le paradigme positiviste qui s'appuie sur des principes d'identité, de non-contradiction, de tiers-exclu et de raison suffisante, trouve des limites dans l'explication de nombreux items

rencontrés dans les cultures négroafricaines. Ainsi, de nombreux travaux ont été commis dans la dynamique de doter la science d'un outil méthodologique à même d'être théorisé, pour aborder ces aspects. Dans l'ensemble, ces travaux ont apporté une plus-value dans la prise en charge interprétative de savoirs et savoir-faire dans les cultures africaines. Dans le cas spécifique de notre travail, les principes de l'épistémologie africaine s'inscriront dans le même contenant pour l'attribution du sens du pouvoir chez les Beti. Les contributions de MVENG (1964), OMBOLO (1981), ROUMEGUÈRE-EBERHART (1986), MBONJI EDJENGUÈLÈ (2001 ; 2006). Les travaux de ce dernier ont notamment permis de mettre en lumière douze principes qu'il a décrits dans deux ouvrages en s'appuyant sur les contributions réalisées par ses prédécesseurs. Nous allons à la suite réaliser la présentation de trois de ces principes qui devront servir dans la conception du cadre théorique opératoire

3.1.1.3.1. La complémentarité antagoniste

Ce principe représente la mise en évidence de la *dualité fondamentale* à travers laquelle se déploient les éléments du réel et ceux de la culture sous une figuration des contraires Bien/mal, gauche/droite, jour/nuit, masculin/féminin, chaud/froid, sacré/profane, etc. Le principe encore dit de gémelliparité par LEBEUF (1966) et repris par MBONJI EDJENGUÈLÈ (2001) qui concilie cette contribution à celle de ROUMEGUÈRE-EBERHARDT (1986) et qui martèle l'antagonisme de la complémentarité qui subsume des catégories de représentation des éléments contraires.

La différenciation complémentaire, englobant la bipolarité, fonde la mise en regard dialectique d'ouverture plus que de fermeture et de rupture. Elle va au-delà de la bipolarité pour poser que la différence loin qu'elle le soit d'exclusion mutuelle, est dialogale, conciliatrice. Une autre modalité qu'adopte la complémentarité est la dialectique de complémentarité additionnelle entre la nature, la société, le mythe et le rite ou le jeu. (...) Tout comme dans le cas de la bipolarité antagoniste, ce qu'il y a lieu de noter est l'accent mis moins sur l'antagonisme, la différence que sur la complémentarité (2001, pp. 112-113).

Le contraire, quoiqu'opposé à son binôme de polarité antagoniste, se déploie tantôt de façon manifeste, tantôt de manière récessive. Les oppositions fonctionnent donc telles des représentations disposées de part et d'autre de la balance, laquelle bascule tantôt à gauche à la faveur de l'élément représentatif de la gauche, tantôt à droite, à la faveur de l'élément de droite. Mais l'un sans l'autre annule pour ainsi dire le phénomène soit, tant il est vrai qu'ils sont mus par une indissociabilité notoire, et qui rend complexe et actif la réalité fonctionnelle du phénomène en question. La dualité fondamentale est immuable, elle est la représentation

de tout principe existentiel de dispositions des contraires dans la manifestation du réel. Lorsque l'on naît garçon, bien des sociétés considèrent que la féminité que représente le prépuce doit être éludée au garçon pour revêtir l'ensemble de ses caractéristiques physiques masculines ; idem pour la fille, de nombreuses sociocultures affirment l'exclusivité de la féminité de la fille en lui ôtant son clitoris. Loin d'ouvrir des débats sempiternels sur le féminisme, il se dégage de cette perception une volonté culturelle de définir de manière cardinale la scission sexuée dans l'organisation sociale des sociétés qui infèrent ladite perception.

3.1.1.3.2. La dialectique partie/tout et corollaire de la rémanence vitale

Ce principe dit du micro/macro dispose que l'ensemble des caractéristiques substantielles du plus petit élément d'un système représente de façon très réduite celles du plus grand ensemble auquel il appartient de manière inextricable. Ainsi, l'activité du petit élément influence le fonctionnement du grand et vice-versa, de sorte qu'on puisse saisir le grand en prenant possession uniquement du petit. Même matériellement séparé du grand ensemble, le lien substantiel entre les deux fractions continue d'être actif en véhiculant ce que MBONJI EDJENGUÈLÈ (2001) énonce par *corollaire de la rémanence vitale*. La rémanence vitale véhicule la vitalité du sujet avec tout son bagage énergétique, à travers tout le matériel ontologique dont il dispose dans sa nature la plus complexe possible, nature qui se déploie dans l'essence qui fonde l'ontologie de la matière proprement dite.

Les choses et les êtres en contact gardent le courant vital de leur contact même s'ils ne sont plus ensemble. Une chose ayant été en relation avec une autre en garde quelque trace, quelques aspects qui en fin de compte rappellent l'autre dans l'essentiel ou l'entièreté de sa nature. Il n'y a pas coupure entre le microcosme et le macrocosme, ni entre ce qui s'est passé, ce qui se passe et ce qui se passera. Le corollaire de la rémanence, joint à la dialectique du tout et de la partie, donne à voir la non coupure du courant de vie malgré le détachement, la séparation. C'est dire que la vie est en continu et que malgré le changement de modalité, l'être s'assure une permanence au moyen de ce que l'on pourrait appeler pan-vie comme courant vital du pan-être. Cependant, si l'être se perpétue au travers de formes et aspects divers, si la pan-vie est son tronc commun d'ensemble, il en existe d'autres qui spécifient les manifestations singulières de la réalité en catégories homogènes ; (Ibid, p. 120).

La représentation factuelle du principe du micro-macro convoyée par la rémanence vitale est saisissable dans notre univers immédiat, non loin de notre propre corps physique. Les ongles, les cheveux, le fragment de peau, le sang, les urines, le sperme ou sécrétions vaginales, les poils, la salive, les selles, la sueur, les menstrues, etc., tous les solides et

liquides issus du corps nous représentent de manière permanente et continuent d'interagir avec nous, malgré le temps et la distance trop grande entre le corps et le produit du corps. Avec votre sang ou votre ongle, l'on peut influencer sur l'individu de façon positive ou négative car, la disposition de l'ongle ou du cheveu est la possession de l'individu lui-même. Cette proposition ne se limite d'ailleurs pas aux produits physiques ou liquides du corps, elle s'étend dans l'univers des émissions énergétiques du corps. C'est ainsi par exemple que l'on pourrait se saisir d'une terre ayant subi la pression des pas d'un individu pour prétendre disposer du même matériau à même d'influencer l'existence du sujet, de la même manière que les autres substances matérielles.

Un autre prisme d'observation du principe du micro-macro peut être vécu dans l'exemple d'une marmite de sauce d'arachide ou de toute autre sauce. La concentration des ingrédients contenus dans la marmite est exactement la même que celle que l'on prélève dans la louche ou la cuillère ou même simplement une seule goutte de cette sauce. En d'autres termes, ce qui est contenu dans la marmite en grande quantité, est substantiellement déployé dans la faible quantité. Pour prendre une autre approche illustrative de la rémanence vitale, nous pouvons évoquer le cas de l'eau dont on sait aujourd'hui d'un point de vue scientifique qu'elle a une mémoire des pensées et paroles que l'on y déploie. Ainsi par exemple, que le prêtre ou le ritualiste formule des paroles incantatoires sur un fût d'eau ; chaque membre de l'assistance en récupère une portion de ce liquide à la fin du rituel pour aller en consommer ou l'asperger dans le cadre de vie du quotidien (maison). L'eau récupérée dans ce contenant qu'est le fût par X est la même que Y, même si X en a pris que 50 cl et Y 10 L, les propriétés physiques et chimiques de l'eau du fût restent les mêmes, qu'elles qu'en soient les usages que l'on pourrait en faire par la suite. La seule différence peut se faire au niveau de la prise en charge ultérieure de la part des deux acteurs, en fonction des énergies supplémentaires ultérieures déployées et la manière avec laquelle cette eau sera utilisée.

3.1.1.3.3. L'actualisation-potentialisation ou centration-périférisation

Le principe de l'actualisation-potentialisation est l'énoncé de la dialectique scène-coulisse quid dispose que la capacité de tout phénomène peut revêtir, selon les circonstances, tantôt des attributs du potentiel manifeste, tantôt des attributs du potentiel latent. Il s'agit de ce fait d'actualiser l'un en potentialisant l'autre, et vice-versa ; soit l'élément est actualisé, soit il est potentialisé aux dépens de l'autre élément de la polarité opposée. Ainsi par exemple, le profane se potentialise lorsque le sacré s'actualise, la masculinité d'un individu est actualisée en mettant en latence le potentiel de féminité qu'il porte en lui, etc. Relevons la description du

principe ainsi formulé par le précédent auteur :

C'est un mouvement dialectique de la nature qui informe le réel social et la pensée. Dans la nature, la lumière se potentialise pour faire place à l'obscurité de la nuit. Par la circoncision et l'excision, la culture actualise la masculinité de l'homme et potentialise sa féminité, elle actualise la féminité de la femme en potentialisant sa masculinité. (...) Nous voyons à quel point il est important de saisir le principe d'actualisation/potentialisation qui explique des pans entiers de la réalité culturelle telle que vécue par les Négro-africains. Si tout est dans tout, le macrocosme dans le microcosme, c'est dire que le microcosme potentialise le macrocosme et le macrocosme actualise les microcosmes. La pensée culturelle négro-africaine entend par là que tout réel est astreint à la loi de la latence, de la puissance de l'immersion et de la concrétisation de l'acte. (Ibidem, pp. 124-125).

Par le principe d'actualisation-potentialisation, l'on met en activité le potentiel latent et concomitamment, on potentialise la puissance active pour les besoins de la cause circonstancielle. Cette dialectique s'opère au quotidien dans nos gestes, pensées, paroles. Lorsque nous rentrons tard le soir, nous activons la lumière de l'électricité qui potentialise l'obscurité, et vice-versa. Lorsque nous parlons nous actualisons notre discours par la parole en potentialisant mon silence. Lorsque nous rions nous actualisons la joie et potentialisons la tristesse ; les exemples sont légion, mais l'essentiel du contenu explicatif de l'actualisation/potentialisation se dessine dans les exemples relevés ci-dessus.

3.1.2. L'opérationnalisation du cadre théorique

Cet exercice est le mécanisme de mise en pratique d'un fait. Concrètement en termes d'opérationnalisation du cadre théorique, l'exercice se rapporte à identifier des aspects ou pan des théories dont la grille a été présentée en amont, que nous allons utiliser dans le cadre des variables de la recherche, pour interpréter les données issues de la collecte et de l'analyse. De la première variable qui est la dépendante, la prise en charge théorique est assujettie aux variables indépendantes. Ainsi l'ethnométhodologie contribue, grâce au concept des *ethnométhodes*, à identifier les pratiques sociales qui résument le corpus du pouvoir tel qu'il est vécu et pratiqué au sein des communautés beti. L'*account* se greffera alors à la première pour rendre compte de la pratique des acteurs dans les mécanismes d'expression et d'acquisition du pouvoir, notamment en ce qui concerne les gestes, paroles et les interdits de langage qui se dégagent du phénomène dans son ensemble.

L'Ethnoperspective s'implique à travers deux postulats : la contextualité et d'endosémie culturelle. Le premier permet d'explorer le rapport que le pouvoir entretient avec le temps et l'espace pour son expression et sa transmission, et le second ouvre la voie à la production du

sens à travers une lecture endogène, pour la compréhension du phénomène dans son ensemble. Quant aux principes de l'épistémologie africaine, ils nous aident à travers la *complémentarité antagoniste*, l'*actualisation-potentialisation* et la *pan-vie*. La *complémentarité antagoniste* met en lumière le caractère duel que revêt l'architecture du pouvoir, notamment en termes de production des énergies, production qui est une modalité d'expression de la dualité fondamentale. L'Actualisation-potentialisation s'inscrit dans la dynamique de la mise en lumière du potentiel énergétique des éléments de règne animal, minéral et végétal, et donc du pouvoir latent qui est activé par la parole pour le rendre efficient selon que le contexte de la pratique l'exige. La *pan-vie* permet de mettre en évidence l'imbrication du pouvoir (comme force et énergie se déployant à travers), dans l'ensemble des éléments qui entourent l'univers physique, mental et métaphysique.

3.2. Le cadre conceptuel de référence

Il constitue un champ restreint fait de concepts qui permettent d'enserrer l'objet de recherche dans une maille explicative. En d'autres termes, à partir du cadre conceptuel, il est déjà possible de donner sens au phénomène étudié. Cette partie est constituée de deux principales rubriques dont la première est la définition des concepts de base, et la seconde, la conceptualisation *beti* du pouvoir.

3.2.1. La définition des concepts de base

Dans tout travail scientifique, il est important de définir les concepts de base afin d'en avoir une compréhension claire, pour une meilleure saisie de la signification du phénomène dans son ensemble. Dans le cas spécifique de cette rubrique, il s'agit d'apporter un contenu descriptif aux concepts saillants qui se dégagent du sujet de recherche. Nous allons de ce fait procéder à la définition des concepts de Pouvoir, Transmission du pouvoir, acquisition du pouvoir, Savoir, Savoir-faire, Savoir-être.

3.2.1.1. Le pouvoir

Ce concept a déjà largement été défini dans le cadre des sciences sociales. Toutefois, nous pouvons y apporter un supplément de contenu définitionnel. Le *pouvoir* est la capacité d'agir sur les phénomènes et d'en générer des effets au bénéfice du dépositaire. Il peut se saisir telle une substance et s'envisage de ce fait comme une force agissante impersonnelle, se déployant au moyen de supports matériels et/ou immatériels. D'un point de vue matérialiste,

les supports du pouvoir peuvent être référencés dans les éléments du règne animal, végétal et minéral. À cette typographie nous pouvons ajouter les éléments matériels de la culture conceptualisés sous le terme *artéfacts*, lesquels émanent de la manipulation culturelle des principaux règnes cosmiques. Du point de vue immatériel, il se saisit à travers le verbe, et à travers des savoirs spécifiques éloignés de la portée du profane. Cette catégorie va régir ce que nous appellerons *le règne humain* qui, outre ces aspects, constitue la figure d'expression du pouvoir par le corps humain.

3.2.1.1.1. Le règne animal

L'homme, grâce à ses activités culturelles se saisit très souvent de son environnement immédiat, en l'occurrence les animaux dont il s'approprie les caractéristiques substantielles pour agir tel un lion, une panthère, une vipère ou un caïman. Les exemples sont légion, ils dépendent de chaque communauté ou individu dans sa quête du pouvoir à travers l'animal de référence. Dans une approche communautariste, les animaux sont représentés comme des totems auxquels les membres de la communauté s'identifient, totems marqués du sceau de la sacralité. De ce point de vue, de nombreux interdits entourent la vie interactive de la communauté vis-à-vis de l'animal-totem : interdits de langage (en parler, toucher, regarder, s'en approcher, représenter par images ou sculptures, etc.), interdits alimentaires, restriction de fréquentation des espaces de domiciliation, etc.

Dans une autre approche, le règne animal baigne dans le quotidien de vivre d'une communauté donnée. Il peut être saisi dans la manifestation des pouvoirs spécialisés pour la résolution de problèmes spécifiques, des difficultés que rencontre le groupe social. On s'en sert également pour la conception des objets empiriques²⁵ de mise en scène permanente ou occasionnelle du pouvoir. Pour le premier cas, les animaux peuvent être pris comme moyen de thérapie pour la guérison de certaines pathologies, de réparation dans la conception féminine, de réparation des torts, de préservation de vie, de protection permanente, etc. Quant au second cas, les animaux sont utilisés comme matériaux de conception de vêtements d'apparat pour la théâtralisation d'un pouvoir particulier.

3.2.1.1.2. Le règne végétal

Il est très présent dans la manifestation du pouvoir, notamment sous ses diverses formes : arbres, arbustes, plantes herbacées, grimpantes, lianes et autres. Les végétaux

²⁵ Très souvent dédiés à une catégorie restrictive d'individus que l'on peut considérer comme initiés aux savoirs traditionnels.

interviennent pour résoudre les problèmes de vie biologique, sociale et d'ordre cosmique, et pour la théâtralisation du pouvoir. Cela implique la mise en évidence des objets du profane ou du sacré, dans des contextes particuliers. Le premier moyen permet de référencer les modes d'expression du pouvoir pour la bénédiction, la purification de souillure, l'orientation sexuée de l'enfant à naître, la santé sexuelle et reproductive, l'abondance des richesses, etc. Le second moyen ouvre la voie aux manifestations de l'autorité traditionnelle par l'utilisation des matériaux de bois manufacturé notamment : la canne de commandement, les vêtements fabriqués à partir du bois manufacturé, pipes, les chaises et fauteuils, et d'autres artéfacts d'utilisation profanes et qui peuvent muter en objets du sacré lors des circonstances particulières.

Le règne végétal est aussi un environnement de restriction sociale, expressive du domaine du sacré autour duquel se rassemble la communauté et au sein duquel se sédimente un certain pouvoir. Les arbres peuvent notamment jouer un rôle majeur dans les palabres diurnes ou nocturnes, ils peuvent aussi servir de structure d'une manifestation particulière de pouvoir, en l'occurrence le pouvoir antisocial qui fédère en son sein des acteurs de la même obéissance. En somme, les arbres sont pourvoyeurs de magnétisme et sont utilisés comme voie d'accès à l'univers transcendantal. Ils peuvent donc être des dépotoirs d'énergies communautaires, énergies qui s'opérationnalisent en fonction des circonstances d'emploi.

A titre de rappel, il existe un lien entre le règne végétal et la transmission du pouvoir chez le peuple beti et ékang. Dans ce sens, les plantes ont un caractère prophylactiques ou thérapeutiques ayant le pouvoir de rétablir l'équilibre sanitaire du patient d'où une *polyvalence fonctionnelle des végétaux* marquée par des usages liés au savoir faire afin d'exploiter efficacement l'environnement végétal. Ce dernier en tant qu'élément de la nature exprime le pouvoir initiatique. Car, les connaissances de la pharmacopée sont souvent transmises par héritage soit par la grand-mère, soit par le grand-père à un membre du lignage qui s'en charge de les mettre en valeurs. La cueillette des plantes médicinales se fait à travers une demande adressée aux esprits du lieu en spécifiant la cueillette va permettre en prendre en charge les maladies diverses. C'est à travers une courte prière que l'on a le pouvoir de cueillette de la plante qui se fait plus aux premières heures de la journée avant le levé du soleil.

3.2.1.1.3. Le règne minéral

Cet élément s'imprègne abondamment dans la manifestation du pouvoir ; il y est même très abondant à partir de la simple eau de rivière qui joue un rôle majeur dans une pléthore de

pratiques afférentes. L'eau est également un lieu de domiciliation du pouvoir : la rivière, le lac, le fleuve ou un simple cours d'eau peut emmagasiner du pouvoir ou le pouvoir d'un groupe de personnes ou d'une communauté. L'eau comme bien d'autres éléments du même règne, véhicule un certain magnétisme et recèle en latence des potentialités larges et nombreuses qui subsument également des pouvoirs capables de restaurer, de purifier, de détourner un orage ou de faire tomber la pluie, de guérir l'individu ou un groupe d'individus, etc. Les éléments du règne minéral issus de la main humaine peuvent également se présenter sous la forme d'objets en métal. Ces objets peuvent intervenir dans l'expression du pouvoir dans de nombreuses situations parmi lesquelles la protection individuelle et collective, dans la défense territoriale de l'espace de vie communautaire, dans la crypto-communication.

Les éléments du règne minéral en l'occurrence l'eau montre le lien entre la nature et le pouvoir. Car, elle est un facteur de fécondité et de purification dans diverses sociétés notamment beti et ékang.

3.2.1.1.4. Le règne humain

Il désigne ce qui est inhérent à l'être humain en tant qu'un des principaux acteurs dans l'univers macrocosmique terrestre. Il est question d'identifier le corps en tant que véhicule de pouvoir, notamment à travers le verbe qui en découle et qui est doué de puissance en fonction du contexte d'utilisation, du temps d'utilisation et de l'expérience en termes de savoir du dépositaire. Les fluides corporels sont aussi comptés pour la rémanence de vitalité qui s'y imprègne inextricablement, notamment la salive, les sécrétions vaginales, le sperme et même les déchets du corps pouvant servir, selon les circonstances, à la manifestation de certains pouvoirs. À cela, il faut ajouter les odeurs corporelles dont l'implication n'est pas des moindres en rapport avec l'expression du pouvoir dans le règne humain. Il ne faudrait cependant pas éluder les organes physiques du corps dont certains – à l'instar du sexe – expriment déjà le pouvoir en soi.

En effet, les organes sexuels du corps interviennent dans la capacité d'influence du pouvoir, le plus souvent maléfique. Mais le cas spécifique de l'organe sexuel féminin est particulier. Il apparaît comme un moyen de modulation à partir duquel le partenaire de sexe opposé, peut perdre ou gagner en énergie. C'est également une donnée essentielle pour l'équilibre du fonctionnement sociétal, dans la quête de rétablissement de l'ordre perturbé (individuel ou collectif). En tout état de cause, il faut noter que cette partie du corps donne ouverture à une pléthore de domaines d'expression, domaines du pouvoir dont la seule présentation des champs va bien au-delà de ce cadre de travail heuristique. Il va sans dire

qu'une monographie du corps pourrait notamment permettre de camper sur les ondes de cette fréquence des énergies déployées par le corps physique.

3.2.1.2. La transmission du pouvoir

Du latin *trans* qui veut dire « envoyer » et *mittere* qui signifie « au-delà », *trans-mittere* correspond à « déposer ou envoyer au-delà. La *transmission* désigne l'action de faire passer quelque chose à quelqu'un, ou encore de faire passer quelque chose d'un lieu à un autre. C'est également le processus par lequel on remet quelque chose à un tiers ou à un groupe d'individus, un procédé réalisé par des moyens correspondant à la nature de la chose transmise. Dans le domaine des sciences humaines, l'on évoque couramment la *transmission sociale*, un concept qui renvoie à l'ensemble des mécanismes par lesquels les éléments de civilisation sont diffusés dans les sociétés humaines²⁶. Par *transmission du pouvoir*, il faut entendre l'ensemble des mécanismes qui visent à céder partiellement ou totalement, à un individu ou groupe d'individus, des facultés spécifiques de puissance. Les moyens de transmission du pouvoir que nous avons identifiés sont : la parole, la crypto-communication, le corps humain et la matière.

3.2.1.2.1. La parole

D'une manière générale, la parole est un élément de langage qui se définit comme la « *faculté d'exprimer ou de communiquer la pensée au moyen du système des sons articulés par la bouche* ». La parole suppose l'émission des phonèmes, des sons vocaux auxquels l'orateur donne un contenu formel doué de sens pour lui et partagé dans un cadre social donné. La transmission du pouvoir par la parole est un procédé à travers lequel un individu reçoit d'un autre, des facultés particulières, par l'intermédiaire de la parole. Dans cette veine, la parole regorge des phonons d'énergie qui activent, boostent ou ajoutent aux capacités naturelles du récepteur, une plus-value du potentiel énergétique. Ce dernier correspond à l'intensité de la pensée du transmetteur, et constitue le corollaire de la puissance du pouvoir dont il est dépositaire. En un mot, la parole concède à l'initié l'autorité dont il a besoin pour commander les différents règnes cosmiques (animal, végétal, minéral).

²⁶ Cette transmission sociale comporte une double dialectique notamment la verticale qui correspond à la transmission intergénérationnelle du patrimoine culturel et l'horizontale qui correspond à la transmission intergénérationnelle des savoirs et savoir-faire empruntés par la voie et la diffusion des éléments d'une autre culture.

3.2.1.2.2. La crypto-communication

Ce terme renvoie à un échange d'informations entre les univers sociaux et cosmiques par le canal d'un dispositif spécial approprié. Il s'agit d'une communication que l'on peut considérer comme « *cachée* », secrète (BINGONO, 2013 ; TCHOUAND MPA, 2015). Nous employons ce mode de communication spécial entre les vivants et les morts comme moyen de transmission du pouvoir. La transmission du pouvoir par crypto-communication concerne les pouvoirs répertoriés comme savoirs ou comme substance pouvant transcender l'esprit vers la matière. Nous pouvons catégoriser ce type de transmission selon trois approches : l'approche onirique, l'approche ascétique et l'approche intuitive.

L'approche onirique concerne la transmission par le songe, moyen par lequel les ancêtres viennent à la rencontre du receveur pour lui attribuer des capacités particulières. L'approche ascétique est une transmission par dialectique transcendantale. À travers elle, l'individu se rend dans le pays des morts où on lui donne le pouvoir, qu'il reviendra ensuite mettre en pratique à son profit et au profit de sa communauté. Quant à l'approche intuitive, elle se réfère à une communication qui s'établit de façon spontanée à l'état de conscience éveillée, entre le récepteur et le transmetteur (cosmos).

3.2.1.2.3. Le corps humain

Le pouvoir peut se transmettre du corps humain à un groupe allié, par le truchement de la femme. Cela peut s'effectuer notamment à certaines occasions spécifiques, comme c'est généralement le cas avec l'envoi en mariage d'une fille. Sous un autre angle de vue, l'on observe que le pouvoir peut également se transmettre grâce à certains organes spécifiques parmi lesquels le sexe, l'utérus (placenta de la mère), la main, etc. Globalement, la transmission du pouvoir par le corps est : d'ordre naturel à travers la voie biologique (génotypique ou phénotypique) et d'ordre culturel à travers l'enculturation (pour des pouvoirs supplémentaires qui se greffent aux capacités naturelles).

3.2.1.2.4. Le matériel

La transmission matérielle correspond à ce qu'il est convenu d'appeler *transmission par rite manuel*. Elle s'opère au moyen de deux mécanismes : par évulsion et par scarification. Le premier cas est une opération de la transmission au terme de laquelle, le récipiendaire s'accapare d'un objet témoin, en l'arrachant des mains du dépositaire. Quant au second, il vise l'attribution du pouvoir par voie intraveineuse. Cela suppose qu'au terme de l'opération, la substance introduite par la scarification est véhiculée en permanence, à travers l'irrigation du

sang dans le corps. Ainsi, l'individu qui en bénéficie ne peut s'en départir qu'après la survenance de la mort physique.

3.2.1.3. L'acquisition du pouvoir

Par acquisition, il faut entendre l'obtention de quelque chose par des moyens requis pour cette fin. L'acquisition du pouvoir peut s'opérer selon trois moyens : par transmission biologique, par transmission sociale volontaire et par le rapt.

3.2.1.3.1. L'acquisition par transmission biologique

Le pouvoir s'acquiert au même titre que la culture l'est, à la seule différence qu'il tire sa substance-mère primordiale dans le domaine biologique. En effet, l'homme possède déjà des capacités naturelles qui lui sont concédées par le truchement de l'hérédité, dont la capacité d'engendrer, de produire par la parole les effets du verbe et bien d'autres dispositions naturellement acquises. Par ce même canal d'acquisition, des dispositions supplémentaires peuvent s'adjoindre à l'armature principale, notamment dans le cas des Beti, l'acquisition venant de la mère (lorsqu'elle en est porteuse), d'un organe particulier nommé *Eví*. Cet organe se comportera ultérieurement comme une antenne, comme un organe catalytique dans la modulation d'expression de pouvoir au sein de sa communauté d'appartenance.

3.2.1.3.2. L'acquisition par transmission sociale volontaire

Ce mode épouse deux approches de protocole. L'acquisition verticale d'une part, et l'acquisition horizontale d'autre part. La verticale est d'ordre successoral, notamment dans la filiation. Le pouvoir peut ainsi s'acquérir du père, du grand-père, de la mère ou de la grand-mère. Cette approche suppose que le pouvoir doit circuler au sein de la famille ou du lignage. L'approche horizontale quant à elle concerne l'acquisition d'un pouvoir non-congénitale, que ce soit à l'intérieur de la communauté d'appartenance ou à l'extérieur de cette dernière. En effet, un individu peut possiblement acquérir un pouvoir par ses propres initiatives et à des fins personnelles. Cette approche suppose dans ce cas que le donateur lui concède volontairement ce pouvoir.

3.2.1.3.3. L'acquisition par le rapt

Elle correspond au vol du pouvoir par un individu ou par un groupe d'individus. Ce concept renvoie à ce que la mythologie grecque du vol du feu par Prométhée à Zeus qui le remet à l'homme pour le rendre plus puissant (FRAZER, 1930). Un individu ou groupe

d'individus peut s'accaparer en partie ou en totalité, du pouvoir détenu par un être humain ou une communauté humaine. Cette prouesse dépend de la ruse, de la force et de la dextérité du voleur. Dans ce sens, l'indiscrétion, la naïveté et la faiblesse de la victime peuvent être considérées comme des facteurs idoines à ce procédé de rapt. Allant du simple acte sexuel aux conflits inter-claniques, il présente une large palette de possibilités au travers desquels le pouvoir est susceptible d'être volé.

3.2.1.4. Les Beti

D'une manière générale, le terme Beti désigne un peuple, un vaste ensemble constitué de plusieurs ethnies que l'on retrouve en Afrique centrale, en l'occurrence au Cameroun, Congo, Gabon, Guinée Equatoriale. Les ethnies qui en sont constitutives sont : Ewondo, Eton, Bene, Manguissa, etc., et se distinguent des Bulu et des Fang. Ils se situent dans la grande majorité au Centre-Cameroun, et quelques fractions sont aussi répandues dans les régions de l'Est et du Sud. D'un point de vue de la culture du pouvoir, il faut noter que les Beti ont connu de nombreux raids d'évangélisation au bout desquels les pratiques religieuses importées se sont considérablement ancrées dans les mœurs et coutumes de ce peuple, substituant çà et là les pratiques de pouvoir traditionnels au sens propre du terme, à la prise en charge des églises chrétiennes dans l'ensemble et particulièrement de l'église catholique. Très tôt, elle a conquis les cœurs et les terres des peuples de la région occupée par les Beti, au point de devenir à ce jour le deuxième plus grand propriétaire terrien au Cameroun après l'Etat. Il va sans dire, que les lieux sacrés, les outils de défenses traditionnels, les objets sacrés des communautés, – et la liste est bien loin d'être exhaustive – seront sujets à de nombreuses campagnes de dénigrement, de diabolisation et de destruction réelle de la part de l'administration coloniale, sous la guidance des congrégations missionnaires.

En outre, les Beti se voient imposés des chefferies traditionnelles par l'administration coloniale, laquelle emprunte maladroitement la dénomination de *Nkúkúma* pour le titre de chef traditionnel. Pourtant, dans son sens étymologique, ce terme n'a véritablement rien à voir avec l'administration politique du territoire. Bien au contraire, le terme fait référence au charisme économique, à la richesse matérielle et en termes de progéniture nombreuse. Quoiqu'il en soit, l'architecture du pouvoir épouse aujourd'hui un contenu imbriqué dans un syncrétisme symbolique, lequel met en avant la philosophie religieuse chrétienne, et en latence le savoir endogène du pouvoir. Toutefois, cette lecture n'est qu'une apparence qui laisse croire que le Beti aurait perdu ses marques de pouvoir. Car au quotidien le pouvoir traditionnel s'exprime bel et bien, – le plus souvent d'une façon sournoise – et il

s'opérationnalise couramment dans les pratiques sociales. Lorsque des difficultés réelles surviennent et sont collégialement constatées par les sages et les initiés du pouvoir traditionnel, ces derniers fédèrent les énergies communautaires régies au sein du lignage, du sous-clans ou du clan, pour retourner la situation pour le bien-être du groupe. Dans le même ordre d'idées, les pratiques vécues dans de nombreuses cérémonies traditionnelles en sont les moyens idoines d'expression, surtout pour la prospérité du groupe.

3.2.1.5. L'Anthropologie

C'est un terme qui désigne la science qui a pour objet d'étude le règne humain et ses caractéristiques. Nous pouvons apporter une large définition du concept en nous référant à trois approches définitionnelles. Nous aurons ainsi *l'approche étymologique et scientifique, l'approche historique, l'approche processuelle et l'approche des origines nationales.*

3.2.1.5.1. L'approche étymologique et scientifique

Du latin *anthropos* (Homme) et *logos* (Science), cette anthropologie renvoie dans son sens étymologique à la *science de l'Homme*. La science en effet se définit comme tout savoir bâti autour d'un objet d'étude à partir d'une méthode et des concepts. De ce point de vue, il est question d'identifier trois éléments essentiels de cette définition synoptique à savoir : l'objet d'étude, la méthode et les concepts de l'Anthropologie. L'Anthropologie a pour objet d'étude les cultures humaines dans leurs diversités et leurs particularités.

Concernant la méthode, elle est axée en majorité sur une approche qualitative, en l'occurrence avec des techniques de collecte des données, d'analyse et d'interprétation. L'approche qualitative suppose que le matériau collecté soit non-quantifiable, mais se donne en termes de symboles de paroles, de gestes auxquels la communauté qui les produit y accorde du sens en fonction de son contexte de la pratique. Mais l'Anthropologie intègre aussi à sa méthode l'approche quantitative, dans le sillage des données quantifiables qui se structurent dans la dynamique de compléter la qualitative et de rechercher la plausibilité de l'impact d'un phénomène social donné dans un contexte particulier. Le cadre interprétatif s'emploie généralement à convoquer des théories courantes en Anthropologie parmi lesquelles nous citons le fonctionnalisme, le structuralisme, le culturalisme, l'Anthropologie interprétative, le diffusionnisme, le morphologisme, le structuro-fonctionnalisme, etc.

En outre, la science anthropologique s'est dotée et enrichie durant plusieurs décennies d'une panoplie de concepts dont les plus courants sont entre autres : la culture, la dynamique culturelle ; le relativisme culturel ; le syncrétisme culturel ; l'acculturation ; l'enculturation ;

la déculturation ; l'emprunt culturel ; l'inculturation ; la transculturation ; la post-culture ; la contre-culture ; la reculturation ; la personnalité de base ; la personnalité modale... Tous ces concepts et bien d'autres, forment un phylum de connaissances dont la substance contribue à bâtir le savoir anthropologique, ce savoir qui s'est considérablement enrichi à ce jour, surtout lorsque l'on sait que cette science s'applique désormais à toutes les humanités sans exclusive, en s'appuyant sur le matériau conceptuel qui subsume, et qui est usité dans le contexte précis de sa création et de son usage.

3.2.1.5.2. L'approche historique

Cette proposition se réfère à la diachronie dans l'apparition et la mise en place de l'Anthropologie comme une science à part entière. Déjà dans l'antiquité, de nombreux voyageurs et explorateurs prenaient soin de décrire les modes de vie des peuples qu'ils rencontraient lors de leurs périples. Dans une fiction romanesque, Homère décrivait un voyage que le héros Ulysse faisait en allant explorer d'autres mondes et prenant la peine d'en relever les caractéristiques de mode de vie. Dans le moyen-âge, la pratique par la description des peuples se poursuit avec la particularité de la contribution majeure du monde islamique dans la dynamique de la pratique scientifique. IBN KALDOUN et IBN BATOUTA par exemple, ont largement œuvré dans ce sillage. Si la renaissance s'est illustrée comme le moyen de sortie progressive des ténèbres marquée par l'outrecuidance du Théocentrisme, et la mise en vigueur de la théocratie dans le mode de gestion des affaires de la société, le siècle des lumières s'est illustrée par l'éclosion des sphères scientifiques et leur mode d'expression plus libre et plus marqué. Dans cette période, l'étude de l'exotisme sera plus poussée avec l'entrée en matière des instruments de sciences dont l'objet d'étude s'est alors appuyé sur le « sauvage », le primitif ou le « barbare », sous un emballage de théorisation civilisationniste.

Si la perception de l'autre en tant que personne différente constituait l'alibi majeur de la science naissante de la fin du dix-huitième siècle, il faut dire sans ambages, qu'elle a surtout légitimé l'intérêt des sociétés impérialistes occidentales à « civiliser » ces peuples dont ils estimaient qu'elles étaient une erreur de la nature. D'un siècle à l'autre, la participation de la science anthropologique dans le confort de la colonisation en Afrique va davantage se dessiner avec la main mise des administrateurs coloniaux dans cette œuvre, laquelle va donc accentuer la transformation des civilisations non-occidentales notamment africaines, dans un processus d'acculturation forcée. Cet élan ayant été freiné lors de la survenue des deux guerres mondiales, a malgré tout été conforté juste avant les indépendances. D'ailleurs, la naissance des États dits modernes étaient la preuve de l'aboutissement de la phase terminale

du civilisationnisme de ces territoires naguère « barbares » ou « sauvages », d'où le besoin pour l'Anthropologie de redéfinir son objet d'étude. Quel exotisme les anthropologues africanistes auraient pu encore étudier si l'instauration des États modernes était devenue un fait général dans les territoires situés sous les tropiques ? Cela va notamment contribuer à une réorientation des centres d'intérêt de l'Anthropologie en Afrique, comme ce fut le cas avec les nombreux travaux de BALANDIER au Gabon, Congo, et bien d'autres pays pour constater la prégnance de la modernité qui s'y était installée en faisant reculer les sociétés dites paysannes.

La période postcoloniale va dès lors engendrer une rupture épistémologique dans le domaine de l'Anthropologie tant sur son objet d'étude que sur le plan méthodologique. On assiste alors à un vaste champ d'exploration naissant et qui conduit les anthropologues vers l'étude du banal, vers une *anthropologie des mondes contemporains* qui pouvait dès lors se pratiquer dans les sociétés européennes au sein desquelles le sacré et le rite par exemple, pouvaient d'aurénavant être observés dans les pratiques de cérémonies officielles. Des anthropologies de tous les objets vont émerger : du sport, de la chambre à coucher, du développement, de l'esthétique vestimentaire, du jeu, de la maladie... L'Anthropologie va se doter d'une foultitude de concepts nouveaux et enrichir conséquemment le corpus scientifique en fonction des contextes et situations de mise en œuvre. Concernant la méthode, elle donne à voir aujourd'hui une ouverture de la pratique anthropologique aux outils des TIC tant pour la collecte des données que pour l'analyse. Il en va de même des théories qui se sont multipliées au gré des travaux réalisés çà et là dans les humanités et qui, pour nombres d'entre elles se structurent autour des lois générales de la pratique sociale réalisée dans un contexte particulier et donc, étant porteur de sens particulier également.

3.2.1.5.3. L'approche processuelle

D'un point de vue processuel, l'Anthropologie renvoie à la troisième phase de la recherche sur les peuples se référant à la généralisation théorique des lois du vécu des humanités. De cette veine, la première phase dite ethnographique se consacre à la description des peuples à travers des monographies descriptives. En effet, le terme *ethnographie* vient du grec *ethnos* qui veut dire « Ethnie ; peuple ; peuplement ; population » et de *graphein* qui signifie « description ». La deuxième est la phase de l'Ethnologie qui attribue une interprétation locale des travaux ethnographiques déjà réalisés. De *Ethnos* ou « Ethnie ; peuple ; peuplement ; population » et *logos* qui signifie « science », l'étymologie d'ethnologie le désigne comme la science des ethnies. Dans la phase dite anthropologique, il s'agit de procéder à une prise en compte des études ethnologiques réalisées sur un ensemble

de peuples dont on ressort les lois générales concernant les cultures humaines.

3.2.1.5.4. L'approche des origines nationales

Selon cette orientation, l'Anthropologie est un terme dont le contenu dépend des différentes écoles qui appartiennent aux traditions américaines, françaises ou britanniques. Aux Etats unis d'Amérique, une distinction est faite entre Anthropologie physique et Anthropologie culturelle. La première désigne une étude sur les caractéristiques physiques des peuples et les particularités qui en découlent, et la seconde s'intéresse à l'étude de la mosaïque des cultures connues dans cet espace géographique débouchant à ce qui est appelé *cultural studies*. En grande Bretagne, l'on qualifie d'Anthropologie sociale d'étude des peuples et des cultures qui se créent dans la continuité des rapports sociaux ficelés. En France, l'Anthropologie s'apparente plus à l'Anthropologie physique tandis que l'Anthropologie sociale et culturelle est nommée *Ethnologie*. Cela dit, le terme courant dont la tradition française se saisit pour nommer l'étude des cultures humaines est Ethnologie.

3.2.1.6. Le savoir

D'après le Dictionnaire Larousse en ligne, le *savoir* se définit comme un *ensemble cohérent de connaissances acquises au contact de la réalité ou par l'étude*. Ainsi, le savoir à un socle initiatique d'un domaine particulier, grâce auquel l'individu va acquérir un ensemble de connaissances de la même obédience par un processus plus ou moins long. En termes de rapports sociaux, l'individu est en contact avec un certain nombre de savoirs au cours de sa vie dont il doit acquérir l'expérience et se considérer, à un âge suffisamment avancé, comme un sage. En termes de culture, les connaissances spécifiques sont regroupées au sein d'une structure d'ensemble à laquelle l'accès n'est réservé qu'aux initiés audit savoir. Ainsi, parlera-t-on d'un savoir thérapeutique, d'un savoir divinatoire, d'un savoir ésotérique, d'un savoir militaire, d'un savoir agricole, etc. L'initiation au savoir est astreinte à un certain nombre de prérequis, d'exigences, et de ce fait, est constituée d'épreuves dont le contenu et la finalité dépendent du basique que l'impétrant est supposé acquérir pour pouvoir accéder au savoir en question.

3.2.1.7. Le savoir-faire

Ce mot représente un ensemble de connaissances pratiques à réaliser des choses à travers l'expérience et la compétence acquises dans l'exercice d'une activité. Dans le cadre spécifique de ce travail, le savoir-faire renvoie aux pratiques endogènes d'expression de

pouvoir pour la résolution de problèmes concrets, à l'instar de la famine, la maladie sévère, la prédominance de la sorcellerie négative, l'insuccès, etc. La solution qui est envisagée pour prendre en charge ces problèmes relève de la compétence locale, du savoir-faire acquis par les acteurs du pouvoir endogène, dans le sillage de l'équilibrage des forces antagonistes, à la faveur des forces bénéfiques.

3.2.1.8. Le savoir-être

Le terme renvoie à une manière de se déployer au sein d'une communauté donnée, mue de certaines valeurs qui fondent l'éthique et la moralité des membres de cette communauté. Le savoir-être dans ce travail désigne un ensemble de règles valorielles auxquelles le candidat, à l'initiation dans la transmission du pouvoir, se conforme en les intériorisant, les internalisant et en les mettant en pratique. Le savoir-être est vécu dans la vie quotidienne d'un initié à travers sa manière de sentir, de penser et d'agir au sein du groupe, qui fait qu'il soit d'une exemplarité dans la probité morale, sa distinction par la qualité du travail fourni et les qualités d'altruisme qui suppose l'amour de soi, de l'autre de sa communauté immédiate et de son clan.

3.2.2. La conceptualisation beti du pouvoir

La mise en évidence de l'architecture du pouvoir tient compte de sa conceptualisation dans un cadre culturel donné. Dans ce travail, cette présentation se fera selon trois approches à savoir : le pouvoir de puissance et le pouvoir de contrôle, le pouvoir de production.

3.2.2.1. Le pouvoir comme boosteur de potentiel latent

Le pouvoir traditionnel beti peut être appréhendé du point de vue de la puissance qu'il renferme. La puissance ici renvoie à une force qui décuple le potentiel énergétique d'une entité de pouvoir. Chez les Beti, il existe des termes qui se réfèrent à cette expression de puissance et qui renvoie à un socle des opérations de multiplication des énergies identifiées comme corpus de pouvoir. Dans ce cadre précis nous convoquerons les concepts Beti suivants : *Ngùl*, *Ebùlā*, *Nnúd*.

3.2.2.1.1. Le terme *ngùl*

Ce mot désigne littéralement la force au sens physique du terme. *Ngùl* renvoie aux capacités ou aux dispositions physiques ou physiologiques permettant à un individu de réaliser une prouesse. En général, *Ngùl* est le mot qui sert de substantif pour désigner une

forme particulière de pouvoir dont l'opérationnalité dépend de l'orientation. Pour ce faire, l'on place *Ngùl* avant le mot ou groupe de mot permettant d'exprimer le type de pouvoir en question.

Dans le contexte Beti, l'emploi du concept *Ngùl* est d'abord la prééminence du genre féminin. Des phrases telles que « *bingá bá bálá ngùl* » (ce sont les femmes qui ont le pouvoir) sont très souvent entendues dans les jargons des différents sociolectes du terroir. Cela augure sans doute une disposition particulière de la gent féminine à produire, mieux que la gent masculine, certains phénomènes. Dans un paragraphe ultérieur, nous prenons le soin de mettre en lumière les caractéristiques ontologiques et physiologiques qui confortent cette disposition particulière.

Tableau 13 : Dénomination du pouvoir à partir de *Ngùl*
Source : données de terrain.

N°	Désignations du pouvoir Beti	Traductions françaises
01	Ngùl yá bié / Ngùl awé	Pouvoir de l'enfantement
02	Ngùl yá yen / Ngùl ayén	Pouvoir de divination
03	Ngùl yá dzoé	Pouvoir du commandement
04	Ngùl yá fúbî	Pouvoir de bénir
05	Ngùl yá tóngólɔ /	Pouvoir de guidance/contrôle
06	Ngùl yá suali	Pouvoir du camouflage
07	Ngùl yá calan	Pouvoir de transmettre
08	Ngùl yá bánmvên	Pouvoir d'empêcher la pluie
09	Ngùl yá saï	Pouvoir de guérison

Au regard du tableau présenté en amont, nous pouvons affirmer que le pouvoir représente une force, une prédisposition du corps et de l'esprit à réaliser des choses particulières, des choses douées de puissance. En effet, le mot *Ngùl* au sens littéral renvoie de manière singulière à la force physique, à une disposition du corps au combat ou à l'affrontement. Le sens courant qu'on lui attribue la qualification à effectuer des activités du quotidien, à se réaliser en tant qu'individu membre d'une communauté. Dans une approche plus approfondie, *Ngùl* renvoie cette fois à une capacité extra-sociétale, touchant notamment dans le domaine des sens prolongés. En d'autres termes, il s'agit du règne des noumènes et donc du sacré, règne auquel les profanes y ont très peu accès.

3.2.2.1.2. Le terme ebùlā/ebulàn

Littéralement, ce mot renvoie à mélanger. Mélanger un ensemble d'éléments afin d'en produire un substrat plus digeste. Le sens courant attribué à *Ebùlā* est celui d'un procédé de duplication à travers lequel l'on augmente de manière significativement exponentielle, le nombre d'un ensemble d'éléments ou la quantité d'une chose. *Ebùlā* est l'expression utilisée en socioculture beti pour exprimer le pouvoir de la multiplication. C'est à ce titre que l'on dit par exemple « *Á bùlā ákoumá* » ou « *á bulàn akúmá* », pour parler de la multiplication des richesses. Les richesses existent à la base, mais existent en quantité négligeable ou peu importante. Le procédé de multiplication *Ebùlā* vient simplement augmenter lesdites richesses afin qu'elles apparaissent au jour comme étant abondantes. Le terme *Ebùlā* tire ses origines de l'univers des chiffres connus dans la socioculture beti. L'analyse de LABURTHE-TOLRA présente cet aspect en filigrane : « *Neuf se dit en langue beti ebül, mis pour ebulú (...), ce qui permet peut-être de le rapprocher de la racine bulu, « se multiplier en abondance » ; ebul serait « le nombre en grande quantité »* (1985, p. 43). Ainsi, la nomenclature beti des chiffres distingue neuf unités de chiffres ainsi désignés dans le tableau suivant :

Tableau 14 : Système numéral basique chez les Beti
Source : ABOUNA (2017)

Chiffres	Lettres	Traduction
1	Un	Fók
2	Deux	Bè
3	Trois	Ló
4	Quatre	Nyì
5	Cinq	Tán
6	Six	Samañ
7	Sept	Zambál
8	Huit	Mom
9	Neuf	Ebù/ebulu

Le tableau nous permet de constater que le chiffre 9 (Ebù) et le concept d'*Ebùlā* sont de la même famille. Ainsi, le procédé de multiplication serait-il adossé sur le chiffre neuf et ses multiples. Autrement dit, lorsqu'on dit chez les Beti qu'on multiplie les richesses (*Ábùlā ákoumá*), en réalité on procède à une opération de duplication desdites richesses par 9 et ses

multiples²⁷. Ce système de duplication par multiple de neuf est justement le fondement d'un certain nombre de rites parmi lesquels les rites funéraires qui contribuent à la multiplication des richesses, à l'instar du rite dénommé « *bibùlā bibà* »²⁸ très connu chez les *Mvellē*. Les propos du patriarche ATEBA décrivent le procédé :

Neuf fois deux jours après les obsèques d'un membre de la famille, une assise familiale se tient un peu avant la tombée de la nuit, un met est concocté sous forme de gâteaux (arachide ou courge). Chaque membre de la famille est invité à manger un morceau de ce gâteau et on fait le tour du village en prononçant le nom de la personne décédée. (...) Donc le rite se fait pour multiplier les productions et on fait ça en invoquant par le nom d'un parent. (Entretien du 14/11/2019 à Awae)

Eu égard à ce qui précède, il convient de souligner qu'en plus de l'unité de multiplication par neuf sur lequel repose le rite *Bibùlā bibà*, le principe de don et de contre-don intervient dans le procédé car on donne au mort par la manducation du repas fraternel et en retour il génère les richesses par mécanisme de multiplication par neuf fois deux.

3.2.2.1.3. Le terme *nnúd*

Le mot *Nnúd* signifie forcer ou pousser au sens de faire sortir quelque chose. *Nnúd* est une puissance ou force considérable que l'on exerce pour en extraire quelque chose par la poussée. Cela suppose donc l'exercice d'une pression aux fins d'extraire et laisser paraître une énergie qui est enfuie dans le sein d'un corps donné. Dans l'univers culturel Beti, il existe de nombreux mots composés qui comportent le terme *Nnúd*, et qui permettent d'en exhumer les éléments de sens :

Tableau 15 : Quelques exemples de locutions beti avec le terme *Nnúd*
Source : données de terrain

Termes beti	Traduction littérale	Traduction littéraire
Á nnúd ngúl	Pousser la force	Faire des efforts
Á nnúd mǒngó	Pousser l'enfant	Enfanter/être en travail
Á nnúd mǎbí	Pousser les selles	Déféquer

Á *nnúd ngúle* est une locution qui laisse penser à une force immanente qui demeure en latence dans le corps physique tend qu'elle n'est pas potentialisée par la volonté explicite de l'acteur de la laisser s'exprimer comme tel. Á *nnúd mǎbí* est la poussée des selles par le rectum. Cela fait en effet référence à un exercice pénible et nécessitant de ce fait, un effort

²⁷Les multiples de neuf sont entre autres 18, 27, 36, 45, 63, 72, 81...

²⁸*Bibùlā bibà* signifie littéralement *neuf fois deux* (9 x 2). La multiplication de neuf par deux donne un résultat de dix-huit (18).

supplémentaire. A *Nnúd* mongó est utilisé pour exprimer de la poussée de l'enfantement. Au regard des exemples sus-évoqués, il faut préciser que le *nnúd* fait référence à une force centrifuge, force qui permet de sortir quelque chose de l'organe qui pratique ledit effort. En tenant compte de la première illustration *Á nnúd ngùl*, on constate que le concept *Ngùl* que nous avons présenté antérieurement comme un substantif de désignation du concept de pouvoir, intervient dans l'expression de *Nnúd*. Le *Nnúd* devient de ce point de vue le catalyseur de ladite force dans la mesure où il est déjà existant à l'intérieur d'un système, mais n'est pas tout à fait opérationnalisée dans sa pleine capacité. L'additif du *Nnúd* apporte un substrat de potentiel qui permet alors au *Ngùl* de se déployer de façon exponentielle. En d'autres termes, le *Ngùl* décuple la puissance d'un pouvoir actif mais qui jusqu'alors est faiblement potentialisé.

3.2.2.2. Le pouvoir comme instance de contrôle

Le pouvoir peut être considéré comme faculté de contrôle. Le contrôle dans ce sillage augure la prédisposition dudit pouvoir à s'exprimer dans une dynamique de guidance ou de manipulation à des fins désirées par l'initiateur. Dans ce champ spécifique, nous faisons recours aux concepts endogènes Beti suivants : *Edzóe*, et *Ebángà*.

3.2.2.2.1. Le terme *Edzóe*

Edzóe est le pouvoir qui illustre le commandement. Le terme *Edzóe* vient du verbe *Á dzó* (dire). C'est le mot qui désigne le pouvoir par le Verbe grâce auquel l'on peut commander aux hommes et commander aux éléments de la nature. Dans cet ordre d'idée, *Edzóe* renvoie à la stature d'une force propulsée par le verbe pour obtenir d'un tiers ou d'une chose ce que l'on désire. Plus encore, le *Ndzó*²⁹ porte la voix du groupe à la fois des vivants et des morts, par le canal des éléments de la nature. Le terme *evó/levó* permet de désigner les mêmes faits culturels qu'*Edzóe*. Il est le plus souvent employé dans les sociolectes Eton et Manguissa pour faire référence au pouvoir par la parole d'une part, et d'autre part à l'usage de la parole pour juger des affaires qui concernent les individus ou la communauté. Tandis que les Ewondo, Bene, Bulu disent *ma dzónáa*, les Eton et Manguissa dirons *mətə vó náa*, tout cela pour exprimer la même chose (Je dis que...).

En outre, dans l'entendement Beti, *Edzóe* ou *Evó* est consubstantiellement lié au pouvoir à vocation judiciaire. Pour parler d'une affaire tranchée, l'on dira « *á tsikádzo* » ou

²⁹ Littéralement, *ndzó* désigne celui qui parle ou qui porte la voix d'une famille, d'un lignage ou d'un clan. Le *Ndzó* est celui qui exerce le pouvoir de commandement.

« *á tsik évó* ». Plus simplement, les Beti en général diront á « *tsik ntól* », *ntól* renvoyant ici au même personnage de *Ndzó* dans son rôle de juge adossé sur la primogéniture. Ainsi, *adzó* et *evó* désignent un problème ou un litige. Par voie de conséquence et eu égard à tout ce qui précède, il convient alors de dire que *EdzóeEvó* se rapporte à une instance judiciaire de pouvoir. D'un point de vue étymologique, le pouvoir par l'*Edzóe* semble renvoyer au terme français de commandement et serait pour ainsi dire inné³⁰. D'après les propos de BIVINA « *Edzóe c'est le commandement. C'est quelque chose qui vient d'abord de Dieu quand quelqu'un à son étoile pour commander les gens ça te vient de Dieu.* » (Entretien du 12/01/2020 à Ekali). Ces propos laissent paraître en filigrane le pouvoir comme une vocation et donc le caractère déterministe de l'*Edzóe*. MAMA soutient cette assertion en affirmant : « *Edzóe c'est le commandement et ça comporte plusieurs voies. D'abord, c'est ton père qui te transmet ce commandement, ou alors si vous êtes dans une famille et que vous souhaitez remplacer l'un de vos pères décédés. Vous pouvez procéder par le vote ou bien on peut avoir décelé les compétences de l'un des fils.* » (Entretien du 10/08/2019 à Kalngaha)

3.2.2.2.2. Le terme *ebángà*

Étymologiquement, le mot *Ebángà* vient du verbe /*á bán/* (écraser) et désigne notamment un état de maintien à une position statique. *Ebángà* est un pouvoir exercer sur un individu ou un animal pour l'empêcher de fuguer ou de s'en aller et ce, quelles que soient les difficultés ou les peines vécues dans ce milieu. *Ebángà* peut également se comprendre comme un mécanisme de contrôle qui permet à celui qui l'exerce d'atténuer les effets dévastateurs d'un quelconque pouvoir. En d'autres termes, c'est un réducteur de potentiel. À travers son emploi, l'on atrophie les potentialités d'un individu, d'un animal ou d'une chose afin que son pouvoir en soit moins expressif. En outre, il s'agit d'un rite que l'on pratique à des fins de maintien ainsi que nous l'avons illustré en amont. Dans la vie sociale du peuple Beti, les situations qui peuvent motiver le recours à l'*Ebángà* sont généralement liées au maintien de la femme dans sa communauté d'accueil (famille de son mari). En effet, compte tenu de la parenté patrilinéaire et de la virilocalité pratiquée dans l'univers culturel Beti, la femme cesse d'appartenir au clan de son père pour rejoindre celui de son mari. Dans cette veine, les enfants qu'elle met au monde appartiennent à la famille de leur père (son mari). Deux cas de figure peuvent amener la potentialisation du principe de stabilité (*Ebángà*). Le premier est d'obédience bénéfique et le second, maléfique.

³⁰ Dans le contexte contemporain la transmission de l'autorité se fait de père à fils.

La pratique de l'*Ebángà* est considérée comme bénéfique lorsqu'elle s'inscrit dans le cadre de la prospérité et du bien-être de la communauté. À cet effet, nous prendrons deux cas de figure pour en illustrer les contours. Dans le premier cas, l'*Ebángà* est une mesure de précaution de la stabilité de la femme dans son foyer. En effet, la femme à un moment donné pourrait être tentée de l'abandonner, surtout lorsque le mari s'avère discourtois ou asocial. En pareille situation, il arrive que l'on la « stabilise » afin qu'elle n'abandonne nullement son foyer, et ce quels que soient les opprobres qu'elle pourrait y subir. C'est ce que développe MONDZANA dans ses propos :

(...) une femme arrive dans une famille pour vivre (comme épouse) avec un homme, et peut-être l'homme n'est pas tout à fait posé, ou bien connaît des problèmes de discipline ou encore est inapte dans plusieurs domaines. Les femmes se réunissent donc pour statuer sur le cas de la femme afin de la maintenir au sein du groupe. Par que cette famille soit prospère et que la femme y demeure, alors on réalise le rite, sinon la femme pourrait être découragée et s'en aller. (Entretien du 19/112019 à Minkama)

Quant au second cas, il s'agit d'une mesure de protection de la famille ou de la communauté lorsque les potentialités de polarité maléfique d'une femme prennent une propension considérable, tendant à l'instabilité criarde de la spiritualité du groupe. Dans ce cas, on atténue ses capacités éthériques afin de préserver l'intégrité des membres de la communauté. En général, la pratique s'opère au moyen de certains ingrédients dont la plus grande proportion découle des déchets organiques de l'individu concerné. La présentation suivante de MONDZANA en fait la présentation :

Pour le rite, on prend ses cheveux ou ses ongles et on mélange avec autre chose ou bien on prend une herbe du nom d'Eba akañ, on attache avec ses cheveux et on pose une pierre dessus. À partir de là quels que soient les cas elle ne peut pas s'en aller. Elle continuera à supporter son mari quels que soient les cas. (Idem)

Le volet maléfique d'*Ebángà* concerne l'usage de ce potentiel dans le domaine de la sorcellerie. Animé de sentiments de malveillance, un individu ou un groupe d'individus peut se livrer à cette pratique pour annihiler la mobilité sociale verticale ascendante d'un tiers. Dans ce cas de figure, nombre de nos informateurs se sont le plus souvent abstenus de s'exprimer à ce propos. Néanmoins NDZENGUE décrit ainsi le phénomène de la manière suivante :

Ça, ce sont les sorciers qui l'utilisent. On t'envoute on peut prendre les cheveux, les ongles des mains, les ongles des pieds, on prend un tissu de ton vêtement, un morceau. Ils mettent ça dans un petit paquet. Ils effectuent cela en prononçant des incantations : "là où est la personne là, il ne fera plus rien il va rester seulement au même niveau où il se trouve actuellement. Il ne va pas avancer". S'il arrive qu'après avoir fait cela malgré tout tu avances quand même dans ta vie, alors le sorcier est obligé de repartir à cet endroit pour faire de nouvelles incantations. Il récupère le paquet, il va cacher de nouveau dans un endroit que lui seul connaît, il va cacher ça là-bas. Donc ce sont des choses qui ne sont pas bien. (Entretien du 14/12/2019 à Zamengoue)

Ces propos de NDZENGUE E. prononcés avec désinvolture et avec beaucoup de retenu montrent la valeur antisociale de cette orientation rituelle. Aussi, de nombreuses expressions endogènes sont-elles employées pour ce recours conceptuel :

Á ban tít (maintenir l'animal)

Á ban bəŋ (empêcher la pluie de tomber)

Á bán ...

3.2.2.3. Le pouvoir comme instance de production

Dans ses attributs généraux, le pouvoir a également vocation à produire des biens et des richesses participant du bien-être de la communauté. Dans cesens, nous pouvons catégoriser trois (03) concepts y afférents à savoir : *á bonε*, *à foet* *á vú*

3.2.2.3.1. Le terme *á bonε*

Bonε renvoie à la capacité d'engendrer ou de faire sortir de soi. C'est le mot qui permet de désigner la création de quelque chose par le fruit de ses entrailles. Ce concept Beti illustre le pouvoir par soi, surtout par ses organes sexuels. *Bondé* est un mot qui est d'abord et avant tout lié à la conception humaine duquel découle-la « création » d'autres êtres humains. Le *bondè* est un fondateur de ligné, un bâtisseur de famille ou de lignage. C'est celui qui, par le pouvoir de la création sexuelle engendre une fratrie. Une fois la capacité d'engendrement déclinée, il reste à mettre en lumière le caractère de foisonnement de cet engendrement qualifié de « *á fòe* » ou encore produire en abondance. Lorsque l'on a fondé une famille constituée d'une multitude d'individus, il devient alors nécessaire d'en présenter le nombre d'individus en termes d'ensemble incomptable. Le mot composé en de « *á fòe mvòn* (produire la lignée) présente bien cette dimension de multiplicité de la progéniture qui, au demeurant, s'illustre comme une prouesse, une faculté spécifique.

3.2.2.3.2. Le terme *á vú*

Á vú est le verbe « produire » en français, c'est l'équivalent du verbe *á boné* dans la production végétale ; il désigne alors la capacité pour un arbre ou une plante à produire des fruits. Par homologie, *á vú* est utilisé dans le règne humain à travers le terme *Evú* ; ce mot peut revêtir trois sens différents selon les approches. Le premier est une faculté naturelle possédée par tous les êtres humains, faculté acquise dès la naissance. Elle attribue à chaque être humain, une base éthérique susceptible d'être activée selon les aptitudes du sujet, ou encore selon la typologie des initiations ultérieures. Dans ce sillage, *Evú* représente quelque chose de commun, de banal, mais surtout d'inconscient dans l'entendement de l'individu lui-même. C'est cet acquis de l'ordre cosmique qui permet par exemple à un parent qui se sait pourtant non-initié à la chose du domaine qualifié de « mystique », de bénir ou de maudire son fils lorsque ce dernier se distingue de manière particulière, par une conduite qui suscite l'attention du parent. Au sens *beti* du terme, cette action de bénédiction/malédiction est censé produire des effets conséquents, lesquels dépendent de l'orientation de la pensée du sujet agissant.

Le deuxième sens convoyé par le terme *Evú* est celui de semence corporelle transmise par la mère (par congénitalité), ou ingérée par voie orale après la naissance (à travers une poudre ou un repas spécial). Cet *evuva* croître dans le ventre de son hôte et à un certain moment, devient semblable à un organe supplémentaire en forme de crabe. À ce stade, cette « antenne » est considérée comme inopérante, tant que l'individu hôte ne subit aucune initiation. Pour l'activer, l'initiation va orienter le potentiel dans le sens du bien (*évú* social) ou alors dans le sens du mal (*évù* antisocial) ; activation que l'on désigne par le terme *á váli*. L'*évú* sociale est pour la prospérité du groupe et le bien-être communautaire (*məbugə̀̀n*). Il participe au développement de l'intelligence de la personne « *akéŋ* », lui permet d'accéder à la sagesse « *Fəg* », l'introduit dans l'univers du savoir thérapeutiques « *Ngəŋ* », de même que le savoir des connaissances divinatoires « *mviǵí* ». La liste est bien loin d'être exhaustive. Quant à l'*Evú* antisocial, il correspond à ce qu'il est convenu d'appeler la sorcellerie négative car s'emploie dans le vampirisme et le népotisme animés ; c'est ce que L. MALLART-GUIMERA (1975) appelle *evú adjongo* ou « *Evúalú* » (*Evú* des ténèbres).

Le troisième sens enfin est relatif à la ressemblance des traits de caractère d'un individu hérité de ses parents. C'est ainsi par exemple qu'on dira « *Avú nyă* » pour dire qu'une personne a les mêmes traits de caractère que sa mère ou encore « *á vúesiá* » pour dire qu'un individu a les mêmes traits de caractère que son père. De ce point de vue, « *á vú* » correspond

à une transmission des attributs phénotypiques d'un parent à sa progéniture. En d'autres termes – pour résumer la prise en charge du concept « *a ví* » dans ce travail – il s'agit de la prise en compte à la fois de la vocation productive du pouvoir d'une part, et sa capacité à générer des modèles par le naturel ou par le culturel d'autre part.

CONCLUSION

Ce chapitre nous a permis de mettre l'accent sur l'ossature théorique et la conceptualisation de notre travail de recherche. Il a ainsi contribué à présenter l'essentiel des théories auxquelles notre travail va se référer dans le cadre de l'interprétation des données de terrain, assorti d'un cadre théorique d'opérationnalisation qui devra permettre une prise en charge directe des hypothèses de recherche. Au demeurant, la conceptualisation du pouvoir chez les Beti lui attribue un contenu en termes de variable indépendante. L'emploi de ces noms locaux, fédérés autour du terme Français de « *pouvoir* » – entendu comme « *capacité de réaliser des choses de façon concertée* » –, contribue largement à lui donner du sens dans ce contexte culturel.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

Cette première partie qui se referme a permis de mettre en lumière le *cadre idéal de la recherche*. Il était constitué de trois chapitres à savoir : les *cadres physique et humain*, *l'état de la question du pouvoir et les cadres théorique et conceptuel*. Dans le premier chapitre, il a été question de poser les bases de l'observation sur le milieu physique qui domicile les Beti du Cameroun, mettant l'accent notamment sur les repères administratifs et de géolocalisation, le relief, le climat, la végétation, la faune et la flore d'une part. Et d'autre part il a été question de présenter le milieu humain avec ses contours tant du point de vue de la genèse du peuple beti que de l'organisation sociale, politique et les éléments de la culture qui naviguent autour du pouvoir. La synthèse du chapitre a mis en lumière les rapports existentiels entre les milieux physiques, le cadre humain et les fondements du déterminisme du pouvoir dans l'univers culturel beti. Le deuxième est un procédé de mise en évidence des savoirs scientifiques sur la question de pouvoir, dont il a fallu retenir l'économie de la pensée des auteurs, dégager des limites et enfin formuler l'originalité de notre travail qui, au demeurant, s'inscrit dans trois approches : l'objet, la méthode et le cadre conceptuel.

Dans le troisième enfin, le travail a consisté dans un premier temps, à construire un cadre théorique opérationnel à partir de l'Ethnométhodologie, de l'Ethno-perspective et des Principes de l'Epistémologie africaine. En prélude, il était impérieux de procéder à la présentation des grilles théoriques pour définir le contenant général du corpus théorique devant servir à la mise en forme du cadre théorique opérationnel. Et dans un second temps, le cadre *conceptuel de référence* aura permis premièrement de définir les concepts de *pouvoir*, de *transmission du pouvoir*, de *acquisition du pouvoir*, de Beti, d'Anthropologie, de *savoir*, de *savoir-faire* et de *savoir-être*, et deuxièmement d'élaborer une *conceptualisation beti du pouvoir* à travers la présentation des concepts de *Ngùl*, *ebùlā*, *Nnúd*, *Edzóe*, *Ebángà*, *á bonæet evuí*. Dès lors, il est question de porter un regard sur le phénomène du pouvoir vécu et conçu en socioculture beti, au travers de ces concepts de base autour desquels se construisent les savoir et savoir-faire endogènes de la question.

DEUXIÈME PARTIE : LE CORPS DU POUVOIR

INTRODUCTION DE LA DEUXIEME PARTIE

La première partie de cette thèse était consacrée au *cadre idéal* de la recherche, organisée en de trois chapitres. Le premier s'est attelé à la présentation des cadres physique et humain de la recherche, le deuxième à l'état de la question ou au débat scientifique autour de la question de pouvoir assorti de l'originalité du travail. Quant au troisième chapitre, il s'est consacré à l'esquisse des cadres théorique et conceptuel devant servir à enserrer le phénomène de pouvoir chez les Beti, objet de notre recherche, dans une maille explicative. Cette première partie a donc dressé la charpente de forme, le contenant devant accueillir le matériau ethnographique d'analyse puis d'interprétation. Cette deuxième partie sera développée autour du *corps du pouvoir*, notamment la manifestation du pouvoir dans la culture beti. Elle comportera trois chapitres, le premier développé autour du savoir comme pouvoir, le deuxième sur la parole comme phénomène de pouvoir et la troisième enfin, sur la matière comme lieu de sédimentation du pouvoir.

CHAPITRE 4 : LE POUVOIR DU SAVOIR

INTRODUCTION

Le chapitre précédent était consacré aux *cadres théorique et conceptuel*. Il a permis de mettre en lumière le domaine référentiel dans lequel la présente recherche s'inscrit en formalisant le cadre théorique opérationnel et des éléments de contenu du cadre conceptuel. Dans ce nouveau chapitre, nous allons aborder le premier aspect concernant *le corps du pouvoir beti*. Ce premier jet s'articule autour du pouvoir, perçu comme savoir, notamment dans les institutions centrales du phénomène de pouvoir conçues et vécues dans cet univers culturel. Pour le bâtir, nous empruntons à MBONJI EDJENGUÈLÈ (2001) les concepts de *savoir social* et de *savoir vital qu'il présente en les termes ci-après*. « (...) l'un le savoir social intervient dans la reproduction des structures sociales et peut-être dit ethnométhode initiatique ; l'autre, le savoir vital ou ethnométhode profane, est accessible à toutes les catégories sociales et relève du sens commun » (Ibid, p. 77). Le chapitre sera organisé en quatre parties principales, axées sur la connaissance du règne humain, la connaissance du règne animal, la connaissance des autres règnes et l'usage de la sorcellerie pour le bien-être de la communauté.

4.1. La connaissance du règne humain

Le sens que les Beti attribuent à l'être en tant qu'entité cosmique n'est pas éloignée de la conception générale bantou de l'être. La racine générale connue de la personne chez les beti est mot ou modo terme qui est généralement liée à la conception bantoue de « *Múntu* ». Le *Múntu* ici représente deux entité en l'occurrence : *Modo* et *Nti*. L'ethnonyme "Beti" (qui vient du singulier *Nti* et qui signifie Seigneur) lui-même est déjà indicateur de l'orientation de la conception spirituelle de l'être tel qu'il est conçu dans cet univers. Associé par ailleurs au *modo*, il donne la voie attribuée à l'ontologie culturelle de la personne dans cette socioculture.

4.1.1. Le corps matériel

La matière est représentée par le corps physique dont la constitution permet d'en établir les caractéristiques qui au demeurant sont bien connues de tout le monde.

4.1.1.1. Les organes de sens

Du sexe masculin comme du féminin, l'être humain est doté de cinq sens qui permettent à l'individu de communiquer avec le monde extérieur : l'audition, le goût, l'odorat, le toucher, la vue. Chacun de ces sens donne des informations précises à la personne sur son environnement extérieur dont il a la possibilité d'apprécier *in fine*, le contenu. Un tableau

synthétique donnera quelques pistes illustratives qui structurent ce savoir basique de règne humain.

Tableau 16 : Fonctionnement basique des organes de sens
Source : données de terrain

Sens physiques	Organes		Corpus	Termes beti	
	Français	Beti			
Audition	Oreille	Aló	Son	Ekangá	
			Chant	díə	
			Musique	Məzík	
			Parole	Evó	
			Sifflement	iləŋ	
Goût	Langue	Oyám	Amère	Ayol	
			Sucré	Ezezək	
			Acide	assaŋ	
			Epicé	ayaŋ	
Odorat	Nez	Dzoé	Odeurs	Bonne	Mbəmbəegnoum
				Mauvaise	Abé ignoum
Toucher	Peau	Ekob	Froid	Aváb	
			Chaleur	Ayóŋ	
Vue	Œil	dīs	Couleurs	Noire	Evíni
				Blanche	Epoum
				Rouge	Evie

Les organes de sens dont les connaissances basiques sont partagées par tous les membres de la communauté, possèdent des prolongements dans l'univers des pouvoirs nocturnes, ce qui fonde une catégorie spécifique des savoirs dont se servent les *bəyem* (connaisseurs) et les sorciers pour opérer avec leurs corps éthériques, dans cette dimension réservée aux seuls initiés de la chose spirituelle. Dans ce sillage, il existe un socle de savoirs qui se réfèrent au prolongement des sens à travers la claireaudience, la clairvoyance entre autres.

4.1.1.2. La production des déchets

Les Beti disposent des savoirs sur la production de déchets du corps, Ces éléments peuvent faire l'objet de la manipulation dans le champ des savoir-faire, en fonction de la pensée et de la puissance des énergies qui réalisent l'opération. Un tableau représentatif, Nous pouvons en faire la synthèse à travers :

Tableau 17 : Déchets de l'organisme humain
Source : données de terrain

Déchets	Noms beti	Origines	Prises en charge
Selles	Məbí	Défécation	Latrines
Salive	məndən	Crachat	Quelconque
Morve	Esoas	Écoulement nasal	Latrine, environnement
Urines	Mənyólóg	Libération de la vessie	Latrine, environnement
Sueur	EdeDouk	Transpiration	Lavage du vêtement
Ongles	Bió	Coupure	Latrines/ fumier
Cheveux	Loŋ	Coupure/rasage	Fumier
Sang menstruel	Ngon	Menstruations	Latrines
Poils	Məvul	Rasage	Latrines
Cordon ombilicale	Ngoap	Accouchement	Marécage ou en dessous d'un bananier plantain
Placenta	Issok	Accouchement	Sol meuble
Sperme	Ndəm	Rapports sexuel	Bain
Prépuce	Ekəl	Circoncision	Sol meuble

Le savoir qui émane de cette présentation tabloïde est réservés aux connaisseurs connaisseurs qui savent comment manipuler ces éléments aux fins de contrôler le ou l'individu qui les génère. Pour le profane, les déchets de l'organisme humain qu'il produit constituent un débarrasouun ensemble d'éléments bons pour la poubelle ou les latrines. Pour un *Beyəm* ou pour un sorcier, ces déchets sont des véhicules de pouvoir. Ainsi, lorsqu'ils sont négligés, ces éléments sont susceptibles d'être récupérés et utilisés par les vampires énergétiques à des fins maléfiques. L'ensemble de ces déchets corporels que nous avons énumérés et bien d'autres, sont une voie d'accès à la personne pour un individu malveillant avide de pouvoir. Ils peuvent aussi constituer des ingrédients parfaits pour l'élaboration de rites dédiés à la prise en charge thérapeutique de certaines pathologies, comme c'est par exemple le cas de la maladie infantile dénommée *á dan món* qui met en péril la santé physique de l'enfant lorsque le lait de la maman est « souillé ».

En dehors de ces déchets, il existe d'autres substances du corps physique qui véhiculent la matrice énergétique de l'individu et dont la négligence est une opportunité de pouvoir pour les connaisseurs, surtout les sorciers maléfiques. Nous comptons notamment le sang qui circule dans les veines ; les connaissances culturelles beti font état de ce que l'âme de l'individu (*nsísîm*) est véhiculée dans le sang. Ce liquide de couleur rouge vif est une substance prisée par les sorciers maléfiques ; ils s'en délectent à travers la manducation des énergies vitales qu'il recèle. Dans le même sillage, nous pouvons compter le sperme (homme) et les sécrétions vaginales et les menstrues (femme) qui sont également des substances qui véhiculent la semence de la force vitale de l'individu.

4.1.1.3. Les parties du corps attribuées au pouvoir

Le corps humain peut être considéré comme un véhicule du pouvoir. Chez les Beti, le pouvoir peut être véhiculé par de nombreuses parties du corps dont nous pouvons retenir les principales retenues des données de terrain illustrer notre travail : le ventre, le cœur, la bouche, les yeux, le sexe.

4.1.1.3.1. Le ventre

Sur le plan de l'anatomie, le ventre est connu comme étant un ensemble d'organes situés situent dans la continuité de la cavité buccale (appareil digestif). Au sens culturel du terme, le ventre est le siège d'une puissance impersonnelle dénommée *Evú*. De ce point de vue, c'est une cavité qui domicile les pouvoirs dont l'hôte se sert pour agir sur les phénomènes. C'est dans cette partie du corps que l'évú va s'imbriquer cet appendice dont les caractéristiques sont particulières et qui concède à son hôte de capacités supplémentaire. Toutefois, le terme *Evú* qui baigne dans le quotidien de vivre des Beti exprime la nature tantôt dualiste de l'être qui le porte. Une phrase très utilisée dans cette socioculture traduit généralement le soupçon porté envers un individu qui agit avec dédain vis-à-vis de ses congénères : « *unə ai Evú* » ce qui se traduit par *tu possèdes l'Evús* il s'agit d'une conversation à propos d'un individu, on dit... (il a l'évú) pour dire qu'un individu de par ses agissements, est sous l'autorité du pouvoir de l'*Evú*.

MALLART-GUIMERA dans le cadre de ses travaux chez les Evuzock, est attardé sur l'étude de l'évú. *Evú* serait une « chose » (*dzomo*) qui résiderait dans le ventre de certaines personnes et qui leur confèrerait des capacités éthériques³¹ supérieures à la normale. MALLART-GUIMERA affirme que les Evuzock pensent que l'*evú* serait dépourvu de bras, de jambes et serait similaire à une boule ronde en forme de crabe ou encore d'araignée, de chauve-souris ou de grenouille. Dès lors, Il est clair que la nature réelle de l'*Evú* demeure assez floue et que cette *chose* apparaît très versatile. Dans sa nature, l'*Evú* serait potentiellement neutre mais l'usage qu'en fait son hôte – hérité du type d'initiation subi par ce dernier – lui confèrerait soit une polarité bénéfique, soit une polarité maléfique. C'est ainsi que l'on distingue à la base en plus de l'*Evú* neutre que l'on nomme *Evúakúd*, l'*Evú* bénéfique qui est par nature social et l'*Evú* maléfique qui est antisocial. Le tableau qui suit donne une lecture synoptique de la typologie des *Evú*.

³¹Se dit d'un plan de conscience ou d'une enveloppe corporelle lumineuse indiquant l'état physico-spirituel.

Tableau 18 : Typologisation de l'evú chez les Beti
Source : MALLART-GUIMERA (1975)

Formes	Types	Caractéristiques	Manifestations
Inopérant	Evú ákúd	Evu n'ayant pas été activé par une quelconque initiation	Neutralité dans l'expression de pouvoir
Social	Akúamá	Production des richesses	Issu d'une initiation positive, l'hôte de cette forme d'Evu a contrôlé sur ses pouvoirs
	Ayas	Dédié aux savoirs de charmes d'amour	
	Edzóe	Désigne le commandement par la parole	
	Akəŋ	Habilité et dextérité de l'hôte	
	Məbugban	Intervient dans la prospérité sociale	
Antisocial	Məbəŋga	Agressivité et caractère individualiste et xénophobe de l'hôte	Issu d'une initiation négative, cette forme d'evú est coercitive, domine et contrôle les actions et pensées de son hôte. On note ici son adhésion à des confréries de sorcellerie qui actent dans l'anthropophagie
	Mətóm	Fait de son hôte quelqu'un de méchant	
	Dzóngo	Participe à l'improductivité des activités sociales	
	Asandá	Contribue aux fractions sociales	
	Ntegelan	Aide son hôte à apporter la gêne dans son entourage	

Concernant l'Evú inopérant, on en distingue un seul type. Ce sont des *evú* qui n'ont pas été activé par une initiation rituelle. Concernant les types d'Evú bénéfiques, ils sont considérés comme la catégorie que les hôtes parviennent à dompter et par voie de conséquence ;à cet effet, son crote peut en tirer profit pour son bien-être et celui de sa communauté. L'on distingue ainsi : *Evú* de prospérité (*akúamá*), *Evú* de la parole et de commandement (*Edzóe*), *Evú* d'habilité (*akəŋ*). En ce qui concerne l'Evu antisocial, il renvoie à la catégorie de ceux qui pratiquent le *mgbə*. Cet *Evú* est associé à la pratique du mal, surtout de leurs hôtes à des associations des sorciers d'une communauté donnée. On en distingue des formes diversement variées dont les principales sont les suivantes : *Evú məbəŋga*³²: celui qui le possède a un caractère agressif et est socialement isolé. *Evú de méchanceté (mətóm)* ; faire la méchanceté revient généralement à pratiquer la sorcellerie. Celui qui possède cet *Evú* cherche perpétuellement à faire du mal à ses semblables. Il s'agit pour lui de tuer et de manger les hommes ». *Evú improductif (dzóngó)* qui empêche la perpétuation du lignage en s'opposant au développement de la « semence d'hommes ». *Evú de dispersion (asandá)* a un

³²Nom d'un arbre : La *Berberia fistulosa* (de la famille des Passifloracées).

pouvoir de division car permet de créer la discorde au sein de la famille. *Evígène* (*ntegelan*) donne à son hôte un sentiment de haine envers tout le monde, y compris ses propres enfants, car il n'aime que lui-même.

4.1.1.3.2. Le sexe

Dans sa physiologie, l'être humain naît soit de sexe masculin, soit de sexe féminin. L'individu de sexe masculin (*fám*) est caractérisé à sa naissance par un appareil génital constitué de la verge (*Nsouát*) et des testicules (*Abin*), tandis que l'individu de sexe féminin est caractérisé par un appareil génital angiosperme, c'est-à-dire que les organes sexuels reproducteurs sont enfouis à l'intérieur du corps. L'appareil génital est constitué d'un vagin surmonté d'un clitoris, vagin (*ebón*) qui débouche vers l'utérus et pour lequel VINCENT (1976) attribue la signification de matrice, eu égard à ses travaux sur la féminité chez les Beti. Les deux organes auraient par conséquent la même dénomination beti d'*Ebón*. Quoiqu'il en soit, des attributs culturels vont se greffer à la structure physiologique et indexer des caractéristiques particulières. De ce fait est nécessaire de faire la stricte distinction entre le sexe masculin et le sexe féminin.

4.1.1.3.2.1. Le sexe masculin

Le pouvoir du sexe masculin s'exprime à travers deux modalités qui dépendent du domaine biologique d'une part, et d'autre part du domaine social. Tout individu de sexe masculin s'identifie ici dans ses capacités à être homme (*Fám*). Être homme renvoie à « *avoir la capacité de se lever* » c'est-à-dire, posséder la faculté érectile. De ce point de vue, deux aspects majeurs se présentent suivant deux moments distincts : la *virilité basique* et la *virilité sociale*. La virilité basique correspond aux dispositions naturelles du corps d'un individu de sexe masculin à être viril. Du point de vue de nos informateurs, la virilité serait générée par le sang dont le flux important permettrait au muscle phallique de se gaver de ce fluide corporel, le rendant ainsi similaire à une baguette. Cette disposition est d'abord innée ou naturelle, et ensuite culturalisée dès la tendre enfance.

La société beti focalise son attention sur ce mode de fonctionnement naturel du corps masculin, auquel elle attribue des caractéristiques particulières dénotant de la bonne ou la mauvaise santé. Dans ce sillage, une maman s'attribuera-t-elle le rôle de « *contrôleur de la virilité de son fils* » alors qu'il n'est encore qu'un petit garçon. L'exemple des propos d'ATANGANA permet d'en faire l'illustration :

Chez les Beti l'homme est né homme. D'abord quand on dit l'homme est né comme ça, ça veut dire qu'il est né avec tout son corps et son fonctionnement normal. Pour un garçon on va dire que «anə fám». Donc c'est sa maman qui constate cela quand l'enfant est encore en très jeune âge. Elle peut par exemple être en train de l'aider à faire pipi et constater que son membre est viril. Elle peut aussi prendre la peine de vérifier de temps en temps de manière volontaire. Alors elle dit que "ai moán nyí anə fám" (cet enfant est un homme) (Entretien du 12/01/2020 à Ekali).

Au regard des propos de notre informateur, l'on comprend le capital intérêt que porte la société beti sur le phénomène de virilité qui est certes naturel, mais qui se prend en charge par la culture. Et pour une justification ultérieure des capacités de puissance de virilité, la mère du petit garçon se donne pour mission de se rassurer des capacités viriles de son fils, et si besoin est, de mettre en place les mécanismes mettant en évidence les renforcements physiologiques contribuant à favoriser la levée du muscle phallique. Au cours de sa croissance, l'enfant bénéficie donc de cette faculté qui a fait l'objet des investigations particulièrement maternelles. La virilité du garçon est en principe naturelle, et participe du fonctionnement normal du corps. Toutefois, le dysfonctionnement de cet organe sexuel pourrait s'apparenter à un handicap naturel qui serait survenu par accident ou qui serait congénital. Cette anomalie pourrait également supposer qu'une « mauvaise main » s'y est mêlée, c'est-à-dire l'immixtion des forces obscures aux fins de rendre quelqu'un impuissant.

La virilité est un domaine central de la vie d'un homme pour les Beti. Un « *homme normal* » est considéré comme tel lorsqu'il a la capacité dit-on, *de se lever*. Se lever correspond ici à l'érection, au déploiement vertical du muscle phallique comme l'indique MVOGO dans son propos : « *chez nous nous savons qu'un homme se définit par certaines capacités. Un homme c'est celui qui se lève (á tábá)* » (Entretien du 10/08/2019 à Kalngaha). Chez les Eton par exemple, lorsqu'on dit bonjour à un homme et on lui demande comment il va, la réponse qu'il donne est la suivante : *máté tábá* c'est-à-dire « *je me lève* », pour dire qu'il se porte bien. De ce fait, se porter bien revient pour ainsi dire à être viril, car le phallus représente l'homme. Plus encore, le quotidien de l'homme en est fortement empli à travers les attributs du commandement dont la canne. D'ailleurs, le nom secret que l'on donne couramment au pénis est *ntúm Edzóe/* (bâton de commandement).

De ce qui précède, il conviendra alors de constater que, un pénis qui ne se lève pas est un pénis inapte, et par ricochet dépourvu de commandement. Ainsi, l'impuissance sexuelle s'apparente à une maladie, à un état pathologique que la société récuse ou rejette. Les causes d'une telle réalité peuvent avoir deux origines comme l'indique ONANA « *dans la nature humaine en principe, l'homme tout le temps va être viril. S'il y a une défaillance elle peut être*

provoquée soit de manière naturelle, soit de manière mystique ». Cela dit, Un homme impuissant (*eyəl*) aura difficilement la possibilité de s'affirmer en public pour imposer ses idées ou pour servir de guide. Au contraire il peut être raillé, surtout par sa femme s'il en a une, ou par d'autres femmes du village. L'expression langagière relevée dans les propos d'OMGBA permettra d'en faire l'illustration :

L'homme qui ne se lève pas est souvent moqué par sa femme ou par d'autres femmes de la communauté. Si tu as par exemple des disputes avec elle, elle va te dire « est-ce que tu un homme ? Ou bien, peux-tu parler là où les vrais hommes sont assis ? Ou encore « est-ce que tu peux parler devant les gens ... tout ça pour vous incriminer l'homme de ne pas être capable de se lever. (Entretien du 11/01/2020 à Nsimalen).

Toutefois, il existe des cas où l'homme parvient à « se lever » mais, ne réalise qu'une performance que l'on pourrait qualifier de médiocre. On le qualifie alors de sexuellement faible en raison du rapport sexuel bref. Ainsi que le précise ATANGANA cet acte sexuel de courte durée est dénommé "*Eyèl é koup*" (l'acte sexuel du coq) en comparaison avec la copulation d'un coq qui ne dure que quelques instants : « (...) *il y a ce qu'on appelle la station précoce l'appellation Beti "Eyèl ai koup" ou encore l'éjaculation précoce. Si bien que ça se soulève bien mais il suffit seulement qu'il pousse une fois la deuxième fois il jouit et c'est fatigué* ». (Entretien du 12/01/2020 à Ekali). Cette anomalie se corrige généralement au moyen d'une thérapie à base d'ingrédients du règne végétal ainsi que le présente NDZENGUE :

On peut remédier à cette situation grâce aux écorces que les guérisseurs utilisent pour préparer une décoction pour se purger. On lui donne également un produit à avaler. On lui fait même des scarifications au niveau du pubis et au niveau du dos (...) (Entretien du 21/01/2020 à Esse).

De ces propos, l'on pourrait alors simplement déduire que le pouvoir de l'homme réside dans sa capacité à faire lever son sexe, bien que cette capacité réside en réalité dans la prédisposition physiologique du corps, c'est-à-dire à la fois au biologique et au psychologique. L'homme qui n'a pas encore atteint la maturité sexuelle est considéré ainsi que le précise EVEGUE comme un *Ebin* : « *Ebin désigne un individu qui n'a pas encore connu la femme sexuellement parlant. En d'autres termes, c'est une personne immature une personne inexpérimentée sur le plan sexuel.* » (Entretien du 11/01/2020 à Nsimalen). La question de la virilité semble reposer sur la dimension mécanique de satisfaction de l'acte sexuel au premier degré. Pourtant cela ne représente que la face cachée de l'iceberg qui cache en réalité le véritable objet de la question de sexualité masculine. Il est important de préciser que

l'attribution d'un quelconque pouvoir social au sein d'une communauté beti donnée n'est possible que lorsque l'on a la certitude que l'impétrant est normalement constitué sur le plan de la virilité, voire est père d'enfants.

De l'autre côté, la fertilité est le moyen naturel par lequel l'homme parvient à procréer. Dans le principe, c'est une disposition physiologique commune à tous les hommes, et qui leur confère cette capacité d'engendrer (*á Bone ou á bone*). Dans l'entendement Beti, la virilité se déploie en deux domaines de la vie sociale. Le premier est le symbole de puissance et le second, symbole de productivité. Dans ce dernier cas, l'homme se réfère à cet individu duquel émane une progéniture qui constituera sa lignée et par ricochet qui fondera l'essence de son pouvoir social. La virilité est le fondement de ces deux symboles de pouvoir dans une dynamique de prospérité communautaire. Cela dit, la fertilité est le référent idéal qui donne l'indicateur social de concession de certains rôles et responsabilités au sein de la communauté. Dans ce travail, nous mettons en lumière deux formes de fertilités à savoir la *fertilité biologique* et la *fertilité sociale*.

Nous entendons par fertilité biologique la disposition naturelle pour un individu de sexe masculin à se reproduire. Cette disposition est d'emblée assujettie, ainsi que nous l'avons relevé en amont, à la virilité. La fertilité biologique suppose que les enfants reconnus d'un Monsieur X sont effectivement issus de sa semence. Chez les Beti, les enfants naturels sont ceux de la mère en raison de ce qu'elle porte le fœtus dans son sein. L'homme géniteur peut être connu ou non de la communauté. Le plus important est que tout enfant qui naît d'une union est considéré socialement comme légitime par l'époux. Dans cette veine, il existe des multiples exemples qui illustrent l'attribution sociale de la paternité d'enfant dont le père n'est en réalité pas le géniteur. ONANA précise à ce propos :

Le premier pouvoir c'est d'abord être marié, avoir les enfants, (...) si tu ne peux pas avoir des enfants, tout le monde va te mépriser. Ça peut arriver de manière accidentelle que tu sois infertile mais tu as déjà eu à faire peut-être cinq enfants. Donc il peut arriver que quelqu'un ne soit pas opérationnel mais ayant une femme il donne des enfants en se faisant aider par l'un de ses frères. (Entretien du 10/09/2019 à Zoom).

