

UNIVERSITE DE YAOUNDE I
THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

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

UNITE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

DEPARTEMENT D'ANTHROPOLOGIE

POST GRADUATE SCHOOL FOR SOCIAL
AND EDUCATIONAL

DOCTORAL RESEARCH
SOCIAL SCIENCES

DEPARTMENT OF ANTHROPOLOGY



**L'« EKOB-ZË », LA PEAU DE
PANTHERE/LEOPARD » : SYMBOLE DU POUVOIR
CHEZ LES MVOG ATEMENGUE : CONTRIBUTION A
L'ANTHROPOLOGIE CULTURELLE**

*Mémoire présenté et soutenu publiquement le 05 Aout 2021, en vue de l'obtention du
diplôme de Master en Anthropologie*

Spécialisation : Anthropologie culturelle

Par

Thobie Merveille ATANGANA TSOUNGUI

Licencié en anthropologie



MEMBRES DU JURY

Président	:	Antoine SOCPA	(Pr)	Université de Yaoundé I
Rapporteur	:	Luc MEBENGA TAMBA	(Pr)	Université de Yaoundé I
Examineur	:	Paschal KUM AWAH	(Pr)	Université de Yaoundé I

Année académique 2020-2021

SOMMAIRE

i

SOMMAIRE	i
DEDICACE.....	ii
REMERCIEMENTS.....	iii
RESUME	iv
ABSTRACT	v
LISTE DES ABREVIATIONS, ACRONYMES ETSIGLES.....	vi
LISTE DES CARTES	vii
LISTE DES PHOTOS.....	viii
LISTE DES SCHEMAS.....	x
INTRODUCTION GENERALE	1
CHAPITRE 1 :.....	17
CADRES PHYSIQUE ET HUMAIN DE LA RECHERCHE.....	17
CHAPITRE 2 :.....	45
REVUE DE LA LITTERATURE, CADRE THEORIQUE ET CONCEPTUEL.....	45
CHAPITRE 3 :.....	70
ETHNOGENESE DE L'EKOB-ZË, LA PEAU DE PANTHERE/LEOPARD.....	70
CHAPITRE 4 :.....	92
EKOB-ZË OU LA PEAU DE PANTHERE/LEOPARD : SENS ET ENDOSENS.....	92
CHAPITRE 5 :.....	119
PARENTE ET DIPLOMATIE DANS LA SUCCESSION CHEZ LES MVOG ATEMENGUE ...	119
CHAPITRE 6 :.....	146
EKOB-ZË : SYMBOLISME ET POUVOIR.....	146
CONCLUSION.....	170
SOURCES	180
REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES.....	181
SOURCES ORALES : Liste des informateurs	189
ANNEXES	197
TABLE DES MATIÈRES	202

À

Mon père Apollinaire Tsoungui de regretée mémoire,

Ma mère Louise-Rosa Odzolo.

REMERCIEMENTS

Ce mémoire est le résultat d'une recherche menée grâce à la contribution multiforme de plusieurs personnes. Nous tenons d'abord à remercier notre encadreur, le Pr. Luc Mebenga Tamba qui, malgré ses nombreuses occupations, a accepté de diriger ce travail. Ensuite notre remerciement va à l'endroit du chef de département le Pr. Paschal Kum Awah qui nous a beaucoup assistés dans sa posture de père à travers ses encouragements et son souci de voir ce travail s'améliorer jusqu'à son aboutissement. Nous tenons aussi à remercier tous nos enseignants du département d'anthropologie et tous ceux qui nous ont enseignés en particulier le Pr. Mbonji Edjenguèlè (notre ancien chef de département) pour ses multiples enseignements et sa formation à notre endroit. Nous disons merci aux professeurs Antoine Socpa, Pierre François Edongo Ntede, Paul Abouna. Merci aux docteurs David Nkweti, Afu Isaiah Kunock, Déli Tize Teri, Antang Yamo, Alexandre Ndjalla, Fonjong, Germaine Ngah Eloundou, Marcelle Ewolo Ngah. Nous ne manquerons pas de dire merci au Pr. Pascal Charlemagne Messanga Nyamnding ainsi qu'au Dr. François Bingono Bingono pour leurs enseignements. Merci aussi à monsieur Célestin Ngoura et à Mme Marguerite Essoh pour le temps consenti à nous donner des cours.

Nos remerciements s'adressent par la suite à nos camarades en particulier Bonaventure Mbaidiguim et Hubert Mah Nangomo pour leur présence. Merci aux Abbé Mgr. André Marie Nko'o Edjimbi (V.G), Julien Marie Nsegue, Jérôme Zanga Ambara, Landry Ndomo Onana et au diacre Emmanuel pour leurs encouragements. Merci aux sœurs de l'Enfant Jésus Nicolas Barre pour leur souci en particulier les Sœurs Françoise Messina, Ndongo Abega et Jeanne. Nous remercions nos pères et informateurs Messieurs Pierre Mimbang Bana et Rémi Atangana Abega. Merci à la grande famille Tsoungui Mbezele et en particulier la famille Atangana Tsoungui Tobie ; un merci à mes frères et sœurs en particulier Tsoungui Simone Pierrette, Assogo Armande Claudia, Tobie Serge Nana, Elisabeth Bana et Apollinaire Tsoungui pour leur soutien. Merci à Vanessa Ebomba et à Steeve Essama Essama pour leur apport. Nous disons merci à notre beau-frère M. Stéphane Dominique Epo, à Doris Xaverie Enyegue. Merci à tous nos informateurs en particulier, leurs majestés Essama Tsoungui, Lucas Eyebe, Gaston Etoundi et tous ceux qui, de près ou de loin, ont apporté de leur pierre pour la construction de cet édifice et qui nommément n'ont pas été cités.

RESUME

La pratique des rites funéraires est un phénomène social universel. Mais chaque culture met sur pied ses propres rites funéraires en fonction de ses besoins psychologiques et sociaux. C'est ce qui explique la dimension symbolique des éléments matériels que le peuple beti utilise lors des rites funéraires. Notre recherche a pour sujet : *L'« Ekob-Zë », la peau de panthère/léopard : Symbole du pouvoir chez les Mvog Atemengue : contribution à l'anthropologie culturelle*. Sachant que le rite funéraire de l'*Ekob-Zë* se faisait autrefois avec l'usage de la peau authentique de ce félin après le décès du chef (ménage, clan) et qu'aujourd'hui le même rite se fait avec la feuille verte de bananier-plantain, il se pose un problème ; celui du symbole de l'*Ekob-Zë*, ou la peau de panthère/léopard dans l'exercice du pouvoir chez les *Mvog Atemengue*. Ce phénomène est mieux interrogé par notre question principale comme suit : Quel est le symbole de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard dans l'exercice du pouvoir chez les *Mvog Atemengue* ? L'hypothèse principale avancée est la suivante : Le rite de l'*Ekob-Zë* est le symbole de la puissance, du pouvoir et du courage que prendrait l'héritier-successeur en vue de la restauration de la paix, de la justice et de l'harmonie au sein de la famille ou du clan, suite au décès de son chef. L'objectif que nous poursuivons est le suivant : Décrire le rite de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard chez les *Mvog Atemengue* aujourd'hui. La méthodologie adoptée a consisté à opter pour un guide d'observation et un guide d'entretien. Après analyse et interprétation des données recueillies sur le terrain de l'investigation, force a été de tomber sur la confirmation de nos hypothèses. La construction de notre cadre théorique s'est faite sur les théories suivantes : L'Ethno-perspective de Mbonji Edjenguèlè, l'Épistémologie Africaine ainsi que le fonctionnalisme de Bronislaw Malinowski. Ce cadre théorique nous a permis de comprendre que le rite du port de l'*Ekob-Zë* n'a de sens que dans le groupe qui l'a produit. Ce port de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard est toujours pratiquée, malgré son adaptation symbolique, chez les *Mvog Atemengue*. En outre, le rite du port de l'*Ekob-Zë* demeure dans ce contexte une manière particulière de faire que la vie prenne le dessus sur la mort à travers la personne de l'héritier-successeur qui, en réalité, incarne le mort et les ancêtres par absence-présence ou par le principe du comme si ; cela, par le symbole « peau » de Zë la panthère/léopard, alors roi de la forêt.

Mots clés : Anthropologie, /Ekob-Zë/, Héritier-Successeur, Pouvoir, Rite et Symbole.

ABSTRACT

The practice of funeral rites is a universal social phenomenon, but each culture sets up its own funeral rites according to its psychological and social needs. This explains the symbolic dimension of the material elements that the Beti people use during funeral rites. Our research is about: *The “Ekob-Zë”, panther / leopard skin: Symbol of power among the Mvog Atemengue: contribution to the cultural anthropology*. Knowing that the funeral rite of *Ekob-Zë* was once done with the use of the authentic skin of this feline after the death of the chief (household, clan), and that today the same rite is done with the green leaf banana-plantain, there is a problem; that of the symbolism of the ritual wearing of the *Ekob-Zë*, or the panther / leopard skin in the exercise of power among the Mvog Atemengue. This phenomenon is best questioned by our main question as follows: What is the symbolism of the *Ekob-Zë* or the panther / leopard skin in the exercise of power among the Mvog Atemengue? The main hypothesis put forward is as follows: The rite of *Ekob-Zë* is the symbol of the power, power and courage that the heir-successor would take with a view to the restoration of peace, justice and harmony within the family or the clan following the death of its leader. The objective we are pursuing is as follows: Describe the rite of the *Ekob-Zë*, panther / leopard skin among Mvog Atemengue today. The methodology adopted consisted in opting for an observation guide and an interview guide. After analyzing and interpreting the data collected in the field of the investigation, we were forced to find confirmation of our hypotheses. The construction of our theoretical framework was based on the following theories: The Ethno-perspective of Mbonji Edjenguèlè, the African Epistemology as well as the functionalism of Bronislaw Malinowski. This theoretical framework allowed us to understand that the rite of wearing the *Ekob-Zë* only makes sense in the group that produced it. This wearing of *Ekob-Zë*, the panther / leopard skin, is still practiced, despite its symbolic adaptation, among the Mvog Atemengue. In addition, the rite of wearing the *Ekob-Zë* remains in this context a particular way of ensuring that life takes precedence over death through the person of the heir-successor who, in reality, embodies the dead and ancestors by absence-presence or by the principle of as if; that; by the symbol "skin" of Zë the panther / leopard, then king of the forest.

Keywords: Anthropology, / *Ekob-Zë* /, Heir-Successor, Power, Rite and Symbol.

LISTE DES ABREVIATIONS, ACRONYMES ETSIGLES

ABRÉVIATIONS

Epse. : Epouse
 m. : mètre
 M. : Monsieur
 Km. : Kilomètre
 N° : numéro
 Mgr. : Monseigneur
 St. : Saint

ACRONYMES

C.E.T.I.C. : Collège de l'Enseignement Technique Industriel et Commercial
 E.M.I.A. : Ecole militaire inter armée
 E.N.A.M. : Ecole Normale d'Administration et de Magistrature
 I.R.I.C. : Institut des Relations Internationales du Cameroun
 S.O.D.E.C.A.O. : Société De Cacao

SIGLES

C.A.Y. : Commune d'Arrondissement de Yaoundé
 C.C.U. : Centre Catholique Universitaire
 C.P.P.S.A. : Cercle Philo-Psycho-Socio-Anthropologie
 C.R.S. : Centre de la Recherche Scientifique
 C.U.Y. : Communauté Urbaine de Yaoundé
 E.N.S. : Ecole Normale Supérieure
 I.N.J.S. : Institut National de la Jeunesse et des Sports
 S.C.D.P. : Société Camerounaise De Pétrole
 S.M. : Sa Majesté
 V.D : Variable dépendante
 V.G. : Vicaire Général
 V.I : Variable indépendante



LISTE DES CARTES

Carte 1: Carte du Cameroun localisant la région du Centre : carte revue et améliorée par ATANGANA TSOUNGUI Thobie M.	18
Carte 2: carte du Centre localisant le Mfoundi : Yaoundé 3 ^{eme} et Yaoundé 6 ^{eme}	18
Carte 3: Carte du département de la Mefou et Akono : arrondissements d'Akono et de Ngoumou	21
Carte 4: carte du département de la Mefou et Akono : Arrondissements de Bikok et de Mbankomo	21

LISTE DES PHOTOS

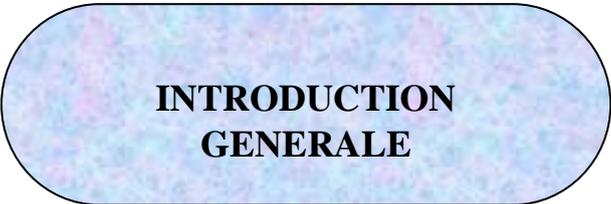
Photo 1 : armes et objets des Yaunde.....	28
Photo 2 : Véritable peau de panthère/léopard et Photo 3 : Homme en tenue traditionnelle ..	77
Photo 4 : Ekob-Zë en feuille verte de bananier-plantain.....	78
Photo 5 : Ekob-Zë en tissu imitant les tâches de ce félin et Photo 6 : Chef Essama Tsungi en Ekob-Zë, fait d’obom	79
Photo 7 : chefs ayant des plumes de perroquet sur un bandana en queue de panthère/léopard et Photo 8 : chefs en peau authentique de panthère/léopard.....	83
Photo 9 : Un léopard en savane Photo 10 : Une panthère en forêt.....	94
Photo 11 : Bananier-plantain (Ekon).....	95
Photo 12 : feuille verte de bananier-plantain	98
Photo 13 : feuille sèche de bananier-plantain.....	98
Photo 14 : Bourgeon mâle ou Baba figue, abine <i>ekon</i>	104
Photo 15 : « Une panthère »	107
Photo 17 et Photo 18 : Chefs en Ekob-Zë en tissu, fait d’obom	112
Photo 19 : Veste remise à l’héritier-successeur.....	113
Photo 20 : Un chapeau d’héritier-successeur	114
Photo 21 : Chasse-mouche	115
Photo 22 : Bâton de commandement.....	116
Photo 23 : Le Nsili awu.....	130
Photo 24 : Héritier-successeur en procession dansant l’esani pieds nus.....	131
Photo 25 : Acquisition du pouvoir dans le conciliabule.....	132
Photo 26 : Héritier portant l’Ekob-Zë	133
Photo 27 : Héritier tenant son sceptre	133

Photo 29 : Héritier successeur dansant l'Esani	135
Photo 28 : Sortie du conciliabule	135
Photo 31 : Héritier-successeur dansant l'Esani	136
Photo 30 : Héritier-successeur dansant l'esani	136
Photo 32 : Héritier-successeur assis pour le <i>Ndon-awu</i>	137
Photo 33 : Chef successeur dans ses attributs administratifs	139
Photo 36 : baton de commandement	141
Photo 35 : Chasse-mouche (akpag)	141
Photo 37 et Photo 38 : Chapeaux du chef	142
Photo 39 : Chaise du chef.....	142
Photo 40 : Manifestation publique avec l'Ekob-Zë.....	143
Photo 42 : chef hiérarchique du successeur.....	145
Photo 41 : Intronisation du successeur	145
Photo 43 : Symbole du jeune héritier-successeur.....	152
Photo 44 et Photo 45 : Un bananier avec des rejetons devant lui succéder : symbole de la famille.....	156
Photo 46 et Photo 47: Des panthères/léopards protégeant leurs familles.....	156
Photo 49 : Symbole du pouvoir chez le beti.....	163
Photo 48 : Le pouvoir à élément animal.....	163
Photo 51 : Le symbole du pouvoir chez le beti	165
Photo 50 : Le pouvoir à élément végétal.....	165



LISTE DES SCHEMAS

Schéma 1 : Terminologie et système de parenté chez les Ewondo	34
Schéma 2 : Terminologie chez les Ewondo (Beti)	35
Schéma 3 : Schéma conceptuel	69
Schéma 4 : Cercle du port rituel de l'Ekob-Zë	140



**INTRODUCTION
GENERALE**

L'anthropologie, dans son étymologie est composée de deux mots grecs à savoir *Anthrôpos*, l'homme et *Logos*, l'étude /le discours/la science. L'anthropologie est donc la science qui a pour étude l'homme considéré dans sa sphère culturelle. Mbonji Edjenguèlè et Edongo Ntede P.F. (2017 : 23) définissent l'anthropologie comme « *une discipline des sciences humaines et sociales qui étudie l'humain sous ses aspects : physiques, sociaux, culturels, psychologiques, pathologiques...* ». L'anthropologie, en tant que science qui étudie l'homme dans toute sa complexité culturelle, est ainsi une discipline ayant un rapport avec le religieux, le politique et la politique en ce qui concerne les questions relatives au pouvoir. Ce dernier est celui sans lequel l'ordre en vue de la régulation sociale ne saurait être restauré suite au décès du chef (famille, clan). Ainsi l'anthropologie s'investit-elle dans ce cadre particulier, à analyser ou à comprendre les différents rapports qu'entretient l'homme (Ego) dans la gestion du pouvoir avec les membres de sa famille, de son groupe ou de sa communauté. Le cas du Cameroun chez les Beti met l'homme face à l'acquisition du pouvoir dans le contexte de la mort à travers les rites funéraires. L'on peut très souvent constater l'usage symbolique des éléments naturels (animaux et végétaux) lors des rites funéraires. L'ensemble de toutes ces mesures traditionnelles autour de la mort, à travers la pratique des rites funéraires, constitue particulièrement le désir de découvrir le rapport qui existe entre la mort et le pouvoir. Sachant que chaque groupe social a sa méthode dans la résolution de ses problèmes quotidiens, la question des rites funéraires chez les Beti trouve son sens dans ce même groupe qui les a produits. C'est d'ailleurs en cela que Mbonji Edjenguèlè (2000 :4) pense que la culture est le « mode de vie global comprenant sa façon d'élever ses enfants, de les nommer, de manger, de dormir, de bâtir ses maisons et quartiers, de traiter ses morts, de concevoir la famille, le droit, la religion, l'art, la politique, etc ». Notre travail de recherche s'inscrit dans ce contexte précis et s'intitule : *L'« Ekob-Zë », la peau de panthère/léopard : Symbole du pouvoir chez les Mvog Atemengue : Contribution à l'anthropologie culturelle.*

1.1. Contexte de l'étude

Les grands changements et mutations sociales observés de plus en plus avec le modernisme venu d'occident, sont dus à l'avancée scientifique et au développement technologique d'aujourd'hui. Par ailleurs la naissance de grands centres urbains en Afrique, la création des autoroutes et des infrastructures détruisent en même temps la nature qui abrite l'homme. La dégénérescence des mœurs suite à l'homosexualité, à la zoophilie, aux

revendications (les droits) trop poussées des femmes à être des égales de l'homme et toutes autres pratiques de ce genre, gagnant le terrain négroafricain, constituent cette crise culturelle en Afrique noire. Ces changements sont socioculturels et influencent les mœurs des individus appartenant à diverses sociétés. Le concept du « village planétaire¹ » est dû à cette « mondialisation culturelle » qui voudrait uniformiser les pratiques culturelles de tous les peuples de la planète : c'est de l'universalisme culturel. Or, la science anthropologique souligne le caractère relatif de la culture² qui se veut particulière et propre à un peuple. Face à cette vision globalisante des cultures, les cultures négro-africaines semblent subir le choc et l'influence des cultures occidentales se voulant supérieures. C'est ce qui est concrètement observé au Cameroun central en particulier chez les Beti où l'on rencontre des problèmes d'ordre politiques, économiques et socioculturels en général. L'on peut constater chez ce peuple que dans le passé, l'harmonie régnait au sein des familles et des groupes culturels ; cela, grâce à la plus grande place que l'on accordait au chef (ménage, famille, clan etc.), ainsi qu'à l'aîné en général. Lorsque survenait le décès d'un tel chef, l'harmonie du groupe social continuait son cours après quelques perturbations causées par la mort de ce dernier. C'est ce que souligne le caractère des rites funéraires dont l'essence est de rendre un certain hommage aux morts ; à côté de cela ; l'on peut constater que certains rites sont réparateurs, ce qui fait leur caractère religieux et par conséquent sacré. L'abandon des habitudes sociales ancestrales et de toutes ces pratiques culturelles au détriment de ce qui vient d'ailleurs, causent des problèmes sociaux en négroculture. Parmi ces problèmes on a l'égoïsme, l'égoïsme, des guerres fratricides etc. En outre la corruption est ce poison qui détruit l'harmonie du tissu social, créant des injustices et des batailles au sein des familles. Tout cela est très souvent observé lors des cérémonies funéraires suite au décès d'un chef de ménage ou de famille. Cela reste normal tant que l'on n'a pas un héritier devant succéder au mort afin de continuer à assurer favorablement ses charges.

¹Le **village planétaire** ou **village** global (en anglais **Global Village**), est une expression de Marshall McLuhan, tirée de son ouvrage *The Medium is the Massage* paru en 1967, pour qualifier les effets de la mondialisation, des médias et des technologies de l'information et de la communication. https://fr.wikipedia.org/wiki/Village_planétaire

² Paul Abouna (2014) la définit comme un ensemble de solutions qu'un peuple élabore pour résoudre les problèmes auxquels il fait face.

1.2. Justification du choix du sujet

Ce travail de recherche trouve son fondement dans deux raisons justifiant le choix de cette thématique. Il s'agit d'une raison personnelle et d'une raison scientifique.

1.2.1. Raisons personnelles du choix du sujet

Le décès de notre père, nous laissa désemparés et plus ou moins victimes de cette absence. Etant aîné et chef de famille, sa disparition, selon les dires des uns et des autres, plongea la grande famille (*nda bot*) dans le chaos. Cette réalité entama le processus de prise spontanée du pouvoir familial par son frère cadet. En effet, ce dernier se disait naturellement être dans toute sa légitimité.

A cause de ses qualités pas très appréciées de tous, notre oncle, connu pour sa violence verbale, sa vivacité et son caractère belliqueux, trouva en face de lui une opposition quant à sa manière de vouloir conduire la famille. En effet, cette absence de maîtrise de soi, de même que celle de la maîtrise de l'art oratoire sur le plan traditionnel confortaient les uns et les autres dans cette position de rejet de sa gestion de la famille ; car comme on le dit trivialement, on ne s'improvise pas chef de famille. C'est ainsi que le symbole du pouvoir (*Ekob-Zë*) de l'héritier-successeur lui fut refusé. Ce refus de « l'*Ekob-Zë* » suscita en nous cette curiosité de l'Être, de l'essence et de la place de l'*Ekob-Zë* chez les *Ewondo* en général et les *Mvog Atemengue* chez les *Mvog Tsoung'Mballa* en particulier.

A cette première raison, qui est personnelle, s'ajoute la seconde, qui est scientifique.

1.2.2. Raisons scientifiques du choix du sujet

Plusieurs recherches ou investigations sur le peuple Beti en général ont eu à porter du fruit dans les sciences humaines et sociales, mais le terrain d'investigation demeure toujours riche, fertile. Sachant que des recherches n'ont pas encore été faites en ce sens chez les *Mvog Atemengue* en particulier, cette richesse se vérifie quant à ce terrain d'étude. Elle se comprend dans la quête de compréhension profonde de cette socioculturelle aussi bien dans sa conception thanatologique (religieuse) que politique (pouvoir). Les changements observés dans des façons de faire ou d'être ont certes des causes exogènes, mais cela influence un certain symbolisme endogène. La dimension historique de nos peuples est une source ou un moyen pour les chercheurs de comprendre aujourd'hui certains enjeux liés au dysfonctionnement politique, religieux et même symbolique de nos pratiques culturelles. En

ce sens, il faut dire que la substance du passé a, en grande partie, été vidée dans l'histoire. Tout compte fait le rite funéraire du port rituel de l'*Ekob-Zë* pourrait nous permettre de connaître scientifiquement le peuple *Beti* dans son organisation sociale et politique ; il permettrait de même de mettre à nu les causes liées au dysfonctionnement et à la perturbation de l'harmonie au sein de ce groupe.

2. Problème de recherche

Le problème³ de recherche est ce qui fait l'objet de la recherche. Selon A. Zagre (2013), il est un défi intellectuel qui dérange, un sujet à doute, une difficulté ou une insatisfaction éprouvée à la présentation d'une situation insatisfaisante et qui devient l'objet d'un projet de recherche pour résoudre le doute.

Chez les *Beti* en général et les *Mvog Atemengue* en particulier, lorsqu'un « chef » décédait, il était organisé autour de son décès le rite funéraire du port de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard. C'est alors que dans le processus de legs, de transmission et de succession du mort, en vertu des qualités liées à ce félin, l'on arborait l'*Ekob-Zë* à son héritier-successeur.

Or, de nos jours le même rite en vue de l'héritage et de la succession existe encore et se pratique toujours mais au lieu de faire usage de la peau de *Zë* la panthère/léopard, les *Ewondo* et les *Benë* en général, et les *Mvog Atemengue* en particulier utilisent plutôt la feuille verte de bananier-plantain (*okie-ekon*) qui est pourtant fébrile. C'est donc la matérialisation des différents substituts autour de ce rite qui soulève le problème de la symbolique du port rituel de l'*Ekob-Zë* ou la « peau de panthère/léopard » dans l'exercice du pouvoir chez les *Mvog Atemengue*. Ce problème de recherche pouvant être abordé par les spécialistes de différentes sciences, en l'occurrence celle anthropologique, qui nous conduit à l'élaboration d'une problématique.

3. Problématique de recherche

L'anthropologie est la science qui étudie l'homme dans son univers culturel. L'homme étant alors un être de besoins, il est donc toujours à la quête de la résolution de ses différents problèmes d'adaptation dans son milieu de vie. Ainsi, le cas de la résolution des problèmes liés à l'exercice du pouvoir chez les *Beti* du Cameroun s'inscrit dans cette perspective

³ Mbonji Edjenguèlè lors des cours magistraux le définit souvent comme « ce qui fait problème », c'est le fait de partir d'une situation de départ A pour une situation d'arrivée B. En clair comme le dit aussi souvent Owono Zambo lors des cours de méthodologie, le problème c'est l'anguille sous roche.

anthropologique. Longtemps avant la période coloniale, les socio-cultures négro-africaines avaient mis sur pieds des stratégies endogènes afin de pouvoir résoudre leurs différents problèmes environnementaux, sociaux, économiques et politiques. Le rite de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard dans l'exercice du pouvoir en est un exemple particulier dans la socioculture *Mvog Atemengue*.

En effet, la désignation de l'héritier-successeur (*mon elig*) parmi ses frères et sœurs pour accéder à l'exercice du pouvoir que lui confère le rite de l'*Ekob-Zë* ne se matérialise plus par l'usage de la peau de *Zë* la panthère/léopard. Il se fait de nos jours par le port d'un élément autre, mais à caractère symbolique. L'on est concrètement passé de l'usage de l'élément animal à l'élément végétal. En outre et Paradoxalement, la chefferie traditionnelle beti en général sacre et intronise de nos jours les chefs à travers le port de l'*Ekob-Zë* en tissu reproduisant la panthère/léopard. Face à cette pratique du rite de l'*Ekob-Zë* dans l'exercice du pouvoir chez les *Mvog Atemengue* en particulier, notre recherche nous conduit à un questionnement. Ce dernier se focalise sur le choix et l'usage précis de la feuille verte de bananier-plantain qui aujourd'hui, est le substitut de la peau authentique de panthère/léopard (*Ekob-Zë*) dans le rite de l'*Ekob-Zë* d'une part ; et d'autre part il réside dans la saisie du mécanisme de désignation de l'héritier-successeur devant arborer rituellement l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard ; cela, par une revisitation de son symbolisme culturel.

Il s'agit alors de montrer dans un premier temps les raisons ayant présidé au choix et à l'usage de la feuille verte de bananier-plantain en tant qu'élément végétal dans la substitution de la peau de panthère/léopard, en tant qu'élément animal. Dans un deuxième temps, il s'agit de montrer comment ce rite de l'*Ekob-Zë* chez les *Mvog Atemengue* s'exprime dans l'organisation et la réorganisation familiale et sociale à travers la restructuration de la famille après le décès d'un « chef ». Il est question en un mot de revisiter les structures mentales des fonctions d'instauration de la paix à travers la restructuration des liens familiaux au lendemain du décès d'un chef. Enfin convient-il aussi dans notre recherche de cerner la conception du pouvoir et du sacré dans la socio-culture *Mvog Atemengue* chez les *Ewondo* à partir du rite *Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard.

Cette problématique débouche ainsi sur des questions de recherche.

4. Questions de recherche

Le problème de recherche qui se dégage dans notre étude se structure autour d'une question principale de laquelle découlent nos quatre (04) questions secondaires.

4.1. Question Principale

Quelle est la portée symbolique de l'« Ekob-Zë », la peau de panthère/léopard dans l'univers culturel *mvog atemengue* ?

4.2. Questions secondaires

Notre recherche débouche sur quatre questions secondaires :

-En quoi consistait la pratique de l'« Ekob-Zë », la peau de panthère/léopard chez les *Mvog Atemengue* ?

-Comment se déroulent aujourd'hui le mécanisme d'acquisition et le rite du port de l'« Ekob-Zë », la peau de panthère/léopard chez les *Mvog Atemengue* ?

-Quelle est l'influence du port de l'« Ekob-Zë », la peau de panthère/léopard sur le pouvoir de l'héritier - successeur choisi à base traditionnelle chez les *Mvog Atemengue* ?

-Quel est l'endosens ou la symbolique du port rituel de l'« Ekob-Zë » chez les *Mvog Atemengue* ?

5. Hypothèses de recherche

Nos hypothèses de recherche se structurent ainsi qu'il suit : une (01) hypothèse principale et quatre (04) hypothèses secondaires.

5.1. Hypothèse principale

Le rite de l'« Ekob-Zë » est le symbole de la puissance, du pouvoir et du courage que prendrait l'héritier-successeur en vue de la restauration de la paix, de la justice et de l'harmonie au sein de la famille ou du clan, suite au décès de son chef.

5.2. Hypothèses secondaires

Nos hypothèses secondaires répondent aux préoccupations de nos questions secondaires et proviennent de notre hypothèse principale. Elles sont alors au nombre de quatre (04) :

-La pratique de *l'Ekob-Zë* chez les *Mvog Atemengue* consistait en le port rituel de la peau authentique de panthère/léopard pendant les cérémonies funéraires du père et chef de ménage.

-Le mécanisme d'acquisition et le rite du port de *l'Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard dans la socio-culture *mvog atemengue* se déroulent aujourd'hui à travers la désignation de l'héritier - successeur « *mon elig* » parmi ses frères et sœurs ; ceci, en vue du port rituel de la feuille verte de bananier-plantain « *okie ekon* », encore appelé *Ekob-Zë*.

-Le port rituel de *l'Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard est le symbole qui manifeste le commandement, la puissance, le pouvoir et l'autorité de l'héritier-successeur ; en ce sens, son influence est légitime et s'exerce d'abord sur l'héritier-successeur lui-même qui est transformé métaphysiquement et symboliquement au moyen du rite.

-Chez les *Mvog Atemengue*, *l'Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard, aujourd'hui la feuille verte de bananier-plantain, est le symbole du pouvoir que l'on fait rituellement porter au fils digne selon la volonté du chef de ménage décédé pendant les cérémonies funéraires de ce dernier ; ceci, pour en être son substitut en prenant en charge la direction de la famille avec courage.

Les hypothèses de recherche posent des objectifs spécifiques à atteindre.

6. Objectifs de la recherche

Cette autre articulation de notre travail sera constituée d'un objectif principal et de quatre (04) objectifs secondaires.

6.1. Objectif principal

Décrire la portée symbolique de *l'Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard chez les *Mvog Atemengue* aujourd'hui

6.2. Objectifs secondaires

Nos quatre (04) objectifs secondaires ci-dessous s'organisent ainsi qu'il suit :

-Décrire la pratique du port rituel de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard chez les *Mvog Atemengue*.

-Décrire les mécanismes d'acquisition de l'*Ekob-Zë* chez les *Mvog Atemengue*.

-Décrire la double influence de l'*Ekob-Zë* chez les *Mvog Atemengue*.

-Décrire l'endosens de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard chez les *Mvog Atemengue*.

Pour atteindre ces différents objectifs, une méthodologie de recherche s'est imposée.

7. Méthodologie de recherche

Du grec *Methodos*, le chemin et de *Logos*, l'étude, le discours, la méthode est le chemin, la voie qu'emprunte le chercheur en sciences sociales pour atteindre son objectif ou son but. Dans le souci de mener à bien notre étude, nous nous sommes servis de la recherche documentaire et de la recherche de terrain.

7.1. Recherche documentaire

Dans notre étude, nous avons sollicité des sources écrites et des sources audiovisuelles. Les sources écrites sont des ouvrages (spécifiques et généraux), des articles, des thèses, des mémoires, que nous avons trouvés dans certaines bibliothèques et kiosques, ainsi que dans des centres de recherche : au Cercle Philo-Psycho-Socio-Anthropologie (C.P.P.S.A), au Centre de la Recherche Scientifique (CRS), au Centre Catholique Universitaire (CCU) et à la bibliothèque de l'université (celle des mémoires et des thèses). Il s'agit aussi des documents personnels, constituant notre bibliothèque privée. Les sources audiovisuelles se focalisent sur l'exploitation du film américain *Black Panther* (2018). Notre travail a mieux été orienté par la constitution des fiches bibliographiques et des fiches de lecture.

L'analyse documentaire nous a permis de collecter des éléments de notre sujet de recherche ; elle s'est ainsi faite à partir des techniques de l'analyse de textes et de l'analyse de contenu.

7.2. Recherche de terrain

Cette phase de notre travail, qui arrive avec la recherche documentaire nous a permis de faire une descente sur le terrain pour la phase de la collecte des données primaires. Cela a été possible dans notre site.

7.2.1. Cadre spatio-temporel de la recherche

Il s'agit dans cette articulation de notre travail, de présenter le(s) site(s) ainsi que la durée de notre recherche de terrain.

7.2.1.1. Sites

Notre étude particulièrement été menée à Yaoundé dans les arrondissements de Yaoundé 3^{ème} et Yaoundé 6^{ème} ainsi que dans le département de la *Mefou et Akono* dans l'arrondissement de *Ngoumou*, plus précisément dans deux villages limitrophes où vivent les *Mvog Atemengue* à savoir *Nkolmending* et *Abang*.

7.2.1.2. Durée de l'étude

Notre investigation va de Septembre 2018 à Mai 2021.

7.3. Echantillonnage

Il s'agit de notre échantillon représentatif réparti selon l'âge, le sexe et la fonction

7.3.1. Qualité des informateurs

Il s'agit des différents informateurs avec qui nous avons eu des échanges durant la collecte de données sur le terrain. Nous pouvons citer :

- Héritiers-successeurs dans la famille
- Héritiers-successeurs dans la chefferie « traditionnelle »
- Patriarches, anciens et ritualistes
- Veuves

7.3.2. Répartition des informations

QUALITE	NOMBRE
Héritiers successeurs dans la famille	06
Héritiers successeurs dans la chefferie « traditionnelle »	07
Patriarches, anciens et ritualistes	07
veuves	05
TOTAL	25

7.4. Technique de collecte

Il s'agit ici de tous les moyens utilisés pour la collecte de nos données.

7.4.1. Observation

Il est question de ce qui a été fait ou observé de façon claire et précise. Dans le cadre de notre enquête, nous avons opté pour deux types d'observation qui suivent :

7.4.1.1. Observation directe

Nous avons observé les attitudes et comportements des populations durant les cérémonies traditionnelles funéraires chez les *Mvog Atemengue* des villages *Nkolmending* et *Abang* de Ngoumou.

7.4.1.2. Participation observante

La participation observante nous a permis d'être constamment sur le terrain d'étude pour vivre les cérémonies rituelles. C'est dans ce sens que nous avons pu prendre part à un ensemble de cérémonies rituelles nous ayant grandement permis d'avoir des données visuelles ou iconographiques à propos de notre sujet.

7.4.2. Entretiens

Nous avons mené deux types d'entretiens à savoir :

- Entretiens individuels approfondis

Ils nous ont permis, à partir de certains rendez-vous, de poser des questions essentielles à nos informateurs sur notre objet d'étude : l'*Ekob-Zë*, sa dimension rituelle et symbolique ainsi que les mécanismes d'acquisition de ce dernier.

- Entretiens informels

Ils nous ont permis d'effectuer des entretiens de manière informelle auprès de certains participants qui sur le plan formel avait refusé de se prêter à notre exercice de collecte de données.

7.5. Outils de collecte des données

En ce qui concerne les outils de collecte des données, nous avons utilisé le guide d'observation, le guide d'entretien, le laptop (P.B), l'appareil photographique, le téléphone, le bloc notes et un stylo.

- Guide d'observation

Il a facilité et orienté ce que nous devons précisément observer sur le terrain à savoir les différents acteurs dans leurs interactions, les lieux privilégiés de rite et de conciliabule etc.

- Guide d'entretien

À travers des items consignés dans notre guide d'entretien, nous avons abordés les différents points saillants de notre travail de terrain. Ce guide était une balise pour nous afin de ne pas sortir du canevas et des objectifs que nous sommes fixés.

- Laptop

Il a servi à stocker nos données visuelles et sonores de terrain, à leur transcription en vue de leur analyse.

- Téléphone

Cet outil nous a permis de faire des photographies sur nos différents sites ; il a aussi été utilisé par moments comme dictaphone pour l'enregistrement des différents entretiens.

-Bloc notes

Il nous a permis de noter les données issues de nos observations. Les attitudes, les réactions et autres comportements issues de notre immersion.

- Stylos

Ils ont servi à consigner les données sur les blocs ou cahier de terrain.

Ces différents outils nous ont permis de collecter une typologie de données

8. Type de données

Dans le cadre de notre recherche, nous avons recueilli des données de nature écrite, orale, visuelle et iconographique.

8.1. Données écrites

Elles sont issues des transcriptions des entretiens menés sur le terrain. Il s'agit aussi des données recueillies dans des documents scientifiques variés, appartenant à d'autres chercheurs et auteurs.

8.2. Données orales/ sonores

Nos données orales consistaient à collecter des contes, des chantefables, des proverbes et des mythes beti en général au sujet de *Zë* la panthère/léopard pour en dégager son sens symbolique endogène.

8.3. Données iconographiques/ visuelles

Nos données iconographiques constituent l'ensemble des images ou des photographies obtenues lors de nos investigations.

8.4. Données physiques

Ce sont les données comme des acoutrements, des vêtements ou tenues coloniales et mêmes l'*Ekob-Zë* soit en tissu reproduisant les tâches de *Zë* la panthère/léopard ou l'*Ekob-Zë* en feuille, les éléments de pouvoir etc.

Cette typologie de données a été assujéti à une analyse.

9. Analyse des données

Il s'est agi de faire une analyse des différents éléments collectés sur le terrain afin d'en produire ou d'en dégager le sens endogène. Il s'agit de l'analyse de contenu et de l'analyse iconographique.

- Analyse iconographique/Visuelle/Photographique

Elle a permis de faire une analyse minutieuse des images recueillies au cours de la recherche. Il a été question d'analyser les lieux, les acteurs dans leurs différents rôles et postures, les différents objets de pouvoir recueillis sur le terrain d'investigation.

- Analyse de contenu

Elle nous a permis d'analyser le contenu des transcriptions pour en extraire celles utiles pour notre travail. Il s'est également agi de dégager le sens qui s'y cachait pour faire sens aux éléments recueillis sur le terrain. Ces différentes analyses nous ont permis de produire une interprétation et d'aller au-delà du sens produit par nos participants.

10. Interprétation

Pour donner un sens à nos données, nous avons convoqué notre cadre théorique qui est tributaire de l'Ethno-Perspective de Mbonji Edjenguèlè (2005), du Fonctionnalisme de Bronislaw Malinowski (1926) et de l'Epistémologie Africaine de Mbonji Edjenguèlè (2001-2006)

11. Intérêt de la recherche

Notre étude a un double intérêt théorique et pratique.

11.1. Intérêt théorique

Cette étude permettra d'apporter une contribution aux travaux de recherche sur la question du pouvoir en relation fondamentale avec la mort chez les *Beti* en général et les *Mvog Atemengue* en particulier. Cela permettra aussi de fournir des données sur la socio-culture *mvog atemengue* en tant que l'un des lignages *Mvog Tsoung'Mballa*. Ces données pourraient aider d'autres chercheurs voulant approfondir la connaissance de cette socio-culture. En fin cette étude est une contribution à l'anthropologie culturelle.

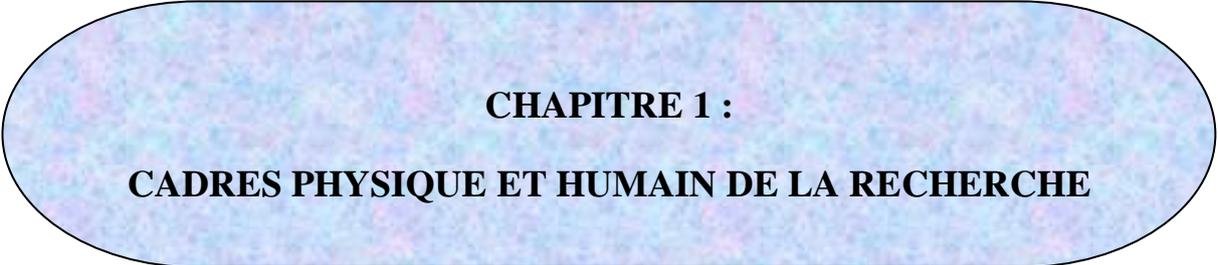
11.2. Intérêt pratique

Ce travail de recherche permettra à la chefferie « traditionnelle » beti en général et *Mvog Atemengue* en particulier de renforcer la pratique du rite de l'*Ekob-Zë*, de puiser profondément la substance du véritable ordre familial dans cette pratique, suite au décès du chef (ménage, clan). Il s'agira de mettre en relief le rôle indéniable de l'héritier-successeur au centre de l'organisation sociale familial ; cela, dans le processus d'instauration de la paix, de la justice et même de l'harmonie après la disparition du chef, causée par la mort. Puisque les chefferies traditionnelles en générale ainsi que la formation progressive de l'Etat sont le produit de l'agrandissement des familles à essence clanique, il existe ainsi une corrélation entre la famille, le clan et l'Etat. Ainsi le rapport macrocosmique et microcosmique entre ces entités politiques souligne leur lien fondamental. En ce qui concerne la chefferie proprement dite, le renforcement de la pratique du rite de l'*Ekob-Zë*, conformément à l'exigence traditionnelle de ses normes, permettra de combattre son accaparement illégal par certains détenteurs du pouvoir administratif. La famille retrouvant ainsi son véritable ordre social, cela permettra en conséquence à la chefferie de mieux s'asseoir « traditionnellement ». Autrement dit la chefferie en tant que le prolongement de la famille, pourra mieux contribuer aux besoins d'ordre, de paix et d'harmonie au sein des familles d'une part, et d'autre part de mieux répondre aux besoins d'ordre administratif à travers les charges ou responsabilités régionales dans le cadre du processus de la décentralisation au Cameroun. La symbolique du port de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard vise enfin à restaurer de façon endogène, la vie au sein de la famille à travers la désignation de l'héritier-successeur pour l'exercice du pouvoir à essence familiale.

12. Plan

Notre travail de recherche est organisé autour de six chapitres structurés ainsi qu'il suit : Le premier chapitre donne des informations au lecteur sur les milieux physique et humain dans lesquels nous avons collecté nos données. Nous y présentons le cadre physique du département du Mfoundi à Yaoundé et celui du département de la Mefou et Akono et principalement ses arrondissements (Akono, Ngoumou, Bikok et Mbankomo) où l'on localise certains *Mvog Atemengue*. Notre deuxième chapitre est focalisé sur la présentation de la revue de la littérature, puis de la construction de nos cadres théorique et conceptuel nous permettant d'interpréter nos données ; notre cadre théorique est ainsi une association des théories telles que l'Ethno-Perspective de Mbonji Edjenguèlè (2005), le fonctionnalisme

de Bronislaw Malinowski (1926) et l'Epistémologie Africaine (2001-2006). Le troisième chapitre quant à lui développe et s'inscrit dans l'ethnogenèse de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard à travers une certaine typologie à savoir l'*Ekob-Zë* comme véritable peau de félin, l'*Ekob-Zë* en feuille verte de bananier-plantain et l'*Ekob-Zë* en tissu reproduisant la panthère/léopard. En ce qui concerne le quatrième chapitre, il est une présentation du sens et de l'endo-sens ou la symbolique de l'*Ekob-Zë* qui s'investit sur les représentations que la socio-culture mvog atemengue a du port rituel de l'*Ekob-Zë*. Le cinquième chapitre porte sur *Parenté et diplomatie dans la succession chez les Mvog Atemengue* ; il est question ici des mécanismes permettant la désignation de l'héritier-successeur ainsi que son accès au rite du port de l'*Ekob-Zë*. Le sixième chapitre enfin fait une analyse ethno-anthropologique de l'*Ekob-Zë* en tant que symbole du pouvoir et s'intitule « *Ekob 'Zë* » : *Symbolisme et pouvoir*.

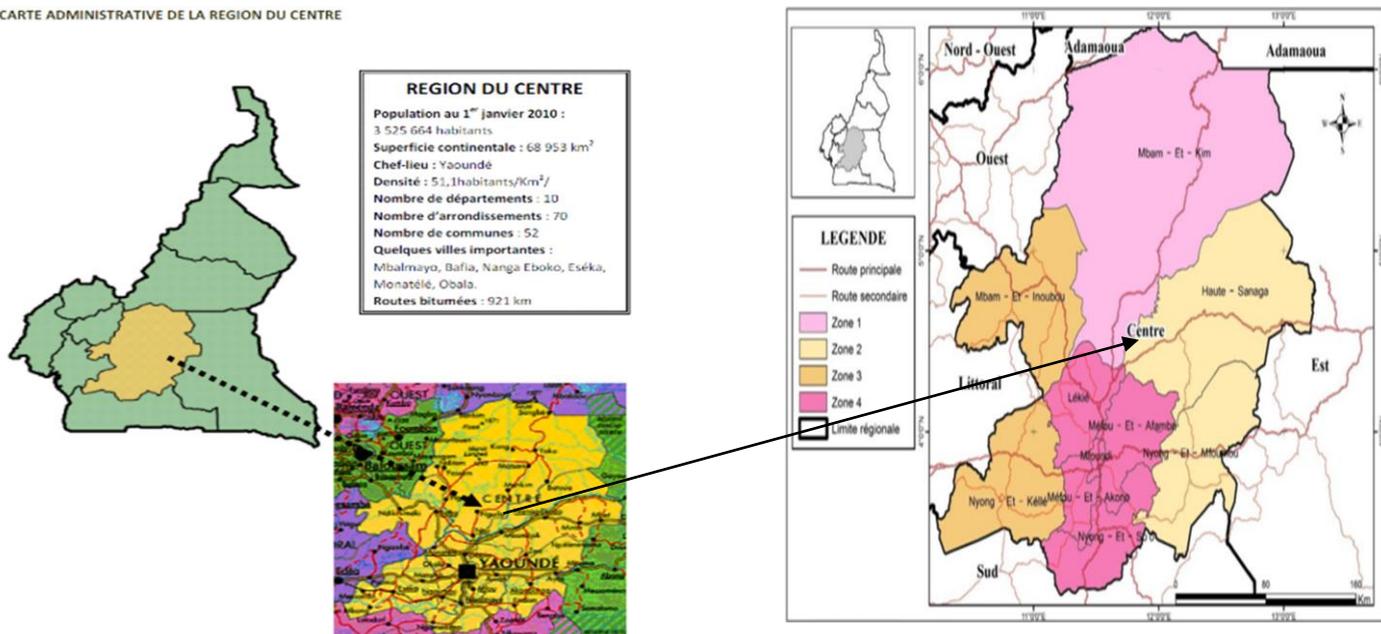


CHAPITRE 1 :
CADRES PHYSIQUE ET HUMAIN DE LA RECHERCHE

Ce chapitre est une présentation du cadre physique et humain de notre travail. Il s'organise autour de certains points d'ordre physique et humain des départements que sont le Mfoundi et la Mefou et Akono.

Carte 1: Carte du Cameroun localisant la région du Centre : carte revue et améliorée par ATANGANA TSOUNGUI Thobie M.

CARTE ADMINISTRATIVE DE LA REGION DU CENTRE

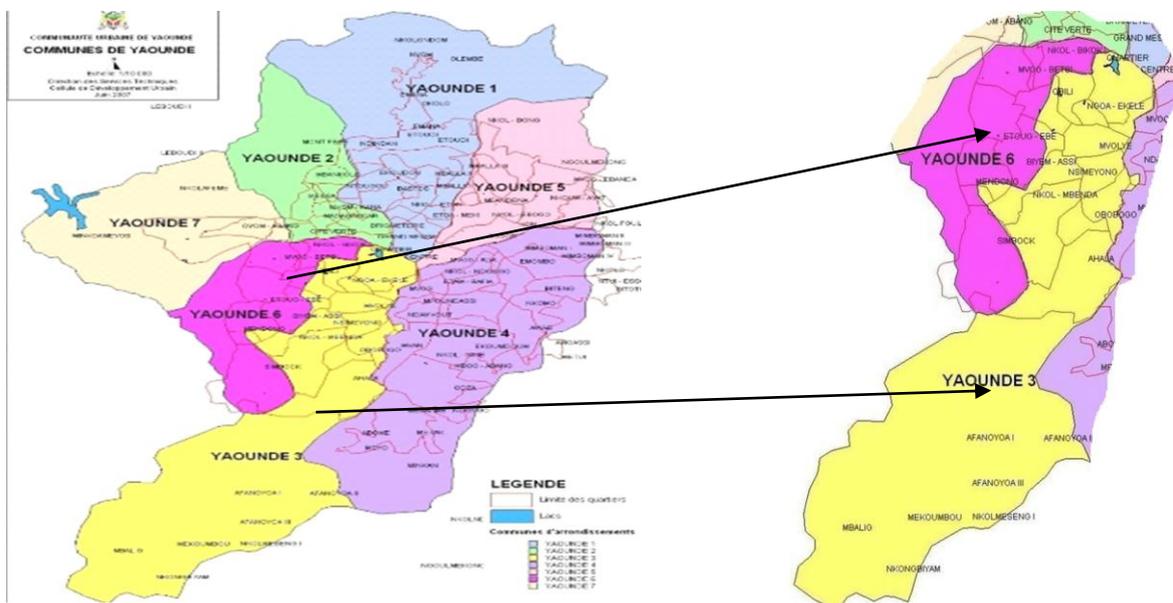


Source : <https://www.google.com/images?imgurl=https/www.editions2015.com/Cameroun>

1.1. Département du Mfoundi

Il s'agit de présenter les différents aspects énoncés ci-dessus dans le cadre du Mfoundi

Carte 2: carte du Centre localisant le Mfoundi : Yaoundé 3^{eme} et Yaoundé 6^{eme}



Source : <https://www.google.com/images?imgurl=https/www.editions2015.com/Cameroun>

1.1.1. Espace géographique

Yaoundé, la capitale politique du Cameroun, se situe à peu près à 200 km de la mer, à une latitude de 3°47-3°56 du Nord et à une longitude de 11°10-11°45 de l'Est, au seuil de la grande zone forestière du Sud du pays. Dans son côté intérieur au Cameroun, son étendue va du deuxième au sixième degré de longitude Est. L'espace ou le milieu géographique de Yaoundé est assez accidenté et se constitue de petites pentes, de crêtes, de vallées et de collines. La ville de Yaoundé se trouve à plus de 200 Km de la mer et se situe entre la Sanaga et le Nyong. La ville atteint alors une superficie de 18.000 hectares en 2001, elle qui, en 1992, couvrait une superficie de 13.500 hectares d'où une urbanisation assez rapide avec un grand exode rural dû au fait économique.

1.1.2. Relief

Yaoundé, la « ville aux sept collines », se situe entre la Sanaga et le Nyong en zone d'interfluve. En effet, Yaoundé se compose de plusieurs collines avec une hauteur variant entre 800 et 1200 m d'altitude. Parmi ces collines, nous avons : le mont Febe (parages du quartier Ntougou :Tsinga, carrefour Golf...), le mont Nkolnyada (localisé à Nkolndom près de Yaoundé 1^{er} et d'Okola), le mont Messa (Yaoundé sud), le mont Oliga, le mont Nkolbifon, le mont Akokndoyé, le mont Mbankolo, qui fortement rocheux et se trouve du côté gauche de la façade de Febe et à l'arrière du quartier Bastos, le mont Mbam Minkom (1295 m), le mont Nkolndom (1221 m) situé au nord-ouest de Yaoundé et le mont Eloumnden (1159 m) localisé au sud-ouest de Yaoundé. Elle se compose de collines ou monts cités ci-dessus, donne l'allure d'être un plateau qui reçoit facilement de l'eau des pluies et qui facilement donne lieu à des marécages. Le fleuve Mfoundi, un affluent de la Mefou, traverse aussi le centre-ville de Yaoundé. Les collines de Yaoundé se séparent les unes des autres par des vallées dont le fond est plat et humide.

1.1.3. Climat

Le climat de la ville de Yaoundé est de type équatorial guinéen et alterne entre deux saisons de pluie et de deux saisons sèches ; il s'agit plus exactement d'une grande saison pluvieuse allant de Septembre à Novembre, d'une petite saison pluvieuse allant de Mars à Juin, d'une grande saison sèche allant de Décembre en Mars et d'une petite saison sèche allant de Juillet à Août. La forte forêt, qui est dominante dans la région du Centre, explique ainsi la raison d'être d'une climatologie généralement fraîche et douce à Yaoundé. On y trouve d'abondantes pluies avec une pluviométrie abondante faisant intervenir des

précipitations variant entre 1500 mm à 3000 mm d'eau par an. Ceci est favorable à un climat doux pour Yaoundé, avec en moyenne une amplitude thermique de 23,5°C et variant entre 16 et 31°C en fonction des différentes saisons.

1.1.4. Hydrographie et végétation

La ville de Yaoundé se situe sur une zone stratégique. Cette dernière démontre qu'elle fut un ancien abri d'animaux prisés tels que les éléphants, les panthères et léopards ; cela, grâce à sa localisation stratégique entre la forêt et la savane. La déforestation ayant sévi Yaoundé qui se localise en forêt équatoriale, certaines activités agricoles, longtemps favorables à son climat humide et frais grâce à la forêt, sont aujourd'hui menacées. Cette menace est la cause de l'agrandissement de la ville car, on peut observer les grands chantiers routiers qui délocalisent certains habitats pour d'autres lieux forestiers de la ville en guise de gain de cause ou dommage et intérêt. Yaoundé a une assez dense hydrographie vue ses multiples points et cours d'eau. Sachant que Yaoundé forme un plateau qui recueille et préserve favorablement ses cours d'eau à cause des sept collines qui l'entourent, on retrouve notamment en son sein le Mfoundi qui sillonne le centre-urbain, en passant aujourd'hui en dessous de l'axe routier de la ville et précisément sous le lieu-dit Poste Centrale.

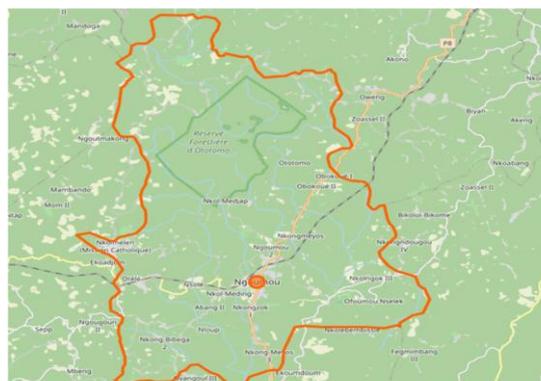
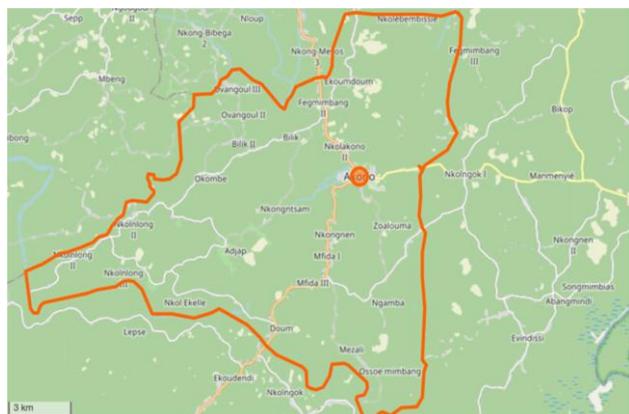
1.1.5. Ecologie

La création des grands axes routiers tels que Yaoundé-Bafoussam, Yaoundé-Douala fait disparaître une bonne partie de la forêt qui soutient alors le doux et humide climat, favorable aux différentes pratiques agricoles. Aujourd'hui cette déforestation crée de grands troubles climatologiques et influence l'hydrographie ; en un mot il y'a trouble des différentes activités jadis pratiquées par la population autochtone alors ewondo. En outre, on assiste à cette dévastation de la forêt pour la création de nouveaux habitats et services publics selon les besoins de l'État ; on observe aussi la délocalisation de certains habitats d'un lieu à un autre. Cette déforestation a entraîné la perte ou la fuite de certains animaux qui constituent aujourd'hui, ailleurs, des espèces protégées. On assiste aujourd'hui à la subsistance de la faune primaire qui abrite certains animaux rongeurs vulgairement appelés « viande de brousse », de certains herbivores, de petits carnivores moins dangereux et certains oiseaux. Quant au sol, il faut dire que la terre de Yaoundé est une terre rouge, douée d'une bonne présence de latérite. Il y'a dans la ville, l'abondance du gneiss ainsi que du cuir qui enrichissent les sols de Yaoundé. L'activité de la poterie est la conséquence de la présence de l'argile, du sable et du quartz qui font vivre l'élément végétal.

Carte 3 : Carte région du centre localisant les arrondissements de la Mefou et Akono

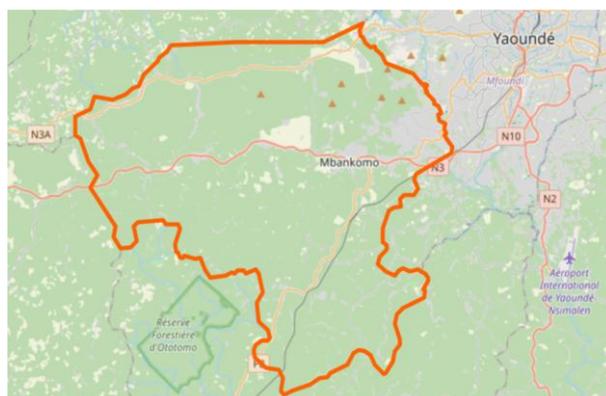


Carte 3: Carte du département de la Mefou et Akono : arrondissements d'Akono et de Ngoumou



Source : <https://www.google.fr/search?q=carte%20yaound%C3%A9,le 24/11/2020>

Carte 4: carte du département de la Mefou et Akono : Arrondissements de Bikok et de Mbankomo



Source : <https://wikipedia.org>

1.1. Cadre physique du département de la Mefou et Akono

Il s'agit ici de présenter l'environnement physique du département de la *Mefou et Akono* qui est dans la périphérie de Yaoundé (sud) et qui renferme les arrondissements de Ngoumou et d'Akono pour ne citer que ceux-là. Le département de la Mefou et Akono se situe à 60 Km de Yaoundé dans la région du Centre Cameroun. Ce département a une superficie de 211,5 Km² avec une population d'environ 18.300 habitants. Cette population est estimée à 3000 habitants pour la zone urbaine et environ 15.300 répartie dans la zone rurale à savoir 36 villages comme l'indique Alexandre Ndjalla (2012)

La Mefou et Akono compte quatre (04) arrondissements dont Ngoumou (1964), Akono (1974), Bikok (1974) et Mbakomo (1974) Cependant son chef-lieu est Ngoumou.

1.2.2. Relief

Le relief de la Mefou et Akono est fait de collines et de vallées ; bref les terres ne sont pas plates car elles sont élevées en petits monts et collines. Non loin de Ngoumou, on enregistre par exemple, entre Oveng et Ngoumou, à Obokoé la colline Nkol emomodo.

1.2.3. Climat

Le climat du département de la Mefou et Akono n'est pas vraiment différent de celui de Yaoundé car il n'est qu'à sa périphérie. Aussi la grande partie allant du Centre au Sud du Cameroun est couverte d'un climat de type équatorial. Sa pluviométrie est évaluée à 1396 mm d'eau en moyenne par an. Ainsi la Mefou et Akono a-t-elle quatre (04) saisons dont deux saisons de pluie allant du mois d'Avril au mois de Juin et du mois de Septembre au mois d'Octobre. Nous enregistrons aussi deux saisons sèches allant du mois de Novembre au mois de Mars et du mois de Juillet au mois d'Août. La température moyenne de la Mefou et Akono donne une amplitude thermique de 22,8 °C avec des précipitations bimensuelles (Octobre et Novembre) dont les précipitations s'élèvent entre 200 et 230 mm. En effet cette période mensuelle (Octobre-Novembre) est la plus pluvieuse.

1.2.4. Hydrographie et végétation

La Mefou et Akono est en général constituée de vallées et de collines que l'on peut par exemple observer le long de la route Ngoumou-Akono et dans les villages qui les constituent. Le département de la Mefou et Akono est traversé par deux cours d'eau à savoir Akono et la Mefou. La rivière Akono est un cours d'eau que l'on retrouve à Akono tandis

que la Mefou qui va d'Akono se prolonge à Afamba dans le département de la Mefou et Afamba à Mfou. En effet, l'on enregistre dans le passé une seule Mefou allant d'Akono à Afamba ; c'est ce qui a donné plus tard la Mefou et Akono et la Mefou et Afamba.

En ce qui concerne la végétation, on y enregistre de fortes zones marécageuses qui font pousser le palmier raphia « *zam* ». Il ya aussi d'abondantes cacaoyères, d'abondants palmiers à huile. La Mefou et Akono est essentiellement faite de forêt mais on rencontre des savanes arbustives dans certains endroits. Cela est la conséquence de l'exploitation de la forêt avec l'agriculture sur brulis ; ce qui fait apparaître des savanes anthropiques où poussent grandement le « *sissongo* » encor appelé scientifiquement *pernisetum*.

1.2.5. Ecologie

L'écologie observée dans la Mefou et Akono laisse découvrir une forêt en disparition progressive avec la création des routes pouvant relier un lieu à un autre comme c'est le cas avec des arrondissements. Il y a aussi l'achat de parcelles de terrain et la construction des habitats qui modifient au fur et à mesure le climat et même, transforment les types d'activités. On assiste à une pratique moindre des activités agricoles et pastorales à cause des sols à certains endroits qui sont moins productifs comme c'est le cas avec la ville et arrondissement de Ngoumou. Il y a un ensemble de collines et vallées qui donnent au paysage une certaine beauté naturelle.

2. Cadres humains de Yaoundé et de la Mefou et Akono

Dans cette articulation de notre étude, il s'agira de présenter la couche composante de Yaoundé ainsi que celle de la Mefou et Akono. Il est concrètement question de présenter la population de ces espaces.

2.1. Cadre humain de Yaoundé

Nous présenterons en grande partie la population dite autochtone qui est le peuple Ewondo et certains peuples dits allogènes.

2.1.1. Histoire du Peuple Ewondo

Le peuple Ewondo est celui qui vit initialement à Yaoundé encore appelé Ongola Ewondo (la barrière des Ewondo). Il partage cet espace géographique et culturel avec ses frères Beti installés dans cette ville ainsi qu'avec les différents peuples allogènes.

En effet, les Ewondo en tant qu'un groupe du peuple Beti, sont d'abord un peuple issu du grand groupe *Ekang* (Beti-Bulu-Fang). Le mot *Ekang* vient du verbe « *a kang* » qui signifie : louer, croire ; c'est cela même qui permet de comprendre l'aspect profondément religieux de ce peuple. Ce peuple *Ekang* aurait alors été en provenance du Sahara désertique et précisément du Soudan et de l'Éthiopie où il avait repris son parcours migratoire, suite au premier amorcé en Égypte après sa décadence. La question de la provenance égyptienne n'est pas vraiment partagée par des chercheurs tels que Schweinfurth, Deniker, J.P. Ombolo, etc. et R.P. Trilles pour qui ce départ commence au Sud du Soudan probablement à Bar-El-Ghaza dans le haut Nil (1972 :114-115). D'autres ethnologues pensent avec Laburthe-Tolra que tout commence au niveau de la Bénoué entre le 5^e et le 6^e siècle de l'ère chrétienne. C'est là avec la découverte du fer, qu'ils fabriqueront des haches pour l'abattage des arbres en vue de faire de l'agriculture. P. Abouna (2020 :31) pense que, ces Pahouin se sont sédentarisés dans le Sud-Est du plateau de l'Adamaoua et comprennent les groupes *Fang* (les *Ntoumou* et les *Mvaé*), *Bulu* (les *Zaman*, les *Tezoum*, les *Teblkamga*, les *Omvang*, les *Biyen*, les *Esakoé*, les *Esawoo*, les *Esel*, les *Ndo'vuk*, les *Ngoe*, les *Yekoe*, les *Yekombo*, les *Yembôn*, les *Yemekak*, les *Yemfek*, les *Yemeyema'a*, les *Yeminsem*, les *Yemon*, les *Yemven*, les *Yenkok*, les *Yesok*, les *Yevôl*), les *Beti*(*Eton*, *Ewondo*, *Manguissa*, *Batchenga*, *Tsinga*, *Etenga*, *Bene*, *Mvele*, etc.)

Au-delà de cette thèse, un informateur nous livre lors du « festival culturel du peuple *Ekang*, festival culturel *Mvet-Oyeng* de 2019 » :

Le Dieu créateur et unique que chantent les griots au son du Mvet-Ekan (Mvet-Oyeng) à travers les exploits du héros Akom-Mba, aurait tout créé en neuf jours. Le dixième jour, jour de son repos, était alors célébré Dieu à travers l'Ekang, la louange car il aurait tout créé en neuf (09) jours. Le dixième jour on lui rendait ainsi gloire de tout ce qu'il aurait révélé et créé jusqu'ici (Nguélé, 54 ans, chercheur, 18/07/2019 à 9h30 Région du sud, Ambam, Vallée du Ntem)

Akom-Mba est donc le héros de la cosmogonie du peuple *Ekang* dont l'histoire est relatée par les griots au son du *Mvet*.

L'itinéraire migratoire du peuple *Ekang* ayant continué jusque dans l'Adamaoua où ceux-ci s'installèrent ; ils durent repartir de là entre la fin du 18^e et début du 19^e siècle suite à la conquête musulmane sous Ousman Dan Fodio. En effet, ce dernier voulait les soumettre à l'Islam. Jaloux et soucieux de leur religion, le peuple *Ekang* reprit sa marche en se divisant dans son entrée en zone équatoriale à travers les différents pays qu'on y retrouve. Il s'agissait alors d'aller du Nord vers le Sud. Après avoir atteint l'Est où ils se sont installés, ils reprirent leur migration car les poursuites islamistes ne cessèrent pas de sitôt. C'est ainsi

que certains restèrent dans la région de l'Est-Cameroun pendant que d'autres atteignirent la Centrafrique et qu'une bonne partie se dirigea vers le Centre-Cameroun en atteignant le fleuve Sanaga.

Une version de l'histoire dit que c'est depuis l'Adamaoua (Nord), que les Beti ont finalement pu se retrouver au niveau de la Sanaga. C'est en ce moment que commença la traversée du fleuve sur le dos du serpent mythique *Ngan Medza*. E. Fouda Etoundi (2012) pense que les Beti l'auraient fait sur le fleuve « *Yom* ». Cela, par le concours de la puissance que les anciens possédaient. Ces initiés, conscients de ce qui se passait, donnèrent alors l'interdiction de frotter les flambeaux sur le « pont » dans le but de les embraser. En réalité, les initiés ne voulaient pas que *Ngan Medza* se brûlât et que cela créât un malheur. Finalement arriva ce que l'on craignait et c'est ainsi que le serpent *Ngan Medza* disparut dans la Sanaga en s'éloignant avec tous ceux qui traversaient y compris l'albinos (*Nnang*) alors présent. L'on nomma ce fleuve *Osoe Nanga*, c'est-à-dire la « rivière blanche ». Cette appellation devint alors progressivement *Osananga*, la rivière ou le fleuve de Nanga jusqu'à donner le mot Sanaga. Nanga devint alors l'ancêtre de tous les Beti qui avaient traversé le fleuve Sanaga.

2.1.2. Installation du peuple *Ewondo* à Yaoundé

L'origine et le peuplement des *Ewondo* dans l'actuelle capitale politique du Cameroun peut mieux se comprendre à travers le mythe de la traversée de la Sanaga et aussi à travers l'histoire même de cette ville qu'est Yaoundé, la capitale politique du Cameroun et le siège des institutions. Tout de même, on peut comprendre que cette traversée historique ait permis à chaque groupe de préciser le lieu par lequel il a fait sa traversée ; ainsi les *Ewondo*⁴, *Eton* et *Menguisa* auraient traversé la Sanaga par *Ebebda* ; les *Bène* seraient passés par les chutes de *Nachtigal* ; les *Emveng* dans les parages de *Mbanjock*, les *Yebekolo* et les *Bulu* par contre seraient passés du côté de *Nanga Eboko*. En effet, tout se joue après que les *Ewondo* en particulier aient traversé la Sanaga où leur histoire devient alors plus intéressante comme le

⁴ Selon M.-J. Onambe (1995 : 13), « *Ewondo* et *Etenga* étaient arrivés à *Nkomotu* par petits groupes. Ils y trouvèrent un vieux féticheur qui " préparat les fétiches " (*ayam bian*). Les *Bene*, les premiers venus, lui demandèrent le " *bian akuma* " : les fétiches de la richesse (richesse en hommes et richesses en biens matériels). Et après que leur chef l'eut consommé, les *Bene* prirent la direction orientale. Les *Ewondo* se présentèrent à leur tour et demandèrent le " *bian edzoe* ", c'est-à-dire les fétiches du commandement qui devaient leur permettre de dominer tous les peuples qu'ils rencontreraient. Gratifiés de ce fétiche, les *Ewondo* partirent de *Nkomotu* et se dirigèrent vers l'Ouest. Les *Etenga*, informés, tardivement de l'existence de ce féticheur à *Nkomotu*, furent désappointés en apprenant que les *Bene* avaient reçu la richesse, les *Ewondo* le commandement. Quant à eux, leur choix étant limité, ils demandèrent le " *bian bita* " : le fétiche et l'art de faire la guerre, devant leur permettre en cas d'attaque ou de riposte d'être toujours victorieux. Satisfaits et confiants, les *Etenga* prirent "la route du centre" s'infiltrant entre les *Ewondo* et les *Bene* et les attaquant au besoin. »

pense L. Mebenga Tamba (1990). Ladite traversée les avait directement conduits à *Ebebda*, d'où ils avaient quitté le pays *eton* pour se retrouver dans les parages de *Nkomotu*, qui est alors le lieu d'entrée et de sortie de la ville de Yaoundé en provenance de la Lékié. On peut comprendre pourquoi les *Ewondo* utilisent abondamment le mot « *edzoe* », le pouvoir, qui vient du verbe « *adzoe* », commander, de « *dzo* », dire et de « *adzo* », le procès.

Tout commence à se préciser lorsque les allemands entrèrent au Cameroun. En effet, après avoir passé un temps à la côte auprès des chefs douala où ils signèrent un certain nombre de traités dits traités germano-douala, les colons allemands commencèrent leur marche en direction du centre où ils pénétrèrent la vaste forêt et arrivèrent à Yaoundé en fin 1888 c'est-à-dire en début 1889. À leur arrivée à Yaoundé, les allemands se sont installés sur le centre administratif en 1890 par la médiation du chef de lignage *Mvog Ada*, du clan *Mvog Tsung'Mbala*, en la personne d'*Esono Ela*, qui leur avait offert cet espace ; là, ils y ont construit un poste militaire, la « Jaunde station ». Un ensemble d'éléments, géophysiques, anthropologiques et stratégiques avaient influencé le choix du pays ewondo par le lieutenant Curt von Morgen et son compatriote Georg August Zenker, le botaniste. Il faut, à partir d'un certain témoignage recueilli par A. C. Jouego Fotso (2014), signaler qu'*Esono Ela*⁵ avait tout de même reçu un certain nombre de cadeaux et que toute cette situation n'était pas appréciée par Ombwa Bissogo, un ancêtre de lignage *Mvog Betsi*, issu aussi du clan *Mvog Tsung'Mbala*. A cause de sa renommée chez les *Mvog Ada* en tant que *Mvog Tsoung'Mballa*, *Esono Ela* eut grandement influencé dans l'installation des Allemands à Yaunde.

C'est ainsi que « *Yaoundé, surnommée jadis « la ville aux sangliers » est lacapitale politique du Cameroun depuis 1909* ». Il faut dire que le terme « Yaoundé » a subi une évolution historique et orthographique depuis la présence ou l'arrivée de l'administration coloniale allemande dès 1888. Pour Zenker et Nekes « *Jaunde* » signifie « arachides ». Pour P. Abouna (2011), la traditionnelle appellation de Yaoundé, la capitale du Cameroun, ou le toponyme « *Ongola* » est généralement accompagné de l'ethnonyme *Ewondo* pour former le couple *Ongola-éwondo* ou *ongolo-éwondo* (en éton). A. C. Jouego Fotso (2014 :18) citant P.

⁵ Pour J.-E. PONDI (2012 : 18-19) « Selon plusieurs historiens camerounais, dont Jean Baptiste Obama,... « C'est Esono Ela qui donna le terrain aux premiers blancs, apparemment, il s'agit du capitaine Richard Kund et Hans Tappenbeck à leur retour de Nachtigal en 1888. » (...) Enfin, au rang des causes additionnelles de l'implantation à Yaoundé, il faut souligner qu'un domicile allemand y était déjà construit (...) Construit à la fin du XIX^e siècle, le lieu précis de cette résidence et ses alentours immédiats constituent réellement ce qui était appelé « leposte militaire de Yaoundé » ou Yaundé, lequel était entouré d'une « Ongola », ce qui, en langue ewondo, idiome des originaires de la région, veut dire « clôture ». Traditionnellement, les bétis (beti) dénommaient les lieux où s'était installé Hans Dominik, non loin du premier palais présidentiel de la République du Cameroun, « N'tsonum », ce qui voulait dire « chez Esono Ela ».

Abouna (2011 : 22) explique en disant que dans le contexte culturel beti : « *Chaque ethnonyme dénote ou connote un toponyme précis.* » Ainsi lorsqu'un beti dit « *M'aké Ewondo* », il veut signifier que « *je vais à Ewondo* ». D'autres chercheurs pensent que le mot Yaoundé vient du mot arachide *owondo*. Yaoundé se compose alors d'un certain nombre d'*Ewondo* qui se reconnaissent comme tel. J.-E. Pondi (2012) nous présente les principales familles et les principaux clans qui la composent : Au centre se trouvent les *Mvog Ada* ; au sud les *Mvog Atemengue* qui se constituent des *Mvog Abega*, des *Mvog Alima* et des *Mvog Mbazoa* ; à l'est les *Emombo*, les *Mvog Ebanda* et la grande branche *Bëne* ; à l'ouest les *Mvog Betsi* ; au nord le grand groupe *Etudi*. Le sommet de la pyramide des familles *ewondo* se structure de sept familles qui sont : *Ebanda Ndzongo*, *Ekoussou Mballa*, *Mebar'Kono*, *Atangana Mballa*, *Fuda Mballa*, *Tsoung'Mballa* et *Esomb'Ndana*.

Aujourd'hui Yaoundé a accueilli plusieurs groupes et peuples allogènes, venus d'ailleurs et qui la composent dorénavant. Pour A. Socpa (2003), le peuplement actuel de Yaoundé la capitale politique du Cameroun, est juste la somme de trois phases se suivant : la toute première correspond à celle antérieure à la colonisation, avant 1888 ; la seconde quant à elle, se fait pendant la colonisation (1889-1895) et enfin la troisième est post-coloniale.

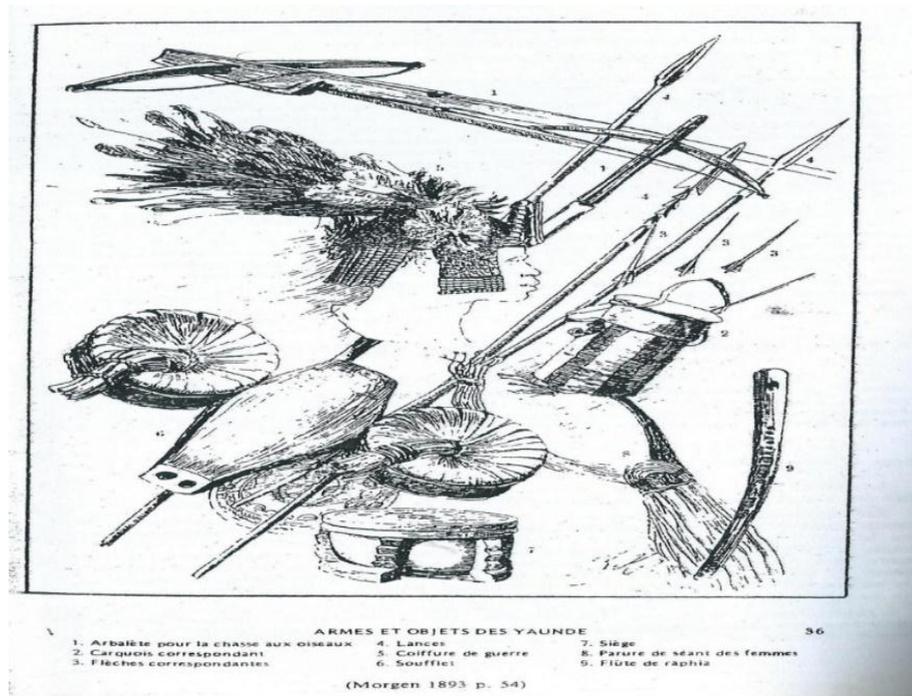
2.2. Cadre humain du département de la Mefou et Akono

Il est constitué de plusieurs peuples aujourd'hui à savoir ceux autochtones essentiellement Beti et particulièrement Ewondo et ceux allogènes qui se sont installés de nos jours, venant d'ailleurs : Selon monsieur Mimbang, dans un entretien :

La Mefou et Akono est originellement composée des clans Mvog Tsoung'Mbala parmi lesquels les Mvog Atemengue et d'autres familles ewondo à savoir le groupe Tsinga, le groupe Kombe, Essegnane qu'on retrouve essentiellement à Ngoumou, le groupe Yanda, les Etenga sans oublier les Mvog Fouda etc. Aujourd'hui la Mefou et Akono, et davantage l'arrondissement de Ngoumou, est déjà un melting pot en ce qui concerne sa population. On y retrouve de nos jours une mosaïque de peuples qui constituent une population hétérogène. Ainsi avons-nous à Ngoumou une grande population des ressortissants du Nord Cameroun vivant dans des « quartiers haoussa » ; la société Arabe contractor a même construit à ces derniers toute une mosquée centrale. A côté de ces ressortissants du Nord, on retrouve beaucoup de ressortissants de l'Ouest qui s'occupent de leurs activités commerciales. La crise anglophone commencée autour de 2018 au Cameroun, a fait qu'une grande population anglophone se déporte à Ngoumou même si elle se retrouve aussi dans plusieurs quartiers originellement mvog atemengue de la commune d'arrondissement de Yaoundé 6^{ème} (Biyem-Assi, Shel Nsimeyong etc.)

La Mefou et Akono, en tant que périphérie de Yaoundé, se constitue d'un certain nombre de peuples beti. Nous y retrouvons parmi les Ewondo, les Mvog Fouda Mballa, les Mvog Atangana Mballa et les Mvog Tsoung'Mballa parmi lesquels les Mvog Atemengue, et d'autres groupes beti tels les Tsinga, les Kombe, les Essegnane, les Ndong ainsi que d'autres peuples allogènes venus soit des Grassfields, soit du Nord, soit du Nord-Ouest et du Sud-Ouest.

Photo 1 : armes et objets des Yaunde



Source : Laburthe-Tolra (1981 :63)

Il s'agit là des armes dont détenaient les Ewondo dans leur organisation de la défense : des lances avec une sorte d'armure. C'étaient alors de véritables guerriers qui occupaient des espaces par la guerre, repoussant au loin l'ennemi comme ce fut le cas avec le peuple Basa, alors repoussé loin à la périphérie de Yaoundé.

❖ **Caractéristiques physiques et morales des Ewondo en général**

Les *Ewondo* ont un ensemble de traits physiques ainsi qu'un ensemble d'habitudes qui leurs sont plus ou moins propres ; Laburthe Tolra (Yaoundé d'après Zenker) souligne que ceux-ci sont à la fois élancés et musclés ; ils sont sveltes et forts ; ils sont bien harmonieux et infatigables aussi bien dans la marche que dans la danse. Les *Ewondo* sont alors selon Laburthe-Tolra (1970), caractérisés par leur force et leur beauté physique et ce, surtout par leur perfection des traits du visage. Ils ont en général une taille allant d'1,70 à 2 mètres de

long ; ils se caractérisent par leurs célèbres coiffures « artistiquement échafaudées » qui sont alors « surélevées par les postiches rehaussés de bouton, de caurissin, de perles, de rubans et de diadèmes, maintenues par l’huile de palme en édifices ». Ils portent habituellement l’obom qui cache juste leur sexe tandis que les femmes portent l’ebui (ressemblant à une queue de cheval bien). Mais en général les *Ewondo* (Yaunde) metaient aussi à un moment donné un pagne de reins confectionné à base des feuilles de figuier (*otombo*), constitué intérieurement des fibres d’écorces. À côté de cela ils se parent des bracelets, des anneaux, des colliers, des perles, des cannes sculptées, des coiffures de plumes, des tissus d’écorce multicolores ou peaux-de-bêtes, des tatouages complexes et fards rouge sang mais parfois de couleur blanche ou noire. Zenker souligne aussi que les *Ewondo* ont des dents magnifiques.

Sur le plan moral et économique, les *Ewondo* punissent sévèrement le vol alors réprimé par la coutume. En réalité les ewondo ne fermaient pas leurs portes même quand ils allaient au loin dans leurs champs. Ils sont actifs et industriels à travers leurs grandes étendues de culture et même à travers leur art. Il faut cependant souligner avec Laburthe Tolra que la vie spirituelle englobe tout le « culturel » avec le religieux et c’est la raison pour laquelle l’art occupait une grande place dans la vie de ce peuple. Il s’agissait dans cet art, de la sculpture, des décorations, de la musique, des chants et de la danse.

❖ Calendrier des activités

Les *Ewondo* se livraient beaucoup à l’exploitation de la terre pour des activités agricoles. Ce qui leur permettait de survivre et d’organiser de grandes fêtes comme les funérailles. Leur économie était une économie de subsistance. Ils observaient par contre le troc si ce n’était pas un simple don. Selon le tableau de Laburthe Tolra (1981 : 283) :

Epoques	Activités des hommes	Activités des femmes
En toutes saisons	Artisanat (et politique)	Cuisine, soins des enfants, balayage, poterie.
<i>Asíl</i> (Petite saison des pluies) = début mars à fin mai	Semences des ignames et de la courgette (<i>ngõn</i>)	Semences : arachides, maïs, gombo, piment ; plantation ou repiquage du manioc, macabo, bananiers. Sarclage. Récoltes : manioc, macabo, ignames ; bananes plantées précédemment. Mais c’est le temps de la « soudure ».
<i>Oyon</i> (petite saison sèche) =début juin à mi-août	Bonne saison pour le vin de palme, pour les constructions, et aussi pour la guerre.	Au début : récolte de macabo, manioc, ignames, bananes, arachides, enfin maïs. À la fin de la saison : récolte de gombo, semences d’arachides
<i>Seséb</i> : début de la saison des pluies, fin août et <i>Akáb</i> : grande saison des	Reprise de la chasse aux pièges. Construction (confection des nattes)	Toute la saison : plantation et récolte Au milieu : semences de maïs À la fin : récolte de la courgette

pluies début septembre à fin novembre		
<i>Eseb</i> : grande saison sèche début decembre à fin février	Vin de palme abondant, saison par excellence de la chasse au filet, de la pêche, de la guerre, des affaires, 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 barrages. En fin de saison : Préparation pour les semailles d'arachides et des courgettes

Chez les *Ewondo*, l'on enregistre durant une année, *mbu* quatre saisons à savoir une grande saison sèche, *ésep* et une petite saison sèche, *ôyon* ; une grande saison de pluie, *abok mveng* et une petite saison de pluie, *omiala*. Ce sont ces saisons qui orientent les activités agricoles des *Ewondo*. Certes les *Mvog Atemengue* vivaient de la chasse, de la pêche, de la cueillette, du ramassage de l'élevage de petits animaux ainsi que de l'agriculture à travers la création des champs et des plantations. Aujourd'hui, ils se retrouvent dans tous les secteurs de production de même qu'à la fonction publique. Ils investissent ainsi pour accroître leurs activités. Comme tous les *Ewondo* et l'ensemble des *Beti*, les *Mvog Atemengue* font aujourd'hui du commerce et de l'élevage de certaines espèces animales comme le porc, la volaille etc. Mais avec la prise en compte de l'éducation et surtout de la scolarisation des jeunes et enfants, ils se déploient aussi dans la haute administration et dans tous les secteurs de l'emploi. Selon les informations de Google, la population *Kolo (Ewondo)* compte plus de 900.000 personnes pendant les années 1990. Aujourd'hui ; elle compte en 2020 en moyenne 2.500.000 d'*Ewondo*.

2.3. Rapports des *Mvog Atemengue* entre eux et avec leur environnement

Les *Mvog Atemengue* étant une seule et unique famille (*nda bot*), il existe ainsi des rapports de famille entre les *Mvog Atemengue* de Yaoundé et ceux de la Mefou et Akono. Ces rapports de famille peuvent se comprendre culturellement dans le rapport de ceux-ci à leur environnement ou à leur espace de vie ; cela se comprend alors sur les plans culturels à travers l'ethnonyme, le culinaire, le social et le politique, l'économique et le religieux.

2.3.1. Sur le plan de l'ethnonyme

Sur ce plan, l'ethnonyme *Mvog Atemengue (Atemenge)* renvoie à deux noms propres de personnes qui sont *Atangana* et *Mengue (Menge)*. Selon l'Apocope (chute d'un phonème ou d'une syllabe à la fin d'un mot, par accident phonétique ou abrègement arbitraire),

Atangana Menge (*Asil* ou saison des pluies) est à l'origine de l'ethnonyme *Atemengue*. À côté, de cet ethnonyme, on a l'apocope *Mbang* (Ivoire) et *Zoa* (éléphant) qui donne *Mbazoa* ; l'apocope Tsoungui (*Tsoungi*) et *Mbala* qui donne *Tsoung'Mbala*. Sachant que les *Mvog Atemengue* sont formés matriarcalement à cause de la polygamie dominante de l'ancien temps, ce matriarcalisme a laissé des traces sur l'ethnonyme où l'on alignait les enfants du côté des mères. Ainsi dans *Atangana Mengue*, *Menge* viendrait de l'allignement matrilineaire d'Atangana. En réalité, selon les travaux d'A.V. Yakana (2012) le nom *Atangana* a une explication chez les *Beti* de l'autre rive de la Sanaga ; ainsi, en *lefeuk*, *Atangana* viendrait de "a *tangan*" qui signifie "distribuer, partager". Quant au nom *Mengue*, le dictionnaire Ewondo-Français de l'abbé T. Tsala (:351) précise que : « *Menge /I /, saison de pluie. Syn. Asil.* ». Par la suite il explique dans le dictionnaire (:58) : « *asil /me /, saison de grandes pluies. Elle va de septembre en novembre. 2) genre de termites comestibles. Nid de ces mêmes termites. Via- : champignon qui se développe sur des termitières* ». À partir de ces données, l'on peut dire qu'*Atangana Mengue* renverrait à la distribution, au partage pendant la grande saison de pluies ; ou bien, partager abondamment. La pluie symbolise la vie, la fécondité, la productivité ; les termites symbolisent ici une saison, la liberté, la réussite, le succès comme pour les jeunes filles qui volent en mariage ou la période d'accouplement des animaux. *Atemengue* signifierait alors le champignon ou la maison qui foisonne, qui est dans l'abondance à travers son caractère fécond et reproductif.

2.3.2. Sur le plan culinaire

Les *Mvog Atemengue* se nourrissent traditionnellement des légumes qu'ils savent si bien préparer. Parmi ceux-ci, l'on a prioritairement les feuilles de manioc pilées et préparées avec des noix de palme pour donner du *kpwem* sans sel ou du *kpwem* avec sel que l'on fait avec des arracides. On y retrouve aussi du *zom*, du *folon*, l'*okok*, le *sanga*, le *tegue*, etc. accompagnés des tubercules comme du macabot (*akaba*), du manioc (*mbon*), des ignames (*ekodo/aso*), de la patate douce (*mebouda*). Ils consomment aussi de la banane plantain (*ekon*). À côté de ceux-ci les *Mvog Atemengue* transforment aussi ces tubercules pour avoir du couscous manioc (*vouvou mbon*), du bâton de manioc (*ebobola*) comme compléments. Ils écrasent aussi du maïs pour en faire du couscous maïs (*vouvou fon*). Ils se nourrissent aussi des arrachides avec lesquelles ils en font par exemple de la sauce d'arachide (*mfian owondo*) et un ensemble de mets : mets de pistache (*ngon*), mets d'arachide (*ekés owondo* ou *esankana* en langue Bulu), mets de maïs/gâteau de maïs (*ekomba*), mets de chenilles (*minkong*). Il faut noter que parmi les chenilles que ce peuple consomme, nous retrouvons les *Bengombo* (sing. *Ngombo* qui sont noires avec des points blancs), les *Mimbing* (sing.