Quant à la fertilité sociale, elle émane de la paternité de fait. Ainsi, tous les enfants nés d'un couple, qu'ils soient effectivement issus de la semence du mari ou non, appartiennent tacitement au groupe de ce dernier (filiation patrilinéaire). D'ailleurs cet aspect est en rapport avec l'adage beti qui estime que l'enfant est congénitalement celui de la mère, car si l'on peut douter de la paternité, la maternité est à n'en point douter, la preuve que le neveu utérin est de

notre sang. Aussi, un homme aurait-il une, deux, trois, quatre ou une multitude de femme, il n'a aucune certitude que les enfants accouchés par ses épouses sont effectivement ses enfants de souche. Quoiqu'il en soit l'infidélité de la femme, contrairement à ce qui pourrait se laisser croire, a souvent été encadrée à la faveur du mari qui bénéficie d'une progéniture nombreuse, source de prestige, d'abondance, de pouvoir social. En effet comme l'affirme MAMA Pour accroître son pouvoir social, un homme pouvait amener une de ses épouses à copuler avec un étranger dans le but de s'attribuer les qualités physiques et charismatiques de ce dernier :

Autrefois, un homme beti pouvait aller jusqu'à « prêter » sa femme à un autre plus vigoureux, puissant et beau afin d'engendrer dans sa lignée un modèle qu'il recherche en son hôte. Une fois que l'hôte est reparti, l'homme lui il bénéficie de la naissance d'un enfant dont il est à peu près sûr qu'il apportera une puissance supplémentaire dans sa maisonnée, soit parce que le géniteur est un guerrier, soit parce qu'il est un puissant. (Entretien du 10/08/2019 à Kalngaha)

Le pouvoir est une donnée qui est d'abord issue et pratiquée au sein de la communauté et en fonction des critères qu'elle définit. Dans le cas de la société beti, avoir beaucoup d'enfant est encouragé et voulu par la société, ce d'autant plus que la force du nombre renforce le pouvoir de production et par ricochet, des richesses importantes sur le plan matériel. Toutefois, certaines pratiques sociales peuvent influencer sur la fertilité d'un homme et le condamner à être stérile comme l'indique les propos d'ONANA ONAMBELE qui présentent les orientations culturelles beti de l'entrée en matière dans la sexualité du garçon et les désidératas des conditions sociales et biologiques liées à la procréation masculine :

Quand moi je suis venu ici en mariage j'ai trouvé qu'il y avait des couples qui ne qui ne faisaient pas d'enfant. Déjà il faut préciser que c'est l'homme qui donne à la femme le ventre (qui enceinte la femme). Donc il y avait les grands-parents ici qui faisaient ce qu'on appelait só où les les hommes allaient à l'école de la sexualité. Au cours de ce rite, l'individu apprenait à devenir un homme, physiquement mentalement, et spirituellement fort. Avec le só, on produisait des hommes courageux, des hommes forts, des hommes virils. Donc pendant ce processus on utilisait certaines plantes qui permettaient de renforcer cette virilité-là. Maintenant on peut aussi décider d'annuler cette possibilité de faire des enfants, c'est-à-dire on tue la capacité à être productif tout en gardant la virilité de l'individu. C'est à peu près comme si on castrait, mais on castré sans opération. (Entretien du 14/01/2020 à Febé)

La méthode de castration traditionnelle relevée dans les propos d'ONANA ONAMBELE pouvait dépendre d'une décision capitale prise par les sages de la communauté. La raison de ce choix peut être la préparation de l'individu à l'exclusivité à faire la guerre ou de la chasse, selon les caractéristiques physiques de ce dernier. Ces compétences étaient

d'après ONANA ONAMBELE détectées au cours du rite *só* et prises en charge par les initiateurs au rite. Sur le plan méta-physique, on annulait alors la capacité du guerrier à procréer pour l'amener à être pleinement concentré à l'exercice de guerre. Idem pour les chasseurs charismatiques qui devaient subir le même sort :

Ce n'est pas qu'on annulait totalement ; il était bien fonctionnel, mais c'est de manière mystique qu'on détruisait les enfants, il ne pouvait pas faire des enfants et les garder. Parce que tu sais que lorsque quelqu'un fait des enfants de sa propre semence, il y a beaucoup plus d'attachement avec ces enfants-là. Mais quand c'est une autre personne il n'est pas très attaché à ces enfants, il sait que ce sont ses enfants c'est sa progéniture, mais l'attachement n'est pas très fort. C'est aussi la même chose pour les chasseurs parce qu'il y avait des chasseurs professionnels. Pour qu'il puisse bien chasser comme que celui qui va en guerre, on annule cette capacité à procréer des enfants. Donc quand on l'initie, on lui donne un truc, quelque chose qui fait en sorte qu'il chasse beaucoup. (Entretien du 14/01/2020 à Febé).

ONANA ONAMBELE reprécise cet aspect de la manière suivante :

Quand on se rendait compte qu'un homme avait une grande force hysique, on pouvait le préserver pour être un guerrier pour aller en guerre. Et quand il va en guerre, il ne doit pas avoir à se soucier de ce qui est derrière sinon il ne va pas produire un bon résultat là-bas. On annule alors sa capacité à faire des enfants. Donc avec tout ça tu ne peux pas rester sur place tu comprends ce que je veux dire non ? Donc on te prépare pour le combat tous les combats parce qu'avant il y avait les combats. Les hommes les papas avant été très sages. Donc dans ces conditions c'est maintenant un de tes neveux ou un de tes frères qui reste garder la femme quand tu vas en guerre. (Entretien du 14/01/2020 à Febé)

A partir du moment où l'individu est privé de procréation, il doit « se faire aider » par l'un de ses frères pour obtenir une progéniture. Il s'agit d'un neveu ou un frère qui se chargera de féconder l'épouse du guerrier afin qu'il puisse obtenir une lignée.

C'est pour cela qu'on avait dit ici que "Man kálmintagngué nyandómo" (le neveu utérin fait la fierté de son oncle maternel). Et l'oncle ne pouvait pas lever le ton sur son neveu parce que c'est à lui qu'il confie sa femme, puisqu'il a besoin d'une progéniture. Donc il te fait des enfants c'est peut-être les voisins les frères qui sont au courant mais personne ne peut parler, ce n'est pas des choses qu'on peut dire à haute voix. Donc ce sont des choses qu'on ne publie pas, ton père est fier de t'avoir tu sais peut-être que ce n'est pas ton père géniteur mais personne ne publie et parfois l'enfant ne sait même pas que ce n'est pas son père. (Idem).

Cette relation est fondée sur le statut particulier que le neveu utérin a avec son oncle maternel. Ainsi, le neveu utérin l'aide à reproduire sa lignée, parce qu'il est de son sang, parce qu'il est le fils de sa sœur.

4.1.1.3.2.2. Le sexe féminin

Le sexe féminin est un élément essentiel dans l'expression du pouvoir chez les Beti. Les femmes sont connues pour leur rôle fondamental qu'elles jouent dans l'édification, le maintien et la dynamique de la société, en temps de paix comme en tant de guerre, en s'appuyant sur ce qu'elles ont de plus puissant en elle : le sexe. Deux modalités sont prises en considération dans cet énoncé à savoir : le pouvoir naturel de la procréation par la femme et le pouvoir spirituel attribué au sexe de la femme. En effet, Il est incontestablement admis dans l'univers culturel Beti, le sexe de la femme soit doté d'un pouvoir d'une incommensurable mesure. C'est par exemple ce qui justifie la grande crainte populaire du sexe de la femme dont on pense qu'elle aurait des accointances avec l'origine de l'*Evú*. En effet, les travaux de MALLART-GUIMERA (1975) ou encore de LABURTHE-TOLRA (1985) attribuent au sexe de la femme affinité avec le phénomène de l'*evú* comme l'indique par exemple le mythe de son origine relevé à travers le récit suivant :

Dans les récits mythiques sur ses origines dans le monde des humains, il apparaît comme habitant tout seul la forêt, sa demeure étant le creux d'un arbre, son unique nourriture le gibier cru. Selon ces récits, son introduction dans le village des hommes se fait par l'intermédiaire d'une femme qui, désobéissant à son mari, part trouver evu dans la forêt. Dès cette rencontre, un système d'échanges s'instaure entre eux. Evu fournit du gibier à la femme et rend très fructueuses ses parties de pêche. Celle-ci, émerveillée, lui propose de partir avec elle au village. Evu accepte, mais à condition que là-bas on lui donne de la bonne nourriture. Surgit un petit problème sur le moyen pour evu d'aller au village, car il n'a pas de jambes pour marcher et sa nature ne lui permet pas — comme la femme le lui propose — d'être transporté sur son dos ou dans son panier. Finalement, evu lui-même suggère la solution. Il dit à la femme de s'asseoir les jambes écartées. Dans cette posture, evu la pénètre entièrement par son vagin jusqu'à ce que tous deux deviennent un même être. Dès leur arrivée au village, evu, toujours logé dans le ventre de la femme, demande à manger. Il ne se satisfait pas de la nourriture préparée par celle-ci, sous prétexte que les poulets ne constituent pas une véritable nourriture (comparable au gibier). Pour la même raison, il refuse de consommer des légumes. Après avoir mangé tous les animaux domestiques (destinés aux échanges et aux sacrifices), il exige des vies humaines. (1975, p. 36).

Le sexe de la femme est connu dans l'univers culturel beti comme un catalyseur des puissances cosmiques surtout grâce au clitoris. En effet, dans de nombreux travaux ethnographiques, le clitoris est souvent relevé comme étant un élément majeur dans les attributions des puissances féminines lors des exécutions rituelles telles que le *Mevungu*, l'*ánák sámaou* le *Mbabi*. La puissance spirituelle de la femme serait donc en adéquation avec son sexe. Cela a souvent été abondamment relevé dans les travaux de VINCENT (1976). Pour

les Beti, le sexe de la femme est marqué d'un sceau de sacralité et de ce fait, ne doit pas être exposé n'importe comment, surtout en plein jour. C'est un appareil qui fait et qui défait l'homme par le procédé de la procréation qui est une faculté naturelle chez les femmes. Elle lui donne la possibilité de fonder une lignée pouvant d'ailleurs porter le nom de la fondatrice. Chez les Beti, les exemples sont moult et la simple évocation des noms claniques illustre déjà cette affirmation : Mvog Atangana Mballa, Mvog Ada, Mvog Fouda Mballa...

En effet, de nombreux auteurs ont dans ce sillage affirmé que la société beti fut aux origines une société matriarcale et matrilineaire à laquelle les femmes auraient été au cœur des organisations structurelles de la société, un pouvoir qui est demeuré expressif jusqu'à nos jours, dans une réalité différente du patrilineage. C'est donc une capacité naturelle qui peut être influencée par certaines dispositions du corps et donc, ne permettant pas à la femme de concevoir ou de porter une grossesse à terme. Certaines des raisons de cet amenuisement sont relevées par ONANA ONAMBELE dans ses propos :

Normalement la femme peut naturellement accoucher, parce que son organisme est approprié. Il peut aussi arriver qu'il y ait des saletés dans son ventre, on fait donc un traitement pour enlever ces saletés, et là elle va pouvoir concevoir. Il y a aussi certaines maladies comme l'edíp ou le ndziba qui ne permettent pas à la femme de concevoir. Parfois même, la femme va concevoir mais la grossesse sera interrompue (avortement involontaire) à cause du vers du bas-ventre qui la ronge. (Entretien du 14/01/2020 à Febe).

Dans le même sillage ONANA ajoute la précision suivante : « Il arrive qu'une femme n'accouche pas. C'est une condition anormale parce que toutes les femmes sont censées concevoir et arriver au terme de la grossesse en accouchant. Lorsqu'une femme ne parvient pas à coucher cela veut dire qu'il y a un problème particulier. » (Entretien du 10/09/2019 à Ozom). Lorsqu'une la femme n'arrive ni à concevoir ni à accoucher, les Beti envisagent une pratique rituelle au terme de laquelle la concernée parvient à concevoir et à accoucher. ONGUENE donne des précisions à ce propos et apporte des éléments de réponse que la société beti trouve à ce type de problème.

Il y a une maladie comme ce que nous appelons edíp qui se manifeste avec une coulée abondante d'eau. Et l'eau là gratte à un niveau que, si toi-même tu couches avec une autre femme qui a ça tu vas ressentir comme si on avait jeté je ne sais quoi sur toi ça gratte abondamment. L'eau là gratte à un niveau que, quand ça attaque l'enfant, soit ça fait une fausse couche ou bien l'enfant naît normalement mais décède après quelques temps. Donc il y a des produits qu'on donne à ces femmes. Et les femmes ont d'autres maladies comme le vers du bas-ventre (Nsónnyô), quand la femme est en gestation, si ça commence à là piquer, automatiquement, elle va faire une fosse couche. Donc il y a des herbes et des

écorces qu'on administre à travers la purge et les bains. (Entretien du 20/11/2019 à Nkol Mekok).

Selon le récit de l'informatrice, certaines maladies peuvent provoquer des fausses couches. Le cas spécifique *dundziba* que l'on a souvent assimilé à la chlamydia, se traite avec du vin de palme et la noix de cola. La thérapeute utilise un récipient dénommé *ndāk* dans lequel elle met du vin de palme et compose une mixture avec des feuilles (*bikui*). La malade doit manger cette mixture en position assise à même le sol et les pieds nus. Au demeurant, les dispositions sociales primaires que la société beti attribue à la femme sont celles de pouvoir mettre au monde des enfants. C'est un centre de pouvoir formalisé les hommes qu'elle façonne à travers ses entrailles et grâce à la formation qu'elle leur attribue dans l'éducation.

4.1.2. Les corps immatériels

Nous considérons comme relevant du corps immatériel, l'ensemble des composantes de l'être humain qui ne sont pas saisissables par le toucher. Dans cet ensemble nous dénombrons les éléments suivants : l'ombre, le souffle, la pensée et l'âme. Pour le premier que l'on nomme *nsísím*, c'est une composante essentielle de la personne ; elle représente la personne elle-même dans sa globalité. A travers l'ombre d'un individu il est possible de l'atteindre par des pratiques maléfiques comme c'est le cas pour le *ntsónj mâtólók* plus connu dans sa forme clinique comme *maladie à zona*. En effet, selon les propos de NGANY « *Quelqu'un peut te lancer cette maladie rien qu'en attaquant ton ombre lorsqu'elle est visible sous le soleil* ». L'ombre est le reflet d'une personne sous le rayonnement solaire, en fonction de l'heure qu'il fait. En apparence, elle n'est qu'une représentation de la personne, mais d'un point de vue ontologique, l'ombre est une composante énergétique de la personne qui, est susceptible de se faire attaquer spirituellement par ce canal.

Le deuxième élément nommé *mvàb* est la composante de l'être humain qui caractérise sa vitalité et sa domiciliation dans le corps physique. Il accompagne l'ensemble des activités sociales de l'individu et constitue la modalité essentielle qui donne le pouvoir à la parole dont elle constitue le véhicule. Le souffle est l'élément fondamental sur lequel repose le pouvoir de la parole sans lequel il n'aurait pas d'efficacité. Il se décline comme la racine énergétique à travers laquelle la parole se déploie pour opérer selon la pensée de l'individu. Le souffle puise sa puissance dans le jeu des organes qui entourent le cœur, notamment le diaphragme et le point considéré comme le plexus solaire. Le diaphragme fortifie et conforte le souffle en facilitant l'aspiration d'air et l'activité d'expectoration de l'air, de la salive ou de tout autre ingrédient ingurgité dans la bouche. En revanche, le souffle est ce qui caractérise l'être vivant

dont on sait chez les Beti qu'il est la voie royale de captation des énergies, surtout lorsque la personne répond à des appels nocturnes de source inconnue. Des cas avérés de morts ont souvent été enregistrés à la suite de tels événements dans de nombreuses communautés beti.

Le troisième élément, la pensée, est l'économie des émotions de l'individu, lesquelles émotions subsistent après sa mort. La pensée se nomme *ntsogán* et siège d'après les Beti, non pas à l'intérieur du cerveau, mais dans le cœur et le diaphragme. La pensée oriente le potentiel énergétique de l'action ou de la parole que prononce un individu en lui attribuant une polarité positive (dans le cas d'une parole de bénédiction) ou négative (dans la parole négative). Cette pensée peut par exemple l'amener à commettre un viol, à empoisonner un individu ou à haïr tiers. Elle peut aussi être en mesure de l'amener à aimer ses semblables, à donner le médicament, à être charitable, etc.

Quant au quatrième élément, il est la composante de l'individu qui migre au village des morts après le décès. L'âme ou *nsísîm* subsiste après la mort et se caractérise par sa permanence dans le corps et l'environnement social du vivant de la personne. *Nsísîm* est ce qui lie l'individu au corps physique et au monde des morts qu'il rejoint au soir de la veillée mortuaire, lors de la cérémonie de *l'ekudu awú*. En effet, lors de la veillée, les batteurs de tam-tam procèdent généralement à un battement de tam-tam visant à appeler les morts apparentés à la personne décédée afin que cette dernière rejoigne les siens qui l'ont précédé. Au cours de cet *ekoudou awú*, toute l'assistance est tenue de faire un silence de mort le temps de l'exécution dudit rituel.

L'âme *nsísîm* est considérée comme la substance divine qui circule en permanence dans les fluides corporels, en l'occurrence le sang et la semence du liquide séminale qui font l'objet de la grande convoitise des vampires énergétiques, des crimes rituels et autres mécanismes de vol des énergies fomentés par les sorciers et les adeptes de nombreuses pratiques dites occultes. De nombreux cas ont souvent révélé des récits concernant le sang humain qui serait utilisé par des associations de sorciers comme réservoir à énergie pour leur vitalité et pour servir de carburant à leurs « engins » conçus pour les « voyages nocturnes ». Idem pour ces énergies qui subissent des couches nocturnes subies par des femmes comme des hommes, qui au cours de la nuit, se retrouvent régulièrement en train de copuler d'avec un individu que l'on peut considérer à juste titre comme un vampire énergétique.

4.2. La connaissance du règne animal

Le règne animal peut se répartir en deux grandes catégories qui comprennent les animaux sauvages d'une part, et d'autre part les animaux domestiques. Si la première

catégorie fait référence aux animaux qui vivent dans l'état naturel de la brousse, la seconde quant à elle concerne ces animaux qui ont été apprivoisés par l'homme dans son cadre de vie et participent de ce fait à l'édification de son pouvoir. D'une part l'homme utilise les potentialités du règne animal pour résoudre certains problèmes auxquels il fait face, d'autre part il potentialise le pouvoir de son savoir maintenir l'animal dans le cadre de vie domestique.

4.2.1. Les animaux sauvages

La connaissance du règne animal constitue un champ de force dans la quête du pouvoir chez les Beti. S'il est avéré que le peuple se domicilie en zone forestière et côtoie au quotidien une pléthore d'espèces animales, il n'est pourtant pas inopportun de préciser que seuls les véritables connaisseurs savent s'approprier du pouvoir de ce règne, notamment à travers un certain nombre de mécanismes qui concourent à cette fin. Il importe d'emblée de faire la présentation de quelques espèces ainsi que les mécanismes de mise en évidence du pouvoir. Un tableau nous permettra d'en faire une présentation synoptique.

Tableau 19 : Quelques animaux assignés au pouvoir chez les Beti
Source : données de terrain

Animaux	Noms beti	Caractéristiques	Rôles	Utilisations
Gorille	Ngui	Force, robustesse	Protection du village	Apparitions fortuites au sein du village
Chimpanzé	Wa'a	Dureté du corps	Renforce la résistance et la solidité du nouveau-né	Massage des nourrissons avec les os
Panthère	Zé	Puissance ; agilité	Protection de la famille	Manipulation des reliques de l'animal
Lion	Engbám	Puissance		Métamorphoses
Vipère	Kpé	Tempérance, dextérité	Assagissement de la personne	Repas autorisé par les doyens
Chèvre	Cabri	Solidité, agilité	Bouc émissaire	Immolation/repas communautaire
Tortue	Kúlu	Sagesse, témérité	Solidification du nourrisson	Massages rituels
Antilope	Só	Dignité, maturité	Magnétisation des objets rituels	Manipulation rituelle des reliques

Les termes *Nguî* ou *Nóm Nguî* qui côtoient bien l'univers sémantique des savoirs initiatiques beti et en constituent aux yeux d'un non initié, un savoir typiquement secret, un savoir caché et réservé aux *bâyem*. Lorsqu'un gorille (*nguî*) est perçu en divagation aux alentours du village, cela est généralement perçu comme un message que les ancêtres souhaitent transmettre à la communauté des vivants. Outre cela, il faut dire que L'homme beti se considère en général comme celui qui est en quête de puissance, comme un téméraire, mais en même temps comme celui qui désire devenir un sage en épousant les qualités de tempérance, de tolérance et de patience. Cela se justifie par l'ensemble des animaux qui nous a été présenté sur le terrain comme relevant du pouvoir par le savoir de l'univers animalier. Au-delà des représentations symboliques dont certains d'entre-deux font l'objet, d'autres par contre sont employés dans les procédés de métamorphose auxquels se livrent les personnes qui souhaitent en épouser les caractéristiques, et qui se définissent *in fine*, comme cet animal lui-même.

Dans le domaine des anthroponymes l'attribution des noms d'animaux comme *Zé* (panthère) ou *Kulu*(tortue) est une pratique courante dans l'univers culturel beti. Toutefois, les Beti que nous avons observés possèdent de nombreux interdits alimentaires liés aux animaux rampants qui sont généralement proscrits, tandis que les bipèdes et les quadrupèdes peuvent être mangés. C'est ainsi la consommation de la chair de la vipère n'est réservée qu'à une catégorie d'individus appartenant à « l'âge de la sagesse » et ayant été adoués par leurs pairs. En dehors des divers interdits culturels, les animaux sauvages sont le plus souvent chassés pour leur chair, leur fourrure, leurs os, etc. La chasse est réalisée autant en saison sèche qu'en saison pluvieuse, mais cette dernière offre un meilleur rendement. Ainsi, les animaux ont le plus souvent des sentiers connus par les chasseurs, sentiers sur lesquels les chasseurs posent des pièges pour la capture des animaux. En saison sèche, l'animal rencontre un certain nombre d'obstacles décrits dans les propos de MBA :

Le feuillage séché met en alerte les animaux lorsque ces derniers se déplacent en forêt. C'est la raison pour laquelle la chasse est bien plus fructueuse en saison des pluies. En plus de cela, la pluie favorise la dissipation des odeurs chimiques exploitées par les bêtes et par conséquent les étourdis. Ils perdent leurs repères et se font attraper plus facilement. (Entretien du 12/01/2020 à Ekali)

La capture des animaux sauvages fait appel à certains pouvoirs permettant de rendre fructueuse la pratique de la chasse et aussi permettant de garantir une meilleure protection au chasseur ; car à bien des égards, la pratique de la chasse peut s'avérer effectivement dangereuse lorsque le chasseur n'a pas la maîtrise de certains pouvoirs spécifiques que nous

découvrirons dans cette rubrique. De manière générale, deux modes sont pratiqués dans la chasse, la chasse à l'arme à feu et la chasse par le piège. Etant donné notre intérêt pour les particularités du pouvoir chez le Beti, nous allons nous intéresser uniquement sur la méthode de chasse à piège et ses multiples dérivées. Nous avons retenu de notre travail de terrain trois techniques utilisées pour la chasse d'animaux sauvage : l'attirance, le camouflage et les procédés fantômes.

4.2.1.1. L'attirance

L'attirance est un procédé employé par le chasseur pour conduire beaucoup de gibier dans ses différents pièges. La chasse dite *Nsom* concernée par cette technique est celle des petits animaux tels que le hérisson (*mbáp*), le porc-épic (*ngõm*), pangolin (*káe*), etc. Les petits animaux de manière générale sont piégés au fil de fer et peuvent concerner autant les rongeurs que les reptiles. Ainsi, dans la pratique de la chasse, la rareté des prises dans les pièges peut constituer un réel handicap pour le chasseur. Pour garantir l'abondance de gibier il peut avoir recours à des techniques spécifiques parmi lesquelles l'attirance. Plusieurs techniques sont envisagées dans cette approche par l'attirance. Nous retenons ici la technique de la magnétisation des outils de chasse, notamment le piège.

Pour attirer les animaux dans le piège, le chasseur peut faire recours à un rite consistant à la préparation des outils utilisés pour ledit piège. Sur la forme, la constitution du piège fait intervenir un matériau en fil de fer sur lequel le chasseur réalise une préparation rituelle spécifique. En effet, grâce à une écorce nommée *engañə* que le chasseur récolte lorsque le soleil se couche (environs de 17 h 30 – 18 h), le fil d'attache séjournera *9 jours* dans une solution imbibée de ladite écorce. Le fil de fer est récupéré le lendemain matin avant le lever du jour pour servir d'attache dans la constitution du piège. L'écorce est censée fonctionner comme un magnétiseur en attirant les bêtes vers le piège. MENYENGUE soutient qu'il induit une abondance dans la prise du gibier. Il relate de ce fait les prouesses jadis réalisées par un chasseur très connu dans sa contrée :

Il y avait un papa de mon village qui, avant d'aller chasser, travaillait sur les outils de chasse qui devaient séjourner 9 jours dans une calebasse. Il mélangeait le fil d'attache avec l'écorce d'arbre dénommée Ngañə. Lorsqu'il tendait ses pièges, il ne pouvait pas se passer deux jours sans qu'il n'attrape 2 ou trois gibiers, voir plus (...) (Entretien du 04/12/2019 à Nkolbisson).

Dans son argumentaire, notre informateur précise que le *Nganə* dont la signification française peut se traduire par chance ou encore la grâce, est un catalyseur, une écorce qui attire les animaux. Grâce à des paroles incantatoires lors de la collecte et lors du procédé rituel, les chasseurs parviennent à magnétiser de façon significative, le fil de fer servant d'attache pour la fixation du piège avec le déclencheur. Toutefois, une autre technique consiste à être blindé pour la chasse et de pratiquer un rite matinal avant de se rendre à la chasse. Le magnétisme à ce niveau est en rapport avec le corps du chasseur blindé qui étourdit l'animal et lui permet ainsi d'être capturé après avoir été assommé à l'aide d'une arme tranchante à l'instar la lance ou la machette. MONDZANA en précise les contours d'usage :

Ça veut dire quoi ? Ça veut dire que quand tu iras à la chasse, c'est toi qui seras le premier à t'introduire sur le site. C'est toi qui vois l'animal en premier. Si tu es en équipe on doit t'appeler automatiquement pour l'attraper c'est ainsi que la chasse se passe. Ceci concerne les petits animaux tels que les hérissons, porc-épic, (mbép, Ngom). (Entretien du 19/11/2019 à Obala).

L'informateur apporte une explication supplémentaire dans son illustration de la chasse par le blindage du chasseur. Il précise que l'atout majeur du blindage est que la substance est injectée directement dans le sang, par le truchement de ce procédé.

Pour cela on procède par le blindage. Le blindage a l'avantage que la substance introduite circule en permanence dans le sang. L'utilisation consiste à se lever à l'aube, disposer les outils de travail (nganla) devant lui et les traverser 9 fois de suite sans avoir au préalable touché à l'eau (ekag anung). Après quoi le chasseur ramasse ses outils et sort directement pour aller avant chasser. (Idem).

A chaque départ pour la chasse, il réalise un rituel en respectant les principes de temporalité et de condition physique fondés sur la salive matinale « non polluée », c'est-à-dire sans y avoir associé une quelconque substance. Il réalise une prière pour faire fructifier sa chasse et ensuite il traverse neuf fois ses objets de chasse puis s'en va directement chasser sans regarder en arrière. De cette manière, nous assure l'informateur, il obtiendra une bonne prise dans son opération de chasse. Mais il y a aussi des techniques de chasse qui combinent adresse et usage des techniques considérées comme méta-physiques. C'est le cas rapporté par AKONO qui en présente le contenu à travers le récit qui suit :

On avait des petites savanes chez nous entourées de forêt pour faire la chasse (Nsöm). Donc il y avait des savanes qui n'étaient pas très denses où on mettait le feu tous les ans, et il y avait des savanes plus denses dans lesquels on mettait le feu après deux ans. Autrefois, il y avait encore les gros gibiers tels que les phacochères, les Bivoul (biche), le so (Antilope), Nyát (buffle) qui abondaient. Des personnes précises étaient spécialisées pour réaliser des rites de chasse, car

ce n'était pas donné à tout le monde de disposer de ce savoir. Ainsi, on concevait d'abord un vaste enclos fait d'herbes mortes sous forme de grand cercle autour de la savane. Ainsi, l'initié, dès la tombée de la nuit, entre en brousse où il va séjourner jusqu'à l'aube du jour suivant pour faire des incantations qui vont attirer les animaux dans le piège qui a déjà été préparé. C'est lui seul qui savait comment il faisait pour attirer des animaux de la forêt et les faire entrer dans la savane. (Entretien du 14/11/2019 à Awae)

Ainsi, l'initié dont parle l'informateur faisait usage d'une technique d'attraction pour faire migrer les animaux dans la savane encerclée et par la suite, piégés par le feu qui sera allumé le lendemain.

Oui il usait de l'attraction pour les faire venir à l'intérieur du piège. Je ne sais pas si c'était les herbes ou autre chose je ne sais pas. Donc il reste là toute la journée jusqu'à peut-être 15h, et tout le monde s'en va donc en brousse et on commence à encercler la savane. Une fois en position, une personne donne la sonnette d'alarme et on met le feu. Tandis que le feu se repand, les bêtes se font tuer à l'intérieur par la chaleur. Lorsque le feu s'éteint, on pénètre à l'intérieur du cadre pour ramasser les gibiers. Tu entres tu trouves le hérisson là-bas, tu trouves le porc-épic, tu trouves les rats palmistes, tu ramasses seulement. Tu peux trouver le lièvre que le feu a tué, même les phacochères. Mais il y avait les animaux qui étaient solides tel que le buffle qui ne mourait pas facilement, il fallait maintenant organiser une chasse pour le tuer. Donc dans ce sens il y avait les rites, mais les initiés seuls connaissaient les techniques de ces rites. (Idem)

La chasse comme on le voit dans ce contexte Mvelle, se prépare dès la nuit et se récolte dans la journée. Les techniques d'attraction sont un premier effort que le ritualiste réalise, et qui se solde par le piège dans lequel les animaux se retrouvent une fois le feu mis dans l'enceinte. Les animaux qui ne sont pas morts après le passage du feu sont achevés par la technique du camouflage (*Souali*) grâce à laquelle le chasseur s'approche de l'animal sans être vu et l'achève.

4.2.1.2. Le camouflage

On désigne le mot camouflage par *souali* ou *solé* ou encore *vábá* (chez les Eton) ; ce mot renvoie littéralement à la notion de cachette. On cache ou on se cache pour paraître inaperçu afin de détourner l'attention. Le camouflage ici fait référence à un procédé de chasse que les initiés à ladite pratique utilisent pour étourdir le gibier. C'est une technique ancestrale qui s'opère en utilisant une plante spécifique que le chasseur frotte entre ses mains pour devenir invisible aux yeux de l'animal chassé. Les animaux qui sont concernés par cette technique sont les grandes espèces.

Tableau 20 : Espèces d'animaux chassés par camouflage
Source : données de terrain

Animaux	Noms beti	Noms scientifiques	Utilisation
Gorille	Ngi	Gorilla gorilla/Gorilla beringei	Reliques
Panthère/Léopard	Zé	Panthera pardus	Reliques
Buffle	Nyát	Cyncerus caffer nanus	Alimentation
Eléphant	Zock	Loxodonta africana	Reliques/alimentation
Antilope	Só		Reliques/alimentation
Sanglier	Ngoé afan	Sus scrofa	Alimentation

Alors même que le chasseur paraît invisible à l'animal, le chasseur profite pour l'abattre avec l'arme qu'il a en sa possession. Dans le cas contraire – si le chasseur est à découvert – l'animal peut le charger lorsqu'il se sent touché ou menacé. Le récit d'AMBASSA précise cet aspect à travers un cas vécu il y a de nombreuses années dans sa communauté.

J'ai connu un chasseur là qu'on appelait kobla. Il tuait les panthères et les gorilles avec les fusils. On dit qu'il avait cette faculté de devenir invisible. Quand il utilisait son arme de chasse, par exemple sur un gorille, il devenait invisible. Il devient invisible et le gorille ne le voit pas, parce que quand tu tires sur le gorille même si tu l'atteinds, il peut venir te charger et finir avec toi ; il y avait des animaux comme ça. Même le buffle, quand tu tires sur lui, s'il te voit, il charge et finit avec toi. C'est pour ça qu'il est important d'être invisible parce que lorsque tu vas tirer le premier coup, l'animal va s'agiter de toutes les manières, mais ne te verra pas. Et là tu peux tirer un deuxième coup puis un troisième jusqu'à ce qu'il meure. Moi j'ai vu quelque part là, il y avait un monsieur qui avait tiré sur le buffle, et le buffle est donc devenu furieux. Par la suite, le monsieur est venu avec la machette se disant qu'il va l'achever une fois ; mais le buffle a fini avec lui, il l'a complètement déchiqueté. (Entretien du 20/12/2019 à Kalngaha).

Aux dires de l'informateur, la possession d'une arme à feu n'est pas la garantie d'une chasse fructueuse d'une bête sauvage telle que le gorille qui, même après avoir reçu un coup de feu à distance ou même à bout portant, serait capable de résister davantage et s'attaquer brutalement au chasseur et à toute autre personne qui le côtoie au moment de l'attaque. Plus encore, en tirant sur une bête, et même en réussissant à abattre cette dernière, il n'est pas exclu qu'elle soit en couple au moment du coup de feu et donc, que l'autre charge pour protéger son partenaire. C'est la raison pour laquelle le chasseur doit disposer de cette technique de camouflage qui lui confère des pouvoirs d'invisibilité au moment où il réalise l'activité de chasse. MBA ajoute pour sa part :

Généralement le chasseur qui a des secrets, quand il va à la chasse avec toi en brousse, il te transforme en tige d'arbre et il te demande de rester à cette position sans bouger. Lui il se transforme en mouche, parce que certaines chasses sont dangereuses. Lorsqu'on veut chasser les buffles, les panthères, les lions, les gorilles il faudra être très astucieux. (Entretien du 12/01/2020 à Ekali)

Cet informateur précise une technique de camouflage par mimétisme de l'environnement, grâce à laquelle l'animal chassé ne pourra voir que des éléments courants de la nature et donc, susceptibles de ne lui causer aucun tort. Toutefois, étant donné que le chasseur qui utilise cette technique peut être accompagné, il transforme son ou ses accompagnateurs en arbre ou arbuste et lui-même en un insecte qui vole vers la bête. Cela comporte évidemment des risques comme l'indique ONANA notamment que l'animal chassé soit lui-même un sorcier transformé en animal. Ce dernier deviendrait alors un danger mortel et pour le chasseur et pour ses acolytes :

(...) Mais en même temps cette pratique peut être à risque parce qu'en te transformant en arbre, un autre homme ayant lui réalisé une métamorphose en animal, peut s'approcher et s'apercevoir du danger. S'il est plus puissant que toi, il peut te faire ta peau. Alors il faut qu'il ait des moyens adéquats pour se défendre, par exemple le chasseur peut se téléporter de ce lieu pour un autre. Il y avait un grand-père ici derrière, lorsqu'il se transformait et qu'il était attaqué, il disparaissait dans la nature. Par exemple s'il se trouvait en ce moment là au quartier Madagascar, pendant que tu penses qu'il y est encore, lui il s'est déjà téléporté pour ici [à Febe]. Il s'envole comme un oiseau. On appelle ça mvébé.» (Entretien du 15/01/2020 à Febe)

Toutefois, pour prévenir cette situation, les chasseurs réalisent un rite oral faisant appel aux Ancêtres avant de se rendre en forêt. Cela vise à éloigner les forces maléfiques, notamment certains sorciers qui prennent plaisir à se transformer en animaux et qui pourraient, être confondus aux vrais animaux sauvages. Cette précision est relevée dans les propos de MONDZANA :

(...) On fait tout simplement une prière aux ancêtres avant d'aller chasser en disant : « nous allons à la chasse s'il y a quelqu'un quelque chose de maléfique qui se prépare là-bas, que cela soit combattu par les ancêtres ». en fait, il y a des sorciers qui se transforment en animaux et peuvent combattre les chasseur. Pour s'en protéger, les chasseurs appellent les Ancêtres pour recourir. (Entretien du 05/12/2019 à Obala).

Dans l'activité de chasse, les animaux qui sont domiciliés dans un écosystème spécifique sont également soumis aux forces de la nature et également sous la gouverne de la manipulation des forces de l'invisible. A ce titre, le chasseur fait recours à la participation présenteielle des Ancêtres dans la quête du gibier, surtout pour sa protection face aux forces

maléfiques, au nombre desquels les sorciers qui peuvent justement se transformer en animal et, une fois pris au piège, peuvent effectivement attaquer mystiquement le chasseur.

4.2.2. Les animaux domestiques

Les animaux domestiques sont essentiels dans la manifestation des pouvoirs beti et ce, à plusieurs niveaux de la chaîne de conception et de manifestation dudit pouvoir. Dans cette rubrique, nous allons réaliser la présentation des principaux animaux en relevant les caractéristiques principales, les mécanismes d'obtention, de maintien et de multiplication, tout comme l'utilisation rituelle afférente. Pour se faire, nous allons distinguer les animaux d'immolation sacrificielle et les animaux non-sacrificiels.

4.2.2.1. Les animaux sacrificiels

Dans la pratique du pouvoir chez les Beti, certains animaux domestiques sont utilisés dans une orientation sacrificielle lors de certaines cérémonies d'envergure. Parmi ces animaux nous pouvons distinguer Les herbivores et les granivores.

4.2.2.1.1. Les herbivores : la chèvre

Pour les herbivores, nous avons le plus souvent la chèvre que l'on substitue à un individu victime de la sorcellerie maléfique. Lorsque la victime de la sorcellerie est un homme, on utilise un bouc, tandis que la femme est soignée avec la chèvre. La couleur de cet animal dépend de l'objectif recherché, sachant qu'il est communément admis qu'on chasse le négatif par le négatif. En d'autres termes, étant donné que la sorcellerie est qualifiée comme étant une « chose de la nuit » (*mam má álú*), la chèvre de couleur noire est généralement requise pour des rites d'inversion. Par le sacrifice, l'on verse le sang de la chèvre en compensation de celui de l'être humain frappé par les forces obscures. Toutefois, La chèvre est un animal qui intervient dans la plupart des activités socio-culturelles des Beti. Tous les grands événements de joie comme de tristesse font intervenir la chèvre qui est généralement donnée à la belle-famille selon les circonstances. La chèvre intervient à plusieurs niveaux de la vie sociale, en l'occurrence lors de la demande de la main, le mariage coutumier, le deuil, les cérémonies rituelles d'envergure, etc. Au cours de ces occasions, les chèvres reçues sont généralement consommées le lendemain ou dans un délai bref. La chèvre sert donc de monnaie d'échange lors des cérémonies comme les obsèques où, la colère des oncles maternels (*bányă ndómò*) et des neveux utérins (*bobákál*) est apaisée par un don de chèvre vivante.

De manière générale, la consommation de chèvre fait l'objet de repas rituel après chaque événement d'envergure donnant lieu aux échanges : rites totaux, mariages, obsèques, etc. Cette consommation qui est généralement dédiée aux hommes, tient compte de certaines exigences liées à la primogéniture à travers laquelle, le plus âgé consommera la queue (*Nkõn kabri*) et les meilleurs morceaux sont généralement servis au patriarche de la famille. L'assise se fait généralement sur le lieu de l'événement avec une activité intense qui débute par l'immolation de la bête dans le respect des dispositions rituelles prescrites par la société, la préparation de la chèvre par les hommes ou par les femmes et l'installation de la marmite de chèvre accompagnée du plantain, au centre de l'espace des agapes. Du vin rouge est également apprêté pour la circonstance qui débute par la prise de parole du chef de famille et son service personnel. Le premier geste du doyen d'âge que nous prenons ici comme chef de famille, consiste à rechercher dans la marmite de chèvre, le *Nkõn kabri* qui est notoirement symbole de pouvoir en termes de droit d'aînesse. Dans ce rituel, l'on note surtout le caractère fraternel (*anyãñ*) qui se dégage des interactions et qui contribue à cimenter les liens sociaux entre membres de la communauté.

4.2.2.1.2. Les granivores

Ils sont constitués de la volaille qui est une catégorie animale utilisée dans le procédé de retournement situationnel dénommé *mviáñlaná*. Dans cette catégorie, l'on retrouve par exemple la poule (*cúb*), le canard (*iloal*), que l'on emploie comme bouc émissaire pour des inversions de maladies considérées comme mystiques que l'on pourrait qualifier de légères. Le cas spécifique du canard traduit la mobilité aisée entre le domaine terrestre et le domaine aquatique purificateur, d'où sont déposées les souillures qui sont élaguées avec l'eau coulante. De manière générale, le guérisseur procède par un transfert de la maladie du corps de l'homme au corps de l'animal, de manière à la tuer pour « détruire » la maladie par la mort du bouc émissaire. Quoiqu'il en soit, la procédure d'obtention et de maintien de la volaille est relatée dans les propos d'OWONO qui suivent :

Tu peux aller chez ton ami il te donne une poule en cadeau ou un coq. Un coq c'est pour manger, une poule c'est pour la production. Quand tu amènes ça, pour la maintenir on enlève les plumes de la queue quand on les enlève on les accroche au mur de la cuisine. En les accrochant au mur de la cuisine, tu la garde à la maison pendant 9 jours d'abord, elle ne sort pas. Le neuvième jour, on fait un rite pour faire sortir la poule qui, d'orénavant, va roder autour de la concession en journée et reviendra la nuit pour y dormir. (Entretien du 20/12/2019 à Kalngaha).

Le procédé de maintien dénommé *ebángəvisé* à retenir l'animal par un mécanisme de réduction de potentiel d'action dans la mobilité spatiale. La poule dont les plumes sont accrochées au mur de la cuisine y reste solidement ancrée par le lien qui subsiste d'avec ces plumes. La poule peut aussi être offerte à la femme par sa mère ou sa sœur en guise de contribution à la richesse future. En particulier lors du mariage, la mère de la mariée dépose une poule dite du « village » sur la tête de sa belle-fille. La poule est reçue et couverte sous un panier dans la cuisine durant toute une demi-journée afin qu'elle ne divague pas au courant de la nuit. Le lendemain au petit matin, la poule est retirée du dessous du panier et on effectue un rituel consistant à tenir la poule des deux mains en effectuant des va et vient entre l'intérieur de la cuisine et l'extérieur, comme si on voudrait la lancer à l'extérieur. Le geste est répété huit fois. A la neuvième tentative, l'on lâche définitivement la poule à l'extérieur. Ce rituel a pour but de retenir la poule autour de la concession. Quel que soit ses déplacements au courant de la journée, elle reviendra chaque soir pour y passer la nuit soit dans la cuisine, soit sur un arbuste situé à proximité de la concession. Relevons qu'en général l'on ne donne pas des animaux de genre masculin dans la mesure où la poule en période de fertilité attire naturellement les coqs environnants, ce qui contribue à l'accroissement du patrimoine économique.

4.2.2.2. Les animaux non-sacrificiels

Dans la culture beti, chaque concession a généralement des animaux domestiques non-sacrificiels tels que le chat et le chien qui sont considérés comme dotés de certaines capacités spirituelles reconnues dans la société. En dehors de la fonction principale qui leur est assignée, notamment le gardiennage et la chasse (pour le chien de chasse) et la traque des souris pour le chat, l'un et l'autre animal participent également de la protection de la concession grâce à des capacités spécifiques que nous présentons dans le tableau qui suit :

Tableau 21 : Pouvoir beti par les animaux domestiques non-sacrificiels
Source : données de terrain

Animaux	Chat	Chien
Obtention	Don d'un proche	Don d'un proche
Maintien	Le propriétaire coupe les moustaches et les introduit sous le pied du lit	Le chef de famille crache dans son repas en faisant un rite oral
Multiplication	Libre	Libre
Utilisations des pouvoir	-Signalement des deuils par les pleurs -protection de la tombe après l'enterrement	-Signalement des deuils par les pleurs

Le tableau fait illustration de deux moyens d'expression de pouvoir, la première étant dans la capacité des Beti à maintenir l'animal dans la concession d'accueil et la seconde, les capacités spécifiques de l'animal à interagir avec le monde de la nuit et de ce fait, est souvent un moyen de communication et même de sécurisation. Le chat (mâle ou femelle) est donné par un membre de la famille le plus souvent pour éloigner les souris dans la maison. Mais la particularité de cet animal (surtout le mâle) est qu'au bout d'un certain temps, il peut fuguer et s'en aller dans la brousse. Pour prévenir ce problème, l'on use alors de techniques rituelles visant à retenir le chat. La première technique consiste à couper les moustaches du chat et à les cacher sous le pied du lit du chef de famille. La seconde quant à elle consiste à lui mettre ses moustaches dans son repas afin qu'il en mange. De ce fait il va demeurer dans cette concession toute sa vie et ne s'en ira pas en brousse.

4.3. La connaissance des autres règnes

Par *autres règnes* nous entendons le règne végétal d'une part, et le règne minéral d'autre part. L'un et l'autre participent amplement au domaine d'expression du pouvoir grâce au potentiel énergétique que les différents éléments renferment et que les connaisseurs ou praticiens du pouvoir maîtrisent. Au-delà du simple aspect physique ou physiologique, les Beti savent y puiser les ressources adéquates

4.3.1. Le règne végétal

Le savoir vécu dans le règne végétal est aussi divers que prolixe. Dans l'univers sylvestre qui est pris en charge dans les savoirs beti, il existe une pléthore de catégories de végétaux connus des savants traditionnels qui participent de la pratique du pouvoir. Certaines plantes ou arbres sont déjà des vecteurs de pouvoir par leurs capacités à éloigner les forces antagonistes que l'on peut qualifier de mauvais esprits. D'autres ont le potentiel énergétique pour la purification, pour le déblocage des situations défavorables, pour la protection, pour la production et la multiplication des biens matériels, etc. Etant donné que ce chapitre est dédié exclusivement au pouvoir exprimé dans le savoir, nous allons opérer dans cette rubrique une présentation sommaire de ces savoirs par la connaissance du règne végétal. L'ensemble de ces végétaux feront l'objet d'un approfondissement d'analyse dans les prochains chapitres.

Tableau 22 : Connaissance générale des pouvoirs du règne végétal
Source : données de terrain

Rubriques	Végétaux	Noms scientifiques	Caractéristiques	Usages
Contre sorcellerie	Zónj é kón	Solanum torvume	Plante herbacée	On introduit neuf boules de cette aubergine sauvage pour se protéger des attaques des sorciers lors des cérémonies
	Dúmá	Ceiba pendandra	Arbre grand à écorces épineuses	On utilise ses écorces lors des rites d'envergure pour contrecarrer les forces maléfiques
	Báráwáli	Viscum Album	Plante parasite	Utilisée pour jouer un rôle de protection face à l'antagonisme des sorciers et des forces maléfiques : la plante les détruit comme un parasite
	Aséj	Musanga cecropioides	Arbre du parasolier	Joue un rôle important contre les attaques des forces maléfiques
	Otóú	Canarium schweinfortii	Pousse généralement de façon isolée	Sa sève est utilisée comme ensens pour éloigner les forces maléfiques. Sa fumée est très odorante et se répand rapidement dans l'air
Déblocage/Blocage	Mætét	Vernonia diversifolia	Arbuste	Utilisée dans les rites matinaux pour dégager les souillures qui entravent le succès de l'individu
	Eba'a Akañ	Elesine indica	Plante herbacée	Utilisée lors de rites sous forme de nœuds que l'on défait
	Nnõj	Echinochloa crus-galli		
Multiplication	Nnudgó		Arbre	Utilisé dans plusieurs contextes pour multiplier les biens matériels
	Endaṅgə		Champignon	Son apparition dans une contrée est signe de prospérité et d'abondance
	Owono à bokón (arachides des fantômes)	Desmodium adscendens	Feuilles vertes rampante d'une floraison abondante	Joue un rôle dans l'attraction de l'abondance des biens matériels
	Esoar ngoan	vernonia conferta	Arbuste suffisamment costaud qui	Participe à la croissance et à la grandeur des membres de la communauté

			grandit rapidement	
	Andógó (manguier)	Mangifera indica L.	Arbre qui produit de fruits en abondance	Les écorces sont macérées pour permettre
	Ezezán (ndjansaŋ)	Ricinodendron heudelotii	Arbre qui produit en abondance	Utilisée pour la production des richesses en abondance
Inversion	Etó	Voacanga Africana	Arbuste qui pousse généralement jusqu'à 3 m de hauteur environ	Utilisé pour empêcher les substitutions de corps ou les effets malfaisants de certaines essences de plante lors de certain rite d'inversion
	Eyã ε fãm		Plante liliacée	Permet au couple d'engendrer des enfants de sexe masculin, de façon exclusive
	Eyã ε ntchou		Plante liliacée	Utiliser comme contre poison
Amplification de la puissance du verbe	Ndój	Aframomum melegueta	Plante	Joue un rôle majeur dans l'efficacité de la parole thérapeutique

Ce tableau n'est qu'un échantillon d'un éventail d'éléments végétatifs que les Beti utilisent dans leur mode d'expression du pouvoir, selon les besoins édictés par le problème qu'il faut traiter, et selon des contextes d'utilisation bien précis. La présentation que nous faisons dans cette rubrique n'est qu'un échantillon représentatif du phylum de connaissances liés à l'appropriation du pouvoir par le savoir à travers les éléments du règne végétal. De manière globale, l'ensemble de ces éléments répertoriés font l'objet d'usage rituels dans tous les domaines de l'activité humaine pour la protection, le déblocage, la bénédiction, les inversions, les amplifications de puissance, etc. Il existe une pléthore d'essences qui contribuent à la manifestation des pouvoirs beti, essences grâce auxquelles les acteurs activent les leviers du pouvoir pour qu'il se matérialise. Le savoir qui subsume des connaissances du règne végétal est du domaine des *beyem* qui ont la maîtrise des essences efficaces pour tel ou tel autre problème, et qui en ont les clés de la manipulation. Quelques illustrations photographiques pourront permettre de présenter certains de ces éléments. Toutefois, NGOA apporte un complément d'informations sur la nature des végétaux chez les Beti, parlant des interdits liés au mariage :

On leur interdit d'utiliser certains bois pour le chauffage ; ce sont desboisutilitaires ou « respectables » : mföl (enantiachloranta) dont l'écorce servait aux parois des cases, ekug (alstonia boonei) qui servait à faire des écuelles et des médicaments, dum, le fromager, l'arbre « glorieux » (dúmá), elón (erythrophlaeum suaveolens) l'arbre terrible des ordalies, réserve aux hauts-fourneaux, eyen (distemonan-thus Genthimianus) le « movingui)) anti-sorcier qui lève les interdits. (1968, p. 224).

Quel que soit le type de plante choisi pour un mode d'expression de pouvoir, le dépositaire du pouvoir sait qu'il ne peut opérationnaliser ses facultés thérapeutiques par exemple, s'il ne prend pas le soin de demander la permission à la plante ou aux plantes en question. Pour ce faire, il lui parle en donnant la raison pour laquelle la plante sera collectée à travers ses feuilles, son écorce, sa sève ou ses racines. Le thérapeute exprime succinctement et spécifiquement la raison de son emploi, et active par là même, les capacités curatives ou préventives de la plante.

4.3.2. Le règne minéral

Le domaine du savoir axé sur le règne minéral est autant expressif du pouvoir dans l'univers culturel beti que les autres règnes. Le minéral qui abonde le plus dans la zone écologique où vivent les Beti est l'eau. L'eau nommée *məndim* a pour racine *ndimi* qui désigne le mystère. Le pluriel de *ndimi* est *məndimi* qui renvoie donc aux mystères dans son sens pluriel. Cela dit, l'eau s'implique dans l'univers des savoirs beti comme une chose insondable dans la forme et dans le fond. Elle apparaît sous sa forme liquide et intervient pour cela dans la plupart des rites ou modes d'expression des pouvoirs pour ses facultés salvatrices et vivificatrices. Un simple bain effectué sur le corps lui donne déjà une vitalité plus-value en lui permettant de se débarrasser des souillures corporelles. En général, l'eau qui intervient dans la pratique endogène des pouvoirs n'est guère d'origine quelconque, il s'agit de l'eau coulante d'une rivière ou d'un marigot. C'est également dans la rivière que se pratique bon nombre de rites de purification car elle a la capacité (selon les affirmations des informateurs), de lessiver les souillures engrangées. Aussi, l'eau de rivière constitue-t-elle la limite naturelle que les Beti reconnaissent comme frontière entre deux lieux géographiques.

La rivière est connue pour être « la route des fantômes » et cela se révèle très souvent dans les contes et chante-fables relayés dans la littérature orale de cet univers culturel. MENYENGUE estime de ce fait que « *la rivière se comporte comme un carrefour de rencontre de plusieurs puissances mystiques qui se frottent dans ce milieu à plusieurs génies qui logent en son sein.* » (Entretien du 17/11/2019 à Obala). Il soutient à ce propos que l'eau est un monde à part entière et serait formée de sept étages, chacun d'eux étant gardé par un

génie spécifique. Plongé dans l'eau de rivière, le corps se débarrasse donc de ses agrégats, de ses éléments de pesanteur.

4.4. L'usage des pouvoirs locaux pour le bien-être communautaire

Contrairement à ce qui se dit couramment en Afrique, les moyens dits « mystiques » peuvent aussi être usités à des fins de développement ou de bien-être matériel d'une communauté. Ce savoir est particulièrement réservé aux hommes dotés d'une puissance avérée dans le domaine de la sorcellerie. Ils ont de ce fait la capacité de se déployer à travers leurs corps immatériels pour aller « conquérir les marchés » en s'accaparant grâce à la ruse ou par la violence, certaines richesses. Une fois domestiquées dans le monde sensible, ce fruit de prospérité (*mābugban*) se matérialise en biens de consommation utilitaires pour le voleur ou les voleurs et pour la communauté toute entière. Deux cas de figure vont être relevés dans cette partie, notamment : l'usage de la sorcellerie pour le vol du pouvoir à une communauté, et le voyage au village des morts pour aller conquérir des biens matériels.

4.4.1. La sorcellerie dans le vol du pouvoir

Le pouvoir est susceptible d'être volé si les détenteurs ne le protègent pas ou s'ils manquent de puissance pour le préserver. Ce savoir constitue un véritable pouvoir de développement à travers l'usage de moyen méta-humains usités comme moyen ou technique d'accaparement d'un bien altruiste, bien-être sanctionné de nombreuses restrictions du point de vue social, économique, politique, etc. Nous allons proposer des monographies de quelques cas d'espèces relevés par nos informateurs sur le terrain, pour en faire illustration.

Cas de l'Aéroport de Yaoundé : Bien avant l'édification de l'Aéroport international de Nsimalen, le projet était jadis conçu pour être réalisé dans l'Arrondissement d'Obala, Département de la Lékié. Il se dit chez les habitants de Nsimalen que les puissants de cette communauté seraient allés en sorcellerie conquérir ce vaste projet qu'ils auraient ramené à Nsimalen pour qu'il s'y implémente. Quelques temps après, le projet a bel et bien pris corps à Nsimalen situé dans la Mefou et Afamba.

Cas de l'*Essani* chez les Endo : Les Endo ont été longtemps considérés comme des Beloa par les Eton-Beti, une frange de la communauté Eton qui se considère comme étant des « vrais Eton ». De ce point de vue, de nombreuses restrictions sociales et culturelles étaient imposées aux Beloa, parmi lesquelles, l'interdiction de jouer à l'*essani* qui, selon les Eton-Beti, était réservé à leurs dignitaires à eux. Or, par un mécanisme particulier, le guerrier dénommé MEBENGUE serait allé chez les Esselé pour « voler » l'*Essani* qui depuis lors, a

été intégré aux pratiques culturelles de ce clan.

Cas du chef-lieu du Département de la Lékié : au moment de la création du Département de la Lékié, le Chef-lieu qui avait été retenu était au départ Obala, au regard de sa position stratégique et des divers atouts que cette cité présentait. D'ailleurs l'administration s'y était confortablement installée et fonctionnait de manière courante, notamment les services de la Préfecture. Ce n'est que plus tard que cette dernière s'est déplacée pour Monatéle qui est devenu le siège des institutions de ce département. Toutefois sur le plan endogène, il se dit que les sorciers du clan des Ezock qui sont des autochtones de Monatéle, seraient allés par la voie mystique « arracher » la territorialité des institutions du Département aux Esselé d'Obala. Et depuis lors, Obala s'est vu dépossédé de ce « pouvoir » qui était pourtant déjà acquis et suffisamment conforté au regard du niveau de développement observé.

Ces trois cas que nous présentons ne sont en réalité qu'un échantillon de connaissances dans la pléthore des cas connus dans l'univers culturel beti. Dans cet univers, on considère que les projets de développement se font d'abord dans le monde spirituel et se matérialisent simplement au grand jour, dans le monde sensible. Le pouvoir d'aller s'accaparer des projets dans le monde spirituel constitue un atout pour le développement matériel du cadre de vie dans lequel se domicilie la communauté.

4.4.2. Le voyage chez les fantômes

Le voyage chez les fantômes est un procédé qui consiste à se rendre dans le village des morts afin d'y libérer les animaux qui ont été enfermés pour qu'ils affluent de façon matérielle dans le monde des vivants. En effet, lorsqu'il arrive que les animaux se raréfient dans la forêt, l'une des interprétations qui est donnée par les chasseurs de la situation est que les animaux se sont faits capturés par les fantômes. AMBASSA indique à propos :

Il y avait un moment où le gibier se raréfiait ; alors on disait que les fantômes ont enfermé les animaux dans les enclos. J'avais un oncle à côté de nous là. Lui il allait briser l'enclos pour laisser partir les animaux. Là c'était mystique. À un moment donné les fantômes bloquent les animaux dans leurs enclos. A ces moments-là, si tu poses les pièges tu ne vas rien attraper. Alors lui il allait mystiquement chez les fantômes mener cette opération afin que physiquement l'on puisse faire les prises dans les pièges. (Entretien du 20/12/2019 à Kalngaha)

Cet acte de bravoure est également risqué pour le voyageur, car le forfait qu'il s'en va commettre chez les fantômes peut susciter leur colère et de ce fait, ils s'en prendront à lui. Pour se prémunir de ce désagrément, le voyageur doit être non seulement très expérimenté dans la pratique, mais également il doit se faire assister par une autre personne initiée et de

confiance. L'informateur poursuit l'histoire en apportant ces précisions dans son récit.

En même temps quand le monsieur pose cet acte, il s'en fuit parce qu'au cas contraire, les fantômes peuvent le rattraper. Et ça a souvent été le cas pour ce monsieur qui est régulièrement resté dans le coma. Sa maman connaissait déjà le secret quand tu reviens et tombe dans le coma comme cela elle lui applique une technique et il se réveille. Mais pendant ce temps vous attendez les pièges là vous attraper les gibiers en désordre. (Entretien du 20/12/2019 à Kalngaha).

A la question de savoir si les poissons sont également concernés par cette technique, l'informateur répond par l'affirmative en précisant que la mission d'ouverture d'enclos peut également inclure l'ouverture des barrages que les fantômes ont érigés pour contenir les poissons. « (...) mais oui ! Même le poisson on disait qu'ils ont fermé le poisson. Pendant ce temps dès qu'il avait posé cet acte, si vous allez pêcher par la suite vous allez attrapez beaucoup de poisson. » (Idem).

4.4.3. L'univers des visions : La veille spirituelle

La communication au-delà des possibilités de transmission des messages entre individus est un domaine de la culture qui participe de la pratique du pouvoir, de même que de ses fondements structurels et fonctionnels. La communication vécue dans le savoir social est référencée comme une crypto-communication grâce à laquelle une dialectique entre morts et vivants est opérée. Une connexion entre unités sociales et univers cosmique est établit dans le but de la résolution de certains problèmes rencontrés au sein de la communauté. Le procédé de crypto-communication peut également emprunter le cheminement contraire, c'est-à-dire dans ce cas de figure, une communication initiée par les morts pour transmettre aux vivants des informations précises sur leur existence dans le but de promouvoir un mieux-être communautaire. De manière générale, il existe des savoirs spécifiques sur lesquels les Beti se fondent pour trouver des réponses concernant leur existence et sur un certain nombre de phénomènes qu'ils observent au quotidien.

La veille se réfère ici à la capacité dont disposent certains acteurs sociaux de percevoir les activités spirituelles d'une communauté. En effet, il arrive très souvent que les activités des forces de l'ombre excèdent au point de générer le déséquilibre sociétal et conduire au désordre. De ce fait, il existe au sein des communautés beti des individus qui ont la capacité de percevoir ces activités de nuisance et de les déclarer au grand jour en sommant les auteurs de calmer leurs ardeurs. MVOGO soulève cet aspect dans son propos :

Les Bayem qui ont le pouvoir de voir les choses de la nuit interviennent pour mettre en garde les fomenteurs de ces activités malveillantes pour la société. Un matin il se lève et indexe un tel ou un tel autre en lui disant de se méfier dans ses actions sorcières. Dans le cas où le mis en cause persistent dans leur jeu à risque, l'initié se réserve le droit de convoquer la société entière pour résoudre efficacement ce problème. (Entretien du 10/08/2019 à Kalngaha)

Dans l'activité liée à ce pouvoir de la vision, l'acteur principal a acquis un certain nombre de connaissances sur l'organisation spirituelle du village, les limites naturelles et artificielles, les limites du visible et de l'invisible. Il a donc la possibilité de contrôler le déploiement au sein de cet espace spirituel de sorte qu'il puisse être informé des déploiements qui s'opèrent à l'intérieur de cet espace. En effet les limites définies par les gardiens de la spiritualité du village ont pour rôle d'empêcher aux sorciers dudit village d'aller opérer en sorcellerie hors de ce cadre et ainsi exposer le village aux risques d'intrusion des forces maléfiques exogènes.

Dans un cas comme le village que nous nommerons Mba appartenant au clan X, village situé dans l'Arrondissement d'Evodoula du Département de la Lékié (Région du Centre-Cameroun), l'une des limites qui avait été érigée par les Ancêtres de la communauté est une limite spirituelle artificielle qui s'apparente à un énorme rocher qui aurait l'apparence d'une montagne, rendant impossible la mobilité des sorciers hors de cet espace villageois. Idem pour les sorciers des villages voisins qui, grâce au même dispositif sont empêché de pénétrer dans l'espace de ce village cité en exemple. En effet, à une certaine époque, les gardiens de la tradition du village Mba avait constaté une forte implication des sorciers appartenant au clan Mvog X dans les activités « nocturnes » dudit village.

Pour répondre efficacement à ce problème, ils durent procéder à une institution matérielle de ces limites dont les sens physiques courants auraient de la peine à saisir. Cette réalité vécue et connue au sein de cette communauté a été engendrée par l'implantation d'un type particulier d'oignon (*Eyǎŋ*), dans un lieu tenu secret de la connaissance des villageois. Evidemment à coté de ce « rocher », il existe d'autres limites spirituelles qui permettent d'ériger ce cadre, notamment les cours d'eau (physique) dont on sait dans ce contexte qu'ils constituent des limites naturelles et donc, délimitent l'expression de la sorcellerie. Comme l'indique un adage local qui s'énonce comme suit : *mbél yǎ tá dan osó* c'est-à-dire « le cours d'eau est la limite de l'expression de la sorcellerie ». En d'autres termes, la sorcellerie devient inopérante dès que l'on franchit un cours d'eau. Cela dit, la capacité de visualisation du gardien de la spiritualité se définit à l'intérieur de ce périmètre dont il a la charge du contrôle et dont il veille de manière permanente à l'équilibre des forces en présence.

Le pouvoir qui est mis en évidence dans cette rubrique s'articule autour de deux dimensions d'un savoir social réservé et utilitaire pour la communauté. Ce savoir est d'ordre sacré, n'étant pas mis à la disposition de monsieur tout le monde, mais pouvant se présenter en phénomène perceptible par les sens lorsque les gardiens de la tradition se prononcent sur la question, notamment en indexant tel ou tel autre sorcier en cas de péril social avéré. Le savoir de veille spirituelle implique la capacité dont disposent les gardiens spirituels de la communauté d'une part, et d'autre part la veille communicationnelle dont il assure la garde de concert avec les autres acteurs sociaux d'avec qui il partage cette tâche. Le savoir est réservé aux seuls connaisseurs des choses cachées, aux *Bayem* mam dont la notoriété est connue et approuvée par la communauté et des vivants et des morts. Ce savoir en appelle éventuellement à la communication d'avec les Ancêtres qui au demeurant, sont les véritables garants de la sécurité spirituelle du groupe, communication qui s'effectue par l'intermédiation des guides spirituels de la communauté. Et cette communication implique également et éventuellement des recours à des dispositions pratiques dédiées à la prévention ou à curation des structures sociales.

CONCLUSION

Concernant ce chapitre qui se referme, nous pouvons retenir que quatre axes de réflexion en ont constitué le fil d'Ariane. Le premier a mis un accent sur les savoirs beti en rapport avec l'être humain et les formes de pouvoirs qui s'y dégagent. Autant le corps matériel que le corps immatériel sont des véhicules de pouvoirs, pouvoirs qui sont susceptibles d'être volés lorsque leurs dépositaires manquent de vigilance. Dans le deuxième axe, il était question des pouvoirs qui se révèlent dans les savoirs beti concernant le règne animal avec la distinction faite entre animaux sauvages que l'on chasse avec des techniques spécifiques et les animaux domestiques qui participent aussi bien à la structuration des systèmes de pouvoirs, de par les capacités qu'ils véhiculent. Le troisième qui concernait la connaissance des autres règnes a permis de mettre en lumière les règnes végétal et minéral. Ici, le contenu nous renseigne sur la prise en charge betide l'état des lieux des connaissances endogènes dans ce cadre spécifique. Et le quatrième axe enfin, nous a permis de mettre en évidence quelques pouvoirs que nous qualifions de nocturnes et relevant des savoirs endogènes qui visent le bien-être communautaire. Le prochain chapitre nous plongera davantage dans le corps du pouvoir avec la mise en évidence d'une deuxième modalité d'expression : la parole.

CHAPITRE 5 : LE POUVOIR PAR LA PAROLE

INTRODUCTION

Dans le chapitre précédent, nous avons abordé le premier élément à travers lequel le pouvoir se déploie : le savoir. En termes de pouvoir, le savoir est représenté suivant deux approches de la conception sociale du phénomène correspondant au savoir profane d'une part et d'autre part, au savoir sacré. Dans ce nouveau chapitre, nous allons aborder la question du pouvoir dans la parole chez les Beti. Trois parties vont constituer le fil conducteur de sa structure : la parole de bénédiction, la parole de malédiction et la parole d'inversion.

5.1. La parole de bénédiction (*mambá*)

La parole de bénédiction est celle qui renferme en elle les pouvoirs bénéfiques pour le sujet sur lequel elle est prononcée. Cela suppose que par sa mise en œuvre, la parole de bénédiction ouvre la voie à la réussite, à l'abondance, à la prospérité de la personne que l'on bénit. La bénédiction est une pratique qui s'opère dans la société Beti selon des approches qui dépendent de la circonstance à laquelle elle est donnée, laquelle est assujettie à la disposition rituelle et au matériau usuel pour réaliser la bénédiction. La bénédiction dénommée *membá* ou encore *ntonto màma* peut se donner de manière spontanée ou préparée. D'emblée ANABA donne l'orientation première d'une bénédiction : « *Les bénédictions ça vient d'abord du comportement de quelqu'un. Quand un enfant se comporte bien tout le monde parle à cet enfant il se comporte bien, il a droit à du bonheur ainsi de suite.* » (Entretien du 18/11/2019 à Obala). De ce propos, l'informatrice estime que le seul comportement ordonné et bienveillant d'un individu constitue déjà la voie vers la bénédiction parce que la communauté communique de manière consensuelle sur les bienfondés de la réussite sociale d'un individu.

5.1.1. La bénédiction du quotidien

De manière générale, la bénédiction est faite de paroles bénéfiques prononcées par un parent ou un individu d'une maturité avérée sur un enfant qui s'est montré obéissant à son endroit. Dans l'intention de grâcier ce dernier, le bénisseur couvre l'enfant de paroles bénignes à même d'ouvrir ou de conforter la prospérité future de celui qui reçoit ladite bénédiction. La bénédiction est assez simple et ne demande pas une quelconque préparation pour l'exécution. Un enfant peut par exemple aller rendre service à son parent, sa grand-mère, ou une autre personne étant ou n'étant pas de sa parenté et recevoir en retour des paroles qui s'illustrent comme l'indique NOMO dans ses propos suivants : « *voici le ntonto Mama que je te donne. Une fois que tu vas te lancer dans la vie tu seras béni tu auras l'abondance* ».

(Entretien du 15/01/2020 à Mbangkolo).

La bénédiction du *ntonto màma* qu'elle dit pouvoir donner n'est pas un objet physique mais l'émission du verbe par la voix qui selon son propos, est capable d'apporter la prospérité et l'abondance dans la vie du destinataire de bénédiction. NGONO apporte une précision dans ce dispositif : « *moi je parle seulement avec ma bouche en te bénissant « Tu auras la réussite dans ton école tu auras la réussite dans tes activités » et ça se réalise ainsi oui, les choses vont très bien se passer.* » (Entretien du 03/09/2020 à Nsimeyong). Toutefois, la bénédiction ne se donne pas à n'importe quelle situation encore moins par tout individu. MESSOMO présente les dispositions qui suivent :

Ça, ce sont surtout les grand-mères qui font ça en parlant simplement, car elle n'a pas besoin de cracher sur toi. Tu vas par exemple puiser de l'eau à ta grand-mère quand tu reviens, elle prend la peine de te bénir en disant « tu ne demanderas jamais le matin sans obtenir le soir ». Cela veut dire que tes voies te seront aisées et que tu n'auras pas la peine à obtenir ce dont tu as besoin dans la vie. (Entretien du 18/01/2020 à Nkolbisson)

Dans ses propos, l'informatrice relève au moins trois modalités dans le conditionnement de cet acte de bénédiction : le statut de la personne qui bénit, la parole exclusive comme ingrédient et l'attitude appréciable de celui qui reçoit la bénédiction. Pour la première modalité, elle correspond à la maturité avérée de la personne qui bénit et dans ce cas de figure l'informatrice précise qu'il s'agit d'une femme d'un âge certain. Pour la deuxième modalité, il s'agit de la parole qui s'exprime librement et ne tient pas compte ici du moment de la journée de son exécution, mais l'oratrice est certaine que les paroles qu'elle prononce vont avoir de l'effet selon l'intensité de son désir. Pour la troisième modalité, la simplicité de celui qui reçoit la bénédiction, sa volonté de rendre service à cœur joie sans rien attendre en retour, le respect envers les aînés, etc. Cependant, MBAH relève que de nos jours, cette disposition tend à ne plus prendre corps à cause d'une part, du soupçon et de pensées négatives au sein de la communauté, et d'autre part, de la mauvaise volonté des cadets à rendre service sans en attendre des prébendes, même venant de leurs parents ou grands-parents.

*(...) mais ces choses tendent à disparaître pourquoi ? Parce que les gens disent que si « je fais quelque chose comme ça, à la fin on va dire que je l'ai gâté ». Même concernant la méthode du *ntontomàma* (...), beaucoup de gens n'acceptent plus ça parce que les gens s'en méfient. Autrefois c'était pratiquement une coutume c'était connu de tous et accepté par tous que l'on peut bénir comme ça. Il y a aussi que les enfants ne rendent plus service pour rien et ne respectent même plus les aînés. Donc tout cela rend la bénédiction défavorable, et ce sont les enfants qui sont les perdants. (Entretien du 18/01/2020 à Nkolbisson)*

Ces propos s'inscrivent dans le sillage de l'efficacité de la bénédiction qui, pour qu'elle soit effectivement opérante, requiert un certain nombre de prérequis qui s'inscrivent dans la congruence de la probité morale, du respect de l'ordre social, de l'humanisme et de toutes autres attitudes qui participent du bien-être social. Cela se précise bien dans les propos illustratifs suivants d'ONAMBELE :

La bénédiction se fait individuellement tous les jours. (...) Parce que le petit temps que j'ai déjà fait ici mon beau-père m'a beaucoup donné qui m'a beaucoup aimé et j'ai passé 3 ans avec lui comme si c'était trois siècles pour moi ce sont les bénédictions qu'on m'a données et puis moi-même personnellement je suis une personne humble personne simple donc je ne suis pas une personne qui veut se faire voir qui veut être partout qui veut qu'on sache que c'est un aïnsi de suite. Parce que quand tu es une personne insolente, une personne qui se bat avec tout le monde, une personne qui a tendance à discuter pour tout partout là, c'est difficile que tu aies des bénédictions. (Entretien du 14/01/2020 à Febe).

Dans son cas précis, l'informatrice dit avoir été bénie par son simple comportement vis-à-vis de son beau-père, ce qui permit qu'elle acquiert un savoir précis dans le domaine des savoirs traditionnels bété, pourtant elle est originaire d'une autre socioculture éloignée de par la distance et de par la langue de communication. Elle a donc pu s'adapter et par conséquent obtenu d'énormes grâces venant de son beau-père d'avec qui elle n'a passé que trois années de sa vie. En outre, la bénédiction d'un patriarche est comparable à une prophétie qu'il fait dans sa parole, à l'instar d'EVEGUE qui affirme :

Chez nous les Bété nous bénissons avec la parole. Grâce à la parole, un patriarche peut te dire par exemple que tu vas avoir 9 enfants. Que tu montes ou que tu descendes, tant que tu n'as pas fait les 9 enfants, tu ne mourras pas. C'est un peu comme je pourrais dire que tu vas avancer et tu vas réussir. Que tu montes ou que tu descendes, tu vas réussir parce que je l'ai dit ainsi. Grâce à ma parole, je peux te bénir et cela va produire beaucoup plus que ce que tu peux imaginer. (Entretien du 11/01/2020 à Nsimalen)

La bénédiction est surtout constructive de la vie sociale de l'individu. L'exemple des propos du précédant informateur montre bien que la parole d'un ancien est une parole murie dont la puissance et la portée est bien plus importante que celle d'un individu jeune. Elle semble donc s'apparenter au vin qui se bonifie avec le temps ; plus il est vieux, plus il est meilleur. Dans le cas de la parole humaine elle est bien plus efficace dans la vieillesse, un peu comme si elle acquiert une maturité de puissance. Car, comme le relève CALAME-GRIAULE (1965), la parole suit le même cycle de vie que l'homme qui en est dépositaire ; elle naît, mûrit, vieillit et meurt.

5.1.2. La bénédiction d'occasions

La bénédiction préparée correspond à un rite qui se conçoit à l'avance pour promouvoir l'orientation de la réussite d'un individu en procédant de façon méliorative au renforcement vitaliste de l'individu qui la subit. Dans cet ordre d'idées, nous pouvons distinguer deux types de bénédictions rituelles notamment les bénédictions séculaires et les bénédictions du mariage.

5.1.2.1. Les bénédictions séculaires

Par séculaire il faut entendre *cycle*, ce qui suppose que l'on a affaire à un rite annuel à travers lequel les parents donnent des bénédictions à leurs progénitures afin qu'elles soient prospères tout au long du temps qui couvre ledit cycle. En général, le cycle correspond à une année durant laquelle les individus se déploient sur le plan scolaire, académique ou professionnel. Les parents trouvent ainsi l'occasion de bénir leur enfant lors d'un rite matinal de nouvel an comme l'indique ONGUENE :

C'est généralement les parents qui font ça au début de la nouvelle année. Donc c'est quelque chose de très pratique rien de particulièrement compliqué. Donc le parent bénit ses enfants en leur disant que « cette nouvelle année sera l'année d'abondance (Mmúmébugueban) (Entretien du 20/11/2019 à Nkol Mekok).

Le rite pratiqué dans cette circonstance se nomme *evaa mâté*. Au cours de cette assise, la famille fait des prospectives selon ce qu'elle s'est assignée au début de l'année qui s'est écoulée. Ainsi, les enfants sont réunis au petit matin du jour de l'an pour un rapport bilan des activités familiales, une auscultation des comportements et habitudes, une revue générale de tous les événements qui se sont déroulés au cours du cycle passé. S'engage alors une phase de palabre à laquelle chacun exprime sa pensée vis-à-vis de la marche de la famille, non sans relever les frustrations qui s'y sont mêlés au cours de l'année écoulée. En plus de ce moment de pardon et des réconciliations, l'on procède à la définition de nouvelles perspectives. Cet exercice permettra à chacun de prendre la parole pour présenter son projet de vie tel qu'il entend le réaliser au courant de l'année à venir. Après cela, le père procède à la bénédiction rituelle de l'*evaa mâté* en usant des ingrédients qui apparaissent dans le tableau ci-après :

Tableau 23 : Quelques ingrédients de l'*evaa məté*
Source : données de terrain

Ingédients	Formes	Utilisations
Evó/Adzó	Parole	Elles sont prononcées avant le rituel
Məté	Salive	Le père crache dans l'eau après avoir parlé
Məndím	Eau de ruisseau	Sert de support dans le lavage de face
Lewóngò	Fruit de bénédiction	Il est introduit dans le récipient d'eau

Littéralement, le terme *evaa məté* signifie l'*enlèvement de salive* et désigne ainsi un procédé qui met l'emphase sur la salive dans la bénédiction. À travers l'*evaa məté* le père de famille bénit sa progéniture suivant des conditions physiques et temporelles bien précises auxquelles s'ajoutent la puissance de la pensée du bénisseur et surtout l'orientation de ladite pensée. En d'autres termes, ce rite ne se pratique pas de manière fortuite, il se conçoit comme un procédé bien élaboré et orchestré dans le cadre familial. NDZENGUE décrit ainsi le procédé du rite :

(...) il y a par exemple lewongó, c'est un petit fruit. Ce sont les connaisseurs qui l'utilisent pour l'evàa meté, et le plus souvent ça se passe au nouvel an. Tu rassembles toute ta famille tu demandes à chacun ce qu'il désire faire au courant de l'année qui arrive. Ensuite tu leur laves la face avec de l'eau dans laquelle se trouve ce fruit. Tes enfants sont donc bénis avec des multiples ouvertures. »
(Entretien du 09/12/2019 à Zamengoé)

La bénédiction ici lave les souillures en propulsant une énergie vitale qui recentre les voies karmiques de l'individu qui est béni par ce procédé. La parole prononcée par le père doit être une parole dit-on, « *qui vient des viscères* », c'est-à-dire qu'il doit être sincère dans ses propos pour la rendre opérante. La salive qu'il expectore a la caractéristique d'être liée au mucus bucal du petit matin, ce que les connaisseurs nomment *ekag ánùñ*, ce qui correspond au jeûn. La salive doit être *pure*, elle ne doit pas être souillée par des substances, l'eau y comprise. L'eau de ruisseau est une eau coulante, qui ne stagne pas et donc, qui ne conserve pas d'impuretés, mais qui les lessive en permanence. Le fruit de bénédiction est un *fruit de fabrication du destin*. Il permet de définir et d'orienter la construction ontologique du dessein de l'homme. NGONO estime que le terme *Ewóngò* serait à l'origine de l'ethnonyme *Ewóndo* qui en serait une déformation alophonique. Elle précise que « *c'est d'ailleurs le nom par lequel l'on appelle l'enfant qui vient de naître pour qu'il soit béni avec des ouvertures dans sa vie future.* » (Entretien du 03/09/2019 à Nsimeyong).

L'*evaa maté* se déroule au petit matin, juste avant le lever du jour, en présence de tous les membres de la famille. Dans la pratique, la bénédiction est celle des parents, c'est-à-dire que l'homme se fait assister par sa femme qui est la première à bénir par la parole. La bénédiction est une prière adressée à *Elo pogo* qui est le Dieu qui commande toute vie et tout destin ; on lui recommande le cas précis des enfants de la famille en quête de réussite sociale et de prospérité. Le rite est également réalisé pour la protection physique et spirituelle contre les forces hostiles au bien-être en général comme le précise NDZENGUE dans ses propos suivants :

Quand tu as subi la bénédiction de tes parents en début d'année, si quelqu'un cherche à te faire du mal tout au long de l'année, son initiative ne peut pas prospérer. A cause de sa tentative de nuisance, soit tu vas bénéficier de ses privilèges, soit ses forces vont se retourner contre cette personne. De toutes les façons tu en sortiras la tête haute. Bref, Lewóngò te préserve des malheurs. »
(Entretien du 14/12/2019 à Zamengoé)

Dans une assiette dans laquelle est introduite l'eau de ruisseau. Le patriarche, après avoir formulé à son tour des paroles de bénédiction pour la protection et la prospérité de sa progéniture, crache dans l'eau qui contient déjà le fruit *lewóngò*. Il procède ensuite au lavage de face de chacun de ses enfants à qui il souhaite enfin une heureuse nouvelle année.

5.1.2.2. Les bénédictions du mariage

Chez les *Beti*, le mariage occupe une place centrale dans la vie de la société car, c'est à travers cette cérémonie que la jeune fille reçoit des bénédictions de son père lors de son départ. « (...) quand une fille doit se séparer de sa famille, au moment de partir le père bénit sa fille en lui disant au revoir. Il lui donne les grâces et les bénédictions (*ntontomàma*). » (Propos de AMBOMO du 17/01/2019 à Nkolbisson). Le mariage auquel nous faisons allusion ici, est le mariage traditionnel *Evəgə* que communément connu comme la cérémonie de dot. Après que les activités du mariage se soient déjà déroulées – souvent avec signature de l'acte de mariage civil – et surtout après la réception de la dot par les parents de la fille, il vient un moment où le père doit dire au-revoir à sa fille en la bénissant à travers un rite solennel. La bénédiction peut aussi être collégiale, composée des pères de la fille. LABURTHE-TOLRA (2009, p. 252) propose le descriptif suivant :

*Tous défilent en mâchant des noix de cola, du poivre de guinée (*ndon*) ou du maïs sec ; tour à tour, ils embrassent la fille, puis lui soufflent sur le visage, les oreilles et la nuque leur salive mélangée des morceaux mâchés qui signifie la force et la résistance aux sorciers (cola et poivre) ou la fécondité (maïs), en formulant des*

vœux comme « la chance à moi ! la malchance, au loin ! » ou bien « que le mal s'écoule, que le bien remonte ! ». Puis, le ndzó fait quelques incisions sur le ventre et le dos de la fille, lui passe en bandoulière un cœur de bananier qui représente les bébés qu'elle portera plus tard (...) « va chez un tel, tu enfanteras 9 garçons (ou encore 5 garçons et 5 filles)»

De ces propos, l'on découvre que la jeune fille reçoit des bénédictions de ses pères qui lui ouvrent la voie à la prospérité par l'enfantement et la protection de sa progéniture. Elle reçoit surtout les bénédictions par les paroles auxquelles s'associe la salive mélangée de maïs sec pour la fécondité, et de noix de cola associée au ndoŋ pour la protection. En général, ce rituel se déroule peu avant l'envoi de la fille aux environs de minuit.

5.2. La parole de malédiction (*Eyoak*)

La malédiction est l'acte par lequel un individu profère contre un autre des paroles malveillantes, c'est le fait de dire mal ou de dire en mal. Généralement, la malédiction peut être donnée par quelqu'un qui a subi un tort et qui, par le truchement de la colère, extériorise des mauvaises paroles ou les prononce dans sa pensée. Les paroles que prononce une personne ou un ensemble d'individus influencent la vie sociale de celui qui en est destinataire. Nous pouvons élaborer deux catégories de malédictions : la malédiction verticale et la malédiction horizontale.

5.2.1. La malédiction verticale

La malédiction verticale correspond à celle qui est donnée par le parent (*mbonde*) ou les grands-parents en fonction du contexte du comportement de la progéniture. Le parent ici est pris au sens biologique d'une part, et d'autre part au sens social du terme. L'examen de la malédiction verticale va s'inscrire dans le sillage de trois axes de réflexion : les causes, les manifestations et les réparations.

5.2.1.1. Les causes

La malédiction parentale émane d'une colère très intense du parent envers son enfant lorsque les agissements de ce dernier lui paraissent extrêmement dégradants pour son honneur et sa dignité de parent. Par la malédiction, le père ou la mère consacre en quelque sorte la nullité de son fils ou de sa fille en réaction justement à son écart de comportement qui, du point de vue du parent, atteint un niveau qui dépasse son entendement. C'est ce qui s'illustre dans les propos de NGONO :

Ce que je sais c'est que la malédiction ça dépend de la colère qu'un parent peut avoir à l'endroit de son fils. Il peut lui arriver dans un excès de colère de dire du mal pour son enfant surtout lorsque cet enfant a porté véritablement atteinte à sa dignité. Un papa ou une maman qui est fâché contre son enfant parce qu'il a fait quelque chose de méchant ou de maladroit envers la famille ou envers la communauté, ça c'est très dangereux. (Entretien du 18/11/2018 à Obala).

NDZINA dans les propos suivants fait une illustration de ce qu'elle entend par malédiction. : « La pire malédiction alors c'est lorsqu'il porte la colère de ses parents parce que les parents c'est eux qui ont engendré l'enfant. La malédiction des parents est la plus grave de toutes les malédictions parce qu'elle est difficile à enlever. » (Entretien du 09/08/2019 à Evodoula). Pour l'informatrice, la malédiction d'un parent c'est la pire des choses qui pourraient arriver à un individu qui dès lors, verra sa vie totalement basculer dans l'échec à travers des multiples blocages. Parmi les raisons qui peuvent pousser un parent à maudire son enfant il y a l'injure publique de l'enfant qui chosifie son parent ou encore la bastonnade du parent par son enfant. « Par exemple un enfant qui insulte son père ou sa mère. Un enfant qui frappe sur ses parents un enfant qui méprise ses aînés donc ses parents il est maudit où il peut être maudit par ses parents là. Relevant le cas de la malédiction dans le contexte manguissa, MBEGUE présente les raisons qui poussent le parent à adopter cette posture.

Il faut savoir que ce n'est pas pour le plaisir que l'on maudit. Un enfant peut avoir fait très mal à l'un de ses parents et celui-ci dans sa colère le maudit. Le parent est chez les Manguissa comme ton Dieu. Pour qu'un parent en vienne à maudire son enfant il faudrait que sa faute soit vraiment très grave parce que la malédiction du parent est une malédiction très lourde et difficile à enlever. (Entretien du 12/10/2019 à Sa'a)

L'affirmation de cette informatrice conforte l'idée selon laquelle la malédiction du parent n'est pas quelque chose de banal et relève d'un acte d'un extrême recours de la part du parent. Elle soulève notamment une raison fondée sur l'efficacité de la malédiction de filiation notamment le caractère divin que revêt le parent pour l'enfant sur terre chez les Beti. En effet, parce qu'il représente son dieu sur terre, la malédiction portée par l'enfant est très pénible et difficile à lever.

5.2.1.2. Les manifestations

La malédiction parentale dépend du sexe de la personne qui maudit. Dans le cas de la femme, elle associe un ou plusieurs gestes à la parole pour exprimer l'acte de malédiction. Dans les cas extrêmes, il s'agira de la présentation de son sexe totalement dénudé qu'elle

présentera à l'enfant qui est maudit et en martelant l'effacement et la nullité qu'elle crée sur lui par l'écrasement avec force du talon de son pied droit. ONANA illustre ici le procédé opératoire de malédiction réalisée par la femme : « *Donc quand elle maudit, la femme enlève ses vêtements, présente son postérieur au concerné en disant "Waangabogbo dam a si mu" (tu ne seras rien sur cette terre) tout en écrasant la plante de son pied droit contre le sol.* » (Entretien du 10/09/2019 à Ozom). A la question de savoir concrètement comment s'effectue le procédé de la malédiction, MBEGUE répond :

Concrètement la maman dit par exemple « tu seras tourmenté toute ta vie. On verra bien si ce n'est moi qui t'ai accouché tu verras de tes yeux » voilà une malédiction. Donc elle parle avec sa bouche avec ou sans gesticulations, et c'est la colère quelle porte dans son cœur qui fait que ce qu'elle dit ait du pouvoir. (Entretien du 12/10/2019 à Sa'a)

Dans son argumentaire cependant, ENAMA présente les risques encourus par un individu qui se fait maudire par présentation de la nudité d'une femme : « *Une maman qui maudit son enfant en lui présentant son vagin c'est très mauvais pour toi, parce que tu as vu là où tu es sorti. Tu ne dois jamais voir là où tu es sorti. Même ta femme peut te faire ça, se présenter en parlant gesticulant ce n'est pas bon.* » (Entretien du 14/12/2019 à Zamengoé). ENAMA définit les conséquences que la malédiction de la femme peut avoir sur l'enfant maudit. Elles peuvent se manifester sur lui et sur et sa descendance, ce qui fait un total de cinq générations.

Une fois que la femme a fait ça même si ça ne t'attrape pas toi-même ça va attraper tes enfants et ta descendance. Comme moi quand je fais ça je dis que cela aura de l'effet jusqu'à quatre générations. Et tu auras beau monter et descendre cette malédiction va s'abattre sur toi. Toi-même, ton enfant (moán), ton petit fils (ndae), ton arrière-petit-fils (ndílá), arrière-arrière-petit-fils (ngutubon). (Entretien du 14/12/2019)

Les hommes, quant à eux, maudissent généralement par la seule parole en agitant leur chasse-mouche ou en présentant leur canne en direction de l'enfant qu'ils sont en train de maudire. A la question à lui poser de savoir si l'homme pour maudire a besoin de présenter sa nudité, NDZENGUE répond par la négative : « *Non ! L'homme n'a pas besoin de présenter son sexe pour maudire. Les hommes maudissent avec la parole tout comme ils peuvent bénir avec la parole. Mais ce qui est plus dangereux c'est quand les femmes te présente son sexe c'est la mort.* » (Entretien du 14/12/2019 à Zamengoé). NDZINA ajoute à ce propos : « *Une maman va donc le faire en présentant sa nudité à l'enfant tout en martelant qu'il ne n'aura jamais le succès de son vivant en lui rappelant que c'est elle qui l'a accouché (« tu verras d*

tes deux yeux si ce n'est pas moi qui t'ai accouché ») » (Entretien du 09/08/2019 à Evodoula). Toutefois, les paroles d'un parent peuvent faire l'objet de la récupération par des sorciers qui prennent alors les propos du parent lorsqu'il est fâché de son enfant pour ainsi bloquer ou faire du mal à l'enfant. C'est dans cette veine que NDZENGUE énonce les propos suivants :

C'est là où c'est très dangereux même, c'est très dangereux. Parce que le parent peut être en colère contre son enfant et avancer une mauvaise parole, sans y mettre de la puissance ou un intérêt particulier. Il va le dire d'une manière simple parce qu'il est fâché et si le sorcier est à côté, il s'accapare de cela pour transformer ça en réalité. Il va transformer ça en réalité en se disant que "je vais faire ceci, on ne saura pas que c'est moi. Tout le monde a entendu comment son père a parlé". Et des fois même, le sorcier peut ne pas être là (...) On maudit croyant s'amuser. Et ça devient comme ça... il y en a qui disent : "ma yəmə bɔ, mə yəmá kivàa" (moi je connais donner, je ne connais pas enlever). Tu ne peux pas sortir de la même bouche et les malédictions et les bénédictions. Qu'on ne pleure pas simplement que les sorciers ont fait. (Entretien du 21/01/2020 à Esse)

Les errements des paroles formulées par un parent sur son enfant sont qualifiés de dangereux par cet informateur pour qui, quoiqu'il advienne, aucun parent ne devrait prendre plaisir à avancer des paroles de dénigrement à sa progéniture car cela a un impact à n'en point douter, sur la vie présente et future de cet enfant. Dans le cas des récupérations sorcières, la mise en pratique par des astuces secrètes permettront de commettre le forfait de cette main malsaine. C'est d'ailleurs pour cette raison fondamentale que les Beti disent que l'on ne doit pas prononcer avec désinvolture, des paroles de mauvais augure sur un enfant car, il est fort possible qu'un sorcier les récupère pour en faire son mobile de crime.

5.2.1.3. Les réparations

La malédiction en soi n'est pas une fatalité ou un statut de l'absolu. Il est possible de lever une malédiction à travers un procédé que NDZENGUE présente à travers un cas connu d'une malédiction qui a frappé toute une famille de petits-fils d'une maman qui est décédée sans avoir accordé le pardon à ceux-ci.