Mbing qui sont noires avec des poils), les *Minyos* (sing. *Nyos* qui mangent l'arbre *Ayos* ; elles ont les poils et sont petites), les *Minsié* (sing. *Nsié* qui sont un peu vertes), les *Bisoil* (sing. *Esoil* qui sont jaunâtres avec des piquants), les *Ndouto* qui mangent l'arbre *Atoil*. Les chenilles en elles-mêmes constituent le mets parce qu'elles produisent naturellement du pistache. Mais les chenilles *Ndouto* et les chenilles minyos n'en produisent pas. On peu juste les frire après nettoyage, avec un peu d'huile. Les *Mvog Atemengue* comme tous les autres Beti consomment aussi les termites (*Sil*). Il faut préciser qu'il existe deux variétés de termites à savoir : *Sil* et *Somèn*. Parlant de la variété de termites *Sil*, il convient de mentionner que ce sont des termites ailés qui sont moins gros et qui apparaissent généralement au mois de mai en *Asil* c'est-à-dire pendant la saison des pluies; ces termites construisent des sortes de nids avec de la terre en monticules comme des chateaux ayant des parties hautes et des parties basses. On y retrouve de grands trous. En ce qui concerne la variété de termites appelés *Soman*, ils construisent souvent des sortes de *mumba me si* qui sont de façon qualificative *mimbun mimbun*. Ces termites apparaissent généralement au mois de mars. Leur nid ou termitière est constitué de monticules de terre durcie formée par des déblais que rejettent les termites dans leur travail de terrassement selon le dictionnaire Larousse. Les *Mvog Atemengue* consomment aussi des insectes comme des criquets (*Mimboul*, sing. *Mboul* qui sont soit verts soit marron et qui apparaissent généralement en décembre). Ils consomment aussi des criquets puants qu'on appelle en *Ewondo* les *Bembasana* (sing. *Mbasana* qui se font nettoyés et frits avec de l'huile). Les *Mvog Atemengue* ne consomment pas les sauterelles appelées *etélanga*. Ils consomment aussi du *fos*, ver blanc qui mange les troncs de raphia et de palmier avant leur métamorphose. A côté de cela ils consomment plusieurs variétés de poissons à leur portée, de la viande de brousse à leur portée provenant des pièges qu'ils tendent sur les lisières de leurs champs et plantations. Ils consomment aussi des animaux et oiseaux sauvages et domestiques qui constituent la volaille etc. Il faut noter que certains aliments (serpents et autres) ne sont pas consommés par les enfants. Ce n'est qu'à un certain âge, lorsque leurs pères ou oncles leur en ont donné qu'ils sont autorisés à en consommer. C'est aussi le cas des éléments de leurs ventres que ces enfants ne peuvent pas consommer.

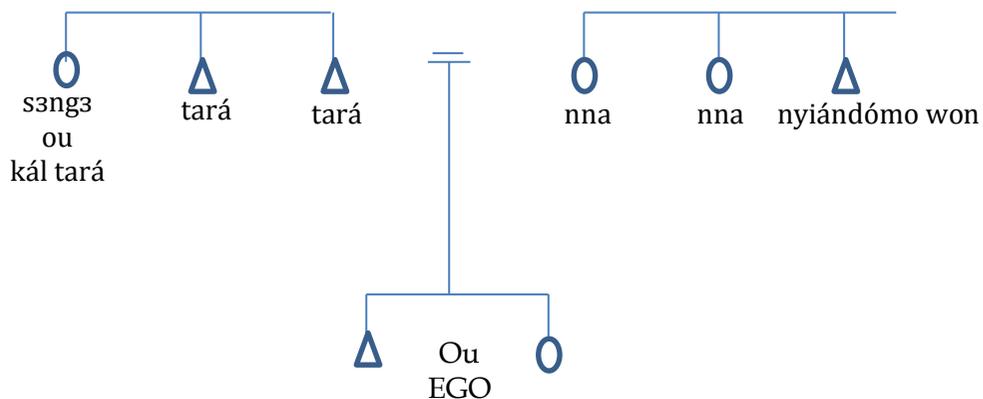
2.3.3. Sur le plan social et politique

Les *Mvog Atemengue* de Yaoundé et ceux de la Mefou et Akono observent les mêmes règles socioculturelles. En effet les rôles de chef de ménage et devillage y sont très importants car ils constituent la fondation de l'édifice qu'est cette socio-culture. A travers la désignation en vue du port rituel de *l'Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard, le chef de

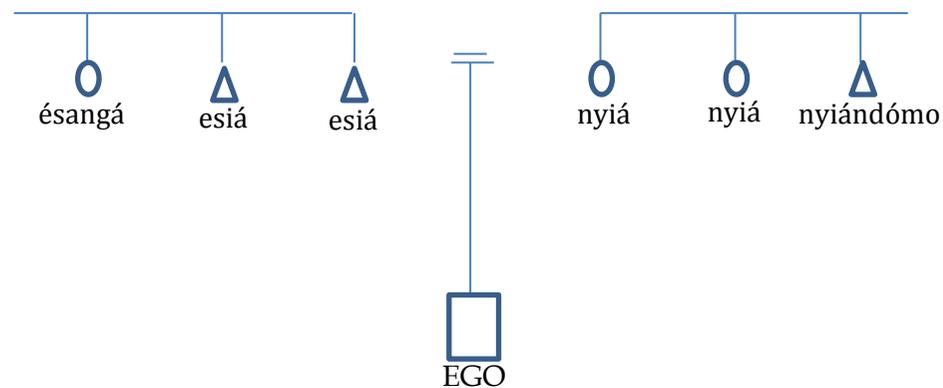
ménage et le chef traditionnel ayant été choisis de façon authentique sont ceux-là qui font vivre la famille et la chefferie en tant que leaders. Tous les *Mvog Atemengue* sont unis autour de la chefferie supérieure, bien qu'elle fasse face à de nombreux problèmes d'ordre politique. Les chefferies localisées dans la Mefou et Akono étaient toutes soumises à la chefferie supérieure d'Efoulan. Il est vrai que les problèmes politiques que rencontre la chefferie supérieure font de la chefferie de groupement une puissance aujourd'hui. Par ailleurs, les *Ewondo* en général, d'après Laburthe Tolra (1970) aimaient rendre justice à travers le poison d'épreuve. Les coupables et responsables d'une quelconque mort d'autrui étaient forcés à avaler le poison. Lorsqu'ils ne le rejetaient pas, c'est parce que l'ordalie les déclarait coupables ou alors ils en mouraient tout simplement par son effet naturel. Dans la nature réside la sagesse omnisciente alors présente dans les arbres, les écorces comme séjour de la justice ancestrale. Il faut signaler que le système social ou encore l'organisation sociale chez les *Ewondo* en général se comprend mieux dans un pédigrée avec toute sa terminologie.

Schéma 1 : Terminologie et système de parenté chez les Ewondo

Appellations des parents et collatéraux
Termes d'adresse



Appellations des parents et collatéraux
Termes de référence utilisés par les tiers



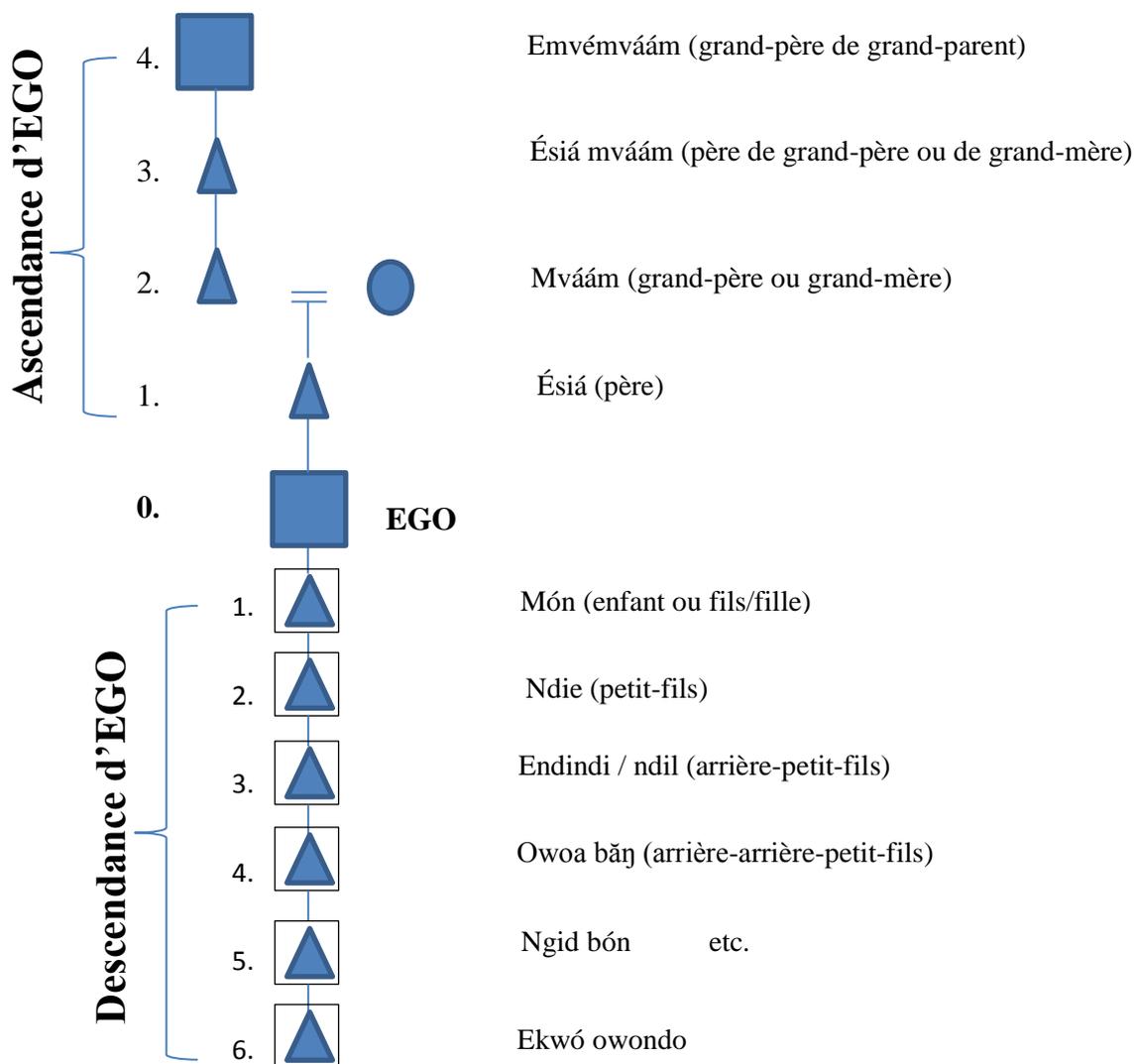
	Sœur du père	Le père et ses frères (réels ou classificatoires)	La mère et ses sœurs (réelles ou classificatoires)	Frère de la mère
Termes de références : utilisés par les tiers	ésangá (= "père femelle")	ésiá (= "père")	nyíá ("mère")	Nyíándóm (= "mère mâle")
Termes d'adresse : utilisés par ego	s3ng3 ou kál tará (sœur de mon père) (Nekes 1911 p.99)	tát ou tará	nna ou nnaná	nyíándómo wom (ou "frère de ma mère")

Schemas et tableaux de Laburthe-Tolra

(1981 :212-213)

TERMINOLOGIE CHEZ LES EWONDO (BETI)

Schéma 2 : Terminologie chez les Ewondo (Beti)



Schémas de *LABURTHE-TOLRA (1981)*, modifiés et regroupés par T.M.

ATANGANA TSOUNGUI

2.3.4. Sur le plan économique

Cette dimension est celle qui correspond un peu plus haut au calendrier des activités dont le contenu en miniature se trouve dans le tableau représenté plus haut.

2.3.5. Sur le plan religieux

Dans ses origines, les *Mvog Atemengue* comme tous les *Ewondo* et l'ensemble des *Beti* en général, sont religieusement monothéistes et pratiquent religieusement les rites reçus comme lègue par les ancêtres. En effet l'abbé A. Tsoungui (Inédit) dans ses notes de théologie sacramentaire de 1968-1969 désigne la religion en langue ewondo par le vocable « *n'yebe* » dont le contenu sémantique atteint à une particulière profondeur ». Il est signification d'une « réponse », du verbe « *yebe* » : *répondre, être d'accord, acquiescer, croire, consentir* ». Ainsi la religion que pratiquent les *Mvog Atemengue* est à l'origine celle pratiquée par tous les *Ewondo* et l'ensemble des *Beti*. L'abbé A. Tsoungui (Inédit) dans ses notes théologiques condense encore :

La religion beti « N'yebe Beti », exprime donc la réponse de l'homme à l'appel divin, appel qui se fait fortement sentir, qui est besoin de Dieu et qui exige correspondance, réponse spontanée et totale.

A la conscience du Beti, Dieu s'impose comme l'être suprême, un être à part. Cette expérience s'acquiert, grandit, se précise de plus en plus et s'enrichit au contact des phénomènes de la nature et à travers les diverses phases de la vie.

En effet, cet Etre supérieur, que personne n'a jamais vu, manifeste une puissance incomparable qui lui mérite le nom de Nti..., c'est-à-dire Maître et Seigneur par excellence...

Dieu reçoit chez les Ewondo le nom de Zamba, et chez les Bulu celui de Zambe ; les Eton l'appellent Zama, et les Bakoko Nyambe. C'est tous des noms de même racine, comme on peut le remarquer. En ewondo, le préfixe « Za » peut servir à traduire le pronom interrogatif « qui ? » ou l'adjectif exclamatif « quel ! ». Le mot « mba », substantif dérivé du verbe « ba » (fabriquer), signifie fabricant, producteur, créateur. Il peut aussi exprimer le continuatif futur (mba'a) du verbe « ne », être, et se rend alors par l'équivalente locution : « qui sera toujours ».

Une synthèse faite sur le contenu explicatif que désigne le mot « *Zamba* », nom divin donnerait alors l'étonnement, l'interrogative, l'admiration : *Quel fabricant ! Et qui l'a fabriqué ? Qui a été et qui sera ? Celui qui a été, qui était Et qui sera toujours. Celui-ci : l'Eternel !*

En général, le *Beti* se sait « *nti* », maître de la nature et des êtres qui l'abritent. Tenant compte de ce fait, il sait aussi qu'il y a au-dessus de lui l'Être Suprême d'une part et d'autre part beaucoup d'autres êtres vivants et sages, avec qui il peut entrer en commerce. Il s'agit alors de l'existence des esprits auxquels tous les *Beti* croient fortement. Ces esprits vivent réellement, agissent parmi les hommes ; ils nous entendent alors, nous voient et ont la capacité d'influencer nos actions. L'homme ne pouvant pas entrer directement en compétition avec eux sous l'angle de la force, il détient cependant « *dans sa faiblesse, le secret pouvoir de les mettre souvent à son service en s'attirant leurs faveurs par les offrandes, les sacrifices et les prières* ». Les *Beti* en général vivent originellement selon une morale traditionnelle religieuse qui leur est propre ; laquelle constitue la base de leur règle de vie sociale. Cette morale ; en tant que lois d'origine divine était alors solidement inculquée aux jeunes pendant l'initiation. Chacun devait alors les observer sous peine de péché. La morale traditionnelle *beti* s'annonçait selon l'Abbé A. Tsoungui (Inédit) comme suit :

Zamba angakag mimbege ebu

Nge mod adan mvende dzia y'etere aseme

Dieu a lié neuf charges

Si quelqu'un enfreint une de ces défenses, il commet un péché.

*On énumère ensuite, à la façon du décalogue mosaïque, les neuf commandements qui formaient la loi morale fondamentale *beti* :*

1- *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 (atteint) de la maladie du sang, le tsoo.*

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

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

4- *Tu ne calomnieras jamais ton prochain et ne chercheras pas à attirer le malheur sur lui.*

5- *Tu ne mentiras jamais au préjudice d'un autre.*

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

7- *Tu ne prendras pas par la violence le bien d'autrui.*

8- *Tu ne t'approprieras pas un objet marqué du signe « dzamba », car il est sacré.*

9- *Tu ne diras jamais les secrets du rite à un profane, et tu pécheras gravement si tu révéles les mystères du rite So.*

(Abbé Tsoungui, A. Inédit)

Dans le passé, ces commandements de la religion traditionnelle beti étaient considérablement pris en compte dans la socioculture beti en général. La place qu'occupait *Zamba* était inimaginable et c'est cela qui explique pourquoi les Beti portaient dans leur cœur l'observation des rites.

De façon globale, cette religion est focalisée sur l'ensemble des rites beti. Ce sont ces rites qui participent essentiellement de la vie spirituelle (croyance et religion) et sociale. Cela parce qu'ils permettent soit la réparation, le passage, l'initiation, la guérison, soit la transmission du pouvoir (le cas de l'*Ekob-Zë, la peau de panthère/léopard*) etc. Aujourd'hui, la socio-culture *mvog atemengue* s'est beaucoup christianisée et ne croit en Dieu qu'à travers son Fils Jésus-Christ. Mais elle n'a pas rompu avec la croyance aux ancêtres dans une certaine mesure. D'ailleurs cette croyance a quelque peu fusionné inconsciemment avec la religion chrétienne.

3. Grands clans du peuple ewondo : cas des *Mvog Tsoung'Mballa*

Le peuple *ewondo* est constitué de quatre grands clans à savoir les *Mvog Fouda Mballa*, les *Mvog Atangana Mballa*, les *Mvog Tsoung'Mballa* et les *Esomb'Ndana*. Pour A. V. Yakana (2012 : 126) les *Ewondo* se composent les : « *Mvog Tsoungui-Mballa et ses sous-groupes (Mvog Betsi, Mvog Atemengue, Mvog Ada, Mvog Ebanda, Mvog Owotsogo...) Mvog Fouda Mballa, Mvog Atangana Mballa, Mvog Essomba Ndana, Mvog Ntiguï, Mvog Nnama, Enoa, Emombo, etc.* ».

3.1. Lignage *mvog atemengue* : origine et généalogie

Selon le rapport des rencontres claniques *mvog atemengue*, ces derniers constituent l'un des lignages du grand clan *mvog tsung'mballa*. Ils se composent ainsi de trois grandes familles ou sous lignages à savoir : Les *Mvog Abega Atemengue*, les *Mvog Alima Kyé* et les *Mvog Mbazoa*. Pour Jean-Emmanuel Pondi (2012), les *Mvog Atemengue* se localisent au sud de Yaoundé et se composent de trois grandes familles à savoir les *Mvog Abega* (les aînés), les *Mvog Alima* et les *Mvog Mbazoa*.

3.1.1. Les *Mvog Abega Atemengue*

Abega Atemengue (*Abega Atangana Menge*) avait pour mère *Yomo*, une fille *Ndong*. Ce premier sous-lignage *mvog atemengue* est l'aîné et se constitue de six (06) familles à savoir : Les *Mvog Messi Abega*, les *Mvog Manda Abega*, les *Mvog Atedzoe Abega*, les *Mvog Fouda Abega*, les *Mvog Akonga Ndzié* et les *Mvog Kana Messi Abega*. Ils se localisent en

zone rurale dans les arrondissements de Bikok et de Ngoumou et en zone urbaine (Yaoundé) dans les arrondissements de Yaoundé 3^{ème} et Yaoundé 6^{ème}.

Les **Mvog Messi Abega** en zone rurale se retrouvent dans l'arrondissement de Ngoumou et occupent les villages : *Nkolmending, Abang, Ofoumou Nselek II*. Les **Mvog Atedzoe Abega** (Ngoumou) occupent les villages : *Ebolboum I et YeneYena*. Les **Mvog Manda Abega** (Ngoumou) occupent les villages : *Nkoleman, Nkot-Nkong, Ofoumbi, Nkol-Ngok, Etetak-Mveng (Nkog-Ayos), Ngon, Ovangul et Nkol-Moni*. Les **Mvog Akonga Ndzié** (Arrondissement de Bikok) occupent le village *Nyie-Meyong*. Les **Mvog Kana Messi Abega** (Ngoumou) occupent les villages : *Nkol-Medzap I, Otele I, Tin-Bile* ; en zone urbaine (Yaoundé 3^{ème}), ils occupent le quartier *Nsam*. Les **Mvog Fouda Abega** (Ngoumou) occupent le village *Nkongzok*. Ils résident en zone urbaine dans les arrondissements de Yaoundé 3^{ème} et Yaoundé 6^{ème} : *Plateau Atemengue (Ngoa-Ekele), Ndzong Melen, Elig Efa, Obili, Nlong Mvolyé et Biyem-Assi*. Tous ces *Mvog Abega Atemengue* n'ont que les chefferies de troisième degré (les villages). Ils se subdivisent en quatre (04) familles que sont : *les Mvog Messi Abega, les Mvog Manda Abega, les Mvog Atedzoe Abega et les Mvog Fouda Abega*.

Les Mvog Manda Abega sont les plus nombreux, suivis des *Mvog Messi Abega* ; *les Mvog Atedzoe Abega* et *les Mvog Fouda Abega* étant minoritaires, les ancêtres les avaient regroupés pour devenir une force à l'exemple des *Mvog Manda Abega* et des *Mvog Messi Abega*. Ceci étant, *les Mvog Manda Abega* et *les Mvog Messi Abega* sont autonomes et fonctionnent seuls, l'un vis-à-vis des autres.

3.1.2. Les **Mvog Alima Kyé**

Alima Kyé, fille *Enoa*, était en effet la mère d'*Ongba Atemengue* et d'*Otele Atemengue*. On a donc les six (06) familles issues d'*Ongba Atemengue* et deux (02) issues de son frère *Otele Atemengue*. Ainsi la famille *Mvog Alima Kyé* compte au total huit (08) familles.

Mvog Ongba Atemengue (premier fils d'*Alima Kyé*) compte : *les Mvog Otele Ndougou I, les Mvog Bindzi Ndougou, les Mvog Otele Ndougou II ou Otele Betene, les Mvog Atemengue Azoa, les Mvog Messi Azoa et les Mvog Ongba Azoa*.

Mvog Otele Atemengue (deuxième fils d'*Alima Kyé*) compte : les *Mvog Atangana Seh* et les *Mvog Fouda Otele*. Ils occupent les villages *Nkolmedzap II* et *Ovangul* (arrondissement de Ngoumou). Les *Mvog Otele Ndougou I* en zone urbaine (Yaoundé 3^{ème}) occupent les quartiers Plateau Atemengue (Ngoa-Ekele), *Olezoa*, *Obili*, *Nsimeyong* et le village *Nkongzok* (arrondissement de Ngoumou). Les *Mvog Bindzi Ndougou* occupent les quartiers *Ezala*, *Efoulan* (Yaoundé 3è) et le village *Eloumnden* (arrondissement de Mbankomo). Les *Mvog Otele Ndougou II* ou *Otele Betene* résident à Nsimeyong au lieu-dit Shell (arrondissement de Yaoundé 3è). Les *Mvog Atemengue Azoa* et les *Mvog Messi Azoa* résident à *Biyem-Assi* (Somatel et Acacia) dans l'arrondissement de Yaoundé 6è mais les *Mvog Messi Azoa* occupent aussi les villages *Nkolmedzap II* et *Ovangul* (par Ngoumou). Les *Mvog Omgba Azoa* résident dans les arrondissements de Yaoundé 3è et 6è. Les *Mvog Alima Kyé* (huit au total) partagent les chefferies de troisième degré avec les *Mvog Abega Atemengue*.

3.1.3. Les Mvog Mbazoa

Mbazoa (*Mbang Zoa*), une fille *Yemevel*, était la mère d'Essomba Atemengue encore appelé Essomba Mbazoa. Ce troisième sous-lignage *Mvog Atemengue* comprend deux (02) familles : Les *Mvog Essomba Ngonti* et les *Mvog Atangana Essomba* (père de Charles Atangana Ntsama). Les *Mvog Essomba Ngonti* résident à Yaoundé 3è dans les quartiers Nsam SCDP et Obili chapelle (arrondissement de Yaoundé 3è). Les *Mvog Atangana Essomba* résident dans les quartiers Efoulan, Nsam-carrefour et Nsimeyong (axe carrefour Olympic- rue Damase). Ils occupent aussi les villages *Nkongzok* et *Ovangul* (arrondissement de Ngoumou). Les *Ewondo* (*Owudu* ou *Ewundu Ndzié*, leur fondateur) sont constitués originellement de trois frères : *Atangana Mbala*, *Tsungi Mbala* ou *tsung'Mbala* et *Fuda Mbala* ; à côté d'eux *Esomb'Ndana* (*Esomba Ndana*) de mère différente. Des trois frères, *Tsungi Mbala* devint le clan le plus nombreux et c'est la raison pour laquelle sa devise est : « *Màn Mvog Tsung'Mbala afiri abui amù abëlë abui menda anem ete alodo e bobenyan bevok* ». Ceci signifie littéralement qu'un *Mvog Tsung'Mbala* espère beaucoup parce qu'il a plusieurs frères (sous familles) à l'intérieur de la grande famille qu'elle constitue. Le clan *Mvog Tsung'Mbala* compte ainsi quatorze (14) lignages ou sous-familles parmi lesquels : les *Mvog Owotsogo*, *Mvog Otu Tamba*, *Mvog Dzu*, *Mvog Betsi (Otu)*, *Mvog Ada*, *Mvog Efa*, *Mvog Zoe*, *Mvog Atemenge*, *Mvog Fuda Menge*, *Mvog Mbia*, *Mvog Omgba Ndoa*, *Mvog Etundi Bidzogo*, *Mvog Esomba Mumbi* et *Mvog Ntigi*. Les *Mvog Atemengue* sont purement exogames. L'endogamie même n'est pas permise dans tout le clan *Tsoung'Mbala*.

4. Installation à Yaoundé et dans la Mefou et Akono

L'installation des *Mvog Atemengue* s'est faite en deux temps, d'abord à Yaoundé à travers l'histoire du peuple *Ewondo* dans son occupation de cet espace, en provenance de la Sanaga. Ensuite il y eut l'occupation de la périphérie de Yaoundé en direction de la Mefou et Akono.

4.1. Installation à Yaoundé

D'après le rapport de la rencontre des *Mvog Atemengue*, ceux-ci occupent historiquement les quartiers et les espaces comme *Efoulan*, *Nsam*, *Obili*, *Nsimeyong*, *Biyem-Assi*, *Ndzong Melen*, *Elig Efa*, *Ezala*, *Nlong-Mvolyé*, *Mvolyé* qui a pour rue « Abbé Tobie Atangana » (C'est l'espace que les *Mvog Atemengue* avaient donné à l'Eglise Catholique et où il y eut plusieurs problèmes par la suite avec la vente illicite de ce terrain par le clergé selon les dires des *Mvog Atemengue* et d'autres), et le plateau *Atemengue* qui est l'espace comprenant tout le site *Ngoa Ékélé* ou *Ngoa ekele* (Université de Yaoundé 1, Cradat en remontant à *Mvolyé*, INJS, CETIC de *Ngoa-Ekele*, lycée de *Ngoa-Ekele* (plus bas l'on se trouve au carrefour EMIA), lycée Leclerc (en face duquel l'on construit aujourd'hui le nouveau siège de l'Assemblée Nationale occupant pratiquement tout ce côté), le quartier Général, l'ambassade de France, les nouveaux bâtiments de la gendarmerie alors en chantier au niveau du carrefour de la réunification etc.

À ce niveau de l'ambassade de France et de *Mvolyé*, les *Mvog Atemengue* avaient comme voisins les *Enveng* (qui ont une provenance chez les Beti du Sud) installés à *Olézoa* bien avant la colonisation. De l'autre côté, à la limite de l'Assemblée Nationale, de la Zone abritant l'ENS et l'ENAM, en direction du lac municipal, les *Mvog Atemengue* avaient pour voisins leurs frères claniques *Mvog Tsung'Mballa* en la personne des *Mvog Ada*. D'après un entretien mené avec monsieur Justin Eyebe, ce sont les *Mvog Ada* qui occupaient tout le centre administratif et là, au niveau de l'école du centre et à la délégation, se trouvait leur chefferie. Cette occupation du territoire allait jusqu'à *Elig Esono* et ce, sur la conduite d'*Esono Ela* alors en rivalité avec *Ongba Bissogo*, un chef *Mvog Betsi* du clan *Mvog Tsung'Mballa*. En effet, ce dernier s'opposait au fait qu'*Esono Ela* donnait des espaces d'installations aux Allemands pour construire leur centre militaire « *jaunde station* ».

À cet état de choses, Jean-Emmanuel Pondi (2012 : 32) explique : « *Deuxième version du récit : Entre 1906 et 1907, les « Mvog Ada » furent expulsés de leurs terres ancestrales (depuis la colline administrative jusqu'au lieu-dit dispensaire de Messa)* ». Les quartiers que

les *Mvog Atemengue* occupent ont chacun une histoire. En effet le quartier Efulan par exemple se situe au Sud de Mvolyé et renferme la chefferie supérieure de Charles Atangana Ntsama, le chef supérieur des Ewondo et des *Bene*. Le chef supérieur des Ewondo et des *Bene* avait la lourde charge de répartir les peuples allogènes au sein de la ville de Yaoundé alors *Ongola Ewondo* à cette époque. Installé à Efulan avec sa femme, la princesse Marie Biloa, une fille Yanda, Charles Atangana Ntsama va ainsi s'atteler à installer les peuples allogènes ; c'est ainsi qu'il va amener une bonne mosaïque de ces peuples à s'installer à *Efulan* (Efulan). Le chef supérieur va alors prendre des esclaves pour transformer le site et tous ceux qui avaient une connaissance quelconque et variée dans l'agriculture et autre domaine économique. En effet, il prenait des peuples assujettis comme esclaves, des personnes douées de certains talents et les installait à *Efulan*, tout autour de sa chefferie supérieure. Le grand rassemblement et même la grande variété de peuples « *efulan meyong* » qu'a installé Charles Atangana Ntsama vasouvent le rencontrer à cet endroit pour de quelconques besoins ou sollicitations ; c'est ce brassage de peuples à cet endroit qui se traduit par l'expression ewondo « *Efulan meyong* » et qui donnera le nom du quartier « *Efulan* ». Aujourd'hui Efulan reste et demeure ce quartier qui abrite historiquement et symboliquement le siège du pouvoir des *Ewondo* et des *Bene*; car c'est précisément là que se localise jusqu'à ce jour son palais alors construit en 1911. De nos jours Charles Atangana Ntsama repose chez lui, dans le cimetière de Mvolyé chez les *Mvog Atemengue*.

Un autre quartier, Obili est né d'une explication similaire selon les propos de J.-E. Pondi (2012) :

Obili, c'est le quartier situé à l'ouest de la ville, qui abrite, entre autres, l'Institut des relations internationales du Cameroun (IRIC), qui depuis plus de quarante ans (24 avril 1971) assure la formation des diplomates camerounais et celle de ceux issus de vingt-cinq autres pays d'Afrique, à Yaoundé...une seule version circule sur l'explication du toponyme « Obili » qui vient de la déformation du terme français « obligatoire ». Selon une loi des autorités françaises datée de 1934, les « Mvog Atemengue », les « Ndong » et les « Emveng » furent expropriés de leurs terres et déplacés « obligatoirement » de leurs villages ancestraux. Ces villages étaient placés où se trouvent aujourd'hui les bâtiments de l'Assemblée nationale et le camp militaire qui le jouxte. Les populations concernées furent sommées de se réinstaller au lieu où elles se trouvent actuellement ; c'est-à-dire de force, comme dérivée de « obligatoirement », mot français beaucoup trop compliqué pour la bonne prononciation de la très grande majorité des habitants concernés. (Pondi J.-E., 2012 : 33)

Le nom « *Obili* » qui aujourd'hui indique un quartier de Yaoundé est donc historiquement né de l'action coloniale dans son rôle pour le chef supérieur Charles

Atangana Ntsama d'installer les peuples dans son territoire d'un lieu à un autre ; cela, en fonction des besoins d'urbanisation. C'est le déplacement forcé des *Mvog Atemengue* du Plateau Atemengue (colline de la connaissance) vers ce lieu qui donna alors le nom d'*Obili*. De façon générale les *Mvog Atemengue* de Yaoundé occupent historiquement les arrondissements de Yaoundé 3è et Yaoundé 6è.

4.2. Installation dans la Mefou et Akono

Il faut signaler que le clan *Mvog Tsoung'Mballa* en général et le lignage *Mvog Atemengue* en particulier sont un peuple de guerriers. C'est dans leur quête d'espaces pour s'installer qu'ils ont ainsi fait la guerre à leurs voisins ainsi qu'à tous les peuples rencontrés sur leur passage. On peut alors constater que les chefs de clan comme *Omgbwa Bisogo* et bien d'autres comme *Esono Ela*, avaient la mission de repousser au loin leurs ennemis voulant s'installer sur le site de Yaoundé et ses environs. C'est dans ce contexte que les *Mvog Atemengue* et d'autres *Mvog Tsoung'Mballa* vont livrer une puissante guerre au peuple basa voulant alors conquérir Yaoundé et ses périphéries. Les assauts vont se poursuivre depuis l'intérieur de Yaoundé jusque dans sa périphérie en direction de la Mefou et Akono ; au fur et à mesure que les Ewondo et *Mvog Atemengue* en particulier vont repousser leurs ennemis, ils vont s'installer le long et tout autour de Yaoundé. On peut aisément comprendre pourquoi ils se sont progressivement installés le long de la Mefou et Akono comme c'est le cas de Ngoumou dans le peuplement de ses villages. D'autres *Mvog Atemengue* se sont installés plus loin à Otélé pour écarter le danger ; là, ils ont repoussé au loin les basa qui constituaient une menace pour eux ; ce qui explique aujourd'hui pourquoi les Basa de Makak sont limitrophes aux *Mvog Atemengue* d'Otélé. En réalité, les affronts ayant duré, les allemands ordonnèrent de les cesser, de les arrêter « *atele* », « arrêter » en langue Ewondo ; ce qui a donné le toponyme Otélé. C'est donc le désir de repousser au loin leurs ennemis qui a fait que les *Mvog Atemengue* s'installent de part et d'autres dans la Mefou et Akono ; ils sont aujourd'hui appelés « *Be Mvog Atemengue yi akué* », « *les Mvog Atemengue de l'amont* » en comparaison à leurs frères restés installés à Yaoundé « *Be Mvog Atemengue yi ankiè* », « *Les Mvog Atemengue de l'aval/du bas* »

Selon les données du rapport des rencontres des *Mvog Atemengue* que nous avons obtenues sur le terrain, le département de la Mefou et Akono est constitué d'un ensemble d'arrondissements parmi lesquels Ngoumou, Akono, Bikok et Mbankomo dont le chef-lieu

est Ngoumou. Ainsi les *Mvog Atemengue* de la Mefou et Akono occupent-ils les villages suivants :

Arrondissement de Bikok (*Nyie-Meyong*), **Arrondissement d'Akono** (*Nkolmedzap I, Otélé I et Tin Bilé*), **Arrondissement de Ngoumou** (*Nkolmending, Abang, Ofoumou Nselek, Ebolboum I, Yena Yena, Nkoleman, Nkot Nkong, Ofoumbi, Nkol Ngok, Etetak Mveng, Ovangùl, Nkol moni, Nkongzok et à Ngon*). Cependant certains *Mvog Atemengue* se localisent à *Eloumnden* dans l'arrondissement de *Mbankomo*.

La présentation des cadres physiques et humains de Yaoundé et de la Mefou et Akono nous ont permis de connaître ces espaces géographiques urbains et ruraux qui abritent originellement les *Mvog Atemengue* chez les *Ewondo* ; en outre ils nous ont aussi permis d'avoir une idée sur l'historique de ces derniers et de leurs caractéristiques humaines. Ce qui nous permet de passer au chapitre 2.

CHAPITRE 2 :
**REVUE DE LA LITTERATURE, CADRE THEORIQUE ET
CONCEPTUEL**

Dans le présent chapitre, nous nous attelons à présenter la revue de la littérature qui sera structurée en trois grandes articulations, ensuite nous allons construire notre cadre théorique et conceptuel nous permettant d'expliquer ou d'avoir une lecture scientifique du phénomène que nous étudions à savoir : *L'«Ekob-Zë», la peau de panthère/léopard : Symbole du pouvoir chez les Mvog Atemengue : Contribution à l'anthropologie culturelle.*

2.1. Etat de la question/Revue de la littérature

La revue de la littérature est un ensemble d'écrits ou de textes se rapportant à un thème ou à un sujet de recherche précis. C'est aussi le surplus, la contribution que le chercheur doit apporter à partir de son sujet de recherche pour augmenter la connaissance déjà disponible. Notre revue de la littérature comprend alors trois articulations : La première consiste à présenter la littérature disponible, c'est-à-dire ce qui est déjà fait par d'autres chercheurs ; et c'est à ce niveau que nous introduirons ce qui se fait en général chez d'autres peuples dans le monde entier et au Cameroun chez certains peuples en particulier. Ensuite la deuxième articulation, il consistera pour nous de ressortir des vides thématiques de cette littérature déjà disponible, et enfin il sera question de présenter l'originalité de notre travail de recherche.

Notre recherche est focalisée sur la symbolique du port rituel de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard dans l'univers culturel *Mvog Atemengue* chez les *Mvog Tsoung'Mballa (Ewondo)* en particulier. Cette recherche nous introduit ainsi dans le pouvoir et son implication rituelle et symbolique à travers le port rituel de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard. En effet, sachant donc que l'acquisition du pouvoir a une essence rituelle et se comprenant symboliquement, notre étude sera articulée autour du rite, du symbole et du pouvoir comme étant les champs les plus usités en anthropologie. Il existe une profusion d'ouvrages qui investissent sur les phénomènes liés au rite, au symbole, et au pouvoir même si on n'en trouve presque pas sur l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard en tant que concept et en tant qu'institution sociale.

Dans le cadre de notre revue de la littérature, nous avons regroupé en trois parties les différents textes que nous avons exploités. Dans la première partie, il s'agit des textes en rapport avec les rites funéraires et la dimension symbolique ; dans la deuxième partie, il s'agit des textes en rapport avec la sémantique du pouvoir autour de la mort et des symboles ; enfin la troisième partie consiste à faire le point sur ce qui a déjà été dit sur la peau de panthère/léopard, *Ekob-Zë*.

Mais il convient de présenter d'abord très brièvement quelques peuples camerounais dans leurs pratiques sur notamment la désignation de l'héritier-successeur. A côté du cas du Cameroun, nous verrons quelques Etats africains qui, au cours de leur formation, vivaient ce phénomène de succession au sein de leurs royaumes.

Au Cameroun la question de la désignation et de la ritualisation de l'héritier-successeur après le décès du chef (ménage, famille, clan) s'observe comme suit :

Chez les *Banen*, le phénomène de la succession et de l'héritage n'a pas un corpus culturel bien déterminé dans la mesure où le chef de famille, bien avant sa mort, désigne son successeur à la tête de sa famille. Ici, c'est le fils aîné qui est successeur. En réalité, aucune pratique culturelle digne de ce nom n'est pas organisée. Après la mort du chef de ménage, son fils (aîné) désigné le remplace. Cela est facile dans un foyer monogamique. Dans celui polygamique cependant, on remarque en effet que si le fils aîné est fils unique dans le « ventre de sa mère » et qu'il est le successeur, un problème jaillira dans la mesure où les épouses aux enfants nombreux le combattront en disant qu'il est seul et ne peut pas diriger ceux qui sont nombreux.

Chez les *Mbo* (Nkongssamba), on ne fait pas de pratique rituelle dans ce contexte funéraire. Lorsque le père de ménage décède, la question ou le processus d'héritage et de succession se fait harmonieusement entre les enfants du disparu. En effet, ceux-ci décident volontairement et librement entre eux qu'un tel remplace le père qui n'est plus.

Chez certains peuples de l'Est (Nguemendouga), celui qui doit remplacer le père est amené dans la cours au lieu du deui ; et là, il est exposé au soleil. C'est l'oncle paternel qui l'y conduit et invite les membres de la famille à passer (à tour de rôle) lui imposer les mains comme signe de bénédiction.

Chez les peuples du Nord-Ouest (Mezam), l'héritier-successeur arbore des ornements de pouvoir. Il reçoit un bâton de commandement ayant une représentation d'un jeune homme tenant une tête de bufle par les cornes. C'est le symbole de la force et du courage.

Chez les peuples de l'Ouest (Mbouda), l'on observe le rite en question après le décès du père ou du chef du village. L'héritier-successeur reçoit le chapeau du mort, la queue de cheval sur l'épaule, avec une corne de bufle pour y boire. Il arbore aussi une sorte de tissu pagne qu'il ceintre tout autour de ses reins. Son habillement est différent de celui des autres durant ladite cérémonie. Cela se fait un jour après l'enterrement. En effet, c'est l'ensemble des anciens qui décident de choisir l'héritier en fonction du testament que le père mort avait

laissé. Celui qui est donc désigné ou choisi dans le testament est considéré comme étant choisi par Dieu pour représenter le père alors mort. Cependant, en ce qui concerne la succession du chef du village, l'on observe un important moment afin qu'il y ait la présence des autorités administratives. On décapite le chef à l'instant qu'il décède et on l'enterre en premier dans la case sacrée sans sa tête culturellement retranchée ; ainsi le reste du corps est enterré ailleurs bien après.

Chez les Bamoun, il faut d'abord mentionner que ce peuple du Noun avait été fondé par les *Tsikar*, lesquels ont aussi fondé les *Bansoh* de Kumbo ainsi que les *Bafia*. En réalité, les *Tsikar de Rifum* sont les pères fondateurs et ancêtres des *Bamoun*, des *Bafia* et des *Bansoh* (fille *Tsikar* appelée *Nguosoh*). Les *Bamoun* parlent la langue *Schiïpamum* ou *Schiïpambèn* mais le Roi *Njoya*, en mettant sur pieds l'écriture, créa la langue *Sciïmum*. Ce peuple a pour symbole le serpent à deux têtes avec au dessus une mygale (araignée) ; ce serpent symbolise ainsi la double victoire du roi *Mbombo* sur ses ennemis. Les *Bamoun* appellent le chef le *Nfon* ; ils appellent les frères les *Mendjara* et ont en commun avec les *Bansoh* et les *Bafia* les noms *Ndam*, *Nsangu* et *Sifen*. Dans la question de la succession chez les *Bamoun*, il convient de rappeler que le tout premier roi était *Nchareyèn*. La succession dû continuer du roi *Njoya* au roi *Mbombo Njoya* et à ce jour avec son fils. La succession au trône est dynastique puisqu'elle va de père en fils. Ce choix est fait au préalable par le chef lui-même et au moment des funérailles tout le peuple le découvre bien après son enterrement. Au sein des grandes familles en tant qu'unités familiales, la succession du chef de famille se fait aussi de façon dynastique. Elles sont alors dirigées par des chefs dynastiques. Ce sont ces chefs dynastiques des grandes familles qui introduisent les chefs de ménages lorsque ceux-ci ont perdu leurs chefs de familles (père et chef de ménage). En réalité, chaque chef de ménage ou père de famille, de son vivant, fait son testament qu'il multiplie et donne à plusieurs personnes (amis de son choix) afin qu'à sa mort, ceux-ci les présentent pour établir celui qu'il a eu à choisir pour la succession. Alors que tous les enfants du mort sont conduits dans la cour, on initie au préalable le fils aîné de sa première fille (aînée) en allant lui révéler le secret du testament quant au successeur. Ainsi entre-t-il dans la cours et saisi de ses bras le successeur qu'il va placer devant le chef successeur de la grande famille. Ce dernier lui met alors sur la tête une plume de poulet comme successeur dans la famille nucléaire dudit mort.