Moi je connais des enfants qui ont eu à désobéir à leur grand-mère au point où elle les a maudits en soulevant le kaba (présentant sa nudité). Pendant toute la vie on leur a dit d'aller demander pardon du vivant de cette dernière mais ils n'ont rien fait. La grand-mère a même soutenu que tant qu'elle est encore vivante, que ses petits-fils se rapprochent d'elle. Finalement elle est décédée et les conséquences s'en sont suivies. L'un d'eux est même complètement paralysé maintenant. Cette malédiction est surtout grave quand la personne qui a maudit est déjà décédée. Pendant qu'elle vit il faut tout faire pour revenir sur ses pas et

reconnaître son erreur, demander pardon. Même quand la personne est décédée on peut toujours aller sur sa tombe pour demander pardon. Mais la véritable difficulté est que nous ignorons que les morts nous regardent. (Entretien du 15/01/2020 à Mbangkolo).

Les mots-clés qu'il faut retenir de ce discours sont l'humilité et le *pardon*. L'enfant qui a commis la faute a le devoir de revenir vers son parent pour lui demander pardon afin d'obtenir son pardon. Dans le principe, la demande du pardon n'est qu'une partie de la procédure de délivrance ; le traitement du problème est bien plus profond que les simples paroles et nécessite des ingrédients associés que MESSOMO présente dans les détails :

C'est toute une cérémonie rituelle. Cela se passe avec les oncles maternels au village. Tu dois prévoir une chèvre et c'est le sang de chèvre quand on va te laver. Au cours de cette séance tu devras demander pardon et il faut également que ton parent que tu as offensé te pardonne de toutes ses entrailles. Ce pardon doit être viscéral. Si le parent ne le fait pas cela n'aura aucun effet. L'enfant doit se confesser et se mettre à genoux pour demander pardon à son parent (bonde). On lui demandera par exemple d'aller te mettre à genoux à plus de 20 m et de revenir en marchant sur ses genoux. On utilise ensuite une plante comme le Mâtét pour enlever cette malchance de ton corps. (Entretien du 18/01/2020 à Nkolbisson)

Ainsi, pour réparer le tort qui a conduit à la malédiction avec toutes ses manifestations, l'on procède à un rite au cours duquel l'enfant demande pardon à son parent et se répand de sa faute (*Nsém*). Ce rite est généralement réalisé sous les commandes des oncles maternels qui président la cérémonie, cérémonie qui requiert un certain nombre d'ingrédients et autres éléments matériels devant servir à la réalisation du rite.

5.2.2. La malédiction horizontale

Par malédiction horizontale, nous entendons toute forme de malédiction qui peut être issue de la société générale, en dehors du cadre de filiation. Dans ce cadre nous dénombrons les malédictions par la colère et par la méchanceté.

5.2.2.1. La malédiction sociale par la colère (*essandjá*)

Dans ce champ, nous pouvons catégoriser deux cas de figure de malédiction. La première relève de la calomnie sociale, la deuxième de la colère d'un congénère. La calomnie sociale renvoie à un ensemble de paroles d'échanges au sujet d'un individu, au sein d'une communauté donnée. AKONO dit à ce propos : « *Quand tu te comportes mal tout le monde parle aussi que cet enfant son comportement il n'est pas bien et c'est comme ça que tu attrapes la malédiction.* » (Entretien du 14/11/2019 à Awae). Cela suppose que l'individu affiche un comportement déplorable au sein de la communauté au point où toute la

communauté dans son ensemble s'insurge par une calomnie constante.

À ce propos, un cas nous a été présenté dans un village de l'Arrondissement d'Evodoula, celui d'un individu de sexe masculin qui a perdu la vie de manière quelque peu étrange. Il aurait subi une attaque cérébrale au cours de son service alors qu'il séjournait dans une zone forestière et serait par la suite décédé alors qu'il avait moins de la cinquantaine d'âge. De son vivant en effet, le concerné avait pour habitude de mépriser son entourage, y compris les mamans de sa communauté d'appartenance au point où il ne manquait pas d'occasion pour qu'elles en parlent et quelle le maudissent en secret. Cette attitude réprimée par le groupe a en effet été à l'origine d'une malédiction sociale qui certes, ne s'accompagne pas de gestes de scénarisation particuliers, mais se nourrit au gré des frustrations collectives et des pensées de dénigrement que les membres de la communauté projettent sur le mis en cause.

Concernant la malédiction par la colère, elle renvoie à une irradiation de la colère qui touche un individu qui a posé un acte grave envers son ami, sa compagne, son frère ou un groupe d'individus ; ou tout simplement vis-à-vis d'un aîné qu'il soit connu ou non. De ce point de vue MBEGUE énonce le propos qui suit :

À côté de cela on peut même dire simplement qu'un aîné peut maudire. Parce que le parent n'est pas seulement celui qui t'a accouché même un aîné peu maudire, ça peut être une maman ou un papa, ça peut-être une grand-mère. Ça dépend si la personne a de mauvaises intentions ou procède à des pratiques de sorcellerie. Donc si un enfant fait quelque chose envers une telle personne elle peut le maudire. (Entretien du 12/10/2029 à Sa'a)

Il est possible de s'appesantir sur le cas du pouvoir de la femme dans la malédiction au sein du foyer. Pour lui, la femme a le pouvoir d'agir sur les activités professionnelles de son mari. Autant elle peut les influencer positivement, autant elle peut le faire négativement et de la pire des manières qui soit. La malédiction de la femme découle des paroles mauvaises qu'elle peut lancer à son mari lorsqu'ils passent par des situations de conflit. ONANA en fait l'illustration comme suit :

Les femmes ont le pouvoir (...) Prenons un petit exemple, si ça ne marche pas à la maison ou que ça n'a pas marché depuis avec des discussions dans le foyer, si la femme ouvre la bouche pour te dire « méfie-toi de moi » il est fort probable que cette journée-là te soit défavorable et désagréable, aussi bien dans ton lieu de service que dans ton entourage. Toute la journée c'est comme si on avait versé les cacas sur toi. Et même ton chef quand il s'adresse à toi c'est comme s'il avait un problème particulier avec toi. Tout simplement parce que toi et ta femme vous avez eu des démêlés à la maison. (Entretien du 17/11/2019 à Monatélé).

De cette illustration, nous déduisons sans ambages que la malédiction peut se vivre même dans un couple dans le cas des frustrations. À cet égard, ONANA affirme la puissance de la femme à influencer dans le déroulement des activités journalières d'un homme qui a été victime d'une malédiction de la part de sa conjointe. En outre, même lorsqu'il s'agit simplement d'une femme ou d'un groupe de femmes qui se dénudent pour maudire, le même informateur relève l'extrême gravité des conséquences qui pourraient en découler.

5.2.2.2. La malédiction par méchanceté

Dans le principe, qu'elle soit faite en public ou en secret, la malédiction est dans le principe quelque chose de spontanée et donc, qui ne se prépare pas à l'avance. Il y a cependant des cas où un individu animé par des intentions malveillantes s'investit à persécuter un autre à travers la provocation dans le but de le faire réagir et par conséquent, de prononcer des paroles de malédiction à son encontre. C'est ce cas que présente NGONO dans ses affirmations :

Mais il y a une autre forme de malédiction que quelqu'un peut aussi programmer. Cette malédiction-là émane de la méchanceté. Cette malédiction-là n'a rien à voir avec la malédiction du parent qui est fâché contre son enfant. La malédiction de méchanceté, même si tu n'as pas fait quelque chose à quelqu'un, il te dit moi je te maudis. Donc, il vient te créer une malédiction alors que tu n'as rien posé comme acte négatif. (Entretien du 18/11/2019 à Obala)

NOMO ajoute à cela les raisons qui peuvent pousser un individu à chercher à nuire à un fils de la société, notamment la jalousie.

La malédiction par méchanceté peut même survenir simplement parce que quelqu'un est jaloux. Il peut voir ton enfant qui a réussi. Et quand il rencontre ton enfant, il lui lance des mots, il lui lance des mots méchants. Et si l'enfant réplique à son tour, il saute sur cette occasion pour maudire l'enfant par méchanceté. (Entretien du 15/01/2020 à Mbangkolo)

Par jalousie, un individu peut chercher à nuire à un autre en le provoquant constamment de manière à lui proférer de mauvaises paroles et ternir son aura. En outre, la provocation est le moyen d'obtenir la raison suffisante dont il a besoin pour maudire l'autre. Il importe toutefois de préciser que la malédiction par la méchanceté est par essence de faible portée en comparaison à la malédiction parentale et partant, peut être retirée plus facilement que le cas d'avec les parents.

5.3. La parole d'inversion (*mviáŋlana*)

Mviáŋlana désigne la parole d'inversion qui permet de retourner une situation défavorable donnée en une situation favorable. Dans ce registre, nous comptons trois types à savoir : les inversions de groupe, les inversions sur l'individu et les inversions sur la nature.

5.3.1. Les inversions de groupe : L'*Evó é nnâm*

Les inversions de groupe sont des solutions culturelles prenant la forme de pratiques rituelles. Elles sont réalisées pour répondre à des besoins communautaires dans la quête de restauration à l'ordre cosmique au sein d'une communauté donnée. L'*Evó é nnâm* (parole du pays) qui se traduit par procès du pays. C'est une pratique curative totale qui s'applique à l'ensemble d'une communauté donnée de manière à produire des effets à la fois sur les hommes et sur l'environnement physique dans lequel est domiciliée ladite communauté. Ce rite de conversion est une solennité à travers laquelle toute une contrée, tout un « pays » s'auto-censure par la parole et restitue l'ordre social bafoué à l'ordre cosmique. En tant que pratique curative totale vécue dans la société beti en général, et plus couramment en milieu eton, l'*Evó é nnâm* est une palabre de remise en cause complète des mœurs qui ont cours dans un village donné, convoquée par le « père » de la communauté que l'on nomme *nyă módò a nnàm et/ou la nyă a nnàm*. Ces derniers qui sont les garants du bien-être sociétal peuvent éventuellement se faire assister par un ou de plusieurs ritualistes spécialisés commis pour orchestrer l'exécution du cérémonial.

5.3.1.1. La typologie

La pratique de l'*Evó é nnâm* requiert une maîtrise du savoir des choses de la nuit et de la manipulation des éléments de règnes animal, minéral et végétal et surtout, la maîtrise de la manipulation des énergies cosmiques. Dans le principe, il s'agit d'une réunion secrète qui revêt deux principales formes dont la durne exclusivement masculine, la nocturne exclusivement féminine et la mixte qui inclut les deux genres et qui, lorsqu'elle implique une communauté de grande envergure, prend la dénomination d'*ánák sáma*. Il existe donc trois formes principales d'*Evó é nnâm* dont les spécificités s'articulent autour du genre et du temps dédié à son exécution. Lorsque la séance est d'obédience masculine, elle a lieu en plein jour et s'achève avant la tombée de la nuit. Lorsqu'elle est féminine, elle se déroule la nuit et lorsqu'elle est mixte, elle a lieu la nuit et s'achève juste avant le lever du jour. Le tableau suivant illustre à suffisance cette typologie en fonction du temps et du/des genres convoqués pour l'exécution du rituel.

Tableau 24 : Typologie de l'èvo' nnam
Source : NANGA MVOGO (2015)

		Genres		
		Hommes	Femmes	Hommes et Femmes
Périodes	Nocturne			
	Diurne			

Le levé du jour. Le tableau suivant illustre à suffisance cette typologie en fonction du temps et du/des genres convoquées pour l'exécution du rituel. Il fait surtout référence aux présidents de séance.

5.3.1.2. Les causes

Ainsi qu'il a été démontré dans les travaux de NANGA MVOGO (2015), l'*Evó' E nnâm* permet de rétablir la libre circulation des énergies cosmiques dans le système modulaire social, système dont l'existence est mise en péril dans le vécu quotidien de ses membres à travers l'*irruption du désordre et la vie contrariée*, pour emprunter à THOMAS et LUNEAU (1986). De cette occurrence subsume de nombreux aléas d'ordre biologique, social et environnemental. Sur le plan biologique, nous avons l'apparition de maladies rares au sein du groupe à l'instar de l'épilepsie pour les jeunes, diabète, l'anémie sévère, les maladies du péril fécal... Nous avons également les morts soudaines des cadets (les jeunes), infertilité humaine généralisée (les femmes conçoivent de moins en moins), etc.

Sur le plan social, l'on peut relever les échecs scolaires et dans les entreprises des membres de la communauté, la mobilité sociale verticale réduite, la rareté des mariages au sein du groupe. Et sur le plan environnemental, nous avons la rareté des pluies et la disette. Il va de soi que ces manifestations ont des causes endogènes parmi lesquelles l'on peut citer une généralisation et une permanence de comportements sociaux déviants à l'instar de la délinquance juvénile, l'inceste, l'adultère intrasocial, les guerres fratricides, l'exacerbation de la pratique de sorcellerie, etc.

5.3.1.3. Les préparatifs du rite

La solution que l'on trouve au problème du désordre et à l'ameunissement la vie sociale est la manifestation de la parole de pouvoir du groupe. En effet, la traduction littérale d'*evó' E nnâm* est « parole du pays », et elle revoie à l'expression endogène de *procès du pays*. A

travers ce procès, les mis en cause et les juges renvoient à une seule et la même entité, c'est-à-dire la communauté dans sa globalité. Lorsqu'on fait appel à un ritualiste spécialisé, il n'est là que pour ses facultés éthériques, de même que pour son savoir thérapeutique, grâce à la manipulation des plantes et écorces, la réalisation des inversions dans l'usage de bouc émissaire du règne animal et le jeu du pouvoir véhiculé dans les éléments du règne minéral. Les ingrédients requis pour cette activité sont généralement des plantes et écorces que les connaisseurs collectent avant la rencontre. Elles sont choisies en raison de leurs rôles pour la protection, pour la purification, pour l'abondance, pour la croissance rapide, etc. les caractéristiques physiques et les critères de développement des plantes orientent alors le choix des ritualistes.

5.3.1.4. La pratique du rite

Les véritables maîtres de séance sont partie prenante du procès et se doivent au même titre que les autres, procéder à la confession de la souillure sociale (*Nsém*). La parole orchestre tout et s'appuie sur les éléments matériels pour théâtraliser le mode opératoire du rite dans une ambiance alternant peines et joies et finalement à travers la mise en présence des agapes de circonstance, caractéristique d'événements de solennité. Dès l'arrivée sur le site du cérémonial³³, et surtout lorsqu'il s'agit d'une exécution nocturne de l'*evó ε nnâm*, le ou les ritualistes se chargent d'allumer le feu grâce à des essences d'arbres particuliers ayant pour fonction la maîtrise des forces antagonistes susceptibles d'entraver le bon déroulement du rite. Le tableau suivant fait la présentation de certaines essences d'arbres utilisées pour l'allumage du feu. Par la suite le guide spirituel de la communauté se charge d'appeler les ancêtres grâce à la parole audible et au son du gong. Viennent ensuite des libations sur le site réalisées grâce à du vin de palme (*məyoak málén*) mélangé au vin rouge de raisin fermenté (*wáni* du terme anglais wine). Lorsque tout le monde est installé, la parole prend place avec les échanges d'auscultation des problèmes liés au dysfonctionnement de la société, les aveux, les confessions et les remises en causes collectives.

Un bain rituel et une décoction sont également préparés pour la purification des lieux et des corps malades en quête de guérison et de sécurisation spirituelle. Le sacrifice de la chèvre (*Capra Aegagus*) est également un moment central qui précède l'administration de bains rituel. Pour le sacrifice, l'on prend soin de disposer un tapis d'*etó* (*voacanga africana*)

³³ Il s'agit d'un lieu sacré au sein duquel est enterré un ancêtre de la communauté, qui s'est distingué par son charisme et sa puissance à fédérer les énergies sociales. Très souvent sur ce site est implanté un arbre puissant qui illustre le caractère majestueux que la communauté concernée veut donner en l'ancêtre dont il est question.

considéré localement comme ayant la capacité d'annuler les inversions de substitution de la bête par un individu dans la communauté. En effet, lors du sacrifice de la chèvre, les connaisseurs affirment que les sorciers ont la capacité de substituer mystiquement la bête sacrifiée par l'homme dont la mort surviendrait quelque temps après.

Photo 1 : Etó (*Voacanga Africana*)

Source : NANGA MVOGO (2015)



Photo 2 : Sacrifice et recueil du sang de chèvre

Source : NANGA MVOGO (2015)



L'*etó* a donc pour rôle de contrecarrer cette situation qui pourrait être fatale en cas d'inattention. Le sang de la bête est mélangé au vin rouge pour une seconde libation réalisée du centre (pied de l'arbre) vers la périphérie, selon un parcours à géométrie spiralée en parcourant la circonférence du site. Le ritualiste verse d'abord le mélange au pied de l'arbre, et poursuit autour du site en parcourant un angle de 360° en boucle.

Photo 3: Addition de vin rouge au sang de chèvre
Source : NANGA MVOGO (2015)



Photo 4 : libations autour du site sacré
Source : NANGA MVOGO (2015)



Photo 5 : Libations autour de l'arbre Essani
Source : NANGA MVOGO (2015)



La cérémonie se poursuit effectivement avec les bains suivis du repas communautaire qui se consomme en chants et en danses, dans une ambiance de festivité. Bien avant le lever du jour, les participants au cérémonial sont renvoyés à leurs domiciles respectifs avec pour consigne de garder secret l'ensemble des échanges qui ont lieu au cours du cérémonial.

5.3.2. Les inversions individuelles

La pouvoir de la parole occupe une place centrale dans les rites de purification et pour le déblocage des situations de vie humaine. Nous pouvons proposer dans cette rubrique quelques cas qui déploient la parole dans ce cas de figure. Nous aurons le déblocage de vie, le retournement d'une situation sociale et la guérison d'une grave maladie.

5.3.2.1. Le déblocage personnel

Lorsqu'un individu se rend compte que ses activités connaissent un échec de manière continue et permanente, il cherche des solutions dans sa communauté, notamment auprès des guérisseurs ou encore auprès des *Bàyem màm* dont la notoriété est avérée et surtout dont la probité morale est sans entrave. Plusieurs possibilités sont envisagées dans ce cas de figure, parmi lesquelles la réalisation d'un rite de déblocage matinal.

5.3.2.1.1. Le corpus 1

Ce rite est réalisé au moyen de deux principaux ingrédients : la parole, et l'ébaa Akang. Ce rite se déroule au petit matin, très tôt avant le lever du soleil. Le ritualiste prépare les ingrédients et se tient face au malade. Avec la plante dénommée *Eba'akan*, il conçoit un nœud coulant qu'il resserve.

Photo 6 : *Eba'akan* (*Eleusine indica*)
Source : Cliché NANGA MVOGO (2020) à Minkama



Cette plante est de type herbacépouvant atteindre entre 30 à 60 cm, de hauteur. Elle pousse généralement dans la zone subtropicale et s'apparente aux herbes de type gazon. En réalisant ce rite à partir de l'*Eba'akan*, le ritualiste détache les nœuds qui existaient dans la vie de l'individu pour laisser place aux opportunités multiples sur les plans social et professionnel. Ses entreprises, ses projets de toute nature trouveront dès lors une issue bénéfique dans la mesure du possible. La parole dans cette circonstance doit être non-souillée, c'est-à-dire qu'avant ce moment et depuis son réveil, le ritualiste ne doit avoir rien consommé, mais doit garder sa salive à l'état pur. Le ritualiste formule des paroles incantatoires de déblocage au bénéfique du malade. Lorsqu'il a terminé de parler, il détache le nœud, le jette devant le malade et lui ordonne de s'en aller sans se retourner.

5.3.2.1.2. Le corpus 2

Pour la deuxième version les ingrédients principaux sont la parole matinale et une feuille de *mátét* connue sous le nom de *ndolé*. Cette plante herbacée à feuillage verdâtre foncé a un goût particulièrement amer. Le ritualiste cueille une tige de cette plante tôt le matin avec au préalable une disposition particulière du corps, notamment la pureté de la salive matinale. MONDZANA énonce le procédé comme suit :

On utilise l'arbuste qu'on appelle mátét qu'on cueille très tôt le matin pour débloquer des situations difficiles. Tu mâche la feuille de metét avec la salive matinale (Ekak ánun) en prononçant des paroles de bien en disant : "Comme tu t'en vas là, tous les blocages que tu pouvais avoir dans ta vie, c'est ça que je détruis maintenant" et il insuffle le mucus sur la personne. Après cela tu t'en va sans regarder en arrière. Et lorsque tu iras réaliser tes projets cela va s'avérer être un succès. (Entretien du 19/11/2019 à Obala).

Le ritualiste peut éventuellement associer neuf grains de *ndóη* (poivre de guinée) qu'il mâche avant le rite oral. Il parle sur la tige de *mátét* qu'il tient en main en crachant dessus le mucus obtenu avec *ndóη*. Lorsque le ritualiste a fini de parler il mâche une feuille de cette plante dont le mucus buccal est expectoré sur le « malade ». Il peut également frapper le « malade » sur toutes les parties de son corps avec la tige qu'il jette ensuite au sol. Le désormais guéri est alors invité à retourner chez lui sans regarder en arrière.

Photo 7 : Deux gousses de *ndóη* (*Aframomum melegueta*)
Source : Photo NANGA MVOGO (Novembre 2019) à Obala



Photo 8 : Neuf grains de ndóŋ (*Aframomum melegueta*)
Source : Photo NANGA MVOGO (Novembre 2019) à Obala



Photo 9 : Metét (*vernonia diversifolia*)
Source : Cliché NANGA MVOGO (Novembre 2019) à Obala



Le rite doit se dérouler à l'air libre, hors de la maison, juste après la cueillette. Placé devant le « malade », le ritualiste prononce des paroles de bien-être au bénéfice du récipiendaire. Elles s'énoncent de la manière suivante comme l'indiquent les propos de MONDZANA :

Tout ce qui était bloqué dans ta vie, toutes les difficultés que tu rencontres au quotidien, tous les pleurs que tu as exprimés depuis ta naissance, voici ça que j'efface aujourd'hui. Même si l'on a caché ta vie sous un arbre, sous un rocher ou dans le marécage (ilobi), même si c'est caché sous un bananier, je débloque cela dès maintenant. » (Entretien du 19/11/2019 à Obala).

Les informateurs qui ont proposé ce corpus ont surtout martelé l'occurrence de la « pureté » de la salive matinale, car selon leurs affirmations, la salive renferme une plus grande puissance lorsqu'elle obéit à ces conditionnalités. Selon eux, la salive matinale regorge une puissance intense, la plus intense de la journée capable de débloquent des situations très malsaines dans la vie d'un individu. Le *ndóŋ* qui est utilisé comme additif est un booster de potentiel qui accroît pour ainsi dire la puissance de la parole. Dans ce cadre rituel comme dans le précédent, la parole qui est une énergie acoustique est greffée à la pensée, à l'intention du ritualiste de produire la guérison. C'est donc elle qui permet d'activer le potentiel de guérison qui sommeille en la plante ; car, toute réussite d'un rite destiné à la guérison, à la propitiation ou au déblocage des situations, passe nécessairement par l'activation du potentiel de guérison de la plante. A cet effet, le ritualiste prend le soin de cueillir la plante avec une attitude d'humilité, vis-à-vis d'elle, de la nature et de l'univers.

5.3.2.2. La pratique de la thérapie de groupe du Mbabi

Le *Mbabi* est une pratique communautaire qui est réalisée pour des situations individuelles de blocage sévère, ou lorsqu'un membre de la communauté rencontre des peines dans sa vie comme une maladie grave ou lorsqu'il ne parvient pas à avoir des enfants. On peut également citer le cas spécifique d'un membre de la communauté qui a de sérieux problèmes avec la justice ou qui serait en prison. Dans ces cas précis, et pour biens d'autres dont l'énumération n'est pas exhaustive, le parent du malade peut demander l'exécution du rite *mbabi* (*á kàkmbábi*) ou de l'*esiéen* s'adressant à son chef de famille pour lui exposer le problème. Par la suite, le ritualiste est saisi par le responsable principal de la communauté qui peut être un *Zomló* ou un *ə*. La communauté est également informée par divers canaux de communication dont le bouche à oreille, les NTIC, les plateformes d'échanges médiatiques, etc. On informe donc les gens de part et d'autre de la communauté sur les modalités de lieu et de temps arrêtées pour le cérémonial. ONAMBELE présente les modalités comme suit :

C'est le patriarche qui conduit les opérations. On peut se réunir même à partir de 16h de 18h ça dépend des cas. Bon il y a des cas où on passait toute la nuit. Des fois on se réunissait et avant la nuit on terminait. Donc ça dépend des cas et des circonstances. Parce qu'il y a quelqu'un qui convoque celui qui a le malade les gens parlent les gens parlent c'est ça qui fait le contenu du rite. Que ce malade se lève de son lit et le patriarche dit « cela se passe comme j'ai dit là », et les gens répondent hé ! (Entretien du 14/01/2020 à Febe.

Tous les membres de la communauté sont invités à participer à la cérémonie, mais des modalités sur le choix d'abstention sont données sur place par le *Ngəŋgaŋ* qui invite les personnes qui possèdent des éléments néfastes en eux susceptible de nuire au processus de guérison à les mettre de côté. En effet, une fois sur place le jour dit, après que les ingrédients principaux ont été apprêtés, le ritualiste prépare les lieux en faisant allumer le feu avec un bois spécialisé. Après avoir invoqué ses Ancêtres et les Ancêtres des lieux (dans le cas où il vient d'une autre communauté), le ritualiste nommé *Ngəŋgaŋ* invite chacun des participants à traverser le feu comme le précise AMOUGOU :

La personne qui avait allumé le feu ce n'est pas le patriarche du village, c'est plutôt le guérisseur. Il a disposé le bois, le dùmá, à 19H 30 là, il a lancé le feu. Le feu ci donc, avant de commencer tout le monde devait le traverser. Il y avait des gens qui n'arrivaient pas à traverser le feu, ceux-là le ritualiste les mettait de côté (...) là ce sont les gens qui ne sont pas simples. Celui qui n'est pas simple ne peut pas traverser le feu. Mais si toi tu es innocent tu traverses. (Entretien du 29/09/2019).

Dans ses propos précédents, l'informateur nous précise que le terme « être simple » équivaut à : « ne rien avoir avec la sorcellerie », ou encore ne pas avoir participé dans la sorcellerie, surtout en ce qui concerne le cas d'espèce en cours de traitement. En d'autres termes, ceux qui sont venus pour nuire à la bonne marche du rite vont s'abstenir de traverser le feu, surtout lorsqu'ils ont testé la puissance du ritualiste et se sont aperçu qu'ils pourraient y laisser leur peau. En outre, le responsable de la communauté qui dans certains cas peut être en même temps ritualiste, donne la parole à l'initiateur de la séance pour qu'il présente publiquement l'objet de la séance ainsi que l'indique les propos de MBAH « (...) *tu précises l'objet de l'activité notamment en ce qui concerne les difficultés éprouvées proprement dites. Toi le concerné tu prends parole en premier, suivi des différents chefs de famille.* » (Entretien du 18/01/2020 à Nkolbisson). Dans la foulée, le malade est interpellé par rapport à son problème ; il doit publiquement avouer si oui ou non il sait quelque chose sur sa maladie, c'est-à-dire, si elle est due à la magie ou à la sorcellerie dont il serait l'auteur. Ensuite chacun va rechercher une herbe et venir la présenter au ritualiste qui prend soin de vérifier la qualité en se chargeant d'éluider, séance tenante celles qui sont indésirables. NDZENGUE précise à ce propos :

Chacun cueille une herbe de son choix à l'exception du sás qui a la particularité de démanger énormément. Les plantes : au cours de la cérémonie, le ritualiste demande à chacun de se plonger dans la brousse, pour ramener une plante au choix. Une fois de retour, le ritualiste va se charger de contrôler minutieusement chaque plante amenée de manière à ce que les mauvaises soient éludées et

remplacées par de bonnes plantes. (Entretien du 14/12/2019 à Zamengoé)

Au moment de donner l'herbe la personne doit se livrer à une séance de confession expiatoire publique qui se présente comme suit : « *si c'est moi qui suis à l'origine de ce mal que rencontre notre frère, je renonce à ce mal en enlevant ma main dessus* ». L'un après l'autre, l'espace se garnit de diverses plantes introduites après exécution de confession expiatoire de tous les acteurs ayant consenti à ce procédé rituel. Dans le même temps les connaisseurs recherchent certaines autres plantes et écorces pour ajouter aux principaux ingrédients déjà préparés à l'avance.

Tableau 25 : Matériel usuel du rite *Mbabi*
Source : données de terrain

Ingrédients	Types	Utilisations
Ecorces	Adzab	Utilisé pour le bain rituel
	Essingan	
	Ezezang	
Bois	Aboé	Exclusivement pour alimenter le feu
	Dúma	
Feuilles	etó	Tapissage du sacrifice de chèvre (Contre la substitution de corps lors du sacrifice)
Ndónj	9 grains	Utilisés par le ritualiste pour booster la parole
Eau	Eau de rivière	Mélangée aux écorces et herbes pour la réalisation du bain rituel
Argent	9 Pièces de 100 F	Sacrifice que l'on dispose en trois tas de trois pièces chacune
Chèvre	noire mâle (homme) ou femelle (femme)	Son sang sert au lavage du malade
Vin	Palme	Libation autour du lieu du rite
	Rouge (raisin)	
Ustensile	Bassine	Recueil des ingrédients pour le bain rituel
	Machette	Sert lors du sacrifice de la chèvre.

Dans un tableau synthétique, nous résumons l'ensemble des éléments matériels à nous révéler par les connaisseurs et praticiens pour l'exécution d'un rite de *Mbabi* concernant la maladie grave d'un membre de la communauté. L'on peut citer entre autres les écorces d'arbres, les herbes, le bois de chauffage qui proviennent de la collecte par les connaisseurs au cours de la période qui précède l'exécution du rite. Ces derniers s'organisent en équipe de manière à réunir au jour dit, différentes écorces, herbes, feuilles, racine et ensens liées à la prospérité, à l'abondance, au bien-être, au succès, etc. les autres éléments sont préparés par le

commanditaire qui, lorsqu'il n'en possède pas, procède à l'achat du matériel manquant. Le ritualiste récupère ensuite les herbes et les autres ingrédients pour en faire un bain rituel à l'intérieur, d'une bassine remplie d'eau de rivière. Il y a également du vin qu'on verse à l'intérieur et une chèvre qu'on sacrifie et dont le sang est introduit dans la bassine.

La séance de préparation de ce bain se fait publiquement et l'assistance est invitée à participer activement à la réalisation de l'activité, en venant macérer le contenu de la bassine, tout en prononçant des paroles de bienveillance pour le malade, de sa famille et de sa communauté. On procède donc par la suite au bain du malade ou des concernés. Il faut aussi certaines pièces d'argent que le malade ou la victime doit déposer en sacrifice. Pendant le cérémonial, le ritualiste (*Zomló*) déclare « *ce mal dont souffre notre frère (ou notre sœur), si on lui a donné cela dans la nuit (en sorcellerie), nous enlevons ça de jour* ». Avec l'approbation de l'assistance qui répond aux paroles de bénédiction, le malade est lavé et on lui fait boire une décoction faite de plantes et d'écorces. Tout doit se terminer avant le lever du jour qui marque la nouvelle naissance. En outre, Il est possible qu'au cours d'une séance convoquée par un membre de la communauté, d'autres personnes trouvent une issue favorable à leurs problèmes de procréation, d'envoûtement, de malchance et autres.

5.3.2.3. Les études de cas : libération de prison

Cette partie s'articule autour des cas de sorties miraculeuses de prison à travers lesquelles bon nombre de cas ont permis de mettre en évidence le pouvoir de la parole en contexte beti. Nous avons à ce propos recensé trois cas de personnes qui sont sortis de prison après qu'un rite a été réalisé avec la parole au centre, et qui avaient à chaque cas affirmé que le prisonnier serait libre dans les brefs délais. Dans chaque cas présenté, le détenu fut effectivement libéré neuf jours après l'exécution du rite. Pour des raisons d'anonymat, nous allons utiliser des noms d'emprunt pour faire la présentation de chaque cas pris en exemple.

5.3.2.3.1. Le cas d'Abdon F.

C'est l'histoire d'un Monsieur qui travaillait à la Mairie d'Evodoula, au cours des années soixante. Abdon F. puisqu'il s'agit de lui, avait eu des déboires suite à des fautes administratives commises dans le Bureau d'Etat Civil dont il était responsable. De là, le concerné fut arrêté puis incarcéré à Yaoundé, et ce pendant un long moment. La situation qui devenait inquiétante aux yeux de la famille amena sa grand-mère paternelle à convoquer une assise considérée comme une séance de prière pour tenter de trouver une issue à son petit-fils emprisonné. Au cours de cette rencontre qui a eu lieu au domicile de la grand-mère, les

doyens de la communauté ont eu à débattre sur la situation d'Abdon F. pour lequel la grand-mère se refusait d'accepter que l'aîné de ses petits-enfants s'éternise dans une prison, de surcroît dans la ville de Yaoundé, la Capitale. La tournure des échanges qui avaient débutés à la tombée de la nuit avait alors débouché sur une parole consensuelle de la famille toute entière qui proclama la sortie de prison d'Abdon dès le lendemain. Cette proclamation se décline de la manière suivante, ainsi que l'indique MVOGO (Entretien du 10/08/2019 à Kalngaha) :

Patriarche : notre fils Abdon doit sortir de prison dès demain hein !

Assistance : Hé !

Patriarche : Il sort demain hein !

Assistance : Hé !

Patriarche : Il sort de prison hein !

Assistance : Hé !

L'informateur nous fait savoir que, comme par enchantement, Abdon F. fut effectivement libéré dès le lendemain et s'est d'ailleurs directement rendu au village, et donc, tout le monde a pu le voir libre.

5.3.2.3.2. Le cas de Jean B.

Le nomme Jean B. employé dans une entreprise dans la ville de Yaoundé a été incarcéré pour cause de malversations financières. Puisque le problème perdurait et demeurait sans suite, son père, patriarche de sa communauté dû convoquer une séance de palabre. Cette disposition ayant mis en œuvre le pouvoir de la parole, a permis le déblocage de la situation du fils prodigue, Et partout, sa libération MVOGO décrit la situation comme suit :

J'avais un frère qui était en prison et cette situation avait duré. Le père du concerné a convoqué la famille pour un rite de palabre qui avait eu lieu en début d'après-midi. Alors on a donc parlé beaucoup de choses avec le doyen et l'assistance. Curieusement il y a eu un phénomène qui s'est passé : un oiseau est entré ça devait être un moineau, il est venu tomber au centre du salon. Il a pris cet oiseau, est allé se mettre au pas de la porte et lui a dit : « vas-y ramène nous notre fils » puis il a lâché l'oiseau au dehors. Ça n'a pas fait 2 semaines, le monsieur est sorti de prison, il a été relaxé sans jugement. (Entretien du 10/08/2019 à Kalngaha).

Dans ce récit, il apparaît un épiphénomène, c'est l'entrée inopinée d'un oiseau à l'intérieur de la case de palabre. Cet élément intrusif apparaît aux yeux du patriarche comme le moyen de transport de la volonté de la communauté de faire libérer l'intéressé de prison.

5.3.2.3.3. Le cas de Leopold N.

Le cas de Leopold N. est lié également à son travail. Ce Monsieur était en effet responsable d'une unité de police qui avait gardé à vue un individu, lequel a perdu la vie dans les locaux de la police. De cette situation a découlé une ouverture de poursuites judiciaires à l'encontre du commissaire, qui supervisait l'unité de police. Certes, il est vrai qu'il n'était pas directement responsable de négligence, mais étant donné qu'il était chef de l'unité, il a été arrêté. MESSI raconte l'histoire :

Je me souviens du temps où Léopold N. était en prison. Il était commissaire, on l'avait mis en prison. Toutes les femmes d'Ekouda se sont rassemblées une nuit c'est-à-dire à la veille du procès. Elles ont dit qu'elles vont le libérer, parce que ce n'est pas lui qui avait commi le meurtre dont on l'accusait. Il était commissaire ; et quand tu es commissaire, tous les gens qui entrent dans ton commissariat sont sous ta responsabilité, même si ce n'est pas toi qui les a enfermés. Etant donné que c'est un de ses éléments qui l'y avait introduit le prévenu, le responsable de cette unité devenait donc automatiquement responsable de son décès. Ce dernier est donc allé en prison et il traînait là-bas. Son père Paul avait demandé aux matriarches du village de se réunir et elles avaient fait ce qu'on appelle Mbàbi. C'était une prière adressée à Dieu pour libérer le fils qui était en prison. Par la suite, le tribunal qui devait se tenir les jours suivants a comme par enchantement prononcé la relaxe pure et simple du commissaire (Entretien du 17/01/2020 à Monatélé).

Plus loin, notre informateur apporte d'autres précisions sur les mécanismes de retournement de situation sur le plan endogène. Pour lui, une personne qui s'éternise dans les geôles de cette manière est victime des forces occultes depuis son village natal.

Il y a quelque chose que tu dois savoir, généralement quand on fait ça, c'est que c'est quelqu'un du village qui est en train de bloquer celui qui est en prison là-bas. Il se transforme en esprit et il va bloquer notre peau qui reste dans cette situation. Donc il est dans un sort et il est question qu'on détruise ce sort-là. Et quand on a fait ça on le libère là-bas parce que lui il a aucun problème là-bas, le problème c'est ici. Donc c'est un verrou que les ritualistes enlèvent pour libérer la situation. (Entretien du 17/01/2020 à Evodoula).

Le but du rite devient de ce point de vue, la destruction des barrières spirituelles qui entretiennent la situation défavorable. L'application rituelle rétablit les choses à leur place en accélérant le procédé de libération. La situation qui fait maintenir l'individu en prison est du

point de vue de l'informateur d'origine spirituelle à travers laquelle les sorciers veulent le maintenir en prison par un mécanisme de blocage dit *Ebángà*. L'opération du rite contribue ainsi à ôter ce verrou spirituel afin que dans les délais les plus brefs, le prisonnier soit relaxé.

5.3.2.4. Les autres cas

En ce qui concerne les questions d'efficacité, la quasi-totalité des informateurs que nous avons rencontrés nous ont révélé qu'à la suite du rite auquel ils avaient participé, leurs proches ont recouvré la santé quelques temps après le rite. C'est le cas par exemple d'ELOUNDOU H. dont le petit frère avait été malade et qui fut soigné après une séance qui avait eu lieu à Monatéle dans les années 80 (Entretien du 16/10/2019 à Monatéle), BEBEME qui avait recouvré sa santé reproductive et avait pu enfanter suite à une séance de ce rite qui s'était déroulé à Ozom en 1987, cas révélé par ONANA (Entretien du 10/09/2019 à OZOM). Nous avons aussi noté le cas d'un monsieur qui avait été longtemps malade du côté de Mfou dans sa belle-famille et avait recouvré la guérison suite à la pratique du rite qui se nomme ici *Esié*, rite qui s'était déroulé à Akono, rite qui avait été commandité par son frère aîné, c'est le cas relevé par AMOUGOU (Entretien du 22/09/2019).

5.3.3. Les inversions sur la nature

La parole a la faculté d'agir également sur les éléments de la nature comme les végétaux, les animaux et même les minéraux. Nous allons nous intéresser dans cette partie, aux cas des rites de parole pratiqués pour la production d'une part, et d'autre part, pour le contrôle des conditions climatiques pour empêcher la pluie de tomber et pour la générer.

5.3.3.1. La production végétale

Dans l'univers culturel Béti il existe un ensemble de rites qui contribuent à la manifestation de la parole de pouvoir pour la production végétale. Dans ce travail, nous avons retenu deux cas de figure, notamment le cas du rite pratiqué pour assainir l'espace culturel qui peut éventuellement faire l'objet de razzia des rongeurs, et le cas d'une application rituelle aux fins de booster les quantités de productions champêtres.

5.3.3.1.1. Le rite d'assainissement de l'espace culturel

L'une des causes de la faible production végétale issue de l'agriculture se trouve être les pratiques de sorcellerie. En effet, tandis que les villageois mènent leurs activités champêtres avec l'espoir d'une production abondante, il arrive que certains s'engagent dans une démarche

nuisible de vol mystérieux des récoltes à d'autres membres de la communauté. A ce propos, nous pouvons présenter un cas qui a été cité par l'un de nos informateurs. Dans un village de l'arrondissement d'Esse, alors que les récoltes devenaient très faibles dans la communauté, le leader spirituel convoqua une assise rituelle pour s'attaquer à cette situation très désagréable. La raison fondamentale de cette triste situation était les ravages que faisaient les hérissons dans les champs. Ces rongeurs dévoraient systématiquement l'ensemble des récoltes des villageois. Dans la foulée de son récit, NDZENGUE présente les faits comme suit :

Et bien il y a eu une assise, c'est mon papa qui la commandait en qualité de ritualiste, lui qui était un patriarche de la communauté. Il a demandé qu'on amène une bassine d'eau. Quand on a mis l'eau dans la bassine, alors il a pris un litre de vin rouge il a versé dans l'eau. Après cela, il a pris une lame rasoir que l'on n'avait pas encore utilisée, une lame neuve qu'il a jetée dans l'eau. Il a pris le chapelet il a jeté dans l'eau. Il a dit, « la personne qui sait qu'elle est à l'origine de cette plainte des champs et autres dégâts dans nos productions, qu'elle s'abstienne de boire de cette eau et qu'elle nous dise comment elle a fait pour faire cela, qu'elle nous dise ce que cela lui rapporte. (Entretien du 21/01/2020 à Esse).

La prescription d'abstention du ritualiste était à la fois préventive et curative pour le déclarercoupable. L'abstention d'un tiers aurait suffi pour le déclarer coupable et procéder ainsi à l'exorcisation des lieux. Par contre, une fois cette décoction consommée par le coupable, la situation devient irréversible. Dans le procédé de consommation, il est d'abord recommandé de faire une confession publique déclarant son innocence et affirmant que s'il ou elle est coupable, que la lame introduite dans la décoction décapite ses boyaux. L'exercice de confession ainsi réalisé, le confessé boit ensuite la décoction. NDZENGUE poursuit son allocution en donnant les conséquences qui en ont découlées :

(...) tout le monde est passé y compris une vieille femme qu'on soupçonnait. Elle a commencé à parler, bon... parce que le sorcier est toujours, c'est un douteur. Il veut toujours tester. La femme aussi elle est venue elle a goûté elle a bu la solution. Ça n'a même pas fait deux mois qu'elle a commencé à se plaindre des violentes douleurs au ventre. Papa s'en va lui demander "le ventre c'est comment ?" Elle lui dit "c'est l'eau que tu m'as fait boire ". Il a répliqué "je n'ai forcé personne à boire une quelconque eau, c'est chacun qui buvait de lui-même après avoir confessé. Est-ce que c'est toi qui es à l'origine du problème que nous décrivons ? " C'est là où elle a confessé, mais il était déjà tard, on ne pouvait plus la sauver. Si elle avait confessé tôt on ne lui aurait même pas permis de boire cette eau. Et la dame est finalement décédée. (Entretien du 21/01/2020 à Esse).

Par la suite, notre informateur nous a révélé que le phénomène de ravage des cultures avait pris fin après la mort de la dame. Cette illustration permet de voir en filigrane le rapport de force qui peut exister entre la volonté individuelle de contrôler ou de dominer et la volonté

collective de s'affranchir des pratiques pernicieuses. Ce qui n'est pas dit dans la pratique relevée dans cette présentation est que le guide spirituel qui orchestre le rite n'agit pas seul ou ne décide pas tout seul de censurer le ou les fautifs. C'est une volonté partagée par l'ensemble des membres de la communauté. D'ailleurs dans un tel cas, c'est généralement des tierces personnes qui s'en plaignent auprès des guides spirituels, surtout lorsqu'elles soupçonnent que l'origine de leur déboire est d'ordre malicieuse, lorsqu'elles estiment faire l'objet d'attaques sorcières. Raison pour laquelle la parole de pouvoir est d'obédience groupale et requiert la réactivité de tous à approuver par la parole, leur volonté commune de transcender le problème vécu. En outre, les ingrédients requis pour la manifestation de la pratique rituelle, ingrédients participent également du jeu de l'efficacité de la parole, puisque c'est grâce à cette dernière que les potentiels latents de chacun des éléments sont activés.

Avant toute réalisation rituelle d'envergure, il convient au préalable de procéder à une séance de confessions individuelles et collectives. Cet exercice est réalisé par toute l'assistance (le ritualiste y compris, dans le cas où il est membre de la communauté), et implicitement les personnes absentes qui y participent de façon symbolique, car elles ont leur part de responsabilité dans la marche de la société. Aussi, par la réponse favorable de l'assistance par le « hé ! » ou « ya ! » à l'interpellation du guide spirituel sur la question de « *est-ce que nous voulons tous que le problème de ravage des champs par les hérissons s'arrête* », la communauté scelle le sort des éventuels coupables. Elle condamne le mal, d'abord en se dédouanant de manière à n'être porteur d'aucune souillure liée au problème décrié (par la confession individuelle), ensuite en sanctionnant avec la dernière énergie le mal-être qui pèse sur l'individu ou la communauté. Enfin, la personne coupable se condamne elle-même en prenant le risque de procéder au rite sans avouer son forfait. La décoction rituelle est par voie de conséquence le calice qui scelle son sort de façon inéluctable, ce qui la conduit inébranlablement à la mort. Elle décède parce que jugée par sa propre conscience qui a indéniablement réfuté la repentance, et par voie de conséquence renié le pardon de la communauté.

5.3.3.1.2. Le rite agraire

Les Beti réalisent le rite *Mbabi/Essié* pour générer l'abondance de production végétale dans le domaine agraire. Cela émane d'une décision prise suite au constat par les membres de la communauté d'une disette accrue et surtout d'une trop faible production dans les travaux champêtres. La pratique consiste à se réunir autour d'un lieu sacré ou sacralisé en circonstance, sous l'égide du patriarche dans la communauté, celui qu'on nomme *nyamódo a*

nnam ou *Zomló*, responsable spirituel de la communauté. NGA décrit ce rite avec les propos suivants :

Quand nos grands-parents vivaient il y avait un certain nombre de pratiques qu'ils faisaient pour que les récoltes produisent en abondance. Lorsqu'il arrivait que les récoltes ne produisent pas assez, on pratiquait le Mbabi. Celui qui est considéré comme le nya módo du village préside le rite. C'est un grand notable dans la communauté. (Entretien du 11/08/2019 à Evodoula).

Les lignes directrices du *Mbabisont* données par un questionnement auquel se soumet la communauté par la voix du ritualiste : « *comment allons-nous vivre puisqu'il y a la famine qui s'installe ?* » (Idem). La réponse à cette interrogation découle des débats qui ont lieu sur les pistes d'orientation en rapport avec les habitudes des membres de la communauté d'une part, et d'autre part sur des confessions publiques. Concernant les débats, il s'agit d'une suite de prises de parole, auxquelles les membres de la communauté présents sur les lieux se livrent dans le but d'ausculter le mal dans sa racine. Concernant les confessions publiques, chaque membre de l'assistance doit aller cueillir une feuille de son choix sous le contrôle du ritualiste comme l'indique ELOUNDOU :

(...) la majorité du village va aller chercher une herbe chacun pour revenir avec effectuer un rituel. Donc tu vas aller chercher une plante dont tu sais qu'elle est propice au bien-être à la santé à l'évolution de la communauté et le ritualiste veille à extraire tout ce qui n'est pas bon comme le haricot sauvage et d'autres types d'herbes. (Entretien du 16/10/2019 à Monatélé)

Après ces vérifications, l'informatrice indique que chacun va se confesser de la manière suivante : « *(...) si c'est moi qui suis à l'origine de ce malheur de ces problèmes de ce manque de nourriture voilà ça que je détruis.* ». Pour la circonstance on introduit de l'eau de rivière à l'intérieur d'une bassine. Après avoir confessé, chacun jette la plante dans la bassine d'eau et crache à l'intérieur. Une fois cette phase achevée, l'on procède à un sacrifice d'une chèvre noire dont on verse le sang à l'intérieur de la bassine ainsi que le précise NGONO :

Comme le village misère dans la famine nous souhaitons que nos parents, nos aïeux nos ancêtres nous assistent pour que nous vivions l'abondance dans la communauté. On dit alors que si c'est quelqu'un à l'intérieur de la communauté qui provoque cette famine, ce sont ces choses-là que nous détruisons ici et maintenant. Et tout le monde répond hé ! Il répète deux autres fois avec la même réponse hé ! (Entretien du 22/01/2019 à Obala).

Après la prise de parole du ritualiste qui prononce des paroles bénéfiques incantatoires en remuant le contenu de la bassine, il invite chacun à venir tremper sa main à l'intérieur. La décoction est partagée à tout le monde sous forme de boisson. Dès cet instant la cérémonie

prend des allures de fête à laquelle tout le monde se réjouit de la prospérité avenir. Cela se déroule sous des chants et des danses joyeuses. Une fois la cérémonie achevée, le reste de décoction et des ingrédients contenus dans la bassine seront versés dans les différentes entrées du village. Dans cet exercice, nous nous proposons de présenter l'exclusivité des propos de NGA sur le déroulement de cette pratique rituelle.

Lors de la pratique du rite mbabi, on se réunit pour palabrer sur la situation des faibles récoltes et prendre des décisions. Ensuite on prend une bassine dans laquelle on introduit l'eau de rivière qui circule et l'on demande alors à chacun de prendre la plante de se confesser en disant publiquement si c'est moi qui suis à l'origine de ce malheur de ces problèmes de ce manque de nourriture voilà ça que je délie. » (Entretien du 11/08/2020 à Evodoula).

Après avoir prononcé ces paroles, l'orateur jette la plante dans l'eau et crache à l'intérieur. Au terme de cet exercice, c'est-à-dire après que tous le monde a terminé de se confesser, l'on procède à un sacrifice d'une chèvre noire dont on prélève le sang et que l'on verse dans la bassine contenant les ingrédients apprêtés. On mixe donc le tout et le contenu de la bassine est est recueilli pour faire des libations tout autour du site et à divers endroits stratégiques du village. Chaque participant conserve également un peu de cette eau pour en asperger dans son champ. Le reste du contenu de la bassine est déversé dans une rivière par les soins des mains experte du ritualiste et des gardiens spirituels de la communauté.

5.3.3.2. La modulation climatique

La parole est un ingrédient qui peut être utilisé dans le but de modifier des conditions climatiques selon la circonstance. La parole peut ainsi intervenir pour générer la pluie ou pour l'empêcher de s'abattre. Ce sont ces deux aspects qui vont meubler cette rubrique.

5.3.3.2.1. La régénérescence de pluie

A la question posée aux informateurs de savoir s'il est possible de générer la pluie, la grande majorité a répondu par la négation estimant que la pluie émane d'une condition exclusivement naturelle de l'environnement à laisser s'écouler le fruit des condensations des vapeurs atmosphériques à un lieu donné. Cependant, MONDZANA a affirmé que les Béti ont la capacité de faire tomber la pluie lorsque les conditions climatiques sont extrêmement rudes en termes de sécheresse et de disette. Cette mesure nous précise l'informateur est extrêmement rare et de sa mémoire, elle n'a plus tellement cours dans les pratiques béti. Et d'ailleurs précise-t-il, une telle pluie n'est pas abondante, elle est spontanée.

(...) *Oui. Quand la saison sèche frappe fort dans une région, les papas faisaient souvent un rite qui consistait à faire tomber la pluie. Quand ils font ce rite-là une semaine plus tard au plus, la pluie va arriver. Cette pluie ne peut pas être très abondante, c'est une pluie spontanée. Elle vient juste pour atténuer la chaleur, et non pour faire développer les cultures. (Entretien du 19/11/2019 à Obala).*

Lorsqu'elle est cependant réalisée, l'opération requiert outre la parole, un certain nombre d'ingrédients que nous présentons dans le tableau suivant :

Tableau 26 : Ingrédients pour le rite de formation de pluie
Source : données de terrain

Ingrédients	Caractéristiques
Eau de rivière	Eau douce coulante
Sable des rivières	Gros grains
Assón	Arbre contenant beaucoup d'eau
Eléòm	Plante qui pousse aux abords des cours d'eau
Mbabi	Plante à trois feuilles qui pousse près des cours d'eau

Le même informateur affirme que pour un tel procédé rituel, les ingrédients requis proviennent globalement des cours d'eau :

On utilise généralement les herbes et les écorces d'arbres qui résistent lorsque la saison sèche survient. Ce sont des essences d'arbres et d'herbes qui sont capables de résister pendant au moins six mois sans problème. Ce sont ces herbes et arbres qu'on utilise. On les met dans la bassine avec cette eau, et on parle, on parle, on tourne pendant toute une nuit. (Idem).

Les ingrédients ainsi obtenus, un rite de parole prend place et se déroule toute la nuit durant. Un grand feu est allumé pour faire tenir la palabre nocturne au cours de laquelle des prises de paroles concourent à charger les ingrédients du pouvoir générateur de pluie dont ils sont dépositaires. MONDZANA achève sa description à ce propos de la manière suivante : « *dès qu'on finit de parler toute la nuit, on va donc verser cette solution rituelle dans le WC. Voilà dans la sécheresse qu'on détourne. Une semaine plus tard au maximum il y aura une pluie.* » (Idem).

Dans ce rite, les ingrédients potentialisent la matérialité de l'eau, étant domicilié dans un cadre hydrique naturel et donc, épousant les mêmes caractéristiques. La clé de tout concernant ce rite n'est ni plus ni moins que la parole de pouvoir. Tout se passe dans cette séance comme si les guides spirituels cherchent à avoir le consentement de l'assistance, pour pouvoir ouvrir les écluses du ciel afin de laisser couler l'eau.

5.3.3.2.2. Le blocage de pluie

Les connaissances courantes sur la capacité des Beti à empêcher la pluie de tomber sont assez nombreuses. Par des procédés endogènes, les Beti peuvent retenir la pluie pour un certain temps ou encore la détourner momentanément vers un autre lieu. C'est ce que présente ONANA :

On ne peut pas véritablement arrêter la pluie. C'est impossible. On ne peut que la dissuader c'est-à-dire si elle devrait tomber ici, on l'envoie, on a compris pour qu'elle aille tomber ailleurs parce que on a une manifestation ici point arrêter la pluie on ne peut pas l'arrêter parce que ça c'est aller contre la volonté de la nature. Donc on la dévie ailleurs. (Entretien du 10/09/2019 à Ozom)

Il est donc possible que lors d'un événement majeur qui nécessite un climat atmosphérique tempérant, que la pluie soit détournée de ce lieu pour un autre. Cependant il existe plusieurs techniques bété qui permettent de réaliser cette prouesse, la plupart étant centrées sur la pratique matérielle. Mais il existe également un moyen idoine par la parole grâce à laquelle le praticien parvient à en faire la réalisation. Dans ce sillage, ONAMBELE nous confia :

Je ne maîtrise pas trop mais... mon mari avait l'habitude de le faire. On est peut-être dans une de bien dans une grande cérémonie comme ça lorsque la pluie s'annonce il prend sa canne et dit "á wé ! Kelekeleooo kelekele" (va tomber de l'autre côté, là-bas). (...) il utilise juste sa parole avec sa canne. Après il dit "c'est sa non ? On répond hé ! C'est ça non ? hé ! C'est ça non ? hé !" (Entretien du 14/01/2020 à Febe).

De cette illustration, nous avons posé la question de savoir si cette capacité dépend de l'approbation collective de l'assistance et sa réponse a été affirmative. Elle a d'ailleurs renchéri dans son propos comme suit :

Oui ! Il parle en votre nom parce que c'est vous qui lui avez donné son pouvoir. C'est pourquoi vous répondez oui ! Quand il fait ça il renvoie la pluie de l'autre côté. Par exemple sicelle-cidevait tomber et la renvoyer elle part tomber là-bas à Mokolo. Mais juste après la cérémonie, même avant qu'on ne rentre dans les maisons, la pluie s'abat. (Idem).

Quant à la contribution de la communauté dans l'attribution de la puissance de la parole dont les informateurs font mention ici, elle peut être perçue comme la voix du peuple. La communauté est celle qui donne la puissance au verbe par son assentiment consensuel du répondant « hé ! » à la prise de parole du *Zomló*. Dans cette logique, s'illustre un pan de la démocratie vécue enNégro-culture, démocratie qui se veut consensuelle et qui se déploie par

la force de la totalité non de la majorité. Non que l'ensemble des individus membre de la communauté soit absolument d'accord avec les décisions dissidentes pour un profit individualiste, mais le recours au bien-être communautaire est tributaire de la décision consensuelle de la communauté qui profite et au leader de la communauté, et à l'individu lambda qui en est membre. Toutefois, l'interaction du dialogue entre le *Zomló* et la communauté revêt une double dimension du mode opératoire de la parole de pouvoir : l'intention émise par le guide spirituel et la puissance du répondant « hé » qui la nourrit. Il s'agit d'une énergie groupale qui évidemment est beaucoup plus puissante que le seul pouvoir de la parole du *Zomló*. Ce dernier a donc pour ainsi dire besoin de la communauté pour agir sur les phénomènes intra et extra-sociétaux.

Conclusion

Au terme de ce chapitre qui se referme, nous pouvons en faire l'économie à travers trois approches de la répartition du travail. Dans la première partie, nous avons développé notre travail sur la parole de bénédiction selon deux modèles du procédé : la bénédiction du quotidien et la bénédiction d'occasion. Si la première dépend des situations fortuites à travers lesquelles un enfant s'illustre de façon positive par son obéissance à son parent, grands-parents, oncle ou tout simplement un aîné qui le gratifie en formulant des « paroles de bénédiction » à son attention, la seconde quant à elle est une forme séculaire à laquelle un parent procède à la bénédiction rituelle de sa progéniture. La deuxième partie a porté sur la parole de malédiction dont on a relevé deux formes à savoir : la malédiction verticale issue du parent (bondé) et la malédiction horizontale ou celle de la société ou communauté dans laquelle vit l'individu. Cette dernière illustre surtout le caractère généralement malintentionné de la personne qui formule des paroles de malédiction. Et la troisième partie consacrée à la parole d'inversion a permis de mettre en évidence les inversions de groupe, les inversions individuelles, et les inversions sur l'environnement et les éléments de la nature. Dans le chapitre qui va suivre, nous allons aborder un autre aspect du corps du pouvoir, notamment la matière qui est également un véhicule de pouvoir.

CHAPITRE 6 : LE POUVOIR DANS LA MATIÈRE

INTRODUCTION

Dans le chapitre précédant, nous avons mis en évidence des éléments de la culture beti qui permettent d'explorer le pouvoir pratiqué et vécu dans la parole. À ce propos, nous avons relevé trois types de paroles à savoir : la parole de bénédiction, la parole de malédiction et la parole d'inversion. Toutes ces paroles structurent l'analyse sur les fondements oratoires du pouvoir par la parole dont le contenu est loin d'être exhaustif. Le présent chapitre intitulé le pouvoir dans la matière va davantage mettre l'accent sur les modalités physiques de mise en pratique du pouvoir et à travers lesquelles il se déploie en tant que substance incarnée dans la matière. Le chapitre va se constituer en trois parties principales mettant l'accent sur la matière biologique dans l'expression du pouvoir, les artefacts du pouvoir et les espaces-témoins de pouvoir.

6.1. La matière biologique dans l'expression du pouvoir

De nombreux éléments de l'univers biologique sont utilisés pour les savoir-faire dans la culture Béti. Nous avons retenu trois modes d'expression du pouvoir qui se structurent autour de cette rubrique à savoir : la production végétale, l'usage des végétaux pour l'équilibre et la potentialisation des pouvoirs du règne animal.

6.1.1. La production végétale

Dans l'univers culturel beti, il existe un certain nombre de pratiques rituelles liées au domaine de la production végétale. Nous avons retenu principalement la forme fétiche qui se traduit ici par un élément matériel solide, utilisé à des fins pratiques orientées vers un résultat escompté à court et à moyen terme. Dans cette approche, nous allons mettre en évidence trois (03) formes : l'*écorce*, le *champignon* et l'*oignon*.

6.1.1.1. L'écorce (*Ebab elé*)

L'écorce à laquelle nous faisons référence ici est appelée *Nnudgá*. Cette écorce provient d'un arbre de la forêt. L'on procède généralement à la cueillette de cette écorce au petit matin ou avant le coucher du soleil. Le rôle principal du *Nnudgá* est comparable à une levure employée pour augmenter les quantités de production. Le *Nnudgá* peut être utilisée de deux manières : sous sa forme solide de cueillette c'est-à-dire un morceau de cette écorce d'une part et d'autre part, sous forme de poudre obtenue en écrasant ou en râpant ladite écorce.

L'écorce est utilisée selon différentes circonstances en rapport avec la production végétale. Nous avons notamment deux phases de la pratique agricole concernée : les semailles et les récoltes. Pour les semailles, un fragment d'écorce de *Nnudgá* est introduit à l'intérieur du panier des semences d'arachides. Cette astuce permettrait de booster la puissance productrice de la plante afin qu'elle génère en quantité et en qualité d'importants produits agricoles. En d'autres termes, le *Nnudgá* permet de catalyser la force latente de la semence en optimisant ses capacités productrices comme l'indiquent les propos de NDZENGUE :

Pour accroître la production végétale il y a déjà le Nnudgá(...) on le met à l'intérieur du panier quand on décortique la semence d'arachides. Même pour d'autres types de semences on peut mettre à l'intérieur. Ça permet que lorsque tu sèmes que ça produise beaucoup ». (Entretien du 14/12/2019 à Zamengoé)

**Photo 10 : *Nnudgá* (utilisé pour le boostage du potentiel des arachides)
Source : Cliché MELE du 17/10/2020 à Nkog Edzeng**



Lors des récoltes, le procédé est le même dans l'usage du *Nnudgá*. On place un fragment d'écorce dans le panier qui reçoit les récoltes d'arachide. La pratique aurait pour finalité de multiplier la quantité des récoltes introduites dans ledit panier. À cet effet, bien que la pratique du *Nnudgá* soit bien connue en pays eton, il faut tout de même noter qu'elle est particulièrement discrète pour éviter tout soupçon de la part des participants à l'activité de récolte. Parce que les activités de récoltes sont généralement dédiées à la gent féminine, seule la propriétaire des lieux aura connaissance de la pratique. Mais il faut dire que le *Nnudgá* est

une pratique qui est de moins en moins usitée dans les activités de production végétale. NGA S. affirme à ce propos :

Quand on récolte les arachides, il y a généralement plusieurs personnes présentes, les femmes surtout et parfois aussi les hommes. Ce n'est pas tout le monde qui doit savoir que tu as mis le Nnudgá, sinon on peut t'accuser de pratiques malsaines. Les choses de nos jours ne sont plus comme au temps de nos parents ou on était habitué à voir des choses comme ça. (Entretien du 09/08/2019 à Evodoula).

L'écorce peut également être utilisée dans sa seconde forme comme une poudre qu'on introduit dans les repas festifs, lorsque l'on s'attend à recevoir un nombre important d'invités. De ce point de vue, il joue le rôle de catalyseur de satiété pour les convives. ENAMA N. présente le *Nnudgá* et son usage de la manière suivante :

Le Nnudgá est une écorce qu'on trouve dans notre forêt, si nous étions en forêt je te l'aurais montré. On l'utilise de la manière suivante : si vous avez par exemple une fête on peut en faire une poudre et l'introduire dans la nourriture. Ça permet que cette nourriture abonde au point où tout le monde pourra manger à satiété. Le Nnudgá augmente la quantité de la nourriture ou du moins, permet à ce que tout le monde puisse manger. Même s'il s'avère que la nourriture soit en faible quantité, les gens mangeront peu et se rassasieront systématiquement. (Entretien du 14/12/2019).

D'après ONGUENE H., « même dans la simple sauce d'arachide on met cette poudre de *Nnudgá* » (Entretien du 20/11/2019). Elle ajoute : « on peut aussi mettre le *Nnudgá* dans la boisson comme dans le vin de palme. Là les gens vont boire et le vin va rester. Tu bois une petite quantité, tu bois même un ou deux verres et ta soif est éteinte » (Idem). ONGUENE H. décline à travers ses propos la vertu substantielle de rassasiement véhiculée dans l'usage du *Nnudgá*. Dans le principe cependant, l'usage du *Nnudgá* sous forme de poudre dans les repas se justifie par la volonté de dissimuler ce procédé. Naturellement, il serait impertinent que cette astuce soit révélée aux convives. Autrement dit, l'invitation prendrait une tournure désagréable. Toutefois il existe une principale règle dans l'usage de cette écorce. Lors du repas proprement dit, l'hôte doit s'assurer de ce que le couvert ne soit point déplacé d'où il a été déposé. Si c'était le cas, alors la nourriture et la boisson viendraient à manquer. C'est ce qu'AMBASSA M. explique dans ses propos à travers une histoire vécue :

J'avais un beau-frère qui était bûcheron. Il concevait des poteaux pour les maisons à construire. À cet effet, il eut à réaliser un travail pour un monsieur qui était un grand notable dans un village voisin en fabriquant des poutres de bois. Le notable étant satisfait du travail ainsi réalisé, voulut lui offrir un repas, en plus de l'argent comptant pour le contrat de travail (...). Le monsieur avait préparé un

plat de rat palmiste et 5 L de vin de palme et concocté un repas auquel il avait convié ses frères. Or mon beau-frère connaissait le secret de l'usage du Nnudgá. Or, compte tenu de ce que mon beau-frère connaissait le secret il a donc déplacé le couvert - certainement pour humilier le monsieur –et avait consommé toute la nourriture et le vin servi. Lorsque le Notable s'en est aperçu, il a rougi de colère, a pris sa canne et se mit à frapper l'invité et à le chasser hors de sa concession. (Entretien du 20/12/2019 à Kalngaha)

Dans la culture Beti, le succès d'un événement est défini par la capacité à nourrir l'ensemble des convives. Généralement, l'on va à une cérémonie non seulement pour vivre la liturgie de la parole qui s'y dégage, mais également et surtout pour « bien manger et boire ». Aussi, la pratique du *Nnudgá* est-elle en adéquation avec cette conception de la gastronomie cérémonielle.

6.1.1.2. Le champignon (*mbél endañə*)

Le champignon dont il est fait mention dans ce travail est un type extrêmement rare que les Beti ont domicilié dans leurs approches de prospérité sociale. Chez les Eton, on le nomme *endañə*, et chez les Ewondo, *kumkúm*. Ce champignon est imposant de par sa carrure et se développe dans des zones forestières selon un cycle irrégulier et dont les connaissances endogènes n'ont pas la maîtrise. Nous allons présenter l'usage de ce champignon selon les trois phases suivantes : l'appropriation, la liturgie et la pratique. L'apparition inopinée de ce champignon dans une contrée est un signe d'abondance et de prospérité. C'est à cet effet qu'une véritable manifestation est systématiquement organisée de manière fortuite pour célébrer cet événement avenir. NGA décrit ce moment à travers les propos suivants :

Quand tu trouves ça en brousse c'est comme un parapluie. Celui qui a trouvé ça quelque part doit alors rentrer alerter le village. Alors c'est tout le village qui part avec ce qu'il a. Les hommes vont avec les lances, les machettes, les femmes vont avec les houes. (Entretien du 11/08/2019 à Evodoula)

Dans la même veine, ONANA ONAMBELE décrit le phénomène de la manière suivante :

Quelqu'un en allant dans la forêt peut trouver ce champignon. Il retourne donc au village pour alerter tout le monde et tout le monde vient sur les lieux où le champignon a été trouvé. Il apporte des lances, les machettes et d'autres outils pour leur permettre de nettoyer les lieux afin d'y effectuer une fête grandiose. Une fois sur les lieux, les connaisseurs procèdent donc par un rituel consistant à blesser le champignon avec la lance. Après cette étape on procède au dégagement complet du site pour accueillir différents membres de la communauté. (Entretien du 14/01/2020 à Febe)

Il s'agit de sacrifier le site, de façon circonstancielle, par le nettoyage à la machette et à la houe d'une part, et d'autre part, l'invocation des ancêtres que l'on convie à la manifestation à travers danses et chants. Il s'agit tout aussi bien de manifester la joie de la communauté vis-à-vis de la générosité de la nature qui s'opère en un tel contexte par l'émission de ce champignon spécial. Après la trouvaille vient l'instant d'une pratique rituelle qui consiste à s'attaquer au champignon comme l'indiquent les propos de NGANDZANA :

(...) les hommes prennent les lances et se mettent à blesser le champignon un peu comme si on le crevait. Par la suite on se met à fêter tout autour en prenant soin de nettoyer les environs avec les outils de travail. Après ces festivités on récupère les outils et on déracine systématiquement ce champignon que l'on ramène au village en chantant et en dansant. (Entretien du 11/08/2019 à Evodoula)

Une fois au village on se rend au domicile de la personne qui a fait la trouvaille. On dispose le champignon au milieu de la communauté, toujours dans une ambiance festive. Eu égard à ses souvenirs d'enfance, ELOUNDOU emploie les phrases suivantes pour décrire ce qu'elle sait du champignon :

Quand il apparaissait on savait que les récoltes allaient bien donner et produire abondamment. On allait en brousse avec une chèvre là-bas pour les rites traditionnels. Et quand on finit on ramène ça au village. On peut porter ça comme un trophée. Pour amener au village. (Entretien du 16/10/2019 à Elig Ambassa).

L'apparition dudit champignon augure une abondance certaine au sein de la communauté concernée. C'est ce qui justifie le caractère festif de sa prise en charge. Par la suite, l'on procède à une phase considérée de liturgie à travers la liturgie de la parole et la liturgie du pain. La liturgie de la parole constitue un ensemble de rites oraux auxquels se livre l'assistance. Chacune des personnes présentes va à tour de rôle formuler une prière pour l'abondance et la prospérité. Pendant ce temps, s'organisent des agapes de circonstance auxquelles toute la communauté est conviée ; tout le monde contribue à l'événement en apportant sa participation pour la réalisation du festin : arachides, chèvre, poulet, plantain, et autres sont mobilisés dans ce cadre festif auquel les hommes associent du vin de diverses variétés (vin de palme, bière, vin rouge de vigne, liqueurs, etc.). Lorsque tout est prêt, on procède au repas communiel que l'on partage. Le principal met qui se partage en communauté est le gâteau d'arachide appelé *nnám ówondo* que l'on consomme généralement avec du bâton de manioc.

Après les agapes de circonstance, vient le moment du partage et de la distribution du champignon à toute la communauté. Selon les propos de NGA « *tout le monde doit avoir une portion même s'il s'agit d'un petit morceau. Même un simple passant s'arrête pour prendre son morceau.* » (Entretien du 11/08/2019 à Evodoula). Ainsi, le patriarche du village s'assure-t-il de ce que chaque famille du village en reçoive une portion, fût-elle de petite quantité. Aussi, à cette occasion spéciale, même aux étrangers passant dans les alentours, on leur distribue des morceaux de champignon qu'ils gardent dans leurs domiciles respectifs, pour un usage pratique ultérieur. D'après les propos d'ELOUNDOU « (...) *quand c'était terminé, on remettait un petit morceau à chaque famille. Et dès que tu plantes ça, les cultures évoluent très bien et ça produit de résultat. Et le champignon là est souvent du genre, quand il atterrit maintenant il y a au moins 10 ans de production avant qu'il réapparaisse.* » (Entretien du 16/10/2019 à Monatélé). Elle indique l'abondance que suscite l'utilisation de ce champignon dans la production végétale, non sans relever que ledit champignon est très rare et n'apparaît que selon une périodicité s'étendant au-delà de 9 ans.

La pratique du champignon *endaṅə* est surtout réservée au domaine agricole. De ce fait, il est employé comme catalyseur du potentiel des semences agricoles. Raison pour laquelle les cultivatrices la mettent au fond du panier des semences de la même manière qu'on le fait avec le *Nnudgá*. Au moment des semailles, la propriétaire du champ veille à planter des morceaux de ce champignon aux quatre côtés de son champ comme le précise ELOUNDOUH : « *Par la suite chacun ira planter des petits morceaux dans les quatre coins de son champ. Et cette année-là, vous allez produire jusqu'à...* » (Entretien du 16/10/2019 à Monatélé). Les souvenirs que la grande majorité de nos informateurs gardent des apparitions du champignon *endaṅə* sont des instants très agréables. Cela dans la mesure où ces derniers précisent que l'*endaṅə* aurait à chaque fois permis de récolter d'énormes quantités de produits champêtres, après qu'il a été utilisé. À ce propos, ONANA affirme avec enthousiasme que « *cette année où il y avait eu l'ánáksáma, j'ai moi-même vu qu'on avait récolté 9 sacs d'arachide* » (Entretien du 10/09/2019 à Ozom).

6.1.1.3. L'oignon et autre plante

L'oignon correspond à une plante gallinacée qui joue un rôle fondamental dans le bossage des cultures d'arachides. Les Eton appellent cette plante *Eyǎṅ ówono*. Elle est mise dans les quatre coins d'un champ pour la protection de l'espace contre les forces occultes susceptibles d'influencer négativement la production d'une part, et d'autre part pour augmenter les capacités de production dudit champ. Cette plante a des vertus bienveillantes en

termes d'abondance de production et en termes de magnétisme dédié à repousser toutes forces malicieuses qui tenteront d'attaquer le champ d'arachide.

Photo 11 : Oignon des arachides (*edzǎn owono*)
Source : Cliché MELE 17/10/2020 à Nkog Edzeng



Sur la forme, l'*Eyǎŋ ówono* est composé de nombreuses feuilles palmées surmontées de fleurs de couleur rose-blanche. La seconde dénommée *Wǎnló wǎnlò* joue un rôle similaire à l'oignon, elle est plantée de la même manière. Cette plante ne comporte pas de fleur, est constituée de feuilles vertes arrondies en forme de pic.

Photo 12 : Plante de protection des champs d'arachide (*Wǎnló wǎnlò*)
Source : Cliché MELE du 17/10/2020 à Nkog Edzeng



NDZENGUE parle de son expérience en tant que témoin de ce pouvoir. « Pour que la nourriture soit abondante il y avait ce qu'on appelait møyǎŋ. Ça existe même encore. Les møyǎŋ mé kəkāa, møyǎŋ mé Owono... donc quand on cultive, on plante ça dans le champ, la récolte est abondante. » (Entretien du 14/12/2019 à Mfou). D'ailleurs, un autre informateur témoigne d'un cas de réappropriations de pouvoir auquel l'église Catholique s'est livrée dans sa localité, et qui aurait profité à son catéchiste. Ce sont les propos d'AMBASSA qui relatent ces faits :

Je me souviens à Nkolassa qu'il y avait un catéchiste pendant la période coloniale qui a travaillé avec les blancs. À cette époque, lorsqu'il fallait baptiser les gens, on leur demandait de remettre tout qu'ils pouvaient posséder comme fétiches, ce que les missionnaires considéraient comme des mauvaises pratiques culturelles. Le catéchiste et le missionnaire qui se rendaient dans les villages ont donc eu à faire à un monsieur qui leur a montré cet oignon, l'a remis au prêtre qui à son tour l'a systématiquement transmis au catéchiste qui l'accompagnait. Par la suite, le catéchiste s'en est approprié et a planté ce champignon dans ses champs. Dès lors, lorsque sa femme semait les arachides, elle pouvait récolter des dizaines de sacs. (Entretien du 20/12/2019 à Kalngaha).

Le témoignage de cet informateur nous montre la dynamique de dépossession des pouvoirs bété à laquelle s'est livrée durant des décennies, l'église catholique dans les communautés Bété de la région du Centre et ailleurs. Quoiqu'il en soit, il explique à travers ses propos la ruse avec laquelle le dépositaire de ce pouvoir s'est vu dépossédé de son matériau qui pourtant contribuait à la prospérité de sa famille ou de sa communauté, mais qui, aux yeux de l'église, était compté comme un instrument de sorcellerie et donc maléfique. En outre, d'autres informateurs ont relevé le caractère malveillant de telles pratiques, estimant qu'elles viseraient à nuire à la communauté. Dans ce cas de figure, l'oignon se comporte comme un totem qui s'accapare des produits champêtres d'autres personnes par un mécanisme douteux. C'est par exemple le cas que présente ELOUNDOU :

Il y a aussi une autre méthode mais qui est négative, c'est que quelqu'un peut avoir son oignon. Et l'oignon va se transformer en serpent pour récupérer les récoltes dans les champs des autres, de sorte que lui il a toujours beaucoup plus récoltes que tout le monde. Même quand les moments sont difficiles. (Entretien du 16/10/2019 à Elig Ambassa).

MESSI attribue un contenu à cette pratique en la nommant et en élaborant les mécanismes d'usage et les règles qu'ils régissent.

Les mauvais praticiens utilisent ce qu'on appelle "Soumzogo". Le Soumzogo n'est pas une puissance positive. Même si elle pouvait être expliquée comme une puissance ancestrale, à cet aspect on a ajouté une puissance maléfique. Le Soumzogo permettait d'avoir des récoltes abondantes et parfois même excessives. Et puis le Soumzogo n'était pas seulement pour le domaine de la production végétale. Quand tu as une concession comme celle-ci (présentant sa concession) tu partais prendre ça chez un tradipraticien qui venait te planter ça dans ta concession, en disant que « ça donnera la prospérité à ta famille, l'intelligence, l'abondance à ta progéniture ». (Entretien du 17/01/2020 à Monatéle).

Si le *Soumzogo* est admis comme pouvant contribuer à l'abondance à partir de la production végétale, il est cependant encadré par certaines conditions que le dépositaire doit remplir pour profiter pleinement de son pouvoir. Le plus souvent il s'agira de sacrifice qu'il faut faire à la plante afin qu'elle en soit nourrie. Ces sacrifices peuvent dépendre de l'origine de la plante et des conditions données par l'initié qui l'a donnée ou qui l'installe dans la concession. Et par la suite, si les fruits sont avérés, la progéniture devrait en principe en subir les effets néfastes ainsi que l'indique MESSI :

Mais il y a un revers à cela, il y avait un tribut à payer. Donc il fallait que quelqu'un meure à la fin que, si vous avez déjà reçu en contrepartie vous devez donner le sang. Voilà pourquoi tu verras que dans cette famille il y a beaucoup de grandes têtes, les ambassadeurs, préfets, magistrats, médecins et autres. Mais tu vas voir aussi le côté négatif qui est là. C'est ça qui agit ainsi et il réclame la contrepartie. (Entretien du 17/01/2020 à Monatéle).

La conséquence manifeste du phénomène que décrit l'informateur est qu'au bout d'un certain temps, la pratique qu'il qualifie de *sumzogo* va avoir des effets négatifs sur la famille du propriétaire. Par exemple, l'on peut assister à une succession de morts subites vécues au sein de cette famille.

6.1.2. L'usage empirique des végétaux pour l'équilibre

Dans la pratique du pouvoir chez les Beti, il existe de nombreux gestes du quotidien réalisé en utilisant les végétaux, et qui participent de l'équilibre individuel ou social. Dans cet exercice, nous avons retenu deux éléments qui permettront dans les paragraphes qui vont suivre, de mettre en lumière cet occurrence.

6.1.2.1. Le pseudo-tronc de feuille de plantain (*Nkóm ékoán*)

Cette partie de la feuille de bananier plantain (*Mussa paradisiaca*) nommé *Nkóm ékoán* en langue Eton, est un élément qui intervient toujours dans la pratique de pouvoir des neveux (*Bobákál*), surtout chez les Eton. Son utilisation est très récurrente lors des obsèques d'un

homme accompli à qui la société fait honneur à travers l'exécution de la danse de l'*Essáni*.

**Photo 13 : Troncs de bananier plantain (*Musa paradisiaca*)
Source : Cliché NANGA MVOGO du 10/08/2020 à Evodoula**



Lors de la cérémonie des obsèques, cet élément est utilisé comme chicotte pour l'enlèvement des *məpoup mə áwú* (saleté de la mort) ou souillures liées à la mort du parent décédé. En effet, la mort s'apparente à une séparation brusque et brutale à travers laquelle les proches du mort peuvent avoir été « contaminés » par les germes de la mort et de ce fait, subir une loi des séries. En d'autres termes, le départ du mort peut avoir créé une ouverture à des séries de décès, lesquelles doivent être coupées par les neveux qui pour se faire, usent de cet instrument de fortune afin de dégager les souillures.

L'utilisation pratique de cette nervure de feuille de bananier plantain est à deux niveaux et intervient spécifiquement au cours de la cérémonie des obsèques. Au premier niveau, les neveux d'une communauté, munis de cet objet l'utilisent pour fouetter les fils du mort qui sont assis à même le sol devant les batteurs de tam-tam, et qui exécutent le rythme de l'*Essáni*. Cet exercice vise principalement à exorciser le mal-dans-la-chair des preneurs d'*Essáni* surtout parce qu'ils sont directement liés à la personne décédée, afin qu'il soit permis une transition efficiente entre le monde des vivants et celui des morts. Et au second niveau, un neveu effectue une séance de bastonnade sur le corps (surtout sur la main) des autres membres de la famille, toujours dans le but d'éloigner les énergies négatives susceptibles d'entretenir le désordre et la souillure au sein de l'unité groupale.

6.1.2.2. L'aubergine sauvage (*Zóη é kón*)

Zóη é kón ou aubergine sauvage (*solanum torvum*) est une plante dont les fruits en forme de petites boules dures auraient la capacité de protéger l'individu qui se déplace lors d'une cérémonie, muni de ces boules en nombre 9 dans la poche de son vêtement.

Photo 14 : Plante d'aubergine sauvage sans fruit

Source : Cliché NANGA MVOGO 15/01/2020 à Mbangkolo



Photo 15 : Fruits d'aubergine sauvage en nombre 9

Source : Cliché NANGA MVOGO 15/01/2020 à Mbangkolo



La plante en elle-même est dotée de feuilles palmées munies d'épines qui sont greffées aux lots de boules. Ainsi, pour pouvoir s'en accaparer, il faut user de patience et de témérité, au risque de se faire piquer par les épines. S'il n'est pas évident d'y apporter une démonstration avec des preuves à l'appui, il n'en demeure pas moins que l'usage de ces boules est censé constituer un champ de force autour de l'individu qui en possède. Introduit dans la poche de son vêtement, cette aubergine sert à repousser de

manière l'ensemble des attaques sorcières lancées sous forme de flèches énergétiques.

6.2. Les attributs du pouvoir

Les attributs du pouvoir comptent pour l'ensemble des symboles matériels ou matérialisés qui domicilient un certain pouvoir dans la tradition beti. Dans ce travail, nous allons les regrouper en quatre grandes catégories dont les activateurs de potentiel, les objets de guidance, les objets de protection, les objets de communication et les contenants rituels.

6.2.1. Les activateurs de potentiel

Dans l'univers culturel bété, on attribue aux restes de certains animaux un pouvoir dont le potentiel et le mode d'emploi dépendent de la qualité de la partie usitée. Dans ce travail, nous allons faire une illustration de quelques-unes en relevant les caractéristiques et le mode d'emploi. Nous évoquerons tour à tour la corne d'antilope, la peau de la panthère, le crâne de chimpanzé et ses os.

6.2.1.1. La corne d'antilope (*Nnàk*)

Cet outil du pouvoir est de couleur noire, prélevé des restes d'une antilope et utilisé dans le cadre des activations ou de la magnétisation des ingrédients d'un rite. Très peu d'individus au sein des communautés bété en possèdent un, sachant qu'il se transmet dans la filiation patrilinéaire c'est-à-dire de père à fils.

Photo 16 : Corne d'antilope (*Nnack*)
Source : Cliché NANGA MVOGO, 19/11/2019 à Obala



Photo 17 : Prise en main du *Nack* par le ritualiste
Source : Cliché NANGA MVOGO, 19/11/2019 à Obala



Photo 18 : Gestuelle en spirale autour des ingrédients rituels
Source : Cliché NANGA MVOGO, 19/11/2019 à Obala



Le *Nnàk* comporte des stries tout au long du corps de l'objet. En réalité, il s'agit d'une ligne partant de la base vers le sommet en forme de spirale. Les photos 16 et 17 présentent une corne d'antilope que nous avons encerclée, disposée devant le pupitre, puis prise en main par un patriarche Eton. Ce *Nnack* se présente sous une forme conique de couleur noire. Il est utilisée comme un magnétiseur ou encore pour l'activation du potentiel latent des ingrédients rituels. La photo 18 quant à elle présente un rituel de magnétisation à l'aide de *Nack* qui se prépare à être effectué. Le ritualiste qui dispose les ingrédients devant son pupitre, en tenant l'outil dans sa main droite en la partie pointue vers le bas. Il réalise ensuite un mouvement continu en forme de cercles (spiral) à neuf (09) reprises, dans le pourtour des ingrédients. Une fois qu'il a terminé, il repose le *Nnack* devant lui.

En réalisant ce mouvement spiralé, le ritualiste prononce certaines paroles incantatoire ou mantras dont la quintessence demeure secrète pour le chercheur que nous sommes. Quoiqu'il en soit, il faut relever que ces paroles formulées commandent aux plantes et écorces qu'il utilise pour le rituel d'opérer la guérison du malade en renvoyant le maladie vers son expéditeur, au cas où elle aurait une origine douteuse. Généralement ce sont les *zomló* ou *Bonyã bódò bá nnàm* qui possèdent l'objet, à l'instar de MONDZANA qui en fait la présentation suivante.

Je dispose d'un objet qu'on appelle Nnàk c'est la corne d'antilope qu'on m'avait léguée. Etant donné que mon grand-père lui il traitait avec le Nnàk, mon père me l'a également remis. Je travaille avec ce Nnàk, si j'essaye de jouer au fou là, je vais écoper moi-même ! Donc on travaille avec selon les prescriptions et les proscriptions qu'on nous donne au moment de la transmission. Dans ce cas précis, si tu tournes son usage du côté négatif, ça ne pourra pas donner, ça se retournera contre toi. Le C'est Nnàk ce n'est pas pour détruire, c'est pour faire évoluer le village. (Entretien du 27/01/2020 à Obala).

Le *Nnàk* est un attribut traditionnel de pouvoir qui est chargé en énergie et que le chef de file d'une communauté donnée utilise comme source de puissance. À travers les propos de l'informateur que nous venons de présenter, on peut desceller le caractère coercitif des conditions d'utilisation du *Nnàk*. Il s'emploie en effet, pour résoudre des problèmes liés au bien-être de la communauté et le dépositaire doit avoir des qualités morales avérées pour pouvoir procéder à l'utilisation dudit objet, au risque de subir des effets rétroactifs découlant des conséquences de cet acte indélicat.

6.2.1.2. La peau de panthère (*Ekõb zé*)

Le terme *Ekõb Zé* désigne littéralement la peau de la panthère. C'est un vêtement additif qu'arbore le *Zomló*, qui est en fait une peau de panthère asséchée. L'accoutumance forestière d'avec ce félin a amené l'homme beti à conquérir sa peau afin de capter les qualités voraces et de subtilité de la bête.

Sur la forme, la peau de panthère est prélevée dans son entièreté, de la tête à la queue, et est portée comme vêtement lors des cérémonies traditionnelles d'envergure. Evidemment, la peau d'une panthère n'aurait la capacité de recouvrir le corps de l'homme ; c'est pourquoi il est déposé sur l'épaule et parfois sur la tête de l'initié en signe de transmutation au règne de la panthère.

Photo 19 : Peau de panthère pour la conception de vêtements d'aparant
Source : <https://images.app.goo.gl/HXqaPBrMAa6nS62p6>



De nos jours, le port de l'*Eköb Zéa* subi une mutation formelle, en remplaçant la peau de panthère par un tissu reflétant les couleurs de peau de panthère. A défaut de l'un et l'autre, les Beti substituent l'*Eköb Zé* par la feuille de plantain qui représente également la stature d'homme puissant, solide, téméraire, mais également des qualités de douceur dans la prise de décision, des capacités de furtivité aussi en conformité à la vie de la panthère. Car comme l'affirme NKOTH BISSECK (1991, p. 4), « *Le félin est l'image achevée de la puissance contenue, de la force tranquille (...) c'est ce qui explique l'omniprésence de la marque du félin dans les symboles régaliens africains (...)* »

6.2.2. Les objets de guidance(*Ntonglo*)

Ils sont utilisés par les leaders de la société beti pour guider la vie des hommes dans la communauté. Ils servent également dans la manifestation et la transmission du pouvoir, à travers un usage pratique, lors de certaines circonstances spécifiques. Nous comptons parmi ces objets : la canne et le chasse-mouche.

6.2.2.1. La canne (*Ntúm*)

C'est un véhicule de pouvoir grâce auquel le chef de famille se distingue, en tant que tel, lors de diverses cérémonies traditionnelles vécues en communauté. Il existe différents types de cannes dont la forme générale concourt à la même finalité : l'expression de la masculinité par la représentation matérielle du bois. Sur le plan social, l'on distingue deux types de cannes : la canne de commandement (*Ntúmedzoé*) et la canne de la communauté globale

(*Ntúmnnàm*). La première est la représentation de la famille au sens restreint ou au sens élargi du terme, tandis que la seconde représente la communauté d'un village ou d'un clan tout entier. C'est un élément de la sacralité du groupe qui reste extra-sociétal en dehors des circonstances particulières qui engagent la vie et la survie du groupe en tant qu'entité sociale.

Dans sa forme générale, la canne traditionnelle beti doit être un bâton de bois de couleur marron ou noire dont le bout supérieur est vouté. En termes de symbolique, elle représente l'appareil génital masculin c'est-à-dire le pénis et les deux testicules. En effet, la voûte renvoie aux deux testicules tandis que la partie rectiligne représente la verge. Au plan social, la canne est une expression de la puissance et de la témérité du pouvoir de la famille et dont la symbolique réside entièrement dans sa représentation matérialisée. En tant qu'objet social, la partie rectiligne correspond au mâle tandis que la partie voûtée à la femelle. La partie rectiligne dénote la rectitude du chef de famille qui doit être droit dans ses décisions dans ses agissements en communauté, de même que la rigueur dans la gestion des hommes au sein de la famille. Et la partie voûtée est le siège des énergies, c'est de là que part la semence du pouvoir, d'où elle s'expulse à travers le boutpointu.

Photo 20 : Canne de commandement d'un patriarche Beti

Source : Cliché ONANA, le 22/01/2020 à Lobo



**Photo 21 : Canne communautaire d'un village Eton (Evodoula)
(Visible uniquement lors d'un rite communautaire)
Source : NANGA MVOGO, (2015)**



Sur la photo 21, l'on voit une canne de commandement en situation banale de la vie sociale et la photo 22 montre une canne posée au pied d'un arbre à côté de deux barres de fer. Si la canne de commandement est visible lors de toutes les sorties publiques du détenteur, notamment lors des cérémonies traditionnelles, la canne communautaire *Ntúm* Nnàm est marquée d'un sceau particulier de la sacralité au sein d'un clan ou d'un sous-clan, voire d'un village. Gardée par un membre puissant de la communauté, on la sort uniquement lors des cérémonies rituelles solennelles à l'instar des rites totaux comme l'*Evó ε nnàm*, l'*ánák sámaou* encore tout rite qui vise à potentialiser les énergies communautaires. « (...) *parce que ce n'est pas quelque chose que tu verras à tout moment tu sauras simplement que c'est un tel qui a la canne du village et on sait que c'est lui qui commande.* » (EBODE, Entretien du 12/08/2019 à Evodoula).

En général, il est interdit à un dépositaire de pointer sa canne sur un individu, car elle pourrait engendrer des conséquences néfastes dans la vie du sujet pointé. C'est ce que précise EBODE dans son propos : « *C'est là où tous tes pouvoirs sont localisés. Et puis il y a les interdits par exemple sur cette canne il t'est interdit de pointer ça sur quelqu'un. J'ai vu il y avait des gens comme ça à qui on avait interdit de pointer la canne, parce que s'il pointe sa canne sur quelqu'un, la personne peut avoir un grand malheur.* » (Ibid.). La canne est généralement pointée pour montrer une direction ou pour exprimer le commandement aux

éléments de la nature, comme c'est le cas pour la pluie que certains patriarches détournent en utilisant leur parole et leur canne en la dirigeant vers le ciel et en orientant vers la direction dont ils désirent que la pluie aille s'abattre. C'est le cas que présente EVENGUE dans ses propos qui relatent l'utilisation qu'il fit de sa canne lors des obsèques de sa femme : « *C'est comme cela qu'au cours des obsèques de ma femme décédée, j'avais stoppé la pluie grâce à la parole que j'avais prononcée et aussi grâce à ma canne que j'avais brandie en l'air.* » (Entretien du 11/01/2020 à Ekoko).