Au Burundi tout comme au Ruanda, J. Ziegler (1973) mentionne que la question de succession dans le royaume se faisait à la façon africaine précoloniale. Il rappelle que parmi

les habitants du Burundi, on compte les Barundi composés des clans Batutsi et Bahutu dont les mariages entre eux étaient plus fréquents dans ce Burundi précolonial qu'au Ruanda où ils étaient alors pratiquement exclus avant 1962. Mais leur exogamie au Burundi s'établira relativement avec le mélange de population des « collines ». Au royaume du Burundi, alors originellement migratoire, la reine-mère était presque aussi puissante que le roi. Il y avait deux cours : la sienne et celle de son fils. Dans la succession du pouvoir, le roi doit disparaître lorsque le prince héritier atteint l'âge d'homme. De façon fréquente, il pouvait arriver que « *le roi disparaisse, de vieillesse, de maladie ou de blessures reçues à la guerre, avant que l'héritier ne soit en âge d'homme* ». Les rois du Burundi chargeaient les sages naturellement de déceler parmi leurs multiples enfants celui qui héritera le trône ; et que soit désigné leur plus jeune fils. Celui-ci était alors caché précieusement par sa mère dans une province éloignée du royaume, de peur qu'il ne connaisse l'assassinat par des frères jaloux ou même par d'autres épouses ambitieuses du roi.

Au Togo chez les *Tem*, Adjeoda R. (2000) ressort d'abord l'historique de la formation de l'Etat du Togo, lequel est construit à partir des conflits sociaux, sur des fédérations des villages fondés par sept frères du clan *Mola*. Il convient de mentionner que chez les *Tem* du Togo, la parenté regroupe le clan et ses subdivisions (« fractions claniques », patrilignages et leurs segments), cela parce que pour ce peuple, tous les membres du clan descendent d'un même ancêtre et sont porteurs du « même sang ». Ici la parenté fait appel à toute la descendance d'un ancêtre aussi bien des vivants que des morts. Le *Dugore* est la case où les hommes se réunissent habituellement pour régler leurs litiges et pour mettre au point des stratégies matrimoniales. Ce *Dugore* est composé en tant que résidence, d'un aîné ayant le titre de *Dugoredu*, homme alors réputé éminent et ainsi considéré « *comme le doyen vivant le proche des ancêtres décédés, de ses frères cadets considérés comme ses enfants, des épouses et des descendants* ». Le *Dugoredu* se constitue de plusieurs « familles élémentaires » dont chacune se compose d'un père, d'une mère et leur descendance. Lorsqu'il lui arrive de connaître la mort, le doyen du patrilignage est alors remplacé par l'un de ses frères cadets et ensuite ses collatéraux qui sont plus jeunes jusqu'à ce que s'épuise la génération la plus vieille. Par la suite, ce statut revient au fils aîné de la génération nouvelle, issue de celle disparue selon Barbier (1983).

Ceci nous introduit à la présentation proprement dite de la revue de la littérature.

2.1.1. Rites funéraires et dimension symbolique

En ce qui concerne la première partie de notre revue de la littérature, les textes sur les rites en général et les rites funéraires en particulier sont abondants. Certains auteurs abondent dans le même sens lorsqu'ils évoquent la dimension symbolique dans les rites funéraires. Parlant spécifiquement du port rituel de *l'Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard, nous découvrirons dans la troisième partie de notre revue de la littérature pourquoi la dimension rituelle et la dimension symbolique semblent être entrelacées avec la notion du pouvoir.

L.-V. Thomas (1975) fait du rite un élément qui entre dans la totalité des activités humaines ; c'est le cas de sa participation dans l'union du groupe. Dans sa classification des rites, il évoque les rites funéraires, où certains remplissent une fonction symbolique marquant le passage du défunt de la mort à la vie. Aussi permet-il de conjurer le chagrin pour ainsi affirmer son mépris sur la mort à travers la présentification. Cette dernière chez les Mosi de la Haute-Volta, est matérialisée par une femme de préférence qui, après le décès d'un parent, revêt ce qui appartenait au défunt à l'instar de ses oripeaux ; elle se livre aussi à l'imitation de ses gestes, de sa manière de parler etc., se charge de porter éventuellement sa canne ou sa lance.

Par la suite, Y.K. Bamunoda et B. Adoukonou (1979) montrent dans leurs travaux que les rites et tout ce qui accompagne le déroulement des funérailles, permettent aussi bien de matérialiser les consignes (problèmes en relation avec l'héritage et la succession) du défunt que de célébrer le triomphe social de ce dernier.

Par la suite, J. Cazeneuve (1985) présente le rite dans sa dimension fonctionnelle. Pour lui en effet, le rite permet à l'homme de sortir de sa condition pour rechercher le numineux, plus large que le sacré. Par ce phénomène, l'homme éprouve le sentiment de ce qui lui échappe et qui lui est impossible de maîtriser : c'est le surnaturel qui se révèle comme mystérieux aussi bien attrayant qu'effrayant. Ainsi l'auteur revient-il sur les attitudes fondamentales à fonctions anthropologiques et autour desquelles s'ordonne le rite à savoir la purification, la magie et la religion.

Dans ses travaux, L.-V. Thomas (1991) fait mention des trois finalités essentielles des rites funéraires. Premièrement, le rite s'adresse au mort, ainsi qu'au mourant ; ainsi permet-il de « tuer le mort » parce qu'« il faut du temps pour mourir » ; deuxièmement les rites funéraires sont chargés aussi d'une part à s'occuper des survivants en les rassurant, les

apaisant et en leur offrant un garde-fou contre l'angoisse existentielle, et d'autre part en favorisant l'expression grande des émotions à caractère déstabilisateur ; troisièmement les rites funéraires en définitive prennent en considération la fragilisation du groupe social qui vient à perdre l'un de ses membres. Bref pour lui, on parle de rite chaque fois que l'acte prend signification dans le symbole plus que dans sa fin mécanique. De même L. Bussièrès (2007) dans ses travaux sur les rites funèbres, souligne dans un chapitre le caractère originel du rite dans sa rencontre avec le sacré. Pour lui, l'inhumation de leurs morts par les ancêtres est une suite de leur expérience dans leur rencontre avec le sacré. Ainsi développent-ils pour leur besoin de compréhension, les mythes comme premiers systèmes explicatifs grâce aux symboles et au langage.

A leur suite, E. Fouda Etoundi (2012) parle du rite *Akus* (le veuvage), qui avait été initié par les ancêtres pour obvier aux malheurs que pouvait subir une personne après la mort brusque de son conjoint. Dans le rituel, celui-ci ou celle-ci reçoit un vêtement noir et l'on utilise symboliquement le tronc de bananier plantain ainsi que sa feuille. En effet, dans le rituel, le veuf ou la veuve reçoit un vêtement noir et l'on utilise symboliquement le tronc de bananier-plantain ainsi que sa feuille. Le veuf ou la veuve étant placé devant, il reçoit l'ordre d'embrasser les bananiers et les arbustes ; pendant ce temps les belles-sœurs se dépêchent d'apporter le tronc d'un bananier alors plié en deux. C'est alors que le veuf ou la veuve est tenu de le porter et de courir en parcourant en aller et retour l'itinéraire qui lui est réservé ; et ceci, au rythme des coups de fouet. A près cela, il y a une succession d'autres épreuves comme celle de la coquille de l'escargot, du couvercle de l'assiette, la guitare faites avec ici la feuille de bananier. Ayant habillé le veuf ou la veuve d'un vêtement noir, tout le monde peut alors rentrer au village.

2.1.2. Sémantique du pouvoir autour de la mort et des symboles

Parler du pouvoir revient à interroger le mythe qui l'enveloppe dans un contexte précis et le rite à travers lequel il est matérialisé par le biais des symboles qui le codifient c'est-à-dire qui le dévoilent en le voilant ou qui l'expliquent en le cachant dans leur langage. Ainsi le pouvoir est lié à la mort, qu'elle soit réelle ou symbolique ; car c'est cette mort qui fait recourir au rite à travers lequel le pouvoir se transmet. Dans ce contexte bien précis, il s'agira dans un premier temps d'évoquer la sémantique autour de la mort, ensuite de la symbolique autour des symboles.

2.1.2.1 Sémantique autour de la mort

. Les textes de cette deuxième partie de notre revue de la littérature sont abondants.

G. Balandier (1967) pense que le pouvoir – quelles que soient les formes qui conditionnent son emploi – est reconnu dans toute société humaine, même rudimentaire. En effet, le pouvoir est toujours au service d'une structure sociale qui ne peut se maintenir que par intervention de la « coutume » ou de la loi, par une sorte de conformité automatique aux règles. Le pouvoir tient sa source dans le champ du sacré et d'après son recours à une formule synthétique, G. Balandier (1967 : 43) précise : « *on définira le pouvoir comme résultant, pour toute société, de la nécessité de lutter contre l'entropie qui la menace de désordre* ».

Sous d'autres cieux M.-A. Bonhème et A. Forgeau (1988) évoquent l'origine divine du pharaon d'Egypte comme l'héritier de Dieu sur terre. Les auteurs soulignent la transmission du pouvoir de l'héritier ou du successeur du pharaon dans son efficence aux rites qui l'accompagnent. Ainsi évoquent-ils une onction au ladanum, la remise d'un ornement de cou ; cela est accompagné de l'hymne à Horus ; aussi tient-il dans une main une galette et un oiseau, une hirondelle ; puis suivra l'apport par le cérémoniaire d'un autre volatile, l'oiseau d'Horus qui s'envolera vers lui comme un messenger de transmission de son héritage au pharaon. Il ya aussi mention de la descente dans la piscine pour un bain dans les eaux lustrales.

A sa suite, S. Sauneron (1998) nous livre la vie quotidienne des prêtres de l'Egypte pharaonique sur la question du pouvoir social et spirituel qu'ils remplissaient aux côtés du roi souverain. De cette fonction religieuse que le prêtre avait, il est mentionné qu'à sa mort, le testament précisait le lègue de sa fonction à un héritier de telle sorte que cela se transmitt de fils en fils, d'héritier en héritier. L'auteur décrit ainsi le prêtre Sem de la dix-huitième dynastie, un prêtre spécialisé vêtu d'une peau de panthère, tandis que le prêtre d'Héliopolis est drapé dans une peau constellée d'étoile.

De même, La Bible de Jérusalem (1999) dans l'Evangile de St. Luc présente l'héritier de Dieu qu'est son Fils Jésus. En effet, Jésus en la personne de l'héritier du Père et Fils Unique de ce dernier, l'est proclamé publiquement après le baptême que Jean-Baptiste lui a administré dans le Jourdain. Après la plongée volontaire dans les eaux du Jourdain, la voix de Dieu à travers les cieux ouverts, déclare, suite à la descente de l'Esprit Saint sur lui, qu'il est son fils ; car aujourd'hui, il l'a engendré. Cet acte pourrait souligner l'accomplissement

d'un rite sur le plan humain et divin lui conférant le pouvoir ; car Jésus est proclamé Vrai Dieu et Vrai Homme.

D. Hume (2001/2) dans ses travaux pense que le pouvoir n'est qu'une catégorie subjective ; non une donnée, mais une hypothèse qui doit être vérifiée. Il n'est pas une qualité inhérente aux individus, mais apparaît sous un aspect essentiellement téléologique – sa capacité à produire des effets, par lui-même, sur les personnes et sur les choses.

Pour M. Aletum Tabuwe (2001) 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. Plusieurs moyens permettent de contraindre les individus à s'exécuter mais le pouvoir se base en général sur sa capacité à récompenser ou à punir. On le trouve partout où les individus sont en relation, comme dans la famille, l'école, les lieux de service et même des compétitions sportives. Le pouvoir est habituellement accompagné de l'autorité. Cette dernière est associée à l'influence et au respect, à la capacité d'obtenir l'acquiescement volontaire sans usage de la force. Pour qu'un groupe puisse fonctionner de manière harmonieuse, certains de ses membres doivent tenir les rênes du pouvoir et de l'autorité.

M. Weber (2009) pense que le pouvoir est la possibilité donnée à un acteur, à l'intérieur d'une relation sociale déterminée, d'être en mesure de la diriger selon son gré. C'est la direction de cette relation sociale par cet acteur qui constitue le pouvoir. Autrement dit l'acteur social doit être privilégié dans cette interaction sociale qui lui est donnée comme possibilité pour asseoir son autorité ou sa primauté.

V. Tonye Bakot (2012 :37) affirme que : « *le pouvoir n'est pas une puissance en soi pour écraser ses frères mais la mise en disponibilité de son existence au service de la communauté des frères* ». Loin de s'accaparer du pouvoir pour dominer la communauté en imposant ses volontés, V. Tonye Bakot pense que celui qui détient le pouvoir doit plutôt servir la famille et la communauté car le pouvoir est un service à rendre.

M.G. Smith (2013) considère le pouvoir comme la capacité d'agir effectivement sur les personnes et sur les choses, en recourant à une gamme de moyens qui s'étend de la persuasion jusqu'à la coercition. Pour lui en effet, le pouvoir est la capacité pour un acteur ou un leader de passer de la conviction à la contrainte.

J. Beattie (2017) va dans le même sens que M.G. Smith (2013) dans la mesure où il pense que le pouvoir est une catégorie particulière des relations sociales ; pour Beattie en

effet, le pouvoir implique la possibilité de contraindre les autres dans tel ou tel système de rapports entre individus et entre groupes.

2.1.2.2. Sémantique autour des symboles

Dans le contexte négro-africain, E. Mveng (1964) pense que la symbolique est un langage qui exprime le drame de la vie. Pour notre auteur, la symbolique est langage et est alors expression de la réalité de l'univers conçu comme un « monde humanisé », comme une vie mettant ensemble le destin de l'homme et celui des choses se faisant mutuellement. La symbolique n'étant donc pas n'importe quel langage, elle exprime le drame de la vie où la vie et la mort s'affrontent dans une gigantesque lutte ; ceci constituant le fondement dialectique de l'existence où cette lutte ne constitue qu'un prélude : celui de « la victoire de la VIE sur la MORT »

Dans le contexte de la sémantique autour des symboles, G. Akoa Mbarga (2019) précise qu'un symbole serait un fait naturel ou un objet qui fait penser par sa forme ou sa nature à une association d'idées, brève à quelque chose qui ne relève pas du concret. Il peut donc être une représentation c'est-à-dire une image, un son ou un écrit qui figure autre chose que ce qu'il est dans sa nature propre. Il peut représenter un sens n'étant pas lié à son objet. En fin, le symbole associe la réalité propre de l'objet avec ses significations éventuelles et une autre réalité d'un autre ordre se matérialisant dans l'objet.

2.1.3. Sémantique du pouvoir autour de la peau de panthère/léopard, *Ekob-Zë*

Les textes de cette troisième partie de la revue de la littérature sont peu abondants, mais l'on peut extraire une certaine richesse de ceux qui sont disponibles à notre étude.

Laburthe-Tolra, P. (1970) mentionne la présence de la panthère ou du léopard dans l'univers culturel beti en ce qui concerne le pouvoir. Les Beti avaient toujours sur eux un signe ou un objet symbolique de ce félin. L'auteur signale que lors des fêtes extraordinairement fréquentes chez les Ewondo et les Bene ou lors des palabres, des guerres, les chefs suprêmes des familles arboraient des coiffes fabriquées par eux. Ces coiffes étaient alors ornées de la queue d'un perroquet gris ou à défaut, il était porté un bonnet de tissu rouge de la fabrique Apoldau. Une peau de léopard servait alors de manteau et un collier de canines de léopard d'ornement supplémentaire. Cela montre la pratique de la chasse à la panthère qui fut une activité guerrière chez les Beti. Parvenir à la tuer revenait à poser un acte de bravoure et de courage. Pour les jeunes garçons, ce geste sanctionnait leur admission

au sein du groupe de chasseurs ou des hommes-mûrs. Celui qui tuait la panthère prouvait sa victoire sur cet animal redoutable en lui coupant la tête, lui extrayant le foie et surtout, gardait avec lui cette peau en mémoire de son efficacité.

Dika Akwa (1986), sans évoquer la dimension rituelle dans l'acquisition du pouvoir par l'héritier chez les Sawa du Littoral, consacre tout de même, dans une partie de son ouvrage, l'étude sur l'héritage et la succession. Il fait mention à partir du mythe sur les emblèmes de la souveraineté *Ntindi*, des dix sénateurs qui témoignent de la sacralité du sang du roi et lui donnent ainsi des emblèmes de la royauté. Parmi ceux-ci, l'on enregistre la peau (*eyobo, ekopo*) du léopard.

Abega S.C. (1987) revient sur cette présence de la panthère dans l'univers culturel beti. Pour lui le tambour de bois (*nkùl*) chez les Ewondo annonçait la mort d'un homme. Ce tambour de son son qu'il émettait, était fait en honneur de ce Beti au plein sens du terme, c'est-à-dire ni *ntobo*, dépendant, ni *olua*, esclave, grand chasseur, parce que ce dernier au cours de sa vie, du gros gibier ou des bêtes dangereuses comme le buffle, la panthère, l'éléphant, le gorille, le chimpanzé, le phacochère etc.

Sous d'autres cieux, F. Kabasele Lumbala (1994), en évoquant les rituels zaïrois dans le troisième Chapitre de son ouvrage, parle de l'usage de la peau de léopard au cours des cérémonies rituelles lors de la profession religieuse des sœurs au Congo. En effet, le léopard ici est le grand symbole de Dieu que les chrétiens Bantu appellent « *le léopard à forêt propre* » ; le léopard est aussi le symbole de l'ancêtre ou du chef « *chefs par le léopard* ». Son adoption symbolique par les pouvoirs civils modernes au *Zaire* prouve sa persistance. Selon Bukasa Kabongo J. et Al., (1986) à l'indépendance (1960), le leader Albert Kalonji au *Kasai* avait été vu portant à sa ceinture une peau de léopard. De même à Léopoldville (actuel *Kinshasa*) Patrice Lumumba arborait par moment une lanière de peau de léopard à son cou. Aussi et de façon plus précise, Mobutu et les hauts dignitaires du parti portaient une toque en peau de léopard. Pour Bukasa Kabongo et al., il est facile de comprendre que les chrétiens Bantu n'hésitent pas à utiliser la peau de léopard dans la décoration du tabernacle où demeure le grand Chef qui est Dieu. Ce dernier était traditionnellement invoqué comme le « *léopard-à-forêt-propre* ». Les sœurs Clarisses de *Mbuji-Mayi* avaient taillé l'ornement liturgique de l'évêque dans un tissu imitant ou reproduisant la peau du léopard parce que l'évêque est le chef de l'assemblée chrétienne qui préside la constitution de l'Eglise. Aussi les Mères de Béthanie prononcent leurs vœux solennels devant la croix posée sur une peau de léopard en mémoire des traditions de serments solennels qui étaient faits sur une peau de

léopard. Cela était déjà le symbole de la hiérarchie de l'univers que l'on prend à témoin. Pour ces religieuses, c'est une façon de proclamer que le Christ est Seigneur de l'univers et que leur engagement est au service de cette seigneurie.

Dieudonné Toukam (2010) à l'Ouest précise que le chef choisit son successeur avec l'aval de ses médiums et d'autres experts de la divination, lesquels sont alors capables d'aller « puiser loin dans le tunnel du futur » pour dire lequel des enfants (symboliquement) a la capacité de garder un totem, un « secret d'Etat », s'il possède des prédispositions pour la gouvernance. Seulement, le futur chef et son adjoint (Kuipoû) doivent être des princes « nés sur une peau de bête » (tse dam gouop) contrairement aux éventuels et possibles enfants nés bien avant arrivée au pouvoir, au trône.

J.Mbarga (1997) dans ses travaux sur le pouvoir en relation avec l'art oratoire, mentionne dans une partie de son travail, sans évoquer le rite, que parmi les emblèmes de l'orateur d'autrefois, figure la peau de panthère (*ekob ze*) ; en effet, il était vêtu ainsi *d'une grande peau de panthère, la tête couronnée d'un diadème de plumes de perroquet (asie Kos)* ; la peau de panthère symbolisant le courage.

Par la suite, L. Mebenga Tamba (2009) montre dans ses travaux sur les rites funéraires chez les Ewondo que le mort a la capacité d'intervenir dans la communauté des vivants lorsqu'on fait appel à lui. Cela dit qu'il peut notamment intervenir lors du rite *ékuli kon*. Pour lui donc, les rites funéraires permettaient le renforcement de l'esprit de solidarité à travers un certain redynamisme dû à l'unité ainsi qu'à la structure de la communauté.

En outre N. Nangomo (2015), dans ses écrits romanesques au sujet de l'histoire d'une famille, se livre dans une partie de son document, à la description générale et brève de la cérémonie funéraire englobant le rite *Ekamba*. Dans un rythme dansant de l'*Esani*, il décrit aussi les emblèmes de pouvoir de l'héritier, qui tient ainsi un chasse-mouche, *akpag* ; il évoque la peau de panthère que porte l'héritier et laquelle est nouée à son cou par devant et pendant derrière depuis le dos jusqu'aux pieds.

Dans le même ordre d'idées, L. Mebenga Tamba (2015) parle des funérailles en Afrique et particulièrement du peuple Beti du Cameroun central. Il est quasiment le seul chercheur et le premier à aborder, mais de façon transversale, la question de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard dans ses investigations sur les rites funéraires. Il aborde cette étude pour montrer le changement ou la transformation des rites funéraires du fait de la modernité. Ainsi présente-il l'*Ekob-Zë* comme passant de l'*Ekob-Zë* en peau de panthère à l'*Ekob-Zë* en

feuille de bananier et qui est le symbole que porte l'héritier autour du cou comme un signe de pouvoir. A partir du rite *ebab* qui y est développé, il explique l'*Ekob-Zë*, au moyen des icônes photographiques collectées sur son terrain d'étude. Il montre alors que l'on ne peut être héritier c'est-à-dire que l'on ne peut acquérir le pouvoir que si à la base l'on est l'héritier du mort.

En cinématographie, R. Coogler (2018), dans la sortie et la projection de son film américain *Black Panther*, ressort d'une façon cinématographique mais davantage technologique l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard. Dans ce film, deux frères à la conquête du pouvoir familial y mènent une grande bataille qui va déterminer l' élu. La volonté des ancêtres sera alors dévolue sur le plus apte et vainqueur ; ce dernier devra s'accaparer de la peau de panthère noire et des attributs de pouvoir technologiquement constitués. C'est grâce à une formule, à l'usage d'un produit et des fleurs lors d'un test de sélection de l'héritier élu dans le royaume des morts (ancêtres) que les candidats seront plongés dans un sommeil mystérieux. L'héritier-successeur va ainsi aller à la rencontre des ancêtres qui, installés sur des arbres et étant des panthères noires, vont immédiatement descendre de ces arbres, prenant leurs apparences humaines, vont donner des préceptes et des conseils à ce dernier. Après avoir reçu des conseils des ancêtres, l'héritier-successeur va revenir de l'au-delà pour être investi du pouvoir à travers son intronisation comme chef de son peuple qu'il devra donner avant diriger et protéger. Devenant élu et étant intronisé, il peut, au moment de protéger les siens en danger, faire apparaître sur son corps, une armure technologique reproduisant la panthère noire.

T. Ella Mba (2020) dans ses travaux, nous parle du rite *Ekamba* chez les *Mbidambani* où il mentionne la dimension du pouvoir que prennent les brus et les gendres du défunt après le décès de leur belle-mère. Pour lui, à la mort d'un chef de famille, ses belles filles et beaux-fils se faufilent discrètement jusqu'à sceller le cercueil et la tombe. C'est alors dans une tenue en fibres de feuilles d'arbres et munis de certains oripeaux du défunt que la bande envahit la cour du deuil feignant de transporter un lourd et intime colis, arrête totalement toutes les cérémonies. Suite à cela, les brus et les gendres du défunt prétendent solennellement être ceux qui ont « abattu l'éléphant » c'est-à-dire ceux qui sont responsables de la mort de leur beau-parent à cause de son encombrement à leur égard. Ainsi en tant que nouveaux maîtres des lieux, ils ont pour exigence une compensation qui s'érige en seule raison pour eux de céder la place pour la suite des cérémonies. A la suite de cette attente, ceux-ci demandent qu'il soit jouée la « mélodie langoureuse de l'*Ekamba* » où au rythme

des tam-tams, balafons et tambours, gendres et brus du défunt se mettent en mouvement par des chants, danses, cris de joie et d'exaltation.

2.1.4. Limites de la revue de la littérature sur l'*Ekob-Zë*

Les travaux de certains chercheurs, passés en revue jusqu'ici, au sujet des rites funéraires, soulèvent l'apport de ces rites funéraires dans un contexte de mort d'un membre du groupe. Plusieurs auteurs s'accordent que la mort laisse la tristesse de par la séparation qu'elle établit entre le mort et sa communauté. Ainsi pensent-ils que les rites funéraires sont d'abord observés pour le mort lui-même car ils l'introduisent dans l'aude-là de même qu'ils lui rendent un dernier hommage. D'autres s'accordent sur le fait qu'à côté de ces hommages rendus au mort, ces rites permettent aussi de renforcer les relations au sein du groupe à travers une certaine ambiance qu'ils suscitent. D'autres auteurs ont aussi souligné la problématique du pouvoir, mais n'ont pas mis un certain accent sur son mode d'acquisition tout comme ils n'ont pas conditionné ce pouvoir par la mort et notamment en contexte de rites funéraires. La question de la symbolique ou du symbolique plus précisément a été soulevée et peut-être même focalisée sur des oripeaux dont on entoure un ou des héritiers devant acquérir le pouvoir aussi bien symbolique que rituel ; ceci, dans un contexte où la mort met en principe fin à un pouvoir, à un règne. Avec des auteurs comme Dika Akwa, Kabasele Lumbala, J. Mbarga et N. Nangomo, on se rend compte que la question du de la peau de panthère a été évoquée dans son rapport avec la succession, mais cette peau n'a pas été véritablement abordée dans sa dimension rituelle et symbolique dans un contexte de mort. Kabasele Lumbala l'a abordée pour parler de son caractère religieux ou sacré, et en rapport immédiat avec les cérémonies ecclésiastiques au Congo ; il ne fait pas vraiment mention de l'héritier réel, mais d'un rapprochement culturel de ce type de pouvoir que le Fils de Dieu incarne universellement. Les autres auteurs soulignent cette peau de panthère en parlant de l'Esani ou d'un autre phénomène lors du rite funéraire tout court.

Cependant T. Ella Mba évoque la question du rite funéraire où il parle transversalement du pouvoir que s'accaparent de force les brus et les beaux-fils après le décès de leurs beaux-parents. Il souligne aussi ces oripeaux mais ne parle pas de la peau de panthère alors propre au pouvoir chez les *Beti* en général. Constat évident dans la mesure où l'*Ekamba* ne se fait pas avec cette peau comme oripeaux. Mais Luc Mebenga Tamba, quoique transversalement, met un certain accent sur le symbolisme de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère à travers son port par un héritier lors du décès d'un chef de ménage. Il évoque aussi

son substitut qu'est la peau de bananier suite aux changements et mutations sociales en contexte beti, mais ne met pas l'accent sur la nature ainsi que sur le type de bananier. Aussi ne s'appesantit-il pas sur l'histoire de *l'Ekob-Zë*, encore moins sur son symbolisme et sur son rite. De même la question de *l'Ekob-Zë* en tissu du chef « traditionnel » n'a pas été abordée. Enfin, il ne parle pas de *l'Ekob-Zë* comme un rite entièrement à part car il ne l'évoque que dans le rite *Ebab*.

2.1.5. Originalité de la recherche

A la suite de tous ces chercheurs, nous avons jugé opportun d'étudier *l'Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard non pas seulement comme un symbole, voire un emblème du pouvoir de l'héritier-successeur aussi bien dans la famille que dans la chefferie « traditionnelle » *mvogatemengue* en particulier, mais comme un rite à part entière. Il s'agit d'étudier *l'Ekob-Zë* dans son mythe et dans son rite ainsi que dans son histoire à travers une certaine typologie mettant en relief *l'Ekob-Zë* en tissu du chef « traditionnel » lors de son intronisation. Il s'agira alors de mieux le saisir pendant son port rituel par l'héritier-successeur du chef (ménage, famille, clan). Il s'agira enfin de comprendre la place de l'héritier-successeur dans l'organisation sociale à essence familiale chez les *Mvog temengue*. Ceci nous permettra d'aborder la question ancestrale à travers le rapport microcosme-macrocosme dans la relation verticale et horizontale que jouerait l'héritier-successeur : la question de l'ordre cosmique dans le microcosme qu'est la famille (*nda bot*) ou le groupe. Bref il s'agit d'avoir la parfaite saisie de *l'Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard tant dans sa participation de l'organisation sociale et politique à travers une certaine régulation familiale et sociale que de sa participation dans l'ordre du sacré chez les *Mvog Atemengue*. En définitive nous voulons établir le rapport intime et incontournable qui existe entre le pouvoir et la mort. Autrement dit nous montrerons que de la mort jaillit le pouvoir et par conséquent, que la mort n'est pas la fin, mais un éternel recommencement du pouvoir de par la succession et l'héritage. Ceci, par l'apport du rite funéraire de *l'Ekob-Zë* au sein de l'organisation sociale à essence familiale. Dans cette perspective, quelle est alors la symbolique de *l'Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard chez les *Mvog Atemengue* aujourd'hui ?

2.2. Cadre théorique

Le cadre théorique est un ensemble de théories ou d'éléments théoriques pris dans une ou plusieurs théories par un chercheur, en vue de donner un sens aux données collectées sur le terrain. Mbonji Edjenguèlè (2005) le définit comme :

Ce qu'un chercheur a trouvé dans une théorie, une spécialisation ou plusieurs, qu'il formule dans ses propres mots et qui lui servira de clé de compréhension des données d'un problème ; il est une élaboration du chercheur à partir du matériau puisé dans le champ théorique. (Mbonji Edjenguèlè, 2005 :16)

Notre cadre théorique est construit à partir de trois théories à savoir l'Ethno-Perspective de Mbonji Edjenguèlè(2005), l'Epistémologie Africaine et le fonctionnalisme sociologique de Bronislaw Mlinowski et d'Alfred Reginald Radcliffe-Brown.

2.2.1. Ethno-perspective ou Ethnanalyse

L'Ethno-perspective en tant que théorie a pour auteur Mbonji Edjenguèlè et s'inscrit dans le champ anthropologique à travers sa domiciliation dans la grille théorique de cette discipline. Cette théorie permet à l'ethno-anthropologue de dégager ou de rendre lisible la pertinence d'une pratique au sein d'une culture bien précise. Il s'agit de faire correspondre les items culturels à leur contexte de production, de sens pour ainsi en extraire la substantifique moëlle. L'Ethno-perspective s'articule autour d'un triptyque à savoir la contextualité ou la socio-centralité, l'holisticité ou la globalité et l'endosémie culturelle.

2.2.1.1 Contextualité ou Socio-centralité

S'agissant de la contextualité ou socio-centralité, nous dirons qu'il est comme le définit Mbonji Edjenguèlè (2005) :

Le fait pour l'ethno-anthropologue de domicilier les éléments à étudier, les institutions à analyser dans la socioculture qui les génère. C'est dire que tout fait social ne peut et ne doit s'analyser, s'expliquer que s'il est restitué, « resitué » dans les contextes spatio-temporel et socioculturel qui l'ont produit, contextes où le chercheur l'a collecté ou décrit et qui seuls lui donnent sens. (Mbonji Edjenguèlè, 2005 : 90)

La contextualité voudrait que le chercheur analyse les faits en tenant compte du peuple qui les a produits car ce n'est qu'à l'intérieur de ce groupe qu'ils peuvent avoir un sens.

2.2.1.2. Holisticité ou globalité

Ce principe souligne le caractère holistique, global ou total d'un élément culturel considéré dans son interaction avec l'ensemble des éléments de la socio-culture à laquelle il appartient. Pour Mbonji Edjenguèlè (2005) :

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.(Mbonji Edjenguèlè, 2005 : 92).

L'holisticité voudrait qu'un item culturel soit en rapport avec l'ensemble des éléments d'une culture. Autrement dit, l'holisticité voudrait qu'un élément culturel soit analysé ou compris avec tous les autres éléments et institutions de la même culture.

2.2.1.3. Endosémie culturelle

Ce principe précise que le sens à donner à un élément culturel ou à sa pratique se trouve dans la socio-culture qui l'a généré. Ce sens est produit par les acteurs sociaux eux-mêmes. Mbonji Edjenguèlè (2005) la définit :

Comme 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 (...) L'endosémie est la reconnaissance de l'existence du sens à l'intérieur de toute culture et l'exigence du recours à ce sens intrinsèque, inhérent, endogène dans l'entreprise ethno-anthropologique.(Mbonji Edjenguèlè, 2005 : 95).

L'endosémie culturelle reconnaît que chaque culture produit elle-même le sens à l'intérieur de sa construction.

Après avoir présenté l'Ethno-perspective de Mbonji Edjenguèlè, nous nous attelons à présenter l'Epistémologie Africaine.

2.2.2. Epistémologie africaine

L'épistémologie africaine est un corpus d'idées, un savoir spécifiquement endogène alors en pleine construction qui objective sur les cultures africaines. C'est la science de la connaissance qui s'articule autour du savoir des sociétés traditionnelles négro-africaines. La naissance de cette science s'origine dans la critique faite aux méthodes classiques ainsi

qu'aux théories positivistes alors en déphasage avec les phénomènes négro-africains. En effet, une science se reconnaît au moins par son objet d'étude et l'Epistémologie Africaine est venue au secours des cultures négro-africaines alors trempées dans leurs traditions pour leur donner un sens et une explication scientifique adéquate à leur ontologie. Cette opération est rendue possible grâce aux principes de cette épistémologie qui sont des règles créatrices des logiques explicatives des sociétés traditionnelles africaines. Les célèbres chercheurs ayant contribué à l'érection de cette science sont entre autres : Engelbert Mveng (1964), Bernard Nanga (vers 1975), Jean-Pierre Ombolo (1981), Prince Dika Akwa Nya Bonambela (1982), Jacqueline Roumeguère Eberhart (1986), Ama Mazama (2003) et Mbonji Edjenguélé (2001-2006). D'autres auteurs et chercheurs ont aussi œuvré pour le développement de l'Epistémologie Africaine à savoir Paulin Hountonji, Marcien Towa, Révérend Père Tempels. Dans le cadre de notre étude, nous utiliserons cinq (05) principes de ladite théorie à savoir : le Dénominateur Commun, le Comme Si, l'Actualisation-Potentialisation, l'Absence-présence et le Microcosme-Macrocosme.

2.2.2.1. Dénominateur Commun d'analogie et d'homologie

Ce principe met ensemble ou en catégorie les éléments semblables par quelque caractéristique que soit. Pour Mbonji Edjenguélé (2001-2006) :

Le dénominateur commun facilite la taxonomie sur les critères de ressemblance, d'analogie, d'homologie, de morphologie, d'ontologie aboutissant aux fameuses lois de correspondance symbolique établissant à leur tour des rapports de dialectique microcosme/macrocosme entre l'homme, l'écologie, la société et le cosmos. (Mbonji Edjenguélé, 2001-2006 : 120-121)

Le dénominateur commun permet à un élément de remplir symboliquement et/ou réellement la fonction d'un autre avec qui s'impose morphologiquement ou ontologiquement un critère de ressemblance.

2.2.2.2. Principe du Comme Si

Ce principe de Bernard Nanga est pour Mbonji Edjenguélé (2001-2006 :121-122) « *l'un des principes majeurs de la fluidité, l'élasticité, la porosité ontologique, la faculté de mise entre parenthèses d'un attribut pour faire jouer autre chose* ». Le Comme Si permet de faire jouer à un élément le rôle d'un autre élément comme si c'était cet élément même.

2.2.2.3. Actualisation-Potentialisation

Ce principe est une dialectique qui met d'un côté l'actualisation et de l'autre côté la potentialisation. Il s'agit d'une réduction d'énergie d'un élément à travers le procédé de

potentialisation, énergie que l'on affecte à un autre élément à travers l'actualisation, dans le but de faire jouer à ce second élément le rôle du premier de manière circonstancielle. Pour Mbonji Edjenguélé (2001-2006) :

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. (Mbonji Edjenguélé, 2001-2006 : 124).

2.2.2.4. Absence-présence

Ce principe préconise qu'une réalité peut revêtir plusieurs modalités d'être ou plusieurs modalités d'existence. Le principe d'existence qui est mis en exergue ici peut être continu ou discontinu, il peut être actualisé ou potentialisé car la potentialisation n'est que *la mise en latence* ou *la mise entre parenthèses de l'existence* et n'est par conséquent pas son *annulation* ou sa *néantisation*. (Cf. Cours sur l'épistémologie africaine de Mbonji Edjenguélé)

2.2.2.5. Microcosme-Macrocosme

Ce principe voudrait que la partie contienne en miniature l'ensemble, la totalité ou l'entièreté des éléments constituant le tout qu'est le macrocosme. En un mot, la totalité des éléments du macrocosme se trouve en microquantité dans le microcosme. En un mot, tout élément d'un ensemble contient la totalité des qualités de l'ensemble. Pour Mbonji Edjenguélé (2001-2006) :

En effet, poser que la manducation d'une médication à base de serpent confère la répulsion à l'endroit des serpents implique que manger une partie du serpent c'est avoir mangé les attributs de l'ensemble du serpent. Cela revient à dire que la partie contient en micro-quantité tous les éléments constitutifs du macrocosme serpent. Ainsi toute partie d'un quelconque ensemble subsume en miniature ce que renferme le tout. (Mbonji Edjenguélé : 2001-2006 : 119)

A la suite de l'Epistémologie Africaine, nous poursuivons avec notre troisième théorie qu'est le fonctionnalisme.

2.2.3. Fonctionnalisme

La théorie fonctionnaliste est l'une des théories que regorge la grille théorique de la science anthropologique dans le vaste champ des sciences humaines. Le fonctionnalisme fait de la culture ou d'un item culturel l'objet d'une fonction c'est-à-dire « *un enjeu de satisfaction des besoins humains et sociaux* », sachant alors que la fonction est comprise comme la place, le rôle, la contribution, la part ou la finalité comme le dit Mbonji Edjenguèlè (2005). Il s'agit, parlant de la fonction d'un élément culturel, de la contribution qui est faite dans l'optique de satisfaire soit des besoins individuels, soit pour asseoir la cohésion sociale. Pour donner une explication à la place qu'occupe un élément au sein de sa culture, le fonctionnalisme se structure sur deux axes que sont le fonctionnalisme psychologique et le fonctionnalisme sociologique. Nous mettrons un accent particulier sur le fonctionnalisme sociologique quant à la satisfaction des besoins sociaux ou du groupe.

2.2.3.1. Fonctionnalisme psychologique

Le tenant du fonctionnalisme psychologique est Bronislaw Malinowski. Ce fonctionnalisme stipule que la fonction d'un élément culturel est le rôle joué pour la satisfaction des besoins individuels. Ce fonctionnalisme met l'accent sur le rôle de l'un ou de la partie dans l'ensemble. Pour Bronislaw Malinowski (1926) ainsi cité par Mbonji Edjenguèlè (2005 :19) : « *dans tous les types de civilisations, chaque coutume, chaque objet, chaque idée, chaque croyance remplit une fonction vitale, a une tâche à accomplir, représente une partie indispensable d'une totalité organique* ».

2.2.3.2. Fonctionnalisme sociologique ou structuro-fonctionnalisme

Le structuro-fonctionnalisme est attribué à Alfred Reginald Radcliffe-Brown qui s'intéresse particulièrement aux besoins du groupe ou besoins sociaux ; il s'agit des besoins qui incombent à la collectivité et qui nécessitent la contribution de tous les membres de façon interdépendante.

Les postulats du fonctionnalisme sont ceux que Robert King Merton a énoncés en tant qu'un fonctionnaliste modéré ; on peut ainsi les citer :

- ❖ Le postulat de l'unité fonctionnelle stipule que les éléments d'une culture sont fonctionnels pour le système social global ; ces éléments constituent « *une totalité indissociable* ».

- ❖ Le postulat de la nécessité fonctionnelle pose que « *tous les éléments d'une culture tels qu'ils coexistent sont indispensables* ».
- ❖ Le postulat de l'universalité fonctionnelle ou du fonctionnalisme universel pour lequel « *tous les éléments d'une société remplissent des fonctions sociales effectives* ».

2.3. Opérationnalisation du cadre théorique

Notre cadre théorique ainsi constitué nous a permis de comprendre ce que c'est que l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard dans l'univers culturel *Mvog Atemengue* chez les *Ewondo*.

A travers notre première théorie, l'Ethno-perspective, nous montrons que l'*Ekob-Zë* ou la peau de panthère/léopard en général ne peut se comprendre en tant qu'institution sociale que dans l'univers culturel qui l'a produit. C'est ce que le principe de la contextualité met en exergue quand il veut que cette pratique culturelle soit située ou placée dans son contexte *beti* en général et *Mvog Atemengue* en particulier. Ayant donc restreint l'étude de l'*Ekob-Zë* chez les *Mvog Atemengue*, nous avons ainsi pris en compte la globalité culturelle de ce lignage qui est issu du clan *Mvog Tsung'Mballa (beti)* ; la globalité concerne ici l'ensemble des éléments ainsi que les institutions socioculturelles qui sont en rapport avec l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard. Cette globalité met l'héritier-successeur au centre de la régulation sociale familiale comme jouant par absence-présence le rôle du mort dont il assure la charge de la famille ou du groupe. Dans toutes ces formes d'organisations, l'holisticité met l'*Ekob-Zë* en relation consubstantielle avec à la fois le système religieux traditionnel *beti*, l'art, le système linguistique, la pharmacopée, le vestimentaire et l'économie. Le sens qui y a été produit par les acteurs sociaux eux-mêmes au sujet du port rituel de l'*Ekob-Zë*, a été la clé nous permettant d'avoir la parfaite saisie de cette pratique culturelle. Dans ce groupe, le pouvoir est garanti par l'héritier-successeur choisi à base traditionnelle selon les normes du dedans. Ce sens qui y découle met en relief l'aspect traditionnel dans la recherche et le maintien de l'harmonie du groupe à travers le respect de celui qui y a été désigné pour en être le facilitateur, mieux le régulateur dans l'une de ces formes d'organisation qui en réalité ne constituent qu'une seule et dont la nuance ne se situe qu'au degré où l'on se trouve.

Au moyen du principe du dénominateur commun ou d'analogie et d'homologie et du principe du comme si, nous avons pu dégager l'explication sur la typologie de l'*Ekob-Zë* au travers de son histoire. Plus concrètement, ce principe d'analogie et d'homologie nous a

permis de comprendre pourquoi les *Mvog Atemengue* chez les *Ewondo* ont eu à substituer la peau de panthère/léopard à la feuille verte de bananier-plantain lors des rites funéraires d'un chef aussi bien au sein de l'unité familiale qu'au sein de l'organisation sociale de ce lignage. Le principe d'actualisation-potentialisation et celui de l'absence-présence donnent des clarifications sur la personne de l'héritier-successeur. Il s'agit pour l'actualisation-potentialisation de montrer que le pouvoir « meurt » avec son détenteur dans la mesure où il se fait potentialiser et est par la suite actualisé en la personne de l'héritier-successeur à travers la dimension rituelle du port de l'*Ekob-Zë* ; il est donc question d'une sorte d'absence-présence du chef de (ménage, famille, village, clan) décédé qui en réalité continue d'agir à travers son héritier-successeur.

Le principe du microcosme-macrocosme établit le rapport entre la peau de panthère/léopard et ce félin lui-même, entre la feuille verte de bananier-plantain ou la pièce de tissu en tant que partie et leur totalité, et ce, avec leur correspondance symbolique. Ce principe souligne aussi par essence le caractère religieux ou sacré du rite de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard ; ainsi sur le plan vertical, on a pu voir le rapport entre ce groupe culturel et l'Être Eternel et Suprême qui est Dieu à travers les ancêtres de la famille ou du lignage qu'incarne à un certain niveau l'héritier-successeur. Sur le plan horizontal, il a été question de ressortir le rapport de pouvoir entre le chef de ménage, le chef de famille et le chef « traditionnel » d'une part et entre ceux-ci et leurs « sujets » ou membres et dont ils sont des serviteurs à travers leur rôle de facilitateur dans cette forme d'organisation sociale et politique. Enfin notre troisième théorie, à savoir le fonctionnalisme, nous a fait voir le caractère fonctionnel de la culture *mvog atemengue* chez les *Mvog Tsoung'Mballa* (Beti).

En effet, tout élément culturel étant doté d'une fonction, nous avons montré que l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard soit en véritable peau de bête, soit en feuille verte de bananier-plantain ou encore en tissu imitant ce félin, remplit une fonction sociale dans cette socio-culture. Le postulat de l'unité fonctionnelle permet de voir que l'*Ekob-Zë* met l'ordre en faisant instituer une autorité dans ce groupe culturel en la personne de l'héritier-successeur du chef de ménage, de famille, de lignage ou de clan et même celui « traditionnel ». En tant que rassembleur, promoteur de cohésion familiale et sociale, l'héritier-successeur assure au moyen de l'*Ekob-Zë* une fonction mettant en relation l'ensemble du groupe ; cela en fonction de son agir ou de l'agir mutuel des uns et des autres membres. En un mot l'unité fonctionnelle met l'*Ekob-Zë* au centre de toutes les relations

familiales à caractère social. L'*Ekob-Zë* rend l'héritier-successeur « *père et aîné* » dont toute responsabilité familiale incombe en tant que groupe.

Le postulat de la nécessité fonctionnelle permet de voir en l'*Ekob-Zë* son caractère nécessaire et fonctionnel dans la gestion harmonieuse des membres à travers ses normes endogènes à essence traditionnelle. Ici l'absence du rite du port de l'*Ekob-Zë* laisse la famille et le groupe dans le désordre et la disharmonie. En revanche son apport assure nécessairement l'ordre et instaure l'harmonie dans le groupe familial et clanique. L'universalité fonctionnelle montre que cet élément culturel en tant qu'institution sociale, remplit une fonction sociale effective, celle de l'unité autour d'un héritier-successeur en vue du bon fonctionnement de la socio-culture *Mvog Atemenguetoute* entière chez les Beti. Il en ressort un certain symbolisme de l'*Ekob-Zë* dont l'acquisition du pouvoir en vue de l'assurance des responsabilités au sein de la famille par l'héritier-successeur.

2.4. Cadre conceptuel

F. Kange Ewane (1985 :87), cité par J.R. Evina (2013 : 45) pense que : « *l'une des principales exigences de tout travail qui se veut scientifique, surtout dans le domaine particulier des sciences humaines, réside dans la définition des termes* ». Il s'agit alors d'un ensemble de concepts que nous utiliserons abondamment et de façon particulière tout au long de notre étude. Il s'agira des termes : Anthropologie, *Ekob-Zë*, héritier-successeur, léopard, panthère, Pouvoir et Symbole.

2.4.1. Anthropologie :

Elle désigne le discours scientifique sur l'Homme ; c'est la science qui étudie l'Homme dans sa variabilité culturelle ; c'est aussi la science de la culture. En un mot l'anthropologie est la science qui étudie l'Homme dans sa diversité biologique, sociale et culturelle.

2.4.2. « *Ekob-Zë* » :

Il est composé de « *Ekob* » qui signifie « la peau » et de « *Zë* » qui renvoie à la panthère ou à tout félin qui lui est identique. L'abbé Théodore Tsala définit « *Zë* » comme étant la panthère et ou le léopard. « *Ekob-Zë* » désigne donc le symbole de pouvoir, de puissance et d'autorité que l'on fait porter à l'héritier-successeur lors du décès de son père.

2.4.3. Héritier-successeur :

Il désigne celui qui hérite ou qui bénéficie en legs c'est-à-dire en don ce qu'une personne ou un mort laisse comme bien matériel et spirituel dans le cadre d'une famille, d'un lignage, d'un clan ou d'un groupe.

2.4.4. Pouvoir :

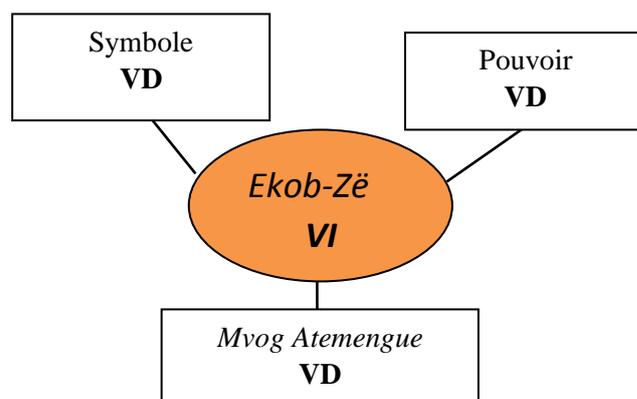
Le dictionnaire français Le Petit Larousse (2002 : 815) définit le pouvoir comme « *capacité, possibilité de faire quelque chose, d'accomplir une action, de produire un effet. C'est une autorité, une puissance, de droit ou de fait, détenue sur quelqu'un, sur quelque chose* ». Le pouvoir désigne donc la possibilité, la capacité qu'a une personne, un animal, une chose (phénomène) de dominer les autres dans le sens soit de les détruire, soit de les protéger. Plus concrètement le pouvoir (*Edzoe*) au sens ewondo désigne de façon autoritaire, légitime et surtout rituelle, l'action essentiellement sacrée de commander dans le sens d'établir l'ordre social ou familial. Dans ce sens traditionnel, P. Abouna (2007 :329) précise que le pouvoir traditionnel, à essence sacrée, a une sacralité dont le sédiment se trouve dans « *les objets royaux tels que le chapeau, le bâton, le tabouret, les emblèmes du pouvoir, etc.* ».

2.4.5. Rite :

Adjectif qualificatif venant du latin *ritualis*, de *ritus* (rite) ; c'est ce qui est conforme aux rites, ce qui est réglé par un rite, qui est comme réglé par une coutume immuable.

2.4.6. Symbole :

Du grec *symbolon*, signe, le symbole est défini par le dictionnaire Petit Larousse (2002 :981) comme « *un signe figuratif, une chose ou un être animé, qui représente un concept, qui en est l'image, l'attribut, l'emblème.* ». Pour L.-V. Thomas (1977 :106), paraphrasant M. Griaule (1948) et ses disciples, le symbole apparaît comme « *un langage, une authentique écriture dont les archives seraient constituées par les rites, les techniques, les objets de la vie quotidienne, les diverses activités journalières.* »



Ce schéma conceptuel met en exergue la variable indépendante et son rapport thématique avec ses variables dépendantes. En d'autre terme, la variable indépendante (*Ekob-Zë*) ne dépend d'aucune autre variable, mais les variables dépendantes (symbole ; pouvoir ; *Mvog Atemengue*) dépendent de l'*Ekob-Zë*. Il faut comprendre ici dans notre étude que les trois variables dépendantes que sont le symbole, le pouvoir et *Mvog Atemengue* sont en tant que variables, explicatives de l'*Ekob-Zë*. Nous voulons dire par là que nous étudions l'*Ekob-Zë* à travers son symbole qu'est le pouvoir dans la socioculture *Mvog Atemengue* où il a un sens particulier selon son rapport à l'ensemble des autres éléments et institutions de cette culture en contexte de mort. Le symbole en appelle à la représentativité, au figuratif, le pouvoir en appelle à l'ordre et la socioculture *Mvog Atemengue* (*Ewondo-Mvog Tsoung'Mballa*) est un groupe de peuples de la forêt qui pratique d'une certaine façon l'*Ekob-Zë*. Il s'agit alors pour nous d'établir le rapport entre le symbole, le pouvoir, les *Mvog Atemengue* et la pratique de l'*Ekob-Zë* dans son contexte funéraire. Autrement dit ce schéma voudrait comprendre l'*Ekob-Zë* dans son symbole qu'est la garantie de l'ordre dans un contexte de mort du leader du groupe chez les *Mvog Atemengue*. Ce qui met sur table deux concepts s'opposant à savoir l'organisation sociale en face de la mort. Notre chapitre suivant nous en dira plus et la fin de ce chapitre nous introduit au chapitre 3.

CHAPITRE 3 :
ETHNOGENESE DE L'*EKOB-ZË*, LA PEAU DE
PANTHERE/LEOPARD

Ce chapitre troisième est une présentation de l'ethnogenèse de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard à travers une certaine typologie à savoir l'*Ekob-Zë* comme véritable peau de félin, l'*Ekob-Zë* en feuille verte de bananier-plantain et l'*Ekob-Zë* en tissu reproduisant la panthère/léopard.

3.1. Ontologie de l'*Ekob-Zë*

L'*Ekob-Zë*, comme chaque personne ou chaque chose, a un être qui se déploie vivement ou moins vivement dans un corps. En tant que tel l'*Ekob-Zë* est une vie, car il a une âme qui lui permet d'être et d'exister à travers sa ramification typologique. En tant que concept et institution sociale, l'*Ekob-Zë* est un corps d'idées, de pensées sociales et politiques du peuple *beti* en général et *mvog atemengue* chez les *Ewondo* en particulier. Dans un entretien mené avec Sa Majesté E. Gaston :

Ekob-Zë est en quelque sorte une responsabilité un certain pouvoir. Les responsabilités se situent à des niveaux. Au niveau familial on fait parler l'Ekob-Zë à quelqu'un pour assurer des charges familiales. On met donc l'Ekob-Zë pour assurer plusieurs responsabilités ; d'abord au niveau de la famille souche, ou successorale, ensuite on le fait porter au zomelo'o qui est le Nkalan nkolo car c'est lui qui donne des filles en mariages, il célèbre les mariages, il s'occupe des deuils... (E. Gaston, 60 ans, patriarche et chef, le 15/04/2021, Yaoundé)

L'*Ekob-Zë* est le symbole du pouvoir que l'on remet à l'héritier-successeur pour ainsi s'occuper des charges familiales de son défunt père afin que l'ordre règne dans le groupe familial.

3.2. Matérialisation culturelle de l'*Ekob-Zë*

La matérialisation culturelle de l'*Ekob-Zë* provient de sa conception ontique ou ontologique. En effet, l'être humain est entouré de corps matériels naturels qu'il exploite culturellement pour donner une réponse favorable à ses problèmes sociaux de tous les jours. Cette matérialisation de l'*Ekob-Zë*, aude-là de sa dimension ontologique, est sa prise de forme à travers un ensemble d'éléments naturels particuliers. Il s'agit d'abord d'une conception de modèle social et politique symbolisé par le règne animal, incarné par *Zë* la panthère/léopard. Selon un entretien réalisé avec Sa Majesté E. Gaston :

La panthère a des défauts comme la cruauté, la voracité... mais la panthère a aussi des qualités. Elle ne tue pas pour rien et ne fait pas de gaspillage quand elle s'est rassasiée. Elle est habile et agile : si elle veut attraper telle ou telle chèvre, elle ne la rate pas. Zè peut tuer à tort et à travers à des situations exceptionnelles, un peu comme lorsque la femelle met bas. Le mâle devient alors agressif dans la mesure où il doit protéger sa famille. Il doit s'occuper des petits, relayer la femelle quand elle va chasser. C'est lorsqu'on s'approche de son territoire qu'il fait des menaces. Si ce n'est pas le cas, la panthère est calme, pacifique vis-à-vis des autres animaux. C'est au moment de chasser qu'elle devient silencieuse et agressive. La panthère est très maternelle, elle veille sur sa famille. Elle vit soit seule, soit avec une femelle, il n'y a pas de horde de panthère. (E. Gaston., 60 ans, patriarche et chef, le 15/04/2021, Yaoundé)

L'*Ekob-Zè* se comprend à travers des éléments matériels naturels ou non naturels qui le font entrer en existence symbolique. Il s'agit des éléments de règne animal et végétal à travers la panthère/léopard symbolisé par sa peau, et à travers le bananier-plantain symbolisé par sa feuille verte.

3.3. Aperçu historique de la peau de panthère/léopard en milieu culturel

Il est difficile de situer l'origine de l'usage et de la pratique culturelle de la peau de panthère/léopard en Afrique Noire. En effet, dès avant la période coloniale, les cultures en Afrique étaient plus ou moins homogènes et authentiques, sans influence coloniale ou impériale. Mais force est de constater qu'à l'aube des indépendances en Afrique, certains leaders africains ont des parures dont la confection marque la présence symbolique de la panthère/léopard. On peut bien le constater avec Mobutu au Congo, Patrice Lumumba au Congo et bien d'autres.

Au Cameroun, l'usage de la peau de panthère/léopard est aussi un fait dans certaines socio-cultures. Les peuples de l'Ouest-Cameroun ou les peuples des hauts plateaux, vulgairement connus sous l'appellation de Bamiléké ou Grassfield, utilisent la peau de panthère/léopard dans des cérémonies traditionnelles. Il s'agit en particulier des cérémonies liées à l'intronisation d'un chef. En effet, ces peuples détiennent des peaux anciennes de panthère/léopard ayant appartenues à leurs ancêtres et minutieusement conservées pour des rites d'acquisition du pouvoir par les dignitaires de chefferies devant se succéder dans ce règne. C'est le cas des images ci-dessous où l'on voit des chefs de la région de l'Ouest-Cameroun, l'un posant ses pieds sur une peau de panthère/léopard, et l'autre assis sur une chaise recouverte de peau de ce félin. C'est ce qui constitue tout au moins le symbole de leur pouvoir.

Ainsi les chefs de cette partie du Cameroun ont l'habitude de poser leurs pieds sur ces peaux de panthère/léopard, symbole de leur pouvoir et de leur autorité sur l'animal qu'ils dominent par ce geste. Cette pratique est aussi retrouvée chez leurs frères et voisins du Nord-Ouest de la zone anglophone du pays. C'est cette pratique analogue chez les Beti en général et les *MvogAtemengue* en particulier que l'on appelle l'*Ekob-Zë*. Lorsqu'un vaillant et brave Beti parvenait à tuer une panthère/léopard ou autre animal féroce, il lui tranchait la tête et s'emparait de sa peau. Cet acte marquait alors la force, le courage, la puissance du chasseur, ce qui lui valait alors un certain respect l'élevant au rang de chef. Arrivé au « village », *dzal* avec le fauve abattu, un *esani* (danse rituelle des valeureux guerriers) lui était réservé pour signifier sa bravoure et son courage. C'était là un triomphe !

3.4. Origine de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard chez les Beti

Cette origine peut avoir plusieurs sources dont l'une serait mythique et l'autre historique.

3.4.1. Origine mythique de l'*Ekob-Zë*

Un mythe beti nous situe dans la compréhension profonde et originale de la pratique de l'*Ekob-Zë* chez les *Beti* en général. Ce mythe a été raconté à Man par un chef Yezum dans les parages de Nanga Eboko ; ce même mythe nous a donc été rapporté par ce dernier lors d'un entretien :

A la mort d'un père de famille, ses deux fils commencèrent à discuter le pouvoir, edzoe (commandement). Chacun voulant en effet commander l'autre, un passant leur dit qu'il ne sert à rien de se battre inutilement pour non seulement se faire tuer mais aussi pour ne tirer aucun gain du combat. Cependant chacun des deux frères avait déjà fondé sa propre famille jusqu'ici. C'est alors que le passant suggéra aux deux protagonistes de se retirer pour aller chacun avec sa famille, à la recherche d'une herbe au fin fond du village. Un des frères se retira vers le haut à Abang akoéen compagnie de sa famille et rapporta l'herbe appelée Alo-Mvou (l'oreille du chien), l'autre famille alla vers le bas à Abangankiè et revint avec l'herbe appelée Gnat-eloa. Au retour chaque famille devait mettre son herbe dans une marmite et la couvrir. Le passant donna un nom à chaque marmite ; à l'une il donna le nom de Nkoak (la girafe), à l'autre, il donna le nom de Zë (panthère/léopard) ; Puis les deux familles demandèrent les rôles de ces deux animaux. Le passant explique alors que Nkoak la girafe est un bon animal, très propre, belle à voir mais qui ne sait pas se défendre, ne sait pas réunir, ne sait pas protéger et ne sait pas diriger. Par contre, Zë est un animal très robuste et féroce, qui sait se défendre, sait se protéger, sait se chercher, sait rapporter et sait diriger. Après avoir ainsi décrit ces deux animaux, les deux familles sollicitèrent Zë la panthère/léopard. Le

passant leur dit également que les deux marmites en question représentent les têtes des deux familles et que l'on enverra une vieille femme pour choisir une seule marmite. Ainsi le choix de la vieille femme sera automatiquement le choix consensuel des deux familles. C'est dans cette famille que l'on choisira l'aîné devant diriger les deux familles. Sur ces dires, la vieille femme choisit de façon hasardeuse la marmite qui contenait Zë la panthère/léopard et dont l'herbe était gnat eloa (roi des herbes). C'est alors dans cette famille qu'on a pu choisir le chef devant diriger les deux familles et c'est là que vient l'histoire de l'Ekob-Zë, la peau de panthère/léopard. (Man, 40 ans, employé de SOSUCAM, le 14/12/2019, Etoutoua-Esse)

De ce mythe, nous retenons le caractère totémique de Zë la panthère/léopard dans la socioculture beti. Nous voyons ici son sens du courage, de la force, de la défense et de la protection dans l'exercice du commandement ou du pouvoir. En arrière plan se trouve la marmite contenant le roi des herbes (*Gnat-eloa*). De ce qui précède, il est important de savoir que la marmite est le symbole de l'initiation ; car c'est dans la marmite que l'on prépare les repas donnant la vie ; de même c'est dans la marmite que l'on apprête des décoctions, que l'on fait bouillir des médicaments de façon traditionnelle. En un mot la marmite ici nous introduit dans la dimension rituelle de l'*Ekob-Zë* ; car le rite « prépare » celui qui doit arborer l'*Ekob-Zë*. Par ailleurs, le mythe soulève le caractère non conflictuel qu'impose la pratique de l'*Ekob-Zë* c'est-à-dire qu'il fait passer de l'état de nature à l'état de culture où la bataille physique en vue de la conquête du pouvoir passe à la considération des valeurs. En outre le pouvoir se donne en ce qui concerne l'*Ekob-Zë* ; et il se donne par les aînés, les vieux, qui ont assez d'expérience. Plus concrètement c'est la femme qui transmet le pouvoir comme on l'a vu avec cette vieille femme. En fin le mythe nous enseigne que l'*Ekob-Zë* concilie les familles en imposant l'ordre et l'harmonie au sein des familles grâce au choix du chef. Nous y reviendrons plus amplement au chapitre 5.

En ce qui concerne l'origine de la pratique du port de l'*Ekob-Zë* chez les *Beti* en général et les *Mvog Atemengue* en particulier, un informateur précise :

L'Ekob-Zë n'est pas spécifiquement la peau de panthère/léopard. Chez les Beti « un frère ne fait jamais porter à son frère la peau qui a la queue » ; la peau, ou alors la peau de panthère/léopard, bref toute peau en générale, est dans la coutume du Beti, un signe de royauté, un signe de chef ; même l'obom est un signe de chef dans la coutume du Beti. C'est comme ça depuis fort longtemps ; ça provient de la tradition ou de la coutume. Les Beti disent très souvent qu'« il y a une seule porte avec deux lits à l'intérieur » ; l'homme Ewondo et l'homme Bënè ont tous deux la même coutume. (Abega F., 67 ans, patriarche, 21/01/2019, Ngoumou)

En effet, un frère ne peut pas accepter que son frère soit auréolé, qu'il soit dans la gloire et au pouvoir, alors que c'est ce qu'il convoite lui-même. Or la queue est un signe de

pouvoir, de plein pouvoir et de gloire et c'est la raison pour laquelle l'*Ekob-Zë* ne peut pas être donné à l'héritier-successeur par son propre frère ; cela ne relève que de l'action des anciens. Aussi, ce n'est qu'un seul frère qui doit diriger les familles que laisse le défunt père en vue d'une certaine harmonie et une certaine préséance. C'est donc généralement l'aîné qui devient chef de famille dans cette circonstance.

3.5. Histoire de l'*Ekob-Zë*

La découverte de la forêt devant abriter les Beti, ceux-ci vont y vivre et s'y adapter autour des animaux féroces. Il sera alors question de vivre avec les différents « monstres » de cet espace qui ne sont autre que différentes espèces animales parmi lesquelles les éléphants, les gorilles, les chimpanzés, le boa, le python, le buffle etc., ainsi que la panthère et le léopard. Cette variété d'animaux et bien d'autres se justifie par le fait que Yaoundé était encore constituée de forêt et de savane arbustive. Le vécu des *Ewondo* dans la forêt ne sera donc pas chose aisée même si ces derniers vont devoir s'habituer à celle-ci. Chaque fois que quelqu'un parvenait à tuer une bête aussi redoutable qu'elle, son arrivée au « village », « *dzal* » était glorieusement célébrée par la danse de l'*Esani*. Une danse héroïque, permettant de magnifier, d'exalter et de célébrer le courage, la bravoure et le triomphe de celui qui avait l'audace de poser un tel acte.

La chasse pour traquer et tuer *Zë* la panthère/léopard n'était pas vraiment aisée. Dans la frontière entre le Cameroun et la Guinée-Equatoriale, plus précisément dans un village appelé *Olam-Zë* « le piège de la panthère/léopard » chez le peuple *Ntumu*, on attrapait des panthères/léopards en creusant des trous un peu partout dans ce village se trouvant dans une vallée. Les chasseurs allaient alors en amont sur les rochers et les collines pour attaquer courageusement et vivement ces animaux féroces qu'ils acheminaient au fond de ces trous.

Zë la panthère/léopard a toujours été l'animal le plus cruel et le plus impitoyable. Il a toujours su semer la terreur dans son milieu de vie. C'est la raison pour laquelle sa chasse était prestigieuse et lorsqu'elle était fructueuse, elle était couronnée par l'*esani*. Pour Luc MebengaTamba (2015 : 210) : « *La société beti vit, après une longue série de migrations, dans la zone forestière où le pouvoir du monde animal est incarné par Zë la panthère. C'est d'abord un animal très réputé à cause de sa voracité* ». Sur le plan symbolique, *Zë* la panthère/léopard incarne donc le pouvoir et l'autorité. Les beti ne tuaient pas la panthère/léopard pour le simple plaisir de la voir mourir. Sa majesté E. Gaston explique dans un entretien réalisé :

On tuait zë la panthère lorsqu'elle tuait une personne ou lorsqu'elle attrapait déjà des chèvres... Zë ne mangeait pas des hommes. Quand elle venait à poser un tel acte, on faisait une battue, on cernait le territoire et on la tuait. (E. Gaston., 60 ans, patriarche et chef, le 15/04/2021, Yaoundé)

Leur grand savoir provenant de leur observation des phénomènes naturels, de leur longue expérience dans la forêt, a permis aux anciens *Beti* en général et *Mvog Atemengue* en particulier de trouver la vie dans les rites, *mekëng* (sing. *Akëng*). C'est grâce à ces rites que les *Mvog Atemengue* ont pu résoudre un certain nombre de problèmes dans leur vécu quotidien. C'est le cas de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard. Toutes ces caractéristiques sont donc celles reconnues symboliquement à celui qui arbore ce qui deviendra l'*Ekob-Zë* en véritable peau de panthère/léopard. Il s'agit alors de cette pratique culturelle qui se faisait déjà bien avant la période coloniale, quand les *Ewondo* vivaient encore en harmonie avec leurs us et coutumes, dans une logique de la « tradere », socle de l'équilibre sociétal et endogène du groupe. Nous y reviendrons plus amplement au chapitre 4. Mais l'*Ekob-Zë* provient du fait que les *Beti* de l'ancien temps s'en taillaient pour marquer de leur puissance et de leur pouvoir. Lorsque l'un des détenteurs venait à mourir, l'on remettait cette peau comme signe du nouveau pouvoir à son fils dans les grandes familles souches ou successorales. Cette peau qu'ils portaient avait trois modèles selon le type de pouvoir que l'on incarnait. Dans un entretien avec sa majesté Gaston Etoundi :

Les chefs du passé portaient l'Ekob-Zë. Certains portaient de grands Ekob-Zë les couvrant en avant et en arrière parce que la panthère est grande et longue. D'autres mettaient l'Ekob-Zë qui les couvrait juste en arrière. D'autres encore mettaient l'Ekob-Zë juste aux reins. Ensuite ils mettaient aussi une sorte de bandana en peau de panthère sur la tête où ils y piquaient des plumes. Ces plumes étaient fonction du type d'Ekob-Zë qu'ils mettaient. Les grands chefs mettaient des plumes de l'oiseau Koundouk Tábá Koundouk », de couleur verte. Cet oiseau se caractérise par sa beauté, semblable au « Pan ». Koundouk est le symbole de la beauté et de l'éloquence. (Etoundi, G., 60 ans, patriarche et chef, le 15/04/2021, Yaoundé)

3.6. Typologie de l'*Ekob-Zë*

L'histoire progressive de l'*Ekob-Zë* nous laisse découvrir aujourd'hui trois types d'*Ekob-Zë*. Il s'agit en effet d'un même *Ekob-Zë* c'est-à-dire la peau de panthère/léopard, mais qui a donné naissance à deux types aujourd'hui à savoir l'*Ekob-Zë* en feuille verte de bananier et l'*Ekob-Zë* en tissu imitant la panthère/léopard. En effet, ces deux types d'*Ekob-Zë* sont une continuité de celui en peau de panthère/léopard. On peut donc comprendre que l'*Ekob-Zë* a deux visages de nos jours. Mais, s'il faut historiquement présenter l'*Ekob-Zë*, on

peut dire qu'il ya l'*Ekob-Zë*, véritable peau de panthère/léopard, l'*Ekob-Zë* feuille verte de bananier et l'*Ekob-Zë* tissu imitant la panthère/léopard.

Photo 2 : Véritable peau de panthère/léopard et Photo 3 : Homme en tenue traditionnelle



Source : www.wikipedia.fr consulté le 25 Mai 2019

Source : [Google.com/search ?q](https://www.google.com/search?q=) consulté le 19 Mai 2021

3.6.1. *Ekob-Zë* véritable peau de panthère/léopard

Ces deux images ci-dessus nous présentent la véritable peau de panthère/léopard longtemps portée par les Beti en général. En effet la première image nous montre une peau de ce félin. C'est celle-là que les grands chefs portaient dans les familles successorales ou souches. Elle a encore toute sa queue qui manifeste le pouvoir. La deuxième image montre l'usage de cette peau dans son port manifestant le pouvoir et l'autorité de son détenteur alors assimilé métaphoriquement à ce félin.

Dans son histoire, l'*Ekob-Zë* en peau de panthère/léopard est celui que l'on a toujours pratiqué avant la période coloniale. En d'autres termes, c'est celui qui se pratiquait couramment dès-avant 1884. Cela se vérifie dans la mesure où cette date ou période historique marque le début de l'entrée des Allemands en Afrique en général et au Cameroun en particulier. Cela suppose que bien avant cette entrée des colons, l'Afrique était encore profondément ancrée dans ses us et coutumes, dans ses pratiques culturelles. En un mot, l'Afrique était encore plongée dans toute son homogénéité et ses marqueurs culturels ; elle était encore exempte de toute pratiques culturelles étrangères. Au Cameroun, la pratique de l'*Ekob-Zë* était encore originale, c'est-à-dire que l'on procédait à l'*Ekob-Zë* véritable peau de panthère/léopard. Les *Mvog Atemengue* (Ewondo-Beti) ont toujours vécu en forêt ; il y avait cette proximité de vie avec la panthère/léopard qui vivait dans le site de Yaoundé, alors constituée de forêt et de savane arbustive. On y trouvait donc des félins comme des

panthères et des léopards qu'incarne *Zë* chez les *Beti*. Ce sont en effet des animaux féroces ayant semé la terreur au sein des grandes familles claniques *ewondo* de l'heure. Les anciens *Beti* portaient l'*Ekob-Zë* recouvrant entièrement un individu devant et derrière ; d'autres portaient un *Ekob-Zë* qui pendait juste derrière, tandis que d'autres le cintraient juste aux reins. Les deux premiers typent s'accompagnaient alors d'une queue de ce félin sur la tête comme un bandana accompagné de quelques plumes de perroquet ou de l'oiseau *Koundouk*.

Photo 4 : Ekob-Zë en feuille verte de bananier-plantain



Source : T.M. Atangana Tsoungui Juin 2020

3.6.2. Ekob-Zë ou Okié-Ekon : feuille verte de bananier-plantain

L'*Ekob-Zë* en feuille verte de bananier-plantain est celui que l'on fait porter aujourd'hui à l'héritier-successeur du père et chef de famille décédé. Il s'agit de cette pratique qui se fait lors des cérémonies funéraires chez les *Mvog Atemengue* en particulier. C'est ce que nous présente cette image où l'héritier-successeur arbore l'*Ekob-Zë* en feuille de bananier-plantain en tant que substitut de la véritable peau que l'on ne peut plus trouver chez les *Beti* de nos jours. Il s'agit d'une adaptation culturelle. Vu le contexte historique actuel avec les grandes mutations sociales et les grands changements culturels qui frappent particulièrement les *Ewondo* en zone urbaine (Yaoundé et ses environs), l'usage de la véritable peau de bête a foutu le camp pour faire place à la feuille verte de bananier-plantain (*Okié ekon*). Cette dernière est alors plus proche de l'homme *ewondo* ; aussi le bananier est-il le symbole de la vie, de la famille et de la fécondité.

La question du choix de la feuille verte de bananier-plantain parmi tant d'autres végétaux, en remplacement de la peau de panthère/léopard, nous pousse à nous interroger sur ce qu'est réellement le bananier en général et le bananier-plantain en particulier aussi bien sur le plan scientifique que sur le plan culturel. Nous y reviendrons plus loin. Le

bananier en général est quelque chose de sacré qui permet à la socio-culture *mvog atemengue* de meubler ses pratiques culturelles sur le plan rituel en général et sur le plan funéraire et culinaire. Par sa substitution à la peau de félin, il joue pleinement son rôle social et familial comme si c'était cette même peau.

Photo 5 : Ekob-Zë en tissu imitant les tâches de ce félin et Photo 6 : Chef Essama Tsungi en Ekob-Zë, fait d'obom



Source : T.M. Atangana Tsoungui Juin 2020



Source : T.M. Atangana Tsoungui Mai 2020

3.6.3. Ekob-Zë en tissu

Comme cela a été dit précédemment, l'*Ekob-Zë* a aujourd'hui des visages (c'est-à-dire qu'il se présente sous un certain nombre d'aspects) parmi lesquels celui en tissu reproduisant la peau de panthère/léopard à travers sa texture et ses couleurs. Il s'agit en effet d'une pièce de tissu (*efus eye*) à l'image de *Zë* la panthère/léopard que l'on confectionne pour porter symboliquement comme symbole de pouvoir. Il est ce que les chefs traditionnels *Ewondo* portent de nos jours. En effet, cet *Ekob-Zë* est en même temps un accoutrement, une tenue traditionnelle que les chefs portent lors de certaines cérémonies traditionnelles ou administratives et même lors de certaines sorties publiques. L'*Ekob-Zë* en tant que symbole de pouvoir, reflète ainsi le caractère des anciens, des « chefs » chez les *Mvog Atemengue*. La tenue traditionnelle du chef en *Ekob-Zë* est aussi faite en *obom* qui est le grand symbole de la forêt. En effet, l'*obom* est fait d'écorce d'arbre que les *beti* portaient auparavant. La photo du chef *Essama Tsungi* qui est au-dessus du texte l'illustre si bien.

Obom était d'abord le vêtement du beti. C'est une écorce qui devenait très souple après l'avoir travaillé. L'obom est d'abord le vêtement de l'homme beti. Les femmes mettaient les bibui (sing, ebui). L'obom et l'ebui sont obtenus d'un arbre particulier auquel on arrache la peau. Après l'avoir battu (écorce, elle devient souple comme un tissu, sauf qu'il est épais. (Abega, J., 53 ans, commerçante, entretien réalisé le 16 mai 2021 à Ngoumou).

L'obom c'est le vêtement traditionnel du beti. Il l'arborait dans les temps anciens, avant la pénétration coloniale en Afrique. Ce vêtement était obtenu du travail fait sur certains arbres jusqu'à la production de ce dernier. Il servait juste à cacher ou à couvrir le sexe masculin ; chez les femmes c'était plutôt l'ebui, qui cachait son sexe ainsi que ses seins, cela, mêlé à de sortes de petites calebasses.

La description que nous livre Laburthe-Tolra peut littéralement nous laisser croire que les « chefs » (aînés, patriarches) portaient la peau de panthère/léopard qui leur servait de manteau ; cela n'est certes pas correcte car anthropologiquement parlant, ces chefs ne prenaient pas au hasard la peau de ce félin. Cet usage aurait juste été une manière de matérialiser symboliquement leur pouvoir. C'était certainement déjà une forme d'*Ekob-Zë* puisque l'histoire dit que nous avons tous, de façon approximative, une même origine avant les grandes divisions survenues pendant les migrations.

3.6.3.1. Fondement de l'*Ekob-Zë* en tissu

Cet *Ekob-Zë* en tissu est en effet une imitation ou une reproduction symbolique de la peau de panthère/léopard. Il a un fondement anti-colonialiste dans la mesure où sa mise sur pied est la volonté des « chefs » de se débarrasser de la tenue coloniale. Mais il est aussi le retour à la tradition lorsqu'on sait que les anciens Beti portaient des peaux et qu'on ne peut plus les avoir aujourd'hui. En effet, l'administration coloniale avait transformé le modèle social et politique des *Ewondo* en instituant la chefferie supérieure ainsi que celle de groupement dans le but de ravir le pouvoir traditionnel aux *mintôl* (Aînés). Ce sont en réalité ces derniers qui étaient pour tant de véritables « chefs » dans l'organisation sociale et politique chez les *Ewondo*. Il faut préciser que ces colons avaient fait de ces véritables « chefs », des « chefs de village » ou chefs de troisième degré ; cela, à côté des chefs de deuxième degré (groupement) et chefs de premier degré (chefs supérieurs). Ainsi les aînés (*mintôl*) qui détenaient le pouvoir traditionnel avant la période coloniale et dès 1884, se sont-ils vu classer au bas de l'échelon de la chefferie instituée. Pour J. R. Evina (2013 : 25) : « *Pendant les périodes autour des années 1884, ces populations n'avaient pas de chefs. Cependant, il y avait un homme âgé à la tête de chaque famille qui répondait en son nom* ». De pouvoir à essence clanique, ces aînés (*mintôl*) étaient de véritables « chefs » à côté des deux autres échelons à savoir le groupement et le canton. C'est ce qu'explique R. Kpwang (2011) citant D. Abwa (1994) lorsqu'il pense que le chef de village était l'unique échelon conforme à tous les niveaux face aux réalités coutumières traditionnelles.

La précision à faire est que la « chefferie » en général n'existait pas hier et elle n'est que le produit des administrations coloniales allemande et française. En réalité, comparé à ce qui se fait aujourd'hui, ce sont les aînés « *mintôl* » de familles qui détenaient le pouvoir politique à essence clanique.

De nos jours la présence du « chef » en général a pris en otage le pouvoir des *mintôl* comme ayant été de véritables détenteurs du pouvoir politique à essence patriarcale et gérontocratique chez les *Mvog Atemengue* en particulier et chez les *Ewondo* en général. Ainsi, ces « *Mintôl* » sont-ils aujourd'hui ces « chefs » dont la désignation et l'intronisation n'ont pas respecté les normes traditionnelles *mvog atemengue*. Cela se vérifie dans le fait que l'administration coloniale française inaugura « *la pratique des choix fantaisistes des chefs indigènes* » car elle ne prenait plus en compte « *des critères qui conféraient le pouvoir dans l'ancienne société* ». Ainsi créa-t-elle de toutes pièces comme à l'accoutumée, des « *dynasties coloniales* » dans la désignation des chefs au « *sein des familles appelées à exercer héréditairement le commandement* ». Dans cette même structure du pouvoir traditionnel, la famille avait une autre figure détentrice du pouvoir politique, et qui existe encore en la personne du *Mbi-Ntum*. Ce dernier est en effet le porte-parole et représentant de la famille lors de certaines cérémonies. Définissant l'expression *Mbi Ntum*, R. Kpwang Kpwang (op.cit)

Mbi Ntum : littéralement « celui qui tient la canne ». Chez les Ekang en général et les Bulu en particulier, Mbi Ntum était en fait le porte-parole de la famille. Muni soit de la canne, soit du chasse-mouche, il s'exprimait au nom de la famille tout entière et étalait son talent de maître de la parole pendant les assises telles que les mariages, les deuils, les funérailles ou encore les négociations avec les autres clans sur des questions fondamentales. Pour être élevé par la famille tout entière au rang de Mbi Ntum, il fallait avoir été initié à l'art du verbe et de la parole. L'heureux élu devait manier avec aisance toutes les subtilités de la langue. Lorsqu'il prenait la parole, ses propos étaient dominés par les proverbes, paraboles, devinettes, chantefables, contes, légendes et mythes, etc. Le Mbi Ntum s'exprimait en général dans un langage codé dont les initiés étaient les seuls à saisir le sens et à comprendre la signification. (Kpwang Kpwang, R., op.cit : 14)

Le fondement de l'*Ekob-Zë* en tissu s'enracine donc dans le fait que la « chefferie instituée » par l'administration coloniale veuille se reconvertir dans la pratique traditionnelle de la gestion du pouvoir de façon endogène. Il s'agit surtout d'une volonté de retour à la conception et à la mise en pratique d'une politique de gestion endogène du pouvoir et de l'autorité. Cela prit forme après constat de la duperie orchestrée par la machinerie des forces coloniales, qui en réalité avaient pour seul but d'assujétir des « chefs » afin qu'ils soient

leurs serviteurs fidèles. Ce service consistait pour les chefs institués à piller les populations autochtones en recouvrant l'impôt et en étant la courroi de transmission des décisions de l'administration. Une fonction toute administrative, vidée de son contenu traditionnel. R. Kpwang Kpwang (op.cit) souligne :

L'indépendance dont jouissaient les détenteurs du pouvoir traditionnel commença à être menacée en 1884, année où l'Allemagne impériale, jusque là réticente à l'aventure coloniale, jeta son dévolu sur la côte située au fond du golfe de Guinée (...) L'intrusion des armées du Kaiser dans cette partie de l'Afrique centrale allait être le point de départ d'un long processus de dénaturation du pouvoir traditionnel et d'instrumentalisation de ses détenteurs. (Kpwang Kpwang, R., op.cit :44)

Ce processus de dénaturation du pouvoir traditionnel pouvait physiquement être perçu sur la simple adoption dramatique de la tenue vestimentaire de ces « *chefs institués* » comme relais et auxiliaires de l'administration. En réalité, les « *chefs* » ont ainsi hérité de la tenue coloniale pour le service administratif. Cet accoutrement a fait d'eux des héritiers et des gardiens de la tradition coloniale. C'est la prise de conscience qui leur a fait penser à un retour à la tradition. Un informateur explique : « *Les chefs ont vu que l'Ekob-Zë qu'on fait en famille est bien et nous l'avons copié pour nous débarrasser de la tenue coloniale* » (S. M. Lucas Eyebe, 51 ans, chef de 3^{ème} degré, le 04 septembre 2019, Ekounou). Dans l'une de leurs différentes missions, les « chefs de village » avaient l'obligation ou la charge de recouvrer l'impôt auprès des populations dont ils avaient dès-lors la charge. La société traditionnelle *Ewondo* est une société à pouvoir diffus où chaque père de famille est chef de sa famille. Ce sont les aînés, les *mintôl* en la personne du *Ndzo* et ou du *Mbi-Ntum* qui détenaient le pouvoir au sein d'une famille plus ou moins large (un village). Il était alors chef de famille ou chef de clan, véritable parolier ayant la maîtrise de l'art oratoire.

3.7. Formes d'Ekob-Zë

En ce qui concerne la forme, il faut souligner qu'il existe deux formes d'Ekob-Zë. Leur présentation est une évidence. Il s'agit en d'autres termes des deux grandes orientations de l'Ekob-Zë, à savoir : L'Ekob-zë ayant la queue et l'Ekob-zë sans la queue. Pour sa majesté E. Gaston :

Il existe l'Ekob-Zë ayant la queue et l'Ekob-Zë sans la queue. Ce sont les grands chefs qui mettaient l'Ekob-Zë avec une queue « Ekob enë ai ngem ». Il s'agit de l'échelle supérieure et c'est le cas de l'Ekob-Zë qui pendait devant et derrière. La queue symbolise le plein pouvoir parce que c'est elle qui sert d'antenne et donne la direction à la panthère. C'est le grand chef, le roi et le zomelo'o qui mettaient l'Ekob-Zë avec une queue mais le simple chef de famille n'avait pas la queue qui était même très rare. Tandis que le grand chef mettait

une queue possédant l'Ekob-Zë derrière et même sur la tête du zomelo'o ne l'avait que sur la tête en forme de bandana. Ainsi l'expression « abot mot Ekob enë ai ngem », « arborer quelqu'un la peau pourvue d'une queue » veut dire a tout donné, qu'a lui a donné de l'honneur (olugu). (Etoundi, G., 60 ans, patriarche et chef, le 15/04/2021, Yaoundé)

Photo 7 : chefs ayant des plumes de perroquet sur un bandana en queue de panthère/léopard et Photo 2 : chefs en peau authentique de panthère/léopard



Source : [google.com/search ?q,](https://www.google.com/search?q=)
consulté le 19 Mai 2021



Source : [google.com/search ?q](https://www.google.com/search?q=)
consulté le 19 Mai 2021

3.7.1. Peau de panthère/léopard avec « queue »

L'Ekob-Zë, la peau de panthère/léopard avec queue, « Ekob enë ai ngem » désigne cet Ekob-Zë qui a une souche. Cette dernière se traduit dans la succession à travers les liens de parenté à essence clanique. Il s'agit alors de cet Ekob-Zë qui prend en compte la parenté dans la succession et la transmission du pouvoir. Très souvent on dit « tel père tel fils ». C'est cet Ekob-Zë qui obéit à la règle proverbiale ewondo suivante : « Zoa ekelë elig metine ndzen okelë olig meboa », « L'éléphant s'en va laissant des traces, le potiron ou le melon s'en va laissant son fruit ».

Le lien qui unit ce qui part ou celui qui part et ce qui reste ou celui qui reste est ainsi symbolisé par la « queue » (ngem). La « queue » nous permet de voir la transmission, la descendance ou d'une certaine façon la lignée dans la transmission. Cette dernière est encadrée par la tradition ancestrale. Parler de l'Ekob-Zë, la peau de panthère/léopard avec queue, « ekob enë ai ngem » revient à parler de l'Ekob-Zë qui a le pouvoir. Ce dernier voudrait que le pouvoir soit transmis à l'héritier-successeur du chef (de ménage, de famille

ou chef traditionnel) décédé. Il s'agit ainsi de comprendre que l'*Ekob-Zë* avec queue « *ekob enë aï ngem* » met généralement en exergue la descendance, la dynastie dans le règne successoral. Les *Ewondo* disent très souvent que « *E tit esë enë aï ngem enë tege dang ndoan* », « *Tout animal possédant une queue ne traverse pas le feu* ». Ce proverbe voudrait dire par là que lorsque l'on sait qu'on a une progéniture ou une descendance, il faut éviter de faire le mal. La queue symbolise la descendance ou le lien entre l'ascendance et la descendance. On a coutume de voir des conséquences négatives de cet *Ekob-Zë*, qui a été détourné, « volé » ou arraché de force ou qui a été pris par la ruse et qui est allé hors de la famille régnante, surtout en ce qui concerne l'héritage successoral dans le cadre de la chefferie traditionnelle. Il est vrai que se sont les administrateurs coloniaux qui ont imposé aux prétendues chefferies le modèle dynastique dans la transmission du pouvoir, mais l'*Ekob-Zë* dans ses origines familiales nucléaires, reste dynastique. L'introduction de l'*Ekob-Zë* en tissu par les chefs « traditionnels » eux-mêmes n'a pas en principe échappé au caractère dynastique de véritables « chefferies » comme celle de 3^e degré. L'accaparement illégitime sur le plan traditionnel de l'*Ekob-Zë* le dépossède de son pouvoir ; car il ne respecte pas les normes dans la désignation et la transmission de l'héritage et de la succession. Comme conséquences on assiste très souvent à un règne éphémère et inefficace. Parfois, dans le cadre de la chefferie traditionnelle où cet *Ekob-Zë* a été détourné, on assiste à des morts en série et où tout le monde commence à abdiquer au pouvoir ; mais dès que ce pouvoir à travers l'*Ekob-Zë* rentre dans la famille régnante, où il doit être de principe, on dit alors que « *Osog o dugan ya tobo a ngem* », « *Osog s'est encore assis sur la queue* ». En effet *Osog* est un type de rongeur, un type de rat qui est toujours en mouvement mais très rarement il s'assoit sur sa queue où il se tranquillise un peu. Cette assise sur sa queue traduit la concentration mais davantage la stabilité.

En réalité l'*Ekob-Zë* avec une queue est celui longtemps détenu par les grands chefs. Selon sa majesté E. Gaston dans un entretien, on retient que :

Les chefs du passé portaient l'Ekob-Zë. Certains portaient de grands Ekob-Zë les couvrant en avant et en arrière parce que la panthère est grande et longue. D'autres mettaient l'Ekob-Zë qui les couvrait juste en arrière. D'autres encore mettaient l'Ekob-Zë juste aux reins. Ensuite ils mettaient aussi une sorte de bandana en peau de panthère sur la tête où ils y piquaient des plumes. Ces plumes étaient fonction du type d'Ekob-Zë qu'ils mettaient. Les grands chefs mettaient des plumes de l'oiseau Kúndúg (touraco bleu) « Támbá Kúndúg », de couleur verte. Cet oiseau se caractérise par sa beauté, semblable au « Pan ». Koundouk est le symbole de la beauté et de l'éloquence.