La canne est aussi utilisée en la frappant au sol en signe de colère et dans les cas extrêmes, un patriarche peut être amené à frapper un individu avec sa canne et générer des conséquences fulgurantes dans la vie du concerné. C'est par exemple le cas qu'avait connu un monsieur dénommé EBANGA dans ses activités professionnelles qui l'avaient conduit dans un village lointain, où il avait humilié son hôte par une attitude particulière. Son hôte l'a donc frappé avec sa canne en lui intimant l'ordre de quitter son domicile sur le champ ainsi que le relate MENOUNGA dans ses propos : *Le Monsieur s'était fâché, il s'est levé il a pris sa canne il l'a frappé et il lui a dit, « plus jamais je ne te vois chez moi. Pourquoi tu viens me faire ça chez moi, pourquoi tu viens me faire ça chez moi ? ». Il l'a frappé et lui a demandé de sortir ».*

6.2.2.2. Le chasse-mouche(Kág)

Le chasse-mouche *Kág* ou *Lepâg* est un élément qui accompagne couramment les formes d'expression du pouvoir chez les Beti. Il est formé de plusieurs brindilles de raphia (*zam*) qui sont empaquetées et ficelées par une corde dont la couleur et la matière dépendent du concepteur.

Photo 22: Chasse-mouche (Kág)

Source : Cliché NANGA MVOGO, 12/01/2020 à Ekali



Le style et la décoration du fil d'attache dépendent du goût du concepteur, mais l'essentiel du matériau principal demeure des brindilles de raphia. Ces brindilles prises de façon individuelle représentent les membres de la famille ou de la communauté qui l'a attribué au *zomló* ou au *ndzóbòt*. Cela signifie que le chef de famille, du lignage, du sous-clan ou du clan qui en a la possession est garant de la sécurité des membres de la communauté représentée par le chasse-mouche. Le fait que les brindilles soient solidement nouées par une ficelle (qui sert également à la décoration), suppose le lien fraternel inextricable que partagent les membres de ladite communauté car, il est difficile en réalité de le défaire ou même d'en extraire une seule brindille ; cela donnerait de la peine à celui qui s'y engagerait. C'est cette symbolique qui fonde l'apanage du chasse-mouche qui au demeurant, renvoie à l'unité groupale, de cohésion, en un mot, ce que les Beti nomment *Eyāñplus* connu dans le terme d'*Ubuntu* dans les savoirs bantu. Elle révèle donc l'union fraternelle dont le chef de famille qui est désigné comme père de famille, a la charge de veiller à ce qu'elle demeure perpétuellement jusqu'à ce qu'il passe à son tour le témoin à son successeur.

Le chasse-mouche est un outil qui nous enseigne aussi bien l'union fraternelle que la capacité de la communauté unie par la symbolique des brindilles à agir de façon concertée et univoque pour résoudre des problèmes qui se posent au sein de la communauté. L'image d'un chasse-mouche agité montre bien sa capacité à mettre l'air en mouvement et donc, à produire des énergies conséquentes lorsque l'issue des palabres concourt à la décision communautaire d'agir dans le sens du bien, du bien-être et pour un membre de la communauté et pour la communauté dans son ensemble. En outre, si les brindilles de couleur marron représentent les êtres humains, la ficelle de couleur blanche ou noire correspond au lien d'avec la communauté des Ancêtres qui concourt à l'édification et au renforcement de l'unité groupale. Cela dit, le chasse-mouche s'inscrit dans la lignée du précédant outil de pouvoir et est marqué du sceau d'interdiction de le faire agiter sur un individu. Le mouvement d'air produit par son agitation en direction d'un individu suppose un déploiement d'énergie groupale (famille, village, clan, etc.) par la puissance des Ancêtres invisibles qui utilisent des puissances de la nature pour agir selon la volonté du membre qui les représente.

Dans son utilisation courante, le chasse-mouche peut servir d'outil de bénédiction mais également un moyen par lequel le dépositaire maudit un individu. La bénédiction par cet objet est réalisée au cours d'un rituel de circonstance au cours duquel il est déposé sur l'épaule droite, puis sur l'épaule gauche et enfin sur la tête de la personne que l'on bénit. Evidemment ce rituel n'est pas réalisé par n'importe quel individu dans la communauté ou dans la famille. C'est le *nló ndá bòt* (la tête de famille) ou chef de famille ou les chefs de familles qui réalisent

cette activité pour ouvrir la voie d'un individu à une vie prospère et jalonnée de succès. La malédiction est le fruit de la colère du chef de famille vis-à-vis d'un individu dans le cas où ce dernier commet un impair, un acte très inadéquat de l'ordre de l'abomination. Dans sa colère, le chef de famille muni de son chasse-mouche, l'agite alors en direction de l'intéressé en signe de malédiction et de sa personne. Bien entendu, cet acte s'accompagne des paroles mauvaises formulées, condamnant d'une part l'acte dégradant de la personne et d'autre part, scellant son sort par devers la communauté des vivants et celle des Ancêtres.

6.2.3. Les objets de défense

Ces éléments servent à la sécurisation des espaces sociaux et des « espaces nocturnes » au sein desquels se déploie une communauté d'individus. Nous avons retenu pour ce cas d'espèce deux types d'objets : le premier étant les lances et le second type, la machette.

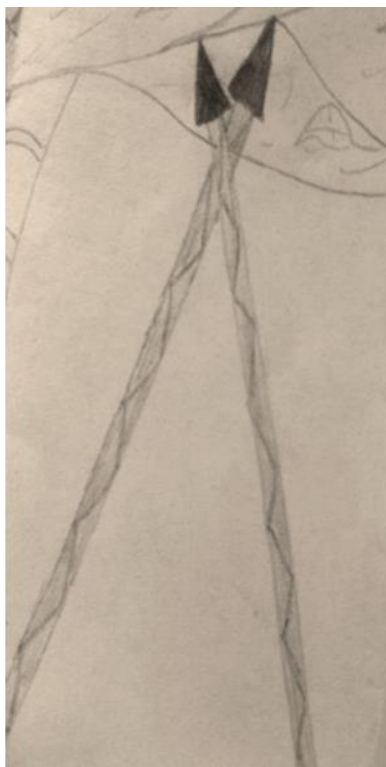
6.2.3.1. Les lances (*məkɔŋ*)

Ce sont des attributs essentiellement communautaires qui symbolisent la défense d'une communauté villageoise. Le plus souvent rencontrées chez les Eton et les Manguissa, elles sont utilisées lors de grands rites qui concernent la communauté dans son ensemble. Les communautés beti en possession des lances ont généralement été des peuples de guerriers habiles pour la guerre, et parés à faire face à l'adversité (physique et métaphysique), endogènes ou exogènes.

**Photo 23 : Lances du pays (*Məkɔŋ mə nâm*)
Source NANGA MVOGO, (2015)**



Figure 2 : Représentation figurative des lances traditionnelles
Source : NANGA MVOGO, (2015)



Le terme *məkɔŋmá nâm* se traduit littéralement en français par les *les lances du pays* et dans le cas d'espèces, la communauté dispose non pas d'une, mais de deux lances qui épousent l'architecture de la dualité fondamentale. Elles représentent à la fois la défense dans les mondes sensible et insensible, la puissance repressive du jour et de nuit, la capacité protectrice masculine et féminine, la dualité dans la représentation des espaces sociaux (village) et anti-sociaux (forêt), etc. Sur la forme, la lance comporte une partie en bois surmontée d'une pointe de fer qui symbolise la capacité du groupe à se défendre face à l'adversité. Elle peut aussi être entièrement en matière métallique et dans ce cas, formée en une seule pièce constituée d'une rectiligne et d'une partie en pointe triangulaire.

La pointe de fer de forme triangulaire renvoie à la défense sociétale et comme nous le verrons dans un chapitre ultérieur, le triangle peut renvoyer à la puissance masculine axée sur le chiffre 3. Elle représente le moyen représsif de la société vis-à-vis des forces hostiles, car dit-on : « *les sorciers ont peur de tout ce qui est objet piquant* ». Les objets à bout pointus seraient en effet, des armes poignantes pour les corps immatériels sous lesquels se déploient couramment les sorciers maléfiques lorsqu'ils vont opérer dans le monde insensible. La présence des pointes de fer contribue en conséquence à fragiliser leur capacité de nuisance et de ce fait, laisser libre la manifestation du pouvoir de guérison, de bénédiction ou de toute

autre activité rituelle d'expression de pouvoir communautaire.

6.2.3.2. La machette (fa/pa)

Elle est utilisée dans sa forme vieillie et dénudée pour la protection des champs contre les forces hostiles à la production végétale.

Photo 24 : Machette de protection des champs
Source : Cliché MELE, 17/10/2020 à Nkog Edzeng



Cette machette est utilisée dans un contexte particulier qui renvoie aux travaux champêtres. Lorsqu'un individu envisage de faire un champ et qu'il s'y engage, de nombreuses contingences peuvent intervenir, parmi lesquelles les pratiques maléfiques des sorciers du coin. Les activités malveillantes de ces derniers viseraient alors les produits champêtres soit pour les rendre improductives soit pour les dérober à leur profit. Dans ce dernier cas de figure, les auteurs de ces mésaventures useront alors d'animaux ravageurs ou des « animaux récolteurs » comme les écureuils, hérissons, etc. Pour parer à ce type de désagrément, les Beti utilisent un système de protection qui se construit ainsi que la photo précédente le montre, en implantant la machette dans le sol, dans chaque coin des champs, pour annihiler les forces maléfiques.

6.2.4. Les objets de communication

Les objets de communication servent à convoquer des énergies, des forces ou des génies pour la réalisation de l'activité qui structure l'expression ou la transmission du pouvoir. Dans cette partie nous allons présenter deux outils dans cet ordre à savoir le gong (*nkáŋ*) et le tam-tam (*nkúl*).

6.2.4.1. Le double gong (*Nkáŋ*)

Le *Nkáŋ* est un instrument qui se présente comme deux cylindres en matière métallique reliés par un manche de bois arqué ou en vannerie tissée.

Photo 25 : Double gong (*Nkáŋ*)

Source : Cliché NANGA MVOGO, 12/01/2020 à Ekali



Cet objet est constitué de deux foyers métalliques raccordés par une manche en raphia. Les deux foyers renvoient aux deux monde (visible et invisible) et ont chacune une forme cylindrique qui rappelle l'occurrence de la circularité ou la rotondité. Grâce à un bâton de fer, le ritualiste d'une pratique de pouvoir fait résonner cet objet pour l'appel des hommes à la verticale comme à l'horizontale. La verticale correspond aux Ancêtres du clan et de la communauté, l'horizontal correspond aux participants à la cérémonie pour signaler le départ pour le site du cérémonial. On l'utilise en frappant une barre de fer dessus, l'une et l'autre

foyer.

Les ritualistes se servent de cet instrument pour appeler les ancêtres lorsqu'ils sont sur le point de réaliser un rite total ou une assise d'envergure réunissant la communauté autour de la tombe d'un Ancêtre. Conçue en double foyer, le *Nkóh* représente les deux mondes des vivants et des morts, il est de ce fait l'expression de la dualité fondamentale à travers laquelle, pour la circonstance, la communauté des morts et la communauté des vivants forment une entité univoque dans la manifestation du pouvoir communautaire. En effet, les morts de la communauté sont considérés comme membres à part entière, comme faisant partie de la communauté de façon permanente. La capacité d'agir de façon concertée inclut donc aussi les morts et surtout les Ancêtres qui sont toujours conviés à prendre part aux événements qui ont cours dans la communauté.

6.2.4.2. Le tam-tam (*nkúl*)

Il s'agit d'un instrument qui est utilisé à de nombreuses occasions dans la société beti, notamment lors des cérémonies d'obsèques d'un personnage ayant fait ses preuves sur le plan social, à travers la bravoure dont il aura fait montre tout au long de son éphémère existence.

Photo 26 : Tamtam principal pour l'Essáni
Source : cliché NANGA MVOGO du Janvier 2020 à Evodoula



Cette image représente un tam-tam qui est un objet de bois massif de forme cylindrique générale et d'un diamètre d'environ 40 cm. Sur la forme, le tam-tam est un objet matériel de forme cylindrique fabriqué en bois et constitué d'une cavité interne résultant de l'opération d'essorage de son contenu. Il comporte en outre deux foyers représentant l'un le monde visible et l'autre, le monde invisible. En effet, au-delà des sons émis et audibles à l'oreille humaine, le tam-tam aurait la capacité de produire des effets capables de faire voyager l'âme d'un mort vers le village de ses Ancêtres. On peut également citer des messages courts comme *mot anə nté son* ce qui se traduit par « *l'homme est à la mesure de son sépulcre* ». Le tam-tam contient une cavité qui lui donne la résonance sonore approprié aux pratiques rituelle en pays bété. Sur les formes différentielles, nous avons deux foyers que forme la partie supérieure sur laquelle deux baguettes de bois sont frappées par le batteur pour émettre le son proprement dit. Les deux foyers représentent l'une le monde des vivants l'autre, le monde des morts. Toujours est-il que lorsqu'il se fait entendre, le tam-tam *nkúl* s'adresse et aux vivants et aux morts, comme c'est le cas des obsèques.

Le tam-tam intervient donc le plus souvent dans le cas d'un homme âgé ou d'une matriarche qui a fondé une lignée, réalisée des efforts dans le sens de la prospérité sociale et surtout, contribué au bien-être et à l'équilibre sociétal. Au nombre de trois, ils sont généralement disposés non loin de la tombe où les batteurs jouent des rythmes qui véhiculent de nombreux messages comme le *ndán* ou noms d'appel du mort, de sa filiation, de son clan, de ses onclesmaternels. Au cours de la cérémonie des obsèques, les personnes qui interviennent lors de la cérémonie du *nsílí áwú* ont la possibilité de commandé une danse d'*Essáni* en hommage au mort et pour célébrer sa vie terrestre. Pour se faire, un émissaire lance le signal en disant : « *Ngom Ngom* ». Entre temps, l'un des fils du mort qui « prend l'*Essáni* » est déjà préparé à cet effet, arborant les vêtements de son père et autres attributs³⁴. Assis à même le sol en période transitoire, l'appel à l'*Essáni* formulé par l'intervenant au *nsílí awú* l'invite à se lever et à prendre les devants de la marche dansante, marche qui s'effectue autour de la concession du mort et dans le sens contraire des aiguilles d'une montre de manière à enserrer l'ensemble des biens laissés, y compris la tombe elle-même (les danseurs doivent passer devant la tombe). LABURTHE-TOLRA a présenté cette danse en des termes simplifiés :

³⁴ Il peut se faire assister par une ou deux autres personnes qui peuvent être le fils du frère du mort ou le petit fils du mort.

L'esana est lui-même une ordalie, (...) rappelant les exploits du défunt tout en rejetant sur lui la faute de son trépas et en réaffirmant la victoire de son lignage sur la mort. Elle a lieu seulement pour un modzal, un « vrai homme » fondateur de village. Lorsque à peu près tout le monde est arrivé et est assis autour de la cour, en laissant un espace vide important réservé aux bākón venus chercher le défunt, quatre vieillards (frères ou compagnons d'initiation du défunt) se postent vers la tête du village en tenant en main la tige divinatoire d'odzõm qui prend le nom de ngekembe en langage d'esana. (LABURTHE-TOLRA, 1985, p. 182).

Au cours de cette danse rituelle qui est effectuée exclusivement par des hommes dont la valeur sociale est avérée, la communauté honore l'accomplissement réalisé par la personne décédée et cela s'effectue au grand jour, le soleil étant témoin de cette activité considéré comme d'envergure. Les danseurs tiennent en main une plante de prospérité, d'abondance, de paix et autre valeurs recherchées par la société beti. Une fois qu'ils ont achevé le parcours, ils reviennent au niveau des batteurs de tam-tam où ils scénarisent une danse publique avec des parades. Lorsqu'ils ont achevé de danser, ils jettent la plante qu'ils tiennent en main devant les tam-tams comme la photo suivante le représente.

Photo 27 : Orchestre de trois tam-tam pour l'Essáni
Source : cliché NANGA MVOGO du Janvier 2020 à Evodoula



Sur cette image nous pouvons voir trois individus de sexe masculin jouant au tam-tam, et à l'arrière un jeune garçon qui observe la scène. Devant les batteurs de tam-tam, se trouve diverses plantes jetées par les danseurs de l'Essani qui, après avoir presté autour de la concession du deuil, viennent conclure au-devant de cette scène par des danses rythmées. Ce n'est qu'au terme de cette prestation qu'ils jettent les plantes de leurs mains. Ces plantes jetées et bien d'autres déchets produits au cours de la cérémonie des obsèques vont faire l'objet d'un

rite réalisé le lendemain au petit matin, par les mamans de la famille. Les femmes du troisième âge de la communauté (n'étant plus soumises à des menstrues), procèdent ainsi au rite d'*evàa ngounau* cours duquel elles débarrassent la cour de ces saletés en signe d'éloignement de la souillure. Par voie de conséquence, cet acte de débarras a pour visée l'attrait de la prospérité au sein de la famille endeuillée.

6.2.5. Les contenants rituels

Ceux-ci se rapportent aux artefacts dans lesquels on introduit des éléments devant servir à la préparation d'une phase rituelle ultérieure ou au cours du même office. Dans cette catégorie, nous avons retenu deux éléments à savoir : la marmite et la hotte.

6.2.5.1. La marmite en terre cuite (*ntsóng mbié*)

Cet artefact est un outil capital dans la réalisation de nombreux soins thérapeutiques, de rite de propitiation et autres événements d'envergure qui requièrent l'usage de décoction préparée au feu de bois. La marmite peut être utilisée pour la réalisation du *mviánlaná* ou retournement, par rapport à la guérison d'un malade à l'article de la mort. À ce propos, A. AMOZO précise que l'usage de la marmite en terre est en conformité avec les objectifs visés. (AMOZO, 2004). La marmite peut appartenir à un individu ou alors à une communauté d'individus, dans ce cas on parle de *Mbié à nnàm* (marmite du pays) et traduit par marmite traditionnelle Beti. Elle est surtout utilisée dans le cas des Eton, lors des rites d'*Evó ε Nnâm* selon les propos de MONDZANA : « *Quand on aura besoin de pratiquer les rites, c'est-à-dire l'evó ε nnâm on appelle donc cet homme pour qu'il vienne avec la marmite traditionnelle.* » (Entretien du 27/01/2020 à Obala).

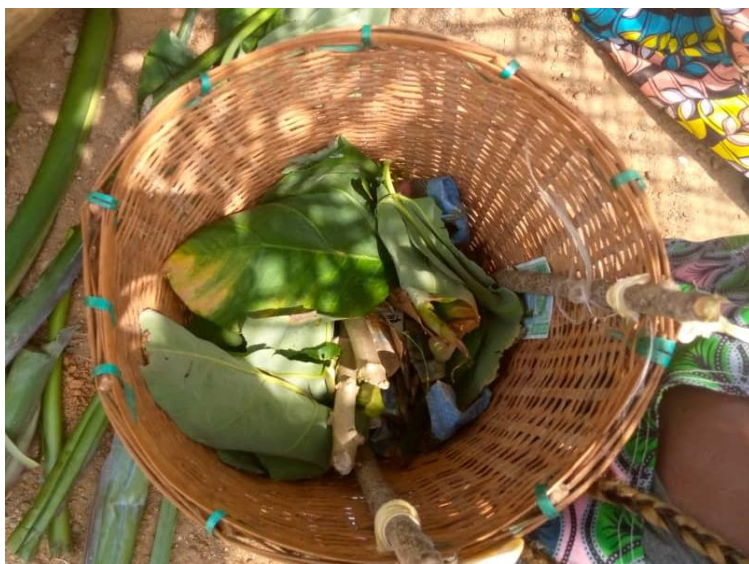
6.2.5.2. La hotte (*Nkó*)

La hotte est utilisée pour son pouvoir de production des richesses suite au décès d'une matriarche dans la communauté. Elle s'emploie notamment au cours de la cérémonie de l'*Essáni* féminin, pratique culturelle qui a déjà fait l'objet de nombreuses contributions scientifiques parmi lesquelles les travaux d'ABEGA (1987). D'un point de vue global, l'*Essáni* est la célébration de la vie d'un mort lorsque ce dernier a vécu et s'est accompli en tant qu'homme valeureux, en tant qu'auteur d'actes culturellement accomplis et validés comme tel. Ainsi distingue-t-on l'*Essáni* pour les hommes et l'*Essáni* pour les femmes. Cet énoncé n'est pas véritablement dédié à épiloguer sur l'ensemble de la pratique dans sa globalité, mais nous entendons nous fonder sur un pan du rite en ce qui concerne l'*Essáni* des

femmes³⁵ notamment la dimension rituelle liée à la production végétale. Une fois le choix de la Successeuse opéré par des mécanismes endogènes³⁶, il reste à mettre à exécution ledit rite. Le rite comporte deux phases qui se déroulent en deux jours : soit le jour des obsèques et le lendemain.

Tout commence par l'introduction par les doyennes du village, de certaines semences de plantes comestibles à l'instar : des grains d'arachide, du maïs, des boutures de manioc, des rejetons de plantain, de la semence de macabo, etc. C'est cet ensemble d'éléments que présente l'image suivante :

Photo 28 : Contenu de la hotte de la meneuse d'*essani*
Source : Cliché NANGA MVOGO du 17/08/2019 à Kalngaha



L'image montre une hotte de forme cylindrique en fils de raphia tissés ; elle est soutenue à l'arrière par deux bâtons en bois auxquels sont rattachés des cordes servant raccord pour le port au dos. À l'intérieur de la hotte, l'on voit un ensemble d'éléments du règne végétal comme les feuilles de macabo qui recouvrent en réalité les boutures et autre semences évoquées en amont. La séance rituelle de la danse a pour but d'actualiser le potentiel productif de ces plantes afin que la famille soit prospère à la suite du décès de leur proche.

³⁵ En effet, toute femme beti est assujettie à un certain nombre d'exigences liées principalement à ses capacités à fonder une lignée par le truchement de l'enfantement et de sa durée de vie sur terre. Une femme qui est allée en mariage, a procréé et a vécu suffisamment longtemps. Cette femme-là est généralement célébrée dans l'univers culturel Beti à travers l'exécution de l'*essani*, en son honneur. Le rite a également pour rôle d'assurer la continuité dans la famille, c'est-à-dire que l'une de ses belles-filles va devoir succéder à sa belle-mère au cours de la période qui précède sa mise en terre.

³⁶ Le choix de la successeuse obéit à deux critères : (1) *Être mariée à l'un des fils de la belle-mère* ; (2) *Avoir été proche de la belle-mère au cours de son séjour dans cette famille*. Au-delà de ces critères, le choix de l'impétrant dépend soit de la volonté de la morte, soit de la désignation consensuelle par les matriarches du village et qui s'appuient sur les critères sus-évoqués.

Pour la circonstance, les gardiennes de la spiritualité (*bənyă bingá bə́ nnâm*) prennent également soin de confectionner des couronnes à base de certaines plantes rampantes que vont arborer la porteuse de la hotte et ses compagnes de fortune³⁷. Par ailleurs, toutes arborent les vêtements de la disparue dont elles devront simuler les faits et gestes à travers des manifestations de joie. Cette phase consiste pour la porteuse de la hotte et son équipe, à répondre à la demande de différents groupes d'acteurs présents sur le lieu du deuil, en effectuant une danse mimétique des travaux champêtres, à l'aide d'outils dont se servait la Belle-mère. Il est question de célébrer la vie par les danses et recevoir en retour l'abondance dans la famille de par l'augmentation du rendement des produits champêtres. La danse est effectuée avec au centre, la belle-fille choisie accompagnée des petites-filles de la disparue.

Photo 29 : Danse d'Essáni pour les préparations des semences
Source : Cliché NANGA MVOGO du 10/08/2019 à Evodoula



Le point de départ se situe au niveau des batteurs de tam-tam d'où partent les meneuses de danses pour aller à la rencontre des demandeuses d'*Essáni*. Munie de machette et de houe, la porteuse de la hotte exécute une danse mimétique de la vie sociale et des activités culturelles. Elle danse tout en avançant vers les demandeuses, suivie des autres filles qui arborent également, pour la circonstance, les vêtements de leur grand-mère ou arrière-grand-mère. Il est aussi possible que la danse se déroule tout autour de la concession du deuil dans le sens contraire des aiguilles d'une montre avec pour point de départ et d'arrivée, le lieu où se situent les batteurs de tam-tams. Quoiqu'il en soit, la zone de rencontre entre les groupes de

³⁷ Dans l'épreuve de la danse de l'*essáni*, la porteuse de la hotte se fait accompagner par plusieurs filles de la famille engendrées par les garçons d'une part, et d'autre part, par les filles. L'on choisit la fille aînée du premier garçon, la fille aînée de la première fille. En cas d'incapacité ou d'indisponibilité, on procède par substitution.

danse le lieu d'une compétition circonstancielle de danses à l'intérieur d'un cercle formé autour des meneuses. Au terme de cette danse, les acteurs jettent les tiges de plante au sol, au « *pied des tamtam* ». Evidemment cette compétition oppose les deux groupes en présence dans la dynamique d'une cohésion manifeste et harmonieuse. Cet exercice va prendre corps tout au long de la période qui précède la mise en terre, jusqu'aux proclamations publiques, par le chef de famille, du statut de « vainqueur » de la disparue en tant que mère et épouse. Il dit par conséquent *Minegá wámà a kab ε sí* et cela s'en suit par des youyous de l'assistance qui approuvent le verdict prononcé par le chef de famille.

Photo 30 : Séance de danse assise des preneuses d'Essani
Source : Cliché NANGA MVOGO du 17/08/2019 à Kalngaha



Sur cette photo, l'on voit une scène à laquelle des preneuses d'Essani sont assises, exécutant les ordres de la matriarche qui orchestre les activités rituelles de circonstance. L'assise au sol laisse croire à une expression de nullité de la personne en tant qu'*Ego*, et donc un rapprochement du mort de la terre de ses Ancêtres. Le lendemain matin du jour de l'enterrement, s'effectue la seconde phase du rite. Cette phase concerne les femmes-matriarches du village ayant initié le processus d'une part, et d'autre part la néophyte qui succède à la disparue. Les semences introduites la veille sont récupérées pour être plantées dans un espace préalablement dégagé et nettoyé. La successeuse procède de manière pratique à l'enfouissement des dites semences dans le sol, -aidée par les outils champêtres ayant appartenu à la belle-mère décédée. Cette opération se déroule sous le contrôle des *benyã bingã* qui lui indiquent les actions à poser et la manière de faire. La néophyte sème les graines en premier lieu, et en second lieu les boutures et les rejetons. Les semences ainsi mises en

terre devront produire des fruits en abondance et de bonne qualité. Au bout d'un certain temps, les matriarches se chargeront de récolter ces fruits et confirmeront alors si la belle-mère a ou pas béni sa successeuse. Si l'on obtient une récolte importante la conclusion est oui. Si l'on réalise plutôt une récolte mauvaise, la réponse est non. Ainsi que l'indique ELOUNDOU :

*« Quand tu plantes les semences, si ça ne pousse pas ça veut dire que ta belle-mère ne t'a pas donné la richesse, et donc qu'elle ne t'aimait pas. Si elles poussent bien et produisent beaucoup, cela signifie que ta belle-mère ta donnée les richesses. Dans mon cas j'avais même été étonné de voir que mon travail avait beaucoup produit, alors-même que nous étions en pleine saison sèche. »
(Entretien du 13/10/2019 à Monaté)*

Notre informatrice relève dans ses propos l'évidence d'un tel rite à produire même lorsque les conditions climatiques ne sont pas favorables. Dans l'ensemble, cela relève d'un pouvoir particulier dont seraient dotées les semences, et qui ne tiendrait pas compte des conditions climatiques.

6.3. Les lieux de domiciliation du pouvoir

Les témoins de pouvoir se réfèrent aux éléments de la nature que la société a anthropisés, a formalisés comme élément de sacralité permanente ou circonstancielle. Parmi ces éléments nous pouvons distinguer les nécropoles matérialisées par l'érection d'arbre symbolique, les carrefours, les cours d'eau.

6.3.1. La sépulture d'un Ancêtre

La sépulture évoquée ici est celle d'un Ancêtre de la communauté ayant fait ses preuves au cours de son existence sur terre. Le titre d'Ancêtre lui est décerné par la communauté parce qu'elle reconnaît en cet individu, des qualités d'homme valeureux à la fois sur le plan moral, éthique et dans le domaine de l'activisme au bien-être et à la prospérité du groupe. De ce fait, il se sera fait remarquer par ses prouesses qui ont fait de lui un homme distingué et par ricochet, un exemple à suivre pour les membres de la communauté. Ainsi, l'arbre est un sacre concédé par la communauté qui veut témoigner sa volonté d'en faire un Ancêtre, et sa sépulture devient un site sacré. On y plante donc un arbre de très forte valeur culturelle, juste au-dessus de la tombe de cet Ancêtre pour marquer le territoire où et dès lors, le lieu devient un site de référence pour les rites communautaires d'envergure, une sorte de sanctuaire pour les pèlerinages communautaires. Parmi les arbres qui sont utilisés comme référence, nous avons l'*essána*, l'*oveŋ* ou encore le *Nguekam*. Le cas que relève LABURTHE-TOLRA donne

un aperçu sur le traitement des initiés autour de l'arbre *oveŋ*.

Les défunts peuvent également habiter dans les tranchées grands arbres (en particulier dans ceux du copaller, oveŋ.) ce qui est à rapprocher de la coutume d'y déposer le corps des grands initiés beti. Sans doute leur force passe-t-elle aussi dans le tombeau, le ficus que l'on plante sur leur tombe. » (LABURTHER-TOLRA, 1985, p. 52).

La sépulture de cet Ancêtre devient un site sacré chargé d'histoire et d'énergies dans la mesure où la communauté va y effectuer de nombreux rites et palabres pour le bien-être de la communauté³⁸. Outre cette vocation de l'arbre comme source de pouvoir, nous pouvons également relever qu'un individu peut disposer d'un pouvoir particulier et choisir d'aller le cacher dans un arbre ou à l'intérieur du bananier plantain pour le protéger des « voleurs de pouvoir ». Le cas le plus flagrant est celui du cordon ombilical qui est enfoui au-dedans des racines du bananier plantain à cette fin.

6.3.2. Les cours d'eau et marécages

Chaque peuple possède des pouvoirs spécifiques qu'il garde dans des lieux physiques comme de l'eau à travers une rivière ou un fleuve. Ces pouvoirs sont constitués d'un ensemble d'éléments que l'on pourrait qualifier de secrets et qui sont les fondements spirituels de la société. L'eau a également la capacité de garder un pouvoir qu'un dépositaire souhaite enfouir dans le cas où ce dernier ne trouve pas un successeur digne de ce nom. Dans ce cas spécifique, il va enfouir ce pouvoir dans l'eau et après sa mort, rode en permanence autour de ce lieu de gardiennage pour veiller à ce que son pouvoir ne soit volé. Il attendra alors trois ou quatre générations pour initier un individu de sa descendance qui remplit effectivement les critères de compétence pour porter ledit pouvoir. Dans un cadre plus global, une communauté d'individus peut choisir une zone précise d'un cours d'eau où ils iraient régulièrement effectuer des rites et donc, charger en permanence ledit lieu en énergies. C'est le lieu où l'on viendra souvent réaliser des bénédictions et des séances de boostage énergétique, lorsqu'un individu rencontre des blocages dans ses activités par exemple. Dans la même veine, la rivière et le marécage sont des lieux propices au sein desquels des personnes qui sont dépositaires des animaux totems reptiliens iront les garder. Ces reptiles peuvent être serpent, crocodile ou tout autre animal aquatique. Cette personne s'en sert pour assouvir ses besoins énergétiques ou pour la protection de sa famille.

³⁸ À cet effet, il ne serait guère étonnant de comprendre les raisons qui fondent les interdictions de la fréquentation de ces lieux par les églises chrétiennes de la période coloniale voire leur accaparement à des fins d'érection.

Photo 31 : Ezabi ya Mefou (lieu de domiciliation des pouvoirs locaux)
Source : Cliché NANGA MVOGO, 12/01/2020 à Ekali



Cette photo montre un coin de rivière nommé Ezabi et considéré comme lieu de domiciliation des pouvoirs d'une communauté locale. Le terme *Ezabi* désigne un lieu où l'on retrouve de nombreux arbres autour d'un marécage. En effet, la rivière est un lieu stratégique où la communauté locale vient réaliser certains rites parmi lesquels les rites de fécondité et les rites liés à la souillure communautaire (*tsó*). Cette dernière est engendrée par l'inceste ou l'écoulement du sang suite à un meurtre, un accident ou toute autre cause résultant d'une cessation brutale d'un individu. Cette cause entraîne généralement une série de malheurs dans la communauté, lequel contexte l'oblige en conséquence à réaliser le rite éponyme (*tsó outsógó*). D'après LABURTHER-TOLRA (1975), la première phase du rite consiste à discerner par divination l'existence de la mauvaise sorcellerie au sein du village et déterminer les auteurs. Après une alternance de sifflement de corne d'antilope (*okpeŋ*) et de chants, l'on procède à une séance de confessions publiques. Au fur et à mesure que la personne confesse un *nsém* grave, il attache un nœud avec deux feuilles de palme. Défaire les nœuds nécessitera alors, le lendemain la somme de 100 F par nœud. L'on distingue ainsi quatre sortes de *nsém* graves pour la femme : l'inceste, le meurtre d'un chat ou d'un chien, le meurtre d'un homme et une fausse-couche dont elle a de sa propre personne jeté le fœtus. Pour l'homme, les fautes graves sont les meurtres et l'inceste. L'homme ou la femme doit piler des écorces contenues dans une meule pendant qu'il confesse ses fautes.

La deuxième phase du rituel *tsógó* consiste au sacrifice d'une chèvre, la consommation d'une bouillie d'écorces et la remise de petits paquets d'écorces à emporter au domicile de chacun des participants. Dans la troisième phase nous avons la prise du repas communautaire

et la pratique des *məŋgaŋ* que l'on plante derrière la case du commanditaire et que l'on arrose ensuite de vin de palme et de sang de poule sacrifiée à cet effet. L'on note aussi la présence d'une carapace de tortue et d'un œuf de poule que l'on enterre. De même, juste après avoir égorgé et décapité (tête et bec) un poulet, puis jeté dans un trou son bec, le prêtre jette au loin dans la cour le reste du corps du poulet. La quatrième phase du rite consiste à déverser tard dans la soirée, les déchets du *Tsógó* dans la rivière. Il s'agit de tous les restes du cérémonial, reste de chèvre, poule, écorces et autres saletés que l'on jette en contre bas, au loin dans une rivière dans laquelle il est dorénavant proscrit de pêcher jusqu'à ce qu'elle se fasse purifier trois (03) ans plus tard. À cet endroit précis, il est interdit de pêcher pendant une période de trois (03) ans, au risque de porter la malchance, laquelle se particularise par des malheurs qui s'abattent dans la vie de l'individu ayant violé l'interdit. LABURTHE-TOLRA présente à ce propos le cas d'une femme ayant violé un tel interdit et en fait témoignage au cours d'un rite similaire : « *Une femme avoue qu'elle est partie pêcher dans une rivière interdite à la suite d'un Tsógó (...) elle a perdu deux enfants à cause de cela* » (*Ibid.*, 1975, p. 12).

CONCLUSION

Au terme du développement de ce chapitre, nous pouvons rappeler les principales articulations qui ont meublé son contenu. Le chapitre a été bâti en trois grandes parties s'articulant autour de la matière comme véhicule de pouvoir. La première partie a permis de présenter les éléments concernant la matière biologique dans ses rapports avec l'expression du pouvoir. Ainsi, il a notamment été question de structurer la pensée autour de la production végétale, l'usage empirique des végétaux pour l'équilibre et la potentialisation des pouvoirs du règne animal. Pour la production végétale, cette rubrique a permis de mettre en évidence un certain nombre d'éléments végétaliens tels que l'écorce du *Nnudgá*, le champignon *Endaŋə*, l'oignon *eyǎŋowono* et la plante *Wónlɔ wɔ̀nlɔ̀* que les Beti utilisent pour la protection des champs et pour le boostage des récoltes agricoles et des produits alimentaires. Pour l'usage empirique des végétaux pour l'équilibre, nous avons relevé le rôle épurateur du pseudo-tronc de feuille de plantain (*Nkóm ékoán*) et protecteur des aubergines sauvages (*zɔ́ŋ á kón*). La potentialisation des pouvoirs du règne animal a mis en évidence deux reliques animales notamment celle de la corne d'antilope (*Nnàk*) qui est un activateur et magnétiseur du potentiel des ingrédients du pouvoir et la peau de la panthère (*Ekɔ̀b zé*) qui est à la fois un vêtement protecteur et défensif pour celui qui le porte.

La deuxième partie a mis en exergue quatre types d'artéfacts de pouvoir qui sont des objets matériels usités par les dépositaires du pouvoir. Le premier type se désigne comme les objets de guidance dont les chefs de familles et guides spirituels sont détenteurs, notamment la canne (*Ntúm*) et le chasse-mouche (*Kág*) dont la portée, le symbolisme et les usages s'articulent autour de la capacité du guide spirituel à diriger la communauté, en fonction du cadre social auquel le dépositaire est assigné. Le deuxième type dénommé les objets de protection est constitué des lances (*məkɔŋ mə nnâm*) pour la sécurisation de l'espace villageois contre les forces maléfiques et la machette des champs pour la sécurisation des espaces champêtres. Le troisième type se compose des objets de communication tel le double gong qui est utilisé pour l'appel des Ancêtres et le tam-tam qui est à la fois un objet fortement chargé de symbolisme et un véhicule acoustique du mort dans le voyage qui le conduit auprès de ses Ancêtres.

Le quatrième type se compose de contenants rituels parmi lesquels nous avons retenus la marmite en terre cuite (*Ntsóŋ mbié*) qui est un contenant des décoctions rituelles et la hotte (*Nkɔ́*) qui permet de préparer les semences agricoles lors de la célébration de vie d'une matriarche. La troisième partie enfin est constituée de deux articulations à savoir les arbres témoins de sites sacrés et les cours d'eau et marécages qui peuvent être considérés comme des dépotoirs d'énergie ou des lieux qui domicilient des pouvoirs spécifiques attribués à un individu ou à une communauté d'individus. Tous ces éléments de contenu pour ce chapitre permettent de relever la faculté que possède la matière à héberger le pouvoir que nous considérons ici comme énergies. Dans le prochain chapitre, nous procédons à la présentation des mécanismes de transmission du pouvoir selon leurs types et leurs spécificités.

CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE

Dans cette deuxième partie qui se referme, nous avons mis en évidence trois chapitres s'articulant autour du *corps du pouvoir* à travers *le pouvoir du savoir, le pouvoir dans la parole et le pouvoir dans la matière*. Dans le quatrième chapitre, nous avons présenté quatre éléments majeurs ayant permis de meubler son contenu à savoir : *la connaissance du règne humain, la connaissance du règne animal, la connaissance des autres règnes et l'usage de la sorcellerie pour le bien-être communautaire*. Le cinquième chapitre est un recueil d'éléments empiriques qui permettent de mettre en lumière l'occurrence du pouvoir de la parole et de la parole de pouvoir. Il s'est dressé en trois parties essentielles à savoir : *la parole de bénédiction, la parole de malédiction et la parole d'inversion*. Dans le sixième chapitre, il a été question de structurer notre pensée autour des éléments matériels que l'on pourrait qualifier de réservoir du pouvoir et dont la saisie est un moyen efficient pour la compréhension de la manifestation du pouvoir chez les Beti. Le chapitre s'est principalement construit en trois parties : *la matière biologique dans l'expression du pouvoir, les artéfacts de pouvoir et les lieux de sédimentation des pouvoirs beti*. Dans la partie qui va s'ouvrir, il sera question de la mise en œuvre du *cadre d'intelligibilité*, à travers un contenu ethnographique sur *la transmission du pouvoir, l'analyse numérale du pouvoir et enfin la production du sens*.

**TROISIÈME PARTIE : LE DOMAINE
D'INTELLIGIBILITÉ**

INTRODUCTION DE LA TROISIEME PARTIE

Dans la précédente partie, nous avons présenté *le corps du pouvoir* qui se compose de trois éléments essentiels sous lesquels le pouvoir se déploie ou encore à travers lesquels il est saisissable. Dans cette troisième et dernière partie de notre travail, nous mettons en évidence trois autres éléments clés de la recherche, notamment la présentation des procédures de transmission du pouvoir, la réalisation d'une analyse numérale du pouvoir et la formalisation d'un cadre interprétatif du pouvoir. Le chapitre 7 est constitué de trois (03) parties : les fondements de la transmission des pouvoirs, la typologie des pouvoirs et la pratique dans la transmission du pouvoir. Le chapitre 8 quant à lui comporte trois (03) parties, constituées de *l'architecture du pouvoir beti*, *les mathématiques du pouvoir par 9* et *les rapports du 9 aux concepts de pouvoir beti*. Le chapitre 9 porte quatre (04) parties notamment *les ethnométhodes du pouvoir des savoirs*, *la réflexivité de la pratique des acteurs*, *l'Ethnoperspective du pouvoir beti* et *la globalisation du sens*.

**CHAPITRE 7 : LA TRANSMISSION DU
POUVOIR**

INTRODUCTION

Le sixième chapitre a permis de présenter les données ethnographiques que nous avons retenues sur le pouvoir dans la matière. Il a permis de relever une répartition des pouvoirs de la matière en fonction des différents règnes (animal, minéral et végétal) ainsi que les pouvoirs relevant des artefacts tels que la canne, le chasse-mouche, les lances, etc. Dans ce nouveau chapitre qui est organisé en trois (03) principales articulations, nous mettons l'accent sur la transmission du pouvoir chez les Beti. La première s'intéressera aux fondements de la transmission des pouvoirs, la deuxième à la typologie et la troisième, au processus de transmission du pouvoir politique.

7.1. Les fondements de la transmission des pouvoirs

Les mécanismes de transmission du pouvoir sont assujettis au socle structurel des pratiques endogènes que nous pouvons organiser en deux fondements essentiels : les fondements historiques et les fondements sociaux.

7.1.1. Les fondements historiques

Depuis des lustres et ce jusqu'à un passé récent, les Beti structuraient l'ensemble des mécanismes de transmission des pouvoirs autour d'un socle initiatique. À travers des rites de passage, les jeunes-hommes apprenaient à devenir des hommes tandis que les femmes pouvaient acquérir des compétences dans divers domaines de gestion de la famille et de l'équilibre socio-cosmique de la société. Dans cet exercice, nous nous attelons à présenter l'initiation masculine *só*, rite considéré chez les Beti comme fondateur, malgré qu'il ait aujourd'hui disparu. Ainsi, nous allons faire recours aux matériaux issus des monographies rapportées par des chercheurs dont la plupart est formée des africanistes. Partant de ce corpus, nous allons générer une analyse selon un modèle constitutif articulé autour des éléments de transmission du pouvoir suivants : le cadre spatio-temporel, les acteurs et leurs rôles et les rapports avec la transmission des pouvoirs d'aujourd'hui. Il convient cependant de noter la raison fondamentale du choix de ce rite considéré aujourd'hui comme ancien et disparu ; il s'agit de l'héritage qu'il a légué aux instances de transmission de pouvoir actuel. En d'autres termes, les rites anciens sont considérés comme « ancêtres » des institutions de transmission des pouvoirs beti.

7.1.1.1. La monographie *só*

Le rite *só* est considéré par les Beti comme un élément primordial dans la construction et la restructuration de l'ordre social, à travers l'induction d'un certain nombre de valeurs et de pouvoirs. Cette dynamique s'opère dans ce contexte historique à partir dont bénéficiaient les individus de sexe masculin qui y prenaient part et qui traversaient avec succès les épreuves d'endurance jalonnant ses différentes étapes. Sur la définition de cette institution sociale, OMBOLO déclare que le *só* est

Le rite d'initiation le plus important et aussi le plus solennel : il comprenait les épreuves et les instructions à caractère guerrier et sexuel ; à l'issue de ce rite, les jeunes gens devenaient des « benya bóto », de vrais hommes : ils pouvaient se marier, aller à la guerre, assister aux cultes et cérémonies. (1986, p. 443)

Dans cette même veine, FOU DA ETOUNDI décline sa pensée comme suit :

Le so était le plus grand et le plus important rite d'initiation et de purification du peuple beti. Il était aussi infligé à tout contrevenant pour la purification des péchés majeurs et servait d'exemplarité pour ceux qui tentaient d'enfreindre les lois et coutumes des Beti. (2012, p. 33)

Partant de cette présentation, nous pouvons décliner les trois centres d'intérêts sur lesquels se fondait la pratique du *só* : l'initiation, la purification et la régulation sociale. L'initiation comme moyen de transmission des pouvoirs par le savoir, la parole et la matière ; la purification comme moyen de salvation des souillures individuelles et collectives et régulation sociale comme moyen d'observance des lois, des normes et des valeurs édictées par la société-garante du bien-être individuel et collectif. Plus loin, FOU DA ETOUNDI va élaborer une distinction entre le *só esam* et *só eson*. Le premier considéré comme le plus important (*só* majeur) en raison des moyens logistiques de vaste ampleur qui étaient mobilisés pour la circonstance, en l'occurrence un tunnel à 9 portes à travers lequel les candidats devaient passer, tunnel jonché d'obstacles divers. Le second est considéré comme *só* mineur du fait de sa mise en pratique réalisée dans un grand buisson et surtout en l'absence d'épreuves d'endurance similaires au *só* majeur. LABURTHE-TOLRA apporte d'autres précisions sur les caractéristiques du *só* :

La caractéristique la plus curieuse du So des Beti est qu'il conjugue un rituel d'expiation et un rituel d'initiation. Les témoignages sont unanimes : on ne fait pas le So a zaza « pour rien » (...). Il faut qu'il y ait un nsém à expier. Ce nsém est soit le bris d'un interdit majeur (d'exogamie ou d'exopolemie), soit le bris d'un interdit concernant le So lui-même comme d'en trahir les secrets, etc. L'homme qui « a » ce nsem ou qui en est responsable, parce qu'il a été commis par l'un de

ses ascendants ou de ses dépendants, prend le nom de mkpə so « celui qui fait subir le So » ; c'est lui qui en assumera l'organisation et les dépenses; c'est lui qui fournira au moins l'asúzoa (mot-a-mot « le front d'éléphant »), c'est-à-dire le chef de file des candidats à initier qui eux, de leur côté, après avoir pris le nom de rnvon, sont dits « subir le So », ku so (...) » (1985, pp. 235-236).

Sur la mise en scène du rite, elle se déroulait tous les trois ans, temps au cours duquel pouvait se pratiquer les séances intermédiaires de só mineur. En outre, le só majeur nécessitait une préparation physique, cognitive et psychologique des futurs candidats, à partir de la circoncision que les jeunes garçons subissaient avant l'entrée dans l'adolescence.

Les jeunes gens recevaient une instruction préliminaire dans leur famille dès la circoncision, mais il s'agissait là de la préparation au rite et non du rite lui-même. Les cérémonies préparatoires à l'initiation commençaient trois mois avant celle-ci, par la confession publique du nkpwé sô, faite devant tout le village (...). (ALEXANDRE et BINET, 1958, p. 98).

Il faut cependant apporter la précision selon laquelle la pratique du sópris comme un rite de passage, s'imposait à tous les jeunes hommes de la société betiqui aspiraient à devenir des vrais hommes, des hommes valeureux. Une valeur qui devait leur être transmise par le só était la capacité à garder secrets les savoirs reçus au cours du déroulement rituel sous peine de sanctions sévères. Outre cette occurrence, les sanctions liées au só pouvaient également émaner de la transgression des interdits suivants : assassinat, inceste, sorcellerie, violence sur un ascendant, consommation d'une viande taboue comme la biche (*so*), la vipère (*akpé*), la civette (*zoé*), le renard (*mvag*), etc. (FOUDA ETOUNDI, 2012). Dans ce sillage, nous faisons le récit descriptif que FOUUDA ETOUNDI fait du ritesó.

Lorsque le so est annoncé et programmé, les initiés ou Minkpangos se rendent dans le village indiqué et pénètrent dans la brousse pour y choisir un lieu approprié. Le choix fait, ils construisent des huttes et des cabanes devant servir à leur hébergement durant leur séjour. Les mvon (récipiendaires) se mettent à creuser le tunnel, une longue fosse dans laquelle les récipiendaires subiront des épreuves harassantes, marchant courbés jusqu'à la porte où est assis le Nnóm nngii. Ce souterrain avait neuf (9) portes de sortie. Chaque porte avait des touffes d'orties et d'autres herbes piquantes telles que sas, essana, akon, etotob, engokom ou mebenga, bref tout ce qui pique dans la forêt est déversé dans le sous-terrain.

On construit une grande cabane, cabane du so, où tout le monde prend place le jour des cérémonies, à l'exception de toutes les femmes accompagnées de leurs futurs enfants (...) car ils craignent que, même par inadvertance, ils arrivent à voir passer le coryphée (Nnóm-nngii) ; ce qui les exposerait à la peine de mort ou de cécité.

Les récipiendaires du rite so, tous nus comme des vers de terre, se rassemblent à l'endroit où ils ont préparé le hangar appelé esam, en compagnie de plusieurs initiés dont le coryphée, Nnóm ngii. Un homme leur donne pour instruction de barrer à tout prix et à tous les prix la route au Nnóm ngii qui arrive, de peur que la cérémonie n'ait plus lieu. Sur ces entrefaites apparaît comme par enchantement un vieillard tout nu. Aussitôt, les initiés crient en chœur, voila le Nnóm ngii, arrêtez-le ! Tous les récipiendaires s'ébranlent à la poursuite du vieillard. Après 30 min de course harassante, les récipiendaires entendent sa voix à plusieurs kilomètres : Dzoli dzo, dzoli, dzoli dzo. Il crie comme ça deux fois. A cet instant, les récipiendaires redoublent d'efforts pour le poursuivre, mais en vain. Une heure après cette course à travers les bois et ronces, on l'entend à nouveau à plus de 15 Km. A la troisième heure, on l'entend crier à plus de 30 Km. Harassés, épuisés, les récipiendaires retournent à l'esam où ils retrouvent le Nnóm ngii orgueilleusement installé, attendant de recevoir chacun.

Dès que les récipiendaires retournent à l'esam, on les fait entrer dans le tunnel où se trouve déjà tout ce qui pique ou mord, tout ce qui peut irriter la peau (...). Les récipiendaires entrent malgré tout et doivent parvenir chez le Nnóm-ngii installé à la sortie principale, c'est-à-dire à la neuvième porte.

Le Nnóm-ngii officie en ces termes : le so regarde le palmier et contemple l'arbre Ebe. Je dénoue, je dénoue ; je délie et je délie. Le chien meurt, je rate le varan. Que le so reste tranquille, que le so reste en paix. Je dédie la paix, elle est là. Je détruis et c'est détruit. Que le so soit en paix, que le so soit dans la tranquillité. Que tout ce qui est néfaste aille à l'eau, « awo'oo » ! et la cérémonie s'achève. (Ibid, p. 35-37).

À la suite de cette présentation tous azimut des éléments constitutifs du só, nous allons consacrer la rubrique suivante au décryptage analytique du contenu ainsi livré.

7.1.1.1.1. Les éléments d'analyse du só

En nous appropriant du contenu livré par la monographie du só, nous pouvons mettre en lumière un certain nombre d'éléments d'analyse à partir desquels subsume le rapport entre les fondements historiques du point de vue de la transmission des pouvoirs du genre masculin en pays beti. Nous allons procéder à une lecture qui tiendra compte du cadre spatiotemporel, des rôles des acteurs et des rapports qui se construisent autour de la transmission des pouvoirs aujourd'hui.

Sur le cadre spatiotemporel, il faut d'abord mettre l'accent sur la notion d'espace dédié à la transmission des pouvoirs dans le só. Nous avons de manière générale la forêt, milieu dans lequel se construisent les activités rituelles et de manière spécifique, la cabane (*esam*) et le tunnel qui sont des lieux contigus devant domicilier un certain nombre d'étapes consacrées à l'initiation. Si nous nous intéressons à la forêt, nous constaterons qu'il s'agit d'un « espace naturel » et donc propice à la cosmicité. Les arbres, les animaux, les cours d'eaux, les collines

etc., sont un ensemble d'éléments dits naturels, parce que ancrés ou enracinés au cosmos, univers que conquiert l'entreprise d'initiation rituelle. La cabane (*esam*) est un lieu de réclusion à l'intérieur duquel les impétrants passent par une phase de transition. Le tunnel quant à lui, est la zone des épreuves rudes, de la souffrance physique et de la douleur hautement exprimée. Il faut ensuite mettre une emphase sur un certain nombre d'éléments d'analyse qui se dégagent : le temps et dire à ce propos que le rite du *sóest* cyclique de périodicité trois ans, la préparation des candidats à l'initiation est de trois mois, le temps de l'exécution du rite est diurne, c'est-à-dire qu'il a pour témoin le soleil et tout cet ensemble d'éléments sont indicateurs de masculinité, de virilité, du statut misogyne du *só*.

Sur les acteurs et leurs rôles, nous avons un certain nombre de personnages qui se présentent dans l'activité rituelle : le *Mkpə só* ou (celui qui fait subir le *só*) est le porteur d'*unsém* (péché ou souillure) commis par un de ses ascendants ou un de ses descendants. Par conséquent « *c'est lui qui en assumera l'organisation et les dépenses* » (LABURTHE-TOLRA, 1985, p. 236). Il fait subir le rite en s'assurant de la préparation physique, psychologique et spirituelle des impétrants six mois avant la tenue du rite ». le *Mvón só* est le candidat qui subit les épreuves d'endurance sur le plan physique, psychologique et spirituel). L'*Asúzoa* est le chef de file des candidats à initier. C'est lui qui assume en premier toutes épreuves liées à l'initiation. Le *Mkpangos* est un initié au rite et qui devenait par la suite chrétien du haut de son baptême. Le *Ngii* est un des ritualistes et initié qui encadre l'organisation des activités du *só*. Quand au *Nnóm Ngii*, il s'agit de l'officiant principal qui a la charge de conduire les activités du *só*. On note également qu'il s'agit d'un personnage de troisième âge que FOU DA ETOUNDI qualifie de vieillard, et qui malgré tout, donne du fil à retordre aux *mvon* de par la célérité de ses déplacements dans la forêt et autres habilités qui sortent vraisemblablement de l'ordinaire.

Sur le rapport entre le *só* et les institutions beti de transmission des pouvoirs contemporains, nous avons : premièrement, la condition générale du rite qui consiste à se rapprocher de la nature et à la mimer sous toutes ses formes. À cet effet, on notera la nudité des acteurs qui épousent pour la circonstance la conditionnalité biologique originelle, la plus proche de la nature et donc, facilitant la cosmicité. Par cette nudité sur toutes ses formes, les *mvon* et les ritualistes sont en quelque sorte « branchés » à la source cosmique qui favorise la circulation des énergies entre le cosmos et le corps de l'individu. Deuxièmement nous avons le déplacement instantané et les mécanismes de lévitation (*vábá*) que semble pratiquer le coryphée (*Nnóm ngii*) lorsqu'il met à mal la chasse à l'homme dont il fait l'objet et qui, malgré tout, se retrouve à des distances très éloignées par rapport à celle des poursuivants (15,

30 Km). Pourtant lors du lancement de la poursuite, ce dernier se trouvait au même point de départ que *les mvon*. La puissance du verbe à travers l'émission par le *Nnóm Ngii*, des paroles qui se font entendre jusqu'à plus de 30 Km à la ronde. Cela est expressif d'une parenté sémantique entre le nom du personnage et celui du gorille *Ngii*. En effet, dans la forêt, les cris du gorille sont à même d'être entendus au loin. La phrase « *Dzoli dzo, dzoli, dzoli dzo* » que le mentor prononce deux fois permet d'encourager le zèle des *mvón*.

En outre, le pouvoir des paroles du ritualiste se manifeste à travers des mantras prononcés à la fin des activités. Cette séance participe de la formalisation et de la restructuration de l'ordre, sur le plan humain et sur le plan social. Ainsi, la pénitence, l'expression de cosmicité et la mise en évidence de ce pouvoir de la parole, sont des éléments de base requis pour sa mise en œuvre ; ordre qui passe inéluctablement par la salvation de la souillure sous toutes ses formes. Ainsi, dans une illustration des pouvoirs dévolus au *só*, le patriarche EVENGUE nous présente ses capacités à réaliser certaines prouesses.

Les ancêtres ne m'ont pas laissé grand-chose. Mais rien que grâce à ma bouche je peux arriver à détourner la pluie pour qu'elle parte tomber ailleurs. Je peux par exemple dire qu'elle parte tomber à Esazock. C'est comme cela qu'au cours des obsèques de ma femme décédée, j'avais stoppé la pluie grâce à la parole que j'avais prononcée et aussi grâce à ma canne que j'avais brandit en l'air. (Entretien du 11/01/2020 à Ekoko)

L'explication donnée par l'informateur sur l'efficacité de cette parole a un fondement qui repose sur l'initiation et sur la contribution de la communauté qui autorise par son répondeur à l'interpellation du patriarche. Pour l'initiation l'informateur précise que tout part de la pratique du *só* au terme de laquelle les facultés individuelles du néophyte étaient mises en éveil. Par cette pratique rituelle initiatique, le charisme de chacun se révélait et était par conséquent orienté selon les potentialités de chacun. On avait donc des orateurs, des guerriers, des leaders par le charisme, des guides spirituelles, les dévins, etc. De là, chacun pouvait subir des initiations supplémentaires qui avaient pour vocation de conforter leurs capacités révélées par le *só*³⁹.

³⁹ C'est par exemple le cas de l'initiation au *Ngí* qui se suit par l'adoubement au statut de *nóm nguí* par les pairs et enfin du statut de *Mpə melāŋ*. Le *Nguí* relève de ce qui est appelé *akāŋ bāti*, le *nóm nguí* est le statut d'un homme très puissant qui ne peut pas être fusillé. Quant au dernier stade de cette initiation, il renvoie au statut d'un homme frappé désormais du sceau de la sacralité. Lorsqu'il décède il disparaît sans que l'on ne puisse retrouver son corps.

7.1.2. Les fondements sociaux

La transmission des pouvoirs ouvre un champ d'exploration qui met à contribution des concepts axés sur la verticalité d'une part, et sur l'horizontalité d'autre part. Sur la verticalité, nous pouvons convoquer la notion de classe d'âge qui se situe au cœur-même du mécanisme de transmission des pouvoirs. En effet, le pouvoir se transmet toujours des ascendants aux descendants selon un principe obéissant à la primogéniture dans le domaine de compétence en question. Par exemple, un individu détenteur d'un pouvoir thérapeutique qui souhaite le transmettre à un tiers sera considéré comme un maître ou un père pour celui à qui il transmet ledit pouvoir. Au-delà de cette stratification sociale de base, les valeurs socioculturelles sont un élément essentiel dans le choix du récipiendaire d'un pouvoir donné. Il s'agit d'un ensemble de valeurs qu'il a héritées depuis sa conception utérine, valeurs qui se sont renforcées par accoutumance aux agents de socialisation. Sur l'horizontalité, il s'agit de la diversité des pouvoirs repertoriés dans un cadre de vie précis, et qui se transmet soit de père à fils, soit par adoption. Quoiqu'il en soit, l'une ou l'autre approche nécessite de la part de l'impétrant, l'acquisition de certaines valeurs éthiques et morale d'une part, et spirituelles d'autre part.

7.1.2.1. Les valeurs éthiques et morales

Par valeurs éthiques et morales, il faut entendre ce qui s'accommode avec le bien, la vérité et les lois édictées par la société à laquelle appartient un acteur social. Ce groupe nominal a pour synonyme la *maât*, connue dans la civilisation égyptienne ancienne comme *vérité/justice*. Cette disposition constitue le socle des valeurs sociales élaborées par la société égyptienne nous pouvons énumérer de manière non-exhaustive : la responsabilité, l'honnêteté, l'hospitalité, la générosité, etc. il s'agit d'un ensemble de valeurs qui concourent au bien et au bien-être communautaire.

7.1.2.2. Les valeurs spirituelles

Le centre d'intérêt de cette forme de valeurs est le charisme dont l'individu peut faire montre et qui lui confère des dispositions particulières à être choisi comme candidat pour l'initiation dans la transmission d'un pouvoir donné. Le charisme suppose la capacité à capitaliser les énergies disponibles pour la construction du bien être communautaire à travers une ouverture d'esprit dont le sujet doit faire montre, surtout en ayant une attitude d'humilité vis-à-vis des autres. L'attitude d'humilité doit également convenir aux interactions de l'individu avec la nature ou dans une dynamique de cosmicité. Car pour obtenir des éléments

de pouvoir issus du règne animal, minéral et végétal, l'individu doit en avoir une connaissance poussée et savoir mimer cette nature. Ce sont toutes ces postures qui concourent à la mise en relief des valeurs spirituelles liées à la transmission des pouvoirs chez les Beti.

7.2. La typologie des transmissions

La distinction des formes de transmission s'articule autour des conditionnalités sur lesquelles repose ledit processus. Ces dernières peuvent être considérées selon deux modalités d'expression à savoir : l'expression singulière et l'expression mixte. La première suppose que la transmission du pouvoir à un individu ou à un groupe d'individu soit faite selon une seule voie, et la seconde selon deux ou plusieurs voies de transmission. Nonobstant cette dualité figurative sus-évoquée, nous allons développer en filigrane chaque mode de transmission. Aussi, distinguons-nous la transmission passive d'une part, et la transmission active d'autre part.

7.2.1. La transmission passive

Ce titre évoque la forme à travers laquelle l'acquéreur du pouvoir le reçoit par la contemplation ou par l'observation. Cela suppose que lors du processus de transmission, l'acteur qui est en posture de receveur du pouvoir joue un rôle d'acteur-contemplateur. Dans ce rôle, l'individu participe à l'activité de transmission qui se donne à lui tel un mécanisme coercitif auquel il ne peut tacitement pas se soustraire ; c'est grâce à cette posture qu'il va acquérir les éléments de connaissance qui se structurent autour de l'activités du pouvoir concerné. Ainsi, nous pouvons distinguer la contemplation par les sens physiques et la contemplation par la voie cryptique.

7.2.1.1.1. Les sens physiques

Dans le processus d'enculturation, le pouvoir se transmet d'abord dans l'apprentissage des savoirs, des savoir-faire et des savoir-être spécifiques liés au procédé. À travers la vue, l'odorat, le goût, le toucher et l'ouïe, le pouvoir peut être transmis à un individu qui observe un mentor ou un initié dans ses prises de parole et ses actions relatives à la pratique du pouvoir ; cette disposition fait intervenir l'ensemble des voies d'intériorisations dont il dispose pour s'en accaparer, dans une dynamique interactive. Dans le cas de la société beti, cette dynamique se réfère à deux situations contextuelles tenant lieu de cas de figure : *la transmission par filiation et la transmission par adoption*. L'une et l'autre font référence à des processus d'enculturation à travers lesquels l'individu apprend et acquiert des savoirs, des

savoir-faire et le savoir-être en conformité avec l'archétype culturel qui génère, régule et structure le pouvoir dont il est question.

7.2.1.1.1. La transmission par filiation

Dans ce processus, le fils est fidèle à son parent en l'accompagnant dans ses activités, en étant particulièrement intéressé et attentif aux gestes, paroles et silences. Après la mort du père, c'est le fils le plus fidèle qui bénéficiera de la dévolution du pouvoir dont il se servira à son tour pour résoudre des problèmes sociaux et spirituels de la communauté en question. En effet, quel que soit le type de pouvoir concerné, le mécanisme est toujours le même lorsqu'un père dépositaire d'un pouvoir doit préparer sa succession ; il observe d'abord les comportements et attitudes de ses fils et décèle les qualités liées à la vertu, au courage, et à la sociabilité qu'il recherche en l'un d'eux. Une fois qu'il a été convaincu de son choix qu'il garde secret, il aborde la phase d'initiation par l'observation, phase au cours de laquelle l'impétrant va devoir se familiariser avec le domaine de compétence dont il va acquérir les connaissances et le pouvoir. Au cours de ce processus, il aura progressivement accès selon le degré des connaissances intériorisées, à de nouveaux cadres d'enculturation de plus en plus complexes, en adéquation avec son degré de maturité. Dans une prise de parole illustrative, EBODE décrit le cas d'une initiation qui se construit par l'observation à travers les sens physiques :

Ton père t'amène à certains endroits, il te montre comment ça se passe, ça c'est l'initiation. Maintenant s'il arrive qu'il décède sans t'avoir déjà donné lui-même, c'est les autres notables qui viennent te mettre à cette place-là. Ils font les rites traditionnels sachant déjà que tu es initié à la pratique dudit pouvoir mais cette fois, pour que tu sois réellement avec eux. Donc tu vas devoir subir une école d'initiation supplémentaire. » (Entretien du 12/08/2020 à Evodoula)

De ces propos, l'on se rend bien compte que la phase d'accompagnement et d'observation est une phase d'imprégnation essentielle qui n'est guère spontanée, mais tient dans le temps et nécessite des qualités particulières de la part de l'impétrant : l'humilité et l'attention. Le plus souvent, c'est une phase très rigoureuse pour l'apprenant, phase au cours de laquelle le père initiateur va se montrer très sévère à son égard, afin qu'il puisse assimiler au mieux, le filum de connaissances qu'il souhaite lui transmettre. C'est ce que relève MONDZANA en prenant l'exemple de son cas vécu : « *Mon papa a été très sévère avec moi quand il m'apprenait les savoirs thérapeutiques. Etant encore très jeune, je me faisais régulièrement fouetter lorsque j'avais du mal à retenir les enseignements sur la nature des plantes et des arbres qu'il me montrait.* » (Entretien du 27/01/2020 à Obala).

Dans le cas de la fille, elle devient épouse d'un fils et par tacite, fille de la belle-mère. De ce point de vue, elle devra se rapprocher de sa belle-mère de la même manière que le fils de son père, pour acquérir des savoirs et savoir-faire à travers sa fidélité, son écoute et sa soumission. Après le décès de la matriarche, c'est la belle-fille la plus aimée ou la plus téméraire qui aura l'honneur d'hériter des pouvoirs de la matriarche à travers le rite de célébration de vie *Essani* fait à l'honneur des patriarches et des matriarches beti.

7.2.1.1.2. La transmission par adoption

Le contenu que nous attribuons à cette rubrique se construit sur la base de toutes les situations d'apprentissage par l'observation que l'on retrouve chez les Beti, autre que celles attribuées à la transmission paternaliste ou de la belle-mère. En effet, il arrive que de nombreux malades en quête de guérison soient amenés à résider auprès du thérapeute, et ce pendant des périodes plus ou moins longues. Dans certains cas, lorsque le malade a recouvré la guérison, il continue de séjourner auprès du thérapeute où il apprend les savoirs et les savoir-faire spécifiques à la pratique dont ledit thérapeute a la maîtrise. Ce faisant, le processus d'apprentissage s'apparente dans ce sillage à un mécanisme de transmission dans lequel l'ancien malade va hériter de sa permanence auprès de son nouveau maître. Outre cette voie, il faut relever que les Beti ont couramment un système d'adoption à travers lequel un individu ressortissant d'une autre communauté (clan) peut se faire adopter et bénéficier de cette dévolution de pouvoir. D'après ONANA, un homme ou une femme de pouvoir peu apprécier le comportement d'un enfant et l'adopter comme tel, en lui transmettant des connaissances secrètes sur la manipulation des éléments de règne animal, minéral et végétal. En fonction des aptitudes de l'impétrant, il pourra acquérir des savoirs sur les « pouvoirs de jour » et sur les « pouvoirs de nuit » à travers l'initiation à l'univers des savoirs des *bayem* ou connaisseurs.

7.2.1.1.2. La voie cryptique

Ce moyen de transmission passive des pouvoirs correspond à une dialectique qui s'opère entre le monde sensible et l'univers que l'on pourrait qualifier de méta-physique. Les termes sensible et méta-physiques'articulent l'un et l'autre autour du rapport de la dialectique qui s'opère par rapport aux sens physiques. Le sensible revient de ce fait à l'environnement matériel sous lequel se déploient les phénomènes, c'est-à-dire tout ce qui est perceptible par les sens physiques et leurs prolongements. En l'occurrence le goût, l'odorat, l'ouïe, le toucher et la vue, avec pour organe de sens respectifs suivants : la langue, le nez, l'oreille, la peau et

l'œil. En revanche, l'univers métaphysique (au-delà de la matière) qui est celui de la voie cryptique de la transmission des pouvoirs faisant l'objet de ce paragraphe, correspond à une source non-sensible de transmission des savoirs, plus connue comme une sorte d'univers mental. Dans cette rubrique, nous avons principalement retenu deux articulations qui en sont des émanations, notamment le rêve et l'intuition.

7.2.1.1.2.1. Le rêve

Les moments de sommeil peuvent conduire le rêveur dans des interactions d'avec le monde insensible, interactions grâce auxquelles il va à la rencontre des génies, des ancêtres et autres entités cosmiques, qui lui transmettent des pouvoirs par l'attribution des savoirs et des énergies. Il s'agit dans cette veine d'une initiation qui peut se dérouler de manière spontanée ou répétitive au cours d'une période plus ou moins longue. À cet effet, l'on peut relever des cas où le sujet dormant s'est vu enseigné des recettes thérapeutiques pendant son sommeil et à son réveil, les ayant appliqués, à recouvrer la guérison ou l'a faite recouvrer la guérison au malade. C'est par exemple le cas de NGANY qui fit un songe dans lequel son amie décédée il y a sept ans lui est apparue en lui indiquant une plante herbacée grâce à laquelle elle devait se traiter pour guérir d'un problème de santé qui perdurait. *Idem* pour MONDZANA qui a pu apprendre de ses songes, la manipulation des *mâtét* (*vernonia diversifolia*), pour la bénédiction matinale des malades victimes de blocage et de malchance. Une grand-mère qu'il voyait régulièrement dans ses songes lui fit ces enseignements qu'il appliquait à son réveil en procédant à la pratique rituelle correspondante. Les exemples pris dans les données existantes sont multiples. Nous pouvons par exemple prendre l'histoire révélée par MBONJI EDJENGUÈLÈ (2006), d'un mort qui vient indiquer le traitement approprié pour la guérison d'un malade. C'est le cas d'un rêve que fit un jeune-homme à qui son père décédé lui serait apparu aux environs de cinq heures du matin, consommant du vin de palme en le refusant au fils au motif qu'il était très fort pour lui. Le mort dit alors à son fils :

En revanche (...) je suis venu te donner autre chose ; lors de notre réunion des connaisseurs des choses de la tradi-pratique, nous avons plébiscité une formule de « vaccin » souverain contre la sorcellerie ; il s'agit de mélanger X et Y, de les écraser et de frotter la poudre ainsi obtenue sur quelques scarifications pratiquées à des endroits précis du corps. (2006, p. 18)

Pour clore l'histoire, MBONJI EDJENGUÈLÈ précise que « le jeune Mbaï affirme faire régulièrement usage de cette formule pour protéger les siens des attaques des sorciers. » (*Idem*). À travers cet élément, l'on peut constater la capacité dont disposent les morts à

transmettre un pouvoir par le canal du rêve et selon un procédé de *transmission de synthèse*. Par cette transmission de synthèse, nous entendons la dation d'un ensemble d'informations au rêveur à travers une pédagogie aisée pour la mémoire de ce dernier. À son réveil, il a la parfaite connaissance des ingrédients et du procédé au point d'en faire une pratique courante ou banale destinée à la protection des siens. Ce cas nous enseigne également qu'il existe des degrés dans la manducation des énergies, ce qui se s'illustre dans le récit par le refus pour le mort de faire boire à son fils du vin de palme qu'il consomme pourtant, au motif qu'il serait « *très fort pour lui* ». Dans le contexte du rêve, étant donné que le vin est considéré comme très fort pour la consommation du rêveur, cela traduit certainement le fait que, si le mort lui donnait de ce vin, la puissance énergétique qu'il renfermait aurait peut-être pu emporter le fils parce que n'étant pas suffisamment puissant d'un point de vue spirituel.

7.2.1.1.2.2. L'intuition

Le pouvoir en tant que savoir se transmet dans la communication avec l'univers méta-humain, par le mécanisme de la connexion au monde extérieur à l'homme. Il est désormais admis dans les sciences que tout ce qui existe l'est sous forme d'énergies dont les différences se fondent autour de la nature et des variations des fréquences vibratoires. Ainsi, le monde sensible et l'univers dit « métaphysique » peuvent aisément communiquer à travers un mécanisme de captation des informations, de la même manière que le font les récepteurs d'ondes parmi lesquels nous pouvons citer la radio, la télévision, le téléphone, le climatiseur, etc ; de la même manière, un individu pourra-t-il acquérir le pouvoir en captant des savoirs à travers l'intuition, la méditation ou illumination. Certains cas concordant avec cette occurrence sont relevés par certains de nos informateurs, notamment des tradipraticiens de santé ; nombreux affirment avoir été inspirés pour soigner un mal X ou une maladie Y, en associant une, deux, trois ou quatre plantes et depuis lors, la thérapie aurait été efficace et serait entrée dans la base des données du thérapeute. Cette posture est notamment révélatrice d'une dimension particulière de la transmission des pouvoirs : l'esprit scientifique.

Au-delà de l'inspiration qui peut s'avérer être illuminative, il y a la dimension épistémique qui fédère les différentes qualités requises pour l'appropriation d'un savoir scientifique : l'observabilité, l'expérimentabilité, la vérifiabilité. À travers les usages courants de la pratique du pouvoir devenue empirique, il est possible d'affirmer que les approches dites d'observabilité, d'expérimentabilité et de vérifiabilité sont de mise dans la mesure où l'on peut, après prise en compte d'un certain nombre de cas de guérisons avérées par exemple, dire que la thérapie usuelle en la matière a la capacité d'être scientifiquement prouvée. De ce point

de vue, le pouvoir dans son prolongement donne lieu à des voies de démonstration par la preuve, non seulement sur son efficacité, mais également sur sa vocation scientifique, établissant *in extenso* une relation causale d'avec ses moyens d'applicabilité propres. En d'autres termes, la transmission du pouvoir par intuition est un moyen d'innovation et d'induction à la pratique scientifique dont les usages de sens communs contribueront *in fine*, à apporter la preuve de son efficacité à travers l'observation de la pratique courante, ainsi que la dynamique expérimentale des différents cas observés.

7.2.1.2. La transmission active

À travers ce mode de transmission, l'acquéreur du pouvoir est volontaire du processus d'acquisition et participe de manière active au transfert du pouvoir. Deux cas de figure ont retenu notre attention dans cette rubrique ; il s'agit de la *transmission par le verbe* et de la *transmission par la matière*.

7.2.1.2.1. La transmission par le verbe

La transmission par le verbe est axée exclusivement sur le don du pouvoir à un individu par l'intermédiation de la parole du transmetteur. Elle a vocation soit à donner autorité soit à éveiller les potentialités qui demeurent en état de latence en l'impétrant. Dans cette première approche de la transmission du pouvoir par le verbe, nous avons retenu trois cas de figure dans le cadre de notre travail : la transmission de l'initié au néophyte, de l'assistance auritaliste, de l'assistance au porte-parole.

7.2.1.2.1.1. De l'initié au néophyte

En articulant des propos sous formes de mantras, l'orateur transmet des énergies ou encore des potentialités au receveur. Très souvent, la transmission du pouvoir par la parole est issue d'un parent ou d'un Ancien, dans des circonstances particulières qui s'apparentent à un cérémonial symbolique. Par cette transmission de pouvoir, ce dernier peut par exemple consacrer un individu en le destinant à un but précis dans la vie ou un ensemble de réussites sociales avant qu'il ne décède. Cette forme de transmission intervient généralement à la suite d'une maladie qui a longtemps accablé un individu et qui l'a d'ailleurs conduit à l'article de la mort. Dans ce cas précis, un rite d'inversion est réalisé à son honneur et par la parole communautaire, on le restaure en lui transmettant le pouvoir de donner la vie et de produire des richesses. En fonction de ses capacités, il peut aussi acquérir le pouvoir de guérison (*Ngan*), de vision (*Ngám*) et même de commandement (*Edzóe*).

7.2.1.2.1.2. De l'assistance au ritualiste

Le pouvoir peut se transmettre de façon permanente pour l'expression rituelle du potentiel de guérison, de restauration, de remise en ordre à l'adéquation cosmique. En effet, lorsque le *Nguangy*, le *nyã módoa nnàm* ou le *Zomló* officie en qualité de ritualiste, il recourt à l'énergie groupale pour opérer, notamment lorsqu'il demande à l'assistance si elle consent à ce que soit opéré tel ou tel autre acte à la faveur de la communauté. Dans toute circonstance de pouvoir, l'assistance concède alors au ritualiste cette autorité en répondant par l'onomatopée « hé ! » ou encore « ya ! ». Ce faisant, la séance se traduit par une transmission de pouvoir circonstancielle, transmission à laquelle l'officiant de séance conjugue les énergies communautaires pour la pratique du pouvoir à la faveur du bien-être communautaire ou du bien-être d'un membre de la communauté. L'assistance lui donne alors les énergies nécessaires, l'autorité de commander aux éléments cosmiques en présence, afin de générer le bien-être recherché pour la communauté.

De manière pratique, il faut relever que tout commence toujours par une assise de palabre à laquelle le constat est fait sur le dépérissement de la vie communautaire dont les implications s'étendent au-delà de l'espace géographique de domiciliation de la communauté vers tous ses ressortissants, fussent-ils à des milliers de kilomètres. Sur les faits, l'assistance relève l'ensemble des attitudes et conduites sociales vectrices de ce mal-être, au cours de longs débats orchestrés par un modérateur indépendant dont la probité morale est avérée. Au terme des échanges, le ritualiste prend en compte les résolutions qui ont été prises séance tenante et les reformule en recourant à l'assentiment de l'assistance, laquelle donne pouvoir au ritualiste d'opérationnaliser les prises de décision communautaire à travers un double rite oral et manuel. Sur le rite oral, il se déroule dans un espace ouvert⁴⁰, les participants à la cérémonie étant assis sur des bancs montés pour la circonstance en forme circulaire autour d'un arbre sacré. Au terme des échanges, le ritualiste conclut avec un propos de synthèse, après quoi se déroule un dialogue rituel de circonstance :

Ritualiste : Vous avez décidé que nous devons être plus discipliné dans nos habitudes n'est-ce pas ?

Assistance : Hé !

Ritualiste : Vous avez décidé que nous changeons de vie n'est-ce pas ?

Assistance : Hé !

⁴⁰ En l'occurrence en forêt, autour d'un arbre sacré servant de lieu de sépulture d'un Ancêtre consacré par la communauté.

Ritualiste : Vous avez décidé que la sorcellerie cesse dans ce village n'est-ce pas ?

Assistance : Hé !

Ritualiste : Vous avez accepté que nos enfants réussissent aux examens n'est-ce pas ?

Assistance : Hé !

Ritualiste : Vous avez accepté que nos filles désormais aillent en mariage et que nos fils se marient n'est-ce pas ?

Assistance : Hé !

Ritualiste : Vous avez accepté que nos enfants trouvent du travail n'est-ce pas ?

Assistance : Hé !

Ritualiste : Vous avez accepté que la nourriture⁴¹ soit abondante n'est-ce pas ?

Assistance : Hé

Le dialogue rituel prend en compte tous les aspects ayant fait l'objet des débats du jour et qui mettent en mal la communauté. Suite à cet exercice, l'on procède alors à une immolation d'une bête (en l'occurrence la chèvre), à une libation au centre et autour du site. Il est important de relever que le pouvoir ainsi mis en scène, trouve son essence dans la parole communautaire, connue chez les Beti comme la parole du pays (*evó ε nnâm*) ; cette parole de groupe a pour vocation d'agir comme pratique curative totale et globale. Ainsi, l'échange établi entre le ritualiste et l'assistance est une communication de pouvoir que le groupe dans son ensemble, représenté par les participants au rite, établit avec l'instance grégorienne représentée au centre du site sacré. Les réponses que l'assistance donne aux interpellations du ritualiste sont pour ainsi dire les éléments-motifs dont ce dernier se sert pour traduire les énergies groupales amagasinées dans ce lieu et gardées par les Ancêtres, en force agissante pour la restauration de l'ordre dégradé. Il va donc sans dire que de ce point de vue, c'est la communauté qui transmet de manière circonstancielle au ritualiste, le pouvoir pour la restauration de la force vitale sociétale. L'assistance au porte-parole

7.2.1.2.1.3. De l'assistance au porte-parole

Lors des événements majeurs vécus chez les Beti, un porte-parole est généralement désigné pour parler au nom de tous les membres de la communauté. Cette occurrence est

⁴¹ Nourriture renvoie ici aux produits champêtres et aux ressources naturelles issues de la chasse, la pêche, la cueillette.

vécue le plus souvent lors des cérémonies d'envergure où le porte-parole se lève pour interpeller la communauté de l'individu décédé, afin de l'interroger sur les raisons de la mort de ce dernier. Lorsqu'il se lève, il demande l'autorité et l'autorisation de parler au nom de sa communauté en lui lançant un cri d'appel selon les canons culturellement établis. Par exemple lors d'une cérémonie comme les obsèques, il existe une rubrique chez les Beti consacrée aux échanges oratoires entre les divers groupes en présence, parmi lesquels les oncles maternels du mort, la belle famille, les amis, etc. Cette articulation porte le nom de *Nsil áwú* (demande du deuil), activité au cours de laquelle tous les groupes représentés aux obsèques et installés devant la « concession du deuil » (*nsey áwú*) viennent demander les raisons ayant conduit au décès du mort ou encore l'histoire de vie de ce dernier.

Selon la coutume des obsèques du groupe endeuillé, les opérations de cette envergure commenceront avec ce qu'il est convenu d'appeler « l'ouverture du deuil ». Les acteurs principaux sont le chef de famille du mort d'une part, et d'autre part, les oncles maternels ou les neveux, tout étant fonction des usages coutumiers du groupe qui reçoit le deuil. De manière pratique, le porte-parole du groupe invité se lève, tenant en main soit une canne, soit un chasse-mouche, demandant à sa communauté le pouvoir de parler en son nom. Nous prendrons deux exemples qui en permettront une meilleure illustration.

Corpus 1 : *Nsili awú* fait par les Endo poŋ (Eton)

Porte-parole : Endo Poŋ boooooon, vǎŋgan mə midzǎbǎlǎ aaa !

Assistance : Hé !

Porte-parole : Tchini dzǎbelǎ aaaa,

Assistance : Hé !

Porte-parole : Telngán mə á ntchey aaa

Assistance : Hééééé !

Traduction littérale

Porte-parole : Endo Poŋ boooooon, répondez-moi!

Assistance : Hé !

Porte-parole : répondez encore,

Assistance : Hé !

Porte-parole : placez-moi dehors

Assistance : Hééééé !

Traduction littéraire

Porte-parole : peuple des Endo Poybondé De monde, répondez-moi!

Assistance : Hé !

Porte-parole : répondez-moi une nouvelle fois,

Assistance : Hé !

Porte-parole : autorisez-moi à parler en votre nom

Assistance : Héééé !

Corpus 2 : Nsili awú fait par les mbók Éndzom (Manguissa)

Porte-parole : Min Ndzom booooooy, yəbələgan mə aaaaa

Assistance : Hé !

Porte-parole : Timnəgán mə dzəbelá aaaa,

Assistance : Hé !

Porte-parole : pamgán mə á ntcheŋ aaa

Assistance : Hééééé !

Traduction littérale

Porte-parole : vous les Ndzom boooooon, répondez-moi!

Assistance : Hé !

Porte-parole : répondez encore,

Assistance : Hé !

Porte-parole : sortez-moi au dehors

Assistance : Hééééé !

Traduction littéraire

Porte-parole : vous, membres du clan mbok i Ndzom, bondé de monde, répondez-moi!

Assistance : Hé !

Porte-parole : répondez-moi une nouvelle fois,

Assistance : Hé !

Porte-parole : autorisez-moi à parler devant la scène en votre nom

Assistance : Héééé !

Par ce rite oral, il se produit une opération spontanée de transmission du pouvoir groupal grâce auquel le porte-parole a toute autorité nécessaire pour parler en lieu et place du clan auquel il appartient. Lorsque l'on parle de clan, on parle de l'unité spirituelle du groupe adossé sur son socle d'énergies groupales, lequel est mis en présence dans la communication verbale d'autorisation de prise de parole. Les répondants de circonstance agissent à la fois pour leur compte, pour le compte des absents, et pour le compte des Ancêtres. Lorsque le porte-parole tient son discours, il commence par interpellier le maître de séance (chef de famille du disparu) en l'appelant par son nom, lequel répond à l'appel du prestataire de circonstance. De là, il décline sa pensée en invitant l'hôte à lui fournir des informations relatives à la nature de la mort du disparu lors du rite oratoire de clôture ultérieure appelé *Ndón awú*. Une fois qu'il a achevé son propos et qu'il désire prendre congé de son hôte, il demande l'autorisation à sa communauté d'appartenance de lui permettre de se rasseoir de la manière suivante :

Corpus 3 : fin de la prestation du *nsílí áwú*

Porte-parole : ipá má té booooooŋ, yəbələgan mə aaaaa

Assistance : Hé !

Porte-parole : Timnəgán mə dzəbelá aaaa,

Assistance : Hé !

Porte-parole : bokngan mə á sí aaa

Assistance : Hééééé !

Traduction littérale

Porte-parole : d'où je suis quitté boooooon, répondez-moi!

Assistance : Hé !

Porte-parole : répondez encore,

Assistance : Hééééé !

Porte-parole : faite-moi assoir aaa

Assistance : Hééééé !

Traduction littéraire

Porte-parole : ma racine clanique bondé de monde, répondez-moi!

Assistance : Hé !

Porte-parole : répondez-moi une nouvelle fois,

Assistance : Hé !

Porte-parole : autorisez-moi à quitter la scène

Assistance : Hééééé !

Dans cette dernière prise de parole interactive entre le porte-parole et son clan, il apparaît que le pouvoir revêtu par l'orateur et autorisé par sa communauté doit également lui permettre de quitter la scène en toute quiétude, d'où l'autorisation demandée pour la circonstance. Il est important de noter que l'art oratoire chez les beti émane en réalité d'une initiation rituelle au cours de laquelle l'acteur principal a reçu certaines facultés qui demeurent en latence tant qu'elles n'ont pas été activées et mises en évidence par les membres de sa communauté. Il se dit dans cet univers culturel que lorsque l'initiation a bien été formalisée, les paroles que prononce le porte-parole deviennent empreintes d'une éloquence avérée ; le jeu de mise sur scène a donc pour vocation de le connecter à l'horizontal et à la verticale. L'horizontalité se rapporte à sa communauté et aux différents règnes tandis que la verticalité est liée à la transcendance, à l'intervention présente des Ancêtres qu'il incarne par cet exercice de porte-voix communautaire.

7.2.1.2.2. La transmission par la matière

Ce titre évoque le matériel à travers lequel le pouvoir peut être donné à un individu ou à une communauté d'individus. Dans cette veine, nous avons retenu principalement trois moyens qui permettent notamment d'exprimer cette occurrence : les *məyǎŋ*, le corps humain et les artefacts.

7.2.1.2.2.1. Les *məyǎŋ* (oignons)

Comme nous l'avons déjà présenté dans un chapitre antérieur, les *məyǎŋ* sont connus comme des « oignons » qui jouent un rôle fondamental dans le boostage du potentiel énergétique de nombreux types de pouvoir. L'*əyǎŋ* (singulier de *məyǎŋ*) est une plante de la famille des gallinacées dont les usages permettent d'opérer un certain nombre de réalisations que l'on qualifierait d'extraordinaires. Il s'acquiert à travers le don d'un parent, d'un ami, d'un thérapeute ou de tout autre praticien du pouvoir. Les opérations de collecte des données ethnographiques nous ont permis de mettre en évidence un certain nombre de *məyǎŋ* dont la transmission et le mode d'utilisation dépendent du type. Prenons le cas de l'*ayǎŋ ε fám* (oignon des garçons) dont le procédé est qualifié de *Nnúdgə́* (booster) par MONDZANA et qui décrit sa procédure de transmission comme suit :

Edzan ai pam (l'oignon des garçons), Pour qu'on te donne cet oignon, tu apportes du vin de palme. On te demande de t'asseoir par terre toi et ta compagne. La femme te transmet avec la main droite et toi avec la main gauche pour changer de brassard par exemple. Parce que tu n'engendre que des filles et il te faut aussi des garçons. (Entretien du 27/01/2020 à Obala)

MENYENGUE apporte plus de précision sur le procédé :

Il y avait un vieux dans mon village du nom de Yosep M. qui savait effectuer cette transmission de l'ayǎŋ. Au lendemain de la disparition des menstruations, on fait consommer l'ayǎŋ. Les deux conjoints s'asseyent en croisant les pieds à même le sol et les pieds nus. L'homme effectue le mouvement en mangeant l'ayǎŋ en buvant le vin de palme puis en le passant à la fin. Tout se passe dans un mouvement circulatoire de la gauche vers la droite. Après le rite, les deux conjoints doivent rester fidèles durant tout le mois. A la fin, lorsque la femme accouche du garçon, les deux conjoints doivent venir donner une chèvre notamment un bouc au thérapeute. (Entretien du 20/01/2021 à Obala)

En nous attardant sur ces deux récits du procédé rituel, quelques éléments de contenu attirent notre attention pour analyse. D'abord le cadre spatiotemporel, ensuite le jeu des acteurs et enfin les ingrédients requis pour l'exécution du rite. Concernant le cadre spatiotemporel, nous notons que le rite doit se tenir après l'apparition des menstrues de la femme.

Cela suppose que les conditions ultérieures d'ovulation vont faire l'objet de la pratique rituelle devant donner lieu à l'expression exclusive des chromosomes XY spécifique aux individus de sexe masculin. Pour ce qui est de l'heure, nous noterons que le rite se déroule au cours de la période de transition entre le jour et la nuit (diurne-nocturne). C'est le moment idéal pour la cession du potentiel pour la conception d'individus de sexe masculin par la réduction du potentiel expressif pour la conception d'individus de sexe féminin. Cette période diurne est caractéristique de la masculinité, proposition que nous allons développer dans le huitième chapitre. Par ailleurs, l'intérieur de la maison traduit le secret de la pratique du rite.

Pour les acteurs, nous avons le ritualiste, l'homme et la femme. Le ritualiste est celui qui possède l'oignon et qui orchestre la pratique du rite. L'homme et la femme sont les acteurs en quête d'enfant de sexe masculin. De ce fait, leur présence physique est capitale, tout comme l'ensemble des gestes qu'ils vont poser au cours du rite. Ils s'asseyent à même le sol pour matérialiser leur condition naturelle originelle, elle-même en adéquation avec l'ordre des règnes. Aussi, la gestuelle de don circulaire (main gauche de la femme à main droite de l'homme) exprime la rotondité comparable au délaissement par la femme de la compétence à concevoir des filles. De ce fait, la femme potentialise la féminité qui concomitamment s'actualise chez l'homme (expression manifeste du potentiel masculin). Les deux conjoints ainsi chargés de pouvoir doivent en conséquence observer un temps de fidélité absolue, notamment au cours d'un cycle lunaire. Dans le procédé de transmission, l'on doit également relever que les deux conjoints croisent leurs pieds, ce qui donne lieu de penser à un mimétisme de sexualité opéré dans la pratique dudit rite.

En ce qui concerne les ingrédients, nous avons les éléments suivants : la feuille de l'*Eyǎŋ*, levin de palme et la chèvre que l'on apporte après que l'enfant de sexe masculin soit né. Si nous pouvons dire que la feuille de l'oignon recèle déjà un potentiel inhibiteur de la féminité en ce qui concerne la conception, le vin de palme lui, joue un double rôle pour le procédé rituel. D'une part, il facilite la manducation de la feuille de l'*Eyǎŋ*, et d'autre part il intervient comme catalyseur du potentiel de cet oignon. Dans ce sillage, l'on pourrait apparenter la couleur blanche du vin de palme à celle du sperme de l'homme qui véhicule les spermatozoïdes. S'agissant de la chèvre qui est donnée à la fin du processus qui se solde par l'enfantement du garçon, elle représente un sacrifice post-rituel que les parents du nouveau-né donnent pour sceller l'itinéraire du destin de ce garçon. Le choix de la chèvre est symbolique de la grandeur de l'événement autrement, le ritualiste aurait plutôt prescrit une poule.

En dehors de cet *Eyǎŋ*, nous pouvons également présenter dans un tableau synthétique d'autres *mǎyǎŋ*:

Tableau 27 : Liste de quelques *m̄yǎŋ* utilisés chez les Beti
Source : données de terrain

Types	Rôles	Descriptions
Eyǎŋ ε púló	Permet de soigner des maladies infantiles dûes à la transgression des interdits alimentaires de la mère	Les femmes généralement âgées sont dépositaires de cet <i>Eyang</i> . Il se transmet de génération en génération. Ou alors, on peut aussi choisir dans la famille une femme qui est sociable, dont le cœur remplit plusieurs fonctions. La plante est mise en terre derrière la case par un ritualiste en présence de la femme concernée, en pleine nuit.
Eyǎŋ ε bíngá	Permet de produire les filles	L'on apporte au ritualiste une poule blanche, du vin rouge, du whisky. Puis il prend 9 grains du <i>ndon</i> , mélange avec du vin rouge, et cueille la feuille de l' <i>Eyay</i> et remet au demandeur.
Eyǎŋ ε ntsóm	Utilisé pour avoir une chasse abondante	Pour la transmission, on enterre avec un coq rouge et le <i>ndón</i> (9 grains), et le vin de palme cueilli de haut. Cette plante d' <i>Eyǎŋ</i> doit être entretenue soit chaque fin du mois, soit à l'apparition de la lune. Cela se fait une fois la nuit tombée. Au moment de se rendre à la chasse, le chasseur cueille une feuille, médite dans son cœur.
Eyǎŋ ówono	Utilisé pour avoir une grande production arachidière	Transmission de la belle-mère à sa belle-fille ou alors une femme de la lignée. Cette transmission se fait en soirée, un peu avant la tombée de la nuit. Le lieu de transmission est le champ. Pour son utilisation, On fait découper les feuilles de cet <i>Eyǎŋ</i> , les fait sécher, puis l'on obtient de la poudre qui sera plus tard mélangé à la semence d'arachide. A cette poudre, on y associe une espèce d'écorce d'arbre appelée <i>nutgà</i> .
Eyǎŋ evú	Utilisé pour qu'un enfant cesse d'aller en sorcellerie	Pour la transmission, le ritualiste enterre la plante aux environs de 15 H accompagné de 9 fourmis noires malodorantes dénommées <i>ntotól</i> avec du vin de palme fermenté (cueilli la veille). Ce rituel se déroule derrière la case familiale, orchestrée par un ritualiste, en présence du chef de famille. Pour l'utilisation, on concocte un met à base de la viande de poulet noir (sans tâche) dans lequel on introduit une feuille de la plante et que l'on donnera à manger à l'enfant que l'on traite.
Eyǎŋ ákúamá	Utilisé pour l'abondance des richesses	Pour la transmission, le ritualiste qui est assisté du demandeur de richesse procède à un rite nocturne (minuit) au cour duquel il sacrifie un chat qui représente en fait l'aîné ou le troisième de ses enfants. Ce dernier deviendra mentalement dénaturé tel un mongole, avec des relants de manifestation de folie.

Eyǎŋ ε kəkə̀	Utilisé pour l'obtention d'abondantes récoltes de cacao	<p>La transmission s'effectue dans la plantation de cacao du demendeur aux environs de 22 H par le ritualiste (homme ou femme puissante) en présence du propriétaire. Il effectue un rite de plantement du végétal en associant neuf grain de poivre de guinée qu'il mâche et expectore après avoir formulé des mantras y afférents. Il procède également au déversement du contenu de neuf œufs brisés séance tenante, sur ledit oignon.</p> <p>NB : cet oignon a la particularité d'être assimilé à un serpent noir qui vole les récoltes cacaoyères des plantations voisines</p> <p>A une certaine période chaque mois, le propriétaire va effectuer un rituel similaire en cassant un œuf sur cet <i>Eyǎŋ</i>.</p>
Eyǎŋ edin	Utilisé pour des charmes.	<p>La transmission se fait par un guérisseur aux environs de minuit, derrière la case de l'acquéreur. Le guérisseur plante cet <i>eyǎŋ</i> avec une écorce du nom de <i>basnà</i> (écorce de mépris).</p> <p>Pour l'utilisation, celui qui reçoit cette feuille de <i>l'Eyang</i> l'introduit dans son flacon de parfum et se parfume tous les matins au sortir de la maison. Selon ses désirs, il pourra acquérir autant de conquêtes qu'il désire, y compris les femmes mariées.</p>
Eyǎŋ ε və̀bə̀	Utilisé pour les déplacements instantannés ou l'invisibilité	<p>Pour sa transmission, le ritualiste procède à l'enterrement d'un petit mouton blanc au dessus duquel est planté l'oignon. Cela s'effectue derrière la maison entre 1 H et 2 H du matin.</p> <p>L'utilisation reste secrète, mais il faut préciser que le mouton représente un nouveau né que l'on sacrifie dans la famille</p>

Outre ces *mǎyǎŋ*, nous pouvons également citer l'*Eyǎŋ ε kú ε sí* qui est utilisé pour le soin des enfants dont les mères ont bravé des interdits alimentaires de certains repas durant leur gestation, et qui a causé une maladie à l'enfant. L'*Eyǎŋ ε bísima* est utilisé pour des séances rituelles pour les états modifiés de conscience des personnes initiées à la cryptocommunication du nom éponyme. L'*Eyǎŋ ε ntsù* est utilisé pour soigner les maladies liées au phénomène de « poison de nuit » et dont la curation échappe à la compétence de la biomédecine. Etc.

Le tableau décline en substance un ensemble de procédés rituels à travers lesquels le pouvoir beti se transmet, quoique souvent en déphasage avec le principe de pouvoir communautaire pouvant apporter du bénéfice à toute la communauté. Néanmoins, chacun de ces *mǎyǎŋ* est doté d'une caractéristique particulière aussi bien pour son utilisation que pour

sa transmission.

7.2.1.2.2. Le corps humain

Le pouvoir est possiblement saisissable à travers la transmission par le corps, notamment le corps de la femme qui va en mariage. En effet, en tant que société exogamique et conformément à la patrilinéarité ou à la virilocalité pratiquées par les Beti, l'homme est censé aller chercher sa femme hors du groupe et la ramener au sein de sa communauté d'appartenance. Sur la pratique, cela signifie que dès lors, la femme cesse d'appartenir au clan de ses parents pour devenir membre à part entière avec le statut de femme du clan. Par exemple, si son mari est Mvog Fouda chez les Ewondo, la femme devient *MingáMvog Fouda* (la femme Mvog Fouda), si son mari est *Məbarakono*, elle devient *Mingá Məbara kono* (la femme Məbara kono). De ce fait, lors de la cérémonie du mariage traditionnel beti, il s'opère pour ainsi dire un transfert de pouvoir qui part de la communauté d'origine de la femme pour la communauté de son désormais conjoint. Cette phase intervient de nuit, aux environs de minuit, devant la cour de la cérémonie, et en présence de toute l'assistance.

Après que la famille du marié ait versé la compensation matrimoniale demandée, arrive le moment où la mariée doit passer du clan d'origine au clan d'accueil, suffisamment chargée de pouvoirs pour la protection, pour la fécondité et pour la prospérité. De manière concrète comment cela se passe-t-il ? Pour y répondre nous allons exposer un corpus que nous allons analyser par la suite en tentant de mettre en lumière les éléments du contenu qui traduisent cette occurrence. Pour ce faire, nous allons faire Notre la contribution y relative déclinés dans les travaux de LABURTHE-TOLRA.

Cet acte distinct, appelé edzaé ou ekode ngon, ou « partage de la fille », que vient présider le ndzó, l'orateur qui est l'« orateur » officiel du clan. Celui-ci accepte officiellement de remettre la fille à l'un des intermédiaires, et avec ses autres pères, confère à sa fille l'evâ metié (le « don de la salive »), la bénédiction avec les souhaits de bonheur et de fécondité que reprendront ensuite les « mères ».

Tous défilent en mâchant des noix de cola, du poivre de guinée (ndon) ou du maïs sec ; tour à tour, ils embrassent la fille, puis lui soufflent sur le visage, les oreilles et la nuque leur salive mélangée des morceaux mâchés qui signifie la force et la résistance aux sorciers (cola et poivre) ou la fécondité (maïs), en formulant des vœux comme « la chance à moi ! la malchance, au loin ! » ou bien « que le mal s'écoule, que le bien remonte ! ». Puis le ndzó fait quelques incisions sur le ventre et le bas du dos de la fille, lui passe en bandoulière un cœur de bananier qui représente les bébés qu'elle portera plus tard, l'on sacrifie une grosse chèvre ; le ndzó plonge les mains dans son sang, en en oint les seins de la fille, les endroits où il a fait les incisions et le derrière des genoux en lui disant « va chez Untel, tu enfanteras 9 garçons (...) communiquant ainsi à la fille la fécondité de la chèvre.

L'assistance approuve. Le ndzó lance ensuite la tête de la chèvre à la fille, qui l'attrape. Puis il lui remet un rameau de mián (plante anti-sorciers) qu'elle lui arrache des mains. Enfin, il donne le bras de la fille à son mari, qui la lui arrache et s'enfuit avec elle en courant sans se retourner jusqu'à la traversée du prochain cours d'eau. (2009, p. 252).

Il est vrai, les acteurs et les ingrédients qui apparaissent dans le récit ont aujourd'hui subi des mutations considérables, au point où l'activité rituelle en elle-même a perdu une certaine substance. Cela a nourri l'imaginaire social du mariage traditionnel de représentations mitigées concernant le rite d'aurevoir, imaginaire populaire qui lui attribue aujourd'hui une orientation maléfique, parce qu'emettant en péril la vie maritale du couple. Pourtant à travers ce corpus, nous pouvons déceler un certain nombre d'éléments qui confortent la bienveillance du rite, en tenant compte des paramètres endogènes qui ont déjà été développés en amont. Cela dit, le récit de LABURTHE-TOLRA donne accès à une pléthore d'informations dont l'exploitation permet d'illustrer la transmission du pouvoir par le corps. Nous allons procéder à une analyse du corpus selon les items suivants : le cadre spatiotemporel et le mode opératoire.

Sur le cadre spatiotemporel, il faut mettre en évidence le temps spécifiquement nocturne qui est consacré à la transmission d'un tel pouvoir. L'environnement extérieur (cour) est l'espace emprunté pour la mise en œuvre de la transmission. Et sur le mode opératoire, nous avons le *ndzó* considéré dans le récit comme le « père » de la mariée ; il lui insuffle sa salive mélangée de maïs frais tout en prononçant des paroles de bénédiction. Il use également de noix de cola et de poivre de guinée pour réaliser le même exercice, donnant ou confortant le pouvoir d'enfantement d'une part, et de protection d'autre part. Cette activité est soldée par le « lavage » du ventre de la mariée à l'aide du sang de chèvre, pour lui communiquer la virilité de la bête. Nous pouvons également noter l'envoi de la fille tenant la chèvre en main, au côté de son mari. C'est le moment de transfert de pouvoir de la communauté d'origine à la communauté d'adoption de la fille. Ainsi, l'ensemble des gestes et paroles réalisés au cours de cette pratique est un mécanisme par lequel la fille est chargée de pouvoirs qu'elle ira actualiser dans son foyer et partant, promouvoir la prospérité de sa nouvelle famille. Il faut dire également que lors de ce procédé de transfert, les femmes sont au cœur du mécanisme eu égard à la fertilité qu'elles convoient ; elles bénissent donc également la fille selon un procédé spécifique.

Le mécanisme de transmission du pouvoir par le corps prescrit comme illustré dans le récit, une prise en main axée sur la course des bénéficiaires (les mariés), à qui on interdit de regarder derrière avant d'avoir franchi un cours d'eau. Dans la foulée, la mariée tient

également en main une plante connue pour être dotée de pouvoirs anti-sorciers. Cela dit, lors de la course vers le village du marié, le pouvoir ainsi transmis par le corps de la mariée est susceptible d'être volé par les forces obscures ; c'est de ce fait que le regard en arrière est proscrit, car en plus de cet acte, la fille cessera d'appartenir au clan de son père pour devenir membre à part entière du clan de son mari. Idem, la filiation patrilinéaire de la société beti indique que les enfants qui vont naître de cette union appartiendront à la communauté de l'époux.

7.2.1.2.2.3. Les artefacts

L'une des caractéristiques majeures de la transmission matérielle est l'acte de l'arrachement lors du cérémonial proprement dite. En effet, une fois que l'initiateur a terminé de réaliser un certain nombre de gestes et paroles s'accommodant avec les énergies qu'il souhaite transmettre au néophyte, il demande alors à ce dernier de s'accaparer de l'objet témoin en l'arrachant de ses mains. Cette technique est toujours utilisée en pareille circonstance de laquelle le néophyte va hériter d'un ou de plusieurs objets matériels spécifiques, et qui témoigne dès lors de son statut d'initié, de successeur, d'acquéreur de pouvoir. Dans cette veine, il va sans dire que le pouvoir en question est sédimenté dans l'objet-témoin que l'on remet, objet qui sera porté selon les circonstances édictées par l'initiateur. Ces objets peuvent être considérés comme des attributs de pouvoir dont le détenteur fera désormais usage dans le cadre de l'expression du potentiel que chacun d'eux renferme. Le tableau ci-après en fera la présentation synthétique.

Tableau 28 : Les attributs du pouvoir
Source : données de terrain

Attributs de pouvoir	Traduction
Eköb zé	Peau de panthère
Kág	Chasse-mouche
Məkəŋ mə nām	Lances du pays
Ndák	Calebasse sacrée
Nkóŋ	Double gong
Nnack	Corne d'antilope
Ntsóng mbié	Marmite en terre cuite
Ntúm édzóe	Canne de commandement
Ntúm Nnàm	Canne du pays
Ntóm	Chapeau

Le mode de transmission des différents attributs de pouvoir est conforme au principe de l'hérédité. Chacun de ces éléments est en effet transmis de père en fils, de mère à belle-fille (dans le cas d'une fille qui est allée en mariage). Quel que soit le type, la plupart de ces objets se transmet par l'arrachement que le néophyte effectue en le prenant des mains du ritualiste principal qui a achevé d'effectuer son initiation ; ceux qui ne s'arrachent pas sont ceux qui se portent tels que le chapeau ou encore tout autre vêtements de parure. À cet effet, le néophyte est revêtu séance tenante par ses pairs qui le relèvent et le rasseient de sa position assise (trône par exemple) par neuf fois. C'est au terme de ce rituel qu'il est finalement mis debout en signe de vitalité et de puissance

7.3. La pratique dans la transmission du pouvoir

Le procédé pratique de la transmission du pouvoir comporte principalement deux phases à travers lesquels l'initiation va se réaliser. Quel que soit le type de pouvoir en question, ces phases demeurent essentielles pour une prise en main efficace des savoirs et facultés acquises. Dans le cas spécifique de la dévolution du pouvoir politique, nous pouvons décliner ce processus comme suit : la préparation et la transmission.

7.3.1. La préparation

Cette phase tient sur une période plus ou moins longue selon les cas. Lorsque le candidat doit succéder à une fonction de chef par exemple, que ce soit dans le cadre du *ndá bot*, du *dzál* ou de l'*ayóh*, il doit avoir subi une préparation à travers l'accompagnement de son ascendant de qui il hérite le pouvoir, en observant les gestes et paroles que ce dernier exprime. Il s'agit là d'une disposition au mimétisme afin d'acquérir les savoirs et savoir-faire qui gouvernent la pratique du pouvoir dont il est question. En dehors de cet apprentissage que nous pouvons qualifier de courant, un personnage dépositaire de pouvoir peut à un moment donné se trouver être affaibli sur le plan physique et donc, se déposséder de son pouvoir qu'il remet alors à son fils de manière totale. Cette situation nécessite alors, non plus simplement un accompagnement pour l'observation de la pratique de pouvoir, mais une prise en main effective des éléments de contenu dudit pouvoir. À cet effet, le père présente au successeur tous les éléments qui structurent ledit pouvoir, de même que leurs modes opératoires respectifs, de sorte que ce fils le seconde de manière progressive dans sa tâche, en attendant de lui succéder après sa mort. Toutefois, il faut indiquer que ce procédé n'est généralement mis en vigueur que lorsque le dépositaire du pouvoir se sent réellement être à l'article de la mort et donc, craint de devoir partir de façon subite. Cela dit, la préparation tient compte de

quatre aspects à savoir : la préparation physique, la préparation psychologique, la préparation morale et la préparation spirituelle.

7.3.1.1. La préparation physique

Le candidat à l'initiation apprend au cours de cette phase à être endurant et à ne jamais montrer des signes de faiblesse physique. Quel que soit les épreuves auxquelles il est soumis, il doit toujours demeurer debout, car le pouvoir épouse de façon symbolique cet entendement. Cette disposition rappelle les épreuves d'endurance du *só* pour lesquels le *mvón* est tenu de demeurer physiquement apte malgré la douleur et la souffrance qu'il ressent dans son corps physique. De la même façon, la quasi-totalité de nos informateurs nous rappelait alors que pour cela, un bon initié devait autrefois avoir passé les épreuves de ce rite d'initiation (*á ku só*), parce que c'est au terme de cet exercice d'endurance qu'il acquérait cette disposition particulière du corps. Cela dit, le pouvoir étant considéré comme sacré, ni la maladie, ni la souffrance ni aucun signe de faiblesse du *zomló*, du *ndzó*, du *Nkúkúma* ou de tout autre personnage d'envergure ne doivent être connus de la communauté, car le chef ne tombe jamais. En dehors de la résistance physique, ce type de préparation s'accompagne également de l'apprentissage par le candidat de l'accoutumance au goût amer (*ayol*) et aux choses piquantes, lesquels s'accommodent avec la virilité qui est le symbole du commandement *Edzóe*. Cela dit, l'impétrant va progressivement apprendre à s'éloigner du goût sucré qui dans l'entendement *beti*, est le symbole de faiblesse, de fièvre, mais également de féminité par excellence.

7.3.1.2. La préparation psychologique

Le candidat à l'initiation doit acquérir au cours de la phase préparatoire, l'être et le paraître qui se conforment avec la vie du félin, en l'occurrence le mimétisme de la vie de la panthère/léopard (*zé*). En effet, étant considéré comme le symbole du pouvoir chez les *Beti*, la panthère sera prise comme le modèle que devra épouser l'impétrant à travers l'apprentissage des qualités de cet animal qui fédère à la fois adresse, tempérance, majesté, vivacité, puissance et courage. L'adresse se réfère à la précision d'avec laquelle le félin opère lorsqu'il est face à l'adversité. En effet, face à une proie ou à une situation contraignante, la panthère/léopard sait prendre son temps en observant par les cinq sens sans avoir à se lancer brutalement dans la conquête de l'objectif. La tempérance enseigne au candidat la maîtrise de soi qui devient, de ce point de vue, une force, dans la mesure où l'animal ne dépense pas inutilement ses énergies de manière désordonnée, mais les utilise à des fins véritablement

utilitaires.

Dans la même veine, nous pouvons ajouter la majesté qui s'identifie à deux modalités expressives de l'apparence du léopard/panthère. Nous avons la beauté de son pelage et l'élégance de ses déplacements en marche courante. Le candidat à l'initiation au pouvoir traditionnel beti apprend à se distinguer de par ces qualités lorsqu'il est amené à effectuer des déplacements en public. De ce fait, il apprend à réduire au maximum ses déplacements et de ce point de vue, il actualise la sacralité du chef. La vivacité désigne la qualité d'une prise de décision tranchée et prompte qui intervient après moult observations et réflexions. Dans le cadre de la pratique du pouvoir ultérieure, l'impétrant sera amené à mûrir suffisamment ses réflexions en tenant compte des multiples options qui s'offrent à lui. Il choisit une et tranche en qualité de *tski ntól*. La puissance renvoie à la force intérieure qui se matérialise dans le cas de la panthère dans sa capacité à tuer des animaux dont la masse peut aller jusqu'à trois fois la sienne. Une analogie peut être faite à cet effet avec la dialectique du « David et Goliath », une disposition d'esprit que doit intérioriser l'impétrant en quête de pouvoir. Le courage renvoie à l'absence de peur face au danger ou face à l'adversité. C'est une qualité que possède la panthère et que le néophyte sera amené à épouser car un chef ne doit pas avoir peur, quel que soit l'obstacle qu'il rencontre. L'ensemble de toutes les autres qualités participera à la construction de ce courage qui devra alors lui permettre d'aller à l'affront lorsque la nécessité l'impose. L'adoption par le néophyte de l'ensemble de ces qualités empruntées au monde du félin qu'est la panthère/léopard, contribuera à sa préparation psychologique.

7.3.1.3. La préparation morale

Elle tient compte des enseignements qui s'articulent autour de la transmission des valeurs morales que nous avons développées en amont, valeurs qui se construisent sur la *maât* (vérité justice). De ce fait, le candidat à l'initiation doit apprendre à être véridique et à être juste. La vérité est ce qui est conforme aux lois immuables, qui s'imposent d'elles-mêmes, et que l'on ne peut transcender qu'en s'y conformant. Autrement dit, y aller à l'encontre serait pour ainsi dire ramer à contre-courant, ce qui serait également une véritable gageure pour le praticien du pouvoir. En effet, en adoptant une attitude de « contre-vérité » le dépositaire du pouvoir traditionnel beti s'expose à ce qu'il est convenu d'appeler des « chocs en retour », c'est-à-dire une rétroaction des lois karmiques. Ainsi, la justice s'apparente comme la structure de la *maât* l'indique si bien, à la balance qui doit toujours pencher à la faveur de la vérité, c'est-à-dire du bien. Ce sont ces connaissances et biens d'autres enseignements qui sont transmises au candidat à l'acquisition du pouvoir, parce qu'il sera amené à exercer son

pouvoir en se conformant à cette *maât*. De manière extensible, la préparation morale qui démarre avec la première enculturation contribue à lui transmettre des valeurs sociales que la société beti a idéalisées, valeurs qui s'articulent autour de l'altérité, de l'équité, de l'hospitalité, de la responsabilité, de la pudicité, etc.

7.3.1.4. La préparation spirituelle

Cette préparation suppose l'apprentissage de la connaissance de soi et du monde extérieur à soi-même. De ce point de vue, l'impétrant est amené à découvrir les savoirs qui dérivent de l'observation des différents règnes du cosmos. Le processus de préparation spirituelle du candidat à l'initiation se construit dans l'identification des animaux, des végétaux, des minéraux et l'application au biomimétisme, clé de la spiritualité africaine. Dans cet exercice, le futur néophyte est amené en pleine forêt où il apprend à reconnaître les diverses plantes, à savoir les manipuler en fonction des circonstances et en fonction du temps et des prédispositions du corps physique. Dans ce sillage, il apprend la distinction entre les herbes (*biloák*), les oignons (*məyǎŋ*), les écorces (*ebab ilé*). Une formation accentuée lui est transmise concernant la distinction des essences d'herbes, d'arbres et autres éléments du règne végétal. Aussi, il prend connaissance des catégories d'animaux connus tels que les bipèdes, les quadrupèdes, les rampants. Cette connaissance est essentielle dans la mesure où la pratique du pouvoir proprement dite nécessitera tantôt l'une tantôt l'autre catégorie.

Dans le même ordre d'idée, le candidat acquiert des connaissances sur les éléments de règne minéral et notamment sur les pouvoirs convoyés par ces éléments tels l'eau, les rochers, les pierres précieuses, et la liste n'est pas exhaustive. Corrélativement à la pratique de son pouvoir, il apprend la communication inter et intra-règnes et le rapport entre le pouvoir du verbe et le potentiel protecteur et thérapeutique des différents règnes. Il faut également préciser l'importance de la connaissance des astres, notamment le soleil, la lune, la terre entre autres ; elle est capitale pour celui qui aspire à l'acquisition du pouvoir. De ce fait, l'impétrant dernier doit savoir établir un rapport entre les variations saisonnières et l'ordre des événements. Tout cela pour indiquer l'attitude d'humilité à avoir dans le cadre de l'observation du monde extérieur et la posture mimique dont il doit faire montre. Il va sans dire que de ce point de vue, la préparation spirituelle est assujettie à la double dialectique de la connaissance de l'univers et à la communication avec cet univers. Dans cette entreprise, une distinction faite entre les lois régies dans divers plans est nécessaire pour une meilleure appropriation de ce type de savoir.

7.3.2. La transmission

La phase de la transmission est précédée par le choix effectif du futur chef selon des modalités de pratiques endogènes. Ce choix obéit à deux approches dont la première est la volonté du chef décédé et des Ancêtres, et la seconde, la validité de l'internalisation des valeurs sociales par le candidat. Concernant le premier volet, les notables sont d'emblée informés du choix opéré par le père qui de son vivant, a pris le soin d'identifier l'un de ses fils dont le comportement obéit à la critériologie du « bon chef ». Et concernant la validité des exigences sociales axées sur les valeurs, elle intervient dans le cas où le chef n'a pas formellement exprimé son choix. Ainsi, les notables ont la charge d'apprécier le charisme et les éléments de valeur des fils du défunt chef. Une fois le choix opéré, le pouvoir doit être transmis au nouveau chef. Cette transmission s'opère en deux phases notamment la phase préliminaire et la phase effective.

7.3.2.1. La phase préliminaire

Pour la phase préliminaire des transmissions, l'ensemble des acteurs sociaux qui sont détenteurs des pouvoirs traditionnels se regroupent autour du nouveau chef au cours d'une cérémonie tenue secrète, au sein de la chefferie ou au domicile du prédécesseur. Au cours de cette rencontre, portes et fenêtres étant fermées, une palabre est d'abord tenue, présidée par le doyen d'âge parmi les notables, une palabre au terme de laquelle l'assistance va confirmer le choix du nouveau chef. C'est donc suite à ces échanges que chacun à tour de rôle passera formuler des vœux de succès, de santé, de longévité, etc., sous la forme d'incantations verbales. Toutefois, il faut préciser que dans le cas d'un village, chaque notable est dépositaire d'un pouvoir spécifique symbolisé par la possession d'un attribut qu'il apporte pour la circonstance. Les propos de MONDZANA qui suivent suffiront à documenter cette approche des préliminaires :

Le pouvoir est un domaine réservé aux sages, ceux qui ont la sagesse pāk bātī se concertent pour jeter un regard sur la famille. Ils s'interrogent sur le bien-être en disant « si quelque chose de bien ou de mal doit arriver, voici la personne qui doit répondre. ». Ils s'asseyent donc et décident de choisir une personne. La personne choisie n'est pas forcément l'aîné, ce peut être aussi le cadet. Lorsqu'ils ont opéré ce choix, ils décident donc du jour consacré à la prise de pouvoir. Ils se retrouvent donc en séance de travail de concertation. L'impétrant est encerclé par les kokó en position assise. On lui dit : « nous avons observé et avons vu que c'est toi X qui doit prendre la tête de la famille et devra en avoir la responsabilité en temps de joie tout comme en temps de peine. Tu devras avoir la dextérité et savoir répondre efficacement à diverses situations avenir. ». On lui donne tous les conseils possibles pour le préparer aux événements. Au sortir de là, ils se donnent

rendez-vous pour une date ultérieure. (Entretien du 27/01/2021 à Obala).

Le récit est suffisamment fourni pour renseigner sur le procédé en question. Il met en lumière le dispositif d'occupation d'espace, les acteurs, les ingrédients du pouvoir qui sont ici considérés comme les attributs du pouvoir gardés par chaque gardien de la spiritualité du groupe. Le cas que relate l'informateur concerne le choix d'un chef de famille que l'on souhaite introniser, après le décès de son père. Cette situation place à une concertation en interne pour le choix du successeur considéré comme *ntól* (aîné). Toutefois, précision est faite sur le statut d'aîné qui dépend non pas uniquement de la primogéniture, mais de la responsabilité dont ledit personnage doit faire montre. C'est ainsi qu'on considère chez les Beti que le *ntól* peut se choisir soit en tant que le premier né, soit en tant que second, troisième ou quatrième, etc., la précision du bon choix tient au fait que la famille doit pouvoir tenir face aux difficultés rencontrées aussi bien dans une dynamique interne qu'externe. Une fois le choix opéré, les *Bayem* procèdent alors à la formation du candidat pour le préparer à la tâche ardue qui l'attend avec la pratique du pouvoir. Une fois cela effectué, ils prennent congé de leur hôte en fixant un rendez-vous pour la transmission effective du pouvoir. Entre temps, ils devront se consacrer à apprêter l'événement en procédant à la recherche des ingrédients de circonstance.

Entre temps, ils prennent le soin de préparer les ingrédients qui serviront lors de la cérémonie d'initiation. La quête des ingrédients est un travail partagé entre les différents ritualistes, chacun étant spécialisé dans une activité ou un moyen précis. Tel doit chercher les écorces, tel autre les herbes, etc.

Ainsi, la préparation des ingrédients demande une connaissance avérée des éléments des différents règnes, un savoir dont disposent les *bayem*. Généralement, le choix du jour consacré à la transmission effective du pouvoir épouse une logique d'un cycle de 9 et ses multiples (9, 18, 27, 36, etc.). Cette règle va faire l'objet du chapitre 8.

7.3.2.2. La transmission effective

Le jour dit, ils se retrouvent très tôt pour les activités rituelles. Le ritualiste principal que l'on nomme *kokó* ou encore *menji menji* est le doyen des ritualistes. Ceux qui sont des gardiens d'instruments particuliers tels que la marmite traditionnelle, la corne d'antilope *Nnàk*... les apportent sur le lieu du cérémonial. On apporte également la canne *ntum*, et le chapeau *ntóm* ayant appartenu au prédécesseur. Ce sont ces éléments qu'on doit remettre au successeur qu'il devra désormais arborer lors des cérémonies et pour ainsi dire parler au nom du père et des ascendants. Aux environs de 10 heures, les ritualistes-assistants utilisent une

grande bassine ou une très grande marmite – comme c’était le cas autrefois – dans laquelle ils versent de l’eau ainsi que les diverses feuilles et écorces d’arbres et de plantes tout en prononçant des paroles de bénédiction et de conjuration comme suit : « *au cours de cette cérémonie, si d’aventure quelqu’un s’amène avec quelque chose de mauvais ou des intentions malveillantes, qu’elles soient stoppées net* ». Aux environs de midi cette activité est arrêtée pour des causeries ou des activités récréatives.

Aux environs de 16 heures on amène le candidat à l’initiation derrière la case familiale. Assis sur une pierre les ritualistes lui administrent, chacun à son tour, le bain rituel. Le doyen lui intervient en dernier lieu pour conclure en disant « que tout ce qui a été dit ici se réalise. Celui qui en sera contre que sa pensée se retourne contre lui-même ». Il reprend trois fois de suite « que cela soit ainsi » suivi de l’assistance qui répond en chœur « hé! ». En relevant l’initié on lui demande de retourner à l’intérieur de sa maison. A la tombée de la nuit aux environs de 18 heures il ressort pour prendre la bassine du bain qu’il dispose à l’intérieur de sa chambre à coucher. Au terme de ce procédé rituel, on remet au nouveau chef de famille les attributs de pouvoir que possédait son prédécesseur. Ainsi on lui porte le chapeau, et il arrache la canne et le chasse-mouche. Si le père était également détenteur d’un autre objet, il en prend possession de la même façon. Il les garde dans une chambre secrète réservée à cet effet. Idem pour les autres types d’héritage matériel relevant de la pratique du pouvoir comme les *məyāŋ*, les plantes totémiques, les animaux totémiques, les pierres et autres objets ; on lui transmet cela séance tenante ou bien longtemps avant cette séance.

Le lendemain matin dès son lever, l’initié refait le bain rituel à l’intérieur de sa chambre, après quoi il ira verser le reste du contenu dans le fumier *ékekoùna* et en prononçant les paroles suivantes : « que toutes les choses mauvaises qui existaient dans mon corps, dans ma vie, toutes ces choses je les rejette ici. Celui qui viendra lors de mon exercice avec deux cœurs – avec de mauvaises intentions – que ses pensées s’en retournent contre lui. Tout ce qui était bloqué ou fermé, cela se débloque à présent ». Lorsqu’il fait cette intention, il précise que ce résidu représente les souillures et blocages qui résidaient jusque-là dans son corps. Il verse donc le reliquat et s’en retourne à l’intérieur de la maison. Dès lors qu’il a effectué ce rituel il interviendra dorénavant dans les questions sensibles de la communauté.

7.3.2.3. La mise en pratique

Après la phase de la transmission, vient le moment de la pratique qui consiste tout d’abord à tester son pouvoir puis à l’accompagner dans l’acquisition du savoir-faire relatif au domaine de la gestion du pouvoir. Le néophyte est mis à l’épreuve par ses pairs lors de

diverses circonstances dédiées à mettre en exergue le pouvoir qu'il a reçu. Par exemple dans un cas de guerre fratricide où les membres d'une même famille sont en mésentente permanente. Ceci est le cas de l'expression du pouvoir judiciaire où l'initié doit être amené à résoudre des litiges. Dans ce cas spécifique, il est question de palabre où il doit écouter les différentes parties en conflit et y émettre un jugement en qualité de *Tsik ntól*. Selon l'enseignement des ritualistes et initiateurs, on corrigera au fur et à mesure le mode pratique du néophyte de manière à rendre ses capacités performantes. Le cas que nous évoquons ici est celui d'un successeur de chef de famille. La mise en épreuve peut concerner en cas de phénomène malveillant (guerre, sorcellerie, maladie, etc.) qui menacent d'atteindre le village. Ainsi, les *Menji* lui demandent de prendre en main le problème et de le résoudre. Dans un premier temps, il devra dire quelle est la conduite à tenir pour parer à cette difficulté au sein d'une palabre. Dans un second temps, il est question qu'il conjure le mal ou le sort en le renvoyant au-delà des frontièresvillage, comme une rivière ou un cours d'aue. Il affirme au milieu de ses pairs :

Que ce mal ou malheur qui se pointe à la porte de notre village s'en aille au-delà de la rivière X. Que ceux qui sont auteurs de ce mal soit eux même victimes de leur malveillance. Celui qui tentera de traverser la rivière avec ce mal que cela se retourne sur lui. Que ce que j'ai dit le soit ainsi » ... et l'assistance répond Hé. Il reprend deux autres fois « Que cela se passe ainsi... », toujours suivi de la réponse de l'assistance « Hé !

De fil en aiguille, le néophyte acquiert l'expérience et se joint au collège des dignitaires avec qui il partagera dorénavant la chèvre selon un principe de manducation édicté par les savoirs endogènes.

CONCLUSION

En conclusion de ce chapitre, nous pouvons retenir en substance qu'il s'est organisé en trois parties principales : les fondements dans la pratique des pouvoirs, la typologie des transmissions et la pratique dans la transmission du pouvoir. La première articulation a permis de mettre en lumière les fondements historiques des transmissions à travers la découverte du *só*, ce rite d'initiation masculine qui avait également pour centre d'intérêt la purification des souillures liées au non-respect des interdits sociaux. Ce rite est considéré à côté du *Mevungu* et du *mālāŋ* comme les ancêtres des pratiques de transmission du pouvoir. En nous intéressant particulièrement au *só* nous avons présenté son mode opératoire en nous attardant sur quelques éléments d'analyse du contenu. Nous avons également mis en évidence les fondements sociaux à travers les valeurs éthiques et morales et les valeurs spirituelles qui

constituent les fondamentales dans le choix de la personne à qui l'on transmet le pouvoir.

Dans la deuxième articulation, il a été question de présenter les formes sous lesquelles se déploient la transmission des pouvoirs, précisément la forme passive et la forme active. La forme passive en appelle aux sens physiques à travers la transmission par filiation et la transmission par adoption, et à la voie cryptique à travers le rêve et l'intuition. Quant à la forme active, elle revêt deux principales dynamiques à savoir la transmission par le verbe et la transmission par la matière. La troisième articulation enfin, nous a permis de présenter les phases de la transmission du pouvoir à travers un cas pratique concernant un chef de famille. Elle tient compte de la préparation (physique, psychologique, morale et spirituelle) et de la transmission proprement dite avec la phase préliminaire, la phase effective et la mise en pratique. En somme, ce chapitre nous a permis d'illustrer les mécanismes généraux de dévolution du pouvoir traditionnel beti, à la lumière des fondements ancestraux. Dans le chapitre qui va suivre, nous allons nous atteler à l'analyse numérale du pouvoir.

**CHAPITRE 8 : L'ANALYSE NUMÉRALE
DU POUVOIR**

INTRODUCTION

Le chapitre qui vient de se refermer a ouvert le champ analytique à la question de la transmission du pouvoir beti dont les principales modalités et caractéristiques ont été relevées et précisées. Dans cet univers culturel, il est connu et admis que même s'il se donne par volonté manifeste du transmetteur, le pouvoir s'acquiert nécessairement à travers un procédé d'arrachement, un effort d'appropriation volontaire dont le néophyte doit faire montre. Dans ce chapitre qui s'amorce, il sera question de procéder à un exercice mettant en œuvre l'anthropologie numérale du pouvoir beti. Cela s'effectuera à partir de trois articulations principales autour de l'architecture numérale du pouvoir beti, des mathématiques du pouvoir par 9, et des rapports du 9 aux concepts de pouvoir beti.

8.1. L'architecture numérale du pouvoir beti

L'univers des chiffres sur lequel le pouvoir beti s'adosse de manière générale comporte les impairs tels que 1, 3, 5, 7 et 9. Une emphase est mise sur le chiffre 9 en particulier, chiffre dont les fondements et le contenu essentiel s'approuvent inéluctablement comme une fondamentale, un socle de reposoir qui donne la base au potentiel du pouvoir, et dont les modulations de valeurs permettent d'aboutir aux autres chiffres relevés dans ce même registre. Toutefois, il va sans dire que les chiffres qui expriment la parité n'en sont pas du moins éludés du phénomène du pouvoir ; bien au contraire, ils participent de sa conception, de son expression et de sa rénovation. Le cas du chiffre 2 illustre à suffisance cette occurrence, il exprime la dualité fondamentale vectrice de l'énergie et qui lui donne sa bipolarité substantielle. En nous référant au contenu ethnographique du pouvoir relevé dans les chapitres précédents, nous pouvons dire avec conviction que le chiffre 9 apparaît de bout en bout dans la pratique et la transmission du pouvoir chez les Beti. A l'observation des ingrédients, des gestes, des paroles, des artéfacts et des mentefacts, il se dégage de manière significative, une phénoménologie du 9 qui peut être pris comme l'architecture du pouvoir beti.

8.1.1. Sur le cadre spatiotemporel

Le cadre spatiotemporel est une modalité capitale dans la pratique du pouvoir. Il se définit selon le type de pouvoir manifesté en tenant compte du référentiel existentiel concerné. Pour la manifestation des pouvoirs dit de la nuit, c'est-à-dire qui se déploient dans l'univers que l'on peut considérer comme parallèle, les modalités de lieu et de temps sont éminemment

illusoires car dans cet univers, le temps et l'espace matériels n'existent pas à proprement parlé. C'est un procédé dialectique qui s'opère et qui tient compte de la vastitude de l'espace cosmique et de l'éternité qui y règne. Quant à la manifestation des pouvoirs saisissables par les sens, elle est soumise à la conditionnalité d'un référentiel de lieu et de temps. Cela dit, nous allons procéder à une illustration de cette architecture numérale en fonction des types de pouvoir et du référentiel concerné.

8.1.1.1. La dialectique des pouvoirs nocturnes

Le vocable de « nocturnes » relevé en titre se décrit comme l'ensemble des capacités dont l'expression et la saisie n'est pas possible à partir des cinq sens physiques. A travers le corpus des données illustré dans les chapitres précédents, les pouvoirs qui ont généralement été présentés comme relevant de l'immatérialité, ont laissé entrevoir un procédé dialectique que nous domestiquons en lieu et place de la modalité spatiotemporelle. Cette dernière se décline sous un prisme duel, relevé dans la mobilité du voyageur chez les morts et le retour chez les vivants, l'immersion dans l'invisible puis le retour au visible (le cas du *souali* pour le camouflage), la mobilité du corps immatériel vers une sphère étrangère puis le retour à la sphère d'origine, etc. Chacune de ces dialectiques s'opère à chaque fois en deux temps comme le présente les figures ci-après :

Figure 3 : Dialectique opérée dans l'expression des pouvoirs nocturnes
Source : Analyse des données

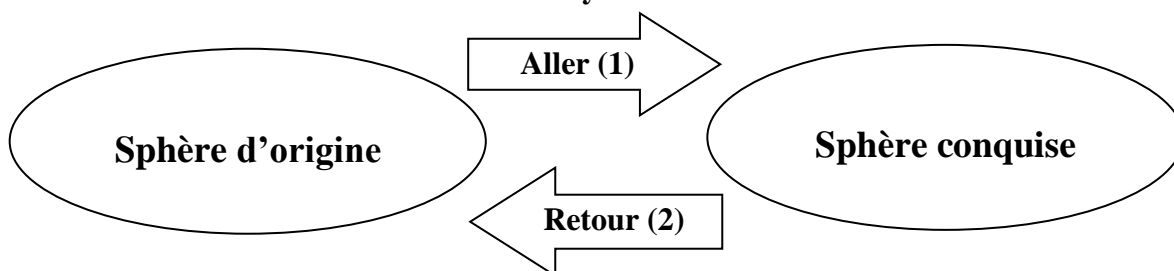
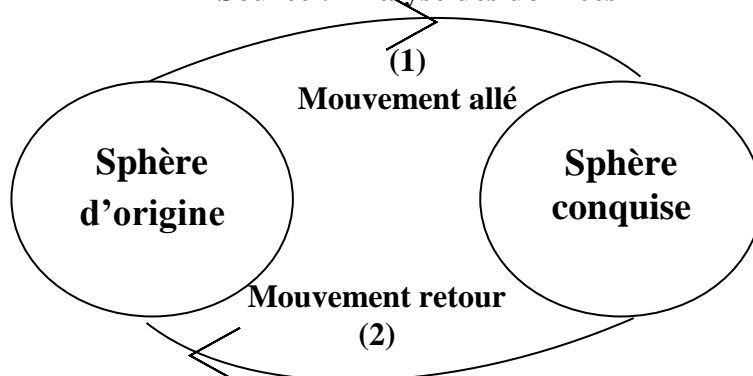


Figure 4 : Mouvement circulatoire entre sphères des pouvoirs nocturnes
Source : Analyse des données



Dans la Figure 3, nous avons représenté deux sphères au sein desquelles l'acteur du pouvoir non-sensible se déploie. Il effectue en effet des va-et-vient entre l'univers sensible (sphère d'origine) et le monde insensible (sphère conquise) où il agit et acquiert un certain nombre de pouvoir, pour revenir enfin dans la sphère d'origine. La migration vers la *sphère conquise* constitue le mouvement allé (1) de la dialectique, tandis que le retour vers la sphère de domiciliation est le mouvement (2). Quant à la figure 4, elle est une matérialisation de la circularité manifeste de la figure 3. C'est l'expression de la dualité dans la dynamique opérée à travers les va-et-vient consécutifs (à répétition) qui définissent de manière conséquente, un mouvement circulaire. Dans ce procédé, la mobilité du déploiement épouse une circonférence égale à 360° , c'est-à-dire $3 + 6 + 0 = \underline{9}$. 9 est donc l'apanage de la modalité dialectique qui gouverne la spatio-temporalité de l'univers des *pouvoirs nocturnes*. Toutefois, si cette approche semble s'inscrire dans le sillage de l'abstrait voire l'absurde, les connaissances empiriques de l'espace et du temps lui attribuent souvent des contenus formels.

En effet, lorsque les récits formulés sous forme d'aveux par les membres appartenant à des associations de sorciers révèlent leur capacité à se déplacer à l'aide de boîte de sardine, de gousse d'arachide ou de tout autre moyen emprunté à la culture matérielle, cela dénote déjà une représentation spatiale dans cet univers parallèle. Idem, lorsqu'on sait couramment et selon les récits de certains membres appartenant aux mêmes types de regroupements de sociétés secrètes, que leurs activités prennent généralement corps soit dans l'après-midi, soit après-miduit, nous avons également des éléments de temporalité qui sont révélés dans une acception dont le contenu réel ne peut se définir qu'en référence à ces récits pris isolément.

8.1.1.2. La spatio-temporalité des pouvoirs diurnes

Les pouvoirs diurnes représentent l'ensemble des manifestations de capacités saisissables par les sens physiques et leurs prolongements (phénomènes). Le règne des sens physiques est gouverné par les modalités d'espace et de temps qui conditionnent l'expression dudit pouvoir. De ce fait, il importe de présenter tour à tour les éléments de modalité spatiale et ceux de la modalité temporelle.

8.1.1.2.1. L'occupation des espaces

L'espace à travers lequel se déploie la pratique du pouvoir est une modalité d'une importance avérée dans la mesure où il fait l'objet d'un choix critériologique dont la valeur dépend du pouvoir exercé. Pour le cas des rites solennels en général, instances de pouvoir qui font l'objet de participation massive, l'occupation de l'espace correspond à un dispositif qui

regroupe les principaux acteurs et l'assistance autour d'un lieu sacré ou sacralisé pour la circonstance, sous la forme d'un cercle complet. Dans d'autres occasions comme le cas des obsèques ou du mariage traditionnel beti, le dispositif épouse une configuration biface, c'est-à-dire un camp face à un autre camp. C'est à travers ce déploiement que s'exprime par exemple la transmission de la parole de pouvoir à un individu qui parle au nom de toute une communauté.

Figure 5 : Dispositif rituel assis en forme circulaire

Source : Analyse des données

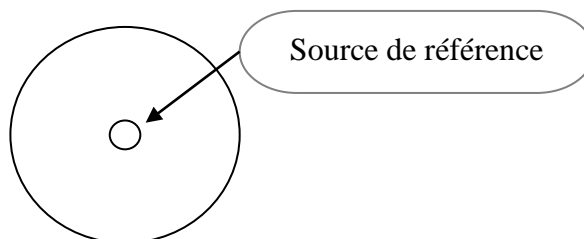


Figure 6 : Dispositif rituel assis en forme quadrangulaire

Source : Analyse des données

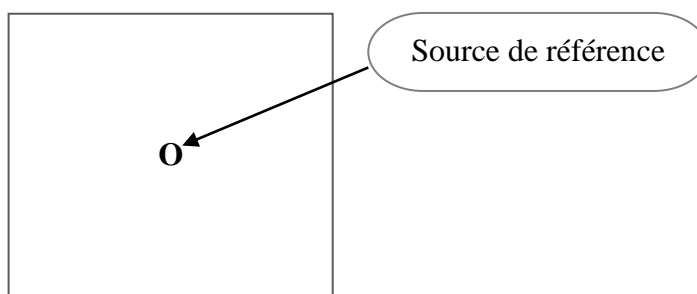
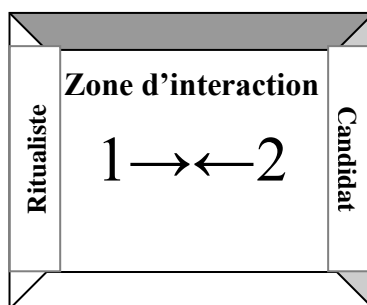


Figure 7 : Dispositif biface des rituels de pouvoir

Source : Analyse des données



La Figure 5, présente un dispositif d'assise en forme circulaire avec un périmètre pour lequel le rayon balaie un angle de 360° c'est-à-dire $3 + 6 + 0 = 9$. Dans la figure 6 cependant le dispositif obéit à une loi générale pour laquelle la somme des angles intérieurs d'une figure géométrique fermée est égale à la formule ci-après : $\text{Sum} = (n - 2) \times 180$. *Sum* est la somme

des angles intérieurs que nous désirons déterminer et « n » le nombre des angles intérieurs. Si nous appliquons cette formule au carré, au rectangle ou même au trapèze, nous obtenons ce qui suit : $\text{Sum} = (4 - 2) \times 180 = 2 \times 180 = 360^\circ$. Or $360 \rightarrow 3 + 6 + 0 = \mathbf{9}$. Dans la figure 7 enfin, l'interaction entre le candidat à l'initiation ou le malade est réalisée dans une surface intermédiaire qui fait intervenir une dialectique de don et de contre don, c'est-à-dire de dualité. Elle exprime une occupation de parallélisme des formes à travers laquelle le ritualiste est face au malade ou au candidat à l'initiation. Ainsi que nous le démontrions dans le registre de la dialectique des pouvoirs nocturnes, ce dispositif décline un procédé aller-retour (1-2) qui dessine finalement un schéma circulaire et donc de 360° , c'est-à-dire « 9 ».

Après avoir obtenu l'assentiment des siens, le prestataire confronte le camp opposé avec les moyens et les arguments à lui octroyés par sa communauté. Dans le cas de la pratique des rites individuels ou familiaux, l'espace rituel de convenance est dressé selon le rapport des oppositions soignant/malade ou bien de la famille réunie autour du guérisseur (ritualiste) sous la forme circulaire, ou quadrangulaire (rectangulaire, carré, trapézoïdale, etc.). Ce dispositif assis peut être matérialisé par des illustrations présentant la circonférence d'occupation spatiale au centre de laquelle se trouve la source de référence. La source de référence est l'élément indicatif autour duquel se construit le dispositif assis ; elle peut être un arbre sacré en dessous duquel est enterré un ancêtre, un carrefour, une pierre ou tout simplement un feu de bois allumé pour la circonstance.

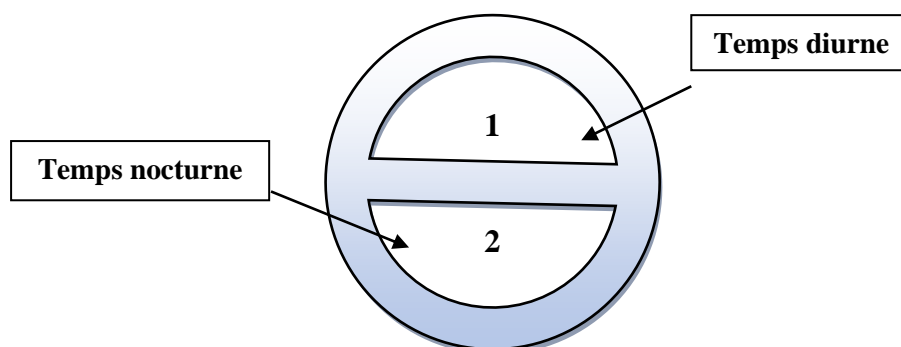
8.1.1.2.2. La matérialité du temps

Le temps matériel qui meuble la pratique du pouvoir dépend des modes d'expression afférents. Nous pouvons distinguer le moment de la durée dans la matérialité du temps. Concernant le moment il y'a des pouvoirs qui se potentialisent en journée et il y en a qui sont mis en branle la nuit. Le cas par exemple des pouvoirs qui visent au retournement en rapport aux maladies liées au phénomène de sorcellerie s'expriment dans la nuit, tout comme les questions profondes liées à la mystique sociétale ou encore aux transferts de pouvoir d'un lieu à un autre comme c'est le cas avec la transmission par le corps de la femme. Le passage du mort vers ses Ancêtres lors de l'*Ekoudou awú* s'effectue au cœur de la nuit, notamment à minuit. Tout ce qui se conçoit en termes de production ou de potentialisation de la prospérité se réalise de nuit et s'achève avant le lever du jour. Et justement dans cette frange qui limite le règne nocturne avec le règne diurne, se répertorient une pléthore d'activité de pouvoir liées par exemple aux bénédictions rituelles, à la cueillette de certaines plantes et écorces, etc.

La journée est le siège des palabres masculines, c'est le lieu de théâtralisation d'un pouvoir qui s'est préparé la nuit à travers des activités sociales comme la production végétale, animale, la célébration de vie du mort et sa mise en terre, la cueillette de certaines plantes et écorces juste avant le coucher du soleil, etc. En ce qui concerne la durée, elle s'illustre dans la plupart des rites diurnes ou nocturnes. Lorsqu'ils sont diurnes, ils doivent s'achever avant la tombée de la nuit et lorsqu'ils sont nocturnes, avant le lever du jour. Aussi, de nombreux ingrédients requis pour l'expression de certains pouvoirs doivent consommer un temps de préparation de 9 jours, tout comme la préparation à l'acquisition de certains pouvoirs couvre une période qui se matérialise à travers le 9 (9 jours, 9 semaines, 9mois...). Compte tenu de ces deux aspects relevés en amont, il apparaît que le pouvoir est en totale adéquation avec la dualité de forme (le temps du pouvoir diurne et le temps du pouvoir nocturne). Dans la même logique que les deux figures précédentes, il est également possible de procéder à une illustration figurative de cette dualité temporelle.

Figure 8 : Matérialisation de la dualité temporelle du pouvoir

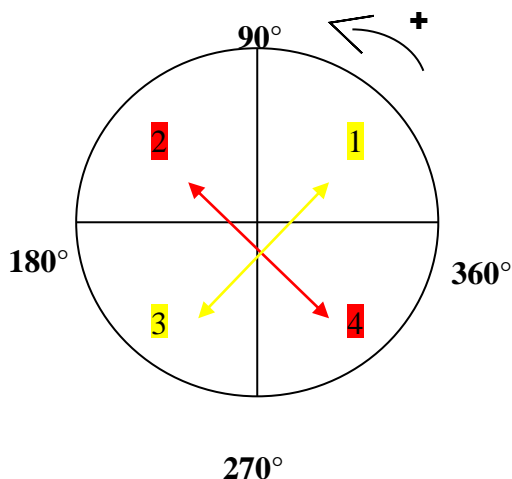
Source : Analyse des données



Suivant les mêmes orientations édictées en amont, l'on se rend bien compte que le temps du pouvoir présente une dualité qui se matérialise sous la forme de deux demi-cercles complémentaires, et qui forment ainsi un cercle complet, c'est-à-dire une figure qui balaie un angle de $360^\circ = 3 + 6 + 0 = 9$. Les Beti considèrent le temps dans une subdivision quadripartite dont deux diurnes et deux nocturnes, le tout axé sur ledit parcours du soleil. La temporalité du pouvoir est principalement axée sur la définition d'une figure circulaire suivant la disposition valorielle des orientations Est – Ouest de la même manière que le soleil qui se lève à l'Est et se couche à l'Ouest. Cette disposition est à l'origine de la conception beti du temps dont la lecture est fondée sur ce parcours du soleil dans le ciel, faisant ainsi succéder les jours et les nuits, le tout balayant un angle complet de 360° .

Lorsque le soleil a parcouru 90° , il est au zénith ; à 180° de parcours, il se couche. La nuit, le cheminement du soleil qui « plonge dans l’océan primordial » parcourt successivement un angle de 270° et 360° qui marque la fin du cycle. Eu égard à ce que nous affirmions antérieurement, il nous semble plausible de confirmer une conception du temps du pouvoir axée sur 36 Heures subdivisées en quatre parties : 9H (Midi), 18 H (coucher du soleil), 27 H (Minuit) et 36 H (Lever du soleil). Mais à la base, nous avons un temps diurne (Mâle) et un temps nocturne (femelle). De cet apanage se construisent les activités du pouvoir qui se répartissent en congruence avec le même dispositif temporel. C’est ainsi que le pouvoir qui s’exprime en journée est de l’ordre du visible, tandis que celui qui se manifeste la nuit est secret, caché. De manière générale, la culture elle-même se construit autour de cette dualité temporelle basique ; évidemment il va de soi que la figuration du temps du pouvoir soit adossée sur la structure fondamentale du 9 : 9 ; 18 (9x2) ; 27 (9x3) et 36 (9x4).

Figure 9 : Temps du pouvoir dans la conception beti
Source : Analyse des données



Dans cette figure, nous avons illustré les rapports de parité entre le temps diurne et le temps nocturne d’une part, et d’autre part, entre les couples de temps épousant une architecture d’horloge. Cette temporalité a pour référence la rotation de la terre autour d’elle-même, ce qui donne à penser à un parcours du soleil dans le ciel de l’Est à l’Ouest (« *le soleil se lève à l’Est et se couche à l’Ouest* »). Cela suppose donc une rotation de la droite vers la gauche, dans le sens contraire des aiguilles d’une montre. Ainsi, le demi-cercle supérieur représente le temps diurne et le demi-cercle inférieur le temps nocturne. En jaune, sont matérialisés les proportions de temps mâle et en rouge, les proportions de temps femelle. La figure présente également un parcours classique axé sur les variations d’angles issus de la

rotation autour d'un point concentrique. Le rapport de cette rotation avec le 9 apparaît dès lors qu'on peut observer qu'au quart de l'évolution graduelle, nous sommes à 90°. À la moitié, nous avons parcouru les 180°. Au $\frac{3}{4}$ il s'agit de 270° et à la rotation complète, nous avons 360°. Chacune de ces gradations est l'émanation du 9 dans ce sens que l'addition des chiffres qui les compose donne un résultat égal à 9.

Midi (verticale du soleil au-dessus de nos têtes) a pour binôme minuit (verticale du soleil invisible qui a plongé dans l'océan primordial⁴²). Nous évoquons dans le même ordre d'idée le cas de la partance en sorcellerie dont on sait qu'elle est une activité nocturne qui se réalise généralement en *période 4* (entre minuit et avant le lever du jour) avec des activités telles que les voyages dans les « hautes sphères », les déplacements des corps photoniques, etc.). Son équivalent temporel (*période 2*) offre également des possibilités dans ce sens en fonction de certaines conditionnalités. C'est ainsi par exemple que l'on a souvent entendu dire que des élèves soient allés en sorcellerie au cours de la période 2, notamment à partir de l'instant médian, c'est-à-dire $9 + 18 = 27 : 2 = 13.5$ H (plus connu comme 15H). Or avec 13.5 nous avons $1 + 3 + 5 = \underline{9}$.

8.1.2. Sur le jeu des acteurs

Dans toute pratique du pouvoir, le jeu des acteurs est fortement chargé de symboliques qu'il est important de comprendre en situant chaque composante dans son contexte. Dans ce registre précis, nous avons retenu deux éléments dont les éléments du verbe et la pratique gestuelle.

8.1.2.1. L'émission du verbe

Le travail analytique des chiffres qui subsument de la pratique du pouvoir du verbe chez les Betise fera principalement en deux moments : l'analyse des formes du verbe et l'analyse de la rythmique.

8.1.2.1.1. Les formes basiques du verbe

Nous entendons par verbe, l'ensemble des énergies déployées par le canal de la bouche, principalement par l'intermédiation de la langue. Elles peuvent être enrobées sous une forme audible ou non-audible. Sur la forme physique, le verbe apparaît sous plusieurs formes

⁴² L'océan primordial renvoie à une notion de la cosmogonie de l'Égypte antique, duquel serait sorti le soleil, les astres et tous les éléments qui peuplent le cosmos. Au courant de la journée, le soleil qui suit son parcours dans le ciel en se chargeant de nos souillures, va replonger dans l'océan primordial au cours de la nuit pour se purifier des souillures, responsables de la couleur rouge sang qu'il revêt juste avant de plonger.

basiques : souffle (air émis par la bouche), sons buccaux, salive qui accompagnent les paroles formulées lors d'une incantation, d'une parole de bénédiction, d'une confession publique, etc. Toutefois, cette rubrique étant axée exclusivement sur des éléments relevant de l'analyse numérale du pouvoir, nous allons focaliser notre attention sur la substantielle énergétique qui se décline dans le verbe, notamment l'onde. En effet, les intentions de bienveillance ou de malveillance émises par la pensée et matérialisées par la parole prononcée, fondent la puissance du verbe qui au demeurant est une énergie irradiante qui se déploie à travers les produits de l'appareil buccal.

L'efficacité du verbe ne réside pas dans sa simple forme d'expression mais utilise un carburant spécifique : le souffle (*Mvábá*) et la pensée (*Ntsogen*). En d'autres termes, la puissance du verbe dépend de l'intensité vibratoire de la pensée du sujet émetteur. Dans la pratique du pouvoir chez les Beti, le verbe intervient à tous les niveaux et s'apparente en quelque sorte comme l'ingrédient principal du pouvoir. Dans les pratiques communautaires comme les rites totaux par exemple, le guide spirituel formule l'intention par la parole et l'assistance valide par la contribution du répondant verbal de chaque membre par le « hé ». Il s'agit d'une attribution de corps énergétique à ladite intention par un mécanisme qui permet de charger de puissance l'intention émise. Que ce soit les manifestations de pouvoir de parole ou de parole de pouvoir, le verbe se traduit comme une énergie douée de puissance, énergie déployée par les acteurs du pouvoir, lorsque ces derniers agissent dans la conformité de l'ordre établi dans le corollaire des conditionnalités assujetties. La pensée qui dans la conception beti émane du cœur, se matérialise donc par le verbe qui charrie les énergies déployées en son sein. Sur le plan scientifique, et d'après de nombreux chercheurs, la fréquence vibratoire du cœur est connue pour être de l'ordre de **432 Hz**.

Dans le domaine de l'art, les musiques réglées à 432 Hz sont considérées comme celles qui permettent d'être branchées à la fréquence de résonance des différents règnes (M. GAUTIER, 2018). Cette dernière correspond à l'ossature numérale du 9 car $4+3+2 = 9$. Cela dit, la parole émise par le canal buccal n'est que le fruit de la puissance de la pensée (du cœur) en tant qu'énergie ou onde vibratoire. C'est une onde émise qui se propage par irradiation et produit des effets désirés par l'émetteur, en fonction de la puissance concentrée qui est également assujettie à son taux vibratoire. Ainsi, contrairement à l'imaginaire populaire, le complexe *champ électro – champ magnétique* du cœur est de loin plus puissante que celle du cerveau ainsi que le relève si bien GAUTIER (2018, p. 32) :

Il a été relevé que le cœur produit un champ électrique 1000 fois plus puissant que le cerveau et que son champ magnétique lui est 5000 fois supérieur. Nous utilisons dans notre quotidien ces deux énergies et nous savons maintenant que le cœur est beaucoup plus puissant que le cerveau

Les ondes de fréquence peuvent ainsi se matérialiser par les figures suivantes :

Figure 10 : Onde de fréquence vibratoire des éléments de la matière
Source : wifi.pressbook.com

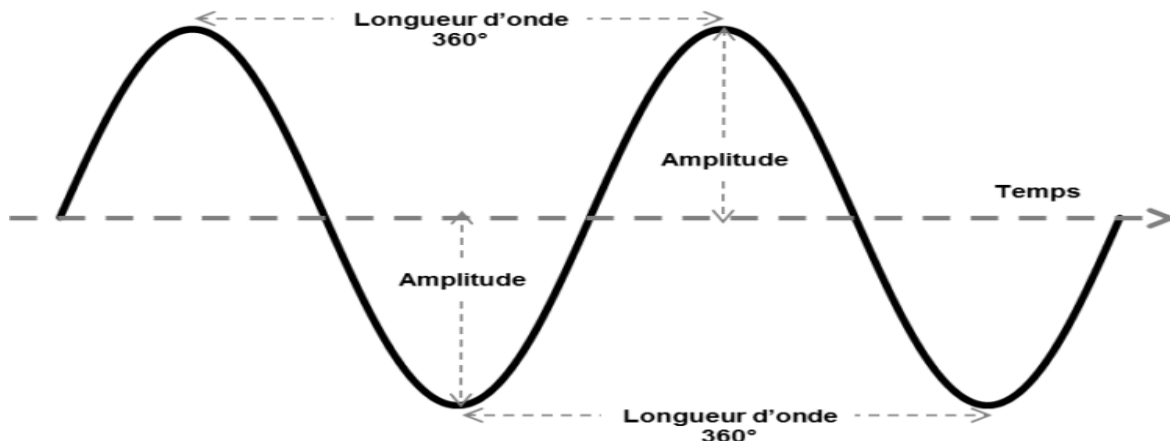


Figure 11 : Plosives ou émission soudaine d'air vocal
Source : TAHON (2017)

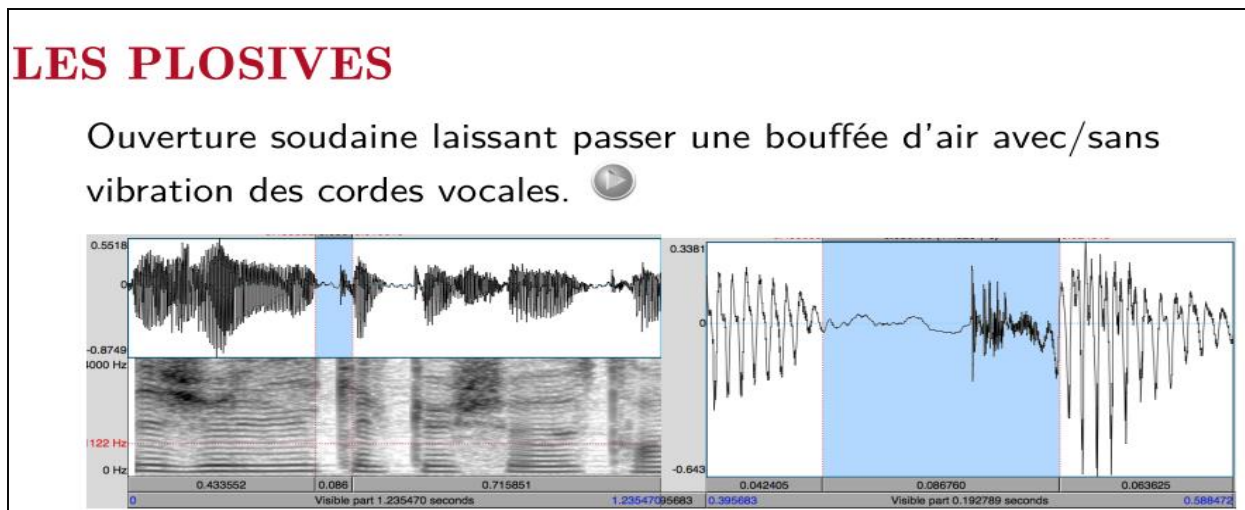
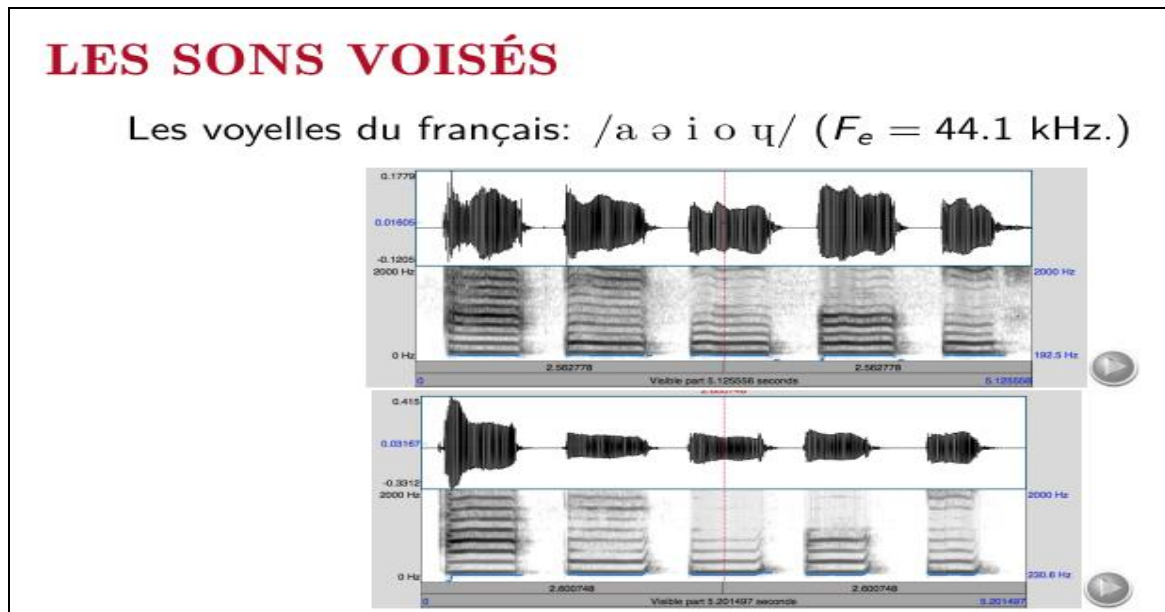


Figure 12 : Spectrogramme des sons voisés
Source : TAHON (2017)



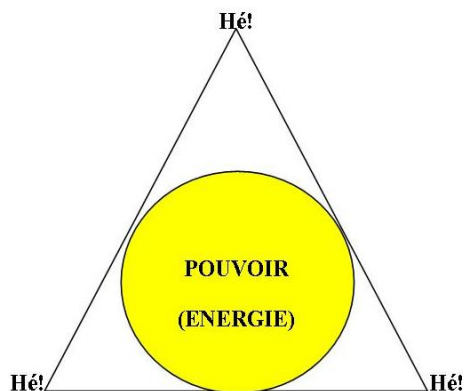
Les commentaires que nous pouvons faire des figures précédentes sont les suivants : la figure 10 montre la forme basique sous laquelle se déploie l'énergie sous forme de fréquence ondulatoire. Nous pouvons observer la forme sinusoïdale qui s'y dégage, faisant simplement référence à des demi-cercles consécutifs sous forme de pic. Entre deux pics (haut et bas) nous avons la longueur d'onde qui est de 360° c'est-à-dire $3 + 6 + 0 = 9$. La Figure 11 illustre ce que TAHON (2017) appelle les *plosives*, correspondant à une émission brusque d'air avec ou sans son. Cela correspond à l'ensemble des émissions du verbe qui se font de façon brusque et spontanée lors d'une pratique de pouvoir. Nous pouvons prendre comme exemple les onomatopées « Hé ! » que martèlent les réponses de l'assistance, en réponse aux requêtes du ritualiste. Quant à la figure 12 elle présente le spectrogramme des sons voisés à partir duquel TAHON affirme que Fréquence émise par les voyelles françaises (a, ə, o et u) est de 44.1 KHz ou encore 441 Hz. Ainsi, l'émission de ces sons de manière brusque par onomatopée par exemple permet une potentialisation de la puissance du 9 puisque $4+4+1 = 9$.

8.1.2.1.2. La rythmique du verbe

L'émission de verbe lors de la pratique de pouvoir obéit à une rythmique selon chaque cas, rythmique qu'il convient d'examiner en filigrane. Lorsque le praticien du pouvoir requiert l'assentiment de sa communauté pour opérationnaliser un quelconque pouvoir, il utilise généralement une forme triptyque. Par trois fois, il recourt à la réponse de l'assistance par des émissions de son puissant et brusque (« Hé »). Il le martèle avec reprise pour conforter la puissance du pouvoir dont il demande autorité, ce qui laisse penser que le nombre trois s'accorde pleinement avec le procédé rituel. De ce fait, cette trilogie s'apparente à une

triangulation du pouvoir par le verbe, permettant d'enserrer et de conforter l'énergie émise à travers son vocal (hé !).

Figure 13 : Trilogie de la parole de pouvoir
Source : Analyse des données



La matérialisation de cette figure en rappelle au chiffre 3 comme l'illustre les trois angles qui forment le triangle et qui enserré le pouvoir généré. Dans les travaux d' ABOUNA (2007), le chiffre 3 apparaît comme celui qui désigne la masculinité qui au demeurant, renvoie à la virilité à la puissance sexuelle masculine. Il ne serait guère superfétatoire d'emprunter cette approche de la lecture chez le Tikar et dire avec force que la masculinité est effectivement la force requise dans le répondant hé ! Qui se veut pour ainsi dire doué de puissance et de virilité. Cette simple approche permet d'entrevoir un certain rôle dédié au sexe masculin, pouvant s'apparenter à celui qui contrôle et enserre le pouvoir, tandis que la féminité en est productrice et régénératrice par excellence. Ces deux rôles permettent notamment une prise en charge totale du pouvoir tant pour son émanation que pour sa protection et sa perpétuation. L'un sans l'autre est avide de pouvoir et se vide de son contenu lorsque la séparation bipolaire est maintenue de manière permanente et perpétuelle.

8.1.2.2. L'effectuation des gestes

Pour aborder cette rubrique, il est important de faire la distinction entre les gestes standardisés et les gestes non-standardisés qui sont réalisés lors de la pratique du pouvoir. Dans cette analyse précise, nous allons nous intéresser uniquement aux gestes standardisés en ignorant les gestes non-standardisés. Les gestes non-standardisés expriment certes l'état d'âme de la personne qui les réalise, mais parce qu'ils ne sont pas à proprement parler formalisés dans la culture, ne ferons point l'objet d'une analyse numérale. Cela dit, parmi les gestes standardisés référencés dans la partie consacrée au corps du pouvoir et le chapitre dédié

à la transmission du pouvoir, nous avons relevé de nombreux gestes parmi lesquels les mécanismes de levée du malade de sa position assise par le ritualiste qui lui fait réaliser des mouvements assis-debout neuf fois avant de le maintenir une fois pour toute à la station debout.

Une autre posture est de lever le malade/candidat (par le ritualiste) et de lui faire exécuter neuf bons avant de le relâcher. C'est un mouvement similaire, une série de gestes horizontaux simulant le lancement de la poule vers l'extérieur de la cuisine après l'y avoir retenue durant neuf jours depuis son acquisition. A la neuvième gestuelle, le propriétaire de la poule la lâche définitivement à l'extérieur. Il serait indélicat d'omettre de relever la gestuelle de magnétisation des ingrédients que le ritualiste réalise en y effectuant neuf mouvements circulaires telle une spirale avant de déposer l'objet au centre du pupitre. Les pratiques rituelles lors de la matérialisation du pouvoir amènent souvent le ritualiste à effectuer des libations en forme spiralée partant du centre du site vers la périphérie. Un autre aspect est la danse de l'Essani qui permet au successeur de prendre possession du pouvoir de son père et qui s'effectue en réalisant un déplacement circulaire de la concession du deuil dans le sens contraire des aiguilles d'une montre.

Figure 14 : Mouvement circulaire basique dans la pratique du pouvoir

Source : Analyse des données

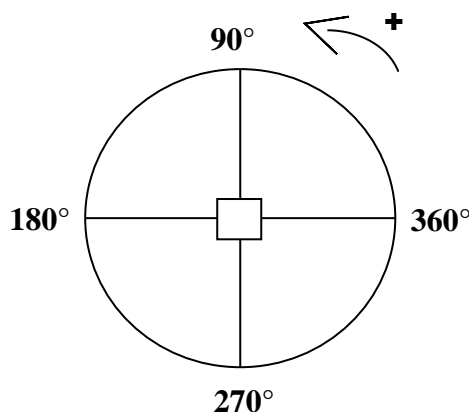


Figure 15 : Mouvement en spirale dans la pratique du pouvoir

Source : www.wikipedia.org

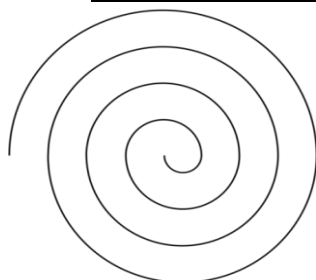
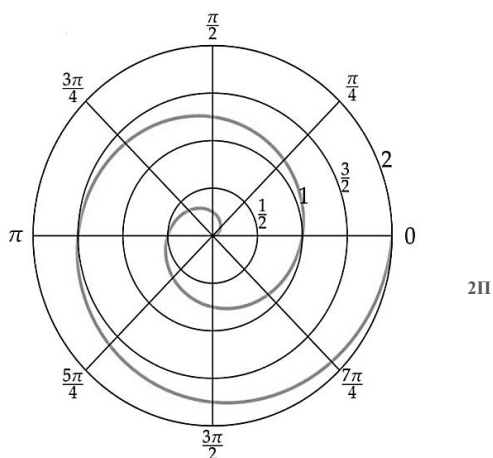


Figure 16: Spirale ou suite de cercles concentriquesSource : www.wikipedia.org

La figure 15 est la forme circulaire basique du pouvoir. Elle a déjà fait l'objet d'analyse antérieure et a permis de relever la consubstantialité du 9 dans son essence. Concernant la spirale que décline la Figure 16, elle apparaît comme une suite de cercles consécutifs partant du centre vers la périphérie, à la lumière de la spirale d'Archimède dont la figure 17 notamment permet d'en faire illustration. On y voit très clairement en trait noirs, une suite de cercles concentriques. En outre, dans la géométrie classique, la valeur de Π (Pie) est de 180° . Le tableau qui suit va permettre de déterminer les valeurs de chaque angle :

Tableau 29 : Détermination valorielle dans la spirale d'Archimède

Source : Analyse des données

Valeurs en Pie	$\Pi / 4$	$\Pi / 2$	$3\Pi / 4$	Π	$5\Pi / 4$	$3\Pi / 2$	$7\Pi / 4$	2Π
Valeurs en Degré	45°	90°	135°	180°	225°	270°	315°	360°
Opérations valorielles	4+5	9+0	1+3+5	1+8+0	2+2+5	2+7+0	3+1+5	3+6+0
Valeurs numériques	9	9	9	9	9	9	9	9

Ainsi que nous pouvons l'observer, la spirale convoie la valeur cardinale du 9 qui se dessine le long de l'effectuation des gestes de cette nature par les acteurs du pouvoir lorsqu'ils le potentialisent de façon manifeste. Cette observation augure une dynamique de la pratique de la gestuelle effectuée dans la pratique matérielle du pouvoir. En tant que tel, par cette pratique de la gestuelle manifeste, les principaux acteurs convoquent la substance valorielle du 9 parce que la spirale est adossée sur la circularité de ladite gestuelle. Les exemples peuvent être légion selon la pratique de pouvoir, mais ce podium ne permet que d'en évoquer quelques-uns.

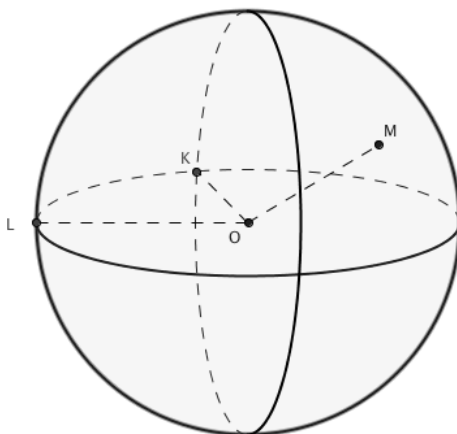
8.1.3. Sur la culture matérielle

La culture matérielle renvoie à l'ensemble des éléments physiques qui rentrent dans la constitution des éléments permettant l'expression et la transmission du pouvoir. Dans ce domaine nous retrouvons notamment les ingrédients et les artefacts du pouvoir.

8.1.3.1. Les ingrédients

Sur la forme, il est aisé de constater que l'un ou l'autre des ingrédients pris en exemple épouse la forme ronde, notamment sous forme de boule qui est une sphère dont la matérialité émane de la jonction de trois cercles dans un maillage à trois dimensions qui prend en compte à la fois la verticale, l'horizontale et la profondeur. Tous les trois cercles qui constituent la sphère possèdent chacun un diamètre d'égale mesure.

Figure 17 : Forme basique d'une sphère
Source : <https://calculis.net/volume/sphere>



Il ne serait pas inapproprié de rappeler que le cercle décrit une circonférence d'un rayon qui balaie un angle de 360° , c'est-à-dire une matérialisation figurée du 9 dans sa construction. Du point de vue de nombreux ingrédients usités dans la pratique du pouvoir, notamment dans le cadre des pratiques rituelles de manifestation et de transmission, nous pouvons relever la redondance et la permanence du 9 aussi bien sur le fond du contenu numéral que sur la forme. Sur le contenu numéral, les quantités ou le nombre d'éléments requis pour certains ingrédients nécessaires à la pratique est de 9. Par exemple l'usage du Ndónj (poivre de guinée) se consomme par neuvaine pour amplifier la puissance du verbe dans la pratique du pouvoir. Nous pouvons également prendre l'exemple du Zónj á kón (aubergine sauvage) qui sert de protection individuelle et qui s'emploie en prélevant 9 boules que l'on dispose dans sa poche

ou dans son sac lors d'événements ou lors des voyages. Cette même boule peut être utilisée sous forme d'encens que l'on associe à d'autres ingrédients durant une période de 9 jours.

8.1.3.2. Les artefacts

Les éléments matériels relevant de cette catégorie ayant fait l'objet d'investigation, présentent un contenu et une forme géométrique qui convergent vers la valeur numérale du 9. L'un et l'autre de ces deux aspects vont permettre de structurer cette sous-partie.

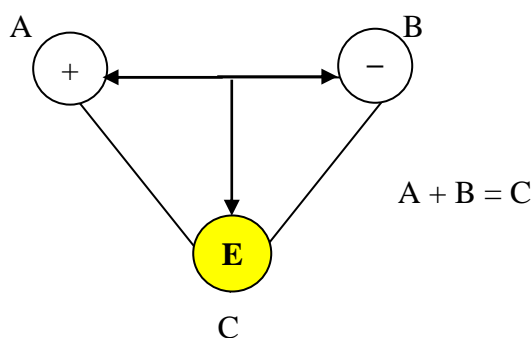
8.1.3.2.1. Le contenu numéral

Si nous observons avec acuité l'ensemble des outils matériels dédiés à la pratique du pouvoir, nous pourrions relever la permanence du chiffre 2 relayée par divers objets du pouvoir et qui débouche à la substantielle valeur numérale du 9. De ce fait, les attributs de pouvoir qui nous ont permis de relever dans les chapitres 6 et 7 les objets suivants : *Mə̀kə̀ŋ mə̀ nām* (lances du pays), *Nkə̀ŋ* (Gong), *Kág* (chasse-mouche), *Nkúl* (Tam-tam). Ainsi que nous allons le démontrer, chacun de ces outils traditionnels du pouvoir est généralement de forme physique ronde, rotonde ou en courbe. Pour le premier élément, nous pouvons remarquer qu'il est constitué de deux barres de fer surmontées de pointe. Le nombre de lance (deux) renvoie à la dualité de la société représentée par le masculin et le féminin. Cela peut aussi équivaloir à la défense de la société dans les deux (2) mondes : monde physique et monde spirituel. Le deuxième élément *Nkə̀ŋ* est formé de deux parties en forme arrondie ou rotonde de matière métallique, que le ritualiste principal d'une séance, fait résonner pour appeler les Ancêtres des lieux.

La même dualité se révèle dans le troisième élément que nous avons retenu dans cette rubrique spécifique. Elle s'observe lors de la transmission du *Kág* (chasse-mouche) à travers l'apport de deux (2) brindilles de raphia par chaque chef de famille. En effet, les deux brindilles sont également la forme représentative de la dualité : bien/mal ; mâle/femelle ; positif/négatif ; gauche/droite, haut/bas ; jour/nuit ; etc. Le quatrième élément (*Nkúl*) est également expressif de la dualité à travers sa forme supérieure, à travers laquelle on observe un double foyer sur lequel le batteur frappe pour communiquer aux morts la venue d'un membre de la communauté en les invitant de l'accueillir favorablement. Le batteur joue de manière ambivalente, les deux foyers, représentant le monde des vivants d'une part et celui des morts d'autre part. De plus, l'alternance des battements gauche/droite renvoie à une mobilité dialectique entre le monde des vivants et celui des morts ce qui en fait une figure circulaire, laquelle martèle l'occurrence du 9 ainsi qu'il a déjà été démontré avec acuité.

Comme nous l'avons déjà relevé, la dualité peut se représenter sur le plan formel comme un cercle complet formé par deux demi-cercles représentant notamment les deux éléments constitutifs de sa forme générale, le contenu étant considéré comme l'énergie qui en découle. Cet apanage révèle en soi l'intime et inextricable congruence qui subsume de la manifestation des valeurs numériques du 2 et du 9. La dualité potentialisée génère l'énergie par son essence bipolaire et l'énergie est une vibration qui peut se représenter en ondes, c'est-à-dire sous des formes sinusoïdales. Ces dernières sont en effet révélatrices de la force immanente du 9, force qui résume le rapport de consubstantialité entre la dualité, la redondance du 9 dans les éléments de pouvoir et la circularité véhiculée dans l'ensemble des phénomènes et crypto-phénomènes qui s'accommodent avec le pouvoir. Lorsque la dualité est mise en interaction, elle produit de l'énergie ; ce qui nous renvoie à un troisième élément, ramenant cette fois la symbolique à 3.

Figure 18 : Production d'énergie à partir de la dualité basique
Source : Analyse des données



La figure ci-dessus est une représentation de la dualité interactive entre deux entités de polarités contraires (positive et négative) de signes + et - pouvant respectivement être remplacés par le mâle et la femelle. Ainsi, l'interaction des deux polarités engendre de l'énergie « E » qui est dans ce cas d'espèce considérée comme le pouvoir. Aussi, il va sans dire que les éléments de pouvoir beti qui s'accommodent avec cette forme trilogique se greffent à cette architecture.

8.1.3.2.2. La forme géométrique

La forme de certains instruments de pouvoir épouse une figure géométrique en forme circulaire ou courbée. Nous pouvons par exemple citer : la marmite traditionnelle (*mbié à nnàm*) dans laquelle on réalise les décoctions buvables lors des pratiques de certains rites. Elle arbore une forme arrondie qui rappelle la rotondité, cette caractéristique spécifique du cosmos

qui a fait l'objet d'une appropriation des cultures négro-africaines par mécanisme mimétique (FAME NDONGO, 1996). La canne (*Ntúm nnam*) est dans sa forme physique, un objet dont l'apparence rappelle celle de l'appareil génital masculin. L'un de ses bouts étant vouté, la canne se prolonge en une droite rectiligne. Cette partie voutée s'apparente à un demi-cercle qui a déjà été présenté à travers une démonstration qui illustre sa congruence avec le chiffre 9. Ainsi, la hotte (*Nkó*) épouse une forme cylindrique dont la base est circulaire, de même que son ouverture au sommet. Le chasse-mouche *kág* possède une attache qui forme un anneau de forme circulaire qui sert à relier les différentes brindilles de raphia que constitue l'objet. Quant à la corne d'antilope *Nnàk*, elle laisse paraître des traits en spirale le long du corps de la matière. Nous avons déjà réalisé une illustration de la spirale dans la partie dédiée à la gestuelle dans la pratique du pouvoir. Au regard de l'ensemble de ces caractéristiques de figures géométriques relevées ici, nous pouvons affirmer qu'elles ont une accointance avec le 9 du fait de l'assimilation des formes rondes ou sinusoïdale au 9 par l'intermédiation de la mesure des angles de convenance se rapportant au cercle complet ou en division proportionnelle. Par une illustration simple nous pouvons apporter la preuve par neuf de ce que les formes circulaires, même les plus basiques, concourent à l'expression de ce potentiel qui s'articule autour du neuf. Le tableau qui suit permettra pour ainsi dire d'en faire illustration :

Tableau 30 : Rapports de convergence entre la circularité et le 9
Source : Projection ABOUNA (2017 : 215)

Figures	Equivalents	Vérifications	Résultats
Cercle	$360^\circ \rightarrow$	$3 + 6 + 0$	9
Demi-cercle	$180^\circ \rightarrow$	$1 + 8 + 0$	9
Quart de cercle	$90^\circ \rightarrow$	$9 + 0$	9
Un huitième de cercle	$45^\circ \rightarrow$	$4 + 5$	9
Un trente-deuxième de cercle	$22.5^\circ \rightarrow$	$2 + 2 + 5$	9
Un soixante-quatrième de cercle	$11.25^\circ \rightarrow$	$1 + 1 + 2 + 5$	9

8.2. Les mathématiques du pouvoir par 9

La manifestation du pouvoir beti consiste de manière permanente à la réalisation d'opérations mathématiques centrées sur 9. Autrement dit, lorsque le pouvoir se manifeste ou se transmet dans ce cadre culturel, un mécanisme opératoire fait de chiffres et de formes géométriques axés sur le 9 est mis en branle. En effet, le chiffre « 9 » est le seul complexe numéral des neuf chiffres connus dans l'univers culturel beti à disposer d'un pouvoir

restaurateur à travers lequel tout système endommagé recouvre sa vitalité. Il permet de mettre en évidence les fonctions génératives et régénératives du chiffre 9 dans la vocation existentielle et modulaire du pouvoir substantiel chez les Beti. Pour illustrer cette assertion, nous procéderons par une suite d'opérations mathématiques autour de cet indicateur numéral. Tour à tour, nous effectuons des opérations de multiplication, de division, d'addition et de soustraction. Ainsi, nous allons avant tout procéder à la présentation du système numéral basique concernant les opérations de comptage beti. Cela dit, cette partie s'inscrit dans la continuité des travaux d'ABOUNA (2017) avec pour centre d'intérêt l'analyse numérale du matériau sur les pouvoirs beti auxquels nous avons eu accès.

8.2.1. Les opérations de comptage

Dans ce travail, nous allons relever deux systèmes numéraux en vigueur dans la socioculture beti dont le premier est considéré comme un *système numéral littéraire*, et le second que nous prendrons comme un système axé sur une succession d'ennéades articulées autour d'un ordre articulant autour du 9. Le premier système est au cœur du savoir vital et le second, la clé du savoir social, pour parler comme MBONJI EDJENGUÈLÈ (2001) ; en d'autres termes, le premier type émane d'un savoir empirique partagé par tous les membres de la communauté, un savoir profane. Et le second qui résulte du sacré est un savoir réservé, détenu par un nombre restreint des membres de la communauté que l'on nomme *Bayem* (*ceux qui savent*). Ce sont ces éléments qui fonderont le fil d'Ariane de cette partie de notre travail.

8.2.1.1. Le système littéraire beti

Le système de comptage beti tient compte des unités, des dizaines, des centaines, etc. C'est ce qui est relevé en substance dans les travaux d'ABOUNA (2017), à partir desquels nous allons bâtir notre champ d'analyses. Le tableau ci-dessous en fait la présentation du système numéral littéral beti :

Tableau 31 : Système numéral littéraire Beti-Bulu-Fang
Source : ABOUNA (2017 : 136 - 137)

Nombres	Dénominations beti	Langages mathématiques
1	Fók	1
2	Bè	2
3	Lé	3
4	Nyì	4
5	Tán	5
6	Saman	6

7	Zamgbál	7
8	Mwom	8
9	Ebül	9
10	Awôm	10
11	Awôm ε mbóg	10+1
12	Awôm ε bibé	10+2
13	Awôm ε bilé	10+3
14	Awôm ai bínyin	10+4
15	Awôm ai bitán	10+5
16	Awôm ai bisaman	10+6
17	Awôm ai zamgbál	10+7
18	Awôm aimwôm	10+8
19	Awôm ai ebul	10+9
20	Mewôm bè	10x2
21	Mewôm bè ai mbog/dziá	10x2+1
22	Mewôm bè ai bíbe	10x2+2
23	Mewôm bè ai bílé	10x2+3
24	Mewôm bè ai bínyi	10x2+4
25	Mewôm bè ai tán	10x2+5
26	Mewôm bè ai samni	10x2+6
27	Mewôm bèai zambál	10x2+7
28	Mewôm bè ai mwôm	10x2+8
29	Mewôm bè ai ebul	10x2+9
30	Mewôm lé	10x3
31	Mewôm lé ai mbog/dziá	10x3+1
32	Mewôm lé ai bíbè	10x3+2
33	Mewôm lé ai bílé	10x3+3
34	Mewôm lè ai bínyi	10x3+4
35	Mewôm lè ai bitán	10x3+5
36	Mewôm lè ai bisaman	10x3+6
37	Mewôm lè ai zangbál	10x3+7
38	Mewôm lè ai mwôm	10x3+8
39	Mewôm lè ai ebul	10x3+9
40	Mewôm nyi	10x4
41	Mewôm nyi ai mbog	10x4+1
42	Mewôm nyi ai bíbè	10x4+2
43	Mewôm nyi ai bílé	10x4+3
44	Mewôm nyi ai bínyi	10x4+4
45	Mewôm nyi ai bitán	10x4+5
46	Mewôm nyi ai bisaman	10x4+6
47	Mewôm nyi ai zambál	10x4+7
48	Mewôm nyi ai mà	10x4+8
49	Mewôm nyi ai ebül	10x4+9
50	Mewôm tán	10x5

Dans le tableau qui vient d'être présenté, nous avons effectué le comptage de 1 à 50 (première colonne), les dénominations beti correspondantes (deuxième colonne) et les traductions en langage mathématique correspondant à ce système qui pourrait être qualifié de

linéaire. Comme on peut le voir, le système numéral beti tient bien compte des Unités (départ), des dizaines (*Awôm*), mais également des centaines (*Nted*), millièmes (*Toyim*) que l'on découvre en poussant le comptage plus loin.