Les patriarches (Zomelo'o) par contre mettaient sur le bandana en peau de panthère des plumes rouges de perroquet « Támbá kos ». C'est le symbole (ndem) de la sagesse (feg), de la chance (mvóm) de la richesse (akuma) et de l'éloquence (nkóbó).

L'échelon dans le pouvoir pourrait être caractérisé par le nombre de plume ; mais ça ne dépassait guère trois plumes. (Etoundi, G., 60 ans, patriarche et chef, le 15/04/2021, Yaoundé)

3.7.2. Peau de panthère/léopard sans « queue »

L'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard sans queue, « *Ekob enë tege aï ngem* » désigne aussi bien celui en feuille que celui en tissu, mais qui est sans souche. Il s'agit de ce port del'*Ekob-Zë* qui a été fait mais qui est ontologiquement et métaphysiquement sans substance et par conséquent, qui est vide de pouvoir. Car le pouvoir que confère l'*Ekob-Zë* est censé provenir de la lignée ancestrale ou du « réseau ancestral ». Ce sont en réalité les ancêtres de la famille lignagère ou clanique qui assurent la stabilité et l'efficacité du pouvoir à travers l'héritier-successeur. Cela est autant plus valable pour la famille nucléaire que pour la « chefferie traditionnelle ». Comme cela a été dit plus haut, l'*Ekob-Zë* sans queue c'est-à-dire sans pouvoir cause des conséquences négatives suivantes : d'abord l'on observe l'inefficacité du pouvoir qu'a reçu illégitimement son dépositaire, ensuite ce pouvoir (qui est en réalité absent par essence) est éphémère et cause la mort en série de ses proches n'ayant pas le droit de se l'acquérir. L'expérience a donc montré que ce pouvoir finit toujours par rentrer à sa source, dans la famille régnante ou à l'individu devant l'arborer : On dira alors que « *Osog o dugan ya tobo a ngem* ». On peut le constater à travers le désordre organisé par les forces coloniales au sujet des chefferies « traditionnelles » érigées maladroitement pour leurs intérêts administratifs et politiques. Pour Robert Kpwang Kpwang (2011) citant Abwa (1994) écrit :

Enfin l'administration française créa de toutes pièces, comme elle en avait déjà l'habitude, des dynasties coloniales à travers les désignations des chefs au « sein des familles appelées à exercer héréditairement le commandement ». Elle transforma ipso facto les premières familles choisies lors de son arrivée dans la zone forestière du Sud-Cameroun, en familles dynastiques (Daniel Abwa, 1994 : 588)

Il va plus loin et dit :

Ce système de commandement indigène, caractérisé par l'omniprésence de chefferies hiérarchisées prétendument traditionnelles et imposées aux populations de la zone forestière du Sud-Cameroun par le colonisateur français, ne pouvait ne pas engendrer des problèmes. (Kpwang K., R., 2011 : 29)

La question de la queue « *ngem* » est fondamentale, essentielle et existentielle dans l'ontologie de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère-léopard. Il s'agit de comprendre dans ce concept de « *ngem* » qui est la « *queue* », le caractère politique de l'*Ekob-Zë* dans la gestion propice et fructueuse de la famille ou de la chefferie traditionnelle. D'après la culture Beti en général, monsieur Pierre Mimbang souligne dans un entretien réalisé à Nkolmending (Ngoumou) : « *magnan mod anë te bodi magnan Ekob enë ai ngem* », littéralement parlant, cela donne : « *le frère de l'homme ne fait jamais porter au frère la peau qui a la queue* », en d'autre terme « *un frère ne fait jamais arborer à son frère une peau ayant une queue* ». Cela, parce que, dit Monsieur Pierre Mimbang Bana : « *amu ya gnep !* », « *parce que c'est beau !* ». Autrement dit, un frère ne peut pas vouloir que son frère soit dans la gloire, qu'il soit auréolé. Ce fondement se justifie par le fait qu'une peau à queue est non seulement belle, mais elle détient aussi le pouvoir. Or l'*Ekob-Zë* avec queue confère le pouvoir et l'autorité à celui qui l'arbore. Selon Sa Majesté Etoundi : « *abot mod Ekob enë ai ngem* », « *arborer quelqu'un la peau pourvue d'une queue* » veut dire qu'on lui a tout donné, qu'on lui a donné de l'honneur (*olugu*). L'héritier-successeur qui arbore rituellement l'*Ekob-Zë* n'est plus forcément le « *ntôl mon* », c'est-à-dire l'aîné par ordre de naissance ; mais c'est celui qui est désigné comme héritier-successeur « *mon elig* » qui devient « *Aîné* » parce que les *Mvog Atemengue* chez les *Ewondo* disent : « *Ntôl onë osu, a mvus ai ezezan* », « *l'Aîné est devant, derrière et au milieu* ». Cela signifie que n'importe quel enfant peut devenir héritier-successeur s'il remplit les critères à base traditionnelle. Il s'agit des critères en relation avec le code éthique et moral de la socio-culture *mvog atemengue*.

Mais il faut signaler avec le chef E. Gaston que :

La société actuelle est corrompue et il arrive que le benjamin perce. Comme il fait beaucoup de faveurs, le pouvoir qu'on doit donner à l'aîné finit par se retrouver entre ses mains. C'est une forme de corruption. Les beti disaient 'Ntol mon onë meyeyiem me esia' « l'enfant aîné (le fils) est la volonté du père » cela est catégorique. Et plus tard, « Ntol onë osu, a mvus ai ezezan » ; « l'aîné est devant, derrière et au milieu ». Ce passage de formule se comprend dans la mesure où l'on disait « Ntolkié tá » (tabac) « la feuille aînée de tabac ». Quand on sème le tabac, ses premières feuilles n'ont pas d'effet, puis elles meurent. Ce sont les feuilles qui naissent après les premiers qui ont de la substance. (Etoundi, G., 60 ans, patriarche et chef, le 15/04/2021, Yaoundé)

3.8. Famille et « chefferie » : évolution historique parallèle

Chez les *Ewondo* en général, la question du pouvoir est liée à l'évolution historique parallèle entre la famille et la « chefferie ». En effet, ce sont les aînés (*Mintôl*) qui étaient détenteurs du véritable pouvoir dans les unités familiales. Pour Robert Kpwang K. (2011) :

Le pouvoir politique traditionnel chez les Ekang était détenu par des aînés connus sous le nom de Mintôl. Il s'agissait en fait d'une société gérontocratique fondée sur le droit d'aînesse et où chaque patriarche ne commandait qu'au niveau de sa famille élargie (Ombolo, 1984 : 266). En cas de menace sur le le clan, les Mintôl conféraient des pouvoirs spéciaux à un stratège initié à l'art de la guerre. Ces pouvoirs étaient limités dans le temps, et le bénéficiaire ne pouvait les utiliser que pendant la période de menace. Une fois celle-ci écartée, soit par la guerre, soit par la négociation, chaque Ntôl reprenait son indépendance et la vie, son cours normal, jusqu'à ce qu'une nouvelle crise éclate ; on procédait alors, à nouveau, à la désignation d'un stratège qui, certes avait la même mission, mais n'était pas forcément la même personne que celle de la crise précédente. (Kpwang K., R., 2011 : 42)

Il n'existait pas un modèle politique à l'image des « chefferies » que l'on rencontre aujourd'hui dans le Cameroun central en général. C'est le *Mbi Ntum* qui était le représentant d'un ensemble de familles de même souche clanique. Il était alors l'aîné (*Ntôl*) de cet ensemble de familles (*menda-mebod*) du village (*Dzal*) ou du clan (*Mvog*) et détenait le pouvoir politique interne, alors cantonné dans la famille. En réalité, le village naît à la suite de l'agrandissement d'une famille à hauteur d'un lignage ou d'un clan. En d'autres termes, lorsque la famille s'agrandit, il apparaît inéluctablement une augmentation de charges, de besoins, de problèmes. Pour les résoudre, il y a la nécessité de désigner un aîné capable de s'occuper des différentes familles du clan ou du lignage. Pour Robert Kpwang K. (2011) :

Dans les sociétés au pouvoir traditionnel diffus, les autorités allemandes furent presque désorientées au début de la colonisation. Elles ne comprirent pas en effet que les Mintôl et les Mbombog, détenteurs de l'autorité ancestrale (de type familial et clanique) étaient aussi capables de garantir l'ordre au sein de leurs sociétés respectives, au même titre que les Lamibé ou les Fô du Septentrion et des Grassfields. (Kpwang K., R., 2011 : 45)

Aujourd'hui la question de « la chefferie traditionnelle » pose le problème de la place qu'occupe véritablement le rite du port de l'*Ekob-Zë* en tissu dans l'acquisition du pouvoir et son exercice chez les *Mvog Atemengue*. L'échec de la « chefferie instituée » notamment celle supérieure et celle de groupement, est une aubaine pour l'élévation de celle de village ou de 3^e degré. C'est d'ailleurs elle qui est dès le commencement, la véritable bien que sa mission traditionnelle ait été vidée de son sens au détriment de celle administrative et ce, sous le grand contrôle des deux premières (1^{er} et 2^e degré) ayant amorcé leur descente vers la disparition. Ainsi, l'*Ekob-Zë* en tissu se présente-t-il comme un retour de la « chefferie » à la

tradition où le pouvoir résidait déjà entre les mains des aînés (*Mintôl*). Ces aînés, encore appelés « *Be Nyabodo* » c'est-à-dire « des hommes mûrs », appartenaient à la classe gérontocratique. A cet effet Robert Kpwang K. (2011) précise :

Marginalisée par l'ordre colonial, la vraie chefferie traditionnelle, c'est-à-dire celle qui était d'essence clanique et incarnée par le chef de village, ou de III^e degré selon la classification coloniale, entama un retour en force pendant que la chefferie supérieure amorçait une descente vers l'abîme (...)

Les chefs de villages, détenteurs du vrai pouvoir traditionnel, sont aujourd'hui au sommet de leur puissance dans les sociétés de la zone forestière du Sud-Cameroun. Les populations reconnaissent qu'ils sont les dépositaires du pouvoir ancestral et coutumier, identique à celui géré autrefois par les Mintôl, les Mbombog et les Ci. Certains sont impliqués dans de multiples actions sociales et économiques et participent positivement au développement de leurs unités villageoises. (Kpwang K., R., 2011 : 33)

3.8.1. Chefferie traditionnelle au Cameroun : les décrets

Tout commence avec l'arrivée des Allemands en 1884, alors que le Cameroun était encore en phase avec ses pratiques culturelles. L'administration coloniale allemande d'abord et plus tard l'administration coloniale française, ont transformé l'organisation sociale et politique du peuple *beti* de la région du Centre Cameroun en lui imposant un autre type de modèle : celui observé dans les chefferies de l'Ouest-Cameroun et du Nord-Cameroun.

Aujourd'hui, les *Mvog Atemengue* chez les *Ewondo* qui ne connaissaient que les Aînés (*Mintôl*) comme étant de véritables détenteurs de leur pouvoir traditionnel, sont dorénavant plongés et immergés dans la conception d'un pouvoir dont le modèle a été quelque peu calqué ailleurs. Cette réorganisation du système social et politique chez les *Ewondo* en particulier par les forces coloniales, a dû imposer cette nouvelle vision du monde à l'Etat du Cameroun alors en construction. Cela se vérifie par le fait que l'Etat en tant que pouvoir central, a véritablement pris le relais de cette administration coloniale. Ce pouvoir central a ainsi décrété un ensemble de lois relatives à la « coutume » en référence à ce qui a été appelé « Droit coutumier ». Les travaux de certains chercheurs, qui se sont focalisés sur la chefferie en général et la chefferie « traditionnelle » chez les *Ewondo* en particulier, nous laissent découvrir un type de chefferie à trois échelons dont la chefferie de 1^{er} degré ou chefferie supérieure, celle de 2^e degré ou chefferie de groupement et celle de 3^e degré ou chefferie de village. Cette reconnaissance des chefferies « traditionnelles » par l'administration camerounaise date de 1960, même si les textes relatifs à l'existence du Cameroun en tant qu'Etat unitaire se rapportent à celle de 1972. C'est ce que confirme Paul Abouna (2007) lorsqu'il souligne :

Le décret 77-245 du 15 juillet 1977 distingue trois niveaux hiérarchiques de chefferies : les chefferies de premier degré, les chefferies de second degré et les chefferies de troisième degré. Les premières sont créées par arrêté du premier ministre, les deuxièmes par le ministre de l'administration territoriale et les troisièmes par le préfet. (Abouna, P., 2007 : 95)

Suivant l'article 3 de ce décret qui définit ces différentes catégories, notre auteur poursuit :

Est de premier degré, toute chefferie dont le territoire de compétence recouvre celui d'au moins deux chefferies de deuxième degré. Ces limites territoriales n'excèdent pas en principe celles d'un département. Est de second degré, toute chefferie dont le territoire de commandement englobe celui d'au moins deux chefferies de troisième degré. Ces limites n'excèdent pas celles de l'arrondissement. La chefferie de troisième degré correspond au village en milieu rural, et au quartier en milieu urbain. (Abouna, P., 2007 : 95)

Selon son importance démographique et économique, comme le souligne cet article présenté par Paul Abouna (2007), l'autorité compétente peut classer une quelconque chefferie traditionnelle en premier degré, second degré ou troisième degré :

Le décret 72-349 du 27 juillet 1972, portant organisation administrative de la République Unie du Cameroun, définit quatre grands types d'unités administratives : la province, le département, l'arrondissement et le district. Le décret 77-245 du 15 juillet 1977 place la chefferie traditionnelle, quelque soit son degré hiérarchique, sous la tutelle d'une autorité administrative...le département, son supérieur hiérarchique est le préfet. Dans l'arrondissement, c'est le sous-préfet et dans le district, c'est le chef de district. Cependant, une chefferie de second degré ne dépend pas forcément d'une chefferie de premier degré. En revanche, une chefferie de troisième degré est toujours sous la tutelle d'une chefferie de premier ou de second degré. Les 39 arrêtés du ministre d'Etat chargé de l'administration territoriale du ...janvier 1982, contenus dans Le journal officiel de la République du Cameroun, N°1 du 19 janvier 1982, dénombrent 867 chefferies traditionnelles de deuxième degré au Cameroun. Ces chefferies dans leur ensemble, ou prises individuellement feront l'objet de plusieurs réflexions quant à leur rapport avec l'Etat du Cameroun. (Abouna, P., 2007 : 95-96)

Ces différents arrêtés de l'Etat du Cameroun, à la suite de l'administration coloniale, ont dépourvu la « chefferie » de sa force traditionnelle en lui attribuant cette fois-ci des autorités administratives devant la contrôler. Ce contrôle a même fini par la détruire ; car détourner les principes de fonctionnement traditionnel d'une « chefferie », c'est l'anéantir, c'est changer son « âme » ; or c'est cette « âme » qui fait sa substance et son essence.

3.8.2. Décrets et influence dans le port rituel de l'Ekob-Zë en tissu

L'Etat en tant que pouvoir central, a pris le relais de l'administration coloniale. Cette observation est visible et se répercute sur l'ensemble des cérémonies liées non seulement à

la désignation de l'héritier successeur, mais davantage sur le port rituel de l'*Ekob-Zë*. En effet, l'Etat du Cameroun, à travers ses membres qui sont dans la haute administration, et par conséquent, qui ont le pouvoir que leur confère leur « hôte », s'érige cependant en prédateur de ce pouvoir traditionnel. Plusieurs hauts fonctionnaires de l'Etat du Cameroun ont abusé de leur pouvoir et de leur autorité que leur confère l'administration en s'en accaparant dans leurs villages, auprès des leurs, du pouvoir « traditionnel ». Kpwang K. Robert (2011) explique :

Le vrai chef traditionnel d'avant, c'est-à-dire celui qui détenait et exerçait le pouvoir politique avant la conquête coloniale des forces du 2^e Reich, est aujourd'hui occulté par le chef administratif, simple création de l'ordre colonial. Contrairement à ce que certains ont souvent affirmé, l'autorité traditionnelle a bel et bien existé dans cette partie du territoire. Malgré les multiples actions destructrices menées par les administrations coloniales et les autorités camerounaises d'après 1960, auxquelles il faut ajouter le rôle parfois néfaste des élites politico-administratives, cette autorité n'a jamais disparu. Elle fut tout simplement occultée par l'action folklorique de ceux qui occupent une position atraditionnelle et qui, aujourd'hui, alimentent le folklore républicain en se faisant passer pour des chefs traditionnels. (Kpwang K., R., 2011 : 23-24)

Cet accaparement du pouvoir détruit même ce pouvoir « traditionnel » dans la mesure où on ne s'y improvise pas. Ce pouvoir que confère l'*Ekob-Zë* en général est traditionnellement régi par des normes socio-culturelles. Déjà il faut savoir, comme cela a été dit plus haut, que ce sont les *Mintôl* qui détenaient le pouvoir à essence clanique et patriarcale. On peut tout simplement constater que l'héritier-successeur de l'*Ekob-Zë* en tissu est aujourd'hui aidé sur le plan traditionnel par de véritables *Mintôl* qui peuvent remplir les fonctions de *Ndzo*, de *Mbi Ntum*, de *Zomelo'o*, de *Ntsig Ntôl* etc. Cette situation explique l'influence de la rupture avec le rôle véritable de l'aspect traditionnel des « chefs institués » par les forces coloniales. Pour Robert Kpwang (2011) :

Les textes juridiques concernant les « chefferies traditionnelles » adoptés au lendemain de l'indépendance par les nouvelles autorités de Yaoundé ne firent qu'enfoncer cette institution dans les sociétés de la zone forestière du Sud-Cameroun. Le décret de 1977 a totalement débarrassé les chefs supérieurs des faux artifices traditionnels et les a confinés davantage au simple rôle d'auxiliaires d'administration. Dans ce texte, il est clairement mentionné qu'en tant qu'auxiliaires de l'administration, les chefs traditionnels sont notamment chargés d'un triple rôle :

-transmettre à la population les directives des autorités administratives, et d'en mesurer l'exécution ;

-concourir, sous la direction des autorités compétentes, au maintien de l'ordre public et au développement économique, social et culturel de son unité de commandement ;

-recouvrer les impôts et taxes de l'Etat et des autres collectivités publiques dans les conditions fixées par les autorités républicaines. (Kpwang K., R., 2011 : 30)

Si le « *retour au traditionnel* » se fait plus ou moins symboliquement par le port rituel de l'*Ekob-Zë* en tissu, cela ne garantit pas un authentique pouvoir « traditionnel » ; car la présence de la fonction administrative est fortement menée par l'Etat en tant que pouvoir central qui régule mais qui, en même temps, se pose de fait comme destabilisateur. Certains décrets traduisent ainsi la mission fondamentale et extravertie de l'héritier-successeur aujourd'hui dans le port rituel de l'*Ekob-Zë* en tissu. Il s'agit d'une mission qui a été imposée, décrétée et qui l'influence à travers l'acceptation psychologique d'un prétendu honneur, qui est même folklorique. L'*Ekob-Zë* en tissu semble donc être une sorte de greffe, qui est quasi afunctionnelle parce que vidé de sa substance traditionnelle, mais qui a sa place sur le plan symbolique. Ceci nous introduit au chapitre 4.

CHAPITRE 4 :
***EKOB-ZĚ* OU LA PEAU DE PANTHERE/LEOPARD : SENS**
ET ENDOSENS

Dans ce chapitre, il sera question de présenter la dimension symbolique de l'*Ekob-Zë*. Ainsi donnerons-nous sa signification générale en négro-culture, mais davantage sa signification ou sa représentation particulière du point de vue des *Mvog Atemengue* eux-mêmes : c'est l'endo-sens. Pour ce faire nous présenterons d'abord *Zë* la panthère/léopard et le bananier (*ekon*) dans leur dimension scientifique, ensuite nous ressortirons leur portée culturelle.

4.1. Savoir scientifique sur *Zë* la panthère/léopard

La panthère est un mammifère que l'on retrouve dans les régions tropicales localisées en Afrique et en Asie méridionale. Elle fait partie de la famille des félidés, des félins et est alors un chat. Elle a un pelage jaune tacheté de noir ; en tant que panthère d'Afrique, on l'appelle encore léopard. Théodore Tsala désigne sous l'appellation de *Zë*, la panthère ou le léopard. François Kabasele Lumbala (1994) explique :

Le léopard (panthera pardus) est un mammifère de l'ordre des carnivores et de la famille des félidés. C'est un animal solitaire : les Bantu le nomment « animal à forêt propre ». Son corps allongé repose sur des membres relativement courts et musclés qui font de lui, à la fois un grimpeur, un coureur, un sauteur, bref, un athlète complet. Sa tête est arrondie par le développement des muscles masséters puissants, qui actionnent de terribles mâchoires armés de crocs énormes ; cela procure au léopard la faculté de tuer en quelques minutes des mammifères trois fois plus lourds que lui. Le pouvoir de dilatation et de rétraction de ses pupilles lui permet de percevoir les ténèbres et d'affronter le grand jour sans inconvénient ; la sensibilité de sa rétine est telle qu'il peut marcher, sauter, grimper et chasser en pleine nuit avec une sécurité et une précision absolues (...) Son pelage est d'une grande efficacité tant par sa texture que par ses propriétés cryptiques permettant à l'animal de se camoufler, aussi bien dans un pâturage que dans le clair-obscur d'un sous-bois. « La beauté de sa fourrure, l'harmonie de ses formes, l'élégance de ses mouvements et la pureté de son regard font du léopard l'un des plus beaux félins de la planète » (...) Parmi les félins, le léopard occupe l'aire de distribution la plus étendue ; on le trouve sur la presque totalité de l'Afrique, de la Méditerranée à l'Afrique du Sud, de l'Océan Indien à l'Atlantique ; on le trouve également en Arabie, en Syrie, en Irak, en Turquie, dans une partie de la Russie, en Inde, en Malaisie, en Chine, et en Mandchourie. Il habite toutes sortes de milieux : forêt tropicale, steppes arides qui bordent le désert, régions marécageuses ou savanes ouvertes. On le rencontre également à toutes les altitudes, du niveau de la mer aux régions montagneuses. (Kabasele Lumbala, F., 1994 : 237-238)

La panthère ou le léopard est donc un félin répandu dans tout type de milieu que ce soit en forêt qu'en savane. L'on peut remarquer son caractère royal, sa force, son courage, bref l'énergie que ce félin dégage. Sa beauté souligne son caractère royal, son élégance que doivent revêtir un chef, un leader sur le plan symbolique. En un mot tous les félins sont des chats et par conséquent, ont des caractéristiques mystiques propres. Pour notre informateur :

Les félins comme le lion, la panthère, le léopard, le guépard, le lin sont tous des chats et ce sont des veilleurs ; ils dorment peu même s'ils passent beaucoup de temps au repos. Ils sont extrêmement silencieux et ne vivent que de la prédation. Au lever et au coucher du soleil, tout comme dans la journée, les félins sont face au soleil et dans la nuit, ils sont face à la lune. Ils ont ainsi une grande relation avec le soleil (Osiris) et la lune. Ils ont la capacité de voir aussi bien le jour que la nuit. Ils ont la capacité de voir l'aura des êtres (Thot, doctorant en philosophie, métaphysique et ontologie, Yaoundé I, 12 février 2020)

Photo 9 : Un léopard en savane

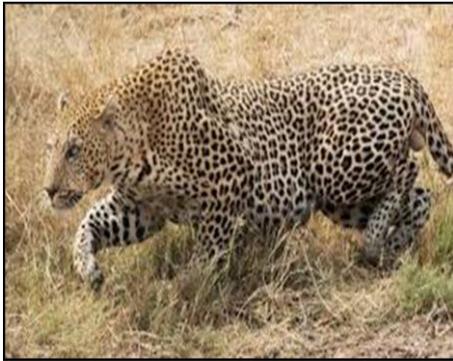


Photo 3 : Une panthère en forêt



Source : <https://www.Google.Com/ur/>, le 05/052020

La panthère/léopard est caractérisée par son agressivité, sa cruauté, sa voracité, son sens impitoyable. L'on craint plus ce félin que le lion. Pour notre informateur S.M. Tsoungui : « *emgbem enë ati* », « *le lion est seigneur* » et n'attaque que quand il a faim, si ce n'est pas le cas vous pouvez être face à lui mais à une certaine distance sans qu'il ne vous fasse quelque chose. Il poursuit en disant que « *la panthère par contre attaque et contre attaque à tout moment, qu'elle ait faim ou pas* ». Parmi toutes les bêtes de la forêt, Zë la panthère/léopard s'est distingué par sa force, sa résistance, sa terreur, son habileté, sa majesté, sa royauté, son silence et est ainsi devenu le symbole du pouvoir et de l'autorité. Même si toute peau était déjà le symbole du pouvoir, la peau de panthère/léopard est devenue spécifiquement celle qui symbolise véritablement le pouvoir chez les *Ewondo*. La forte présence du personnage Zë la panthère/léopard dans nos fables, chantefables, contes, légendes et mythes témoigne déjà de cette estime que ce peuple a vis-à-vis de ce félin. Zë la panthère/léopard occupe une place de choix dans la symbolique du pouvoir en négro-culture en général et chez les *Mvog Atemengue* en particulier.

Photo 4 : Bananier-plantain (Ekon)



Source: T.M. Atangana Tsoungui Juin 2020

4.2. Savoir scientifique sur le bananier

En ce qui concerne le savoir scientifique sur le bananier, François Kabasele Lumbala (1994) écrit :

Le bananier est un arbre qui se retrouve dans les pays tropicaux et tempérés chauds. Il fait partie de la famille des plantes herbacées, des Scitaminées. C'est l'un des arbres qui poussent facilement et ce, durant toute l'année, du moins dans les régions où les saisons de pluie alternent avec des saisons sèches. Le bananier meurt sitôt qu'il a porté son fruit, le régime de bananes. Mais, pendant qu'il s'apprête à donner son fruit, l'arbre assure déjà la succession en faisant sortir à sa base une nouvelle souche. C'est pourquoi au bout d'un an, un seul bananier crée une bananeraie. (Kabasele Lumbala, F., 1994 :245)

Le bananier est déjà symboliquement porteur de la succession et scientifiquement, sa mort est causée après avoir produit un fruit en pleine maturité.

4.3. Types de bananiers chez les Mvog Atemengue

Le bananier est une plante à feuilles longues (jusqu'à 2m), entières, qu'on cultive dans les régions chaudes pour son fruit, le régime de plantain. Chez les *Mvog Atemengue* le bananier se décline d'une part en *Ekon* que l'on appelle le bananier-plantain, produisant le fruit appelé la banane plantain ou le plantain, *ekon* ; il se décline d'autre part en *Odzoe* c'est-à-dire le bananier produisant le fruit que l'on appelle la banane douce, *Odzoe*. Le bananier à fruit plantain ou bananier-plantain produisant la banane plantain, *ekon* est fondamentalement

mâle, tandis que le bananier à fruit banane douce, *Odzoe* est fondamentalement femelle. En ce qui concerne les feuilles de ces plantes, il faut préciser que la feuille du bananier mâle (*ekon*) a un trait de couleur rougeâtre, tandis que le bananier femelle (*Odzoe*) a un trait de couleur verte. Ces deux types de bananiers jouent ainsi des rôles fondamentaux dans la socio-culture *mvog atemengue*. Un informateur chez les *mvog atemengue* explique : « *Nge mongo ayi odzoe yan te be nga ke gne vë nsia ekon (...) tège !* », « *Si un enfant veut la banane douce puis on lui donne de la banane plantain (...) Non !* » (Pierre Mimbang, 71 ans, ex directeur de l'école publique n°3 de Ngoumou le 24 juin 2020, Nkolmending).

4.3.1. Types de bananiers-plantain, *ekon*

Les *Mvog Atemengue* distinguent plusieurs types de bananiers-plantains :

1. ***Elat*** : le nom *elat* vient du verbe *a lat* qui signifie coudre, coller. Il s'agit donc d'un type de plantain dont les doigts sont bien collés les uns aux autres. C'est un gros régime de plantain « *mot nsa ekon* » mais qui est cependant court. Il est très bon comparé aux autres. *Elat-ekon* est le meilleur de tous les plantains et est recherché pour la consommation et pour la guérison. C'est généralement sa feuille que l'on utilise lors du rite de l'*Ekob-Zë*.

2. ***Nyia-ekon*** (la mère du plantain) : « *ekon eben enë ekon, e belë mesan abui* », C'est le plantain proprement dit, le plantain même. Il est comme un porc-long-châssis et se compose de plusieurs mains (*mesan*).

3. ***Mebè me wo*** (les seins du chimpanzé) : C'est le plantain qui, en mûrissant se penche « *a dzombo* » comme s'il va tomber. Il produit une dizaine de gros et longs doigts.

4. ***Eson-ekon*** : *Eson* vient du verbe *a son*, c'est-à-dire soulever avec toute sa force, « *ä ngul esë, agnuten ä ngul esë* ». Il a un gros régime de plantain, avec de gros doigts, lesquels sont toujours volumineux

5. ***Osen ekon*** (*edon* ou *mvogest* un type d'écureuil) ronge des prunes et des noix, se nourrit du cacao : Il est un peu comme le *nyia ekon*. Il possède de petits traits.

6. ***Alu-nvini*** : Il est retrouvé aujourd'hui à la SODECAO. Il est noir y compris ses rejetons. Ce n'est qu'au moment où on lui enlève ses peaux que l'on se rend compte qu'il est clair comme tous les autres.

7. ***Mboe ekon*** : Il est rouge de peau

8. *Ebang ekon* : *Ebang* signifie le paquet, quelque chose qui est présenté en paquet comme un paquet de cannes à sucre. Selon l'intonation, il peut aussi désigner le caillou ou quelque chose de contact. C'est le symbole de la solidarité, de la famille, du groupe ou de l'union. Il produit beaucoup de mains, environ trente (30) mains. Il est composé de : *asang dè*, *mesang mebè* appelé *avot mbege* et *Zoabè* avec qui ils forment une même famille.

9. *Asan dè* (*lesanmbogo* en Eton) : Quand il a mûri, il comporte une seule (*mbo, dè*, en Ewondo ou *mbogo* en Eton) main, laquelle compte dix (10) doigts.

10. *Mesan mebè* encore appelé *Avot mbege* (*Asug mbege* ou *Asug mbegle* en Eton) : Il produit deux (*ebè, mebè*) mains et environ vingt (20) doigts. *Avot mbege* ou *Asugmbege* se compose de : *Avot* désigne ce qui dépasse (*a kat*), ce qui épuise ; *mbege* vient du verbe *a bege*, porter, et désigne un fardeau, une charge. Alors *Avot mbege* signifie une charge difficile à porter. Il s'agit d'un bananier-plantain dont le régime est composé de gros doigts. Il n'a pas de sens précis pour se faire porter.

11. *Zoabè* : de *Zoa*, l'éléphant, il est gros et possède de gros doigts. Il ne mûrit pas vite malgré sa grosseur

4.4. Symbolique et fonction du bananier chez les *Mvog Atemengue*

La dimension symbolique du bananier chez les *Mvog Atemengue* voudrait que la relation soit établie entre la feuille verte de bananier et la feuille sèche de bananier. Il s'agit de l'expression du commencement et de la fin ; en d'autre terme la feuille verte exprime la vie tandis que la feuille sèche exprime la mort. Nous y reviendrons dans la prochaine articulation de ce chapitre. Parler du bananier chez les *Mvog Atemengue* revient par ailleurs à évoquer le principe de dualité fondamentale qui voudrait que l'on fasse la différence, mieux l'opposition ontologique mâle/femelle.

4.4.1. Symbolique de la feuille verte de bananier-plantain chez les *Mvog Atemengue*

Les *Mvog Atemengue* n'utilisent pas de façon hasardeuse la feuille de bananier-plantain, qui est symbolique dans cette socio-culture. Les textes précédents nous ont donnés des clarifications au sujet de cette plante, qui est à proximité de cette socio-culture. Cette présentation symbolique de la feuille de bananier s'articule autour du lien entre la feuille verte de bananier-plantain et la feuille sèche ou morte.

Photo 12 : feuille verte de bananier-plantain **Photo 13 : feuille sèche de bananier-plantain**

Source : T.M. Atangana Tsoungui Juin 2020



Source : T.M. Atangana Tsoungui Juin 2020

4.4.1.1. Lien symbolique entre la feuille verte et la feuille sèche de bananier

Le lien entre la feuille verte et la feuille sèche de bananier s'inscrit sur le plan de la vie et de la mort. En un mot, il s'agit de mettre symboliquement sur un même diapason cette dualité fondamentale opposant sur le plan existentiel la vie et la mort. Pour Engelbert Mveng (1964), la symbolique est l'expression du destin de l'homme en tout lieu comme cette lutte, cette bataille qui oppose la VIE et la MORT. Dans le réel, elle mentionne chez l'homme ses ennemis et ses alliés ; que l'objet soit appelé cauris, noix de kola, argile de couleur blanche, serpent, il ne peut être symbole que lorsqu'il sera l'expression d'un aspect déterminé du destin humain en question ; l'objet est donc en permanence investi d'une fonction et cette investiture est porteuse de la marque de l'environnement culturel l'ayant produit. C'est ce qui explique cette variété dans la fonction que portent les symboles malgré « l'unité fondamentale de leur signification.

En réalité la vie est le commencement et la mort est le prolongement et vice-versa jusqu'à donner un cycle, un cercle comme réseau de communication ininterrompu de la vie. En d'autre terme la mort traduit la vie qui change de modalité ou qui se poursuit autrement. S'il est vrai avec Engelbert Mveng (1964) que le symbole est communication, il est autant plus vrai que la feuille verte et la feuille sèche de bananier véhiculent symboliquement le caractère existentiel de la vie et de la mort en négro-culture. La feuille verte de bananier-plantain utilisée traditionnellement traduit sur le plan funéraire et rituel, le comble d'un besoin social à connotation sociale et politique. Le leadership a besoin naturellement du sang jeune, qui est fort et plein d'énergie. C'est d'ailleurs ce que traduit la feuille verte de bananier. Elle est fraîche et porteuse de vie, d'espoir et de perpétuation de l'existence. C'est

cette feuille verte de bananier que l'on fait porter rituellement à l'héritier-successeur pour substituer son père décédé, afin de prendre le contrôle de la famille laissée par ce dernier. Il s'agit alors des avoirs et du pouvoir de ce dernier. En revanche la feuille sèche de bananier traduit le soir ou le crépuscule de la feuille verte entendue comme étant le symbole du matin ou de l'aurore. Il s'agit ainsi de comprendre que le pouvoir longtemps détenu par le père et chef de famille décédé, passe chez son remplaçant par le symbole de la feuille verte de bananier-plantain. On peut alors comprendre que la feuille sèche de bananier soit le symbole du pouvoir qui a fait son temps et qui est arrivé au crépuscule de son existence. D'ailleurs on a très souvent vu l'usage de ces feuilles destinées au mort lors des cérémonies funéraires. On en fabrique le plus souvent le reposoir dans lequel on met des feuilles sèches de bananier-plantain pour y poser le cercueil du mort. Ce dernier est entendu comme un *nyia-mod-mvia*, un homme mûr. En outre les feuilles mortes de bananier-plantain que l'on met autour du cercueil, un peu en dessous signifient symboliquement que l'on met la barrière entre le mort et les vivants ; d'une part, pour que la souillure et « les mauvaises choses » n'atteignent pas le mort, d'autre part, cela est fait pour que le mort n'entraîne pas d'autres personnes avec lui. Aussi, les feuilles sèches de bananier que l'on met là où l'on dépose le cercueil à l'intérieur de la maison ou dans le reposoir signifient symboliquement que l'on reconnaît une certaine grandeur à celui qui est décédé : un « *nyia-mod-mvia* », un grand homme, un ancien, un aîné, quelqu'un qui a mûri et qui laisse un enseignement à travers sa vie.

Lors d'une homélie liée à l'assassinat de Mgr. Jean-Marie Benoît Bala, Mgr. Akonga Essomba disait : « *Lorsqu'un fruit a mûri, il devient doux* ». Puisque l'inculturation associe nos us et coutumes dans la liturgie de l'Eglise, c'est la raison pour laquelle le cercueil de Mgr. François-Xavier Amara de regrettée mémoire, était posé sur les feuilles mortes de bananier-plantain durant la veillée à la paroisse St. Esprit de Mvolyé et le lendemain, à la basilique de Mvolyé. Sur ces feuilles était déposé un *nyia-mod-mvia* (un homme mûr). Le bananier est symbole de fécondité et de productivité chez les *Mvog Atemengue*. Les feuilles sèches de bananier signifient que le mort a « tout eu » durant son vivant, qu'il a réalisé ce qu'un homme accompli doit réaliser pour mériter le repos et les honneurs terrestres et pour ainsi faire son entrée dans l'au-delà. C'est le symbole d'une vie réussie et pleinement vécue. Par analogie, il faut relever que pour les *Mvog Atemengue*, le départ du chef de famille est à l'image d'un bananier qui produit tout autour de lui des rejetons (*bonle-bikon*) qui vont grandir et continuer à donner la vie. Cette vie est tout simplement la succession par les rejetons après que le bananier soit coupé pour être consommé ou tout simplement après qu'il soit brutalement arraché ou détruit par la tornade et les fortes pluies. Ayant laissé femmes,

enfants, maisons, animaux, plantations ou biens de toute autre nature, le chef de famille décédé aura alors droit à une mort digne ; cela, parce qu'il est considéré comme un *nyamod-mvia*, un homme mûr qui nous laisse une grande sagesse et qui reste un modèle et un homme exemplaire. Ainsi la feuille sèche de bananier traduit la convocation majestueuse et obligée de la danse héroïque qu'est l'*esani*.

Dans le cadre des cérémonies traditionnelles, on devra alors accompagner le mort par la danse du triomphe ou héroïque qu'est l'*Esani*. Cette pratique culturelle a pour but d'appeler les siens pour venir le chercher et l'amener. Elle est aussi l'occasion de célébrer ses qualités de félin : silence, bravoure, férocité, habileté, sagesse, patience, maîtrise de soi etc. Lors des cérémonies traditionnelles, on dit généralement que les portes de sa maison ne vont pas se fermer, mais qu'elles resteront ouvertes. Cela signifie que son départ n'est pas la fin mais une continuité ; car un de ses fils sera son héritier-successeur et le remplacera valablement en prenant la charge de la famille comme la panthère/léopard s'est occupé de la sienne. Il prendra alors le commandement de la famille au travers de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard en tant que symbole de pouvoir et d'autorité. Ce pouvoir est cependant fougueux, vivace et ambitieux quant à l'itinéraire à parcourir selon ses rêves et son idéal à atteindre. Par contre, la feuille sèche de bananier se caractérise par sa vieillesse, sa maturité, qui est le comble de l'expérience. La feuille sèche traduit donc symboliquement ce pouvoir en dégénérescence prêt à changer d'hôte. En d'autres termes, le lien symbolique entre la feuille verte et la feuille sèche de bananier traduisent la vie dans son essence.

Le langage que porte la symbolique africaine exprime donc l'homme, et l'homme dans sa plénitude. Il resitue l'homme dans l'englobement cosmique. Le cosmos, à son tour reprend sa place dans le mystère de la Vie. Au centre du Cosmos, l'homme, en vertu de la double participation ponctuelle et axiale, récapitule la création, l'intériorise dans son destin, et en fait une échelle dialectique vers son accomplissement en Dieu. (Mveng, E., 1964 : 75).

4.5. Dimension fonctionnelle du bananier

Le bananier remplit une fonction culturelle dans les pratiques traditionnelles chez les *Mvog Atemengue*. Cette fonction est existentielle ! Après avoir montré plus haut qu'il existe le bananier mâle (*ekon*) et le bananier femelle (*odzoe*), on verra cette fonction distinguée de l'ensemble végétal bananier à travers les différents plans qui seront développés plus bas.

4.5.1. Fonction du bananier à fruits bananes douces, *Odzoe*

Le bananier à fruits bananes, *Odzoe* en tant que femelle dans son ontologie est utile aussi bien dans la consommation que dans la cuisson de certains mets chez les *Mvog Atemengue* à travers ses feuilles. Il intervient aussi dans certaines pratiques culturelles liées à la femme et au nouveau-né.

4.5.1.1. Sur le plan culinaire ou gastronomique

Dans cette dimension, le bananier produit de la banane douce que nous pouvons directement consommer après ou avant qu'ils aient mûri. La banane *odzoe* sert de dessert ; elle peut aussi servir de complément lorsqu'elle est bouillie soit avec sa peau, soit sans sa peau. La banane chez les *Mvog Atemengue* a toujours servi de « sucre » dans la cuisson de certains repas comme le *kpwem*, le *zom*, le *sanga* ; ce « sucre » qu'il ajoute à ces repas n'est cependant pas toxique comme du sucre au sens plein du terme. Les *Mvog Atemengue* exploitent aussi les feuilles de bananier à fruits bananes, *odzoe* dans la cuisson de certains mets prisés. En ce qui concerne ces différents mets qui se font cuire au moyen des feuilles de bananier à fruit banane *odzoe*, on peut citer : le *mbom-kpwem* encore appelé *kpwem-mbom*, le *nkonda*, l'*ekomba* ; les divers types de *ndomba* (poisson d'eau douce, viande de brousse, poulet etc.), le *nnam-ngon* tant recherché pour les cérémonies liées à la dot ou au mariage. Les mets ainsi réalisés dans les feuilles de bananier à fruit banane *odzoe* ont une valeur symbolique et prestigieuse chez les *Mvog Atemengue*.

4.5.1.2. Sur le plan rituel et thérapeutique

Dans la même perspective, on peut encore vérifier l'importance du bananier femelle (*odzoe*) à fruits bananes à travers sa feuille. Cette même feuille, dans sa verdure et sa fraîcheur, est utilisée dans l'opération de certains sacrifices d'animaux comme des chèvres, des moutons ou des porcs en vue soit de leur consommation, soit d'un quelconque rite de « sanation », de purification ou de lavage. Pour Luc Mebenga Tamba (2015) :

En effet, le bananier joue un rôle très important dans le rituel de ce peuple. C'est la source de la fécondité. Cela apparaît notamment dans les pratiques de l'enterrement des nouveaux-nés. Car, les accouchements traditionnels chez les Beti se faisaient toujours derrière la case et sur un tapis de feuilles de bananier. (Mebenga Tamba, L., 2015:213).

Dans le même ordre d'idées, Philippe Laburthe-Tolra (1985) renchérit ce propos:

Quand une femme enceinte sent venir les douleurs, elle se sauve à falag, derrière sa case avec une ou deux femmes sûres ; l'usage ancien était

d'accoucher auprès d'un bananier-plantain, accroupie, l'une des femmes soutenant la tête de la patiente, tandis que l'autre recueille l'enfant pour qu'il ne se brise pas le crâne en naissant (ce qui se produisait parfois). Elle le dépose sur une couche de feuilles de bananiers. On invoque le nkug, l'esprit du bananier-plantain pour que tout se passe bien. (Laburthe-Tolra, P., 1985 :217).