8.2.1.2. Le système des ennéades

Le système des opérations de comptage par ennéade dévoile une suite de cycles de chiffres et de nombres dont le point de convergence est 9 et ses multiples. L'ennéade de départ correspond à la création formalisée dans la cosmogonie Hermopolitaine ainsi que l'indique VANDIER cité par ABOUNA. A partir du tableau qui va suivre, nous allons procéder à la présentation du système numéral par ennéades qui tient compte non plus de l'architecture classique linéaire du comptage à travers les unités, les dizaines, les centaines..., mais qui se construit sur la base du 9 comme référentiel.

Tableau 32 : Système basique de comptage par ennéades
Source : Analyse des données

Ennéade (création)	Ennéade 1	Ennéade 2	Ennéade 3	Ennéade n	Résultats
1	$10 \rightarrow 1 + 0 = 1$	$19 \rightarrow 1 + 9 = 10$ $\rightarrow 1 + 0 = 1$	$28 \rightarrow 2 + 8 = 10$ $\rightarrow 1 + 0 = 1$...	1
2	$11 \rightarrow 1 + 1 = 2$	$20 \rightarrow 2 + 0 = 2$	$29 \rightarrow 2 + 9 = 11$ $\rightarrow 1 + 1 = 2$...	2
3	$12 \rightarrow 1 + 2 = 3$	$21 \rightarrow 2 + 1 = 3$	$30 \rightarrow 3 + 9 = 12$ $\rightarrow 1 + 1 = 2$...	3
4	$13 \rightarrow 1 + 3 = 4$	$22 \rightarrow 2 + 2 = 4$	$31 \rightarrow 3 + 1 = 4$...	4
5	$14 \rightarrow 1 + 4 = 5$	$23 \rightarrow 2 + 3 = 5$	$32 \rightarrow 3 + 2 = 5$...	5
6	$15 \rightarrow 1 + 5 = 6$	$24 \rightarrow 2 + 4 = 6$	$33 \rightarrow 3 + 3 = 6$...	6
7	$16 \rightarrow 1 + 6 = 7$	$25 \rightarrow 2 + 5 = 7$	$34 \rightarrow 3 + 4 = 7$...	7
8	$17 \rightarrow 1 + 7 = 8$	$26 \rightarrow 2 + 6 = 8$	$35 \rightarrow 3 + 5 = 8$...	8
9	$18 \rightarrow 1 + 8 = 9$	$27 \rightarrow 2 + 7 = 9$	$36 \rightarrow 3 + 6 = 9$...	9

Ce tableau représente un comptage par ennéades et permet de montrer à travers la réduction théosophique les accointances qui subsument de la disposition des chiffres, allant de 1 à 9 à chaque fois. 1 est le début et 9 est la fin d'une ennéade, chiffre marquant à chaque multiple de 9, le chaos cosmogonique. 9 est le chiffre vide et plein comme le précise ABOUNA dans la mesure où la *somme théosophique* nous ramène à 9 (plein), tout comme les opérations d'additions à des unités nous ramènent à 9 (vide). C'est le chiffre ultime après lequel il n'existe en réalité aucun autre. Ainsi pouvons-nous proposer un système se rapportant à cette architecture numérale secrète usitée par les connaisseurs beti à la quête de

l'ordre lorsqu'il est perturbé :

Tableau 33 : Système beti de comptage par énéades
Source : analyse des données

Chiffres/nombres	Langages mathématiques
1	1
2	2
3	3
4	4
5	5
6	6
7	7
8	8
9	9 (Ebu)
10	9 + 1
11	9 + 2
12	9 + 3
13	9 + 4
14	9 + 5
15	9 + 6
16	9 + 7
17	9 + 8
18	9 x 2 (Bibul bibè)
19	9 x 2 + 1
20	9 x 2 + 2
21	9 x 2 + 3
22	9 x 2 + 4
23	9 x 2 + 5
24	9 x 2 + 6
25	9 x 2 + 7
26	9 x 2 + 8
27	9 x 3 (Bibul bílò)
28	9 x 3 + 1
29	9 x 3 + 2
30	9 x 3 + 3
31	9 x 3 + 4
32	9 x 3 + 5
33	9 x 3 + 6
34	9 x 3 + 7
35	9 x 3 + 8
36	9 x 4 (Bibul bíñə)
37	9 x 4 + 1
38	9 x 4 + 2
39	9 x 4 + 3
40	9 x 4 + 4
41	9 x 4 + 5
43	9 x 4 + 6

44	$9 \times 4 + 7$
45	9×8 (Bibul bitán)

Dans le développement de la lecture des chiffres de comptage que présente ce tableau, on se rend par exemple compte qu'à partir de dix (10), l'on entre dans l'ennéade 1 (post-création), après avoir franchi le 9 représentatif du chaos originel. De ce fait, les réductions théosophiques successives donnent un ordonancement de 1 à 9 de manière consécutive 10 ou $1 + 0 = 1$, et ainsi de suite avec 11, 12, 13, ... qui donneront successivement les résultats 2, 3, 4, ... après opération de réduction théosophique. Cela dit, dans le système de comptage par ennéades, l'on identifie les débuts et fin de cycles selon une somme théosophique réalisée sur le nombre en cours de comptage, laquelle opération donnera toujours un résultat égal à 1 exemples : 19, 28, 37, 46, 55, 64, 73, 82, 91, etc., qui sont les nombres représentatifs les débuts de cycle de comptage. Par contre, les fins de cycle de comptage par ennéades sont représentées par 9 et ses multiples : 9, 18, 27, 36, 45, 54, 63, 72, 81...

8.2.1.3. Les rapports de convergence des systèmes

Le système numéral beti donne dans son premier moment un aperçu de la conformité à la cosmogonie des ennéades. De 1 à 9, nous avons des dénominations de chiffres indépendants qui dénotent le commencement ou la création du monde. À partir de 10, nous avons une variation de terminologie qui illustre l'apparition des dizaines (*Ewom*), tout comme c'est le cas avec les centaines (*Ntèt*). Tout compte fait, 9 (*Ebulu*) semble indiquer la limite du commencement à partir duquel tout prend corps. Ainsi, tout nombre à venir se construira-t-il en se référant à cet apanage numéral basique, grâce auquel les dizaines, les centaines, les milliers, les dizaines de milliers, les centaines de millier, etc., vont se construire avec des préfixes indicateurs. Exemple : 123 (*Nted mewom ε bilá'* ou $100 + 10 \times 2 + 3$). Une fois que l'on a dépassé 9, on tombe dans le domaine des dizaines, et après le domaine des centaines, des milliers et ainsi de suite.

En outre, il convient de préciser qu'*Ebulú* correspond généralement à la limite naturelle au-delà de laquelle dit-on, la sorcellerie ne peut aller. En d'autres termes, c'est l'eau ou tout simplement la rivière qui fonde cette limite. Ainsi, le système numéral et terminologique des chiffres nous permet-il de dire avec autorité que l'eau des rivières ou l'eau coulante que l'on utilise pour la manifestation du pouvoir, est adossé sur le 9.

8.2.2. Les opérations mathématiques par 9

Les mathématiques qui s'opèrent autour du 9 fondent l'essence du pouvoir beti qui, pour prendre corps, procède par l'un des mécanismes d'activation, de gestion, de production, de maintien, ou d'extinction. Quoiqu'il en soit, les opérations de multiplication, de division, d'addition ou de soustraction sont la voie illustrative de cette actualisation/potentialisation des forces intérieures.

8.2.2.1. La multiplication par 9

Le chiffre 9 est un multiplicateur unique en son genre. Tout nombre entier naturel que l'on multiplie par 9 permet de donner un résultat équivalent à ce même 9, après réduction théosophique (ABOUNA, 2017).

Tableau 34 : Opérations de multiplication par 9, serie A
Source : Analyse des données

Opérations effectuées	Réductions théosophiques	Résultats
$1 \times 9 = 9$	$= 9$	9
$2 \times 9 = 18$	$\rightarrow 1 + 8 = 9$	9
$3 \times 9 = 27$	$\rightarrow 2 + 7 = 9$	9
$4 \times 9 = 36$	$\rightarrow 3 + 6 = 9$	9
$5 \times 9 = 45$	$\rightarrow 4 + 5 = 9$	9
$6 \times 9 = 54$	$\rightarrow 5 + 4 = 9$	9
$7 \times 9 = 63$	$\rightarrow 6 + 3 = 9$	9
$8 \times 9 = 72$	$\rightarrow 7 + 2 = 9$	9
$9 \times 9 = 81$	$\rightarrow 8 + 1 = 9$	9
$10 \times 9 = 90$	$\rightarrow 9 + 0 = 9$	9
$11 \times 9 = 99$	$\rightarrow 9 + 9 = 18 \rightarrow 1 + 8 = 9$	9
$12 \times 9 = 108$	$\rightarrow 1 + 0 + 8 = 9$	9
$13 \times 9 = 117$	$\rightarrow 1 + 1 + 7 = 9$	9
$14 \times 9 = 126$	$\rightarrow 1 + 2 + 6 = 9$	9
$15 \times 9 = 135$	$\rightarrow 1 + 3 + 5 = 9$	9
$16 \times 9 = 144$	$\rightarrow 1 + 4 + 4 = 9$	9
$17 \times 9 = 153$	$\rightarrow 1 + 5 + 3 = 9$	9
$18 \times 9 = 162$	$\rightarrow 1 + 6 + 2 = 9$	9

Tableau 35 : Opérations de multiplication par 9, serie B

Source : Analyse des données

Opérations effectuées	Réductions théosophiques	Résultats
100 x 9 =900	$\rightarrow 9 + 0 + 0 = 9$	9
101 x 9 =909	$\rightarrow 9 + 0 + 9 = 18 \rightarrow 1 + 8 = 9$	9
102 x 9 =918	$\rightarrow 9 + 1 + 8 = 18 \rightarrow 1 + 8 = 9$	9
103 x 9 =927	$\rightarrow 9 + 0 + 7 = 18 \rightarrow 1 + 8 = 9$	9
104 x 9 =936	$\rightarrow 9 + 3 + 6 = 18 \rightarrow 1 + 8 = 9$	9
105 x 9 =945	$\rightarrow 9 + 4 + 5 = 18 \rightarrow 1 + 8 = 9$	9
106 x 9 =954	$\rightarrow 9 + 5 + 4 = 18 \rightarrow 1 + 8 = 9$	9
107 x 9 =963	$\rightarrow 9 + 6 + 3 = 18 \rightarrow 1 + 8 = 9$	9
108 x 9 =972	$\rightarrow 9 + 7 + 2 = 18 \rightarrow 1 + 8 = 9$	9
109 x 9 =981	$\rightarrow 9 + 8 + 1 = 18 \rightarrow 1 + 8 = 9$	9
110 x 9 =954	$\rightarrow 9 + 5 + 4 = 18 \rightarrow 1 + 8 = 9$	9
111 x 9 =963	$\rightarrow 9 + 6 + 3 = 18 \rightarrow 1 + 8 = 9$	9
112 x 9 =972	$\rightarrow 9 + 7 + 2 = 18 \rightarrow 1 + 8 = 9$	9
113 x 9 =981	$\rightarrow 9 + 8 + 1 = 18 \rightarrow 1 + 8 = 9$	9
114 x 9 = 1026	$\rightarrow 1 + 0 + 2 + 6 = 9$	9
115 x 9 = 1035	$\rightarrow 1 + 0 + 3 + 5 = 9$	9
116 x 9 = 1044	$\rightarrow 1 + 0 + 4 + 4 = 9$	9
117 x 9 = 1053	$\rightarrow 1 + 0 + 5 + 3 = 9$	9
118 x 9 = 1062	$\rightarrow 1 + 0 + 6 + 2 = 9$	9

Tableau 36: Opérations de multiplication par 9, serie C

Source : Analyse des données

Opérations effectuées	Réductions théosophiques	Résultats
1000 x 9 =9000	$\rightarrow 9 + 0 + 0 + 0 = 9$	9
1001 x 9 =9009	$\rightarrow 9 + 0 + 0 + 9 = 18 \rightarrow 1 + 8 = 9$	9
1002 x 9 =9018	$\rightarrow 9 + 0 + 1 + 8 = 18 \rightarrow 1 + 8 = 9$	9
1003 x 9 =9027	$\rightarrow 9 + 0 + 2 + 7 = 18 \rightarrow 1 + 8 = 9$	9
1004 x 9 =9036	$\rightarrow 9 + 0 + 3 + 6 = 18 \rightarrow 1 + 8 = 9$	9
1005 x 9 =9045	$\rightarrow 9 + 0 + 4 + 5 = 18 \rightarrow 1 + 8 = 9$	9
1006 x 9 =9054	$\rightarrow 9 + 0 + 5 + 4 = 18 \rightarrow 1 + 8 = 9$	9
1007 x 9 =9063	$\rightarrow 9 + 0 + 6 + 3 = 18 \rightarrow 1 + 8 = 9$	9
1008 x 9 =9072	$\rightarrow 9 + 0 + 7 + 2 = 18 \rightarrow 1 + 8 = 9$	9
1009 x 9 =9081	$\rightarrow 9 + 0 + 8 + 1 = 18 \rightarrow 1 + 8 = 9$	9
1010 x 9 =9054	$\rightarrow 9 + 0 + 5 + 4 = 18 \rightarrow 1 + 8 = 9$	9
1011 x 9 =9063	$\rightarrow 9 + 0 + 6 + 3 = 18 \rightarrow 1 + 8 = 9$	9
1012 x 9 =9072	$\rightarrow 9 + 0 + 7 + 2 = 18 \rightarrow 1 + 8 = 9$	9
1013 x 9 =9081	$\rightarrow 9 + 0 + 8 + 1 = 18 \rightarrow 1 + 8 = 9$	9
1014 x 9 = 10026	$\rightarrow 1 + 0 + 2 + 6 = 9$	9
1015 x 9 = 10035	$\rightarrow 1 + 0 + 3 + 5 = 9$	9
1016 x 9 = 10044	$\rightarrow 1 + 0 + 4 + 4 = 9$	9
1017 x 9 = 10053	$\rightarrow 1 + 0 + 5 + 3 = 9$	9
1018 x 9 = 10062	$\rightarrow 1 + 0 + 6 + 2 = 9$	9

Dans les tableaux ci-dessus, la première colonne représente les opérations effectuées, la deuxième représente les réductions théosophiques issues d'additions de chiffres résultants des opérations correspondantes et la troisième colonne quant à elle correspond aux résultats qui s'avèrent être identiques, quelque soient les opérations de multiplication par 9. On constate que la réduction théosophique de ces opérations nous ramène dans chaque cas à ce même 9. Cette démonstration peut également être réalisée sur les centaines et sur les milliers, comme l'indiquent les deux derniers tableaux, lesquels produisent les résultats similaires dans l'absolu.

8.2.2.2. La division par « 9 »

Lorsqu'un chiffre ou un nombre entier naturel est divisé par 9, la partie décimale du résultat de cette opération donne une répétition à l'infini d'un chiffre égal au chiffre de référence. L'exception à cette loi est faite sur 9 et ses multiples, qui sont des indicateurs renseignant sur le nombre d'ennéades effectués dans le cadre d'une opération de comptage. Dans le tableau ci-après, la première colonne est dédiée au chiffre de référence correspondant à la réduction théosophique du nombre qui doit subir la division par 9. La deuxième colonne est l'opération de division par neuf et la troisième colonne est celles des degrés de progression dans l'ennéade, et équivalent au chiffre qui se répète à l'infini dans la partie décimale du résultat de l'opération effectuée.

Tableau 37 : Opérations de division par 9 (serie A)

Source : Analyse des données

Références	Opérations effectuées	Progressions
1	$1 \div 9 = 0.1111\dots$	1
2	$2 \div 9 = 0.2222\dots$	2
3	$3 \div 9 = 0.3333\dots$	3
4	$4 \div 9 = 0.4444\dots$	4
5	$5 \div 9 = 0.5555\dots$	5
6	$6 \div 9 = 0.6666\dots$	6
7	$7 \div 9 = 0.7777\dots$	7
8	$8 \div 9 = 0.8888\dots$	8
9	$9 \div 9 = 1$	Chaos 1
$\rightarrow 1 + 0 = 1$	$10 \div 9 = 1.1111\dots$	1
$\rightarrow 1 + 1 = 2$	$11 \div 9 = 1.2222\dots$	2
$\rightarrow 1 + 2 = 3$	$12 \div 9 = 1.3333\dots$	3
$\rightarrow 1 + 3 = 4$	$13 \div 9 = 1.4444\dots$	4
$\rightarrow 1 + 4 = 5$	$14 \div 9 = 1.5555\dots$	5
$\rightarrow 1 + 5 = 6$	$15 \div 9 = 1.6666\dots$	6
$\rightarrow 1 + 6 = 7$	$16 \div 9 = 1.7777\dots$	7

$\rightarrow 1 + 7 = 8$	$17 \div 9 = 1.8888\dots$	8
$\rightarrow 1 + 8 = 9$	$18 \div 9 = 2$	Chaos 2

Au regard des informations fournies par ce tableau, il se dégage un constat simple :

Le cycle complet se représente ici comme une horloge faite de 9 divisions qui s'apparentent aux degrés de progression croissants de 1 à 8 et s'achevant au degré 9 qui est l'expression du chaos cosmogonique. Ainsi, chaque fois que l'aiguille a effectué un tour complet, le 9 est la zone de transition entre deux ennéades.

les multiples de 9 marquent la fin d'un cycle, en annonçant le cycle suivant à travers le nombre entier naturel subsumant de l'opération de division de 9 et ses multiples par 9.

La partie entière du résultat de la division par 9 des nombres autres que 9 et ses multiples, indique le nombre de tours complets ayant déjà été effectués par ladite horloge.

L'ensemble de ces principes peut également se vérifier avec les nombres à 3 chiffres, à 4 chiffres, à n chiffres.

Tableau 38 : Opérations de division par 9 (serie B)

Source : Analyse des données

Références	Opérations effectuées	Progressions
$\rightarrow 1 + 0 + 0 = 1$	$100 \div 9 = 11.1111\dots$	1
$\rightarrow 1 + 0 + 1 = 2$	$101 \div 9 = 11.2222\dots$	2
$\rightarrow 1 + 0 + 2 = 3$	$102 \div 9 = 11.3333\dots$	3
$\rightarrow 1 + 0 + 3 = 4$	$103 \div 9 = 11.4444\dots$	4
$\rightarrow 1 + 0 + 4 = 5$	$104 \div 9 = 11.5555\dots$	5
$\rightarrow 1 + 0 + 5 = 6$	$105 \div 9 = 11.6666\dots$	6
$\rightarrow 1 + 0 + 6 = 7$	$106 \div 9 = 11.7777\dots$	7
$\rightarrow 1 + 0 + 7 = 8$	$107 \div 9 = 11.8888\dots$	8
$\rightarrow 1 + 0 + 8 = 9$	$108 \div 9 = 12$	Chaos 12
$\rightarrow 1 + 0 + 9 = 10 \rightarrow 1 + 0 = 1$	$109 \div 9 = 12.1111\dots$	1
$\rightarrow 1 + 1 + 0 = 2$	$110 \div 9 = 12.2222\dots$	2
$\rightarrow 1 + 1 + 1 = 3$	$111 \div 9 = 12.3333\dots$	3
$\rightarrow 1 + 1 + 2 = 4$	$112 \div 9 = 12.4444\dots$	4
$\rightarrow 1 + 1 + 3 = 5$	$113 \div 9 = 12.5555\dots$	5
$\rightarrow 1 + 1 + 4 = 6$	$114 \div 9 = 12.6666\dots$	6
$\rightarrow 1 + 1 + 5 = 7$	$115 \div 9 = 12.7777\dots$	7
$\rightarrow 1 + 1 + 6 = 8$	$116 \div 9 = 12.8888\dots$	8
$\rightarrow 1 + 1 + 7 = 9$	$117 \div 9 = 13$	Chaos 13

L'analyse du tableau des opérations de division par 9 (série B) donne lieu au commentaire suivant : Comme observé dans la série A, la partie entière résultant de l'opération de division par 9 indique le nombre d'ennéades déjà effectués. Ainsi, à $100 \div 9$ on se trouve à la 11^e ennéade 1^{er} degré. A $108 \div 9$ on se trouve au 12^e chaos, à $117 \div 9$ nous sommes au 13^e chaos.

Tableau 39 : Opérations de division par 9 (serie C)**Source : Analyse des données**

Références	Opérations effectuées	Progressions
$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 0 = 1$	$1000 \div 9 = 111.1111\dots$	1
$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 2 = 1$	$1001 \div 9 = 111.2222\dots$	2
$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 2 = 3$	$1002 \div 9 = 111.3333\dots$	3
$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 3 = 4$	$1003 \div 9 = 111.4444\dots$	4
$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 4 = 5$	$1004 \div 9 = 111.5555\dots$	5
$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 5 = 6$	$1005 \div 9 = 111.6666\dots$	6
$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 6 = 7$	$1006 \div 9 = 111.7777\dots$	7
$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 7 = 8$	$1007 \div 9 = 111.8888\dots$	8
$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 8 = 9$	$1008 \div 9 = 112$	Chaos 112
$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 9 = 10 \rightarrow 1 + 0 = 1$	$1009 \div 9 = 112.1111\dots$	1
$\rightarrow 1 + 0 + 1 + 0 = 2$	$1010 \div 9 = 112.2222\dots$	2
$\rightarrow 1 + 0 + 1 + 1 = 3$	$1011 \div 9 = 112.3333\dots$	3
$\rightarrow 1 + 0 + 1 + 2 = 4$	$1012 \div 9 = 112.4444\dots$	4
$\rightarrow 1 + 0 + 1 + 3 = 5$	$1013 \div 9 = 112.5555\dots$	5
$\rightarrow 1 + 0 + 1 + 4 = 6$	$1014 \div 9 = 112.6666\dots$	6
$\rightarrow 1 + 0 + 1 + 5 = 7$	$1015 \div 9 = 112.7777\dots$	7
$\rightarrow 1 + 0 + 1 + 6 = 8$	$1016 \div 9 = 112.8888\dots$	8
$\rightarrow 1 + 0 + 1 + 7 = 9$	$1017 \div 9 = 113$	Chaos 113

Comme les deux précédents tableaux, nous attribuons à ces derniers des commentaires similaires en apportant le supplément de l'indication des nombres d'ennéades réalisés : à $1000 \div 9$. Il est égal à 111 avec un degré de progression égal à 1. À $1008 \div 9$ on est au 112^e chaos ; À $1017 \div 9$ au 113^e chaos. Compte tenu de tout ce qui précède, il va sans dire que les opérations de division participent du système de dénaturation voire de désamorçage du pouvoir beti, lorsque ce dernier est hautement. C'est par exemple sous ce signe que l'on pourrait reposer les mécanismes opérés dans les régicides auxquels on soumet le roi dans les sociétés à chefferie. Ce dernier est mis à mort, mais sa vitalité demeure latente au sein du pouvoir et ne disparaît pas véritablement. En tout état de cause, les démonstrations faites en amont laissent voir une apparenté entre les opérations de division par 9 des nombres entiers naturels et les fractales connus dans le domaine des mathématiques.

8.2.2.3. L'addition de « 9 » unités

Cette rubrique est indicatrice de la caractérisation du vide exprimé par le chiffre 9 « dans la mesure où son addition à n'importe quel chiffre compris entre 1 et 9 a pour somme théosophique ce dernier chiffre » (ABOUNA, 2017, p. 213). De ce fait, au-delà de la limitation formulée par ABOUNA concernant les chiffres allant de 1 à 9, nous irons plus loin en attribuant à ce principe une applicabilité à n'importe quel nombre entier naturel ; il

convient d'emblée de découvrir le chiffre de référence compris entre 1 et 9 et résultant de la somme théosophique du nombre de départ.

Tableau 40 : Opérations d'addition de 9 unités (Série A)
Source : Analyse des données

Chiffres de référence	Opérations effectuées	Sommes théosophique	Rapports
→1	$1 + 9 = 10$	→ $1 + 0 = 1$	1
→2	$2 + 9 = 11$	→ $1 + 1 = 2$	2
→3	$3 + 9 = 12$	→ $1 + 2 = 3$	3
→4	$4 + 9 = 13$	→ $1 + 3 = 4$	4
→5	$5 + 9 = 14$	→ $1 + 4 = 5$	5
→6	$6 + 9 = 15$	→ $1 + 5 = 6$	6
→7	$7 + 9 = 16$	→ $1 + 6 = 7$	7
→8	$8 + 9 = 17$	→ $1 + 7 = 8$	8
→9	$9 + 9 = 18$	→ $1 + 8 = 9$	9
→ $1 + 0 = 1$	$10 + 9 = 19$ → $1 + 9 = 10$	→ $1 + 0 = 1$	1
→ $1 + 1 = 2$	$11 + 9 = 20$	→ $2 + 0 = 2$	2
→ $1 + 2 = 3$	$12 + 9 = 21$	→ $2 + 1 = 3$	3
→ $1 + 3 = 4$	$13 + 9 = 22$	→ $2 + 2 = 4$	4
→ $1 + 4 = 5$	$14 + 9 = 23$	→ $2 + 3 = 5$	5
→ $1 + 5 = 6$	$15 + 9 = 24$	→ $2 + 4 = 6$	6
→ $1 + 6 = 7$	$16 + 9 = 25$	→ $2 + 5 = 7$	7
→ $1 + 7 = 8$	$17 + 9 = 26$	→ $2 + 6 = 8$	8
→ $1 + 8 = 9$	$18 + 9 = 27$	→ $2 + 7 = 9$	9

La première colonne est construite sur la base des chiffres ou nombres dont on additionne neuf unités. Dans le cas des nombres, il est question d'en faire une addition successive à travers la somme théosophique, de manière à obtenir un chiffre compris entre 1 et 9. Dans la deuxième colonne, il est question d'opération d'addition de 9 unités proprement dite, laquelle addition subit une réduction théosophique dans la troisième colonne. La quatrième colonne enfin, est un rapport d'identité qui s'établit entre la première et la troisième colonne. Cette démonstration peut également se faire avec les centaines pris comme nombres de base de calcul additionnel de 9 unités.

Tableau 41 : Opérations d'addition de 9 unités (Série B)

Source : Analyse des données

Chiffres de référence	Opérations effectuées	Sommes théosophiques	Rapports
$\rightarrow 1 + 0 + 0 = 1$	$100 + 9 = 109$	$\rightarrow 1 + 0 + 9 = 10 \rightarrow 1 + 0 = 1$	1
$\rightarrow 1 + 0 + 1 = 2$	$101 + 9 = 110$	$\rightarrow 1 + 0 + 1 = 2$	2
$\rightarrow 1 + 0 + 2 = 3$	$102 + 9 = 111$	$\rightarrow 1 + 1 + 1 = 3$	3
$\rightarrow 1 + 0 + 3 = 4$	$103 + 9 = 112$	$\rightarrow 1 + 1 + 2 = 4$	4
$\rightarrow 1 + 0 + 4 = 5$	$104 + 9 = 113$	$\rightarrow 1 + 1 + 3 = 5$	5
$\rightarrow 1 + 0 + 5 = 6$	$105 + 9 = 114$	$\rightarrow 1 + 1 + 4 = 6$	6
$\rightarrow 1 + 0 + 6 = 7$	$106 + 9 = 115$	$\rightarrow 1 + 1 + 5 = 7$	7
$\rightarrow 1 + 0 + 7 = 8$	$107 + 9 = 116$	$\rightarrow 1 + 1 + 6 = 8$	8
$\rightarrow 1 + 0 + 8 = 9$	$108 + 9 = 117$	$\rightarrow 1 + 1 + 7 = 9$	9
$\rightarrow 1 + 0 + 9 = 10 \rightarrow 1 + 0 = 1$	$109 + 9 = 118$	$\rightarrow 1 + 1 + 8 = 10 \rightarrow 1 + 0 = 1$	1
$\rightarrow 1 + 1 + 0 = 1$	$110 + 9 = 119$	$\rightarrow 1 + 1 + 9 = 2$	2
$\rightarrow 1 + 1 + 1 = 3$	$111 + 9 = 120$	$\rightarrow 1 + 2 + 0 = 3$	3
$\rightarrow 1 + 1 + 2 = 4$	$112 + 9 = 121$	$\rightarrow 1 + 2 + 1 = 4$	4
$\rightarrow 1 + 1 + 3 = 5$	$113 + 9 = 122$	$\rightarrow 1 + 2 + 2 = 5$	5
$\rightarrow 1 + 1 + 4 = 6$	$114 + 9 = 123$	$\rightarrow 1 + 2 + 3 = 6$	6
$\rightarrow 1 + 1 + 5 = 7$	$115 + 9 = 124$	$\rightarrow 1 + 2 + 4 = 7$	7
$\rightarrow 1 + 1 + 6 = 8$	$116 + 9 = 125$	$\rightarrow 1 + 2 + 5 = 8$	8
$\rightarrow 1 + 1 + 7 = 9$	$117 + 9 = 126$	$\rightarrow 1 + 2 + 6 = 9$	9
$\rightarrow 1 + 1 + 8 = 10 \rightarrow 1 + 0 = 1$	$118 + 9 = 127$	$\rightarrow 1 + 2 + 7 = 10 \rightarrow 2 + 8 = 10$	1

Nous voyons dans cette présentation que quelque soit la centaine à laquelle on additionne 9 unités, le chiffre de référence est toujours égal au chiffre résultant de cette opération. Cette loi peut aussi se vérifier en prenant les milliers, les dizaines de milliers, les centaines de milliers, etc. Dans la série C, nous prenons le cas des milliers avec la même ossature que les précédentes.

Tableau 42 : Opérations d'addition de 9 unités (Série C)

Source : Analyse des données

Chiffres de référence	Opérations effectuées	Sommes théosophiques	Rapports
$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 0 = 1$	$1000 + 9 = 1009$	$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 9 = 10$ $\rightarrow 1 + 0 = 1$	1
$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 1 = 2$	$1001 + 9 = 1010$	$\rightarrow 1 + 0 + 1 + 0 = 2$	2
$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 2 = 3$	$1002 + 9 = 1011$	$\rightarrow 1 + 0 + 1 + 1 = 3$	3
$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 3 = 4$	$1003 + 9 = 1012$	$\rightarrow 1 + 0 + 1 + 2 = 4$	4
$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 4 = 5$	$1004 + 9 = 1013$	$\rightarrow 1 + 0 + 1 + 3 = 5$	5
$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 5 = 6$	$1005 + 9 = 1014$	$\rightarrow 1 + 0 + 1 + 4 = 6$	6
$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 6 = 7$	$1006 + 9 = 1015$	$\rightarrow 1 + 0 + 1 + 5 = 7$	7
$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 7 = 8$	$1007 + 9 = 1016$	$\rightarrow 1 + 0 + 1 + 6 = 8$	8
$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 8 = 9$	$1008 + 9 = 1017$	$\rightarrow 1 + 0 + 1 + 7 = 9$	9

$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 9 = 10$ $\rightarrow 1 + 0 = 1$	$1009 + 9 = 1018$	$\rightarrow 1 + 0 + 1 + 8 = 10$ $\rightarrow 1 + 0 = 1$	1
$\rightarrow 1 + 0 + 1 + 0 = 1$	$1010 + 9 = 1019$	$\rightarrow 1 + 0 + 1 + 9 = 2$	2
$\rightarrow 1 + 0 + 1 + 1 = 3$	$1011 + 9 = 1020$	$\rightarrow 1 + 0 + 2 + 0 = 3$	3
$\rightarrow 1 + 0 + 1 + 2 = 4$	$1012 + 9 = 1021$	$\rightarrow 1 + 0 + 2 + 1 = 4$	4
$\rightarrow 1 + 0 + 1 + 3 = 5$	$1013 + 9 = 1022$	$\rightarrow 1 + 0 + 2 + 2 = 5$	5
$\rightarrow 1 + 0 + 1 + 4 = 6$	$1014 + 9 = 1023$	$\rightarrow 1 + 0 + 2 + 3 = 6$	6
$\rightarrow 1 + 0 + 1 + 5 = 7$	$1015 + 9 = 1024$	$\rightarrow 1 + 0 + 2 + 4 = 7$	7
$\rightarrow 1 + 0 + 1 + 6 = 8$	$1016 + 9 = 1025$	$\rightarrow 1 + 0 + 2 + 5 = 8$	8
$\rightarrow 1 + 0 + 1 + 7 = 9$	$1017 + 9 = 1026$	$\rightarrow 1 + 0 + 2 + 6 = 9$	9
$\rightarrow 1 + 0 + 1 + 8 = 10$ $\rightarrow 1 + 0 = 1$	$1018 + 9 = 1027$	$\rightarrow 1 + 0 + 2 + 7 = 10$ $10 \rightarrow 2 + 8 = 10$	1

Cette série C dédiée aux opérations d'addition de 9 unités sur les nombres à 3 chiffres confirme la règle décrite en amont et s'inscrit dans la dynamique des moyens culturels beti usités dans les registres de la production de manière générale, une partie ultérieure aidera à une meilleure compréhension. Dans la veine des pratiques sociales axées sur le pouvoir, la manipulation du chiffre 9 met en lumière, l'approche conceptuelle formalisée dans la culture beti. Une vérification à cette hypothèse pourra se faire avec les opérations de soustraction.

8.2.2.4. La soustraction de « 9 » unités

En soustrayant 9 unités à tout nombre entier naturel supérieur à « 9 », l'on obtient un résultat pour lequel le chiffre issu de la réduction théosophique est égal au chiffre de référence. En effet, le principe de soustraction de 9 unités n'obéit qu'à tout nombre dont la valeur cardinale est supérieure à 9. Cela laisse supposer que dans ce système d'opérationnalité par soustraction de 9 unités, le niveau basique est en réalité $9 + 1$. Nous allons tour à tour ériger des tableaux pour opérer une démonstration sur les unités et dizaines, sur les centaines et sur les milliers. Toutefois, il faut noter que ce principe fonctionne jusqu'à l'infini, c'est-à-dire qu'au-delà des milliers, la loi est toujours fonctionnelle.

Tableau 43 : Opérations de soustraction de 9 unités (Série A)

Source : Analyse des données

Chiffres de référence	Opérations effectuées	Sommes théosophiques	Rapports
$\rightarrow 1 + 0 = 1$	$10 - 9 = 1$	$\rightarrow 1$	1
$\rightarrow 1 + 1 = 2$	$11 - 9 = 2$	$\rightarrow 2$	2
$\rightarrow 1 + 2 = 3$	$12 - 9 = 3$	$\rightarrow 3$	3
$\rightarrow 1 + 3 = 4$	$13 - 9 = 4$	$\rightarrow 4$	4
$\rightarrow 1 + 4 = 5$	$14 - 9 = 5$	$\rightarrow 5$	5
$\rightarrow 1 + 5 = 6$	$15 - 9 = 6$	$\rightarrow 6$	6

$\rightarrow 1 + 6 = 7$	$16-9 = 7$	$\rightarrow 7$	7
$\rightarrow 1 + 7 = 8$	$17-9 = 8$	$\rightarrow 8$	8
$\rightarrow 1 + 8 = 9$	$18-9 = 9$	$\rightarrow 9$	9
$\rightarrow 1 + 9 = 1$	$19-9 = 10$	$\rightarrow 1 + 0 = 1$	1
$\rightarrow 2 + 0 = 2$	$20-9 = 11$	$\rightarrow 1 + 1 = 2$	2
$\rightarrow 2 + 1 = 3$	$21-9 = 12$	$\rightarrow 1 + 2 = 3$	3
$\rightarrow 2 + 2 = 4$	$22-9 = 13$	$\rightarrow 1 + 3 = 4$	4
$\rightarrow 2 + 3 = 5$	$23-9 = 14$	$\rightarrow 1 + 4 = 5$	5
$\rightarrow 2 + 4 = 6$	$24-9 = 15$	$\rightarrow 1 + 5 = 6$	6
$\rightarrow 2 + 5 = 7$	$25-9 = 16$	$\rightarrow 1 + 6 = 7$	7
$\rightarrow 2 + 6 = 8$	$26-9 = 17$	$\rightarrow 1 + 7 = 8$	8
$\rightarrow 2 + 7 = 9$	$27-9 = 18$	$\rightarrow 1 + 8 = 9$	9

La série A fait la démonstration de la caractérisation du vide formulé en amont dans le cas de la soustraction de 9 unités aux nombres supérieur à 9. Dans ce tableau l'on observe que la colonne des chiffres de référence équivaut à celle de la réduction théosophique. Cela est vérifiable au niveau du rapport de congruence matérialisé dans la colonne 4. Nous pouvons pousser l'analyse en prenant les nombres à trois chiffres comme matériau de calcul.

Tableau 44 : Opérations de soustraction de 9 unités (Série B)

Source : Analyse des données

Chiffres de référence	Opérations effectuées	Sommes théosophique	Rapports
$\rightarrow 1 + 0 + 0 = 1$	$100-9 = 91$	$\rightarrow 9 + 1 = 10 \rightarrow 1 + 0 = 1$	1
$\rightarrow 1 + 0 + 1 = 2$	$101-9 = 92$	$\rightarrow 9 + 2 = 11 \rightarrow 1 + 1 = 2$	2
$\rightarrow 1 + 0 + 2 = 3$	$102-9 = 93$	$\rightarrow 9 + 3 = 12 \rightarrow 1 + 2 = 3$	3
$\rightarrow 1 + 0 + 3 = 4$	$103-9 = 94$	$\rightarrow 9 + 4 = 13 \rightarrow 1 + 3 = 4$	4
$\rightarrow 1 + 0 + 4 = 5$	$104-9 = 95$	$\rightarrow 9 + 5 = 14 \rightarrow 1 + 4 = 5$	5
$\rightarrow 1 + 0 + 5 = 6$	$105-9 = 96$	$\rightarrow 9 + 6 = 15 \rightarrow 1 + 5 = 6$	6
$\rightarrow 1 + 0 + 6 = 7$	$106-9 = 97$	$\rightarrow 9 + 7 = 16 \rightarrow 1 + 6 = 7$	7
$\rightarrow 1 + 0 + 7 = 8$	$107-9 = 98$	$\rightarrow 9 + 8 = 17 \rightarrow 1 + 7 = 8$	8
$\rightarrow 1 + 0 + 8 = 9$	$108-9 = 99$	$\rightarrow 9 + 9 = 18 \rightarrow 1 + 8 = 9$	9
$\rightarrow 1 + 0 + 9 = 10 \rightarrow 1 + 0 = 1$	$109-9 = 100$	$\rightarrow 1 + 0 + 0 = 1$	1
$\rightarrow 1 + 1 + 0 = 2$	$110-9 = 101$	$\rightarrow 1 + 0 + 1 = 2$	2
$\rightarrow 1 + 1 + 1 = 3$	$111-9 = 102$	$\rightarrow 1 + 0 + 2 = 3$	3
$\rightarrow 1 + 1 + 2 = 4$	$112-9 = 103$	$\rightarrow 1 + 0 + 3 = 4$	4
$\rightarrow 1 + 1 + 3 = 5$	$113-9 = 104$	$\rightarrow 1 + 0 + 4 = 5$	5
$\rightarrow 1 + 1 + 4 = 6$	$114-9 = 105$	$\rightarrow 1 + 0 + 5 = 6$	6
$\rightarrow 1 + 1 + 5 = 7$	$115-9 = 106$	$\rightarrow 1 + 0 + 6 = 7$	7
$\rightarrow 1 + 1 + 6 = 8$	$116-9 = 107$	$\rightarrow 1 + 0 + 7 = 8$	8
$\rightarrow 1 + 1 + 7 = 9$	$117-9 = 108$	$\rightarrow 1 + 0 + 8 = 9$	9

Dans cette série Brelative aux opérations sur les dizaines, nous pouvons constater une fidèle adéquation des colonnes 1, 3 et 4 ; une preuve de ce que la soustraction de 9 unités à tout nombre composé de trois chiffres obéit effectivement au principe du vide généré par le chiffre 9 dans son expression ritualisée du pouvoir. Une démonstration sur les milliers ne peut apporter plus de preuves à ce principe opératoire a preuve par mille de cette occurrence.

Tableau 45 : Opérations de soustraction de 9 unités (Série C)

Source : Analyse des données

Chiffres de référence	Opérations effectuées	Sommes théosophique	Rapports
$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 0 = 1$	$1000 - 9 = 991$	$\rightarrow 9 + 9 + 1 = 10 \rightarrow 1 + 0 = 1$	1
$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 1 = 2$	$1001 - 9 = 992$	$\rightarrow 9 + 9 + 2 = 11 \rightarrow 1 + 1 = 2$	2
$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 2 = 3$	$1002 - 9 = 993$	$\rightarrow 9 + 9 + 3 = 12 \rightarrow 1 + 2 = 3$	3
$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 3 = 4$	$1003 - 9 = 994$	$\rightarrow 9 + 9 + 4 + 13 \rightarrow 1 + 3 = 4$	4
$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 4 = 5$	$1004 - 9 = 995$	$\rightarrow 9 + 9 + 5 = 14 \rightarrow 1 + 4 = 5$	5
$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 5 = 6$	$1005 - 9 = 996$	$\rightarrow 9 + 9 + 6 = 15 \rightarrow 1 + 5 = 6$	6
$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 6 = 7$	$1006 - 9 = 997$	$\rightarrow 9 + 9 + 7 = 16 \rightarrow 1 + 6 = 7$	7
$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 7 = 8$	$1007 - 9 = 998$	$\rightarrow 9 + 9 + 8 = 17 \rightarrow 1 + 7 = 8$	8
$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 8 = 9$	$1008 - 9 = 999$	$\rightarrow 9 + 9 + 9 = 18 \rightarrow 1 + 8 = 9$	9
$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 9 = 10 \rightarrow 1 + 0 = 1$	$1009 - 9 = 1000$	$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 0 = 1$	1
$\rightarrow 1 + 0 + 1 + 0 = 2$	$1010 - 9 = 1001$	$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 1 = 2$	2
$\rightarrow 1 + 0 + 1 + 1 = 3$	$1011 - 9 = 1002$	$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 2 = 3$	3
$\rightarrow 1 + 0 + 1 + 2 = 4$	$1012 - 9 = 1003$	$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 3 = 4$	4
$\rightarrow 1 + 0 + 1 + 3 = 5$	$1013 - 9 = 1004$	$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 4 = 5$	5
$\rightarrow 1 + 0 + 1 + 4 = 6$	$1014 - 9 = 1005$	$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 5 = 6$	6
$\rightarrow 1 + 0 + 1 + 5 = 7$	$1015 - 9 = 1006$	$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 6 = 7$	7
$\rightarrow 1 + 0 + 1 + 6 = 8$	$1016 - 9 = 1007$	$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 7 = 8$	8
$\rightarrow 1 + 0 + 1 + 7 = 9$	$1017 - 9 = 1008$	$\rightarrow 1 + 0 + 0 + 8 = 9$	9

Le résultat qui émane des observations faites des différents tableaux édifiés plus haut est sans appel. « 9 » plus que tout autre chiffre, semble se situer au cœur des opérations numériques de restructuration de tout système endommagé ou encore ayant subi une dénaturation, mais il peut également servir à endommager le système. La partie qui va suivre confortera cette assertion à travers le rapport du « 9 » aux concepts beti du pouvoir.

8.3. Les rapports du 9 aux concepts de pouvoir beti

Les termes beti qui enserrent le concept de pouvoir sont adossés sur l'armature mathématique du 9 à travers lequel ils s'opérationnalisent dans des opérations arithmétiques

et la formalisation des formes rondes et sinusoïdales. Ces concepts peuvent être regroupés selon quatre catégories précises que nous développons dans les paragraphes qui vont suivre.

8.3.1. Du fondement énergétique de la puissance

Dans cette rubrique nous faisons référence à l'élément substantiel qui fonde la racine des énergies du pouvoir. En effet, le *Ngùl* décline la substance vitaliste qui rappelle la force et la puissance immanente des éléments producteurs de pouvoir. Pour réaliser les opérations de pouvoir, les acteurs utilisent le *Ngùl*, la force qui émane du cosmos, Dieu ou les dieux. C'est également la force que leur confère les membres d'une unité sociale lorsqu'ils acceptent par exemple, grâce aux onomatopées, que le laudateur parle au nom de la communauté. En d'autres termes et pour ce cas spécifique, la capacité à agir par la permission de mise en scène du porte-parole est le *Ngùl* que ses pairs lui concèdent par l'intermédiation des plosives qui, du point de vue de TAHON (2012), sont considérées comme étant des *sons impulsionnels*. Le *Ngùl* est aussi la faculté qu'a un homme à commander par l'*Edzòe* ou encore lever son pénis sans aucune peine. C'est également le *Ngùl* qui accorde à la femme la capacité de concevoir, de porter la grosse et d'enfanter, de générer et de régénérer la vitalité sociale lorsque la communauté observe un dysfonctionnement généralisé de la vie quotidienne.

Considérant les éléments développés dans le paragraphe précédent, nous pouvons dire que le *Ngùl* décline l'appellation beti des mots énergie, potentiel, capacité. Si nous prenons simplement le cas de l'énergie, nous savons dorénavant qu'elle est le fruit de l'interaction entre deux éléments de polarité opposée, c'est-à-dire des oppositions. En d'autres termes, l'énergie est fille de la dualité de laquelle elle obtient son caractère bipolaire basique, avec un potentiel de polarité manifeste et l'autre latente. Dans cet apanage, nous disons sans ambages qu'une potentialité *Ngùl* qui s'exprime éminemment dans une polarité mâle, cache en réalité, un potentiel latent féminin. Idem, un potentiel femelle qui s'exprime de façon manifeste cache également en latence, le potentiel masculin. Il n'est que d'observer la scène des mutations sociales contemporaines pour comprendre qu'un individu né de sexe masculin peut se transformer en un autre de sexe féminin et vice versa ; cela est dû au fait que le potentiel bipolaire existe d'emblée dans tout élément du réel.

En outre, lorsque le potentiel initial *Ngùl* peine à s'exprimer de manière efficiente, les Beti convoquent la notion de *Noút* qui renvoie à une force supplémentaire que le sujet est censé produire pour jouir pleinement de ses capacités réelles. Le *Nnúd* est comparable dans le domaine des mathématiques à un facteur exponentiel qui s'applique à la force naturelle *Ngùl* afin que cette dernière puisse s'exprimer normalement ou plus efficacement. C'est pour cette

raison qu'on dit par exemple « *á nnúd ngúl* » pour signifier le fait qu'une force intérieure se manifeste à travers l'expression du corps physique. Mais pour ce faire, le sujet qui exprime le pouvoir doit fournir un travail sur soi, il doit exercer une poussée centrifuge afin de laisser paraître ladite force. Dans le cas de la production agricole par exemple, c'est ce que les Beti font subir à la graine d'arachide afin que son potentiel de poussée soit plus expressif ; c'est également ce qui est réalisé dans le cas du boostage de potentiel lorsqu'un individu peine à produire de manière efficiente, des fruits dans ses activités ou dans ses entreprises. Dans ce cas, un rituel lui est consacré pour pousser ou pour réaliser avec force, une poussée exponentielle lui permettant d'avoir du succès dans ses entreprises.

8.3.2. De la base des opérations de pouvoir

Dans le mode opératoire du pouvoir beti, la principale modalité du potentiel de puissance est la parole plus communément connue comme *Adzó* ou *Evó*. Il s'agit de l'élément basique qui structure tout pouvoir car à travers cette parole, le pouvoir peut se déployer sous diverses formes acoustiques, matérielles et même métaphysique. Cette parole est conforme à la typologie élaborée par MAYI MATIP (1983) à savoir : la parole audible, la parole sentie, la parole vue... Chez les Beti, la parole audible est liée intimement au concept de commandement à travers le concept d'*Edzóe*. Ce commandement suppose la capacité dont dispose le dépositaire à agir ou à faire agir par le verbe, les éléments du réel, y compris la communauté des hommes dont il fait partie. C'est ainsi qu'il produit des effets désirés en faisant usage des ingrédients à lui concédés lors de son initiation, ingrédients qui, en plus de la parole audible, participent du boostage de puissance de cette dernière. *Edzóe* se réfère à la capacité de guidance par le verbe d'une part (dite *Ntóglo*), et d'autre part à la capacité d'agir avec autorité sur les êtres et les choses.

Sur la base des démonstrations mathématiques réalisées en amont, les termes *Adzó*, *Evó* et *Edzóe* appartiennent à la catégorie des bases opératoires d'addition, de soustraction de multiplication ou de division par 9 ; autrement dit, la parole est le fondement du pouvoir sur lequel repose les opérations de potentialisation des énergies individuelles ou groupales. Si la parole audible suppose l'émission des phonons par le canal buccal et donc des vibrations sonores émises depuis la cage thoracique, nous avons antérieurement développé les mécanismes de production de puissance verbal qui part des viscères et se manifeste simplement par le son émis par la voix. D'ailleurs, le son n'est pas le seul moyen de déploiement de la puissance du verbe ; le souffle émis et orienté par la pensée est déjà vecteur de puissance par la simple intensité de la fréquence vibratoire atteint par le sujet et qui

s'origine depuis ses entrailles. Dans cet exercice, le cœur connu chez les Beti comme le siège de la pensée dicte déjà l'intention émise par le sujet. Et le diaphragme constitue dans ce sillage le booster de puissance verbale qui structure le corps du pouvoir par le verbe.

En ce qui concerne la place de l'*Adzo/Evó* et *Edzóe* dans les opérations arithmétiques, nous pouvons dire qu'elle se situe sur le 9 lui-même, 9 qui est le chiffre à travers lequel les opérations sont réalisées. Cela veut dire que lorsque le pouvoir entend être potentialisé par l'une des formes d'opérations mathématiques, les opérations sont réalisées en fait par la parole vue, audible ou sentie. Et cette parole est assimilée à la pensée dont on sait déjà qu'elle voyage dans le cosmos sous forme d'ondes et qui est susceptible d'être captée par des êtres suffisamment évolués. D'ailleurs, bien des êtres vivants possèdent cette capacité, notamment les animaux, les végétaux, ayant la capacité de capter des énergies qui sont diffusées dans leur environnement proche. Lorsque nous parlons d'énergie ici nous faisons référence aux acoustiques, chimiques, calorifiques, et à toutes formes de vibrations émises par les éléments du réel. Chez l'homme, outre le toucher et la parole prononcée, l'eau a notoirement la capacité d'enregistrer les informations émises par la pensée.

8.3.3. Des opérations d'addition et d'activation

L'addition dans la terminologie des mathématiques beti repose sur le terme *ábágo* « ajouter ». Pour additionner, on ajoute en effet une ou plusieurs unités à une entité déjà existante. Dans le mode de vie empirique, les opérations d'addition s'articulent généralement de deux termes capitaux : *a vú etá boni*. L'un et l'autre expriment le caractère d'ajout à travers la vocation de production ou de reproduction. A partir d'un élément déjà existant, le pouvoir beti se reconnaît la capacité d'en produire davantage à travers une opération mathématique d'addition par 9. Si nous pouvons par exemple considérer que neuf mensualités sont requises pour la conception et l'enfantement humain, nous pouvons tout aussi bien dire que la capacité à engendre convoque une addition de 9 unités au sein de l'entité sociale qui l'engendre. Autrement dit, l'individu naît à minima à partir de 9 unités qui, comme nous l'avons exprimé antérieurement, correspond à la limite du comptage du Cycle de la création. Dans les règnes animal et végétal en général, les Beti assimilent au terme *vú* la capacité à produire, à générer ou à régénérer. Dans cette veine, on dira d'un homme, d'un animal ou d'une plante qu'il ou elle a le pouvoir de production, lorsqu'il ou elle a la capacité de fédérer deux ou plusieurs éléments de la nature, pour générer un élément appartenant au règne qui engendre.

Par les opérations d'addition par 9, le pouvoir de produire (*vú*) et de reproduire (*boni*) déclinent un modèle, un patron, un prototype qui permettra d'engendrer par la production, et ce de manière continue, répétitive, et sempiternelle, aussi longtemps que les conditions de production sont réunies. Dans le règne humain, lorsqu'on dit par exemple chez les Beti : « *ai môngo nýo a vú esia* » ou //cet enfant est le produit de son père//, cela signifie clairement et simplement que l'enfant a pris les traits de caractère de son père. Cela laisse alors penser à une capacité du père à produire la vitalité dans les traits de caractère épousés par son fils. D'un autre côté, lorsqu'on dit d'un avocatier : « *ai fiá nyó a vú* » //cet avocatier produit//, cela voudrait en principe dire que l'avocatier a produit des fruits en quantité suffisante ou en abondance. Idem, lorsqu'on parle des arachides en disant *owondo a vú í mbú ví* ou //Arachide ci produit cette année // c'est-à-dire « l'arachide a produit en abondance cette année ». Dans cet exemple, on découvre bien que le terme *vú* ne signifie pas simplement produire, mais signale également la faculté de produire en abondance. A partir de l'un et l'autre contexte d'utilisation du terme *vú*, on peut simplement en déduire qu'il s'agit d'une capacité ou du pouvoir de générer le bien être par la production et par la reproduction en abondance. C'est l'apanage qui définit les richesses d'un individu ou d'une communauté car chez les Beti, au-delà des biens matériels, les hommes qui font la fierté de leurs parents constituent déjà une richesse en soi.

En outre et il faut pourtant le préciser, le terme *vú* ne renvoie. Pas seulement à la production dans la matière, elle épouse également un contenu plus abstrait domicilié dans l'univers des noumènes. Si le pouvoir permet de produire par la matière, par la parole, il permet également de produire dans le savoir. Et le savoir lui, campe de manière permanente dans le monde des vivants et dans celui des morts. Le savoir par exemple que possède les *Báyem* (ceux qui savent) ou les *Bot bə'Evu* (ceux qui possèdent l'*Evú*) leur permet d'avoir des capacités à se mouvoir librement dans le monde de la nuit et d'y opérer en tant qu'acteurs du pouvoir de ce monde-là. A contrario, ceux qui ne possèdent pas ce savoir sont considérés comme des incompetents dans cet univers-là. Toutefois si nous pouvons rappeler que *Evú* vient de *Vú* nous pouvons aussi bien relever que ce dernier est apparenté à un autre plus courant : *və* qui veut dire donner. Ainsi, on peut donner la vie, ou produire la vie, donner la richesse ou produire la richesse, etc.

8.3.4. Les opérations de soustraction

La notion de soustraction dans la culture beti s'apparente au verbe *áhaa* ou encore *ávaá*, ce qui signifie « enlever ». Ainsi, en réalisant une activité de soustraction, on enlève une ou

plusieur unité à un ensemble d'éléments existant. Dans les pratiques empiriques des Beti, les opérations de pouvoir liées à la soustraction se réfère au concept de *ebángà*. *Ebangə* comme nous l'avons déjà présenté antérieurement, est un terme qui désigne le maintien ou mieux, la réduction. Le maintien est une dynamique par laquelle les acteurs du pouvoir bloquent ou camouflent les capacités réelles d'un individu, l'empêchant par ce fait d'évoluer aussi bien sur le plan social que sur le plan spirituel. C'est également la conception d'un dispositif de contrôle qui objecte l'amenuisement des capacités d'un individu. Concrètement parlant, par ce procédé, l'on soustrait au potentiel basique de l'individu et en fonction de la puissance du potentiel expressif des opérateurs, 9unités ou 9x2, 9x3, 9x4, 9xn unités, selon l'objectif que l'on souhaite atteindre. Par exemple lorsqu'une femme est très puissante en sorcellerie et qu'elle tend à nuire de manière criarde au bien-être du groupe, une telle opération peut prendre corps afin de réduire drastiquement ses capacités éthériques de nuisance. Lorsqu'une femme vient en mariage dans une contrée, elle est maintenue dans un statut quo en termes de fidélité au mariage par ce même procédé. Mieux, la réduction du potentiel par 9 et ses multiples peut même intervenir pour atténuer ses capacités de domination sur son époux lorsque ce dernier s'avère peu ou pas puissant d'un point de vue charismatique.

En outre, le mécanisme d'expression du pouvoir développé par l'*Ebangə* peut aussi servir à réaliser volontairement un blocage par la réduction ou d'étouffement des capacités d'un individu. De ce fait, l'acteur dudit pouvoir procède à la mise en œuvre d'un empêchement manifesté de l'expression du potentiel de production, voire de reproduction d'un individu. Le plus courant que l'on peut observer dans cette veine est le cas banal de certains animaux domestiques comme le chat, qui est généralement maintenu au sein de la concession d'adoption à partir d'un rituel qui consiste à recueillir ses moustaches et à les introduire sous le pied du lit du chef de famille. Un rituel similaire peut être réalisé sur les êtres humains en utilisant les ongles, cheveux, poils et autre déchets matériels du corps, dans un cadre relativement similaire au précédent. Si cet acte peut se qualifier de pratique de sorcellerie, elle illustre cependant le pouvoir social ou individuel à soustraire par 9 et ses multiples, un pan considérable des potentialités dont un individu pourrait être dépositaire. En outre, l'inverse des opérations, c'est-à-dire par un mécanisme d'addition par 9 et ses multiples, participe à contrario de la restauration du potentiel énergétique dont l'individu a été privé par la soustraction. Cela dit, les opérations de soustraction sont des mécanismes de réduction du potentiel, réalisés généralement pour atténuer la capacité de nuisance d'une sorcière ou d'un sorcier par exemple, ou pour protéger la personne détentrice d'un pouvoir particulier, afin

qu'il ne puisse être volé.

8.3.5. Les opérations de multiplication

Dans l'univers culturel beti, la multiplication est adossée au verbe *ábulə*, ce qui veut dire « mélanger ». Les opérations de multiplication par 9 et ses multiples sont l'expression du potentiel de boostage des capacités manifestées dans la vie d'un individu ou bien pour le bien-être communautaire. C'est une opération qui contribue à accroître le potentiel d'action en décuplant les capacités inhérentes à la fois sur la puissance et sur la célérité de la manifestation du pouvoir. Le terme *betid'eboula* s'arrime avec ce mécanisme opératoire d'accroissement de potentiel énergétique en termes de quantités de production. Autrement dit, le terme *eboula* fait référence à un procédé qui permettrait de multiplier « n » fois une énergie présente dans un système de pouvoir. En fait, la traduction littérale de la racine *boulə* est « mélanger », comme mélanger un ensemble d'éléments et d'en laisser paraître de façon abracadabrante, un accroissement considérable de la quantité des éléments contenus dans le système initial. Ce système ayant subi cette opération de multiplication est resté égal à lui-même, mais les éléments de son contenu eux, ont subi une augmentation considérable. C'est ce que réalisent les Beti dans les activités rituelles qui interviennent pour faire face aux faibles productions champêtres par exemple ou bien lorsque la disette sévit de manière très prononcée.

Toutefois, un terme analogue est utilisé par les Beti pour exprimer le caractère d'abondance ou l'opération de quête d'abondance. Le mot *á foe* ou *a po* (Eton) décline la multiplication non pas des choses, mais des hommes. C'est ainsi par exemple ce qui se dit dans *a foe mvôŋ* pour parler d'un procédé d'accroissement de la lignée d'un individu. Ainsi, si *á boni* qui est la capacité d'engendrer ou de donner la vie au sens simple du terme permet de dire qu'un individu peut produire en donnant la vie (c'est-à-dire ajouter ou additionner), le terme *a foe* est la production en abondance de cette vie ou encore sa multiplication sur la base de 9 et ses multiples. En termes simples, lorsqu'on dit par exemple en eton *Mvóg Namnye bətə po* c'est-à-dire « les *Mvog namnye* sont nombreux », on veut dans cette veine faire référence au pouvoir que représentent les *Mvog nnamnye* par leur grand nombre en termes d'énergie groupal, en termes de potentiel énergétique communautaire. C'est un atout important dans les rites totaux par exemple, rites qui fédèrent l'ensemble des énergies individuelles en une énergie de masse à très fort potentiel, énergie que le ritualiste utilise pour conquérir la guérison, le réajustement de la société à l'ordre cosmique et par conséquent la prospérité et la protection du groupe.

8.3.6. Les opérations de division

Les opérations de division par 9 sont comprises dans le contexte socio-culturel beti comme des cas d'ultime recours au fratricide, parricide, infanticide, etc. (*á wé* ou tuer). Dans le cas par exemple des sociétés à Chefferie, on parlerait de régicide qui soumet le Roi à une mise à mort, du fait de la baisse criarde de sa force vitale ou de son incapacité à potentialiser de manière efficiente, le pouvoir ou les pouvoirs dont il est le garant. Plus spécifiquement la mise à mort d'un individu qui incarne un pouvoir donné met ledit pouvoir *entre parenthèses*, en latence, le temps pour la société de refonder la vitalité par un mécanisme des opérations de multiplication par 9 et ses multiples. Si la division par 9 de tout nombre entier (excepté le 0 culturellement inexistant à l'état isolé, 9 et ses multiples) produit un résultat répété à l'infini, du chiffre de référence (du numérateur), cela explique une rémanence énergétique du sujet mis à mort au sein de la communauté. Cette rémanence à l'état de trace demeure jusqu'à ce que le pouvoir en question soit restauré et pratiqué usuellement par la communauté.

CONCLUSION

En guise de conclusion, nous pouvons dire que ce chapitre qui se referme a permis d'élaborer des démonstrations en chiffres et en figures, du mode opératoire du pouvoir beti par usage des opérations d'addition, de soustraction, de multiplication ou de division de 9. Ces opérations sont en corrélation avec l'architecture endogène de la notion de pouvoir qui, au demeurant, encadre l'ensemble des activités du vitalisme humain, social et cosmique recourus par la société dans son ensemble. La quintessence de ce chapitre peut se résumer en quelque axe synthétique. Lorsque le pouvoir se manifeste ou se transmet dans l'univers culturel beti, les termes clés d'expression de cette occurrence donnent à voir des procédés d'opérations mathématiques qui s'articulent autour de l'addition, de la soustraction, de la multiplication, ou dans le pire des cas, autour de la division. Cela est observable dans l'examen en filigrane des terminologies endogènes y afférentes, lesquelles encadrent amplement le concept de pouvoir. Et lorsqu'on jette un regard panoramique sur l'univers des signes du pouvoir, on découvre à la fois que l'arithmétique et la géométrie donnent un contenu plausible par décryptage mathématique au pouvoir qui se ramène en univers culturel beti au 9 primordial. 9 est le chiffre qui apparaît dans la plupart des gestes, paroles, artefacts et autres éléments de la culture témoins de pouvoir.

CHAPITRE 9 : LA PRODUCTION DU SENS

INTRODUCTION

Le chapitre que nous venons de présenter a été dédié à l'analyse du phénomène du pouvoir à partir d'un modèle mathématique. De ce fait, nous avons procédé tour à tour à la présentation d'une architecture numérale des pouvoirs beti, aux mathématiques du pouvoir par les opérations de multiplication, de division, d'addition et de soustraction par 9 et aux rapports des concepts de pouvoir beti avec le 9. Ce dernier chapitre de notre travail a pour but d'apporter un complément d'éléments pour l'interprétation de la question du pouvoir chez les Beti. Il va s'organiser en quatre parties principales : la première s'intéressera aux ethno-méthodes du pouvoir chez les Beti, la deuxième au rendu de la pratique des acteurs, la troisième à la perspective ethno-perspective du pouvoir beti et la quatrième à la globalisation du sens.

9.1. Les ethno-méthodes sur le pouvoir beti

Les ethno-méthodes correspondent aux pratiques culturelles qui convoient le sens du phénomène que lui donnent les acteurs. Elles permettent notamment de produire la substance, la matrice qui fonde le pouvoir dans un cadre culturel déterminé. Dans l'exercice des pratiques du pouvoir, nous distinguerons un certain nombre de savoirs pour lesquels l'internalité des acteurs qui y ont accès leur concède un pan de pouvoir. Cela veut dire que de ce point de vue, le profane qui n'a pas accès à ces niveaux de connaissances peut être considéré comme dépossédé de pouvoir. Ainsi, la connaissance intime des règnes animal, végétal, minéral et humain est par conséquent un moyen adéquat pour les acteurs du pouvoir de faire acte de cosmicité par l'intermédiation des éléments constitutifs de l'univers. Ainsi, il est question dans cette veine de saisir la quintessence de ce savoir dans le corollaire de l'interprétation des données collectées. Cela dit, cette partie aura principalement pour fil conducteur quatre articulations relatives ethno-méthodes du règne humain, animal, végétal et minéral.

9.1.1. Le règne humain

Dans les ethno-méthodes beti, l'homme en tant qu'unité ontologique et sociale est une structure complexe. De ce fait, les savoirs qui s'articulent autour de la composition de « ses corps », ainsi que des pratiques y relatives, constituent déjà en soi des champs de pouvoir pour ceux qui en ont la maîtrise. Il sera question dans cette rubrique de présenter deux éléments à travers lesquels le règne humain se déploie, en l'occurrence le corps matériel et le corps immatériel.

9.1.1.1. Le corps matériel

Comme on le sait d'emblée, les déchets produits par l'organisme sont des canaux d'accès au flux énergétique qu'est l'être humain dans sa totalité ; car comme les autres éléments constitutifs de l'univers, l'homme est entièrement vibrations. De ce fait, l'individu qui ne souhaite pas que ses énergies lui soient volées, a l'obligation et par mesure de prudence, de traiter avec tact ses déchets au quotidien, lesquels peuvent comprendre entre autres la salive, les urines, les selles, les ongles, les menstrues, la sueur, le cordon ombilical, le prépuce, la salive rejetée. A côté de cela, il faut relever le potentiel des organes qui composent le corps physique parmi lesquels le ventre, le cœur, le cerveau, le sexe, le diaphragme entre autres. A travers le savoir ontologique, la matière corporelle se décline comme un vaste champ de production des pouvoirs dont les puissances et l'efficacité dépendent de plusieurs facteurs comme la vocation, l'initiation de l'individu, le sexe, l'âge, la filiation. Tout ceci contribue à la modulation conséquente du taux vibratoire de l'individu, disposition dont l'expression dépend également de nombreux autres facteurs dont l'énumération exhaustive ne saurait se faire dans ce travail. Quoiqu'il en soit, cette circonstance est intimement liée au degré de cosmicité à travers lequel l'individu internalise et fait corps avec le cosmos c'est-à-dire, vibre à la fréquence qui s'accommode avec l'ordre cosmique.

9.1.1.2. Le corps immatériel

En rapport avec cette rubrique, nous pouvons retrouver divers éléments tels que l'ombre, le souffle, la pensée et l'âme. L'un et l'autre élément font partie intégrante de la personne et sont susceptibles eux également, de constituer des voies de pénétration des forces occultes avides de pouvoir. En même temps, ces éléments, lorsqu'ils sont employés avec méthode, sont des « instruments » de production de pouvoir sur le monde extérieur à l'individu. C'est par exemple grâce au souffle *mvàb* que le pouvoir de la parole va se manifester, de même que la parole de pouvoir qui s'opère dans des circonstances particulières de la vie d'une communauté. Les savants traditionnels rapportent que lorsque l'individu qui en fait usage tient compte du temps favorable à son utilisation, le souffle émis est doté de plus d'efficacité, surtout au réveil de l'individu. Cela suppose donc que le temps est de ce point de vue un facteur de modulation de fréquence vibratoire de l'individu, laquelle fréquence constitue elle aussi une unité de mesure pour son efficacité. Outre cette acception, il faut ajouter que le terme *mvàb* peut également être qualifié de souffle vital, comme ce qui

maintient l'individu en vie et donc, une courroie de transmission avec l'univers des esprits selon qu'il est domicilié dans le corps physique ou selon qu'il n'y est plus.

Dans la même perspective, les pensées qui sont produites constituent elles aussi des vibrations, tandis que les messages émis par l'individu sont un pôle d'actualisation des énergies ; tantôt stimulent le corps à les produire selon l'orientation de la pensée, tantôt constituent une structure aimantée qui attire vers elle ce que le penseur actualise par le truchement de ses pensées. De ce fait, elles attirent à lui les éléments de même nature que les pensées émises. Cette proposition est soutenue par l'idée selon laquelle les pensées voyagent et sont susceptibles d'être captées par l'ensemble des éléments qui peuplent le cosmos : les animaux, végétaux, minéraux, génies et autres intelligences qui dépassent l'entendement humain. Au-delà de toutes ces considérations, il faut dire que l'individu émet couramment des énergies que les sciences orientales ont qualifiées d'aura, lesquelles peuvent se retrouver sous les pas de l'individu, c'est-à-dire saisissables dans la terre qui porte l'empreinte de ses pas. Les beti savent donc qu'à travers ses pas, on peut atteindre un voleur, un violeur ou un adversaire. Cela dit, il ne serait guère surprenant d'entendre dire lors des activités liées aux élections locales, qu'un acteur politique récupère les « pas » de son adversaire pour des rituels devant servir à sa victoire future. Parce que les énergies déployées par l'individu sont irradiantes et pénètrent les éléments de la matière, quelque soient leurs formes et contenus.

9.1.2. Le règne animal

Le monde animalier est de manière générale centré sur l'écosystème dans lequel se domicilie une population donnée. Dans le cas d'espèce, les animaux relevés dans ce travail sont ceux qui ressortent de l'environnement forestier, arrosé par un climat de type équatorial. Le pouvoir des Beti s'y opérationnalise en puisant des énergies émanant de ce règne, notamment par le concours de divers mécanismes qui sont en adéquation avec l'opération que les acteurs du pouvoir souhaitent réaliser. Ainsi, nous pouvons distinguer quatre modes d'usage du pouvoir animalier : le mode sacrificiel, le mode communicationnel, le mode manducationnel et le mode mimétique.

9.1.2.1. Le mode sacrificiel

L'animal est considéré comme un bouc émissaire sur lequel la société ou l'individu jette son anathème, déverse ses frustrations, ses souillures, ses maladies, etc. Il s'agit d'une opération de transfert du mal engrangé au sein de la communauté et qui est le germe du mal-être vécu dans ce cadre social. L'animal sacrifié est de ce fait un réceptacle d'énergie

négative, périmée ou dénaturée, énergie qui pour le cas d'espèce devient inappropriée pour le fonctionnement normal du corps social. Par le sacrifice et le sang versé de l'animal, la société reproduit de manière symbolique l'acte de « versement du sang » qui est acté au quotidien dans les pratiques sociales et partant, elle expulse d'elle-même, ses souillures, ses malaises, ses tensions. Par ce rituel, le sang de l'animal vient se substituer à celui du corps social. Le pouvoir qui s'exprime ici est cette capacité des acteurs à transférer le mal, voire à substituer l'animal à l'homme qui serait déjà condamné à une mort irrévocable. L'animal arrive pour ainsi dire à point nommé pour juguler la gangrène et rétablir l'ordre instamment ou permanemment perturbé. Plus encore, cette démarche est le moyen de régénérescence des bases culturelles ayant été sujettes à la déstructuration continue de l'ordre social et par ricochet, son adéquation à l'ordre cosmique.

Dans un autre plan d'observation, l'utilisation du mode sacrificiel est jonchée de risques se rapportant aux « *inversions contraires par substitution de corps sacrifié* ». Cette disposition est l'émanation des forces obscures qui pour le cas de telles opérations, peuvent profiter de la circonstance pour « remplacer » le corps de l'animal par celui d'un autre individu. Cette substitution n'a aucune concordance réelle dans l'univers matériel observable par les cinq sens physiques et leurs prolongements ; il s'agit plutôt d'un mécanisme catégorisé dans l'univers insensible, au sein duquel se déploient de nombreuses entités, dont celles des associations ou regroupements des sorciers anthropophages d'une contrée donnée. Aussi, pour rendre inopérante cette possibilité d'action, les acteurs sociaux emploient des mécanismes dédiés à la contre-inversion et de ce fait, préservent l'intégrité du corps social. Ce procédé est la résultante d'un savoir empirique mûri au gré du temps par une pléthore d'expériences souvent désagréables, expériences ayant conduit au façonnement dudit savoir.

9.1.2.2. Le mode communicationnel

Le règne animal est un moyen à travers lequel l'ordre social établit un lien communicationnel avec le cosmos, par le canal des animaux dont les sens auditifs et oculaires sont prolongés. De ce fait, ils parviennent à percevoir des noumènes et autres énergies non-saisissables par les cinq sens physiques humains. Il s'agit des capacités que les hommes dits de pouvoirs ont domestiqué à leur dépens pour servir d'antenne de relais en temps opportuns. Ainsi, la domestication d'un chat ou d'un chien et l'usage des mécanismes de maintien participent de l'expression globale de ces potentialités qui se révèlent donc à deux niveaux. Le premier est le savoir endogène fondé sur le maintien de l'animal (*ábántsít*) pour l'empêcher de fuguer dans la brousse ou d'être adoubé dans le jeu des pratiques sorcières et

donc, devenir contre-productif pour la maisonnée qui l'adopte. De ce point de vue précis, les sorciers viendront plutôt utiliser l'animal à leur dépens de façon véritablement à nuire à la famille. Pour éviter de tomber dans un tel travers, les savoirs traditionnels entreprennent de contrôler l'animal par un rituel spécifique dédié à amenuiser certaines capacités d'empêchement de l'animal d'« aller en sorcellerie ».

Le second niveau quant à lui est l'usage empirique des potentialités de l'animal, c'est-à-dire sa capacité à percevoir des noumènes et en donner l'alerte par des moyens d'expression de cris spécifique à l'animal. Dans ce sillage, un chef de famille va conditionner l'animal pour lui rendre compte des mouvements énergétiques dont la perception échappe aux sens physiques de l'homme. A travers les miolements inhabituel du chat ou les « cris de loup » du chien, les beyem identifient l'imminence du décès d'un membre de la famille. Cela laisse entrevoir une dimension que l'on peut considérer comme ésotérique, dimension que l'animal perçoit à travers ses sens physiques du goût, du toucher, de l'odorat, de l'ouïe, de la vue, plus développés que ceux de l'homme. C'est ce qui lui permet de percevoir des énergies en mouvement et les formes qu'elles peuvent prendre. Cela traduit l'acceptation courante selon laquelle le chat est un « *animal sorcier* » tout comme le chien dans les circonstances quasi-similaires. Plus encore, après l'enterrement du maître, le chien reste camper sur la sépulture de ce dernier pendant une période assez prolongée, empêchant d'autres animaux (chien, chat, autres) de s'y approcher⁴³.

9.1.2.3. Le mode manducationnel

Ce mode traduit l'activité de consommation gastronomique d'un animal dans une optique de potentialisation des énergies qu'il draine. En effet, suite à l'immolation rituelle de l'animal, l'on procède le plus souvent à la consommation rituelle de cet animal dans sa totalité, dans un mets concocté des mains de maître par le ritualiste ou les personnes initiées à la pratique. Ce repas n'a rien de banale comme ceux du quotidien, mais se définit comme un repas communiel, une agape de circonstance qui concourt alors à juguler le mal-être de l'individu ou de la communauté, et d'en booster la vitalité. Il s'agit ici de la dimension thérapeutique de la nourriture consommée, qui a fait l'objet d'une multitude de travaux de recherches dans le champ anthropologique. Dans la pratique biomédicale, l'on considère HIPOCRATE comme le pionnier de cette pensée selon laquelle la nourriture est un médicament : « *que ta nourriture soit ton médicament et que ton médicament soit ta nourriture* ». De cette citation se dégage la pensée selon laquelle la santé du malade est censée

⁴³ L'on considère dans la culture beti que le chien empêche aux sorciers de voler le corps de son maître.

s'améliorer lorsqu'il prend le soin de s'alimenter convenablement ou mieux, lorsqu'il consomme la nourriture appropriée et préparée pour la circonstance.

L'acte de « *manger la chair* » de l'animal est une manducation d'énergie à laquelle le mangeur se livre pour en tirer profit en fonction du rituel et des parties de l'animal qui se mange. De manière holistique, les Beti ont couramment pour repas rituel la consommation de chèvre dont la mise en pratique n'est guère un simple repas communiel. Il existe bien d'autres repas rituels qui varient selon la circonstance des besoins spécifiques, mais toujours est-il que chaque repas demeure un moment fort de sens, tant pour l'individu ou le corps social malade. Le repas de circonstance augure tout un apanage social et culturel qui vise aussi bien à conforter l'ordre social qu'à redéfinir en permanence l'ordre culturel et l'équilibre d'ordre entre la société et le cosmos. Dans le champ conceptuel des sciences sociales qui se spécialisent dans l'art culinaire, l'on conçoit en effet le repas comme le but à atteindre comme la finitude que vise le repas consommé : « *on est ce qu'on mange* » ou encore « *je mange donc je suis* ». Par le principe d'incorporation, FISHLER (1996) en se fondant sur les travaux de ses devanciers, explique déjà qu'à travers le repas que l'on consomme, on absorbe en même temps ses facultés curatives et ses caractéristiques essentielles. Il indique à ce propos :

Dans le rapport anthropologique à l'alimentation, le principe d'incorporation joue un rôle fondamental : je suis, je deviens ce que je mange ; le mangeur est transformé analogiquement par le mangé, acquiert certaines de ses caractéristiques. Les travaux de Rozin et de Nemeroff nous montrent expérimentalement que ce principe d'incorporation, le « je suis ce que je mange », s'il relève de la « pensée magique », dépasse largement le débat anthropologique qui a fait rage depuis la fin du siècle dernier, puisqu'il concerne, non pas seulement un « stade » de la pensée ou de la civilisation mais, selon toute apparence, le fonctionnement mental humain en général. On en trouve en tout cas les manifestations ici et maintenant, dans les populations des pays développés, en fait chez chacun d'entre nous, semble-t-il... (1996, p. 1).

A travers le repas rituel, le mangeur incorpore les qualités désirées en l'animal et son rapport culturel à l'univers cosmique. Le savoir endogène se structure ici autour de la pensée selon laquelle, un animal ou un autre donnerait accès à l'univers de sens véhiculé à travers caractéristiques. Par voie de conséquence, cette disposition est adéquate à la mise en œuvre de la cosmicité qui connecte l'acteur à l'univers des pouvoirs, par le truchement de l'animal immolé et consommé dans ledit repas. En outre, les idéo-codes culturels qui se centrent sur l'univers totémique, des orientations valorielles et des alliances à l'univers animalier, expliquent par le même principe l'ensemble des interdits et proscriptions alimentaires qui se construisent autour de certains animaux.

9.1.2.4. Le mode mimétique

Cet énoncé indique la manière par laquelle on mime les gestes et les sons de l'animal dont on souhaite capter les qualités et les énergies. De manière courante, le mimétisme animal est vécu dans les pratiques culturelles les plus banales comme les danses, les sons articulés ou non et biens d'autres pratiques culturelles que l'on peut considérer comme étant banales, portées par l'empirisme. A un degré de savoir plus poussé, la pratique mimétique peut également s'apparenter à la transmutation par métamorphose animalière à travers laquelle le praticien se transforme en animal dont il souhaite épouser les traits de caractère, puis revenir à la forme humaine. Ce procédé nommé *Thérianthropie* ou *Zoanthropie* et réalisé dans des *rites mimétiques* (DURKHEIM, 1960) est bien connu dans de nombreuses sociétés humaines, et se témoigne vulgairement par les représentations artistiques diverses dont elles sont productrices depuis la nuit des temps. Chez les Beti, la littérature orale véhicule abondamment cet aspect en assimilant très souvent à l'homme des traits de caractère de l'animal ou des animaux. Cette dynamique *zoanthropique* se nourrit de la pensée selon laquelle on devient « homme gorille », « homme-lion », « homme-panthère », « homme-caïman », « homme-serpent », etc. A ce propos, HEBGA reconnaît entre l'homme et l'animal une relation non d'opposition, mais de fraternité, une dialectique qui transcende la raison humaine : « *Sans se confondre avec l'animal, l'homme est son frère d'univers. Tout autant que la plante ou la pierre* » (HEBGA, 1968, p. 279). Et MABONA (1960, p. 55) d'ajouter à ce propos : « *L'Africain se croit le frère des animaux, ayant des liens consanguins avec certaines espèces.* ».

A côté de ces cas sus-évoqués, il y a également la possession de ce que l'on peut considérer à titre individuel comme un animal-totem, grâce auquel le dépositaire collectionne des énergies, des informations, des éléments substantiels, pour satisfaire ses désirs, aux dépens des autres membres de la communauté. L'animal dont il est dépositaire (serpent, panthère, etc.) est lié à l'individu dans un rapport ontologique, rapport qui dès lors qu'il est établi, devient inextricable et ne se dissout qu'avec la mort de l'un ou l'autre. Pourtant, le savoir empirique qui se construit autour de cette forme de totémisation est très souvent mitigé et considéré comme antisocial, du fait que ledit animal se comporte comme un « parasite » pour les autres membres de la communauté à qui il vole des énergies au profit de son maître. Le savoir qui se structure autour de cette dimension des rapports entre l'homme et l'ère animal est fortement chargé d'empirisme et en même temps de mysticisme.

9.1.3. Le règne végétal

Les végétaux font partie intégrante de la vie sociale des Beti qui, il faut le rappeler, sont domiciliés en grande partie dans les zones forestières. Cela dit, les essences d'arbres ou d'herbes dont les ethno-méthodes témoignent de la maîtrise de la manipulation, émanent de l'environnement forestier. Dans la pratique du pouvoir beti, le savoir qui découle du règne végétatif appartient à une catégorie restreinte d'individus qui maîtrisent aussi bien les méthodes efficaces de collecte que le mode d'emploi selon les usages. Sur la typologie, les Beti distinguent trois principales catégories de végétaux : les arbres (*bilé*), les herbes (*bilók*) et les oignons (*məyǎŋ*).

9.1.3.1. Le cas des arbres

Le bois des arbres peut être utilisé dans la réalisation de feu rituel selon l'orientation que le ritualiste veut donner, mais le plus souvent pour éloigner les forces maléfiques comme c'est le cas avec le *dúmá* plus connu sous la dénomination de fromager. C'est également le même but visé par l'usage de sèves et autres encens conçus à partir des essences d'arbres à l'instar de *lotú*. Les racines, feuilles et écorces des arbres sont également des parties qui interviennent couramment dans les modes d'expression de pouvoir utilisés dans les bains rituels ou dans les décoctions buvables. Ce faisant, les arbres qui participent de la formalisation du pouvoir chez les Beti comportent des caractéristiques qui laissent paraître un savoir dans la lecture des rapports d'homologie/analogie. Pour faire simple, nous dirons que ce savoir qui se veut traditionnel, c'est-à-dire transmis par les Ancêtres beti, découle de l'observance par ces derniers des capacités naturelles aussi bien pour la protection, la purification, le déblocage, que pour la guérison physique du corps.

9.1.3.2. Le cas des herbes

Dans l'entendement beti, les herbes se réfèrent en principe à tout type de végétaux qui correspondent à la gamme des plantes herbacées et des plantes rampantes. De manière général, ce sont des végétaux que nous pourrions qualifier de « première main », car sont utilisables dans l'immédiateté de la pratique du pouvoir pour la plupart, et les plus courants pullulent dans l'environnement vital des Beti. Les plus rares sont débuscables dans des lieux spécifiques qui favorisent leur croissance et leur épanouissement comme par exemple les marécages, sous les rochers, sous la cacaoyère, autour de palmier à huile, etc. Les savoirs endogènes qui s'y sont construits depuis des millénaires ont permis aux Beti de répondre efficacement aux problèmes sociaux auxquels ils font face, partant de la conception utérine à

l'accompagnement du mort, en passant par la réussite sociale qui fait nécessairement intervenir les déblocages, les retournements situationnels, la densification et l'accélération des activités, etc. Ainsi, chaque plante qui nous entoure est connue pour être un véhicule de pouvoir, de par le potentiel curatif et magnétisant qu'il comporte. Cela dépend également de l'attitude de celui qui la cueille et de celui qui l'utilise, vis-à-vis de ladite plante. Car la plante doit être manipulée avec humilité et avec raison suffisante devant justifier son usage.

9.1.3.3. Le cas des oignons

Ils sont connus dans les savoirs endogènes beti comme des plantes fortement chargées de pouvoir et de symbolisme, et dont la forme et le contenu en disent déjà long sur leur nature et sur leur fonction. D'emblée, le phytonyme beti de *məyǎŋ* est déjà en soi révélateur de pouvoirs spécifiques, surtout qu'il est souvent suivi du nominatif du pouvoir qu'il est censé convoier. Quelques exemples en font illustration : *əyǎŋ ɛ ntsou* (pour contrer le poison), *əyǎŋfám* (pour potentialiser exclusivement la conception d'enfant de sexe masculin), *əyǎŋówono* (pour une production abondante d'arachides), *əyǎŋ áyas* (pour la séduction et la quête de mariage), *əyǎŋensom* (pour une activité cynégétique fructueuse), etc. Toutefois, s'il faut admettre qu'il existe une pléthore de plantes connues sous cette forme dans l'univers des savoirs beti, il faut également reconnaître son ambivalence dans la prise en charge des domaines de pouvoir, laquelle se révèle dans la quintessence même du mot qui permet de le désigner. Lorsque cette plante intervient dans un domaine précis dans les pratiques de pouvoir beti, elle apparaît toujours sous une forme qui se rapproche du mystérieux, du fabuleux, de l'extraordinaire. Si un *quidam* peut se retrouver au cœur de la manipulation d'un arbre ou d'une herbe quelconque, les *məyǎŋ* en revanche sont réservés à une élite très restreinte du pouvoir traditionnel beti. C'est donc dire de cette plante qu'elle serait dotée d'un potentiel spécifique qui joue un rôle fondamental dans la modulation des fréquences vibratoires, en fonction du but à atteindre dans l'usage des feuilles : tantôt accéléré comme dans le cas de la production végétale et animale, tantôt réduit comme c'est le cas des chromosomes XX du sexe féminin, dont la vitalité est mise en latence, tandis que celle des XY du sexe masculin est actualisée et boostée.

9.1.3.4. La contribution de la science des plantes

Chacune des catégories sus-présentées joue un rôle fondamental dans l'expression et dans la transmission du pouvoir, en fonction de l'objectif à atteindre. En dépit de cette catégorisation, l'on pourrait s'interroger sur les rapports de corrélation qui existent entre les

savoirs endogènes liés à ce domaine et leur prise en charge dans la pratique efficiente des pouvoirs chez les Beti. Ces rapports s'établissent dès lors que l'on reconnaît aux végétaux des pouvoirs avérés, des pouvoirs que les Beti savent débusquer et prendre en charge en tant que moyens efficaces de la pratique de pouvoir. Au-delà de cette logique des pouvoirs naturels des plantes, les recherches engagées dans ce domaine débouchent sur le fait selon lequel les plantes communiquent et interagissent entre elles d'une part, et d'autre part, avec leur écosystème et le monde extérieur. De nombreux travaux scientifiques effectués au cours des dernières décennies ont notoirement conduit à bien des découvertes sur le fonctionnement du règne végétal. Ainsi, les découvertes actuelles ont permis de mettre en évidence les informations selon lesquelles les plantes seraient dotées d'intelligence et peuvent de ce fait capter l'ensemble des énergies qui sont produites dans leur proximité (FOURNIER et MOULIA, 2018).

Non seulement les plantes bougent pour s'adapter au mieux aux conditions imposées par l'environnement extérieur, mais également elles savent combattre leurs agresseurs par l'émission de substances chimiques nocives, elles ont une mémoire, ont le sens du toucher, de l'ouïe, de la solidarité mécanique donc l'esprit de famille... SCIAMA l'indique avec des termes simples comme suit : « *Les plantes ont le sens de l'ouïe, elles savent se mouvoir et communiquer, elles ont l'esprit de famille et elles ont même de la mémoire ! En un mot : ce sont des êtres intelligents. Telle est l'étonnante découverte de biologistes, dont les travaux révolutionnent totalement notre regard sur le monde végétal.* » (2013, p. 51). Ainsi, les plantes savent capter les ondes acoustiques des phonons de la voix humaine, tout comme les pensées et les émotions humaines. Au regard des précautions prises par les savants traditionnels beti, et les savants traditionnels négro-africains en général, lorsqu'ils doivent procéder à la collecte d'une plante, d'une écorce ou d'une partie d'un arbre, nous sommes en mesure d'affirmer qu'ils disposaient déjà de ces connaissances depuis des millénaires aujourd'hui. Une illustration peut être faite en prenant l'exemple d'un procédé de collecte du *Baracala* chez les Bambara, une plante utilisée pour la thérapie de la folie *Jinèbana*.

Au nom de Dieu, ton nom c'est Barakala. Mais ton nom n'est pas Barakala, ton nom c'est le nom d'une mauvaise maladie, ton nom c'est le nom d'une mauvaise personne. Ton nom n'est pas Barakala, ton nom c'est le nom d'un mauvais esprit [...] (Au nom de Dieu, toi ton nom c'est Barakala. Mais ton nom n'est pas Barakala, ton nom c'est celui d'une maladie grave. Ton nom c'est celui d'une personne méchante. Ton nom n'est pas Barakala, ton nom c'est celui d'un jинè nuisible... (BELANGER, 2002, p. 244)

Lorsqu'un guérisseur ou un thérapeute désire procéder à la collecte de végétaux, il parle à la plante en la cueillant, et fait preuve de beaucoup d'humilité à son égard, afin qu'elle mette en mode actif les pouvoirs qu'elle recèle pour la guérison du malade.