La distinction entre le bananier mâle (*ekon*) et le bananier femelle (*odzoe*) n'est pas un hasard, mais un savoir endogène que possédaient les anciens. Ainsi le bananier femelle (*odzoe*) intervient-il dans les rites féminins exclusivement. Le placenta (*esog*), venant de la femme, a une connotation féminine et il sera ainsi déposé culturellement sous la souche pourrie du bananier femelle (*odzoe*). Selon Luc Mebenga Tamba (2015) :

Le bananier, ekon, possède donc un esprit Nkug dont le rôle est d'apporter la vie à toute chose. C'est pour cette raison que les Beti vont souvent cacher le placenta, esog, du nouveau-né dans la souche pourrie du bananier. C'est le symbole de la reproduction et de la protection vitale des Etres humains. (Mebenga Tamba, L., 2015 :213)

Suite à ce que nous livre Luc MebengaTamba, et dans la même perspective, le propos d'un informateur nous clarifie davantage : « *Eyon ngob mon e kuya ba ke dzo fudi a tin ekon enga boe ya, a mbo-ekon* », « *Quand le cordon ombilical du nourrisson est déjà tombé, on va le mettre dans la souche pourrie du bananier* ». (Man, 40 ans, employés de SOSUCAM, le 14/12/2019, Etoutoua-Esse)

Toujours au sujet des rites, on peut se rendre compte que les feuilles de bananier femelle sont traditionnellement recherchées pour le rite de veuvage ; en effet, ses feuilles étant encore toute vertes, on les dépose sous le lit le plus souvent et précisément dans la cuisine, au fond du foyer « *a ntum-ankiè* » ; cela étant fait, la femme se couche dessus et s'en roule dans ces feuilles. D'autre part quand on fait les *biwaren*, le lavage du corps, que ce soient les enfants ou des personnes adultes, on cherche des feuilles de bananier femelle (*odzoe*) légèrement mortes à cause de leur résistance ; ceci signifie que l'on éloigne ou l'on chasse la mort ; ces feuilles emportent ainsi toutes les maladies. Dans le même ordre d'idées, lorsqu'une femme a perdu son bébé, après l'enterrement de ce dernier, on coupe un rejeton de bananier femelle (*odzoe*) ; puis on récupère son jeune tronc que l'on remet à la femme ayant perdu son bébé. Le principe est que cette femme doit se coucher avec ce tronc comme si elle était couchée avec un bébé, puis on les couvre d'une quelconque couverture. La femme doit ainsi passer la nuit avec ce jeune tronc de bananier (*odzoe*) collé à elle comme un nourrisson. Cette action symbolique signifie que l'on lui donne un autre enfant qu'elle va concevoir dans les jours ou les semaines qui vont suivre. Pour François Kabasele Lumbala (1994) au sujet de l'usage du bananier dans les rites bantou :

Aux périodes de grandes calamités (telles des disettes successives, de grandes menaces de guerre, de grandes épidémies), les femmes Bantu descendaient dans la rue pour conjurer les forces du mal. Elles s'arrêtaient aux grands carrefours, proféraient des imprécations contre les forces du mal. Pendant leur marche, elles tenaient en main une tige de bananier ou des feuilles de bananier, ainsi que des outils de leur travail ménager (...)

Dans la tradition, le bananier intervient également à la sépulture des enfants morts de rougeole ou de varicelle, maladies qui abîment terriblement le corps. Le cadavre d'un enfant victime de cette épidémie était enveloppé dans des feuilles de bananier, au moment d'être mis dans la tombe. Le bananier intervenait également lorsqu'une femme mourait en couches, laissant son bébé. On enterrait la mère en lui mettant une tige de bananier dans les bras, pour que le bananier lui tienne lieu de son enfant. Quand le nombril du bébé se détache, on l'enterre au pied d'un bananier ; cet usage se rapporte aux rites qui accompagnent la naissance et le sevrage. Lors de ces rites, les femmes qui officient, ainsi que la mère de l'enfant, portent autour des reins une guirlande de feuilles de bananier. Le bananier enfin est évoqué dans presque tous les mythes cosmogoniques Bantu, où le lieu de séjour des Ancêtres est représenté comme un village aux bords plantés de bananiers... (Kabasele Lumbala, F., 1994 :245-246)

4.5.2. Fonction du bananier à fruit plantain, *ekon*

Le bananier occupe ainsi une place de choix dans le réseau culturel *Mvog Atemengue*. Sa portée symbolique peut mieux se traduire sur les différents plans ci-après :

4.5.2.1. Sur le plan culinaire ou gastronomique

Le plantain, *ekon* est un complément que l'on prépare aussi bien au quotidien que lors de grands événements. C'est un complément qui accompagne beaucoup de recettes *Mvog Atemengue* chez les *Ewondo*. Lorsque l'on va rendre visite à quelqu'un, l'on lui apporte un régime de plantain, « *wa yi ke mod zin a meyen, wa yi ke ai ekon* ». Chaque fois que l'on rend visite à une importante personne par exemple ou que l'on l'accueille, on lui réserve généralement un cop, ou une poule avec un régime de plantain (*kup ai nsa-ekon*). Au sujet des compléments, les *Mvog Atemengue* consomment du plantain avec les repas suivants : du poulet, du porc, de la chèvre, du mouton, de toute sorte de viande de brousse comme le porc-épic, le pangolin, le lièvre, le rat-palmiste, le hérisson et bien d'autres, sans oublier le poisson dans toute sa variété. Ce plantain en tant que complément peut aussi se faire piler pour donner une pâte légèrement dure et soigneusement découpée au moyen du fil : il s'agit du *ntuba-ekon* qui est tant recherché par des hommes d'un certain âge à cause de son caractère prestigieux d'une part, mais aussi facilite la consommation du plantain et sa digestion d'autre part.

4.5.2.2. Sur le plan rituel

Le bananier-plantain est une espèce végétale qui est à proximité de l'homme ewondo dans son environnement de vie. Il y est abondamment cultivé à cause de son apport vital dans le vécu quotidien des *Mvog Atemengue*. En ce qui concerne la dimension rituelle, le bananier mâle (*ekon*) est exclusivement utilisé pour les rites masculins de pouvoir comme c'est le cas avec le port rituel de l'*Ekob-Zë* en feuille verte de bananier-plantain (*ekon*). Ainsi, lors des cérémonies funéraires, c'est la feuille verte de bananier-plantain (*ekon*) ou bananier mâle, qui sert de substitut à la peau véritable de la panthère/léopard aujourd'hui. Son caractère large lui donne une particularité que l'on ne saurait reconnaître aux autres végétaux ; ainsi peut-on l'utiliser dans plusieurs services d'ordre existentiel en pays *ewondo* chez les *Mvog Atemengue* en particulier.

Photo 14 : Bourgeon mâle ou Baba figue, abine *ekon*



Source : T.M. Atangana Tsoungui Juin 2020

4.5.2.3. Sur le plan thérapeutique

Lorsqu'un enfant souffre de la maladie appelée *etoine*, les *Mvog Atemengue* en particulier et les *Mvele-Beti* coupent la tête du régime de plantain, *abine ekon* (le pénis du plantain qui est une sorte de tête rouge comme un fruit ou comme une fleur) que l'on concasse et que l'on pile avec d'autres décoctions. Ce mélange est alors placé au feu pour bouillir ; dès qu'il est retiré du feu et qu'il est devenu tiède, on le verse dans une bassine où l'on fait asseoir le jeune patient ; on lui fait ainsi un bain avec ce mélange. Après la naissance d'un enfant, au moment où son cordon ombilical tombe, on guérit le nombril de ce dernier en utilisant une peau de plantain. L'on prend la peau de plantain que l'on met dans

une boîte avec un peu d'eau. On la boue légèrement, puis on frotte cette peau de plantain avec toute sa sève sur le nombril du bébé pour le guérir.

4.6. Symbolique de Zë la panthère/léopard chez les *Mvog Atemengue*

Le mot ewondo « Zë » en tant que tel prend la nature de préfixe et donne un ensemble de concepts et expressions permettant de mieux comprendre l'univers culturel ewondo en général et *Mvog Atemengue* en particulier. Il s'agit en effet de mieux comprendre le rapport de ce peuple avec le pouvoir et l'autorité dans son expression langagière et symbolique.

4.6.1. Sur le plan cosmique

Le cosmos est l'univers considéré dans son ensemble ; c'est tout ce qui est relatif à l'ordre du monde. Dans la pensée ou l'univers culturel *ewondo*, le concept zë se retrouve dans un ensemble de sons émis qui annoncent une forte pluie, une tornade. En effet, les Bëti en général et les Ewondo en particulier appellent la foudre ou le tonnerre *zëyang*. La décomposition de ce mot nous donne *zë* « la panthère/léopard » et *yang* qui renvoie à ce qui est caustique, ce qui est brûlant. *Zëyang* serait donc littéralement en *Ewondo* la panthère/léopard qui brûle. Le grondement du tonnerre ou la foudre qui est une décharge électrique, accompagnée d'un éclair (vive lumière) est similaire à une panthère/léopard chez les *Mvog Atemengue*. Il faut ainsi comprendre que ce phénomène naturel qu'est la foudre est culturellement désigné par les *Mvog Atemengue* comme étant une panthère/léopard. Laburthe-Tolra (:40) écrit :

Zëyan, la foudre ou l'éclair, est naturellement redouté par les Bëti et semble avoir rempli autrefois un rôle justicier : nous l'avons vu incendier le magasin du chef Mbarbekono devenu avare... On pense que les ancêtres s'en servaient pour voir plus clair sur terre. On l'invoque encore parfois contre les adversaires et, on se le figure sous la forme d'un animal cosmique énorme, un léopard (*Zë*) cruel... (Laburthe-Tolra, P., 1985 : 40)

4.6.2. Sur le plan totémique et mystique

Les beti pensent que certaines personnes sont détentrices d'une panthère/léopard mystique ayant la capacité de nuire aux autres dans le village. Les personnes soupçonnées d'en avoir une, sont craintes et l'on a peur de se balader dans la nuit de peur d'être victime d'une quelconque attaque de ce félin. Si l'on a quelque peu offensé un détenteur d'une panthère/léopard mystique ou totémique, l'on craint que cette panthère/léopard obtienne sa revanche dans la nuit et l'on reste sur place. Anastasie Véronique Yakana (2012 :173) explique : « *Certains Prototfang, surtout les Yassem, avaient la réputation de se transformer*

en panthère ». L'expression employée pour signifier la possession d'une panthère/léopard mystique est « *abelzë* », « *il ou elle possède une panthère/léopard* » ; « *a bi zë* », « *posséder une panthère/léopard* ». Il est dit que le possesseur d'un léopard totem se fait protéger par celui-ci ; si ce détenteur de léopard se fait attaquer, c'est ce dernier qui réagit à sa place. Luc Mbenga Tamba (2015) mentionne encore :

Par ailleurs, les sorciers beti, trouvaient mieux de se faire respecter par les vivants en se transformant en panthère-fantôme. Une panthère qui rôdait en plein jour autour des concessions n'était autre qu'un malfaiteur déguisé, Zë-mod ou Nkug Zë. A défaut de retrouver cet homme malfaiteur parmi les vivants, on pensait qu'il s'agissait d'un esprit du mort de retour chez les vivants pour semer la terreur. (Mbenga Tamba, L., 2015 : 210)

La possession d'une panthère/léopard peut aussi être une pratique néfaste pour quelqu'un qui la possède pour en faire du mal ou de la sorcellerie négative dans laquelle l'on mange des âmes dans le *Mgbwel* à travers son principe *evù*. Le métamorphisme dans sa pratique chez les Beti s'explique dans le dédoublement des hommes en animaux tels que « *zë* » la panthère, « *nyo* » le serpent, « *mvep* » le hérisson et « *akung* » le hibou (Alexandre Ndjalla 2012).

4.6.3. Sur le plan stratégique et compétitif

La stratégie exprime ou désigne à un certain niveau l'art de manœuvrer habilement pour atteindre un but. Ainsi, l'une des meilleures façons d'atteindre son ennemi ou sa proie lors d'une prédation est de surprendre silencieusement et de réagir de façon inattendue. Alors l'expression ewondo qui désigne cette action est : « *Kënwoazë* : marcher à pas de loup (sans bruit et dans le dessein de surprendre). » Théodore Tsala (... :701) ; *nwoa-zë* désigne la marche d'espionnage « *Kë mod nwoa-zë a zud* », filer quelqu'un. Théodore Tsala (... :492). Dans la dimension compétitive, les Ewondo disent « *Kuizë* : l'emporter d'emblée » Théodore Tsala (: 701) ; pour Luc MbengaTamba (2015 :210) : « *réaliser un acte victorieux se dit : Un tel a agi en panthère « akuizë* ». Aujourd'hui, dans le contexte négro-africain, et précisément au Cameroun, le mot « *panthère* » désigne une catégorie de femmes d'un type précis de comportement : il s'agit de celles désignées par l'expression « *c'est une panthère* », pour signifier le comportement prédateur vis-à-vis des poches ou des portes-feuilles de certains hommes, qui se livrent maladroitement à leur merci. Ces femmes sont « sans pitié » et n'ont pour seul but que de ruiner ou d'empocher par leur seul intérêt l'argent de leur « victime ».

Photo 15 : « Une panthère »



Source : T.M. Atangana Tsoungui Juillet 2020

4.6.4. Sur le plan consensuel

Dans le cadre du respect des normes, des consensus, du respect du serment ou de l'entente (*oyili*) comme cela existe dans tout groupe humain, les *Ewondo* utilisent l'expression « *vu zë (aligi wa meting, te bugi) être fidèle au rendez-vous.* »

4.6.5. Sur le plan thérapeutique

Chaque peuple a culturellement sa façon qui lui est propre dans la désignation des objets et éléments qui l'entourent. En effet, ces derniers sont puisés dans le milieu naturel et culturel de ce peuple, et sont contenus dans sa langue de communication. Ainsi par exemple, quand quelqu'un a la migraine chez les *Ewondo*, on dit que « *Konzë* » ; *kon* signifie être malade. En effet, la migraine touche la tête *nlo* ; ce dernier est le guide et la partie centrale dans la conduite des affaires ou des hommes. Être à la tête de quelque chose ou en être le guide, le leader se comprend dans l'utilisation du mot tête, *nlo*. *Zë* est donc à tous les niveaux l'incarnation de la tête, l'autorité, le commandement. « *Konzë* » c'est avoir la migraine qui met en mal la tête d'une personne.

4.6.6. Sur le plan de la terreur et de l'avertissement

Les *Ewondo*, pour signifier la terreur ou le mal qui se font présents dans leurs milieux d'existence, utilisent l'expression et proverbe suivant : « *Zë enë a abemba* », « *Le léopard se trouve dans la bergerie* ». En réalité le léopard est un mammifère carnivore qui abat et mange moutons et chèvres. Sa présence dans une bergerie constitue donc un grand danger pour le petit bétail et une perte certaine pour le berger ». « *Zë enë a abemba* » est aujourd'hui une expression beti qui connote le mal, le danger ou une interpellation ; cela se

dit lorsque l'on veut par exemple dire que quelque chose cloche, qu'il y a manigance, connivence, que quelque chose ne va pas ou qu'« *il y a anguille sous roche* ». En effet, Zë avait trompé un jeune agneau sans expérience en tissant une amitié avec lui. Un jour Zë finit par convaincre le jeune agneau à l'inviter dans sa demeure qui n'est rien d'autre que la bergerie, *abemba* ; Le jeune agneau n'hésita pas et cela fut fait. Quelques jours après, le berger constata que son bétail connaissait alors une baisse progressive et finit par dire : « *Zë enë a abemba* » c'est-à-dire « *La panthère est dans la bergerie* » et par conséquent il y a danger. Pour Luc MbengaTamba (2015 :210) : « ...un homme fable était contrasté au courage, à la force et à la cruauté du redoutable animal, Zë. On disait de lui qu'il n'était pas plus fort que la panthère qui extermine le bétail du village : « *e Zë enga mane kabad a nnam* ». En outre, pour signifier l'avertissement, la dissuasion ou l'innocence, les Ewondo disent dans un proverbe : « *Ngë wa bele ki etom ai zë, obombo a nkil zë* », « *Si tu n'as pas de problèmes avec « zë » la panthère, tu peux te reposer sur son sentier* », « *Si tu as du respect envers un grand, tu lui donnes ses honneurs, tu n'as rien à redouter de lui* ». Ce proverbe ci-dessus montre une certaine grandeur de Zë bien qu'il soit tout de même cruel. Il incarne alors la royauté, la chefferie ; il est craint comme lorsque l'on craint un seigneur ou une majesté. Cela dit que Zë est à éviter ; il ne faut pas lui chercher des problèmes ; et s'il arrive alors qu'on ne soit pas en phase avec Zë, il faut le fuir et éviter même de se placer sur son sentier de peur qu'il ne vous tue. Dans la même lancée, on a coutume de dire que « *Le chien qui a vu la panthère et celui qui ne l'a pas vu n'ont pas la même façon de courir* »

4.7. Symbolique de l'Ekob-Zë chez les Mvog Atemengue

La question de la symbolique de l'Ekob-Zë chez les Mvog Atemengue connote à la base la gestion du pouvoir par l'héritier-successeur. L'Ekob-Zë symbolise donc ce pouvoir, cette autorité, cette puissance, ce courage qui sont à l'image de ceux de Zë la panthère/léopard ; il traduit aussi l'être de l'élément naturel et culturel qui substitue cette « peau » à savoir le bananier-plantain à travers le port rituel de sa feuille. Cette feuille verte est particulièrement le symbole de la fécondité, de l'ancestralité ; elle est aussi le substitut de l'héritage spirituel et économique de la peau de panthère/léopard. Enfin l'Ekob-Zë désigne aujourd'hui le tissu reproduisant la panthère/léopard comme attribut du chef « traditionnel » au moment de son intronisation. Il s'agit du symbole de la puissance, de l'autorité, du courage, de la force et du pouvoir. L'Ekob-Zë du chef « traditionnel » et celui du chef de famille sont à la base les mêmes car ils sont tous structurés sur l'élément végétal feuille de bananier-plantain ; seulement le chef « traditionnel » en tant que successeur dans la chefferie

porte en plus de l'*Ekob-Zë* en feuille verte de bananier-plantain, l'*Ekob-Zë* en tissu reproduisant ce félin. C'est justement à ce niveau que se joue une différence aussi bien de compétence que de degré. A ce propos un informateur explique :

*Lorsqu'un chef de famille est mort et a laissé une famille, son héritier le remplace et la même chose se fait aussi dans la chefferie ; mais une petite nuance est faite parce que le pouvoir a des niveaux. Ne pense pas que si l'on te fait porter l'*Ekob-Zë* en tant que chef de famille que ton père a laissée, que tu peux être l'égal du chef traditionnel ; non ! On peut vous faire porter à vous tous l'*Ekob-Zë* ou l'*obom* mais les significations seront différentes. Le chef traditionnel est au niveau supérieur par rapport au chef de famille. (A. François, 67 ans, enseignant retraité, 18/02/2019, Ngoumou).*

L'*Ekob-Zë* en tissu est aussi la traduction de la majesté, de la puissance, de l'autorité et du pouvoir tel celui de *Zë* la panthère/léopard régnant en forêt. Cette force c'est pour défendre les siens répertoriés dans sa famille (*Nda Bod*), dans son village (*dzal*) ou dans son clan (*mvog*). Les chefs traditionnels *mvog atemengue* portent leur *Ekob-Zë* comme un vêtement, un accoutrement reproduisant symboliquement la peau de bête. L'*Ekob-Zë*, qu'il soit en peau de panthère/léopard, qu'il soit en feuille verte de bananier-plantain ou en tissu imitant la panthère/léopard, demeure la traduction de l'héritage-succession. L'*Ekob-Zë* signifie que le chef de famille qui décède ou le chef traditionnel qui meurt, laisse quelqu'un d'autre le remplacer dans l'exercice du pouvoir. Pour Philippe Laburthe-Tolra (1981) :

Certes un fils aîné (ntol mon) a à succéder à l'autorité du père, incarnée dans certains symboles. Mais chaque frère a droit ensuite à sa juste part d'héritage définie selon les règles d'une justice distributive complexe où devaient briller le savoir et le savoir-faire du trancheur de palabre (ntsig ntol) assisté des notables ses pairs (...) L'elig ou héritage du défunt se compose fondamentalement de deux éléments : son pouvoir ou autorité de père, et les êtres qu'il possédait, c'est-à-dire ses femmes, ses filles et ses esclaves. Le premier élément est indivisible et ira à son « successeur » (v.g. l'aîné) ; le second sera réparti et cette répartition est l'objet propre du ngab elig. Les autres biens du défunt sont de peu d'importance : ses objets personnels sont, les uns remis à l'héritier de son pouvoir (sac en contenant les emblèmes, pipe, bâton, chapeau, chiens) les autres – la plupart – ensevelis avec le défunt ou détruits sur sa tombe lors des funérailles (...) Il y a cependant un « héritage » qu'un frère du défunt est habilité à recevoir : c'est celui de son pouvoir, de son autorité, autrement dit ce que nous avons appelé sa succession « morale », au cas où chacun des fils n'aurait les capacités requises (...) (Laburthe-Tolra, P. ; 1981 : 223-226)

4.8. De l'utilisation de l'*Ekob-Zë* en contexte actuel chez les *Mvog Atemengue*

Aujourd'hui avec les mutations sociales observées dans les zones urbaines, on assiste à une grande transformation de Yaoundé et ses environs : la construction de grands axes routiers, l'aménagement de nouveaux sites pour la construction des camps sic, favorisent en

conséquence des problèmes écologiques parmi lesquels celui de la destruction de la faune et de la flore ; cela a pour conséquence la destruction de la forêt et de la savane arbustive qui, longtemps abritaient les *Ewondo*. Ce problème écologique a dû créer la raréfaction et même la disparition progressive de certaines espèces animales au Cameroun. Parmi ces animaux, l'on peut aisément citer le léopard, la panthère, le gorille, l'éléphant et bien d'autres. Cette situation a pour corollaire la raréfaction de la peau authentique des félins comme le léopard et la panthère, utiles à la pratique originale de l'*Ekob-Zë*. L'Etat du Cameroun veille sur le contrôle de ses ressources naturelles restantes. Il a ainsi le droit de regard sur ces ressources et veille particulièrement sur la lutte contre le braconnage et la déforestation, même si en des moments, il en est aussi l'auteur. Ce comportement vis-à-vis des ressources naturelles a une incidence sur la pratique du port rituel de l'*Ekob-Zë* chez les *Mvog Atemengue*. On assiste ainsi à la modification ou à la transformation de leurs pratiques culturelles.

4.8.1. Substitution de l'*Ekob-Zë* en peau à celui en feuille de bananier-plantain

La présentation du bananier et son importance dans la socio-culture *ewondo* en général nous donnent de découvrir sans doute la raison pour laquelle la feuille verte de bananier-plantain aurait-elle substitué la peau de panthère/léopard chez les *Mvog Atemengue*. Autrement dit, l'importance du bananier-plantain dans la vie quotidienne des *Mvog Atemengue* est l'une des sources de compréhension du passage de l'*Ekob-Zë* en peau de panthère/léopard à l'*Ekob-Zë* en feuille verte de bananier-plantain. Il s'agit précisément du choix fait sur la feuille verte de bananier parmi tant d'autres végétaux et ce, depuis la raréfaction et l'absence de la véritable peau de panthère/léopard. L'absence de cette peau de félin a donc causé le remplacement ou la substitution de cet élément matériel naturel en quelque chose d'autre : la feuille verte de bananier-plantain. Cette feuille verte de bananier-plantain remplace en lieu et place l'*Ekob-Zë* en peau de panthère/léopard, mais la symbolique et le contenu restent les mêmes, même si à la symbolique de la peau s'ajoute celle particulière et spécifique de la feuille verte de bananier-plantain. Tout de même la feuille verte de bananier-plantain a, en plus de la symbolique panthère/léopard, quelque chose de plus social. Luc MebengaTamba (2015) explique :

Si l'Ekob-Zë en peau de panthère définit les qualités nobles de l'héritier, celui présenté en feuille de bananier (pratique très courante de nos jours) lui donne une codification particulière pour le rendre plus sociale, plus acceptable (...) Le glissement du symbole « peau de la panthère » par le symbole « feuille de bananier » ne semble donc pas avoir germé sous le néant. Certes la disparition progressive de l'espèce panthère dans l'environnement beti peut expliquer ce changement ; mais le choix de la feuille du bananier apparaît, ici, comme un

acte plein de significations. En effet, le bananier joue un rôle très important dans le rituel de ce peuple. C'est la source de la fécondité. Cela apparaît notamment dans les pratiques de l'enterrement des nouveaux-nés. Car, les accouchements traditionnels chez les Beti se faisaient toujours derrière la case et sur un tapis de feuilles de bananier (...) En somme, la peau en feuille de bananier ajoute donc à celui qui la porte au cours des funérailles une considération distincte. Le pouvoir qu'il reçoit se démarque par ce symbole du caractère primitif voire animal. Loin de faire de lui un dictateur, un sadique, il reçoit la responsabilité de féconder, de donner la vie au reste de la famille, de la protéger et de lui assurer la paix. (Mebenga Tamba, L., 2015 :212-214)

L'*Ekob-Zë* est donc comme le dit Luc Mebenga Tamba (2015 : 210) : « *le symbole que l'on suspend autour du cou de l'héritier pendant le rite Ebab...* ». Ainsi l'*Ekob-Zë* en feuille verte de bananier-plantain est-il ce même symbole que l'on fait porter à l'héritier entendu comme successeur. Il s'agit d'une feuille verte de bananier-plantain que l'on fend en deux et que l'on fait porter à l'héritier comme on le faisait avec la peau de panthère/léopard. Au-delà du pouvoir et de l'autorité que confère l'*Ekob-Zë* à celui qui le porte rituellement, ce dernier prend aussi une grande signification symbolique dans la sphère économique dans la mesure où l'héritier peut être à la fois successeur et administrateur des biens. Luc Mebenga Tamba (2015) ajoute :

Si l'Ekob-Zë en peau de panthère définit les qualités nobles de l'héritier. Celui présenté en feuille de bananier (pratique très courante de nos jours). Lui en donne une codification particulière pour le rendre plus sociale, plus acceptable. Car, il est évident que l'institution physiologique du pouvoir beti matérialisé par la peau de la panthère laisse prévaloir la suprématie absolue de l'homme sur la femme, du chef de famille sur ses subordonnés. Mais, tel n'était pas le but de l'organisation sociale beti. A notre connaissance, elle instituait la reconnaissance des droits et des obligations entre les frères. D'un même segment lignager, entre le chef de famille, sa descendance, ses Epouses et la famille de ses épouses ; elle exigeait plutôt de la tolérance et de l'équité dans la cohabitation sociale. (Mebenga Tamba, L., 2015 : 212-213).

Ce pouvoir que confère l'*Ekob-Zë* à l'héritier l'établit ainsi non pas comme un chef dictateur, mais comme un guide, un veilleur comme le font les félins face à la lune et face au soleil. En un mot l'*Ekob-Zë* fait de l'héritier-successeur un seveur pour sa famille. En tant que nouveau chef, l'héritier-successeur se gardera d'être dictateur. L'héritier-successeur « *mon elig* » a ainsi pour rôle de protéger, de défendre, d'assurer la justice, l'amour et la paix dans la famille qui lui est confiée. Il n'occupe pas cette place pour être servi, mais pour servir.

Photo 17 et Photo 18 : Chefs en Ekob-Zë en tissu, fait d'obom



Source: T.M. Atangana Tsoungui 2019



Source : Essingang.org, consulté le 08 juin 2020

4.8.2. Substitution de l'Ekob-Zë en peau à l'Ekob-Zë en tissu, *efus eye*

L'Ekob-Zë en tissu est le substitut de l'Ekob-Zë en peau de panthère/léopard et a pour intermédiaire l'Ekob-Zë en feuille verte de bananier. L'Ekob-Zë en tissu est propre au chef « traditionnel » et traduit symboliquement le pouvoir « traditionnel » en face du pouvoir administratif. En effet, son fondement vient du fait que la « chefferie traditionnelle » d'essence administrative et coloniale ait décidé de retourner dans la tradition. Ce « retour » est opéré par la décision des « chefs » d'abandonner la tenue coloniale pour la tenue traditionnelle en Ekob-Zë, la peau de panthère/léopard. Ainsi la pratique de l'Ekob-Zë en tissu imitant la panthère/léopard est une pratique récente chez les « chefs traditionnels » *Mvog Atemengue*. S.M. Lucas Eyebe explique lors d'un entretien : « *Les chefs ont vu que l'Ekob-Zë qu'on fait en famille est bien et nous l'avons copié pour nous débarrasser de la tenue coloniale* ». (Lucas Eyebe, 51 ans, Chef de 3^{ème} degré, le 24/10/2019, Yaoundé). Le successeur dans le cadre de la chefferie « traditionnelle » est auxiliaire d'administration auprès de son chef hiérarchique qui n'est autre que le sous-préfet. Sa symbolique est la même que celle de la feuille verte de bananier-plantain, mais sa fonction fait plus son nid dans l'administration que dans le traditionnel. Cela, à cause de l'administration coloniale française, la voulant juste auxiliaire d'administration.

4.9. Symbolique des autres attributs de l'héritier-successeur

Le port rituel de l'Ekob-Zë fait appel non seulement à l'Ekob-Zë lui-même, mais aussi à d'autres attributs de pouvoir que l'héritier-successeur doit recevoir pendant le rite. Il s'agit de tous ces éléments qu'il reçoit symboliquement et qui ont une grande influence dans l'exercice de son pouvoir. Ces éléments sont remis à l'héritier-successeur selon que l'on soit

dans le cadre de l'*Ekob-Zë* en feuille verte de bananier-plantain ou que l'on soit dans le contexte de l'*Ekob-Zë* en tissu reproduisant la panthère/léopard.

4.9.1. Dans le contexte de l'*Ekob-Zë* en feuille verte de bananier-plantain

L'héritier-successeur est celui qui subit le rite funéraire pour porter l'*Ekob-Zë* en feuille verte de bananier-plantain. Il désigne à la fois le remplaçant du chef de famille décédé : dans la famille et dans la chefferie « traditionnelle » ; car la « chefferie » a d'abord une assise familiale avant de jouer son rôle administratif. C'est dans cette mesure qu'il faut d'abord passer par l'*Ekob-Zë* en feuille avant de continuer avec le rite de l'*Ekob-Zë* en tissu propre au chef « traditionnel » de nos jours. Dans ce contexte du rite du port de l'*Ekob-Zë* en feuille verte de bananier-plantain, l'héritier-successeur reçoit symboliquement les attributs qui manifestent son pouvoir. Le pouvoir s'accompagne d'un ensemble d'éléments naturels culturalisés qui le matérialisent, le codifient et lui assurent concrètement son existence sur le plan social et familial. L'aspect rituel associant le macrocosme et le microcosme traduit le lien inséparable entre le monde des vivants (*Emominlang*) et celui des morts (*Bekôn*). Le pouvoir à transmettre montre donc qu'il y a une vie ou une présence du mort qui continue et se communique à travers le port des vêtements ayant appartenu à ce dernier. Avec François Bingono Bingono (2013), il faut comprendre que le tambour des morts (*Nkùl Bewù*) permet d'entrer en contact avec les ancêtres participant à la transmission du pouvoir. Au rythme dansant de l'esani qui est alors joué durant les cérémonies funéraires, l'on invoque les ancêtres pour participer à la cérémonie et pour amener avec eux celui qui est mort. Ainsi ces vêtements sont-ils remis à l'héritier-successeur. Il s'agit principalement de : la veste, du chapeau, l'*Ekob-Zë* en feuille verte de bananier-plantain lui-même, du chasse-mouche et du bâton de commandement ou sceptre selon le rôle de l'héritier-successeur dans la famille.

Photo 19 : Veste remise à l'héritier-successeur



Source : T.M. Atangana Tsoungui Juin 2020

4.9.1.1. Remise et port de la veste (*cot/kot*)

L'acquisition de la veste du chef de famille décédé par l'héritier-successeur pendant la cérémonie rituelle du port de l'*Ekob-Zë* est le symbole de la dignité et de l'élégance. La veste, *cot/kot* d'une personne étant cette personne elle-même, il faut alors comprendre que le port de la veste du mort par l'héritier-successeur durant le rite signifie que ce mort continue son existence familiale à travers son héritier-successeur. La veste représente la partie vitale de l'homme et englobe le cœur et le ventre à travers l'ensemble incluant l'abdomen. La veste relie la tête aux autres membres du corps. Il s'agit de l'habit que le mort aimait porter et qui entre dans la constitution des oripeaux de pouvoir du mort, remis à l'héritier-successeur.

Photo 20 : Un chapeau d'héritier-successeur



Source : T.M. Atangana Tsoungui Juin

4.9.1.2. Remise et port du chapeau (*ntom, afoglo*)

Le port du chapeau, *ntom* ou *afoglo* est aussi une prémisses au port de l'*Ekob-Zë* comme la veste, *cot/kot*. Ce port rituel du chapeau du mort par l'héritier successeur pendant la cérémonie de l'*Ekob-Zë* est aussi le symbole même de la dignité et de l'élégance. Le chapeau rappelle aussi le passé des Beti qui aimaient travailler avec ce dernier sur la tête, se protégeant contre le soleil, insectes et herbes.

Photo 21 : Chasse-mouche



Source : T.M. Atangana Tsoungui Juin 2020

4.9.1.3. Remise du chasse-mouche (akpag)

La remise du chasse-mouche (*akpag*) à l'héritier-successeur est le symbole de la famille, de l'unité familiale, de la destinée familiale remise entre les mains de l'héritier-successeur. Ce destin est conduit ou orienté par les ancêtres qui opèrent à travers ce dernier ; il devient ainsi la figure du père (*esia*), l'aîné (*ntôl*). Sur le plan métaphysique, le chasse-mouche (*akpag*) symbolise l'autorité et le pouvoir sur l'élément « air » et reste le symbole de la conciliation entre les vivants du monde microcosmique et les morts du monde mésocosmique. A cet effet, le chef E. Gaston souligne :

Akpaag, chasse-mouche est utilisé pour protéger les siens. Il a deux propriétés :

Comme son nom l'indique, chasser les mouches revient à chasser, éloigner les mauvaises choses.

Il est le symbole de l'union car on peut casser une brindille de bambou, mais on ne peut pas casser l'ensemble de bambous réunis.

Dans des circonstances de deuil où on discute un corps, le zomelo'o ou un détenteur de chasse-mouche utilise alors ce dernier pour la protection des vulnérables. Aussi, lorsqu'une personne décède et laisse de petits-enfants, pour les protéger, on utilise le chasse-mouche. En ce qui concerne le bâton de commandement ; Ntum edzoe ; il permet à son détenteur de diriger. Il est utilisé dans des circonstances où son détenteur doit conduire les gens. Si on est en face d'un deuil d'un homme mûr, un nyia mod mvia ayant laissé de grands enfants qui peuvent se prendre en charge, on ne protège pas ici, mais on dirige et le chef ou le Zomelo'o doit avoir ici le ntum. Mais le chef (de famille) ou le zomelo'o doit avoir les deux (02). (Etoundi, G., 60 ans, patriarche et chef, le 15/05/2020, Ekounou-Yaoundé

Photo 22 : Bâton de commandement



Source : T.M. Atangana Tsoungui juin 2020

4.9.1.4. Remise du bâton de commandement (*Ntum Edzoe*)

La remise du bâton de commandement (*Ntum Edzoe*) est l'autre face du chasse-mouche dans la mesure où il symbolise aussi ce pouvoir familial et traditionnel, sauf que sa particularité reste le commandement, l'ordre. Pendant que le chasse-mouche symbolise le pouvoir et l'autorité dans la douceur et la paix, le bâton de commandement symbolise le même pouvoir et la même autorité dans la violence, la rigueur et l'impulsion. Mme. Alphonsine Alima, lors d'un entretien explique :

Le chef ou le zomelo'o utilise son bâton de commandement quand il est en colère et qu'il veut sanctionner. En ce moment il manifeste sa rigueur. Le Ntum permet de commander, d'ordonner et d'intimider, c'est le pouvoir du chef, alors que le chasse-mouche est utilisé pour mettre la paix et le chef l'utilise quand il est calme mais dès qu'on le met en colère, il utilise le bâton de commandement ou la baguette.

Lorsque l'héritier-successeur met en relief son bâton de commandement, il fait preuve d'impitoyable, d'agresseur, de violent, de courage, de contrainte, de dissuasion et de commandement : c'est là son véritable visage symbolique de Panthère/léopard. Il s'agit du visage de celui qui impose, qui dicte, qui oblige, qui sanctionne et prend des mesures sévères et draconiennes pour la fécondité et la productivité à travers le respect des normes. Il s'agit donc de celui qui a toujours raison et qui se taille toujours la part du lion. (Alima, A. 57 ans, enseignante, 28/04/2021 à Ngoumou)

Le chasse-mouche (*akpag*) et le bâton de commandement (*Ntum Edzoe*) sont très explicites de la nature même de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard que portent symboliquement l'héritier-successeur. Ces deux attributs symbolisent les deux attitudes de *Zë* la panthère/léopard, qui est à la fois silencieux, doux par son apparence mais reste un prédateur très dangereux, un tueur tout fait. C'est là même le caractère symbolique du

chasse-mouche et du bâton de commandement. Sur le plan métaphysique, le bâton de commandement (*Ntum Edzoe*) symbolise l'autorité et le pouvoir sur l'élément « terre ». Le chef Gaston Etoundi, dans un entretien réalisé à Ekounou explique : « *Ntum edzoe, bâton pèlerin est utilisé pour conduire des gens. Lors du deuil d'un homme mûr, un nyia modo qui a laissé de grands enfants qui s'en sortent, ou utilise le ntum (bâton) de commandement puisqu'il s'agit d'une direction* »

4.9.1.5. Symbolique du port de l'*Ekob-Zë*

Le port symbolique de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard est à la fois un attribut et un symbole de pouvoir et d'autorité chez les *Ewondo* en général et les *Mvog Atemengue* en particulier. Qu'il s'agisse de l'*Ekob-Zë* en peau de panthère/léopard, de l'*Ekob-Zë* en feuille verte de bananier-plantain ou de l'*Ekob-Zë* en tissu reproduisant la panthère/léopard, il reste le symbole de la chefferie, de la majesté et de la royauté, incarnées par *Zë* la panthère/léopard comme roi de la forêt. Il est le symbole du macrocosme en relation avec le mésocosme et le microcosme. Il est donc le lieu de rencontre entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux à travers son caractère sacré et profane à la fois. Ainsi incarne-t-il la relation verticale et la relation horizontale dans le vécu social du quotidien. En l'*Ekob-Zë* se trouvent, dans son caractère politique et religieux, les normes et lois sociales et spirituelles permettant de revisiter les structures mentales des fonctions d'instauration de la paix et de restructuration des liens de famille après le décès du chef de famille. En un mot, il représente symboliquement la VIE en tant que confrontation perpétuelle de la dualité fondamentale opposant la vie et la mort comme le pense Engelbert Mveng (1964).

4.9.2. Dans le contexte de l'*Ekob-Zë* en tissu (*efus eye*)

La remise des attributs et symboles de pouvoir à l'héritier-successeur pendant le rite du port de l'*Ekob-Zë* en tissu se fait cette fois-ci pendant son rite d'intronisation comme chef « traditionnel » et auxiliaire d'administration. Ici, après le rite administratif où il reçoit ses attributs (tenue coloniale, képi, épaulettes etc.) par le sous-préfet de son arrondissement pour servir comme auxiliaire d'administration, il reçoit immédiatement ses attributs de pouvoir traditionnel. Ce rite traditionnel par contre se fait secrètement hors de la portée du public. Ainsi, derrière les cases, l'élu reçoit ses attributs qui sont les mêmes que ceux de l'*Ekob-Zë* en feuille verte de bananier-plantain, avec quelques différences de degré.

4.9.2.1. Symbolique de l'*Ekob-Zë* en tissu

Cet *Ekob-Zë* a la même symbolique que celui en feuille verte de bananier-plantain, mais il constitue cependant son prolongement. Il se fait bien après celui en feuille verte de bananier-plantain, qui est directement lié au rite funéraire. Celui en tissu n'est cependant pas directement lié au rite funéraire car il peut arriver qu'un chef passe son pouvoir à quelqu'un d'autre soit par le processus de destitution, soit par le processus de renonciation à cette fonction. Mais toute renonciation ou toute destitution connote la mort non physique. Dans ce contexte, il reste symboliquement funéraire, mais connote plus l'intronisation du successeur. Cette intronisation se fait dans le cadre de l'exercice de sa fonction aussi bien sur le plan administratif que sur le plan « traditionnel ». Comme différence de degré avec l'*Ekob-Zë* en feuille, celui en tissu symbolise alors un pouvoir plus vaste qui s'étend sur un village pour le successeur du chef de troisième degré etc. Cet *Ekob-Zë* symbolise donc le pouvoir politique à caractère administratif et à caractère traditionnel dont témoigne la présence des autorités administratives comme le sous-préfet ou le préfet.

4.9.2.2. Symbolique du chasse-mouche et du bâton de commandement

Ces deux attributs de pouvoir ont la même symbolique que dans le contexte de l'*Ekob-Zë* en feuille verte de bananier-plantain. Seulement le chasse-mouche (*akpag*), qui est le symbole de l'autorité de l'air et conciliation de la famille, l'est davantage dans le contexte de la chefferie « traditionnelle » dans la mesure où le territoire devient plus vaste avec beaucoup de problèmes familiaux. En ce qui concerne le bâton de commandement (*Ntum Edzoe*) dans le cadre du port de l'*Ekob-Zë* en tissu, l'héritier-successeur reçoit son sceptre (*Ntum Nnam*) pendant le rite traditionnel de son intronisation. Ce bâton de commandement porte symboliquement une représentation du lion (*emgbem*) comme étant le « roi des animaux ». Cette représentation crée alors beaucoup d'interrogations dans ce cumul de félins symboliques qu'incarne l'héritier-successeur. La représentation du lion sur le sceptre de commandement est le symbole d'un pouvoir ou d'une force silencieuse et tranquille. Il s'agit donc du pouvoir symbolique à caractère dualiste opposant de façon synthétique le pouvoir à la fois du lion (*emgbem*) et celui de la panthère/léopard (*Zë*) : la maîtrise de soi, le silence, la douceur d'une part et l'agressivité, la violence et la prédation d'autre part. Tout ceci traduit le caractère de l'héritier successeur, c'est-à-dire un atout (l'équilibre) pour l'exercice de son pouvoir. Après avoir présenté la dimension symbolique de l'*Ekob-Zë* chez les *Mvog Atemengue*, nous allons à présent évoquer les mécanismes d'acquisitions et du port de ce dernier ; ce qui fait l'objet de notre chapitre 5.

CHAPITRE 5 :
PARENTE ET DIPLOMATIE DANS LA SUCCESSION CHEZ LES
MVOG ATEMENGUE

Dans ce chapitre, il sera question pour nous de présenter d'une part la diplomatie avec laquelle les *Mvog Atemengue* procèdent pour désigner l'héritier-successeur, d'autre part il s'agira de présenter le rite du port ou d'appropriation de l'*Ekob-Zë* par cet héritier-successeur dans ladite socio-culture.

5.1. Héritier, successeur et héritage (*Elig*)

L'héritier ou « *mon elig* » est littéralement en *Ewondo* « *l'enfant héritage* », c'est l'enfant à qui revient l'héritage ; car *elig* c'est l'héritage, ce que l'on laisse à quelqu'un. *Elig* vient du verbe « *a lig* » qui signifie laisser. Dans la socio-culture *mvog Atemengue* on distingue l'*elig* entendu comme l'ensemble des biens, des avoirs ou richesses que l'on lègue à l'héritier en la personne de l'administrateur des biens et qui font économiquement son pouvoir. On distingue aussi l'*elig* entendu comme héritage du pouvoir spirituel et moral qui revient à l'héritier entendu comme successeur. En un mot on distingue l'héritage (*elig*) comme pouvoir économique et l'héritage comme pouvoir spirituel et moral qui fait particulièrement l'objet de la succession. L'héritier peut donc se décliner soit en administrateur des biens, soit en successeur, soit les deux à la fois. En tant qu'administrateur des biens, l'héritier est celui à qui le mort laisse la gestion de ses biens en vue d'une bonne redistribution vis-à-vis de ses frères et sœurs ainsi que vis-à-vis de la veuve ou des veuves. Cet héritage peut aussi être géré par la veuve. En tant que successeur, l'héritier est celui à qui revient l'héritage moral et spirituel du mort : il s'agit de son pouvoir et de son autorité. Enfin l'héritier peut être à la fois administrateur des biens et successeur, c'est-à-dire celui qui s'occupe de l'héritage matériel et financier du mort, mais aussi de son héritage moral et spirituel : le pouvoir et l'autorité paternels. Cette précision vaut autant pour la gestion de la famille nucléaire que la gestion de la chefferie « traditionnelle » chez les *Mvog Atemengue*. Le mot *elig* est donc à l'origine de plusieurs quartiers composant la ville de Yaoundé. Ainsi avons-nous des quartiers comme *Elig-Esono*, *Elig-Edzoa* ou *Elig-Belibi*. L'*Elig* s'oppose alors au *Mvog*, qui est l'appartenance lignagère ou clanique ; l'on a aussi des quartiers comme *Mvog Mbi*, *Mvog Ada*, *Mvog Betsi* ou *Mvog Atangana Mbala*. Cependant le *Mvog* et l'*Elig* sont complémentaires.