9.1.4. Le règne minéral

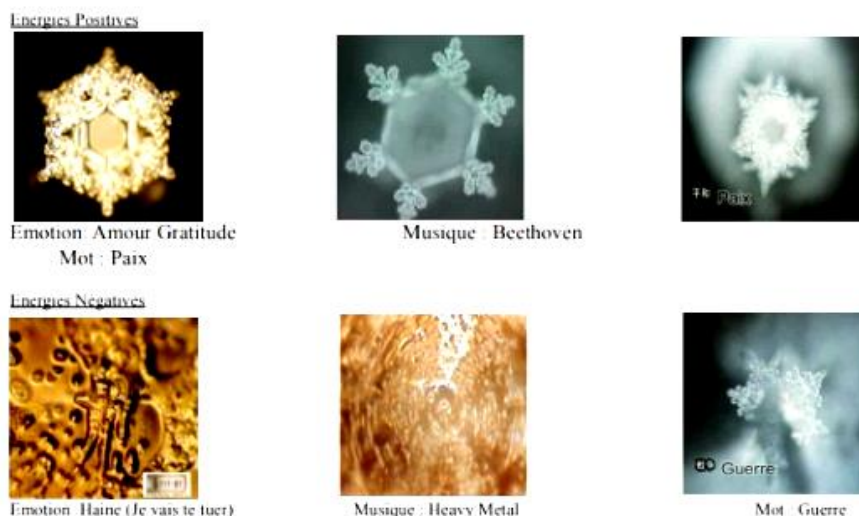
Le règne minéral repose en grande partie sur un élément qui abonde dans la nature biologique et qui fonde son vitalisme : *l'eau*. Les travaux sur l'eau et ses propriétés mécaniques ont fait l'objet de nombreuses investigations en la matière, parmi lesquels, la contribution scientifique de EMOTO (2004). Ses recherches ont permis de mettre en évidence la nature mémorative de l'eau, une faculté que ce liquide a et qui lui permet d'enregistrer et drainer toutes les informations en termes d'énergies qu'elle engrange tout au long de son parcours vital. En effet, sur la base des preuves scientifiques, il a pu démontrer que les émotions émises par la pensée humaine ont une influence réelle sur les propriétés physiques (en termes de structure) de l'eau, tout en préservant ses propriétés chimiques. BAFFERT et *al.* Résumant ces travaux en ces termes :

Masaru Emoto prétend que les pensées, les mots, les émotions, la musique transmettent leurs énergies par les vibrations. Ces vibrations seraient enregistrées par l'eau. Grâce à sa méthode de cristallisation, il serait capable d'observer la formation ou non de cristaux d'eau dûs à la nature des vibrations reçues. Ainsi des énergies dites positives formeraient de beaux cristaux. (...) Cette eau aurait des propriétés curatives grâce à l'énergie positive stockée. Par conséquent les énergies négatives induisent la formation de cristaux « laids » voire à l'absence de cristallisation, cette absence correspondrait à l'altération de ces forces de Mère Nature. Cette eau pourrait avoir des capacités néfastes et toxiques. (2012, p. 2)

Les travaux de EMOTO ont référencé une pléthore d'expériences réalisées sur l'eau avec l'usage de photographies des structures moléculaires présentant des variations qui émanent soit des émotions émises, soit des paroles que l'on y profère. Même la musique est capable d'influencer l'eau en fonction du ton de gamme qui la compose. L'article résume cela en quelques clichés représentant juste un échantillon de ces travaux qui présentent différentes formes structurelles prises par l'eau en fonction des ondes qu'elle subit. En outre, BENVENISTE va au-delà de la « transmission électromagnétique » et de la « biologie numérique » pour arriver à l'acceptation de « l'âme de la molécule » (BEAUVAIS, 2007). La planche ci-après est une présentation synoptique des travaux d'EMOTO.

Figure 19 : Echantillon des travaux d'EMOTO

Source : BAFFERT *et al.* (2012)



Comme présenté sur cette planche, les Beti considèrent dans leurs usages rituels que l'eau utilisée comme ingrédient doit être de source, non celle d'une rivière ou d'un lac. Ces travaux ont le mérite d'avoir mis au jour une lecture scientifique des pratiques empiriques des peuples qui tiennent compte, depuis des millénaires, de la réalité d'une « eau vivante », vibrante et vitaliste. Ces recherches et bien d'autres, permettent de statuer et d'aboutir *in fine*, à une existence vitaliste de l'eau, un peu comme les autres règnes ont déjà permis de le démontrer dans ce travail. Et parce que les Beti savent avec pertinence que l'eau a une mémoire, ils proscrivent l'usage d'une eau stagnante ayant eu l'empreinte énergétique de divers corps souillés et donc, empreinte nocive ou à mesure perturber l'« ordre rituel ». Au demeurant, au regard de ce qui précède, nous pensons que les travaux d'EMOTO sont en phase avec les savoirs endogènes beti, relatifs à l'eau, en ce qui concerne notamment le principe d'une modulation de structure assujettie au type d'ondes qui influence l'eau. Dans le cas d'espèce, les séances d'aveu public et l'usage du verbe sous diverses formes participent de la manifestation de l'efficacité du pouvoir mis en œuvre.

Comme présenté sur cette planche, les Beti considèrent dans leurs usages rituels que l'eau utilisée comme ingrédient doit être de source, non celle d'une rivière ou d'un lac. Ces travaux ont le mérite d'avoir mis au jour une lecture scientifique des pratiques empiriques des peuples qui tiennent compte, depuis des millénaires, de la réalité d'une « eau vivante », vibrante et vitaliste. Ces recherches et bien d'autres, permettent de statuer et d'aboutir *in fine*, à une existence vitaliste de l'eau, un peu comme les autres règnes ont déjà permis de le démontrer dans ce travail. Et parce que les Beti savent avec pertinence que l'eau a une

mémoire, ils proscrivent l'usage d'une eau stagnante ayant eu l'empreinte énergétique de divers corps souillés et donc, empreinte nocive ou à mesure perturber l'« ordre rituel ». Au demeurant, au regard de ce qui précède, nous pensons que les travaux d'EMOTO sont en phase avec les savoirs endogènes beti, relatifs à l'eau, en ce qui concerne notamment le principe d'une modulation de structure assujettie au type d'ondes qui influence l'eau. Dans le cas d'espèce, les séances d'aveu public et l'usage du verbe sous diverses formes participent de la manifestation de l'efficacité du pouvoir mis en œuvre.

9.2. Le rendu de la pratique des acteurs

Par réflexivité il faut entendre le miroir à travers lequel les pratiques empiriques se présentent à l'observation du chercheur. C'est un ensemble d'éléments du langage qui permettent de rendre compte du phénomène et à travers lequel se dégage en grande partie, l'explication dudit phénomène. Cela dit, nous allons dans cette partie aborder trois aspects majeurs de ces pratiques à savoir les paroles, les gestes, et les interdits de langage.

9.2.1. Les paroles

De tous les êtres vivants qui peuplent le cosmos, l'être humain est le seul qui communique par l'usage de la parole orale articulée, ce qui le rend dans une certaine mesure supérieur à l'animal, car l'homme se définit également par cette faculté (ROULON-DOKO, 1984). Si cette idée semble être très hermétique, il faut relever que dans la plupart des pratiques sociales de l'ordre humain, l'usage de la parole apparaît à de nombreuses circonstances comme moyen grâce auquel l'*homo sapiens* œuvre dans la quête de l'ordre sous toutes ses dimensions. De ce fait, l'usage de la parole est vécu dans les pratiques sociales de manifestation du pouvoir grâce à sa configuration ondulatoire qui fait d'elle une source de production des énergies. Si la parole humaine est un fait universel, elle n'est cependant pas vécue et pratiquée de la même manière dans toutes les sociétés humaines. Chaque société se particularise à travers sa conception endogène de la parole, une parole qui épouse de manière constante, la vision du monde du peuple qui la génère et l'utilise comme moyen d'ordonnement, d'équilibre social et d'adéquation à l'ordre cosmique.

Dans la société Dogon, la parole en tant que son articulé, est certes universalisée dans cet univers culturel, mais sa conception endogène lui attribue de l'importance selon certaines catégories de référence. Les travaux de GRIAULE (1952) ont permis d'en faire une distinction : le *giri so* (parole de face) qui permet d'expliquer les objets matériels et le monde invisible, le *benne so* (parole de côté) qui donne une explication sur les parties essentielles de

rites, le *bolo so* (parole de derrière) qui est complémentaire au *bene so* et permet d'expliquer des phénomènes en général, et enfin le *so dayi* (parole claire) qui met en lumière la complexité ordonnée de la connaissance. Les travaux de CALAME-GRIAULE (1977), ont permis de distinguer différents types de paroles selon l'approche convoquée. Dans une approche des classes d'âge, nous avons les « *êtres qui parlent la parole* » (*kidesò :sòy*) et « *ceux qui ne parlent pas* ». Dans la première catégorie, l'on retrouve les hommes et les femmes matures, et dans la seconde catégorie se trouvent les enfants. Suivant une approche étiologique, l'on distinguera la bonne parole (parole du *Nommo*) et la mauvaise parole (parole du *Yorougo*). Suivant une approche monographique nous avons deux catégories de paroles comptant pour 48 paroles au total, parmi lesquelles l'on peut citer la « *parole ordinaire* » (*sò :sála*), la « *bonne parole* » (*sò :èdu*).

Cette illustration simple faite chez les Dogon est également réalisable dans de nombreuses autres sociétés et permet de mettre une emphase sur ce que l'on qualifierait de *parole africaine*. Cette parole est par essence féconde, produisant des effets à la mesure de la puissance émise par la pensée de celui qui la prononce. On parle ici non pas uniquement pour s'exprimer et transmettre des informations, mais également pour produire des effets bénéfiques pour soi, son fils, sa communauté, son frère, un malade, etc. Généralement, elle est fonction de l'initiation et de l'âge du locuteur. De ce point de vue, l'on dira que la parole d'un aîné ou d'un patriarche est beaucoup plus productive que celle d'un jeune ou même d'un enfant. Cette approche présente bien le potentiel lié au pouvoir de bénir ou de maudire à travers la faculté de manipulation des éléments de règnes végétal, animal et minéral ainsi que l'illustre MAYI MATIP (1983) à propos du Mbombock chez les Bassa du Cameroun. En effet, le Mbombock est un acteur du pouvoir traditionnel bassa sait opérer des soins pour la guérison individuelle et la guérison communautaire ; il est dépositaire de ce que DIKA AKWA NYA BONAMBELA dans la préface du même ouvrage appelle « *parole sentie* ».

Dans la société beti, l'activité de l'art oratoire de la parole déléguée au *Ndzóbòt* et la *parole sentie* du *Zomló* ou du *Nya módo* à *nnàm* participent de la conception endogène du pouvoir par la parole. Toutefois – et il faut le rappeler –, le pouvoir qui s'actualise par le concours de ces acteurs n'est pas une entité isolée. Pour exprimer le potentiel de la parole, le *Zomló* a besoin de la participation active des autres membres de la communauté, de la communauté des Ancêtres et des potentialités manifestes ou latentes des éléments de règnes végétal, minéral et animal. Dans cette perspective, il se décline une dualité de fait entre l'officiant principal d'un rite et l'assistance qui, au demeurant, est une force immanente donnant autorité au dépositaire du pouvoir de la parole. La parole de pouvoir est une parole

qui ne dépend pas du seul bon vouloir de l'officiant, mais se construit dans la synchronicité des interactions orales qui se produisent avec les échanges verbaux, les onomatopées et autres sons standardisés. Aussi, en tant que pouvoir, la parole est un catalyseur des énergies à travers l'émission des phonons rituellement chargés, lesquels se condensent au centre du podium. Ce sont ces énergies condensées et additionnées aux autres forces en présence (en l'occurrence les potentiels des trois règnes et le concours des Ancêtres en présence) qui donnent une efficacité réelle à l'opération de pouvoir par la parole.

9.2.2. Les gestes

Ils interviennent dans la manifestation du pouvoir selon deux modalités : d'une part, associés à la parole, pour lui donner plus de puissance, et d'autre part, de façon exclusive, sans aucune parole. La première modalité est généralement vécue dans la matérialisation de ce que l'orateur dit dans ses propos, lorsqu'il désire par exemple dénouer ou détruire un blocage, générer un blocage, maudire, bénir, etc. Et la seconde est l'expression exclusive du langage par le geste dans la manifestation du pouvoir. Le pouvoir chez les Beti qui a été mis en évidence dans *le corps du pouvoir* a laissé paraître l'effectivité de la pratique mimétique des phénomènes cosmiques, notamment dans la rotondité. Cette dernière a été abondamment illustrée dans divers moyens d'expression du pouvoir, tantôt associé à la parole, tantôt en mode gestuel libre. Il a été relevé que la gestuelle qui dessine la circularité sous toutes ses formes (basique, spiralée ou dialectique) est en réalité l'expression du mimétique cosmique, pour la reproduction des mouvements des astres de même que du biomimétisme. Ainsi, à travers la dynamique interprétative du geste dans la pratique du pouvoir beti, nous ferons nôtre la contribution scientifique de de JOUSSE dans le domaine de l'*Anthropologie du geste*, qui se décline dans ses propos suivants :

Aucun élément de l'univers n'est indépendant. Les processus d'interaction jouent entre toutes choses, choses agentes et choses agies (« l'agent et l'agi »).

Cette sorte d'interattractions universelles, qui pourrait la faire tenir dans nos équations, « mains trop chargées qui laissent tomber les mondes » ?

Au sein de ces interactions, l'homme reçoit, enregistre (...) et si possible « rejoue », emplissant ainsi sa fonction d'« Anthropos mimeur ».

Cette saisie du réel dans chacune des « phases » de ses inter-actions (agent, action, agi), est l'expression normale de la prise de conscience humaine qui analyse les choses sans les découper de l'ensemble.

Mimeur par nature, l'homme se fait miroir des interactions du réel ambiant — et il leur fait écho : « Cinémimeur », il exprime un langage gestuel, spontané, universel. (...) » (1969, p. 43).

Eu égard à ces affirmations, un commentaire articulé autour de ce propos s'inscrit dans la veine de notre champ interprétatif. JOUSSE évoque de manière générale la vocation mimétique de l'homme dans la production des gestes empiriques, dont les gestes d'expression de pouvoir. L'homme mime le cosmos dans le but de l'internaliser au mieux, afin de trouver l'équilibre au vitalisme chancelant. Partant de la plénitude du cosmos en termes d'interaction et d'entrelacement des éléments qui le composent, l'acteur du pouvoir réalise une gestuelle dans un champ interactionniste avec l'assistance, avec les ingrédients, avec le matériau (« *agent, action, agit* ») et donc, génère des flux importants d'énergies dans la mesure suffisante du besoin exprimé. L'interactivité du système socio-cosmique dépend en conséquence des informations reçues par l'homme en qualité de « *cinémimeur* » qui produit *in fine*, des gestes spontanés. Ces gestes reproduisent à l'évidence les phénomènes du cosmos, considérés comme des mouvements qui épousent l'ordre cosmique. En outre, pour pouvoir se saisir du réel et de ses séquences interactives, il est impérieux que l'homme intériorise ces phénomènes dans leur totalité complexe, c'est-à-dire en s'abstenant de le saucissonner, contrairement à ce que le paradigme positiviste occidental tend à vouloir le faire. Car comme le martèle (MBONJI EJENGUÈLÈ, 2001), dans ce monde tout est dans tout, tout se définit par tout ; plus encore, les choses semblent s'interconnecter dans une complexité notoire qui dépasse l'entendement humain (MORIN, 2005).

9.2.3. Les interdits de langage

Cette rubrique revoie à l'ensemble des pseudo-phénomènes dont la matérialité est mise en évidence par l'absence de sons articulés ou non, et de gestes dont les acteurs qui participent à la conception du pouvoir doivent se garder de produire. Dans ce registre, nous pouvons entre autres citer les silences, les non-dits, les interdits de langage à observer. Les silences renvoient à des moments singuliers auxquels aucun son n'est produit, ni par les acteurs du pouvoir, ni par les instruments de pouvoir. Cela a pour but de laisser place à l'écho de la nature dans son essence, écho qui porte les énergies qui se déploient dans le cosmos, et qui laissent place à la participation active des génies et des Ancêtres en particulier. Dans le principe, la nature basique du silence est un moyen de découverte de soi par l'usage des sens physiques grâce auxquels on écoute le langage de la nature en laissant s'exprimer la force intérieure. C'est à cet effet que nous pouvons dire avec (LE BRETON, 1999, p. 16) que « *La*

conjugaison du silence et de la nuit est également propice à l'immersion de soi dans la sérénité des lieux. ».

Pour les non-dits, il s'agit d'un ensemble de phénomènes dont l'appellation ou la prononciation du nom est taboue. Cette mesure peut dépendre du contexte de la pratique du pouvoir ou tout simplement de la représentation sociale dudit phénomène. De ce fait, lorsque l'orateur s'exprime pour parler de cette chose, il évite de prononcer son nom en utilisant des substituts onomastiques dont l'usage est autorisé par le contexte. Par exemple, dans la langue française, un citoyen de Yaoundé ou de Douala utilisera le nom d'un organe de l'appareil digestif de la poule pour faire référence au sexe de la femme, eu égard à la ressemblance qui s'y dégage. Il en va de même dans la pratique du pouvoir chez les Beti en l'occurrence, il y a des choses qui ne se disent pas ou qui ne se prononcent pas en public et donc, qui sont masquée par l'usage de termes de substitution. Si non, l'orateur qui s'exprime utilisera une langue secrète initiatique à laquelle une proportion très réduite de l'assistance aura accès, à travers ses codes et symboles. Ainsi, la chose dont on parle restera alors dans le mystère du silence (CAMBIER, p. 2010).

Pour les interdits, ils relèvent du domaine des tabous dont la violation entraîne de facto, des conséquences négatives soit pour le mis en cause, soit pour sa communauté d'appartenance. Il est notoirement marqué par le sceau du silence et de l'absence de gestes dans un contexte précis, au risque de produire des effets indésirables. Elle renvoie au concept d'« *inter-dits* » formulé par CAMBIER, parce que se situant entre ce qui est « dit » et ce qui est « non-dit » (*Ibid.*). Les interdits induisent alors de manière coercitive, des répercussions dans l'environnement social au sein duquel ils ont été volés.

Pour qui se les impose, l'efficacité des interdits se définit en termes négatifs : la transgression déclenche de soi des conséquences néfastes. Même quand celles-ci ne sont pas spécifiées et qu'aucune réaction du corps social n'est à redouter, la transgression s'accompagne toujours d'un déclic subtil qui modifie le sujet de façon négative. (SMITH, 1979, p. 5).

Les interdits traduisent la rémanence d'une force qui réside dans le système qui est frappé de proscription, phénomène qui se sacralise par ce procédé d'interdiction et qui dès lors, suscite peur et anxiété. Pour ceux qui prennent courage en bravant l'interdiction, ils seront confrontés aux méfaits qui subsument et devront en subir l'agressivité de la réaction supranaturelle qui en découle à postériori.

9.3. L’Ethno-perspective du pouvoir beti

Le concept d’Ethno-perspective est de MBONJI EDJENGUÈLÈ (2005) qui entreprend aborder les phénomènes culturels avec les lunettes de l’ethno-anthropologie. Cette perspective vise un triptyque d’éléments qui permettent de rendre compte des pratiques culturelles en fonction de leur holisticité vis-à-vis de la culture, de leur contexte et du sens endogène proposé par les acteurs eux-mêmes. Notre attention dans ce travail va se centrer sur deux d’entre ces trois approches, notamment la contextualité et l’endosémie.

9.3.1. La contextualité endogène du pouvoir

Cette approche renvoie aux dispositions particulières auxquelles l’expression et/ou la transmission des pouvoirs doivent être pris en compte dans la lecture du chercheur qui veut débusquer la signification du phénomène qui fait l’objet de l’investigation. Pour ce faire, le tenant principal de cette approche méthodologique recommande la prise en compte du temps, de l’espace et de la circonstance (MBONJI EDJENGUÈLÈ, 2005). Ces trois modalités vont meubler la présente rubrique.

9.3.1.1. Le temps

Le temps est une modalité essentielle dans la pratique du pouvoir. Qu’il soit journalier, lunaire ou saisonnier, il apparaît comme une variable incontournable dans la saisie du sens de la pratique du pouvoir chez le Beti.

9.3.1.1.1. Le temps journalier

Dans le cas de la société beti, nous avons élaboré une horloge de 36 unités qui correspondent au parcours du soleil dans le ciel et au cours de la période nocturne. En guise de rappel, les Beti observent cet astre comme s’il effectuait une trajectoire circulaire dans le ciel, disparaît dans l’océan primordial une fois la nuit tombée et y ressort avec le lever du jour suivant. En effectuant le tour complet, le soleil a ainsi réalisé une circonférence de 360° d’où l’occurrence des 36 divisions. Ainsi, le pouvoir se conçoit dans une dynamique du temps dont la dualité temporelle (temps diurne/temps nocturne) structure la répartition principale en deux moments d’expression basique (le jour et la nuit). C’est ainsi qu’il existe des pouvoirs qui ne sont mis en évidence que la nuit et d’autres qui le sont en journée, lorsque le soleil est visible dans le ciel. *Idem*, il y a des pouvoirs qui s’actualisent uniquement lors des périodes de transition entre le jour et la nuit ou entre la nuit et le jour, des pouvoirs qui dépendent très souvent des dispositions du corps et de l’activité vitale des règnes concernés par l’expression

dudit pouvoir.

Nonobstant cette prise en compte de la dualité temporelle, il est ressorti dans l'analyse réalisée antérieurement que chaque portion du temps diurne et nocturne était subdivisible en deux parties chacune, ce qui nous donnerait quatre proportions temporelles, c'est-à-dire deux couples de temps (diurne et nocturne). Ainsi obtient-on un temps mâle et un temps femelle en journée et un temps mâle et un temps femelle la nuit, chaque période étant régie en première partie par le temps mâle suivi du temps femelle en seconde partie. Dans ce sillage, on dira par exemple que la période diurne est mâle et la période nocturne est femelle ; que le lever du jour et la tombée de la nuit sont les proportions masculines du temps journalier (diurne pour le premier et nocturne pour le second), tandis que l'après-midi et l'après-miduit constituent les proportions de temps femelle des périodes correspondantes.

Cela dit, étant donné que l'ensemble des pouvoirs que nous avons documentés dans ce travail se répartit selon cette configuration, nous dirons en conséquence qu'il y a des pouvoirs d'obédience masculine et il y a des pouvoirs d'obédience féminine, chacun d'eux étant relativement fonction de son temps de mise en pratique. Par ailleurs, les binômes temporels étant situés en diagonale, certaines conditions temporelles d'exécution des pouvoirs peuvent être créées lors de la période sexuée correspondant au temps opposé⁴⁴.

9.3.1.1.2. Le temps lunaire

Le temps formalisé par l'astre lunaire est une donnée très importante pour la compréhension du phénomène de pouvoir dans ce contexte culturel. La lune gouverne en effet une très grande proportion des activités des pouvoirs chez les Beti en ceci que les variations entre les périodes lunaires influencent le degré de puissance des pouvoirs. Plus encore, le concept de *Ngon* ou lune est intimement lié à la femme qui, lorsqu'elle est encore dans une phase pré-ménopausée, est assujettie à l'apparition des menstrues. Ce phénomène constitue un facteur de réduction du potentiel des pouvoirs d'un certain ordre, par exemple les femmes qui sont en période de menstruation doivent s'éloigner de la conception de mets gigantesque d'arachide ou de courge réalisé pour accompagner la nouvelle épouse dans sa famille d'accueil (de son époux)⁴⁵. Si elles ne le font pas, le mets ne pourra pas cuire de l'intérieur, et cela aura pour conséquence – dit-on – d'influencer négativement le « mariage de la mariée ». en opposition, en tenant compte de ce prisme de lecture, l'on dédira à des femmes de troisième âge un certain nombre de rites fondateurs de la société beti, dans la mesure où elles

⁴⁴ Par exemple on peut aller en sorcellerie dans l'après-midi qui est le binôme temporel de l'après-miduit.

⁴⁵ Parce que la société beti observe la virilocalité et est patrilinéaire

ne sont plus soumises à ce phénomène coercitif d'apparition des règles⁴⁶.

Dans le même ordre d'idées, le temps lunaire conditionne l'exécution de certains modes d'expression de pouvoir comme les initiations ou les rites fondateurs grâce auxquels la société beti consolide son ossature, dans ses rapports avec elle-même et avec le cosmos. L'activité lunaire montante a le mérite de favoriser les pratiques sociales constructives parce que favorable aux vibrations positives, tandis que l'activité lunaire descendante favorise elle, les pratiques sociales destructives. Dans ce jeu croissant-décroissant de l'activité lunaire, le paroxysme atteint par la période de pleine lune est un moment fortement chargé en énergie, il amplifie considérablement le champ magnétique de la terre mettant en mouvement de nombreux phénomènes qui étaient jusque-là en état de dormance. Par exemple lors de cette période, l'on observera la montée de la marée haute en mer, la virulence accentuée des piqûres d'abeilles ou de guêpes (autour des ruches), la résurgence de certaines douleurs corporelles causées par un accident antérieur, etc. Ce moment a donc ceci de particulier qu'il conditionne favorablement l'expression de certaines puissances dont il permet l'accroissement du potentiel.

9.3.1.1.3. Le temps saisonnier

Les saisons sont à prendre en compte dans la mise en pratique de tel ou tel autre type de pouvoir. L'existence de quatre saisons (*Assil, Akab, Eseb, Oyòn*) laisse entrevoir une typologie des pouvoirs assujettis à ces différentes saisons, lesquelles édictent les conditions climatologiques de mise en pratique. En effet, certains modes d'expression de pouvoir dépendent de ces conditions atmosphériques qui parfois en constituent le matériau principal. C'est ainsi que nous pouvons prendre l'exemple du détournement de la pluie ; il est réalisé en condition de saison des pluies, pour permettre l'exécution des cérémonies d'obsèques, de mariage et autres. Nous pouvons également évoquer la réalisation de certains rites d'envergure, on les place généralement en saison sèche, car elle est favorable à « l'entrée en brousse ». Cette disposition liée aux saisons est très souvent un critère important, notamment pour la pratique de pouvoirs de type communautaire, qui engagent la participation collective des membres d'un village ou d'un clan.

⁴⁶ Nonobstant l'existence d'astuces endogènes existent et permettent d'annihiler les effets dont ce phénomène naturel est vecteur.

9.3.1.2. L'espace

La notion d'espace fait référence à un lieu géographique localisable et dont on peut attribuer des caractéristiques spécifiques. Pour aborder cet élément, nous convoquerons trois approches mettant en évidence les types d'espace : *la dualité de la spatialité culturelle, l'analogie des espaces, la matérialité des espaces.*

9.3.1.2.1. La dualité de la spatialité culturelle

Ce titre évoque de manière péremptoire une bipartition des espaces dans la conception culturelle beti. En effet, nous pouvons distinguer selon cette approche, les espaces sociaux (village) et les espaces antisociaux (forêt ou brousse). Dans l'ensemble des travaux réalisés autour des espaces chez les Beti, cette dualité est souvent mise en évidence pour mettre une emphase sur les différences fondamentales qui se construisent autour de la conceptualisation effective des espaces dans la vision du monde des Beti. Le village est le milieu de vie, l'endroit au sein duquel la vie sociale se construit et se consolide, tandis que la brousse est le lieu des combats, c'est d'où serait parti le « mal » connu comme *Eví*, porté par la femme et qui l'aurait au grand regret introduit dans le village par le canal de son sexe (MALLART-GUIMERA, 1975). Pour illustration, lorsqu'on réalise un rite au sein du village, les acteurs renvoient toujours les souillures en direction de la forêt, c'est-à-dire considèrent que la brousse est le dépotoir des tensions engrangées au sein du village. L'exemple du rite *evaa ngoun* illustre bien cette occurrence par le fait que les réalisatrices du rite (qui sont notamment les femmes du troisième âge) récoltent les déchets sociaux des obsèques pour les déverser en direction de la brousse, dans l'optique d'apporter la prospérité dans la famille endeuillée.

La brousse est le lieu que les Beti considèrent comme espace des antagonismes, apparentés à la féminité, à la temporalité nocturne, au siège des initiations, des palabres d'envergure, des rites communitaires et autres cérémonies à fort potentiel dont la pratique engage de la communauté de destin d'un groupe d'individus en particulier. Dans la brousse, se réalisent de nombreuses activités qui se rapprochent de l'état de nature comme la chasse, la cueillette, mais aussi les activités liées à la production végétale. Pour les Beti, les champs doivent se situer à une distance considérable du village, cela étant pour préserver la communauté villageoise des méfaits couramment assimilés à cet espace culturel. Dans les pratiques empiriques des Beti, la brousse est l'espace des fréquentations diurnes (période au cours de laquelle on réalise les travaux champêtres, et autres activités de production) tandis que le village est l'espace de la vie sociale ordinaire. On va au champ le matin pour réaliser

les activités champêtres et on le libère avant la tombée de la nuit, pour laisser place aux activités villageoises. En outre, la brousse n'est fréquentée la nuit que lorsqu'il y a des pratiques de pouvoirs spécifiques assimilés à cet espace.

9.3.1.2.2. L'analogie des espaces

La conception des analogies spatiales suppose que les espaces ne sont pas matériels ou matérialisables du point de vue de la pratique du pouvoir. Le pouvoir qui est ici concerné est celui que nous avons qualifié de pouvoir nocturne, dans la mesure où il engage des éléments de corps dits « immatériels ». Ainsi, les espaces convoqués dans ce sillage étant spécifiques au monde immatériel, ne peuvent par conséquent être matérialisés sous une forme saisissable par les cinq sens de l'organisme humain. C'est donc de ce point de vue qu'une illustration dite « dialectique des pouvoirs nocturnes » a été réalisée dans le précédent chapitre pour un essai de représentation de l'occupation de cet espace virtuel, correspondant au déploiement des acteurs de ce type de pouvoir. L'espace dans ce cadre spécifique est apparenté à un lieu analogique, virtuel, un domaine au sein duquel se déploient les corps immatériels dans la dynamique de la quête pour le bien-être communautaire. Ainsi, les capacitaires affidés à cet espace spécial y opèrent de par leur mobilité, une dialectique dont la matrice substantielle est à catégoriser dans le domaine des méta-éléments et donc, qui échappe carrément au contrôle des phénomènes sensibles.

9.3.1.3. La circonstance

Le critère de circonstance de la pratique du pouvoir chez les Beti est un champ d'intelligibilité qui épouse la même dynamique des interprétations que la précédente. Dans cet exercice, nous allons faire recours aux critères de circonstance qui fondent l'effectivité de la pratique du pouvoir dans le cadre spécifique du contexte culturel beti. Nous aurons ainsi trois approches qui vont structurer cette rubrique à savoir : *le cycle de vie, l'ordre et le bien-être communautaire, les individualités dans la sphère sociale.*

9.3.1.3.1. Le cycle de vie

Il laisse sous-entendre que le pouvoir est mis en branle dans la circonstance qui concerne les étapes du développement de l'individu, selon les modalités édictées par la société à laquelle il appartient. Nous savons que de ce point de vue et selon la critériologie beti que l'homme naît, croît, se marie, crée des richesses, meurt et va rejoindre la communauté des morts (*bəkón*). Ce sont là les piliers qui fondent l'itinéraire terrestre et post-

terrestre de la personne humaine, qu'elle soit homme ou femme. D'abord lorsqu'un enfant naît, il existe des moments qui expriment et mettent en évidence un certain nombre de pouvoir, parmi lesquels la dation du nom. C'est un exercice certes moins ritualisé de nos jours, mais qui s'opère par l'attribution à l'enfant, du nom de son grand-père, de sa grand-mère, son oncle, tante, arrière-grand-parent ou autre personne choisie par ses parents pour en être l'homonyme. Ce faisant, il est convenu que l'enfant épouse les caractéristiques ontologiques se rattachant à la nature du nom qu'on lui donne, afin qu'il en soit amplement productif dans le futur. En dehors de cette circonstance, on peut également relever celle qui contribue à consolider la vitalité de l'enfant à travers un rite de massage du corps, réalisé avec des restes d'animaux dont la solidité, la force et la témérité sont empiriquement reconnues.

Ensuite, la croissance physique du corps prescrira une mobilité sociale, intergénérationnelle, mobilité qui en appelle à des rites de passage et d'initiation. On initie l'individu aux savoirs endogènes, aux savoir-être Beti et aux savoir-faire qui se greffent aux capacités individuelles et au déterminisme social ayant permis à l'individu de naître et d'être élevé dans un cadre social donné. Si nous tenons compte du contexte ancien, nous dirons qu'avant l'âge de 9 ans les sexes masculin et féminin sont socialement confondus et se distinguent dès cet âge pour permettre à la fille et au garçon de se définir à partir du genre. A 18 ans, l'un et l'autre entrent dans le cycle des initiations pour la construction sociale de la personne, un cycle qui doit déboucher à la mise à l'épreuve pour la définition de la personne, à travers la production et la multiplication des richesses. L'homme devra prendre femme, faire des enfants, bâtir une maisonnée, réaliser des activités de productions végétale et animale, veiller à la protection et au bien-être de sa progéniture et par ricochet, de sa famille au sens élargi du terme. Il est notoirement éprouvé par la vie de manière à être amené à mettre en œuvre des pouvoirs qui lui sont attribués par la nature ou par la culture.

Enfin, le déclin de la vie physique sonne les cloches de la mort biologique, elle-même ouvrant la voie à une vie autre qui se poursuit dans « le monde des morts ». Dans ce sillage, l'individu bénéficie des pouvoirs dont les vivants disposent à travers la culture, pour se mouvoir aisément de ce monde à celui de ses Ancêtres, par un processus qui se construit autour des obsèques et ses rites connexes. A travers ce moment particulier, le contexte sied notamment à l'expression de plusieurs types de pouvoirs dont celui de la parole, celui de la matière et celui du savoir. Chacune de ces formes de pouvoir se définit amplement dans cette circonstance de la mort à travers de nombreuses activités culturelles qui visent la construction d'un mieux-être pour la famille endeuillée et pour le mort lui-même. Ce dernier se doit d'être bien encadré au cours de son voyage, surtout s'il a été élu au rang des privilégiés sociaux de

par ses actes de bravour, ses qualités morales et sa témérité au cours de sa vie terrestre. Lorsque l'individu de sexe masculin ou de sexe féminin a réussi à braver des péripéties du temps de vie terrestre, il est considéré comme vainqueur et de ce fait, est célébré à sa juste valeur comme exemple à suivre par les autres membres de la communauté qui restent.

9.3.1.3.2. L'ordre et le bien-être communautaire

Ce titre évoque un ensemble des dispositions sociales qui visent l'application des pouvoirs sociaux, au bénéfice de la communauté dans son ensemble, au sens strict du terme. Cela suppose l'existence et la mise à contribution de structures sociales avant-gardistes de la chose communautaire, pour le bien de la communauté. Des pouvoirs spécifiques formalisés par la société beti en général, mettent en lumière cette occurrence et ouvrent la voie à une pléthore de mécanismes de contrôle orchestrés par les gardiens de la tradition, outillés des attributs de pouvoir dont ils sont les dépositaires. La pratique du pouvoir dans cet environnement particulier en appelle à la maîtrise des savoirs et savoir-faire dont ces derniers sont dépositaire eu égard aux initiations subies, initiations ayant contribué à activer des capacités latentes, mais inhérentes à leur conception humaine et à leurs appartenances généalogiques respectives. Ainsi, lorsque la société chancelle en subissant des affres du « désordre » marqués sur le plan humain par les morts en séries et inopportunes de la classe juvénile, la très faible fécondité au sein de la communauté, l'exacerbation de la sorcellerie, les pesanteurs sociales liées à la prospérité individuelle et collective, etc. ; et sur le plan environnemental par la disette et la rareté des ressources matérielles, la mise en route des pouvoirs de restructuration s'impose dans la mesure où la société court, à n'en point douter, vers une entropie irréversible. Les rites totaux ont donc pour vocation de régénérer l'ordre social dénaturé, en la conformant à l'ordre cosmique naturel.

Une autre circonstance de la pratique des pouvoirs beti peut être énoncée comme la *conquête des pouvoirs par des opérations de rapt*. Cela suppose que l'on s'en va voler ou s'accaparer des pouvoirs appartenant à une autre entité sociale, par la ruse ou par la force. Cette forme circonstancielle de pouvoir appartient à la catégorie de l'invisible ou de l'insensible, c'est le cadre des batailles pour la conquête des pouvoirs à partir des capacités éthériques. Dans cette dynamique, les dépositaires du pouvoir voyagent tantôt à la verticale, tantôt à l'horizontale, pour la conquête des pouvoirs appartenant à des univers parallèles. La verticale se réfère à la partance d'un individu pour le village des morts ou bien vers d'autres plans parallèles, à travers son corps éthérique, là où il va soit demander des faveurs aux Ancêtres soit leur voler des biens ou des énergies. Dans le second cas, le praticien du pouvoir

agit de manière furtive dans cette dimension là, tout en s'exposant aux risques des réactions antagonistes pouvant engager le pronostic vital du praticien. A l'horizontal, le voyageur ou groupe de voyageurs demeure dans le même plan éthérique et se rend dans le domaine spirituel d'un autre clan⁴⁷ ou d'un autre village. En y allant, le groupe de « sorciers » qui migre va-en-guerre pour arracher les avoirs énergétiques de la contrée spirituelle conquise. Dans le cas où ils sont vainqueurs, le pouvoir ainsi arraché va être ramené dans leur giron spirituel et servira au bien-être communautaire.

9.3.1.3.3. Les individualités dans la sphère sociale

Le pouvoir se particularise par le fait qu'il se construit à travers des interactions sociales, à partir des dynamiques endogènes ou exogènes. La première dynamique est généralement régie par le contrôle social émanant des instances de pouvoir endogène ; dans cette dynamique, le domaine d'expression d'un potentiel individuel est contrôlé et orienté par les « aînés du pouvoir ». Ces derniers ont le devoir de veiller à la probité des pratiques de pouvoir qui se conçoivent dans ce cadre social de référence. La seconde quant à elle met en évidence un mouvement d'emprunt par un phénomène de diffusion des pouvoirs d'un cadre culturel donné à un autre. Dans cette perspective, un individu appartenant à un clan s'en va chercher un pouvoir particulier dans une autre communauté qui peut être beti ou d'une contrée lointaine non-assimilée aux Beti. Il rapporte ainsi ledit pouvoir au sein de sa communauté, à des fins de satisfaction personnelle au mépris des intérêts communautaires de bien-être social, tel qu'édictees dans les fondements endogènes de l'ordre sociétal. Dans le contexte empirique beti, une telle démarche est généralement vue d'un œil méfiant dans la mesure où ces initiatives sont hors de contrôle des instances de gestion d'ordre, et par conséquent, sont pour emprunter à BALANDIER, sujettes au *désordre*.

Très souvent, de tels actes d'emprunt feront l'objet d'un examen minutieux ultérieur des instances de pouvoir auquel il faut compter les rites communautaires (totaux) devant permettre l'inversion du désordre, qui se sera installé au sein de la communauté ; puisque de toute évidence, cela ne tardera pas à se savoir. L'élément extragène produira à coup sûr des effets pervers au sein de cette communauté à travers de nombreux signes avant-coureurs à l'instar de la disette, des maladies de groupe, l'improductivité dans de nombreux domaines, etc. Dans ce contexte, si la gestion groupale du pouvoir n'est pas en éveil, la communauté concernée risque de tomber dans un état de léthargie avec pour manifestation majeure la

⁴⁷ Dans la culture beti, l'unité sociale de référence est le clan. C'est à travers le clan qu'un individu va s'identifier en déclinant son identité par rapport à ce clan et à celui de ses oncles maternels.

négligence des rapports de fraternité au sein du groupe, au sein des familles élargies, au sein des familles nucléaires. Dans cette perspective, la notion d'*angnāŋ* (fraternité) qui est apparentée à la notion bantu d'*Ubuntu* est complètement biaisée, l'ordre social se déconnecte de manière conséquente à l'ordre cosmique. Les hommes et les femmes en viennent en pareille situation à oublier la communauté de destin qui les uni et surtout *l'unité d'essence* qui fonde les relations de fraternité, qui est le ciment social du lien fraternel (ABOUNA, 2011). Il va donc sans dire de manière péremptoire, que l'attrait dans un cadre culturel donné de certains pouvoirs est à certains égards, synonyme de suicide systémique de l'ordre social établi et par conséquent vecteur d'entropie dans la sphère sociale mise en cause.

9.3.2. L'endosémie culturelle du pouvoir beti

Par *endosémie culturelle* il faut entendre le sens du dedans, la signification d'un phénomène culturel qui est produite par la société elle-même à travers les actes, les paroles et les représentations que se fait la société dudit phénomène. Le contenu du concept s'élabore en filigrane comme

[...] la propriété pour une structure de posséder un sens à l'intérieur de sa construction, du fait d'un agencement particulier de ses constituants, du fait d'un ordonnancement d'éléments culturels dont la fonctionnalité et la pertinence font sens à la fois individuellement et collectivement. (MBONJI EDJENGUËLÈ, 2005, p. 95).

Quatre axes de réflexion vont meubler la structure de cette rubrique. Selon l'armature culturelle beti concernant son entendement de ce qu'est le pouvoir, nous allons traiter du pouvoir comme instance de contrôle, du pouvoir comme capacité de production, du pouvoir comme catalyseur de potentiel.

9.3.2.1. Le pouvoir comme substances énergétiques

Ce titre évoque le fait qu'un pouvoir inhérent à un corps physique s'exprime à travers une manifestation extérieure, de sorte que son possesseur soit en mesure de dire « j'ai le pouvoir de... », un peu comme s'il s'agissait d'une chose qu'il possède en lui. Ainsi dans le cadre de ce travail chez les beti, nous avons identifié trois termes qui épousent cet apanage : *Ngul*, *Eví* et *Edzóe*. Le tableau suivant élabore une synthèse analytique qui permet de mettre en évidence cette substantialisation des pouvoirs.

Tableau 46 : Synthèse des socles substantiels des pouvoirs chez les Beti
Source : Analyse des données

Pouvoirs	Locutions d'illustration	Sens littérale	Signification
Ngul	« à bələ́ ngûl »	Il a la force	Il détient le potentiel d'action
Evú	« à bələ́ évũ »	Il possède l'evu	Il possède la semence du potentiel spirituel
<i>Edzòe</i>	« à bələ́ édzòè »	Il a la capacité de parler	Il est détenteur du commandement par la parole

Chez les Beti, lorsqu'on aborde la question du pouvoir, on évoque l'un de ces trois termes qui convoient, chacun en ce qui le concerne, un sens particulier que l'on utilise selon le contexte de son emploi. En d'autres termes « *j'ai le pouvoir* » ne se dit pas, posséder le pouvoir et le dire suppose que l'on identifie ce pouvoir dans la nomenclature des termes de pouvoir d'une part, et d'autre part que l'on intègre un ensemble d'éléments permettant la lecture à la fois de la dimension matérielle et de la dimension immatérielle. A partir du terme *Ngûl* (force) on peut identifier une dimension vitaliste du pouvoir conférant au corps physique certaines puissances qui lui permettent en conséquence d'agir sur les personnes et les choses. *Evú* est un élément matriciel qui se greffe au *Ngûl* pour lui permettre d'acquérir plus de puissance et donc, de conférer au dépositaire la capacité d'agir au-delà des compétences naturelles que confère la nature biologique du corps. *Edzòe* est le pouvoir de celui qui parle ou qui dirige par la parole. On utilise la parole pour commander aux hommes et aux autres éléments de la nature ; à travers elle, on peut agir sur le règne animal, minéral et végétal. Cette disposition est le levier idéal de nombreuses pratiques empiriques qui mettent en scène l'efficacité de la parole.

De manière concrète, le pouvoir dans la conceptualisation beti du terme, s'élabore comme une vitrine qui donne pignon sur rue à la gestion des affaires générales de la société à travers une *instance de contrôle*. Dans son sens affilié à l'instance de contrôle, le pouvoir chez les Beti illustre la gestion politique et spirituelle des énergies qui sont domiciliées au sein d'une niche de pouvoir donnée. A cet égard, le pouvoir renvoie en perspective à la capacité de gérer les affaires publiques d'une part, et les affaires secrètes d'autre part. En d'autres termes, le premier cadre de compréhension évoque la dimension politique tandis que le second évoque la dimension spirituelle ; sachant que dans ce cadre culturel, tout comme dans la vision du monde des cultures négro-africaines, le réel ne saurait se comprendre en le saucissonnant de manière à appréhender chaque domaine de la culture comme s'il était isolé ou séparé des autres éléments. Dans le domaine des pouvoirs beti, il y a imbrication de formes et de contenus entre le politique et le spirituel, l'un étant le corollaire du visible, de

l'observable dans l'empirisme, et l'autre le domaine du secret, du réservé ou du caché.

En outre, l'orientation beti du pouvoir comme instance de contrôle se formalise dans l'apanage culturel, et cela à travers les capacités d'agir dans les domaines sensible et insensible. Les pouvoirs sont régis et contrôlés dans un cadre systémique qui veille de manière permanente à la fondation et à la refondation de l'ordre. Cet exercice se fait à travers la production et la modulation des énergies qui sont déployées au sein d'une communauté donnée. La production et la modulation des énergies sont en réalité des opérations mathématiques d'addition, de soustraction, de division ou multiplication. Ils sont également pour ainsi dire, des mécanismes d'inversion phénoménologique, mais aussi et avant tout, des procédés d'activations des pouvoirs en dormance ou en latence. Toutes ces opérations sont formalisées dans le cadre culturel beti, en empruntant le « 9 » comme fondement référentiel des pouvoirs endogènes.

9.3.2.2. Le pouvoir par les mathématiques du 9

L'exercice du pouvoir convoque chez les Beti, des mécanismes pratiques des opérations mathématiques qui se structurent autour du 9, soit pour additionner, soit pour multiplier, soit pour soustraire, soit pour diviser ou inverser. Le tableau qui suit est un résumé synthétique de ces opérations.

Tableau 47 : Opérations mathématiques du pouvoir
Source : Analyse des données

Opérations	Pratiques réalisées	Significations	Exemples pratiques
Addition de 9	Á vù	Produire	Produire des culture vivrière
	Á bonè	Engendrer	Fonder une famille
Multiplication par 9	Á bulè	Multiplier	Multiplier les récoltes
	Á Nnúd	Forcer/booster	Booster la vitalité
Soustraction de 9	Á bán	Maintenir/réduire	Maintenir une femme dans le mariage
Division par 9	Á sal (Á kàb)	Diviser	Partage local des pouvoirs sociaux
Activation du 9	Á valè	Activer	Initier un individu dans une pratique sociale donnée
	Á vèlè	Reveiller	Mettre en éveil des capacité latentes d'un élément du cosmos
Inversion par 9	Á vianlàn	Retourner	Changer le sexe d'un enfant lors de la gestation

L'addition est la dimension de production grâce à laquelle l'on ajoute un contenu similaire ou assimilé à un autre déjà existant. Le pouvoir de production est un potentiel naturel biologique qui donne en principe au corps du pouvoir concerné, la capacité d'additionner les éléments pour en produire de nouveaux. Par exemple, l'addition du spermatozoïde et de l'ovule qui permet de générer un œuf puis un embryon humain, est une capacité naturelle. D'ailleurs les termes *á vú* (produire) et *á bonè* (engendrer) permettent de mettre en évidence cette capacité naturelle dans la mesure où les animaux et les végétaux produisent, les êtres humains engendrent. Cela ne demande que des conditions idoines de production pour que cela se fasse. Lorsque malgré ces relations causales de production naturelle les potentialités ne s'expriment pas de manière efficiente, l'on emprunte un mécanisme d'activation de potentiel par l'usage d'une puissance exponentielle supérieure à la force de production naturelle. Dans le cas par exemple d'une semence matricielle d'*Evú* qui ne s'exprime pas et qui est mise en activation, on parle chez les Beti de « *ávalè* » ou encore *ávàlè* (réveiller).

En outre, lorsque la production s'est avérée minorée (quantitativement et qualitativement), on fait intervenir la force de la multiplication à travers la force de la poussée *á nouíd(Nnudgá)*, ou la force de la multiplication *á búlè* (Ebúlè). Aussi, lorsque la production est trop expressive de manière à dénaturer l'ordre et l'équilibre au sein d'un système social donné, l'on procède à la réduction des capacités en réalisant des opérations de soustraction par 9 et ses multiples *ábán (Ebángə)* pour pouvoir maintenir l'individu dans un statut *quo* ou pour atténuer ses capacités de nuisance lorsque ce dernier devient dangereux pour la communauté. Et dans le cas où il représente un réel danger pour la survie de la communauté l'on peut procéder à sa mise à mort à travers des opérations de division qui mettront entre parenthèses ses pouvoirs, mais qui demeureront de façon rémanente au sein de la communauté. Toutefois cette opération est rarissime et est entourée d'un sceau de confidentialité absolue. Par contre, lorsqu'une situation a tourné à la dérive dans le sens contraire à son cours normal, l'on procède au renversement situationnel à travers l'opération d'inversion *á viaŋlan (mviaŋlaná)*. Par exemple dans le cas du sexe de l'enfant, on inverse le potentiel du sexe féminin pour potentialiser celui du sexe masculin (plus rapide mais moins résistant).

9.4. La globalisation du sens

Au-delà du sens donné par les Beti au phénomène de pouvoir, on peut le catégoriser dans une des spécificités des cultures négro-africaines. C'est dans ce sillage que nous tenterons d'en produire une interprétation supplémentaire à partir de trois principes de

l'épistémologie africaine, notamment la *Complémentarité antagoniste*, l'*Actualisation-potentialisation* et la *Rémanence vitale*.

9.4.1. La dualité des phénomènes interactifs

La connaissance générale des éléments du réel donne à voir – nous l'avons déjà relevé – que tout ce qui existe comporte deux réalités qui s'illustrent dans une dualité fondamentale : bien/mal, mâle/femelle, gauche/droite, haut/bas, chaud/froid... (LEBEUF, 1966 ; ROUMEGUERE-EBERHARDT, 1986). Cette dualité fondamentale n'est qu'un apanage naturel que les communautés humaines identifient et auxquelles elles se conforment dans la quête permanente de l'équilibre à l'ordre cosmique. Ce dualisme est autant adoubé par la civilisation occidentale que celle de l'orient ou de l'Afrique, mais toutes ne l'ont pas prise en charge de la même façon dans la conquête du bien-être communautaire. CAPRA a ainsi le regret de reconnaître que si le dualisme cartésien a aidé la civilisation occidentale au développement des technologies et de la physique classique, il a malheureusement fragilisé son ossature : « *Le dualisme cartésien et la vision mercantiliste du monde se sont avérés à la fois bénéfiques et nuisibles. Ils ont réussi à permettre le développement de la technologie et de la physique classique mais ont eu des conséquences néfastes pour notre civilisation.* » (CAPRA, 1985, p. 24). Ces propos permettent de mettre en évidence la double dimension que peut révéler la dualité, elle peut faire du bien autant qu'elle peut faire du mal, tout dépend du niveau d'entendement de ceux qui en font usage.

9.4.1.1. Le pouvoir par le potentiel de la complémentarité

Dans la structure fondamentale du pouvoir chez les Beti, la dualité apparaît à tous les niveaux du complexe culturel qu'il constitue, et se dessine à la fois sur les formes et sur les contenus des éléments qui le composent. La dualité est une structure fondamentale des énergies dans la mesure où deux éléments de polarités contraires en interaction, produisent de l'énergie pouvant servir au bien-être. Dans le cas des communautés africaines comme chez les Beti, le pouvoir découle du mimétisme des formes et des contenus des éléments du cosmos qui apparaissent dans cette même dualité fondamentale, quel que soit le champ d'application du pouvoir que nous prenons en exemple. Et cette dualité dans la dynamique interactive débouche sur une complémentarité antagoniste des éléments qui composent le pouvoir, parce qu'opposés et donc, ne pouvant en principe cohabiter dans une pacification permanente, mais qui se fondent sur la circonstance pour mettre en évidence les potentialités inhérentes aux deux entités. Car comme le relève MBONJI EDJENGUÈLÈ (2001, p. 112).

La différenciation complémentaire, englobant la bipolarité, fonde la mise en regard dialectique d'ouverture plus que de fermeture et de rupture. Elle va au-delà de la bipolarité pour poser que la différence loin qu'elle le soit d'exclusion mutuelle, est dialogale, conciliatrice.

Le pouvoir baigne amplement dans la complémentarité antagoniste, aussi bien sur la nature du matériau, le jeu des acteurs du pouvoir, la structure des éléments de pouvoir, que sur les gestes et paroles formulées. Nous avons donc l'apanage mâle/femelle qui est l'expression de cette complémentarité à travers de nombreuses interactions : le malade/le guérisseur, le ritualiste/l'assistance, le porte-parole/sa communauté d'appartenance, etc. Le pouvoir se construit dans la mise en évidence de ces interactions dans la mesure où l'élément X de gauche a besoin de l'élément Y de droite dans un rapport de coopération et d'entraide, à la réalisation de l'activité requise. Par exemple, lorsqu'un *Zomló* désire détourner la pluie lors d'une commande aux éléments de la nature en recourant à la volonté collective de la communauté qui lui en donne autorité et compétence ; idem pour la réalisation des rites totaux qui engagent l'intégrité de l'ensemble de la communauté. Le guide spirituel de la communauté procède de la même manière, car à lui tout seul il ne pourrait en totalité agir de manière efficiente. Ainsi, qu'ils soient des initiés du pouvoir ou non, les membres de la communauté ont le potentiel requis de réaliser des activités de pouvoir les plus complexes ; il suffit juste qu'ils soient guidés par des intentions bienveillantes sous l'impulsion du ritualiste, et surtout d'un système de contrôle des compétences.

9.4.1.2. De la dualité à la potentialisation du pouvoir par 9

Ainsi que nous l'avons mis en évidence, le pouvoir est engendré par la dualité en tant qu'énergie ou substance énergétique. De cette affirmation découle le questionnement suivant : quel rapport s'établit-il entre la dualité et le symbolisme du 9 ? Quel en est la prise en charge dans la domestication des pouvoirs beti dans la conquête du bien-être ? La réponse à ces deux interrogations va constituer le fil d'Ariane de la présente rubrique. Sur la question du rapport entre la dualité et le symbolisme du 9, il faut relever avec force d'une part, que les interactions des structures duelles s'établissent dans une circularité formelle qui met en lumière le potentiel du 9 à travers la symbolique des chiffres qui subsume. La circularité complète dessine une circonférence de 360° c'est-à-dire $3 + 6 + 0 = 9$. Et d'autre part, les interactions de la dualité produisent des énergies qui peuvent être perçues comme des vibrations et donc, comme des ondes de fréquence. Ces dernières sont formalisées dans la circularité selon un apanage sinusoïdal mettant en évidence une longueur d'onde de 360° , donc du 9. De ce point de vue, la dualité entretient donc un rapport de consubstantialité d'avec le neuf qui en est

l'expression dans sa nature vitaliste.

Concernant la prise en charge de la collusion pouvoir/9 dans la domestication du mode de vie des Beti, nous pouvons dire que cette société baigne pleinement dans une culture dont le symbolisme du pouvoir met un ancrage sur le 9. 9 apparaît à tous les niveaux de la pratique de pouvoir, aussi bien sous forme de savoir, de parole, que sous la forme matérielle. La temporalité du pouvoir elle-même est révélatrice de cette occurrence, tout comme les espaces empruntés par le mode d'expression, les séquences des moments rituels, etc. Tous les ingrédients utilisés pour la mise en œuvre du pouvoir en sont également vecteurs. Dans la vie courante, même loin des circonstances spéciales qui théâtralissent et mettent en évidence la manifestation tous azimut du pouvoir, la fréquence du 9 demeure immanente de par la nature des pratiques, leurs formes et leurs contenus. Toutefois, lorsque nous disons que le 9 est centralisateur, cela ne voudrait pour autant pas dire qu'il est le seul chiffre qui structure ce pouvoir. Les autres en sont également expressif, outre le 2 qui est le symbole de la dualité (gauche/droit, bien/mal), le 3 qui formalise la masculinité (sexe de l'homme), le 4 la matérialité à travers les éléments de la matière (eau, feu, terre, air) ou encore les quatre point cardinaux (Nord, Sud, Est, Ouest), le 5 pour l'ontologie cachée de l'être (les cinq doigts de la main, les cinq orteils), etc. L'exclusivité du neuf découle de l'acception selon laquelle nous disons avec P. ABOUNA (2018) qu'il est à la fois vide et plein, car à travers le 9 on régule, génère et restructure les autres chiffres, quoiqu'il faille admettre qu'il est lui aussi fragilisé par l'entropie naturelle. La prise en charge de cette fragilité fera l'objet de la rubrique qui va suivre.

9.4.1.3. De la restauration du pouvoir

Dans les sociétés Bamiléké de l'Ouest-Cameroun, le 9 (pouvoir spirituel) cohabite avec le 7 (pouvoir politique) et les deux systèmes numériques semblent être isolés l'un et l'autre comme s'il n'en existait autre qui ait un rôle de régulateur ou qui en soit une courroie de transmission. Pourtant, au regard de la société Dogon ainsi que le révélait GRIAULE (1966), 8 est le chiffre qui épouse la quasi-totalité des activités culturelles de ce peuple, partant des mythes fondateurs aux artefacts en passant par les autres éléments de la culture. En fait, le 8 qui se situe à mi-chemin entre le 7 et le 9 en est également un régulateur et un réparateur. Le tableau suivant en donne une illustration :

Tableau 48 : Démonstration de la collusion entre 7, 8 et 9
Source : Analyse des données

Opérations effectuées	$8 \times 1 + 1 = 9$	$8 \times 1 - 1 = 7$
	$8 \times 2 + 2 = 18$	$8 \times 2 - 2 = 14$
	$8 \times 3 + 3 = 27$	$8 \times 3 - 3 = 21$
	$8 \times 4 + 4 = 36$	$8 \times 4 - 4 = 28$
	$8 \times 5 + 5 = 45$	$8 \times 5 - 5 = 35$
	$8 \times 6 + 6 = 54$	$8 \times 6 - 6 = 42$
	$8 \times 7 + 7 = 63$	$8 \times 7 - 7 = 49$
	$8 \times 8 + 8 = 72$	$8 \times 8 - 8 = 56$
	$8 \times 9 + 9 = 81$	$8 \times 9 - 9 = 63$
Observations	Multiples de 9	Multiples de 7

Dans ce tableau, nous voyons qu'à travers des opérations de multiplication et d'addition des chiffres sur le 8, nous obtenons à chaque fois des multiples de 9, tandis que les opérations de multiplication puis de soustraction des mêmes unités de chiffres sur le 8 nous donnent plutôt des résultats équivalents aux multiples de 7. Cela dénote de la vocation réparatrice du 8 à la fois du pouvoir d'ordre politique et du pouvoir d'ordre spirituel. En effet, toute entité cosmique est mue d'un potentiel qui lui permet de s'autoréguler lorsqu'il est endommagé soit par les facteurs internes au système, soit par les facteurs exogènes. L'« auto-organisation », un concept cher à MORIN (2005), permet notamment de comprendre que tout système social autant que le système biologique, s'élabore dans une complexité dont les éléments de contenu possèdent une autonomie à la fois sur le plan de la formalisation structurelle, sur le plan fonctionnel et régulateur du système.

Dans cette veine, nous faisons emprunt du concept d'« auto-organisation » pour définir le rôle régulateur et réparateur que recèle la potentialité du 8, lorsqu'il est actualisé. Il répare l'ordre politique et l'ordre spirituel à tout égard, comme c'est le cas dans de nombreuses sociétés africaines. En fait, l'ordre politique est mis en évidence à travers l'apanage 7/8, tandis que l'ordre spirituel fait s'exprime dans disposition 9/8. Car, quel que soit son mode d'expression, le pouvoir se dessine dans une dualité mâle/femelle ou femelle/mâle, selon la forme expressive et la temporalité requise. La disposition mâle/femelle est un pouvoir d'expression masculine, tandis que la forme femelle/mâle est l'expression du pouvoir à vocation féminine.

9.4.2. Les mécanismes d'actualisation des pouvoirs

Ils sont assujettis à plusieurs variables dont nous pouvons relever les principales dans cette rubrique, à savoir les dispositions du corps, le temps du pouvoir et la maturation de l'acteur.

9.4.2.1. Les dispositions du corps

Elles font référence aux conditionnalités du corps matériel à pouvoir actualiser le potentiel que recèlent les ingrédients du pouvoir. Ces dispositions sont liées aux prescriptions et au respect des interdits édictés par la nature du pouvoir exprimé. Sur les prescriptions, certains pouvoirs sont recommandés lorsque le corps vient de passer une nuit de sommeil de sorte que la salive matinale soit encore à l'état pur. En d'autres termes, l'acteur du pouvoir se garde de toucher à l'eau ou à la brosse à dents dès son réveil, de même que l'ingestion de quelque substance qui aurait pour conséquence de « polluer » la salive. Cette salive est en effet considérée comme étant très concentrée en énergie, permettant de ce fait au pouvoir de la parole d'être fortement chargée de puissance. Dans le cas du sexe féminin, le pouvoir des femmes est surtout lié au sexe et s'accommode à l'absence de menstruations. La présence des menstrues influence la manifestation de certains pouvoirs en réduisant le niveau de puissance et potentialisant un grand nombre de facultés rituelles. Les prescriptions formulées dans l'observance du corps ont un rapport avec l'usure naturelle du corps, un ensemble de phénomènes naturelles de dégénérescences du corps, et qui ne dépend pas toujours de la conduite sociale du dépositaire du pouvoir.

Concernant les interdits, ils se rapportent aux proscriptions à observer avant de procéder à une pratique de pouvoir programmée. Parmi ces proscriptions, nous pouvons citer l'abstinence sexuelle, l'abstinence alcoolique, la probité morale, l'observation d'une ascèse à la pureté de la parole, les interdits alimentaires, etc. A ces interdits basiques s'ajoutent d'autres plus complexes qualifiés de souillures au péché (*Nsém* chez les Beti). Il s'agit de pratiques sociales qui considérées comme abominables, à l'instar de l'homosexualité, le meurtre, la fornication d'avec la femme de son frère, l'inceste, etc. Ces cas sont considérés plus que des facteurs de désactualisation du pouvoir ; ce sont des actes d'extrême souillure pour les mis en cause, et pour leur communauté d'appartenance. De manière générale, les interdits permettent de mettre l'acteur du pouvoir à l'abri de l'impureté ou de la souillure du corps qui est générée par son usure sociale. Les interdits se construisent selon chaque cas ; ils visent un conformisme à l'ordre de la pratique du pouvoir en question. Lorsqu'ils sont scrupuleusement observés, l'acteur principal du pouvoir a la capacité d'actualiser avec aisance, le potentiel latent qui réside dans un corps de pouvoir quelconque. Cette opération s'effectue à partir de la parole active qui interpelle l'élément à activer, selon la nature de son règne (animal, minéral ou végétal).

9.4.2.2. Le temps du pouvoir

La disposition modale du temps dans l'actualisation du potentiel latent des éléments de pouvoir est sans nul doute une fondamentale au critère d'efficacité. En fonction du temps qu'il fait, il est possible d'appliquer tel ou tel autre pratique rituelle, selon les cas qui se présentent ou selon l'objectif à atteindre *in fine*. Un regard panoramique dans la culture beti permet de se rendre compte de ce que, quatre moments phares de la journée sont considérés selon les cas, comme disposant d'un fort potentiel pour l'actualisation des pouvoirs latents : le lever et le coucher du soleil d'une part, midi et minuit d'autre part. Ces moments sont des espaces temporels auxquels les acteurs du pouvoir s'impliquent de manière singulière dans la collecte de certains ingrédients ou des applications rituelles d'actualisation des pouvoirs.

De manière pragmatique, il faut préciser que le cas des végétaux est une occurrence qui est des plus significatives. En effet, la plante tout comme l'être humain dort, se réveille et travaille. Lorsqu'elle se réveille, son potentiel en termes de puissance est plus élevé et de ce fait, s'arrime à la puissance du verbe émis dans les mêmes conditionnalités du réveil du corps humain et cela, pour rendre opérant les capacités latentes de ladite plante. Si elle est prise à une heure de la journée, elle est encore en activité photosynthétique et ne recèle pas autant de concentration d'énergie que lorsqu'elle se réveille. Idem lorsqu'elle « dort », le potentiel énergétique est moins intense qu'à son réveil.

9.4.2.3. La maturation de l'acteur

L'activation de potentiel énergétique est une activité qui rime avec le niveau de maturation de l'acteur du pouvoir. Plus on a acquis de la maturité plus on est doué d'un potentiel plus-value en matière d'actualisation de potentiel. Deux perspectives s'ouvrent à cette proposition en ce qui concerne l'âge de celui qui parle d'une part, et la maturation spirituelle de ce dernier, d'autre part. Le premier aspect tient au fait qu'il est considéré dans les travaux de CALAME GRIAULE (1977) que la parole mûrit au même titre que l'individu croît ou se développe en maturité. Ainsi par exemple, la parole d'un vieillard aura-t-elle un potentiel plus fort que celle d'un enfant parce qu'elle est mûre par rapport à cette dernière. Il suffit juste qu'elle soit en adéquation conditionnelle avec les dispositions du corps que nous avons mis en évidence en amont pour bénir, maudire, prédire, etc. Chez la femme, cette disposition s'ajoute à celle de son sexe dont le potentiel en âge avancé est beaucoup plus intense, d'où sa participation à l'ensemble des rites totaux fondateurs et refondateurs en communauté Beti. Il faut d'ailleurs préciser sans ambages que le potentiel énergétique de la

femme dans le domaine spirituel est beaucoup plus important que celui de l'homme, à cause de ses facilités à se connecter aux règnes du cosmos, facilités à lui attribuées par son appareil génital.

Pour ce qui est de la maturation spirituelle, elle renvoie au niveau d'avancement dans le domaine d'initiation auquel l'acteur du pouvoir a été soumis. Prenons un exemple avec l'association des sorciers d'une communauté villageoise ; plus on est avancé en sorcellerie, plus le potentiel d'activation est intense et ceci, indépendamment de l'âge biologique de l'individu. En faisant un tour dans les tribunaux de Monatéle, l'on pourrait tomber sur un procès en justice des personnes mises en cause pour des faits de sorcellerie dont la matérialité est généralement difficilement saisissable par les sens physiques. Pour obtenir des preuves de culpabilité, les juges procèdent généralement par la quête d'aveux de faits à travers l'audition des mis en cause. Dans ces circonstances, il ne serait guère surprenant d'entendre dire d'un jeune garçon ou d'une jeune fille, qu'elle est spirituellement plus mature dans ce domaine concerné, que des personnes beaucoup plus physiquement vigoureuses ou en âge avancé. D'ailleurs, ce domaine pourrait même révéler qu'un couple soit formé d'un jeune garçon et d'une femme en âge suffisamment avancé. Dans le domaine thérapeutique ou même divinatoire, un individu jeune peut avoir plus de puissance qu'une vieille personne en fonction de l'héritage du pouvoir reçu. Un homme qui reçoit par exemple en héritage le pouvoir de sa grand-mère, bénéficiera justement de ces puissances comme sa grand-mère, mais aura cependant l'obligation d'entretenir ledit pouvoir pour qu'il puisse se régénérer et se perpétuer.

9.4.3. Le vitalisme dans l'adéquation à l'ordre cosmique

Le vitalisme ou force vitale est une substance énergétique qui permet à MENYOMO d'y apporter la définition suivante : « *La force vitale englobe la substance de l'esprit et la substance du corps. (...) Considérée comme principe de vie, elle est aussi principe de la pensée. La substance des substances est unique, la force vitale* » (2010, p. 9). Le pouvoir s'envisage donc comme une force vitale, comme une substance que possède l'individu ou le système de pouvoir en quête de bien-être.

9.4.3.1. Le pouvoir vitaliste ou énergie immanente du système

Dans sa dimension vitaliste, le pouvoir dans les univers culturels négro-africains se comprend comme un vitalisme, une force immanente à un système donné, et qui lui permet une auto-organisation (MORIN, p. 2005), une autorégulation et surtout une adéquation à l'ordre cosmique. La formalisation de ce vitalisme est justement le fondement du pouvoir qui

se domicilie dans la manipulation des chiffres et des figures géométriques qui permettent à juste titre d'actualiser lesdites énergies. Par l'usage de la dualité, on met en interaction deux polarités contraires et qui, par contact, produisent de l'énergie et partant, génèrent le pouvoir en tant que substance. Plus encore, une lecture parallèle de la dialectique permet de mettre en évidence le rapport source énergétique – acquéreur du pouvoir qui se construit dans le mécanisme de la transmission du pouvoir.

En effet, la *source des pouvoirs* peut être considérée comme la polarité féminine, et l'acquéreur, la polarité masculine. De ce fait, l'entretien du pouvoir dépendra de la mise en œuvre de cette adéquation dans le cas où la force vitale de l'acquéreur aura tendance à décroître. Cela laisse place à un va-et-vient permanent entre la source du pouvoir et l'instance de manducation de ces énergies, d'où l'illustration d'une circularité réalisée dans le chapitre précédent. Et qui dit rotondité dit également manifestation du potentiel du chiffre 9 qui subsume de la forme et du contenu d'une dialectique du jeu de pouvoir. Ainsi par exemple, l'on dira de la prise de courant qu'elle est la source énergétique tandis que le chargeur du téléphone est acquéreur d'énergie. La prise de courant épouse une configuration femelle (fiche femelle) tandis que le chargeur épouse une configuration mâle (fiche mâle). De ce fait, l'actualisation du contact permet le transfert d'énergie que le téléphone pourra utiliser et lorsqu'elle va décroître, il faudra simplement revenir à la source énergétique pour recharger les batteries, et ainsi de suite. Il en va de même avec le pouvoir vitaliste-spirituel qui se transmet et doit pouvoir s'entretenir au risque d'une entropie totale conduisant au néant.

En outre, le contact entre source du pouvoir et acquéreur du pouvoir n'est pas toujours direct et nécessite généralement un intermédiaire qui permet d'établir une interaction entre les deux entités. Dans le cas de l'électricité illustré en amont, nous avons pris l'exemple du chargeur, et dans l'illustration des pouvoirs beti, nous parlerons du guérisseur *ngəŋgaŋ* pour le cas d'une maladie, du porte-parole pour le pouvoir du commandement *Edzòe*, le gardien spirituel *Zomló* ou *Nyă módò a nnàm*, le devin *mbongám*, etc. Cette trilogie pourrait déboucher à ce qu'il est convenu d'appeler *économie de pouvoir* dans la mesure où on a un système production – distribution – consommation qui s'établit dans la chaîne de permanence de pouvoir au sein d'un système social donné. Dans cette chaîne nous voyons notamment apparaître le rapport micro – méso – macro entre l'individu, la société et le cosmos. Celui qui bénéficie ou consomme est l'individu, le microcosme ; celui qui distribue est le garant social du pouvoir qui n'agit pas en son nom propre mais en celui d'une société, c'est le mésocosme ; et la source énergétique quel que soit sa nature (rivière, soleil, feu, vent, etc.) représente le cosmos dans la mesure où elle est directement connectée à lui dans son émanation naturelle.

De ce point de vue, l'individu qui veut s'accaparer du pouvoir a le devoir du rapprochement de cette nature par des mécanismes de cosmicité tels que le bio-mimétisme et le débarras au niveau le plus extrême de la culture polluante de l'état de nature (CHANVALLON, 2009). Cela laisse sous-entendre que le pouvoir en réalité réside dans le cosmos, c'est une force qui se déploie dans tout ce qui le compose et qui possèdent de manière parcellaire, les énergies constitutives de la grande force cosmique (FROELICH, 1964). C'est également l'expression du *maa* ou l'être-tout-un qui est diffus dans chaque être en parcellaire (NDAW, 1983).

9.4.3.2. Le pouvoir individualiste ou déni de pouvoir en négro-culture

L'apanage du pouvoir comme nous l'avons relevé, est la résultante de la dualité qui dans bien des situations, requiert l'intervention d'une source intermédiaire. Dans un système donné, le pouvoir résulte de l'apport collectif des énergies diffuses qui viennent se condenser en un point central sous forme d'égrégore, fondant une source énergétique devant servir au bien être communautaire. Cela dit, dans le cas des cultures négro-africaines, si l'individu est reconnu comme étant dépositaire de pouvoir qui se spécialise selon son initiation et ses compétences, ce pouvoir n'est cependant pas isolé du système global. Ainsi, Lors des instances de communion par les rites totaux par exemple, ce sont ces énergies individuelles qui sont actualisées pour résoudre le problème de désordre permanent vécu au sein de la communauté, désordre qui dans son déploiement renforce l'inadéquation individu-société-cosmos. Dans ce sillage, l'individualisme au sens propre du terme devient un déni de pouvoir, dans la mesure où l'individu qui se départit du groupe, génère par ce fait une rupture, une scission, et rend fécond le désordre.

Dans des référentiels culturels liés à la civilisation négro-africaine, le pouvoir se nourrit des micro-énergies que fournissent chacun des hommes de pouvoir dans un rapport de dialectique au macrocosme système de pouvoir, non d'une dialectique d'opposition stricte gouvernants/gouvernés, dominants/dominés, forts/faibles... SENGHOR l'illustre à suffisance en évoquant la notion bantoue du *Ntu* radicale du *Muntu* ou encore de l'*Ubuntu* et qui met en évidence la relation substantielle qui unit les êtres et les choses entre eux :

(...) au lieu d'être les uns à côté des autres, séparés et comme incommunicables, en tout cas sans action les uns sur les autres, chaque force, chaque « ntu », peut, de sa nature même et son mouvement propre, influencer un autre, et d'autant plus facilement que celui qui lui est subordonné. Le monde des forces est, ainsi, un système de vases communicants : une communion des étants entre eux et dans l'être. (1977, p. 142).

Dans la vision du monde de cette civilisation, c'est la *conciliation des contraires et leurs contradictions* qui permettent d'agrémenter l'équilibre, non une séparation radicale des éléments contraires, pour emprunter à MBONJI EJENGUÈLÈ (2001). La finalité du pouvoir dans ces univers de la « pensée africaine » est de créer, de maintenir et de perpétuer la vie en congruence avec l'union vitaliste universelle (TEMPELS, 1962). Toutefois, il faut reconnaître dans certaines circonstances de gestion des pouvoirs, que le désordre peut être employé en opposition au désordre pour le rétablissement d'un ordre perturbé. On crée pour cela et de manière circonstancielle, une mise en scène du chaos originel devant servir dans ce méli-mélo du système désorganisé, pour la réorganisation du système (ELIADE, 1972). Pour ce faire, le système de pouvoir qui se dessine dans l'archétype endogène de pouvoir élabore une négation de la culture en annulant par exemple l'ordre social, ou pour faire simple, en revenant contextuellement à l'état de nature. Ces représentations sont très fréquentes dans les circonstances de deuil où le veuf ou la veuve est appelé à observer un déni de culture : langage, alimentation, sexualité, etc. Les institutions sociales sont mises en berne dans la mesure où la culture n'a pas préservé le mort du châtement qui l'accable, de même qu'elle n'a pas épargné les siens de la douleur provoquée par son départ. Le mécanisme usité pour opérer une thérapie conséquente est comparable à une approche de conquête de bien-être par le mal-être : on guérit le mal par le mal. Si une telle affirmation pouvait se traduire en langage mathématique, on dira qu'au négatif on oppose le négatif ce qui permet d'aboutir au positif (Exemple : $(-3) \times (-3) = +9$).

CONCLUSION

En guise de conclusion du chapitre, nous pouvons sommairement résumer son contenu qui était réalisé dans le cadre interprétatif de notre travail de recherche. Quatre articulations majeures ont meublé son architecture notamment les Ethnométhodes du pouvoir des savoirs, la réflexivité de la pratique des acteurs du pouvoir, l'Ethnoperspective du pouvoir beti et la globalisation du sens. Chacune de ces parties a permis d'élaborer le domaine de signification du pouvoir beti à la lumière d'un cadre théorique ou modèle théorique qui a notamment permis de rendre compte de ce que le pouvoir est une construction qui vise l'adéquation individu-société-cosmos qui est l'archétype de la permanence d'ordre au sein d'un système de pouvoir donné. Dans le cas des Beti comme dans celui de la quasi-totalité des sociétés négro-africaines, le pouvoir individualiste est perçu comme un contre-pouvoir, comme une prégnance sociale de la permanence du désordre. Raison pour laquelle le pouvoir apparaît comme un conglomerat d'énergies disséminées dans la communauté et qui sont mises en

commun pour la manifestation du pouvoir, cela se témoigne chez les Beti par la terminologie des concepts de pouvoir qui dressent notamment l'apanage culturel de ce concept scientifique.

CONCLUSION DE LA TROISIEME PARTIE

Cette dernière partie qui se referme a été consacrée à la mise en œuvre d'un *cadre d'intelligibilité* qui aura permis de procéder à des analyses multiformes et d'attribuer une signification au phénomène de pouvoir. Le septième chapitre était ainsi consacré à la transmission du pouvoir, chapitre dans lequel nous avons développé trois approches de la question à savoir : les fondements de la transmission des pouvoirs, la typologie des pouvoirs et la pratique dans la transmission du pouvoir. Ce chapitre a permis de mettre un pan de voile sur les conditionnalités générales qui s'articulent autour des transmissions. Dans le huitième chapitre, il a été question de s'atteler à l'*analyse numérale du pouvoir*, champ pour lequel le contenu a convoqué trois centres d'intérêt à savoir : l'architecture numérale du pouvoir beti, les mathématiques du pouvoir par 9 et les rapports du 9 aux concepts du pouvoir beti. A travers ce chapitre, il a notamment été opportun de relever deux approches systémiques numérales dont l'une populaire, dite profane, et l'autre secrète et considérée comme sacrée. Si la première est révélatrice du savoir vital, l'approche secrète est celle qui gouverne le savoir social en milieu beti, s'adossant sur une suite consécutive d'ennéades. C'est de cet apanage qu'il a été donné de constater que les mathématiques de multiplication, de division, d'addition et de soustraction sont au cœur des opérations de pouvoir et justifient les termes endogènes y relatif, formalisés par la culture beti à ce propos. Le neuvième chapitre enfin, a été dédié à *la production du sens*, mettant en relief *les Ethnométhodes du pouvoir du savoir, la réflexivité de la pratique des acteurs, l'Ethnoperspective du pouvoir beti et la globalisation du sens*. C'est toute cette armature qui a contribué à produire l'interprétation des données collectées et analysées dans ce travail.

CONCLUSION GÉNÉRALE

L'intitulé de la présente thèse de Doctorat/Ph. D est : « Le Pouvoir et sa transmission chez les Beti : contribution à une Anthropologie des savoirs, des savoir-faire et des savoir-être ». Ce travail part du constat de l'inadéquation entre l'imaginaire populaire du « tout pouvoir s'arrache » et la réalité locale beti contradictoire, au regard d'une pré-enquête réalisée dans cette socioculture qui indique que le pouvoir magico-religieux ne s'arrache pas, prétest qui présente dès le départ, les indicateurs d'une dévolution de pouvoir méthodique et proces-suelle. De ce problème va découler le questionnement ci-après : Quels sont les fondements culturels du pouvoir beti ? Quelles sont les manifestations du pouvoir chez les Beti ? Comment se transmet le pouvoir dans cette socio-culture ? Quelle signification peut-on donner à la pratique du pouvoir dans l'environnement culturel beti ?

De ce questionnement vont naître les hypothèses correspondantes ci-après : HP. le pouvoir dans la conception culturelle beti se fonde sur une architecture mathématique empruntée au cosmos par mimétisme, d'où il tire son essence et ses lois d'applicabilité. HS1. le pouvoir se manifeste sous les aspects de savoir, de parole ou de matière au sein desquels il se sédimente et à travers lesquels il s'opérationnalise, en fonction de la circonstance et du rapport au temps. HS2. La transmission du pouvoir obéit à un ensemble de prédispositions liées à la vocation et au charisme de l'acquéreur, prédispositions qui lui permettent d'internaliser les savoirs et les savoir-être du système initiatique qui l'adoube, et d'en acquérir du savoir-faire avec l'expérience dans la pratique ultérieure. HS3. la signification du pouvoir pratiqué chez les Beti est en adéquation avec le symbolisme culturellement endogène. Les objectifs poursuivis par cette recherche de la manière suivante : OP. mettre en lumière les fondements culturels du pouvoir Beti. OS1. relever les manifestations du pouvoir chez les Beti. OS2. présenter les modes de transmission du pouvoir en pays Beti. OS3. mettre en évidence la signification Anthropologique de la pratique du pouvoir dans le système culturel Beti.

Pour la procédure de vérification de nos hypothèses, nous avons eu recours à une double procédure méthodologique comportant d'une part la recherche documentaire et d'autre part, la recherche de terrain. La recherche documentaire de ce travail s'est déroulée du 1^{er} Septembre au 31 Décembre 2018 dans quelques bibliothèques de la ville de Yaoundé parmi lesquelles, l'Institut Français de Yaoundé (IFY), l'Université Protestante d'Afrique Centrale, le Centre Catholique Universitaire de Yaoundé (CCU), le Cercle Philo-Psycho-Socio-Anthropologie de l'Université de Yaoundé 1 (CPPSA), le Cercle Histoire-Géographie-Archéologie de l'UY1, le centre de documentation du MINRESI, La Fondation Paul Ango Ela (FPAE), L'Université

Catholique d'Afrique Centrale (UCAC), la bibliothèque personnelle. A côté de ces bibliothèques physiques, nous avons également fait recours à des médiathèques et internet en général. La réalisation de cette étape de la recherche a consisté à visiter chacune de ces bibliothèques et médiathèques pour la consultation des catalogues devant nous renseigner sur les ouvrages, articles scientifiques, mémoires et thèses se rapportant à notre thématique de recherche. Il a donc été question de réaliser une fiche bibliographique répertoriant l'ensemble des références relevées à l'intérieur de chacun de ces documents et par la suite, de consulter chacun d'eux et en élaborer des fiches de lecture. Cet exercice a permis de déboucher à l'élaboration de la revue de la littérature thématique, l'élaboration de la critique et le dégagement de l'originalité de notre travail.

La recherche de terrain elle, s'est déroulée entre la mi-août 2019 et mi-janvier 2020 au sein de trois Départements de la Région du Centre-Cameroun. Les sites qui ont été retenus sont les suivants : dans le département de la Lékié, nous avons Elig Ambassa, Evodoula, Kalngaha, Minkama, Monatélé, Nkol Mekok, Obala et Zamengoé. Dans le département de la Mefou et Afamba, nous avons retenu Awae, Ekali, Ekoko, Esse, Mfou et Nsimalen. Et dans le département du Mfoundi nous avons Febe, Mbangkolo, Nkolbisson, Nsimeyong et Ozom. La mise en œuvre de la collecte des données a nécessité un échantillonnage en grappe ayant débouché à la détermination de ces trois départements qui représentent l'échantillon de la population beti définie selon des critères socio-historiques de la recherche. La détermination de la typologie d'informateurs a également permis d'en identifier trois : *les praticiens, les connaisseurs et les témoins*. Ainsi, le déploiement sur le terrain a nécessité la disposition d'une autorisation de recherche, l'identification de cible principale et l'élargissement du corpus par la stratégie dite « *boule de neige* » qui consiste à identifier des informateurs ultérieurs à partir de l'échantillon principal de manière à en constituer une chaîne d'informateurs permettant de couvrir l'ensemble des thématiques abordées par les outils de collecte.

Trois techniques ont été employées pour collecter les données à savoir l'entretien semi-structuré, l'observation directe et les prises d'images, opérations qui ont été réalisées en nous servant d'un guide d'entretien, d'un guide d'observation, d'un carnet de notes, d'un stylo à bille, d'un appareil photo, d'un dictaphone. Un nombre total de 51 informateurs a été atteint au terme de l'opération de collecte après dépouillement et essorage du corpus des données orales, d'observation et de prises d'images. Cela a abouti à l'obtention des données conceptuelles, des données iconographiques et des données mathématiques, chacune d'elles ayant par la suite fait l'objet d'une analyse spécifique lors de la phase éponyme ; il s'agit de

l'analyse de contenu, l'analyse iconographique et l'analyse mathématique. Pour interpréter les données, nous avons eu recours à un cadre théorique élaboré à partir de l'ethnométhodologie (Ethno-méthodes, account), l'ethno-perspective (contextualité, endosémie) et les principes de l'épistémologie africaine (complémentarité antagoniste, actualisation-potentialisation, pan-vie).

Le corps du travail s'est organisé en trois parties principales, elles-mêmes comprenant trois chapitres chacune, ce qui donne un nombre total de neuf chapitres. Dans la première partie composée de trois chapitres, il a été question de la mise en évidence du cadre idéal de la recherche. Le chapitre 1 intitulé *les cadres physique et humain du site de la recherche* présente le site de la recherche à travers un certain nombre de rubriques. Le cadre physique indique la situation géographique et administrative en l'occurrence les départements de la Lékié, Mefou et Afamba et Mfoundi appartenant à la région du Centre du Cameroun, le relief, le climat l'hydrographie, la végétation qui sont typiques de l'environnement forestier. On découvre ainsi une zone en altitude relative (entre 300 et 1300 m en hauteur par rapport au niveau de la mer), l'occurrence d'un climat équatorial guinéen de type continental (2 saisons sèches et deux saisons de pluies), l'existence de nombreux cours d'eau et d'une végétation dense qui donne accès à de nombreuses essences propices pour la pratique du pouvoir. Le cadre humain présente les données sociodémographiques, les origines du peuple beti, la présentation de la société beti sur les plans politico-administrative et social, ainsi que quelques éléments de la culture (économie, alimentation, conception du temps, etc.). Les rapports du pouvoir aux cadres physique et humain montrent la collusion entre ces différents éléments et un pouvoir qui s'appuie sur le milieu forestier, le relief en hauteur, les nombreux cours d'eau.

Le chapitre 2 s'intéresse *al'état de la question*. Il s'ouvre sur la revue de la littérature qui établit un débat scientifique, dont les thématiques principales sont les fondements conceptuels du pouvoir, les rapports de causalité du pouvoir et les manifestations du pouvoir. Une critique permet de poursuivre les analyses autour d'un essai de synthèse et la mise en évidence des limites déduites du débat sur le pouvoir, limites construites du point de vue de l'objet de recherche, du point de vue conceptuel et du point de vue méthodologique. Enfin, il se referme avec l'originalité du travail, qui s'élabore dans la continuité des limites, en privilégiant la prise en charge de l'objet dans une approche holistique (la culture dans sa globalité), en focalisant la recherche sur la collecte, l'analyse et l'interprétation des données conceptuelles, iconographiques et mathématiques, et en construisant un cadre conceptualisé du pouvoir beti.

Le chapitre 3 titre *les modèles théorique et conceptuel* s'attèle à la construction d'un cadre théorique et d'un modèle conceptuel devant servir au traitement des données de terrain. Du cadre théorique, l'ethnométhodologie est mise à contribution grâce aux ethnométhodes, pour identifier les pratiques sociales qui résument le corpus du pouvoir, tel qu'il est vécu et pratiqué au sein des communautés beti, et à l'account pour rendre compte de la pratique des acteurs dans les mécanismes d'expression et d'acquisition du pouvoir, notamment en ce qui concerne les gestes, paroles et les interdits de langage qui se dégagent du phénomène dans son ensemble. L'Ethnoperspective s'implique à travers la contextualité, contribuant dans la recherche à mettre en évidence le rapport que le pouvoir entretient avec le temps et l'espace dans son expression et sa transmission, et l'endosémie culturelle pour la mise en lumière la signification du pouvoir à travers une lecture endogène. Et les principes de l'épistémologie africaine interviennent à travers la complémentarité antagoniste dans l'expression du caractère duel revêtu dans l'architecture du pouvoir, l'actualisation-potentialisation pour illustrer le potentiel énergétique issu des différents règnes et leur activité efficiente dû à l'expression de la parole. Et la pan-vie qui permet de révéler l'imbrication du pouvoir – entendu comme force et énergie – dans l'ensemble des éléments qui entourent l'univers physique, mental et métaphysique. Du cadre conceptuel de référence se définit les concepts d'acquisition du pouvoir, Anthropologie, Beti, pouvoir, savoir, savoir-être, savoir-faire, transmission du pouvoir, et s'élabore enfin, la conceptualisation beti du pouvoir à partir des termes locaux ngùl, ebùlè/ebulàn à nnúd (nnudgá), edzòe, ebángè, á bonè, á vú (evu).

La deuxième partie de la thèse s'intitule *le corps du pouvoir*. Elle est également organisée en trois chapitres. Le chapitre 4 (*le pouvoir du savoir*) s'intéresse aux éléments du savoir beti qui permettent d'exprimer le pouvoir, notamment la maîtrise de la manipulation des éléments cosmiques, pour le bon usage du pouvoir. Il s'agit d'abord de la connaissance du règne humain et les mécanismes d'appropriation du pouvoir à partir des éléments du corps humain aussi bien d'un point de vue matériel qu'immatériel ; ensuite, de la connaissance du règne animal, végétal et minéral grâce à la présentation de quelques des corpus correspondants, et surtout leur prise en charge dans les manifestations du pouvoir chez les beti. Enfin, il est question de présenter avec des études de cas, de quelle manière l'usage des pouvoirs locaux pourrait être utile pour le bien-être de la communauté. Dans ce sillage, on découvre que la pratique de sorcellerie dans le vol du pouvoir, le voyage chez les fantômes et l'univers des visions, sont des moyens utilisés dans la société beti, pour la promotion sociale et de prospérité du groupe.

Le chapitre 5 (le pouvoir par la parole) présente les éléments ethnographiques qui

établissent la collusion entre le pouvoir et la parole. Fortement densifié en analyse des données orales et des données iconiques, ce chapitre identifie les moyens culturels d'attribution des bénédictions (*məmbə̀*) et les malédictions (*Eyoak*), de même que les différents procédés d'inversion (*mviánlana*) qui sont employés chez les Beti pour retourner des situations défavorables en situations favorables. On note surtout ici l'occurrence de trois formes qui peuvent varier en fonction du groupe, de l'individu ou de l'environnement extra-sociétal. De nombreux rites sont ici évoqués, de même que leur présentation tant sur les préparatifs que sur la pratique. Ce chapitre se referme, non sans mettre un point d'orgue sur des cas pratique ayant permis de relever l'efficacité de la parole dans des situations d'indélicatesse auxquelles peuvent être confrontés des individus. De manière courante, les rites *mbabi*, *esie*, *mviánlana* entre autres, permettent de répondre efficacement à ce type de malaise qui, au demeurant, s'accroît avec le temps au cas où il n'est pas pris en charge localement.

Le chapitre 6 (le pouvoir dans la matière) fait une analyse des lieux de sédimentation des pouvoirs, partant des objets matériels que l'on pourrait qualifier de véhicules de pouvoir. On les classe en fonction de leur provenance et de leur usage. Dans la catégorie des matières biologiques, on retrouve les végétaux qui permettent de booster le potentiel de la production, sous forme d'écorce, de champignon, d'oignon ou autre plante. Les attributs de pouvoir donnent ouverture à la présentation des activateurs de potentiel (corne d'antilope, peau de panthère/léopard), des objets de guidance, des objets de défense, des objets de communication et des contenants rituels. Quant aux lieux de domiciliation du pouvoir, ils concernent les sépultures d'Ancêtres vertueux, les cours d'eau et les marécages sacratisés. Ces lieux sont par excellence utilisés par les communautés ou les individus, pour garder leurs pouvoirs, symboliquement représentés sous la forme matérielle d'arbres (*essani et mekám*), d'eau ou de vase (pour les cas d'animaux totems). Ainsi par exemple, lorsqu'un initié à l'article de la mort constate qu'il n'a pas un successeur digne de ce nom, il va enfouir ses pouvoirs dans un coin de rivière qu'il garde scrupuleusement après son décès, jusqu'à ce que soit né son successeur légitime (3 ou 4 générations plus tard).

La troisième et dernière partie constituée de trois chapitres elle également, porte sur *le domaine d'intelligibilité*. Le chapitre 7 qui porte sur *la transmission du pouvoirs* attèle à la présentation des formes et procédures de transmission du pouvoir dans l'univers culturel beti. Il se dresse en trois principales articulations axées sur les fondements dans la transmission des pouvoirs, la typologie des pouvoirs et le processus de transmission du pouvoir. Le premier élément met en évidence les fondements historiques et les fondements sociaux grâce auxquels

le *só* a été identifié comme l'ancêtre des rites de transmission des pouvoirs beti, rite à travers lequel l'individu devait acquérir des compétences spécifiques permettant de mettre en éveil des capacités latentes. Afin de promouvoir une société vertueuse et prospère, les Beti veillent d'une part à la transmission des valeurs sociales telles que le respect des aînés (qui conforte la primogéniture dans la transmission du pouvoir), le sens de la responsabilité, l'honnêteté, l'hospitalité, la générosité, etc., et d'autre part, aux valeurs spirituelles liées au charisme, à l'humilité et à la cosmicité. Dans la typologie des transmissions, on distingue la transmission passive (contemplation ou par l'observation) et la transmission active (transmission par le verbe et la transmission par la matière). Le troisième élément enfin, met en évidence deux phases essentielles dans le processus de transmission du pouvoir : la préparation du candidat sur le plan physique, psychologique, moral et spirituel et la transmission proprement dite (phase préliminaire, attribution du pouvoir et mise en pratique des pouvoirs reçus).

Le chapitre 8 sur l'analyse numérale du pouvoir s'attèle à décrypter les éléments de contenu mathématique, sur le corpus du pouvoir chez les Beti. Il met d'abord en évidence l'architecture numérale du pouvoir beti, qui de manière générale, s'appuie sur les impairs (1, 3, 5, 7 et 9) et certains chiffres pairs (2, 4, 6). Il s'agit ensuite des opérations mathématiques par 9 qui permettent de confirmer la plurivalence de ce chiffre, aussi bien dans la multiplication, la division, l'addition que pour la soustraction. A partir d'une multitude de tableau, il est démontré après avoir, dans chaque cas, déterminé le chiffre de référence – obtenu en additionnant les chiffres du nombre à partir duquel s'effectue l'opération –, les assertions suivante : que tout nombre entier naturel que l'on multiplie par 9 permet de donner un résultat équivalent à ce même 9, après réduction théosophique ; lorsqu'un chiffre ou un nombre entier naturel est divisé par 9, la partie décimale du résultat de cette opération, donne une répétition à l'infini d'un chiffre égal au chiffre de référence (exception faite sur 9 et ses multiples ; l'addition de 9 unités à n'importe quel chiffre ou nombre entier naturel donne un résultat dont la somme théosophique est égale au chiffre de référence ; en soustrayant 9 unités à tout nombre entier naturel supérieur à « 9 » (supérieur ou égal à $9 + 1$), l'on obtient un résultat pour lequel le chiffre issu de la réduction théosophique est égal au chiffre de référence. Enfin, le chapitre s'achève sur le rapport du 9 aux concepts de pouvoir beti. Il est fonction du fondement énergétique de la puissance (l'élément substantiel qui fonde la racine du pouvoir est le terme *ngùl*), de la base des opérations de pouvoir (*á dzó/vó* et *á dzóe*), des opérations d'addition (*á vú* et *á boni*), des opérations de soustraction (*á bán*), des opérations de multiplication (*Ebulá*) et des opérations de division (*á wé*).

Le chapitre 9 concerne *la production du sens*. S'appuyant sur les analyses effectuées en amont, il donne ouverture à quatre axes de réflexion. Du premier axe intitulé les ethno-méthodes du pouvoir, il se dégage un certain nombre d'observations liées aux interprétations qui se fondent sur le savoir comme pouvoir. Elles renseignent sur les mécanismes qui se fondent autour de l'appropriation du pouvoir issus de la manipulation aussi bien du corps physique que du corps immatériel, en ce qui concerne le règne humain. Pour le règne animal, le mode sacrificiel, le mode communicationnel, le mode manducationnel et le mode mimétique permettent une appropriation efficiente du pouvoir. Le règne végétal s'implique à travers les arbres, les herbes et les oignons à la vitalisation du pouvoir, à travers l'étonnante capacité à communiquer, se mouvoir, se défendre, etc. Le règne minéral est lui aussi une variable essentielle qui est un vecteur du pouvoir, grâce aux capacités mémoriel de l'eau dont la structure peut changer en fonction des fréquences d'ondes qu'elle enregistre.

Concernant le deuxième axe, le rendu de la pratique des acteurs renvoie à un ensemble d'éléments du langage qui permettent de rendre compte du phénomène et à travers lequel se dégage en grande partie, l'explication dudit phénomène. Elle s'intéresse particulièrement aux paroles, gestes, interdits de langage dont on évalue la portée à l'échelle sociale et à l'échelle cosmique, sur l'efficacité du pouvoir. Pour le troisième axe, l'ethnoperspective du pouvoir décline une contextualité axée sur le temps (journalier, lunaire et saisonnier), l'espace (dualité et analogie) ; un cadre circonstanciel qui est adossé sur le cycle de vie, l'ordre et le bien être communautaire et l'individualité dans la sphère sociale. L'endosémie culturelle, elle, décline les significations du pouvoir comme substance (*ngul, evú, edzoé*), du pouvoir par les mathématiques (addition, soustraction, multiplication et division par 9). Quant au quatrième axe correspondant à la globalisation du sens, il ouvre la voie à la dualité des phénomènes interactifs en situant la symbolique du 9 au centre du jeu de dualité, aux mécanismes d'actualisation des pouvoirs (disposition du corps, temps, niveau de maturation de l'acteur) et au vitalisme dans l'adéquation à l'ordre cosmique.

L'ensemble de ce dispositif d'intelligibilité a permis de déboucher aux principaux résultats ci-après : **Résultat n°1** : le pouvoir dans la socio-culture beti se fonde sur un système dualiste le représentant dans sa nature substantielle (*Ngul, Edzoe* ou *Evú*) d'une part, et d'autre part, dans son mode opératoire qui s'articule autour des opérations d'activation dans le cas d'un pouvoir latent inopérant (à *valé*), d'addition dans le cas d'un pouvoir opérant naturel qui produit ou se reproduit (à *vú, ábonε*), de soustraction dans le cas d'un pouvoir trop expressif et qui tend à nuire à l'ordre social et culturel (*ában*), de multiplication de puissance dans le cas où l'expression naturelle est très peu productive (*áNnúd, áboulə, áfoé*), d'inversion

ou de division dans les cas extrêmes d'une mort imminente ou pour précipiter la mort d'un sujet mettant sérieusement en péril la survie de la communauté (*á viañlan*). Ces opérations reposent sur l'apanage numéral du chiffre 9 en conformité avec un archétype géométrique et arithmétique qui tire ses origines de la dualité fondamentale interactive et donc, qui est adossé sur l'ordre cosmique.

Résultat n°2 : la mise en pratique du pouvoir dans l'univers culturel beti est assujettie aux différentes formes sous lesquelles il se déploie (savoirs, paroles et matière) en conformité avec les modalités de lieu et de temps, modalités qui se greffent à l'architecture numérale du 9. Ces modalités dépendent de la circonstance donnant lieu à une manifestation de pouvoir à une échelle tantôt restreinte (personnel, familial), tantôt élargie ou communautaire (village, lignage ou clan). De ce point de vue, l'usage des ingrédients requis pour la pratique du pouvoir dépend du problème que ledit pouvoir ambitionne de solutionner.

Résultat n°3 : la transmission du pouvoir est un processus qui commence par l'apprentissage des valeurs apparentées au savoir-être, ensuite se poursuit avec l'acquisition par l'impétrant du savoir qui domicilie l'initiation à laquelle il est soumis, et enfin se termine par la transmission des énergies à travers un élément témoin, par le truchement d'un moyen matériel ou cryptique ; transmission qui s'opère au moyen de l'arrachement grâce au déploiement d'une force conséquente de la part du néophyte lui permettant de s'accaparer d'une fraction dudit pouvoir. En conséquence, la mise en pratique permanente ultérieure contribuera à l'entretien du pouvoir acquis, dans une dialectique de va-et-vient entre le lieu de consommation et le lieu de production, par l'intermédiation d'un agent de distribution. Cette dialectique débouchera alors *in fine*, à l'acquisition par le dépositaire d'une compétence avérée du pouvoir, à travers son savoir-faire.

Résultat n°4 : le pouvoir prend sens dans son contexte d'utilisation, lui-même assujetti aux modalités de lieu, de temps et de circonstance qui se construisent autour de l'objectif à atteindre dans la pratique de pouvoir. Ainsi, la conception endogène du pouvoir beti lui attribue une parenté filiale d'avec les concepts fondateurs grâce auxquels l'individu qui se réclame dépositaire d'un pouvoir doit posséder le *ngul*, l'*Edzóe* ou l'*Evú* pour actualiser les savoirs en sa possession. Dans la même veine, l'individu qui possède le pouvoir ne se départit pas de la communauté ou bien, s'il possède un pouvoir personnel, il se soumet à l'instance de contrôle dédiée à maintenir l'ordre social et l'ordre cosmique. De ce fait, on possède le pouvoir par rapport à sa communauté d'appartenance pour générer et perpétuer le bien être communautaire.

Au demeurant, après avoir confirmé la vérification des hypothèses de départ, loin de

nous la prétention de croire que la question abordée dans ce travail ait été épuisée. Bien au contraire, nous admettons qu'elle pourrait avec des investigations ultérieures, permettre d'approfondir les analyses, en convoquant notamment la transdisciplinarité, l'interdisciplinarité et la pluridisciplinarité. Le seul contenu du travail ainsi développé dans la Thèse serait d'un intérêt certain pour les mathématiques, la physique, la physique quantique, les sciences biologiques, les sciences hydrologiques, les sciences zoologiques, les sciences astrologiques, la linguistique, la philosophie métaphysique, etc.

SOURCES

I. BIBLIOGRAPHIE

1. Ouvrages généraux

ABOUNA, P. (2014). *La Naissance, l'histoire et le développement de la culture. Pré-culture, culture et post-culture*. L'Harmattan.

BEATTIE, J. (1972). *Introduction à l'anthropologie sociale*. Payot.

BEAUVAIS, F. (2007). *L'Âme des molécules. Une histoire de la mémoire de l'eau*, Collection Mille mondes.

Bureau Central des Recensements et des Etudes de la Population (2015). *3e Recensement Général de la Population et de l'Habitat, Projections démographiques*.

CAPRA, F. (1985). *Le Tao de la physique*, nouvelle édition complétée. Sand.

DUMOND, R. (1962). L'Afrique noire est mal partie. In *Etudes rurale*, No. 11, pp. 113-119.

DURKHEIM, E. (1960). *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. PUF.

ELA, J-M. *Guide pédagogique de formation à la recherche pour le développement en Afrique*. L'Harmattan.

FISCHLER, C. (Dir.). (1996). *Pensée magique et alimentation aujourd'hui*. Les Cahiers de l'OCHA No. 5.

FRAZER, J. (1930). *Mythes sur l'origine du feu*. Editions Payot, Col. Petite bibliothèque Payot, 1967.

GAUTIER, M. (2018). *Connaissez-vous votre fréquence, votre vibration ?* Inédit.

CALAME-GRIAULE, G. (1977). *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*. Gallimard. Bibliothèque des sciences humaines.

HERSKOVITS, M.J. (1967). *Les bases de l'anthropologie culturelle* (première édition en 1950). François Maspero (Éd), Collection : Petite collection Maspero, No. 106.

Conseil International des Archives. (2018). *Bienvenu à Yaoundé, Cameroun*. Conférence ICA.

- JOUSSE, M. (1969). *L'Anthropologie du geste*. Ed. Resma.
- KABOU, A. (1991). *Et si l'Afrique refusait le développement*. L' Harmattan.
- KI-ZEBO, J. (1991). *La Natte des autres : Pour un développement endogène en Afrique*. Karthala.
- LEFEVRE, R. (1966). *Etude hydrologique de la Mefou supérieure*. ORSTOM.
- MBITI, J. (1969). *African Religion and Philosophy*. London, Heineman Books.
- MENYOMO, E. (2010). *Les Bases métaphysiques de la pensée négro-africaine*. L' Harmattan.
- Ministère de l'Agriculture et du Développement Rural. (2015). [Rapport d'activités du 1^{er} Sem. 2015] de la Délégation Régionale du MINADER pour le Centre.
- Ministry of Agriculture and Animal Resources. (2002). *Brigade opérationnelle des travaux de la Lékié. Rapport d'activité*. Monatélé.
- Ministère de l'Eau et de l'Énergie. (2009). *Plan d'action national de gestion intégrée des ressources en eau (pangire) : état des lieux du secteur eau et environnement*.
- Ministère de l'Economie, de la Planification et de l'Aménagement du Territoire. (2017). *Monographie de la région du Centre, Rapport du suivi de l'action des acteurs d'aménagement du territoire dans la région du Centre*.
- Ministère de l'Economie, de la Planification et de l'Aménagement du Territoire et Programme des Nations Unies pour le Développement. (2000). *Etudes socio-économiques régionales du Cameroun. Eradication de la pauvreté – amélioration des données sociales*. Dirasset – ITSD.
- MVENG, E. (1964). *L'art d'Afrique noire*. Mame.
- NDAW, A. (1983). *La Pensée africaine : Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine*. Nouvelles Editions Africaines.
- SENGHOR, L.S. (1977). *Liberté 3 : Négritude et civilisation de l'universel*. Editions du Seuil.
- TAHON, M. (2017). *Acoustique de la parole, Master ATAL, traitement de la parole*, Inédit.

TEMPELS, P. (1962, 5-12 avril 1961). L'Homme bantou et le Christ. In *Les Religions*, [Rapport du Colloque]. Abidjan, Paris, Présence Africaine.

2. Ouvrages spécifiques

ABEGA, S.C. (1987). *L'Ésána chez les Beti*. Ed. CLE.

ABOUNA, P. (2011). Le Pouvoir de l'ethnie. Introduction à l'Ethnocratie. L'Harmattan.

ABOUNA, P. (2017). *Introduction à l'anthropologie numérale dans les cultures négro-africaines*. L'Harmattan.

ADLER, A. (2000). *Le pouvoir et l'interdit. Royauté et religion en Afrique noire*. Éd. Albin Michel.

ALETUMTABUWE, M. (2008). *Sociologie politique* (3e Edition). GRAPHICAM.

AMIEL, P. (2010). *Ethnométhodologie appliquée. Eléments de sociologie praxéologique*, nouvelle édition augmentée. Presses du Laboratoire d'ethnométhodologie appliquée.

BALANDIER, G. (1969). *Anthropologie politique* (2e édition). PUF.

BALANDIER, G.(1988). *Le Désordre. Eloge du mouvement*. Fayard.

BARDIN, L.(2003). *L'Analyse de contenu*. PUF.

BRAUD, P. (2000). *Sociologie politique* (5ème édition). LGDJ.

CAPENHOUDT, V. & QUIVY, R. (2011). *Manuel de recherche en sciences sociales* (4^e édition). Dunod.

CLASTRE, P. (1974).*La Société contre l'État : Recherches d'anthropologie politique*. Ed. Minuit.

COULON, A. (1987). *L'Ethnométhodologie*. Presses Universitaires de France.

DUGAST, I. (1949). *Inventaire ethnique du Sud-Cameroun*. Mémoires de l'IFAN, série « Population », n°1.

ELIADE, M. (1965). *Le Sacré et le profane*. Gallimard, Collection Idées.

- FAME NDONGO, J. (1996). *Un Regard africain sur la communication. A la découverte de la géométrie circulaire*. Ed. Saint Paul.
- FAVRET-SAADA, J. (1977). *Les Mots, la mort et les sorts*. Gallimard.
- FORTES, M. & EVANS-PRITCHARD, E. (1964). *Systèmes politiques africains*. PUF.
- FOUCAULT, M. (1994 b). *Dits et écrits t. 4 (1980-1988)*. Gallimard.
- FOUDAETOUNDI, E. (2012). *Les Traditions Bëti et la pratique de ses rites*. Ed. SOPECAM.
- FROELICH, J.C. (No date). *Animismes. Les religions païennes de l'Afrique de l'Ouest*. Ed. de l'Orante.
- GARFINKEL, H. (1967). *Studies in ethnomethodology. Englewood-Cliffs*. NJ, Prentice-Hall.
- GARVARD-PERRET, M.-L. et al. (2008). *Méthodologie de recherche. Réussir son mémoire ou sa thèse en sciences de gestion*. Pearson Education France.
- GRIAULE, M. (1966). *Dieu d'eau. Entretien avec Ogotomméli*. Fayart.
- HAGENBUCHER-SACRIPANTI, F. (1973). *Les Fondements spirituels du pouvoir au royaume de Loango : République populaire du Congo*. Mémoires ORSTOM 67.
- HEBGA, M. (1979). *Sorcellerie, chimère dangereuse ...? INADES*.
- HOBBS, T. (1651). *Leviathan or the matter, forme and power of a Commonwealth Ecclesiastical an civil*. Andrew Crooke.
- LABURTHE TOLRA, P. (1985). *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun. Les mystères de la nuit*. L'Harmattan.
- LABURTHE-TOLRA, P. (2009). *Les Seigneurs de la forêt. Essai sur le passé historique, l'organisation sociale et les normes ethniques des anciens Bëti du Sud Cameroun* (1^{ère} Edition en 1981). L'Harmattan, Collection Racines du présent.
- LAPIERRE, J.-W. (1978). *Vivre sans État ? Essai*. Ed. Le Seuil.
- LAWRENCE, O. et al. (2005). *L'Elaboration d'une problématique de recherche. Sources, outils et méthode*. L'Harmattan.

- LEBEUF, J.-P. (1966). *Études Kotoko*. Fayard.
- LOUBET DEL BAYLE, J.-L. (2000). *Initiation aux méthodes des sciences sociales*. L'Harmattan.
- MAYI MATIP, T. (1983). *L'Univers de la parole*. Editions CLE.
- MBONJIEDJENGUÈLÈ. (2001). *La Science des sciences humaines. L'Anthropologie au péril des cultures ?* Ed. Etoile et MIC.
- MBONJIEDJENGUÈLÈ. (2005). *L'Ethno-Perspective ou La Méthode du Discours de l'Ethno-Anthropologie culturelle*. PUY.
- MBONJIEDJENGUÈLÈ. (2006). *Morts et vivants en négro-culture : culte ou entraide?* PUY.
- MBONJIEDJENGUÈLÈ. (2009). *Santé, maladie et médecine africaine. Plaidoyer pour l'autre tradipratique*. PUY.
- MORIN, E., (2005), *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Ed. du Seuil.
- MONGNEAU, P. (2008). *Réaliser son Mémoire ou sa Thèse. Côté Jeans et côté Tenue de soirée*. Presses Universitaires du Québec.
- MVIENA, P. (1970). *L'Univers culturel et religieux du peuple Bëti*. Saint-Paul.
- NDA, P. (2007). *Méthodologie et guide pratique du Mémoire de recherche et de la thèse de doctorat*. L'Harmattan.
- OLIVIER, L. et al. (2005). *L'Elaboration d'une problématique de recherche. Source, outils et méthode*. L'Harmattan.
- OMBOLO, J.-P. (1986). *Essai sur l'histoire, les clans et les regroupements claniques des Eton du Cameroun*. (Sans maison d'édition).
- ONAMBELE, M.-J. (2010). *Oncle maternel-neveu : une relation privilégiée chez les Ewondo*. L'Harmattan.
- RIVIÈRE, C. (2000). *Anthropologie politique*. Armand colin.
- RUSS, J. (1994). *Les Théories du pouvoir*. Armand Colin.

ROUMEGUERE-EBERHARDT, J. (1986). *Pensée et société africaines: Essai sur une dialectique de complémentarité antagoniste chez les Bantou du Sud-Est*. Publisud.

SAWICKI, F. (1994). *Le pouvoir 1. Science politique, sociologie, histoire*. Ed. Berlin-Sud.

TCHOUAND MPA, J.-T. (2015). *Communication et entraide entre morts et vivants en Afrique. L'exemple des Maka du Cameroun*. L'Harmattan.

THOMAS, L.-V. & LUNEAU, R. (1986). *La Terre africaine et ses religions* (2e édition) L'Harmattan.

VINCENT, J.-F. (1976). *Traditions et transition. Entretiens avec des femmes Bèti du Sud Cameroun*. ORSTOM.

WEBER, M. (1919). *Le Savant et le Politique* (1917 et 1919), préface de Raymond Aron et traduction par Julien Freund, 1959. Plon.

3. Articles scientifiques

ALEXANDRE, P. (1965). Proto-histoire du groupe beti-bulu-fang : essai de synthèse provisoire. In *Cahiers d'études africaines*, Vol. 5, No. 20, pp. 503-560.

ALLIOT, M. (1983). Anthropologie et juristique. Sur les conditions de l'élaboration d'une science du droit. In *Bulletin de Liaison du Laboratoire d'Anthropologie Juridique*, No. 6, pp. 83-117.

AMIN, S. (2007). Quel altermondialisme ? In *Le Monde Diplomatique*, p. 28.

AUGE, M. (1969). Statut, pouvoir et richesse : relations lignagères, relations de dépendance et rapports de production dans la société Alladian. In *Cahiers d'Etudes Africaines*, vol. 9, No. 35, *Les Relations de dépendance personnelles en Afrique noire*, pp. 46-48

AUGE, M. (1974). Les Croyances en la sorcellerie. In *Dossiers Africains*, La construction du monde. Religion, représentation, idéologie, p. 69, Maspéro.

BAFFERT, E. et al. (2012). Masaru Emoto – le message de l'eau. In *Zététique*, inédit.

BAGAYOGO, S. (1989). Lieux et théorie du pouvoir dans le monde mandé : passé et présent. In *Cahiers des sciences humaines*, vol. 25, No. 4, pp. 445-460.

BECQUART-LECLERC, J. Légitimité et pouvoir local. In *Revue Française de Science Politique*, 27^e année, No.2, pp. 228-258.

BELANGER, M. (2002). Les rites de la médecine traditionnelle Bambara et le traitement de la folie Jinèbana. L'esprit jinè, acteur de la continuité du sens. In *Anthropologie et Société*, Vol. 26, No. 2-3, pp. 235-250.

BIDJOKA, S. (2016). Une Refonte du logiciel mental comme préalable au réel essor de l'Afrique. In NGA NDONGO, V (Dir.), *Problématique de la renaissance en Afrique. Le continent noir face au défi de l'impérieuse émergence* (pp. 61-72), L'Harmattan.

BOCHETDETTE, M.-P. (1985). Rites et associations traditionnelles chez les femmes bëti (Sud du Cameroun). In BARBIER, J.-C (Dir.), *Femme du Cameroun. Mère pacifique, femmes rebelles* (pp. 245-275). ORSTOM-Karthala.

BON, A.F. et al. (2016). Caractérisation hydrogéologique des aquifères de socle altéré et fissuré du bassin versant de l'Olézoa à Yaoundé, Cameroun. In *Revue des Sciences de l'Eau*, Vol. 29, No. 2.

BOUCHARD, G. (1996). Le Savoir-pouvoir de/du sexe». In *Laval théologique et philosophique*, Vol. 52, No. 2, pp. 527-549.

BOURDIEU, P. (1984). Espace social et genèse des classes. In *Acte de la recherche en sciences sociales*, No. 52 et 53, pp. 3-12.

BOYON, J. (1963). Pouvoir et autorité en Afrique noire : état des travaux. In *Revue Française de Science Politique*, 13^e année, No. 4, pp. 993-1018.

BRAUN, F. (1987). Matriarcat, maternité et pouvoir des femmes. In *Anthropologie et Sociétés*, No. 11, vol. 1, pp. 45-55.

CAMBIER, A. (2010). Dits et non-dits : la parole en question. In *Société Roman 20-50 hors-série*, No. 7, pp. 41-52.

CHAZEL, F. (1983). Pouvoir, structure et domination. In *Revue Française de Sociologie*, 24-3, pp. 369-393

DE HEUSCH, L. (1962). Le Pouvoir et le Sacré. In *Annales du Centre d'étude des religions, L'Homme*, tome 2, No. 1, pp. 116-118.

DE LATOUR DEJEAN, C.-H. (1976). La Structure parentale dans une chefferie Bamiléké du ndè au Cameroun, In *Journal des africanistes*, tome 46 fascicule 1-2, pp. 95-103.

DUVERGER, M. (1975). Sociologie de la politique. Eléments de science politiques. In *Revue française de science politique*, 25-2, pp. 337- 339.

FORTIN, G. (1966). Les Transformations des structures du pouvoir. In *Recherches sociographiques*, vol. 7, No. 1-2, pp. 87-96.

FOUCAULT, M. (1994 a). Omnes et singulatim : vers une critique de la raison politique. In *Dits et Ecrits IV* (pp. 134-161), Gallimard/Seuil.

FOURNIER, M. & MOULIA, B. (2018). Sensibilité et communication des arbres : entre faits scientifiques et gentil conte de fée. In *Forêt Nature, Forêt Wallonne* (pp.12-21) 149 (octobre-novembre-décembre).

GARFINKEL, H. (2001). Le programme de l'ethnométhodologie. In De FORNEL, M. *L'ethno-méthodologie : Une sociologie radicale* (pp. 31-55), La découverte.

GODELIER, M. (1978). Pouvoir et langage. Réflexion sur les paradigmes et les paradoxes de la « légitimité » des rapports de domination et d'oppression. In *Communication : idéologies, discours, pouvoirs*, No. 28, pp. 21-27.

GRIAULE, M. (1952). Le Savoir des Dogon. *Journal de la Société des africanistes*, XXIII, pp.27-42.

HURBON, L. (1979). Sorcellerie et pouvoir en Haïti. In *Archives des sciences sociales des religions*, Vol. 48, No. 1, pp. 43-52.

KRIEF, N. & ZARDET, V. (2013). Analyse de données qualitatives et recherche-intervention. In *Revue Recherches en Sciences de Gestion-Management Sciences-Ciencias de Gestión*, No. 95, pp. 211 à 237.

LABURTHE-TOLRA, P. (1985). Le Mevungu et les rituels féminins à Minlaaba. In Barbier, Jean-Claude (Dir.), *Femme du Cameroun. Mère pacifique, femmes rebelles* (pp. 233-243), ORSTOM-Karthala.

LABURTHE-TOLRA, P. (1975). Un Tsógó chez les Eton. In *Cahier d'Etudes Africaines*, No. 59, 3^e cahier, Vol. XV, pp. 525-540.

LAMI, J. (2002). Evaluation de la population due au rejet des déchets liquides et solides à Yaoundé et mise au point d'une carte de pollution [Mémoire d'ingénierie], ENSP, Université de Yaoundé I.

LE BRETON, D. (1999). Anthropologie du silence, in *Théologiques*, Vol. 7, No. 2, pp. 11-28.

LIVIAN, Y. (2013). Pouvoir : entrée d'un dictionnaire des risques psychosociaux. In *ffhalshs-00868710ff*.

MABONA, A. (1960). Aspects de la Philosophie africaine. In *Présence Africaine*, No. 30, pp. 40-59.

MALLART-GUIMERA, L. (1975). Ni Dos ni ventre. Religion, magie et sorcellerie chez les Evuzok (Cameroun). In *L'Homme*, Tome 15, No. 2, pp. 35-65.

MBONJI EDJENGUÈLÈ. (2013). Pouvoir de la parole et paroles de pouvoir dans les rituels de guérissage négro-africains. In ECOT AYSSI, F., et al. *Autour de l'oralité et de l'écriture : textes du laboratoire de ressources orales de Yaoundé (Cameroun)*, Ed. CEIBA.

NICOLAS, G. (1969). Fondements magico-religieux du pouvoir politique au sein de la principauté hausa du Gobir. In *Journal de la Société des Africanistes*, Tome 39, fascicule 2, pp. 199-231.

PEGBA, R. (2016). L'Afrique et le retour aux racines, pour son devenir face à la mondialisation. In, NGA NDONGO, V. *Problématique de la renaissance en Afrique. Le continent noir face au défi de l'impérieuse émergence* (pp. 13-25), L'Harmattan.

QUÉRÉ (ed.). et al. (No date). L'Ethnométhodologie une sociologie radicale [Acte du colloque de Cerisy], La Découverte, pp. 31-56.

ROULON-DOKO, P. (2008). Le statut de la parole. In BAUMGARDT, U. et DERIVE, J. *Littératures orales africaines. Perspectives théoriques et méthodologiques* (pp.33-45), Karthala.

SCIAMA, Y. (2013). L'intelligence des plantes enfin révélée. In *Science et Vie*, No. 1146, P. 51.

SMITH, P. (1979). L'Efficacité des interdits. In *L'Homme*, Tome 19, No. 1, pp. 5-4.

TERRAY, E. (1994). Le pouvoir, le sang et la mort dans le royaume assante au XIXe siècle. In *Cahiers d'études africaines*, Vol. 34, No. 136, pp. 549-561.

TUBIANA, M.-J. (1979). Pouvoir et confiance. La relation oncle maternel-neveu utérin et le système politique des Zaghawa (Tchad-Soudan). In *Cahiers d'Études africaines*, pp. 55-68.

VALLERIE, M. (1994). Pédologie. In SANTOIR, C. et BOPDA, A. (Dir), *Atlas régional du Sud Cameroun* (pp. 6 -7), ORSTOM/ MINREST.

VINCENT, J.-F. (1979). Place et pouvoir de la femme dans les montagnes Mofou (Nord-Cameroun). In *Cahiers d'Etudes Africaines*, Vol. 19, No. 73-76, pp. 225-251.

ZAJACZKOWSKI, A. (1963). La Structure du pouvoir chez les Ashanti de la période de transition. In *Cahiers d'Etudes Africaine*, Vol. 3, No. 12, pp. 458-473.

3. Mémoires et Thèses

ABOUNA, P. (2008). Le Pouvoir et le sacré chez les Tikar : Contribution à l'étude des significations dia-génétique et culturelle de l'institution politique traditionnelle en Négro-culture [Thèse de Doctorat/Ph.D en Anthropologie, UY1]. Archive FALSH.

AMOZO, M. (2004). Le Rite *nvienglanã* dans la société eton précoloniale : essai d'Histoire Sociale [Mémoire de Maîtrise en Histoire, UY1]. Archive FALSH.

BINGONO BINGONO, F. (2017). *Nkul bewu* ; le tambour des morts chez les beti-bulu-fan. Contribution à une analyse anthropologique de la crypto-communication africaine, [Thèse de Doctorat/Ph.D, Université de Yaoundé 1]. Archive FALSH.

BOCHET DE THE, M.-P. (1970). Des Sociétés secrètes aux associations modernes (La femme dans la dynamique de la société beti) 1887 – 1966 [Thèse de Doctorat 3ème cycle, Université de Paris], Ecole pratique des hautes études VI° section.

CHANVALLON, S. (2009). Anthropologie des relations de l'Homme à la Nature : la Nature vécue entre peur destructrice et communion intime [Thèse de Doctorat en Anthropologie sociale et ethnologie, Université Rennes 2-Université Européenne de Bretagne].

EBODE, C. (2004). La pratique du « Viba » chez les Eton : Essai d'Anthropologie Médicale [Mémoire de maitrise en Anthropologie, UY1]. Archive FALSH.

ELOUGA, M. (2000). Archéologie du Cameroun Méridional : Etude de la céramique des sites du Sud de la bouche de la Sanaga [Thèse de Doctorat, Université de Yaoundé 1], Vol 1. Archive FALSH.

HEBGA, M. (1968). Le Concept de métamorphose d'hommes en animaux chez les Basaa, Duala, Ewondo, Bantu du Sud-Cameroun [Thèse de Doctorat 3°Cycle, Université de Rennes].

LÉPINE, P. (2013). Pour une sociologie du pouvoir : Essai de définition du phénomène du pouvoir et de sa caractérisation typologique à partir de l'ontologie de Castoriadis", [Thèse de doctorat en sociologie, Université Laval, Québec]. Thèse fr.

MEBENGA TAMBA, L. (1990). Les Funérailles chez les Ewondo. Changements économiques et évaluation de l'esprit de solidarité [Thèse de Doctorat de 3° cycle, Université de Yaoundé 1]. Archive FALSH.

NANGA MVOGO, S. (2015). Evó nnàm (parole du pays) ou « procès du pays » chez les Eton : contribution à une anthropologie des rites de sanation [Mémoire de Master en anthropologie, UY1]. Archive personnel.

NGOA, H. (1968). Le Mariage chez les Ewondo : étude sociologique [Thèse de Doctorat de troisième cycle en sociologie, Université de Paris]. Thèse fr.

TAHON, M. (2012). Analyse acoustique de la voix émotionnelle de locuteurs lors d'une interaction humain-robot [Thèse de Doctorat, Université Paris-Sud]. Thèse fr.

4. Dictionnaires et encyclopédies

BONTE, P. & IZARD, M. (Dir.). (1991). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (Edition de 2010), PUF.

Dictionnaire de Poche Larousse 2009.

Dictionnaire électronique Antidote

Encyclopédie de la République Unie du Cameroun. (1981). Abidjan/Dakar : Nouvelles Editions Africaines, Tome 1.

Microsoft® Encarta® 2009. © 1993-2008 Microsoft Corporation. Tous droits réservés.

II. LISTE DES INFORMATEURS

N°°	NOMS ET PRÉNOMS	ÂGES (ANS)	SEXES	CLANS	QUALITES	LIEUX	DATES
01	ABOMO EMILIENNE	92	F	Mvog Dzou	connaisseur(se)	Nkolbisson	17/01/2020
02	AKONO ATEBA	78	M	Mvelle	Praticien(ne)	Awae	14/11/2019
03	AMBASSA MENOUNGA	71	M	Endo	Témoin	Kalngaha	20/12/2019
04	AMOUGOU JOSEPH	26	M	Mvog Zang	Témoin	Mfou	22/09/2019
05	ANABA MARIE	72	F	Menyagda	connaisseur(se)	Minkama	18/11/2019
06	ATANGANA JEUNESSE	36	M	Mvog Manga	Témoin	Ekali	12/01/2020
07	ATANGANA PASCAL	83	M	Menyagda	Praticien(ne)	Obala	19/11/2019
08	BILOA ZOA CÉLESTIN	47	M	MvogNnamnye	Témoin	Monatele	17/10/2019
09	BIVINA NGUEDE	48	M	Mvog Manga	Conaisseur	Ekali	12/01/2020
10	EBODE BRIGITTE	48	F	Mvog Aecheli	Témoin	Evodoula	12/08/2019
11	EBODE NATHAN	51	M	Mvog Aecheli	Témoin	Evodoula	12/08/2019
12	EKOUDI FRANÇOIS	92	M	Mvelle	Praticien(ne)	Esse	22/01/2020
13	ELOUNDOUHONORINE	58	F	Mvog Kani	Témoin	Elig Ambassa	16/10/2019
14	ENAMANGOMO	75	M	Menye Mbanga	connaisseur(se)	Zamengoé	14/12/2019
15	ETOGO II	66	M	MvogKani	Praticien(ne)	Monatele	18/10/2019
16	EVENGUEEMERANT	86	M	Mvog Amougou	Praticien(ne)	Ekoko	11/01/2020
17	MAMA FRANÇOIS	78	M	Endo	Praticien(ne)	Kalngaha	10/08/2019
18	ONGUENE HELENE	87	F	Menyagda	Praticien(ne)	Nkol Mekok	20/11/2019
19	MBA ELO GASPAR	60	M	Mvog Manga	Praticien(ne)	Ekali	12/01/2020
20	MBAH SABINE	67	F	Mvog Dzou	connaisseur(se)	Nkolbisson	18/01/2020
21	MENDOUGA MVOGO	52	M	Menyagda	Praticien(ne)	Nkol Mekok	20/11/2019
22	MONDZANA DIEUDONÉ	62	M	Menyagda	Praticien(ne)	Obala	19/11/2019
							27/01/2020
							20/01/2021
23	MENYENGUE BENJAMIN		M	Essele	Praticien	Obala	18/11/2019
							20/01/2021
24	MESSI JEAN-PIERRE	63	M	Mvog Nnamnye	Témoin	Monatele	17/01/2020
25	MESSI JOSEPH	78	M	Mvog Kani	Ancien	EligAmbassa	16/10/2019
26	MEYOBEME JEANNE	61	F	Mvog Zang	connaisseur(se)	Mfou	22/09/2019
27	MVOGO ANDRÉ	63	M	Endo	Témoin	Kalngaha	10/08/2019
28	NDZENGUE ENAMA	71	F	Menye Mbanga	connaisseur(se)	Zamengoé	14/12/2019
29	NDZENGUE MBIDA	64	M	Mvelle	connaisseur(se)	Esse	21/01/2020

30	NDZIE OWONA	94	F	Mvog Djou	Témoin	Nkolbisson	17/01/2020
31	NDZINA EMILIE	68	F	Mvog Namnye	connaisseur(se)	Evodoula	09/08/2019
32	NGA NDZANA	82	F	Mvog Nnamnye	Praticien(ne)	Evodoula	11/08/2019
33	NGA SAMA THERESE	74	F	Mvog Namnye	connaisseur(se)	Evodoula	09/08/2019
34	NGANDI MARIE	82	F	Mvog Namnye	connaisseur(se)	Evodoula	09/08/2019
35	NGANY SOLANGE	53	F	Endo	Témoin	Evodoula	11/08/2019
36	NGONO JEAN	58	M	Menyagda	Témoin	Minkama	18/11/2019
37	NGONO THÉRÈSE	89	M	Mvog Ate-mengue	Témoin	Nsimeyong	03/09/2019
38	NKOLO TSALA	63	M	Endo	Témoin	Kalngaha	10/08/2019
39	NOMO MARIE THERESE	66	F	Mvog Beti	Témoin	Mbankolo	15/01/2020
41	OMGBA GABRIEL	48	M	Mvog Amougou	connaisseur(se)	Nsimalen	11/01/2020
42	ONAMBELE JEANNE	64	F	Mvog Beti	connaisseur(se)	Febe	14/01/2020
43	ONANA ALFRED	78	M	Mvog Ebode	connaisseur(se)	Ozom	10/09/2019
44	ONANA DAMIEN	81	M	Mvog Ebode	connaisseur(se)	Ozom	10/09/2019
45	ONANA GASTON	63	M	Mvog Ebode	Praticien(ne)	Ozom	10/09/2019
46	ONANA LOUIS	82	M	Mvog Beti	Praticien(ne)	Febe	15/01/2020
47	ONANA OMBE	70	M	Bekassa	Conaisseur	Monatéle	17/11/2019
48	ONANA ONAMBELE	68	F	MvogBeti	Témoin	Febe	14/01/2020
49	ONANA PASCALINE	78	F	Mvog Ebode	Témoin	Ozom	10/09/2019
50	OWONO FERDINAND	87	M	Endo	connaisseur(se)	Kalngaha	20/12/2019
51	OWONO ROGER	56	M	Endo	connaisseur(se)	Kalngaha	20/12/2019

III. WEBOGRAPHIE

[http://fr.getamap.net/cartes/cameroon/cameroon_\(general\)/mfou/](http://fr.getamap.net/cartes/cameroon/cameroon_(general)/mfou/) consulté le 28/06/2020

<https://www.osidimbea.cm/collectivites/centre/mefou-afamba> consulté le 28/06/2020

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00868710> consulté le 02/07/2020

www.lesdefinitions.fr/methodologie, consulté le 02/07/2020

<https://transhumanistes.com/mvet/> consulté le 02/07/2020

<http://generationekang.com/article-signification-des-mots-ekang-ekalik-107011276.html>, mis en ligne le 16/06/2020, consulté le 04/07/2020

<https://images.app.goo.gl/HXqaPBrMAa6nS62p6> consulté le 22/07/2020

<https://calculis.net/volume/sphère> consulté le 02/11/2020

www.wikipedia.org consulté le 05/12/2020

<https://www.cnrtl.fr/definition/transmission%20> consulté le 12/12/2020

<https://www.cnrtl.fr/definition/parole> consulté le 12/12/2020

INDEX

INDEX DES AUTEURS

A

ABOMO-MAURIN R.,	42
ABOUNA P., 6, 46, 52, 75, 77, 89, 90, 96, 97, 294, 300, 301, 303, 304, 307, 312, 351, 357	
ADLER A.,	85
ALETUM TABUWE M., 72, 74, 75, 88, 89	
ALEXANDRE P.,	41, 50, 251
ALLIOT M.,	105
AMIEL P.,	101, 102, 103
AMINS.,	3
AUGÉ M.,	78, 90, 91
AZOMBOS.,	62

B

BAFFERT E.,	337, 338
BALANDIER G.,	6
BARDINL.,	19
BEATTIE J.,	105
BEAUVAIS F.,	338
BELANGER M.,	336
BECQUART-LECLERC J.,	84, 92
BIDJOCKAS.,	3
BINGONO,	115
BOCHET DE THEM-P.,	49
BON A.,	36, 38
BOUCHARD G.,	70, 79, 82, 87, 91
BOYON J.,	67
BRAUN F.,	86, 92

C

CALAME-GRIAULE G.,	175, 339
CLASTRE P.,	67
CAMBIER A.,	342
CAPENHOUDT V.,	15
CAPRA F.,	2, 355
CHANVALLON S.,	362
CHAZEL F.,	73, 88
COULON A.,	102

D

DE HEUSCH L.,	77, 90
DE LATOURH.,	75
DELPECH B.,	30
DUMOND R.,	2
DUMONT L.,	105
DURKHEIM E.,	333

E

ELA J-M.,	3
ELIADE M.,	6, 364
EMOTO M.,	337, 338
ENO BELINGA S.,	61
EVANS-PRITCHARD E.,	43

F

FAVRET-SAADA J.,	76, 89
FISCHLER F.,	332
FORTIN G.,	68, 71, 72, 87
FOUDA ETOUNDI E.,	250, 251, 253
FOUCAULT M.,	67, 69, 77, 78, 87
FOURNIER M.,	336

FROELICH J-C.,363

G

GARFINKEL H.,101, 102

GARVARD-PERRETM-L.,15

GAUTIER M.,292

GODELIER M.,73, 88

GRIAULE M.,339, 357

H

HAGENBUCHER-SACRIPANTI, F., ...80

HEBGA M.,79, 91, 333

HERSKOVITS J.,121, 122

HOBBS T.,65

HUBERT J.,333

HURBON L.,78, 91

I

DUGAST I.,30, 34

J

JOUSSE M.,341

J-P. OMBOLO,30, 34, 100, 250

K

KABOUA.,2

KI ZERBO J.,3

KRIEF N.,18

L

LABURTHE-TOLRA P., 41, 43, 125, 148,
178, 234, 239, 240, 241, 242, 250, 271, 272

LAPIERRE W.,72, 88

LEBRETON D.,342

LEBEUF J-P.,107, 355

LEFEVRE R.,37

LEPINE P.,71, 87, 88

LIVIAN Y.,85, 92

M

MALIKI A.,339

MALLART-GUIMERA L., 131, 140, 142,
148, 346

MAYI MATIP T.,76, 89, 340

MBONJI EDJENGUÈLÈ, 76, 90, 100, 104,
105, 137, 259, 301

MEBENGA TAMBA L.,60

MENYOMO E.,361

MENU B.,6

MONGNEAU P.,12, 17

MORIN E.,342, 358, 361

MVENG E.,106

MVIENA P.,43, 57, 59

N

NANGA MVOGO S., 5, 34, 39, 60, 186,
188, 189, 190, 191, 192, 193, 219, 220, 221,
222, 225, 227, 229, 232, 233, 234, 236, 237,
238, 241

NDAWA.,363

NGOA H.,41, 165, 166

NICOLAS G.,83, 84, 92

O

ONAMBELE M-J.,52

P

PEGBA R.,3

Q

QUERE L.,102

R

RIVIERE C.,70, 83, 88, 92

ROCHER G.,67, 68, 88

ROUMEGUERE-EBERHARDT J.,...105,
107, 355

ROUSSEAU JJ.,.....66

RUSS J.,.....69, 87

S

SAWICKI F.,82, 91

SCIAMA Y.,336

SENGHOR L.S.,363

SHAKA BAGAYOGO,74, 89

T

TAHON M.,293, 319

TUBIANAM-J.,84

TCHOUAND MPA J.,115

TEMPELS R.P.,363

TERRAY E.,77, 90

THOMAS L-V.,186

TRILLES R.P.,42

V

VALLERIE M.,34

VINCENTJ-F.,86, 149

W

WEBER M.,73, 81, 88, 92

Z

ZAJACZKOWSKI A.,83, 92

ZARDET V.,18

INDEX DES CONCEPTS MAJEURS

A

Acquisition, 85, 110, 111, 116, 122, 133,
154, 260, 276, 277, 280, 289, 295, 372,
379

Addition, v, vi, xii, 5, 301, 307, 312, 313,
314, 315, 320, 321, 323, 324, 327, 354,
358, 365, 371, 378

Anthropologie, iv, v, 4, 5, 9, 16, 20, 21, 22,
25, 70, 100, 103, 118, 119, 120, 121, 133,
284, 341, 368, 369, 375, 376, 382, 383,
384, 386

B

Beti, v, vi, ix, xi, xii, 4, 5, 7, 8, 12, 14, 20,
21, 22, 23, 25, 27, 39, 40, 41, 42, 43, 44,
45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56,
58, 59, 61, 62, 63, 65, 96, 98, 110, 111,
113, 117, 118, 123, 125, 126, 131, 133,

135, 137, 138, 139, 140, 142, 145, 146,
147, 149, 150, 151, 153, 157, 159, 161,
162, 165, 166, 168, 169, 171, 175, 185,
197, 204, 205, 209, 216, 221, 223, 224,
228, 233, 234, 236, 246, 266, 271, 273,
275, 276, 282, 284, 287, 289, 290, 291,
292, 300, 301, 303, 306, 317, 318, 319,
320, 321, 322, 323, 325, 327, 329, 331,
333, 334, 335, 336, 338, 340, 341, 343,
344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351,
352, 353, 356, 357,

360, 362, 364, 365, 368, 369, 370, 371,
372, 375, 376, 377, 378, 379, 384, 404

Bien-être, 2, 22, 48, 53, 77, 89, 118, 129,
130, 142, 167, 171, 175, 192, 196, 202,
223,

228, 232, 239, 240, 244, 250, 255, 261,
322, 323, 347, 348, 349, 350, 355, 356,
361, 370, 377, 404

C

Chiffre 9, v, 125, 284, 301, 306, 307, 312,
315, 317, 362, 372, 379

Chaos,5, 304, 306, 310, 311, 312,
363

Cosmos, 6, 115, 252, 253, 277, 290, 318,
321, 328, 329, 330, 332, 339, 341, 345,
355, 360, 362, 363, 364

D

Désordre, v, 4, 5, 6, 88, 169, 186, 187,
219, 349, 350, 351, 363, 364

Division, v, vi, xii, 5, 59, 142, 300, 301,
307, 309, 310, 311, 312, 320, 324, 327,
353, 354, 365, 372, 379

Dualité, v, ix, 6, 58, 70, 78, 86, 88, 90,
107, 109, 110, 229, 231, 256, 284, 286,
288, 289, 290, 298, 299, 300, 319, 340,
344, 346, 355, 356, 357, 358, 361, 363,
372, 379

Données mathématiques, v, 13, 14, 16, 20,
95, 97, 370, 377

E

Ekan,39, 41, 42,
117

Energie, ix, 6, 77, 80, 81, 82, 89, 90, 91,
110, 113, 114, 126, 152, 177, 193, 206,
223, 228, 243, 261, 284, 291, 292, 293,
294, 299, 300, 319, 321, 323, 324, 329,

331, 337, 345, 355, 356, 359, 360, 361,
364

Eton, x, 40, 41, 43, 46, 47, 54, 57, 117,
127, 144, 157, 167, 211, 212, 215, 218,
222, 225, 228, 235, 264, 324, 384, 385,
386

Ewondo, 40, 41, 43, 57, 117, 127, 212,
271, 386

F

Forces, 66, 70, 78, 79, 82, 123, 144, 156,
158, 159, 160, 162, 163, 169, 170, 178,
187, 199, 215, 230, 231, 243, 273, 307,
328, 330, 334, 337, 340, 363

M

Mathématiques du pouvoir, xii, 246, 284,
327, 365, 371, 404

Méthode, 8, 10, 17, 18, 40, 95, 118, 120,
147, 154, 174, 217, 328, 337, 383

Multiplication, v, vi, xii, 5, 123, 125, 126,
159, 162, 301, 307, 308, 309, 320, 323,
324, 327, 348, 353, 354, 358, 365, 371,
379

O

Ordre, v, 5, 6, 18, 34, 36, 40, 41, 44, 53,
59, 63, 70, 77, 78, 85, 88, 89, 90, 91, 92,
93, 94, 96, 112, 114, 115, 116, 127, 131,
153, 170, 175, 176, 185, 186, 201, 226,
228, 229, 231, 238, 249, 254, 261, 263,
268, 277, 285, 290, 291, 292, 301, 304,
324, 328, 330, 332, 335, 338, 339, 342,
345, 346, 347, 349, 350, 351, 353, 354,

355, 358, 359, 361, 363, 364, 371, 373,
378, 379, 380

Opérations mathématiques, v, 301, 320,
325, 327, 353

P

Parole, v, 7, 23, 41, 53, 72, 75, 76, 77, 79,
89, 90, 110, 114, 116, 127, 135, 141, 142,
151, 160, 165, 171, 173, 174, 175, 176,
177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 185,
187, 188, 190, 191, 193, 195, 196, 197,
198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205,
206, 209, 212, 213, 222, 226, 254, 287,
291, 292, 294, 319, 320, 321, 322, 328,
339, 340, 341, 349, 352, 356, 357, 359,
360, 368, 375, 382, 383, 385, 386

Pouvoir, iv, v, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 12, 14, 15,
20, 21, 22, 23, 25, 27, 43, 53, 62, 63, 65,
66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76,
77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87,
88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98,
100, 104, 106, 110, 111, 112, 113, 114,
115, 116, 117, 118, 122, 123, 124, 125,
127, 128, 130, 132, 133, 135, 137, 139,
140, 141, 142, 143, 145, 146, 148, 149,
150, 151, 152, 153, 154, 159, 160, 162,
165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 173,
181, 184, 187, 190, 197, 200, 201, 204,
205, 206, 209, 216, 217, 218, 220, 221,
223, 224, 226, 228, 230, 231, 235, 239,
240, 242, 243, 249, 278, 284, 286, 288,
289, 290, 291, 293, 294, 295, 296, 297,
298, 299, 300, 301, 306, 318, 319, 320,
321, 322, 323, 324, 326, 327, 328, 329,

332, 333, 334, 335, 338, 339, 340, 341,
342, 343, 344, 345, 347, 348, 349, 350,
351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358,
359, 360, 361, 368, 375, 382, 385, 386

Pouvoirs, ix, x, xi, xii, 12, 66, 67, 82, 83,
91, 112, 113, 115, 140, 141, 154, 158, 159,
165, 166, 171, 173, 220, 226, 240, 241,
244, 249, 252, 253, 254, 257, 258, 271,
273, 277, 278, 281, 285, 286, 287, 288,
289, 301, 324, 327, 328, 330, 335, 336,
343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350,
351, 352, 353, 354, 356, 358, 359, 360,
362, 365, 404

R

Recherche, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 13,
14, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 25, 27,
33, 34, 38, 39, 40, 41, 42, 383, 385

S

Savoir, v, 3, 4, 5, 7, 10, 21, 23, 30, 43, 47,
53, 65, 71, 72, 76, 79, 91, 94, 95, 98, 100,
101, 105, 106, 113, 118, 119, 122, 123,
130, 131, 132, 133, 135, 137, 138, 139,
145, 148, 152, 156, 162, 165, 166, 167,
169, 170, 173, 175, 180, 181, 186, 187,
197, 199, 203, 205, 206, 209, 211, 231,
235, 243, 278, 320, 322, 327, 328, 330,
332, 333, 334, 339, 347, 348, 349, 351,
357, 358, 368, 375

Savoir-être, v, 5, 7, 23, 123, 133, 256, 348,
368, 372, 375, 379

Savoir-faire, v, 3, 4, 5, 7, 23, 94, 106, 114, 123, 133, 138, 209, 256, 257, 258, 274, 280, 348, 349, 368, 372, 375, 379

Savoirs, v, 3, 4, 5, 23, 44, 94, 100, 106, 111, 112, 114, 115, 122, 138, 141, 153, 162, 166, 169, 171, 175, 227, 246, 251, 256, 257, 258, 260, 274, 277, 281, 327, 330, 334, 335, 338, 348, 349, 364, 368, 371, 372, 375, 378, 379, 404

Somme théosophique, 304, 306, 312, 313

INDEX DES LIEUX

A

Awae, 11, 31, 126, 156, 183, 369, 376, 388

E

Ekali, 11, 46, 128, 143, 145, 154, 158, 227, 232, 241, 369, 376, 388

Ekoko, 11, 226, 254, 369, 376, 388

Elig Ambassa, 11, 213, 217, 369, 376, 388

Evodoula, x, 11, 30, 170, 180, 181, 183, 197, 199, 202, 203, 211, 213, 214, 219, 225, 226, 233, 234, 237, 257, 369, 376, 388, 389

F

Febe, 11, 149, 158, 175, 194, 205, 213, 369, 376, 389

K

Kalngaha, 11, 128, 144, 146, 158, 161, 168, 188, 189, 197, 198, 216, 217, 236, 238, 369, 376, 388, 389

Soustraction, v, xii, 5, 301, 307, 315, 316, 317, 318, 320, 322, 323, 324, 327, 353, 354, 358, 365, 371, 378

Substance, v, vi, 18, 65, 71, 79, 91, 106, 111, 115, 116, 119, 131, 139, 152, 155, 156, 209, 224, 272, 281, 297, 318, 327, 356, 359, 361, 371, 378

T

Transmissions, 249, 252, 255, 278, 281, 365, 404

L

Lékié, ix, 11, 27, 30, 31, 32, 34, 36, 38, 39, 40, 41, 46, 167, 170, 369, 376, 382

M

Mbangkolo, 11, 173, 182, 185, 220, 369, 376

Mefou et Afamba, 11, 27, 30, 31, 32, 34, 36, 38, 39, 40, 41, 167, 369, 376

Mfou, 11, 31, 199, 216, 369, 376, 388

Mfoundi, ix, 11, 27, 30, 31, 32, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 369, 376

Monatéfé, 11, 30, 168, 184, 199, 202, 214, 217, 218, 239, 361, 369, 376, 382, 389

N

Nkol Mekok, 11, 150, 176, 369, 376, 388

Nkolbisson, 11, 32, 155, 174, 178, 183, 191, 195, 369, 376, 388, 389

Nsimalen, 11, 144, 145, 167, 175, 369,
376, 389

Nsimeyong, 11, 174, 177, 369, 376, 389

O

Obala, 11, 30, 155, 159, 166, 167, 173,
180, 185, 191, 192, 193, 203, 204, 221,
222, 235, 257, 267, 369, 376, 388

Ozom, 11, 146, 150, 180, 199, 205, 215,
369, 376, 389

S

Sa'a,30, 180, 181, 184

INDEX DES NOMS LOCAUX

A

Á viaŋlan iv, 346, 364

abök55

Á bone iv, v, 128, 131, 143, 406

Akúamá42, 139

Alú56

Amös56

ánák sáma147, 183, 210, 221

Asandá140

Asúzoa53, 248

B

Bɔbɔnyáŋ50

Bənyă50

Bingá122

E

Ebángè125, 126, 127, 131, 196, 314

Y

Yaoundé, iv, vii, 2, 9, 16, 32, 34, 36, 37,
38, 167, 197, 198, 342, 369, 376, 382, 383,
384, 385, 386

Z

Zamengoé, 11, 177, 178, 181, 195, 211,
369, 376, 388, 389

Edzoé 125, 139, 311, 312, 313, 343, 344

Ekob Zé 218, 219

Endaŋə 208, 210

Ésá 50

Esié 191, 196

Essán, ixi, 214, 215, 228, 229, 230, 231,
233, 234

Evaa məté 173, 174, 175

Evaa ngoun 230, 338

Evó 125, 231, 257, 313,
377

Eyăŋ 211, 223, 263, 264, 265, 266

F

Fám141, VoirPam

K

Kág 222, 238, 294

kumkúm 208

M

Mbabi, xiii, 147, 191, 193, 196, 199, 201, 407	
Mə̀kɔŋ.....x, 224, 225, 294	
Mə̀kɔŋ mə̀ nām.....224, 225	
méthode8, 10, 17, 18, 39, 371	
Mevungu.....53, 147, 276, 374	
Mevungu Mbá53	
Mingó46, 266	
Móngó45, 50, 124	
Mvámhá.....44	
Mviánlaná.....158, 230, 346	
Mə̀bugban.....164	
Mə̀yǎŋ.... xiii, 261, 263, 265, 266, 272, 275	

N

Ndán228	
Ndón.....x, 189, 190, 264	
Ndzó52, 125, 223, 332	
Ndók148	
Ngál.....46	
Ngòan50	
Nkó.....231, 238	
Nkóŋ226, 227, 294	
Nkóm ékoán214, 238	
Nkúl.....226, 228, 294	

Nkúnkúmá..... 52	
Nnack..... 217, 218, 238, 268	
Nnóm 246, 247, 248	
Nnóm ngii 246	
Nnudgó, x, 161, 205, 206, 207, 208, 238, 346	
Nsili awú..... 229, 258, 259	
Ntsóng mbié..... 230	
ntúm <i>Edzòe</i> 142	
Ntúm nnam 295	
nya módo 199	
nya ndómò 50	

S

Só .. ,60, 145, 244, 245, 246, 247, 248, 249,	
---	--

T

Tsik ntól 125	
Tsó 237	

W

Wónlò wònlò 211, 212, 238	
---------------------------------	--

Z

Zóŋ é kón 215	
Zomlól53, 191, 193, 202, 218, 256, 332, 347, 353	

ANNEXES

GUIDE D'ENTRETIEN

TITRE : « *Le Pouvoir et sa transmission chez les Beti : contribution a une anthropologie des enculturations des savoirs, savoir-faire et des savoir-être* ».

I- DONNÉES SOCIO-DÉMOGRAPHIQUES

Date et lieu __ Nom et prénoms __ Age __ Sexe __ Ethnie (clan) __ Qualité de l'informateur
(*praticien (e), connaisseur (se), témoin* __

II- Les fondements du pouvoir

- Terminologie (Ngul, Nud, *Edzôé*/, Etc.)
- Nature
- Formes
- Sources du pouvoir
- Symbolique

III- Les champs d'application

- Production végétale
 - Rites agraires
 - Fétiches
 - Assistance totémique
- Production animale
 - Animaux sauvages (rites de chasse, fétiches, fantômes)
 - Animaux domestiques (obtention, maintien, multiplication)
- Reproduction humaine
 - Homme (Virilité, orientation sexuée)
 - Femme (Conception féminine, accouchement)
- Production par la parole
 - Médication
 - Malédiction
 - Bénédiction

- **Transmission de l'autorité**
 - Commander aux hommes
 - Commander aux animaux
 - Commander aux végétaux
 - Commander aux autres éléments de la nature
- Mécanismes de contrôle
 - Charms (Hommes, femmes, groupes)
 - Inversions (Êtres humains, animaux, autres éléments de la nature)

IV- La transmission du pouvoir : Le processus

- **Phase préparatoire**
 - Critères de choix
 - Adoubement
 - Préparation du candidat
- **Phase de l'initiation**
 - Transmission Valeurs,
 - Transmission des énergies
 - Exercice du pouvoir

GRILLE D'OBSERVATION

TITRE : « *Le Pouvoir et sa transmission chez les Beti : contribution a une anthropologie des enculturations des savoirs, savoir-faire et des savoir-être* ».

Les domaines d'observation

- Mariages
- Deuils
- Rites
- Autres

Les manifestations du pouvoir

- Modalités
 - Lieu : Montagne (pied, sommet, etc.), Colline, Cour d'eau
 - Temps : Mois, Jour, Heure, Saison
 - Circonstance : Naissances, Mariages, Intronisations, Cérémonies funéraires, Rites, etc.
- Ingrédients
 - Animaux
 - Végétal : herbes, feuilles, écorces, autres.
 - Minéral : eau (rivière, pluie, ruisseau), argent, pierre, etc.
 - Aliments : nourriture, boissons, amuses gueules, etc.
 - Ustensiles : marmite, bassine, autres
- Acteurs et leurs rôles
 - Titre
 - Description physique (Genre, âge,)
 - Rôle social (dans le procédé/processus)
 - Les parures
 - Les paroles prononcées
 - Les gestes accompagnateurs
 - Les non-dits
- Significations/symboles
 - Formes
 - Couleurs
 - Matériaux
 - Nombres

UNIVERSITE DE YAOUNDE I



FACULTE DES ARTS, LETTRES
ET SCIENCES HUMAINES

CENTRE DE RECHERCHE ET DE FORMATION DOCTORALE
EN SCIENCES HUMAINES SOCIALES ET EDUCATIVES

UNITE DE RECHERCHE ET DE FORMATION DOCTORALE
EN SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

DEPARTEMENT D'ANTHROPOLOGIE

THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

FACULTY OF ARTS, LETTERS
AND SOCIAL SCIENCES

POST GRADUATE SCHOOL FOR SOCIAL
AND EDUCATIONAL SCIENCES

DOCTORAL RESEARCH UNIT FOR HUMAN
AND SOCIAL SCIENCES

DEPARTMENT OF ANTHROPOLOGY

Yaoundé, le 22 MARS 2019

AUTORISATION DE RECHERCHE

Je soussigné, Professeur MBONJI Edjenguèlè, Chef du Département d'Anthropologie de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Yaoundé I, atteste que l'étudiant NANGA MVOGO Séverin, Matricule 09L262 est inscrit en Doctorat /Ph.D dans ledit département. Il mène ses travaux universitaires sur le thème : « *Le Pouvoir et sa transmission chez les Beti : contribution à une anthropologie des enculturations des savoirs, savoir-être et savoir-faire* », sous ma direction et la co-direction de Dr ABOUNA Paul.

A cet effet, je vous saurais gré des efforts que vous voudriez bien faire afin de fournir à l'intéressé toute information en mesure de l'aider.

En foi de quoi la présente autorisation de recherche lui est délivrée pour servir et valoir ce que de droit.

Le Chef de Département

Professeur Mbonji Edjenguèlè



DECRET N° 74/193 DU 11 MARS 1974
portant création de nouvelles unités
administratives.

LE PRESIDENT DE LA REPUBLIQUE,

VU LA Constitution du 2 Juin 1972;

VU le Décret n° 72/349 du 24 Juillet 1972 portant organisation administrative de la République Unie du Cameroun;

D E C R E T E :

ARTICLE 1er. - Le département de la MEFOU, Province du Centre-Sud, est scindé en deux départements:

- a) - le département du MFOUNDI, chef-lieu YAOUNDE;
- b) - le département de la MEFOU, chef-lieu MFOU.

L'organisation administrative des départements du MFOUNDI et de la MEFOU sera déterminée par un texte particulier.

ARTICLE 2. - Les districts d'AKONO, BIKOK et MBANKOMO, département de la MEFOU sont érigés en arrondissements.

Le ressort territorial de chacun de ces arrondissements est égal à celui de l'ancien district correspondant.

Le ressort territorial de l'arrondissement de NGOUMOU est modifié en conséquence.

ARTICLE 3. - Il est créé dans la ville de YAOUNDE un quatrième arrondissement dénommé YAOUNDE IV.

Le ressort territorial de cet arrondissement sera fixé par le décret portant organisation du département du MFOUNDI.

ARTICLE 4. - Il est créé au sein des arrondissements et des départements correspondants les districts suivants:

- a) - District de DJOHONG dont le siège est fixé à DJOHONG, arrondissement de Meiganga, département de l'Adamaoua.

Le ressort territorial dudit district s'étend sur les groupements et villages suivants :

- Bawaka
- Djaoro Mohe
- Djohong
- Garga Pella
- Ngaoui
- Yarnbag.

b) - District de FIGUIL dont le siège est fixé à FIGUIL, arrondissement de Guider, département de la Bénoué.

Le ressort territorial dudit district s'étend sur les groupements suivants :

- Canton de Lam
- Groupement Guider-Est
- Lanidat de Figuil.

c) - District de TOUBORO dont le chef-lieu est fixé à SORA-BOUM, arrondissement de Tcholliré, département de la Bénoué.

Le ressort territorial dudit district s'étend sur les groupements et villages ci-après :

- Bélaka
- Hankoa
- Mbaï-Mboun
- Mbéré
- Ndok
- Ouantounou
- Pandjana
- Sora-Boun
- Touboro
- Touldoro Mbana
- Vogzoun
- Yandia.

d) - District de GUIDIGUIS dont le chef-lieu est fixé à GUIDIGUIS, arrondissement de Kaélé, département du Diamaré.

Le ressort territorial dudit district s'étend sur les groupements et villages suivants :

- Canton de Bizili
- Canton de Golonguini
- Canton de Golonguini
- Canton de Touloun
- Landat de Guidiguis.

e) - District de WAZA dont le siège est fixé à Waza, arrondissement de Kousseri, département de Logone-et-Chari.

Le ressort territorial dudit district s'étend sur les groupements et villages suivants :

- Canton de Ngamé
- Canton de Waza.

f) - District de TOKOMBÈRE dont le siège est fixé à TOKOMBÈRE, arrondissement de Mora, département du Margui-Wandala.

Le ressort territorial dudit district s'étend sur les groupements et villages suivants :

- Mada
- Makalingi
- Mouyengue
- Ouldenc
- Palbara
- Tokombere

g) - District de GOULFEY dont le siège est fixé à GOULFEY, arrondissement de Serbwel, département de Logone-et-Chari.

Le ressort territorial dudit district s'étend sur les groupements et villages ci-après :

- Blangoua
- Bomboya
- Ganatir
- Goulfey
- Massaky.

.../...

**UNIVERSITE DE YAOUNDE I
THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I**

UNIVERSITE DE YAOUNDE I

**CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN SCIENCES
HUMAINES, SOCIALES ET EDUCATIVES**

**UNITÉ DE FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES**

**DEPARTEMENT
D'ANTHROPOLOGIE**



THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

**POST COORDINATE SCHOOL FOR
SOCIAL AND EDUCATIONAL
SCIENCES**

**DOCTORAL RESEARCH UNIT FOR
SOCIAL SCIENCES**

DEPARTMENT OF ANTHROPOLOGY

**Le Pouvoir et sa transmission chez les Beti :
contribution à une anthropologie des savoirs,
des savoirs-faire et des savoirs-être**

**Proposition de recherche présentée en vue
de l'obtention du diplôme de Doctorat Ph.D en
Anthropologie**

Par

Severin Achille NANGA MVOGO

Master en Anthropologie

Sous la direction de

MBONJI EDJENGUÈLÈ

Professeur

Paul ABOUNA

Chargé de Cours

Avril 2017

CONSENTEMENT LIBRE ET ÉCLAIRÉ

Ce document est un consentement éclairé dédié aux autorités traditionnelles, aux leaders du pouvoir traditionnel et aux autres dépositaires du pouvoir traditionnel beti. Nous les convions à participer à la présente recherche qui a pour titre « *Le Pouvoir et sa transmission chez les Beti : contribution à une anthropologie des savoirs, des savoirs-faire et des savoirs-être* ».

Cette investigation s'inscrit dans le cadre des travaux académiques *orchestrés* par le Centre de Recherche et de Formation en Sciences Sociales, Humaines et Educatives de l'Université de Yaoundé 1. Ladite recherche est menée en vue de la rédaction d'une Thèse et l'obtention d'un diplôme de Doctorat Ph.D en Anthropologie.

I. INFORMATIONS GÉNÉRALES

INTRODUCTION

Je me nomme **NANGA MVOGO Séverin**, je suis étudiant en cycle de Doctorat PH. D en Anthropologie à l'Université de Yaoundé 1. Je mène actuellement une recherche sur la transmission du pouvoir chez les Beti. Je souhaiterais que vous preniez part à cette recherche en répondant à quelques questions. Vous pouvez prendre un moment de réflexion où me donner votre décision dans le cas où vous rencontrez des difficultés à comprendre certaines phrases ou certains mots, n'hésitez pas à m'a posé la question.

OBJECTIF DE LA RECHERCHE

La question de la transmission du pouvoir en Afrique est au centre des débats qui sont d'actualité. La problématique est au cœur même des réflexions qui visent à promouvoir l'émergence de notre pays le Cameroun et par la même occasion le développement de votre localité à travers la réappropriation des valeurs traditionnelles en voie de disparition.

L'IMPLICATION SCIENTIFIQUE DE LA RECHERCHE

Cette recherche est menée dans le but de comprendre comment est-ce que le pouvoir se transmet chez les Beti. Nous voulons savoir quels sont les types de pouvoir qu'on retrouve comment est-ce que ce pouvoir est-il utilisé promouvoir le développement de la communauté et quels sont les acteurs qui interviennent dans ce processus. Pour réaliser cette activité nous aurons besoin interroger les personnes ressources ils sont au courant des informations en ce qui concerne la transmission du pouvoir.

APPORT DES PARTICIPANTS

Vous êtes convié à cette activité de par votre expérience en la matière et grâce à votre statut dans la communauté locale. Aussi, nous avons pensé à vous faire participer à cette recherche en qualité de personne ressource. Votre apport consistera donc à nous donner des informations relatives à ce sujet au cours d'un entretien individuel.

PARTICIPATION VOLONTAIRE

Je voudrais vous relever le fait que votre participation à cette recherche est volontaire. Votre décision d'y participer ne doit aucunement être influencée par une tierce personne ou une autorité. Si vous voulez y participer cela ne doit dépendre que de votre seule et unique volonté. Les informations qui seront livrées ne seront pas divulguées à votre entourage, encore moins dans un journal. Elles serviront uniquement dans le cadre de cette recherche.

Au cours des interviews, les questions sur lesquelles nous allons échanger sont en rapport avec votre expérience personnelle et aussi en rapport avec la culture locale et la transmission du pouvoir. Dans le cas où vous aurez besoin de prendre plus d'informations relatives à cette activité vous pouvez librement contacter les autorités académiques qui ont mandatés cette recherche à partir d'une adresse téléphonique.

LA DURÉE

La durée de la recherche est estimée à un maximum de 24 mois. Nous aurons possiblement 2 à 3 séances d'échanges au cours de cette période. Chaque entretien durera environ 45 à 50 minutes pendant lesquels nous allons pouvoir échanger sur la question.

LES RISQUES

Au cours des échanges vous pouvez être à parler de votre initiation dans la gestion de la chose sacrée ou encore votre intimité politico-religieuse. Si dans ce cas vous vous sentez gêné vous pouvez décider ne pas débattre de ces questions-là.

PROFIT

Votre apport n'aura pas un apport direct conséquent en terme de bénéfice mais permettra d'apporter un plus sur la question du développement local partant de l'importance que l'on doit accorder aux questions de transmission et de gestion du pouvoir dans votre communauté.

CONFIDENTIALITE

Les informations que vous allez nous livrer seront strictement confidentielle. Elles ne feront pas l'objet d'une divulgation auprès des membres de votre communauté. Pour garantir votre confidentialité, nous allons rendre vos réponses anonymes de sorte que personne d'autre en dehors de nous ne sache qu'il s'agit de vos réponses. C'est-à-dire nous allons affecter un numéro correspondant à votre intervention sous forme de code.

RESULTATS DE LA RECHERCHE

En attendant la fin de l'investigation, nous veillons à ce que aucune information ne soit divulguée ni aucune identité des participant. Au terme de la recherche, chacun des participant recevra un exemplaire de résultats et cela pourra faire l'objet d'une concertation commune au cours de laquelle nous allons vous exposé le contenu de nos recherches.

CONFIRMATION OU REFUS DE PARTICIPATION

Votre contribution à cette recherche n'aura aucune incidence directe dans votre vie sociale, politique, et même religieuse, encore moins dans le cadre de votre vie professionnelle. Vous avez la possibilité d'effectuer des remarques ou des suggestions au terme de notre entretien si jamais vous désirez modifier vos déclarations ou encore si vous n'êtes pas d'accord avec l'un des points évoqués.

PERSOONNE À CONTACTER

Dans le cas où vous aurez des questions à poser à notre responsable vous pouvez directement le contacter.

Pr. Paschal KUM AWAH, Maître des Conférences,
Département d'Anthropologie, Université de Yaoundé 1.
Email: paschal.awah@yahoo.fr

TABLE DES MATIERES

SOMMAIRE	II
REMERCIEMENTS.....	III
RESUME.....	IV
ABSTRACT.....	V
LISTES DES ABREVIATIONS, ACRONYMES ET SIGLES	VI
LISTES DES CARTES ET FIGURES	VII
LISTE DES PHOTOS.....	VIII
LISTE DES TABLEAUX.....	IX
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
0.1. Le contexte de la recherche	2
0.2. La justification du choix du sujet	3
0.2.1. La raison personnelle	3
0.2.2. La raison scientifique	3
0.3. Le problème de recherche	3
0.4. La problématique.....	4
0.5. Les questions de recherche.....	6
0.5.1. La question principale	6
0.5.2. Les questions spécifiques	6
0.6. Les hypothèses de recherche	6
0.6.1. L’hypothèse principale.....	6
0.6.2. Les hypothèses spécifiques	6
0.7. Les objectifs de recherche	7
0.7.1. L’objectif principal.....	7
0.7.2. Les objectifs spécifiques	7
0.8. La méthodologie de recherche	8
0.8.1. La recherche littéraire.....	8
0.8.2. Du terrain au travail en laboratoire	10
0.8.3. Le travail en laboratoire	17
0.9. L’intérêt de la recherche.....	22
0.9.1. L’intérêt théorique.....	23
0.9.2. L’intérêt pratique.....	23
0.10. La délimitation du cadre la recherche	23

0.11. Les considérations éthiques.....	24
0.12. Le plan du travail.....	24
PREMIÈRE PARTIE : LA SITUATION IDÉELLE DE LA RECHERCHE	25
CHAPITRE 1 : LES CADRES PHYSIQUE ET HUMAIN DU SITE DE LA RECHERCHE	27
1.1. Le cadre physique.....	28
1.1.1. La situation géographique et administrative	28
1.1.1.1. Le département de la Lékié	29
1.1.1.2. Le département de la Mefou et Afamba.....	30
1.1.1.3. Le département du Mfoundi.....	31
1.1.2. Le relief	32
1.1.3. Le climat.....	33
1.1.4. L'hydrographie.....	34
1.1.5. La végétation	36
1.2. Le cadre humain	37
1.2.1. Les données sociodémographiques	37
1.2.2. Les origines du peuple beti.....	39
1.2.2.1. Le peuple Beti	39
1.2.2.1.1. L'origine de l'ethnonyme Beti	39
1.2.3. La socioculture beti	40
1.2.3.1. L'organisation de la société beti.....	40
1.2.3.1.1. L'organisation politico-administrative.....	40
1.2.3.1.2. L'organisation sociale	41
1.2.3.1.2.1. La famille et le lignage.....	41
1.2.3.1.2.2. Le clan	42
1.2.3.1.3. La différenciation sexuée chez les Beti	43
1.2.3.1.3.1. La croissance	43
1.2.3.1.3.2. La maturation	44
1.2.3.1.3.3. L'accomplissement.....	44
1.2.3.2. Le système de parenté chez les Beti	45
1.2.3.2.1. La filiation chez les Beti.....	46
1.2.3.2.2. La terminologie de la parenté.....	46
1.2.3.2.1. Les alliances chez les Beti.....	47
1.2.3.3. L'expression traditionnelle du pouvoir chez les Beti.....	48

1.2.4. Les autres éléments de culture	50
1.2.4.1. L'économie chez le peuple beti.....	50
1.2.4.1.1. La production végétale	50
1.2.4.1.2. La production animale chez les Beti	51
1.2.4.1.3. La production artisanale chez les Beti.....	51
1.2.4.2. L'alimentation chez les Beti.....	52
1.2.4.3. La conception du temps chez les Beti	52
1.2.4.3.1. Le temps journalier.....	53
1.2.4.3.2. Le temps lunaire	54
1.2.4.3.3. Le temps des saisons	54
1.2.4.1. Les fondements religieux beti	55
1.3. Les rapports du pouvoir au cadre physique et humain.....	57
CHAPITRE 2 : L'ETAT DE LA QUESTION.....	60
2.1. La revue de la littérature.....	61
2.1.1. Les fondements conceptuels du pouvoir	61
2.1.1.1. Le pouvoir : contribution des pionniers	61
2.1.1.2. Le pouvoir : un concept très controversé	63
2.1.1.3. Les approches définitionnelles	64
2.1.1.4. La fonction et typologie du pouvoir.....	67
2.1.2. Les rapports de causalité du pouvoir.....	69
2.1.2.1. Le pouvoir par coercition	69
2.1.2.2. Le pouvoir et la parole	72
2.1.2.3. Le pouvoir et le sacré	73
2.1.2.4. Le pouvoir et la sorcellerie.....	74
2.1.2.5. Le savoir et le pouvoir.....	76
2.1.3. Les manifestations du pouvoir	76
2.1.3.1. Les sources corporelles du pouvoir	76
2.1.3.2. Le pouvoir et le phénomène politique.....	78
2.1.3.3. La légitimité du pouvoir.....	79
2.1.3.4. Le pouvoir et les questions de genre	82
2.2. La critique	83
2.2.1. L'essai de synthèse.....	83
2.2.1.1. Sur les fondements conceptuels du pouvoir.....	83
2.2.1.2. Sur les rapports de causalité du pouvoir.....	85

2.2.1.3. Sur les manifestations du pouvoir	88
2.2.2. Les limites	90
2.2.2.1. Du point de vue de l'objet	90
2.2.2.2. Du point de vue conceptuel	91
2.2.2.3. Du point de vue méthodologique	92
2.3. L'Originalité du travail.....	92
2.3.1. Concernant l'objet	92
2.3.2. Concernant la méthodologie.....	93
2.3.3. Concernant le cadre conceptuel.....	94
CHAPITRE 3 : LES MODÈLES THÉORIQUE ET CONCEPTUEL	96
3.1. Le cadre théorique	97
3.1.1. La grille théorique	97
3.1.1.1. L'ethnométhodologie	97
3.1.1.1.1. Les ethnométhodes	98
3.1.1.1.2. L'account.....	99
3.1.1.1.3. La réflexivité	99
3.1.1.1.4. L'indexicalité	99
3.1.1.1.5. La notion de membre.....	100
3.1.1.2. L'ethnoperspective ou ethnanalyse	100
3.1.1.2.1. La contextualité	101
3.1.1.2.2. L'holisticité	101
3.1.1.2.3. L'endosémie culturelle	102
3.1.1.3. Les principes de l'épistémologie africaine	103
3.1.1.3.1. La complémentarité antagoniste.....	104
3.1.1.3.2. La dialectique partie/tout et corollaire de la rémanence vitale.....	105
3.1.1.3.3. L'actualisation-potentialisation ou centration-périorisation	106
3.1.2. L'opérationnalisation du cadre théorique.....	107
3.2. Le cadre conceptuel de référence	108
3.2.1. La définition des concepts de base	108
3.2.1.1. Le pouvoir	108
3.2.1.1.1. Le règne animal.....	109
3.2.1.1.2. Le règne végétal	109
3.2.1.1.3. Le règne minéral.....	110
3.2.1.1.4. Le règne humain.....	111

3.2.1.2. La transmission du pouvoir	112
3.2.1.2.1. La parole.....	112
3.2.1.2.2. La crypto-communication	113
3.2.1.2.3. Le corps humain	113
3.2.1.2.4. Le matériel.....	113
3.2.1.3. L'acquisition du pouvoir	114
3.2.1.3.1. L'acquisition par transmission biologique	114
3.2.1.3.2. L'acquisition par transmission sociale volontaire	114
3.2.1.3.3. L'acquisition par le rapt	114
3.2.1.4. Les Beti	115
3.2.1.5. L'Anthropologie.....	116
3.2.1.5.1. L'approche étymologique et scientifique	116
3.2.1.5.2. L'approche historique	117
3.2.1.5.3. L'approche processuelle.....	118
3.2.1.5.4. L'approche des origines nationales	119
3.2.1.6. Le savoir	119
3.2.1.7. Le savoir-faire	119
3.2.1.8. Le savoir-être.....	120
3.2.2. La conceptualisation beti du pouvoir	120
3.2.2.1. Le pouvoir comme boosteur de potentiel latent	120
3.2.2.1.1. Le terme <i>ngùl</i>	120
3.2.2.1.2. Le terme <i>ebùlè/ebulàn</i>	122
3.2.2.1.3. Le terme <i>nmúd</i>	123
3.2.2.2. Le pouvoir comme instance de contrôle	124
3.2.2.2.1. Le terme <i>Edzòe</i>	124
3.2.2.2.2. Le terme <i>ebángà</i>	125
3.2.2.3. Le pouvoir comme instance de production	127
3.2.2.3.1. Le terme <i>á bonε</i>	127
3.2.2.3.2. Le terme <i>á ví</i>	128
DEUXIÈME PARTIE : LE CORPS DU POUVOIR.....	131
CHAPITRE 4 : LE POUVOIR DU SAVOIR.....	133
4.1. La connaissance du règne humain.....	134
4.1.1. Le corps matériel.....	134
4.1.1.1. Les organes de sens	134

4.1.1.2. La production des déchets	135
4.1.1.3. Les parties du corps attribuées au pouvoir	137
4.1.1.3.1. Le ventre.....	137
4.1.1.3.2. Le sexe.....	139
4.1.1.3.2.1. Le sexe masculin	139
4.1.1.3.2.2. Le sexe féminin	145
4.1.2. Les corps immatériels.....	147
4.2. La connaissance du règne animal.....	148
4.2.1. Les animaux sauvages	149
4.2.1.1. L'attrance	151
4.2.1.2. Le camouflage	153
4.2.2. Les animaux domestiques	156
4.2.2.1. Les animaux sacrificiels	156
4.2.2.1.1. Les herbivores : la chèvre.....	156
4.2.2.1.2. Les granivores	157
4.2.2.2. Les animaux non-sacrificiels.....	158
4.3. La connaissance des autres règnes	159
4.3.1. Le règne végétal	159
4.3.2. Le règne minéral.....	162
4.4. L'usage des pouvoirs locaux pour le bien-être communautaire	163
4.4.1. La sorcellerie dans le vol du pouvoir	163
4.4.2. Le voyage chez les fantômes.....	164
4.4.3. L'univers des visions : La veille spirituelle	165
CHAPITRE 5 : LE POUVOIR PAR LA PAROLE.....	168
5.1. La parole de bénédiction (<i>mambə̀</i>)	169
5.1.1. La bénédiction du quotidien.....	169
5.1.2. La bénédiction d'occasions	172
5.1.2.1. Les bénédictions séculaires	172
5.1.2.2. Les bénédictions du mariage	174
5.2. La parole de malédiction (<i>Eyoak</i>)	175
5.2.1. La malédiction verticale	175
5.2.1.1. Les causes.....	175
5.2.1.2. Les manifestations.....	176
5.2.1.3. Les réparations	178

5.2.2. La malédiction horizontale.....	179
5.2.2.1. La malédiction sociale par la colère (<i>essandjá</i>).....	179
5.2.2.2. La malédiction par méchanceté.....	181
5.3. La parole d'inversion (<i>mviánlana</i>).....	182
5.3.1. Les inversions de groupe : L' <i>Evó ε nnâm</i>	182
5.3.1.1. La typologie.....	182
5.3.1.2. Les causes.....	183
5.3.1.3. Les préparatifs du rite.....	183
5.3.1.4. La pratique du rite.....	184
5.3.2. Les inversions individuelles.....	187
5.3.2.1. Le déblocage personnel.....	187
5.3.2.1.1. Le corpus 1.....	188
5.3.2.1.2. Le corpus 2.....	189
5.3.2.2. La pratique de la thérapie de groupe du <i>Mbabi</i>	191
5.3.2.3. Les études de cas : libération de prison.....	194
5.3.2.3.1. Le cas d'Abdon F.	194
5.3.2.3.2. Le cas de Jean B.	195
5.3.2.3.3. Le cas de Leopold N.....	196
5.3.2.4. Les autres cas.....	197
5.3.3. Les inversions sur la nature.....	197
5.3.3.1. La production végétale.....	197
5.3.3.1.1. Le rite d'assainissement de l'espace culturel.....	197
5.3.3.1.2. Le rite agraire.....	199
5.3.3.2. La modulation climatique.....	201
5.3.3.2.1. La régénérescence de pluie.....	201
5.3.3.2.2. Le blocage de pluie.....	203
CHAPITRE 6 : LE POUVOIR DANS LA MATIÈRE.....	205
6.1. La matière biologique dans l'expression du pouvoir.....	206
6.1.1. La production végétale.....	206
6.1.1.1. L'écorce (<i>Ebab elé</i>).....	206
6.1.1.2. Le champignon (<i>mbél endañə</i>).....	209
6.1.1.3. L'oignon et autre plante.....	211
6.1.2. L'usage empirique des végétaux pour l'équilibre.....	214
6.1.2.1. Le pseudo-tronc de feuille de plantain (<i>Nkóm ékoán</i>).....	214

6.1.2.2. L'aubergine sauvage (<i>Zóh é kón</i>)	216
6.2. Les attributs du pouvoir.....	217
6.2.1. Les activateurs de potentiel	217
6.2.1.1. La corne d'antilope (<i>Nnàk</i>)	217
6.2.1.2. La peau de panthère (<i>Eköb zé</i>)	219
6.2.2. Les objets de guidance(<i>Ntonglɔ</i>)	220
6.2.2.1. La canne (<i>Ntúm</i>)	220
6.2.2.2. Le chasse-mouche(<i>Kág</i>).....	223
6.2.3. Les objets de défense.....	225
6.2.3.1. Les lances (<i>màkɔh</i>)	225
6.2.3.2. La machette (fa/pa).....	227
6.2.4. Les objets de communication.....	228
6.2.4.1. Le double gong (<i>Nkóh</i>).....	228
6.2.4.2. Le tam-tam (<i>nkúl</i>).....	229
6.2.5. Les contenants rituels	232
6.2.5.1. La marmite en terre cuite (<i>ntsóng mbié</i>)	232
6.2.5.2. La hotte (<i>Nkɔ́</i>).....	232
6.3. Les lieux de domiciliation du pouvoir.....	236
6.3.1. La sépulture d'un Ancêtre.....	236
6.3.2. Les cours d'eau et marécages.....	237
TROISIÈME PARTIE : LE DOMAINE D'INTELLIGIBILITÉ	242
CHAPITRE 7 : LA TRANSMISSION DU POUVOIR.....	244
7.1. Les fondements de la transmission des pouvoirs	245
7.1.1. Les fondements historiques	245
7.1.1.1. La monographie <i>só</i>	246
7.1.1.1.1. Les éléments d'analyse du <i>só</i>	248
7.1.2. Les fondements sociaux	251
7.1.2.1. Les valeurs éthiques et morales.....	251
7.1.2.2. Les valeurs spirituelles	251
7.2. La typologie des transmissions	252
7.2.1. La transmission passive.....	252
7.2.1.1.1. Les sens physiques	252
7.2.1.1.1.1. La transmission par filiation.....	253
7.2.1.1.1.2. La transmission par adoption	254

7.2.1.1.2. La voie cryptique.....	254
7.2.1.1.2.1. Le rêve.....	255
7.2.1.1.2.2. L'intuition.....	256
7.2.1.2. La transmission active.....	257
7.2.1.2.1. La transmission par le verbe.....	257
7.2.1.2.1.1. De l'initié au néophyte.....	257
7.2.1.2.1.2. De l'assistance au ritualiste.....	258
7.2.1.2.1.3. De l'assistance au porte-parole.....	259
7.2.1.2.2. La transmission par la matière.....	264
7.2.1.2.2.1. Les <i>māyāṅ</i> (oignons).....	264
7.2.1.2.2.2. Le corps humain.....	268
7.2.1.2.2.3. Les artéfacts.....	270
7.3. La pratique dans la transmission du pouvoir.....	271
7.3.1. La préparation.....	271
7.3.1.1. La préparation physique.....	272
7.3.1.2. La préparation psychologique.....	272
7.3.1.3. La préparation morale.....	273
7.3.1.4. La préparation spirituelle.....	274
7.3.2. La transmission.....	275
7.3.2.1. La phase préliminaire.....	275
7.3.2.2. La transmission effective.....	276
7.3.2.3. La mise en pratique.....	277
CHAPITRE 8 : L'ANALYSE NUMÉRALE DU POUVOIR.....	280
8.1. L'architecture numérale du pouvoir beti.....	281
8.1.1. Sur le cadre spatiotemporel.....	281
8.1.1.1. La dialectique des pouvoirs nocturnes.....	282
8.1.1.2. La spatio-temporalité des pouvoirs diurnes.....	283
8.1.1.2.1. L'occupation des espaces.....	283
8.1.1.2.2. La matérialité du temps.....	285
8.1.2. Sur le jeu des acteurs.....	288
8.1.2.1. L'émission du verbe.....	288
8.1.2.1.1. Les formes basiques du verbe.....	288
8.1.2.1.2. La rythmique du verbe.....	291
8.1.2.2. L'effectuation des gestes.....	292

8.1.3. Sur la culture matérielle	295
8.1.3.1. Les ingrédients	295
8.1.3.2. Les artefacts.....	296
8.1.3.2.1. Le contenu numéral.....	296
8.1.3.2.2. La forme géométrique	297
8.2. Les mathématiques du pouvoir par 9	298
8.2.1. Les opérations de comptage	299
8.2.1.1. Le système littéraire beti	299
8.2.1.2. Le système des ennéades.....	301
8.2.1.3. Les rapports de convergence des systèmes	303
8.2.2. Les opérations mathématiques par 9	304
8.2.2.1. La multiplication par 9	304
8.2.2.2. La division par « 9 ».....	306
8.2.2.3. L'addition de « 9 » unités.....	308
8.2.2.4. La soustraction de « 9 » unités	311
8.3. Les rapports du 9 aux concepts de pouvoir beti	313
8.3.1. Du fondement énergétique de la puissance	314
8.3.2. De la base des opérations de pouvoir	315
8.3.3. Des opérations d'addition et d'activation.....	316
8.3.4. Les opérations de soustraction	317
8.3.5. Les opérations de multiplication	319
8.3.6. Les opérations de division.....	320
CHAPITRE 9 : LA PRODUCTION DU SENS.....	321
9.1. Les ethno-méthodes sur le pouvoir beti	322
9.1.1. Le règne humain.....	322
9.1.1.1. Le corps matériel.....	323
9.1.1.2. Le corps immatériel.....	323
9.1.2. Le règne animal.....	324
9.1.2.1. Le mode sacrificiel.....	324
9.1.2.2. Le mode communicationnel	325
9.1.2.3. Le mode manducationnel	326
9.1.2.4. Le mode mimétique.....	328
9.1.3. Le règne végétal	329
9.1.3.1. Le cas des arbres	329

9.1.3.2. Le cas des herbes.....	329
9.1.3.3. Le cas des oignons.....	330
9.1.3.4. La contribution de la science des plantes	330
9.1.4. Le règne minéral.....	332
9.2. Le rendu de la pratique des acteurs	334
9.2.1. Les paroles.....	334
9.2.2. Les gestes	336
9.2.3. Les interdits de langage.....	337
9.3. L’Ethno-perspective du pouvoir beti.....	339
9.3.1. La contextualité endogène du pouvoir	339
9.3.1.1. Le temps	339
9.3.1.1.1. Le temps journalier.....	339
9.3.1.1.2. Le temps lunaire	340
9.3.1.1.3. Le temps saisonnier	341
9.3.1.2. L’espace	342
9.3.1.2.1. La dualité de la spatialité culturelle.....	342
9.3.1.2.2. L’analogie des espaces	343
9.3.1.3. La circonstance.....	343
9.3.1.3.1. Le cycle de vie.....	343
9.3.1.3.2. L’ordre et le bien-être communautaire.....	345
9.3.1.3.3. Les individualités dans la sphère sociale.....	346
9.3.2. L’endosémie culturelle du pouvoir beti	347
9.3.2.1. Le pouvoir comme substances énergétiques	347
9.3.2.2. Le pouvoir par les mathématiques du 9	349
9.4. La globalisation du sens	350
9.4.1. La dualité des phénomènes interactifs	351
9.4.1.1. Le pouvoir par le potentiel de la complémentarité.....	351
9.4.1.2. De la dualité à la potentialisation du pouvoir par 9.....	352
9.4.1.3. De la restauration du pouvoir	353
9.4.2. Les mécanismes d’actualisation des pouvoirs.....	354
9.4.2.1. Les dispositions du corps	355
9.4.2.2. Le temps du pouvoir.....	356
9.4.2.3. La maturation de l’acteur	356
9.4.3. Le vitalisme dans l’adéquation à l’ordre cosmique.....	357

9.4.3.1. Le pouvoir vitaliste ou énergie immanente du système	357
9.4.3.2. Le pouvoir individualiste ou déni de pouvoir en négro-culture	359
CONCLUSION GÉNÉRALE	363
SOURCES.....	373
I. BIBLIOGRAPHIE.....	374
II. LISTE DES INFORMATEURS.....	386
III. WEBOGRAPHIE.....	388
INDEX.....	389
ANNEXES.....	398
TABLE DES MATIERES	406