L'héritier désigne donc traditionnellement l'enfant qui remplace l'un de ses parents au moment du décès de l'un d'entre eux, dans la culture traditionnelle négro-africaine. L'appartenance de l'enfant s'inscrit alors en ligne ou en filiation soit patrilinéaire, soit matrilinéaire. Au Cameroun, chez les *Ewondo*, l'enfant appartient au lignage de son père ; ainsi l'héritier, *mon elig* remplace-t-il son père à son décès et cela se concrétise lors des rites

funéraires comme celui du port rituel de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard. La socio-culture *mvog atemengue* est d'essence patrilinéaire même si à la base la matrilinealité a permis l'agrandissement du clan. Cela explique que les enfants portaient les noms de leurs mères pour se faire identifier par le père fondateur du *mvog*. Claude Rivière (1999) : souligne à cet effet :

Si les droits sociaux, le rang, le nom, la religion, les ancêtres, les biens sont transmis par les parents paternels, c'est-à-dire en ligne agnatique, la société est patrilinéaire...Les enfants font partie du lignage de leur père et non de leur mère. Seuls les enfants mâles transmettent l'appartenance lignagère. (Rivière, C., 1999 : 54)

5.2. Diplomatie dans la désignation de l'héritier-successeur chez les *Mvog Atemengue*

Parler de diplomatie dans la désignation de l'héritier-successeur revient à présenter les différentes méthodes, mieux la stratégie permettant de désigner l'héritier-successeur. Il s'agit de présenter l'ensemble des moyens mis en œuvre par la socio-culture pour rendre concrète cette action. Dans la socio-culture *mvog atemengue*, on tient compte de certaines caractéristiques. Il s'agit d'un type de comportement particulier qu'est censé avoir le futur héritier-successeur mais il faut dire que l'âge, le droit d'aînesse reste de rigueur dans cette action.

5.2.1. Caractéristiques du futur héritier-successeur chez les *Mvog Atemengue*

La force de la tradition réside dans son observation des phénomènes depuis fort longtemps. Ce long temps d'observation des phénomènes, de son environnement humain, bref de ses mœurs, lui a conféré une certaine expérience. Un proverbe ewondo dit : « *E kié ele nyia tsid adi ndzo fë mon adi* », « *La feuille d'arbre que la femelle-mère mange est la même pour son petit. Tel père, tel fils. Telle mère telle fille* ». L'héritier-successeur est plus ou moins à l'image de son père. C'est sur lui en effet que repose la famille qui doit être conduite comme son père le faisait si bien de son vivant. Il s'agit là d'une grande valeur psychologique inexprimée par la socio-culture mais qui se concrétise dans les faits et gestes des membres de celle-ci. L'héritier-successeur qui succède fait habituellement comme son père mais il y a au-delà de cette considération, un ensemble de normes ou de règles morales auxquelles la socio-culture *mvog atemengue* est tenue. Les *Mvog Atemengue* ont traditionnellement du goût pour la grandeur, la noblesse et la majesté. D'ailleurs l'ancienne langue des *Beti* s'appelait l'*Ati*, c'est-à-dire la majesté. Les *Ewondo* disent très souvent « *man Beti anë ati* », « *le Beti est noble* ». Cette noblesse ou cette majesté réside dans la

gestion des autres, dans la vie de famille, dans la considération d'ordre humain. Déjà les *Mvog Atemengue* sont une société à pouvoir diffus, c'est-à-dire qu'ils sont socialement régis par la famille comme modèle d'organisation sociale et politique. Il s'agit à la base, de la famille en tant que hameau et de la famille en tant que lignage ou clan (*Mvog*). Il existe une règle relativement fixe dans les critères de désignation de l'héritier-successeur, que ce soit pour l'administration des biens, pour la succession ou les deux à la fois. La socio-culture *mvog atemengue* pour sa part, tient compte des aptitudes mentales et physiques.

5.2.1.1. Considérations d'ordre mental

Il faut préciser que cette considération d'ordre mental concerne l'héritier-successeur non seulement dans le cadre du port de l'*Ekob-Zë* en feuille verte de bananier-plantain, mais aussi dans le cadre du port de celui en tissu. En d'autre terme il s'agit des mêmes considérations mentales en vue du port de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard chez les *Mvog Atemengue*. En ce qui concerne donc cette dimension mentale, il faut signaler que la socio-culture a un regard particulier sur la vie morale du futur héritier-successeur devant porter l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard. Il s'agit pour le futur héritier de faire preuve de générosité, de charité, de philanthropie, d'humilité, de courage etc. L'héritier-successeur doit être un homme de paix et conciliateur des hommes en particulier ceux de la famille dont il assurera la charge de responsable. L'héritier-successeur doit être un protecteur de sa famille, il doit veiller sur elle. En tant que chef de famille, il doit assurer la survie de celle-ci. Les membres de la famille ne devront pas mourir de faim, en particulier l'épouse ou les épouses laissées par son père. En un mot il doit faire preuve de bonne moralité et doit avoir « l'esprit de famille ». L'héritier-successeur est appelé à être réfléchi et impartial, un homme calme et silencieux ; bref il doit avoir un certain tempérament. Luc Mebenga Tamba (2015) explique :

Il ressort donc de ces observations que la désignation de l'héritier est relative dans le contexte actuel. En dehors de la convention coutumière, la succession et l'héritage au fils aîné, d'autres critères de choix sont pris en considération. Le collège des représentants du lignage siégeant en conciliabule tenait compte des qualités justice, honnêteté, courage et dévotion pour désigner le candidat héritier du défunt. Etant donné que le « pouvoir » et « l'autorité » étaient les principaux éléments que devait recevoir le candidat héritier lors du partage de l'héritage, on comprend pourquoi les anciens accordaient plus d'importance aux qualités morales qu'à d'autres. (Mebenga Tamba, L., 2015 : 96).

Dans les critères qui prévalent au choix ou à la désignation de l'héritier-successeur, un informateur clarifie :

On regarde d'abord les habitudes que quelqu'un a, ses qualités, puis on voit qu'avec ses bonnes habitudes, il peut bien tenir la famille ; il n'est pas impulsif, il est facile, ne cherche pas de problèmes, c'est comme ça que ça s'est toujours passé, même au niveau du chef du village, ce n'est pas parce qu'on achète même déjà ces choses là avec de l'argent aujourd'hui. C'est comme ça dans la coutume de l'homme beti. (Jean Tsoungui, 80 ans, inactif, le 02/04/2019, Nsimeyong)

Pour Marie Essomba, lors d'un entretien à Akono :

Lorsque le papa meurt et qu'il a laissé des enfants, on connaît déjà celui qui va le remplacer. Du vivant du père des enfants on voyait déjà la relation qu'il entretenait avec ses enfants et d'ailleurs on sait que c'est son fils aîné qui doit le remplacer parce qu'il a vécu longtemps avec le père : Il l'accompagnait partout, lui montrait tout, lui disait tout. Mais parfois aussi on peut décider de choisir un autre fils parmi ses enfants. Celui qui remplace le père c'est celui qui est vaillant, un homme qui peut s'occuper de la famille. (Essomba, M. 62 ans, commerçante, 16/04/2021, Akono)

5.2.1.2. Considérations d'ordre physique

Les considérations d'ordre physique sont également les mêmes pour le port rituel des deux types d'*Ekob-Zë* avec cependant quelques légères nuances. En effet, les *Mvog Atemengue* tiennent compte de certaines caractéristiques physiques dans l'élimination de certains candidats au port rituel de l'*Ekob-Zë*. Le futur héritier-successeur doit avoir une bonne aptitude physique, c'est-à-dire qu'il ne doit pas être malade. Il devra agir à travers ses sens (vue, toucher, odorat, audition, goût, 6^e sens) pour mieux s'occuper de la famille qui est à sa charge. Ainsi, un candidat malvoyant ou aveugle par exemple ne peut pas être héritier-successeur parce qu'il ne dispose pas d'une bonne aptitude physique à orientation visuelle ; or chacun de ces sens lui donne accès à la connaissance ou au savoir. On a l'habitude de voir aujourd'hui des gens s'improviser dans l'exercice du pouvoir familial de suite d'un certain « arrangement » malveillant. Il s'agit pour des « héritiers » que l'on désigne à cause tout simplement de leur statut ou rang social alors qu'ils ne remplissent aucun critère à base traditionnelle pour le port de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard. C'est ce qu'on voit très souvent dans le contexte de la « chefferie traditionnelle » en ce qui concerne le port de l'*Ekob-Zë* en tissu. Il en est de même pour la famille nucléaire *nda-bod* où en des moments, la désignation de l'héritier est influencée par la seule présence de l'un des fils ou d'une des filles qui a une bonne assise économique, même si l'on ne lui reconnaît pas les qualités requises à cette responsabilité.

5.2.1.3. Cas particulier de l'*Ekob-Zë* en tissu

Cependant, sachant que la « chefferie traditionnelle » est une institution des administrations coloniales allemande et française, elle obéit à un certain nombre de principes. Les chefs traditionnels sont alors intronisés par l'administration et ils sont préalablement choisis « *autant que possible au sein des familles appelées à exercer héréditairement le commandement* » comme le dit Célestin Messanga Obama (2006). Après les cérémonies relatives au port de l'*Ekob-Zë* en feuille verte de bananier-plantain, se poursuit, dans les semaines ou les mois qui suivent, celui en tissu reproduisant la panthère/léopard dans le contexte de la « chefferie traditionnelle » où l'on doit désigner et introniser le « chef traditionnel » ; ainsi l'on est-t-il encore plus regardant et plus stricte dans l'observation des exigences liées aussi bien à la santé mentale qu'à la santé physique de l'héritier-successeur. Cela est dû au fait du double caractère de cet *Ekob-Zë* dans le cadre de la fonction de l'héritier-successeur qui l'arbore. Il s'agit de son côté traditionnel d'une part et d'autre part de son côté administratif avec le concours soit du sous-préfet, soit du préfet ou encore du ministre de l'administration territoriale et de la décentralisation (MINADT).

5.3. Désignation proprement dite de l'héritier-successeur

La désignation de l'héritier en vue de la succession est d'essence funéraire. En effet, on ne peut désigner l'héritier, entendu comme successeur, que lorsque son père est déjà décédé. Sachant ainsi qu'il ya souvent des querelles et des batailles entre les enfants du père décédé dans la conquête du pouvoir à essence familiale, l'occasion est toujours donnée à la socio-culture *mvog atemengue* pour y mettre la lumière en trouvant l'héritier qu'il faut. La tâche est encore souvent plus complexe quand le mort avait des enfants soit avec plusieurs femmes, soit s'il n'en avait même pas biologiquement. Parler de désignation pour être héritier implique une certaine valeur dont l'essence est le témoignage. Lorsque le chef de famille n'est plus, sa « bouche sacrée » reste la grande famille dans l'unanimité. Cette « bouche sacrée » qui a des paroles sacrées a le devoir de faire triompher la vérité dans l'*esok*, le conciliabule. Cette vérité se cache dans les différents témoignages des uns et des autres. Il s'agit de restituer les propos du père décédé, qui peuvent déblayer le chemin qui mène à une solution pacifique et constructive. De son vivant en effet, le chef de famille définit et donne très souvent une orientation pour la destinée de sa famille. Pour mettre sur pieds son plan d'action, le père de famille « *pater familias* », a la liberté de s'exprimer volontairement quant à celui ou celle qui pourrait valablement le remplacer après son décès. Il peut aussi le faire savoir dans sa façon d'agir ou de faire. Au niveau de son expression

volontaire, le père de famille peut très souvent dire à ses proches (frères) qu'un tel est digne de pouvoir conduire la famille après sa disparition. Sur ce détail un informateur nous explique :

Au sein de la famille, le parent (père) commence par observer ses enfants : l'enfant-ci peut bien être gentil ; l'enfant-ci se soucie de ses frères et sœurs ; l'enfant-ci, quand je l'envoie, il part ; il est obéissant. C'est par-là que les observations du parent (père) commencent. Maintenant quand ce parent (père) décède, avec ces qualités, on lui donne..., même s'il est le dernier-né ; il n'est pas forcément dit que c'est à l'aîné que l'on doit faire porter la feuille verte de bananier-plantain, parce qu'il peut arriver même que l'aîné aie de mauvaises habitudes ; ces mauvaises habitudes finissent par le disqualifier. (Justin Eyebe, 70 ans, patriarche, le 21/01/2019, Yaoundé)

En vue de mieux préparer celui qu'il pressent au rang d'héritier-successeur, le père de famille peut commencer à confier des charges à tel ou tel enfant (garçon ou fille) de façon intelligente. Il le fait dans l'intention de faire de lui un « homme » capable de gérer un jour sa famille. C'est dans cette optique que le père de famille peut très souvent envoyer son futur héritier-successeur le représenter soit à des tontines, à des réunions ou à des assemblées tenues aussi bien au village qu'en ville. C'est l'une des stratégies employée par certains pères de familles pour montrer au village, *dzal* et à la famille, *nda-bod* leur futur héritier-successeur, de façon indirecte. Cette désignation de l'héritier successeur peut aussi se faire au chevet du père alors qu'il est en pleine agonie. Certains anciens disent que cette façon n'est pas trop prise en compte parce qu'à cette période, le père de famille peut être en train de délirer, surtout s'il est malade. Ils pensent alors que les dires et les actions d'une personne ont plus de valeur et de sagesse lorsqu'ils sont exprimés au moment où la personne jouit encore de toutes ses facultés mentales. Sous d'autres cieux, mais dans la grande famille beti, C. Messanga Obama (2006) explique :

Décrivant la même scène, Myriam Guidjim, fille du chef Obama Zo'Elong précise qu'à l'agonie du chef, on l'enfermait avec le fils « préparé » pour la succession (le terme exact est / à kom/ qui peut se traduire par « fabriquer ») Il s'agit d'une opération volontaire décidée par le chef pendant qu'il exerce encore pouvoir. (Messanga Obama, C., 2006 : 69)

Lorsque cela n'a pas été fait, les anciens entrent en dialogue avec la famille pour essayer de voir ensemble l'enfant qui peut succéder au chef de famille. Au regard des aptitudes morales, les aînés (*mintôl*) du clan avec le concours des membres de la famille, finissent par désigner un protecteur et défenseur de la famille, celui qui aime bien prendre part aux affaires de la famille et qui peut supporter cette charge. En ce moment, ce n'est pas

le critère âge qui est mis en avant ; car les *Mvog Atemengue* chez les *Ewondo* disent très souvent « *Ntôl onë osu, a mvus aï ezezan* », « *L'aîné est devant, derrière et au milieu* ». Cela signifie que n'importe qui peut être héritier successeur pourvu qu'il remplisse les critères recherchés par la socio-culture *mvog atemengue*. Cependant la désignation de l'héritier-successeur dans le contexte de la « chefferie traditionnelle » se fait comme cela se fait avec l'héritier dans la famille nucléaire, mais il ya quelques différences dans le procédé de désignation. Ici tout se joue au sein de la chefferie de 3^{ème} degré au sein de laquelle les familles se constituent pour trouver un chef par consultation de la population (les familles constituant la chefferie) sous le contrôle du sous-préfet ou du préfet. Cela se fait aussi pour les autres degrés (groupement) où la charge du choix revient à la chefferie de village. Lors d'un entretien, un informateur déroula :

La chefferie est la succession mais cette succession se fait en principe d'un père au fils ou d'un proche membre de la famille. S'il n'y a plus personne (cas rare), on déplace la chefferie. Il peut arriver que le chef « traditionnel », de son vivant, désigne son successeur et après son décès, ce dernier prend la tête de la chefferie. Il y a le cas d'un chef dans le village Akak (arrondissement de Soa), où le chef est encore en vie, mais il a confié déjà la chefferie à son fils qui lui succède. (Lucas Eyebe, 51an, chef de 3^{ème} degré, le 19 septembre 2019, Yaoundé)

D'après ce qui a été dit ci-dessus, cela suppose que l'héritier-successeur est le fils du « chef traditionnel » décédé ou celui ayant abdiqué au pouvoir. Dans cet entretien, on peut souligner que ce chef ayant de son vivant remis son pouvoir à son fils est en réalité mort symboliquement car il n'y a de pouvoir que par rapport à la mort. Dans le cas où il n'y a pas un remplaçant de « sang » S'il n'y a pas un remplaçant ou quelqu'un de digne, on va ainsi chercher l'héritier-successeur dans la famille de son frère comme le dit si bien S.M Belinga Amougou en ces termes beti « *mbè onë mbo, binon bi to bibè* », « *Il n'y a qu'une seule porte avec deux lits* ». Le pouvoir a donc une assise familiale ou consanguine chez les *Mvog Atemengue*.

5.3.1. Dans la chefferie proprement dite

La désignation de l'héritier-successeur du chef « traditionnel » est la séquence qui précède l'intronisation et le port rituel de l'*Ekob-Zë* en tissu. Cette désignation n'est pas faite par le préfet, encore moins par le sous-préfet ; c'est la notabilité coutumière qui est chargée de désigner le chef traditionnel. Le sous-préfet est habilité à prendre acte de cette

désignation et à transférer le dossier du candidat à la sous-préfecture pour la signature par le préfet de l'acte de juridiction. Ce dernier par contre est chargé de faire une homologation.

La désignation de l'héritier-successeur du chef se fait donc par l'appel des notables de chaque sous-famille composant la famille régnante. Après l'identification des notables par le sous-préfet, ceux-ci peuvent prendre des bouts de papiers pour passer à un vote non populaire du chef de façon discrète, de telle sorte qu'ils ne se heurtent à une quelconque influence morale ou physique. En un mot, il s'agit de voter le candidat à la chefferie en âme et conscience, en toute liberté d'esprit. Mais il faut mentionner que ce vote même s'il est du ressort de la seule notabilité coutumière, est fait en présence de la communauté villageoise qui elle a le devoir d'attester de la conformité ou de l'authenticité des candidats. Tout de même, le sous-préfet peut uniquement consulter les notables pour voter même si la communauté villageoise n'est pas informée.

5.4. Initiation du chef traditionnel

Tout véritable pouvoir passe au travers d'une initiation. C'est la raison pour laquelle l'initiation du chef traditionnel passe avant son intronisation. Il s'agit d'une d'initiation qui n'est pas très longue et qui peut en moyenne prendre une durée d'un ou de deux mois. Nous pouvons signaler tout de même qu'il y a une initiation longue qui se fait inconsciemment par le candidat. En effet, sachant qu'une chefferie peut fonctionner sans chefferie de premier degré encore appelée chefferie supérieure, il est du ressort du chef de groupement, en compagnie du collège des chefs, d'inviter le futur chef afin de lui présenter le village et les occupants du village. C'est le moment pour le chef de groupement et le collège des chefs d'initier le futur chef traditionnel dans la direction du village et de lui apprendre comment garder sa chefferie. Face à une adversité, le chef sera ainsi appelé à se défendre à travers l'usage de certaines plantes qu'il devra maîtriser. Le principe est de mâcher ces « herbes » dans le but d'avoir par exemple raison ou de gagner un pari ou un procès. *L'Ekob-Zë* ne peut donc se comprendre que sur le plan microcosmique et sur le plan macrocosmique dans la gestion du pouvoir : il s'agit d'un « macrocosme horizontal », c'est-à-dire sur le plan purement social à essence familiale et clanique. Ainsi cette désignation de l'héritier successeur, pour devenir chef de village par exemple, se fait-elle par consultation des familles claniques constituant le village. Un informateur précise :

Au sein de la famille lorsque le père décède, son enfant le remplace ; on fait aussi la même chose comme j'ai dit au sujet du chef du village...Mais il y a nuance parce que le pouvoir est hiérarchisé. Ne pense pas que tu es l'égal du chef parce que l'on t'a fait porter l'Ekob-Zë pour être chef de la famille de ton

père ; non ! C'est vraiment comme ça ! On peut bien vous faire porter la peau ou l'obom à vous deux mais il y aura une nuance dans les significations. Le chef du village occupe le premier rang par rapport au chef de famille, mais l'Ekob-Zë avait commencé dans la cellule familiale maintenant plus la famille s'agrandit, plus elle a besoin d'un chef pour la diriger. Les personnages comme Abraham ont d'abord été chefs de famille comme on le lit dans la Bible. Il était d'abord chef de sa famille restreinte mais au fur et à mesure que celle-ci s'agrandissait, il est devenu chef de clan. (Justin Eyebe, 70 ans, patriarche, 2019, Yaoundé)

5.5. Esok alù, le conciliabule de la nuit

Esok est pour Jean Mbarga (1997) :

« L'instant préparatoire du Ndon-awu (récit du deuil). La famille du défunt se concerte sur sa vie et celle du défunt, ses relations, sa conduite... et surtout le type de jugement à porter sur la vie du défunt. Bref, on y dresse le bilan moral de la famille et du défunt. On analyse les causes du décès de ce dernier et le sens de sa mort pour l'élaboration du Ndon-awu ». (Mbarga, J., 1997 : 31).

Esok est par nature le lieu et le moment appropriés pour résoudre un certain nombre de problèmes de famille. Dans les circonstances du deuil, il désigne l'ensemble des propos autour des circonstances de la mort du disparu, de son jugement ainsi que de la destinée de sa famille. *Esok-alù* est donc celui qui se fait la nuit.

5.5.1. Présentation privée de l'héritier-successeur dans le conciliabule de la nuit

Après les moments de désignation de l'héritier-successeur, vient le moment de sa présentation. Il s'agit d'abord de la présentation privée de ce dernier pendant le conciliabule de la nuit, ensuite cette présentation se fera dans le conciliabule du jour et moment propice au port de » l'Ekob-Zë. La présente cérémonie en rapport avec la présentation de l'héritier-successeur s'est déroulée, dans le cadre de notre recherche, dans le département de la Mefou et Akono. Elle s'est précisément déroulée à la limite de deux villages limitrophes à savoir *Nkolmending* et *Abang* dans l'arrondissement de Ngoumou. En effet, les maisons des familles *Mvog Atemengue* de cette zone géographique sont construites le long du village *Nkolmending* et se poursuivent pour les autres, le long du village *Abang*. Nous sommes alors dans les cérémonies funéraires de Monsieur G.E. Atemengue, qui doit alors être inhumé le lendemain samedi 31 août 2019.

5.5.2. Témoignages des membres du conciliabule de la nuit (*esok alu*)

Le témoignage ici concerne l'ensemble des dires autour du choix de l'héritier. Cela se fait autour des patriarches *Zomelo'o/Ndzo* et chefs d familles. Ils sont réputés pour leur

éloquence et maîtres des *minkana* ou proverbes. Ce sont de véritables hommes de discours. Le conciliabule se déroule donc sous leur autorité. On est vraiment là en plein « palais de justice traditionnel », sous un vieux safoutier. En 2019, lors d'une enquête pendant un deuil à Nkolmending, certains discoureurs et témoins prirent la parole pour dire à tour de rôle que du vivant du mort et dans sa maladie, il disait habituellement qu'il ne faut pas repousser René ; car il est son fils et il faut le traiter comme tel, « *te mia lig mia timi Rene anë mon wom* ». En effet, René dont parle le mort à travers son propos rapporté, n'est pas son fils biologique, mais le fils de son épouse (la deuxième) après le divorce avec la première. Après un long débat, le patriarche (*Zomelo'o*) prit la parole et dit : « *A mvog Atemengue, nge ngon Mvog Atemengue yakë bié bon ai mod, ndo mod té a ndiki non ngap ai bon be té, benë Mvog Atemengue ah hah* » et la foule de répondre « *hu hu* » pour les hommes, suivi de l'*Oyenga* des femmes. La traduction de cette phrase en langue française c'est : « *Chez les Mvog Atemengue, si une fille Mvog Atemengue fait des enfants avec un homme qui ne se signale ou ne se prononce pas, ces enfants sont alors Mvog Atemengue* » ; le patriarche, poursuivant son discours, dit encore : « *mon asiki hë mbié anënton* », en français, cette phrase donne littéralement : « *L'enfant n'est pas seulement accouché, il est nourri* », « *L'enfant n'est pas seulement celui dont on est le père biologique, mais celui dont on s'est occupé* ». Le patriarche prit encore la parole par la suite et dit dans l'*Esok*, le conciliabule que les enfants biologiques du mort, monsieur G.E. Atemengue, ne sont pas là pour pouvoir s'occuper de la famille laissée par ce dernier. Or, poursuit-il en disant que l'héritier-successeur est sans ignorer que les activités de son père décédé ne doivent pas cesser de fonctionner. Son discours ne prit pas fin sans qu'il dise que : « *Mimbè ya nda G.E. Atemengue mi kad yabèn ; e bod ba lod a ndzon be yem në be në dzam kad tebë* » ; en français : « *Les portes de la maison de G.E. Atemengue seront toujours ouvertes ; des gens, en passant en route, pourront toujours s'y arrêter* ». A travers les paroles du patriarche on peut savoir que le disparu a déjà un héritier-successeur et sa famille sera reconstituée autour de lui pour continuer son cours.

5.5.3. Apologie de l'héritier-successeur dans le conciliabule de la nuit (*esok alu*)

Cette présentation se fait à travers des paroles échangées entre le patriarche et les membres présents dans le conciliabule, *esok*. De ces paroles, nous pouvons retenir les plus importantes. Il s'agit d'un dialogue entre le patriarche et l'héritier. Le patriarche demande où se trouve ce fils de la deuxième épouse en ces termes : « *René te emen anë ve ?* », « *Où est*

même ce prénommé René ? ». La réponse du désigné est : « *me nyo !* », « *me voici !* ». Après cette brève présentation, il sera demandé à l'héritier de se rasseoir.

5.5.3.1. Valorisation de la vie morale et éthique de l'héritier-successeur

La suite du processus de présentation est marquée par l'érection des qualités de celui qui a été désigné comme héritier-successeur. En effet, il est question de faire le rappel des bonnes attitudes et habitudes qui gouvernent l' élu au vu et au su de tous les membres présents dans le conciliabule de la nuit. De manière socio-culturelle, il est question de faire le rappel de ce qui fait la vie morale de tout *Mvog Atemengue* aussi bien au sein de la famille que dans le clan et l'ensemble de la société camerounaise. Ainsi l'héritier-successeur en la personne de René s'est-il vu auréolé par ses bonnes habitudes pour être la tête de la famille laissée par son père décédé. Cette étape est marquée par la prise de parole du patriarche qui s'exprime en ces termes : « *mod osë ayem René adzal va ; adin esié, anë te teb minloman, a në evuvué, a në edzodi nyol äi akab ; a non ndzoug abui ai bisié bi esia ; René a belë mimbembe me fulu* ». Comme traduction à ce propos du patriarche, on a ce sens : « *René est connu de tous ici au village ; il est travailleur, il sait rendre service ; il est calme, il est humble et généreux ; il s'intéresse beaucoup aux activités de son père ; bref René a de bonnes habitudes* ». L'assistance, dans le silence, écoute attentivement l'échange des paroles dans la reconstruction de cette famille autour de celui qui en sera héritier-successeur. Il s'agit dans le fond de trouver des pistes d'établissement de la paix, de l'harmonie et d'un certain redémarrage dans la régulation sociale de la famille.

Photo 23 : Le Nsili awu



Source : T.M. Atangana Tsoungui Août 2019

5.5.2.4. *Nsili-awu*/la demande de la cause de mort

Nsili-awu peut se comprendre par Jean Mbarga (1997) comme le moment au cours duquel on « voit défiler tous les orateurs des diverses grandes familles ou sous-familles qui formulent leur requête en se fondant sur le type de relations qui les unissaient au défunt (parenté, mariage, amitié, profession...). Il est question ici de « demander le récit de la mort du défunt » Car pour le *Beti* : « *awu tégè kân ai ndon* », littéralement « *La mort ne pas se séparer avec la cause* ; cela signifie alors que « *La mort a toujours une cause* ». La poursuite de la cérémonie ne peut reprendre qu'avec le *Nsili-awu* mais qui est précédé de *man esok*, petit conciliabule que l'on organise tôt le matin. Il ne comprend qu'un nombre restreint de personnes. A cet effet, les différentes familles sont ainsi installées sous différents *esam*, tentes traditionnelles en palmes ou en pailles et d'autres personnes sont dans des tentes modernes. Le *Nsili-awu* est le moment qui a pour aboutissement le *Ndon-awu*, récit du deuil.

Photo 24 : Héritier-successeur en procession dansant l'esani pieds nus.



Source : T.M. Atangana Tsoungui Août 2019

Ce retrait des souliers de l'héritier-successeur symbolise l'authenticité de la tradition ; il est aussi symbole de la présence du sacré. Par ailleurs il faut souligner que la terre dégage de l'énergie tellurique nécessaire à la vie de l'homme ; en effet, cette énergie tellurique purifie l'individu qui pose au sol la planche de ses pieds dans la mesure où cette partie du corps cache une ouverture, qui absorbe ou rejette des énergies. Pour la bonne gouverne, il faut dire que l'ensemble des organes vitaux (comme l'estomac, le foie, le cœur, les poumons etc.) d'un individu sont représentés à la planche de ses pieds ; c'est d'ailleurs la

raison pour laquelle on dit très souvent que l'homme commence par mourir aux pieds. Sa majesté Etoundi explique : « *Le beti ne portait pas de chaussures ; même quand on donnait une fille en mariage, on n'était pieds nus. Dans le rite so, les jeunes allant au rite étaient nus.* »

Chez les *Mvog Atemengue*, comme chez l'ensemble des *Beti*, c'est l'oncle maternel, *Ndom-gnan* (le frère de la sœur) qui « ouvre » la cour de deuil (*nсен-awu*) avec le *Nsili-awu*. Dans le cadre de notre enquête ethnographique, c'est l'oncle maternel du mort qui était effectivement le premier à faire cet exercice coutumier. Après son passage, suivait celui des grandes familles concernées, d'abord les plus proches, ensuite les moins proches et enfin les associations, *bikoan* et les amis, *be mvoe*.

Photo 25 : Acquisition du pouvoir dans le conciliabule



Source : T.M. Atangana Tsoungui Août 2019

5.5.2.5. *Esok-amos*/le conciliabule du jour

Le conciliabule du jour (*esok-amos*) est une suite logique du conciliabule de la nuit (*esok-aliù*). Ces deux conciliabules ont pour intermédiaire le petit *esok* du matin, *man esok* et du *Nsili-awu*. Le conciliabule du jour est organisé pour statuer sur les réponses du *Nsili-awu* avec tout ce qui concerne la famille du mort. Ainsi tout ce qui a été dit la nuit au sujet du futur héritier-successeur sera encore réitéré le jour ; aussi, c'est le moment approprié pour le port rituel de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard. L'accord du lieu pour le conciliabule du jour introduit l'entrée à ce conciliabule, *esok-amos*.

C'est le cas avec le deuil de M. G.E. Atemengue à Ngoumou où, après de longs débats le patriarche conclut avec tous les autres membres qui tombèrent définitivement d'accord sur le choix du dernier, *melig mvua*, fils de la deuxième épouse ; car c'est lui qui restera souvent s'occuper de la famille laissée par le mort. Le patriarche en appelle à l'assemblée présente au conciliabule et ceux-ci répondent par un cri « hu hu » et le jeune héritier-successeur qui était assis sous les bananiers, est invité publiquement, sur l'invitation du patriarche, à se mettre debout avec son chasse-mouche à la main. L'héritier-successeur à travers la réception du chasse-mouche, est donc un rassembleur, un père qui protège les siens, ou un fils qui encadrera ses frères.

Après un long débat au sujet de la cause de la mort, qui doit alors aboutir à un consensus sur le *Ndong-awu*, le patriarche, pour dire qu'il n'y a plus rien à dire, que tout est dévoilé, finit par dire : « *eyon mi foudi otira a mbil na koé-si ekui, ndo ekui ya to ela, eyi mina yi ne dze efe ekui a mbil ?* ». Le sens littéral de ce propos c'est : « *lorsque vous avez déjà mis de la fumée dans le terrier du rat palmiste pour le faire sortir, alors quand trois rats-palmistes sont finalement sortis, quoi d'autre voulez-vous voir sortir de ce terrier ?* ». Le patriarche veut ainsi dire que tout est déjà dit, il n'y a plus rien d'autre. Vers la fin du conciliabule, on rappelle que tout doit être bien préparé et résumé séance tenante puisque : « *nkobo onë ayé azang bod* », « la prise de parole est difficile au milieu des gens ». En ce qui concerne la mère du jeune héritier nouvellement désigné, la décision prise c'est que : « *ba yi nyé bete a ndil ayob* », c'est-à-dire littéralement qu'« *on va la mettre sur la toiture en haut* ». En d'autre terme, elle sera auréolée. La place de la femme occupe une grande importance dans la vie de l'être humain en général. C'est elle qui donne la vie et c'est elle qui assiste l'homme dans la création et l'accumulation des biens et richesses.

Photo 26 : Héritier portant l'Ekob-Zë



Source : T.M. Atangana Tsoungui Juin 2020

Photo 5 : Héritier tenant son sceptre



Source : T.M. Atangana Tsoungui Mars 2019

5.5.2.6. Port rituel de l'*Ekob-Zë* en feuille par l'héritier-successeur

Pendant la cérémonie du port rituel de l'*Ekob-Zë* en feuille verte de bananier-plantain, le patriarche et les anciens lui font arborer la veste et le chapeau de son père trépassé. Il s'agit d'une sorte d'absence présence qui s'opère en la personne de l'héritier -successeur. En effet, par le principe de l'actualisation/potentialisation, on potentialise le pouvoir du mort que l'on actualise en son héritier-successeur ; c'est alors ce dernier qui devient le dépositaire de son pouvoir familial par la cérémonie du port de l'*Ekob-Zë*. Le principe d'actualisation/potentialisation change le statut familial et social de l'héritier-successeur, qui devient père et chef de famille. Il est dorénavant l'Aîné, le chef, le représentant des ancêtres de sa famille ; il devient alors la figure et l'intermédiaire entre le monde visible et le monde invisible. Il s'agit de comprendre que le remplaçant, à travers le rite du port de l'*Ekob-Zë*, entre dans une « nouvelle vie » où il est métaphysiquement transformé.

5.5.2.6.1. Oncle maternel et port de l'*Ekob-Zë*

La séquence rituelle du port de l'*Ekob-Zë* proprement dit se fait par la cueillette de la feuille verte de bananier-plantain. En effet, selon les propos recueillis auprès de M. Pierre Mimbang Bana : « *Enë ndomgnang ndzo ya kë bük okié ekon onë tege äi ngnaben* », « *C'est l'oncle maternel qui est chargé d'aller cueillir la feuille verte de bananier-plantain qui n'est pas encore fendue* ». L'oncle maternel extrait alors la feuille de bananier-plantain qui est encore entière. En cas d'absence de ce dernier, on peut désigner le patriarche pour le faire. Il n'existe pas chez les *Mvog Atemengue* les traces physiques de femmes dans ce rite de pouvoir. Il faut tout de même souligner que la coupure de cette feuille ne se fait pas par l'usage de la machette, du couteau ou d'un outil quelconque ; cette coupure se fait à la main. La feuille verte de bananier étant ainsi extraite, l'oncle maternel de l'héritier-successeur va la fendre (*a sal*) depuis son milieu (*a nkong*) pour la faire porter à l'héritier-successeur.

5.5.2.6.2. Bénédiction de l'héritier-successeur

La cérémonie du conciliabule, *esok* tirant à sa fin, le jeune héritier-successeur est proclamé chef et garant de la famille laissée par son père décédé. Toute charge et responsabilité familiales lui incombent dorénavant ; cette séquence se solde avec l'apport par l'héritier-successeur du vin rouge aux patriarches et anciens. Le patriarche rappelle à l'héritier qu'il doit être humble, doit unir la famille et que ses frères et sœurs qui sont en Europe pour le cas d'espèce, doivent prospérer. Il bénit aussi l'héritier-successeur lui-même en ces termes : « *mvua ya nyol, mebugben äi René aahh !* », « *la santé du corps et la*

prospérité à René ! » et l'assistance de répondre par des cris « *hu hu* » d'hommes et par l'*Oyenga* des femmes. Le patriarche ajoute en disant : « *E mod ai wog kin mintié azaag ton nkus* », « *Que la personne qui entendra la voix des douleurs vienne nourrir la veuve* ». Le sens ici c'est : « *Que la personne qui entendra un cri de détresse vienne nourrir la veuve* ».

Photo 28 : Sortie du conciliabule



Source : T.M. Atangana Tsoungui Août 2019

Photo 6 : Héritier successeur dansant l'Esani



Source : T.M. Atangana Tsoungui Août 2018

5.6. Procession avec l'héritier-successeur pour le *Ndon-awu*, récit du deuil

Ces images ci-dessus nous présentent la sortie du conciliabule où l'on a remis à l'héritier-successeur ses attributs de pouvoir pour s'occuper de la famille. L'autre image présente l'héritier à la suite du patriarche alors prêtre. Il s'agit de sa présentation solennelle et de la danse de l'*Esani* qui marque la bravoure de son père mort mais qui acclame aussi l'héritier qui l'incarne et le remplace ; par conséquent cet héritier est le nouveau responsable de la famille. Placé en avant, il symbolise la panthère/léopard qui protège sa famille en tant que chasseur et maître de la forêt. Sur ces images on voit l'héritier-successeur ainsi que les patriarches détenant des chasses-mouches et des bâtons de commandement. Ces attributs sont la figure guerrière des anciens beti qui étaient munis de lances pour se défendre contre leurs ennemis en temps de guerre et pour faire la chasse. L'héritier placé en avant est donc ce guerrier, le protecteur qui doit garder et défendre sa famille comme une panthère/léopard.

Lors d'une autre enquête menée toujours à Ngoumou dans le village *Nkolmending* et au sujet de la procession, le patriarche était placé en avant, suivi de l'héritier-successeur, de son frère cadet et du reste de la famille. C'est ainsi que l'on annonce au « village », *dzal* le début de la procession au cours de laquelle l'héritier-successeur est mis en avant avec le patriarche. A cet instant le « village » détonne le son au rythme de l'*Esani* à travers le *Nkul*,

tam-tam et le *Mbè*, le tambour. Chaque, personne tient alors en main un rameau de palmier ou une quelconque feuille de plante en position d'attaque ou de guerre. En effet, les beti tenaient alors très souvent des lances en signe de guerre et par conséquent de victoire et de triomphe. Le pouvoir est traduit par la possession du chasse-mouche ou du sceptre.

Photo 30 : Héritier-successeur dansant l'esani



Source : T.M. Atangana Tsoungui Août 2019

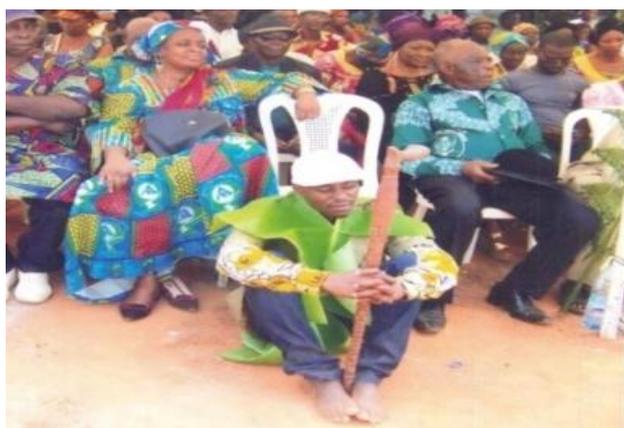
Photo 7 : Héritier-successeur dansant l'Esani



Source : T.M. Atangana Tsoungui, Août 2018

La place de l'héritier entête de file, précédé du patriarche et muni de son chasse-mouche rappelle ou symbolise ce courage, cette majesté, cette royauté et ce triomphe en face de l'adversaire. C'est le symbole de la panthère/léopard alors roi de la forêt et ordonnateur des instructions. C'est le symbole du pouvoir qui est couronné par le port de *l'Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard aujourd'hui en feuille verte de bananier-plantain. L'héritier-successeur en tête de file lors de la procession est le remplaçant du chef de ménage dont les obsèques sont organisées. Il doit en tant que tel continuer à prendre part aux différentes associations, *bikoan* de son père comme si lui-même était encore là présent. D'ailleurs, il l'est toujours à travers lui parl'absence présence. Un proverbe ewondo dit « *Zoa ekelë elig metine, ndzen okelë olig meboa* », cela a pour sens littéral « *L'éléphant s'en va, laissant des traces, le potiron s'en va laissant son fruit* ». Cela signifie que le chef de ménage, bien que mort laisse après lui son héritier successeur. Ici le potiron peut être l'équivalent ou une autre appellation de ce fruit que l'on appelle très souvent le « mélon », produisant de la pistache.

Photo 32 : Héritier-successeur assis pour le *Ndon-awu*



Source : T.M. Atangana Tsoungui Mars 2019

5.7. *Ndon-awu* ou la réponse au *Nsili-awu*

Il s'agit ici de la phase qui succède à celle du *Nsili-awu*, entrecoupée par son élaboration au laboratoire qu'est le conciliabule (*Esok*). C'est ici que le porte-parole doit faire preuve de talent dans le déroulement de la parole en choisissant les mots pour restituer fidèlement ce qui lui a été recommandé comme synthèse dans le conciliabule. C'est ce qu'il dira alors que le public prendra comme parole d'évangile. Ici l'héritier-successeur et l'ensemble de ses frères et sœurs s'assoient à même le sol. Cette image présente un jeune héritier-successeur en pleine possession de ses attributs de pouvoir. Assis, il a été présenté au public comme remplaçant son père en tête de famille.

5.8. Retrait de l'*Ekob-Zë* en feuille après les cérémonies funéraires

Ce retrait de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard en feuille verte de bananier-plantain, sera fait rituellement comme son port aussi a été ritualisé. Il s'agira pour l'héritier successeur d'enlever son *Ekob-Zë* en feuille verte de bananier-plantain (*Okie ekon*) pour aller le cacher dans le domicile en l'introduisant dans le lieu recommandé traditionnellement. Au bout de trois jours ou du nombre de jours indiqué, l'héritier successeur pourra ainsi aller le retirer pour l'introduire sous les souches de bananiers.

5.9. Cérémonie du port rituel de l'*Ekob-Zë* en tissu lors de l'intronisation du chef

Cette cérémonie rituelle d'intronisation du chef « traditionnel » se compose en réalité de deux séquences : séquence rituelle administrative et la séquence rituelle « traditionnelle ».

5.9.1. Séquence rituelle administrative

Elle est structurée par l'exécution de l'hymne national, les discours, la lecture de la note officielle et la remise des attributs du pouvoir administratif : les épaulettes, le képi, la tenue administrative etc.

* Exécution de l'hymne national

Aux couleurs vert-rouge-jaune avec une étoile dorée sur le rouge, le drapeau du Cameroun est levé à l'arrivée du sous-préfet ou du préfet et sa suite (le maire, le commissaire) en vue de l'exécution de l'hymne national.

* Discours du maire

Ce discours du maire est axé sur deux grandes articulations à savoir le mot de Bienvenue et la présentation du village à travers le récit de son histoire. La cérémonie commence avec le discours, le mot de bienvenue du maire de la place à l'endroit du sous-préfet. De ce discours, nous pouvons retenir : « *C'est la cérémonie d'intronisation du chef (...) en effet, les chefs ont consulté les familles qui composent le village et le choix ayant été porté sur (...), les anciens l'ont initié (...)* ». En effet, c'est le maire qui présente le lieu en relatant la brève histoire dudit lieu.

*Discours du sous-préfet

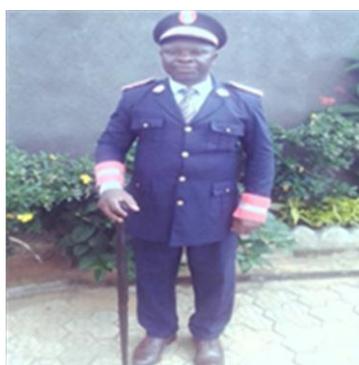
A la fin de son discours, le sous-préfet invite le futur chef « traditionnel » à se mettre au centre de la cour. Il le présente alors en donnant son nom, son jour et son année de naissance, le nombre de ses enfants, ses parents ou un membre influent de sa lignée. Le sous-préfet invite le futur chef traditionnel à être un chef rassembleur. Le sous-préfet rappelle au futur chef pourquoi il sera chef « traditionnel » : « *le chef n'est pas appelé à se servir mais il est là pour servir la population* ». Dans sa responsabilité, il doit transmettre les décisions du Gouvernement car il est la courroie de transmission entre la population et l'administration. Il doit animer la vie économique dans le village, doit être impartial et objectif. Pendant que le sous-préfet s'explique, on lui apporte les attributs à mettre sur le costume du nouveau chef « traditionnel ». Après les lui avoir mis, le sous-préfet annonce à la population que son nouveau chef vient solennellement d'être installé.

*Lecture de la note officielle

Une lecture du décret est faite par le sous-préfet qui en explique le contenu. Il s'agit en effet du décret 77-245 du 15 juillet 1977 portant organisation des chefferies et meublé par

les articles 8 ; 9 ; 10 ; 11 ; 12 et 17. Ces articles donnent des règles sur la candidature à la chefferie ainsi que des dispositions liées non seulement à la désignation du chef mais aussi à ses responsabilités : En effet, les candidats doivent être des enfants du chef décédé ou ils doivent avoir un lien avec la famille régnante. En un mot les candidats doivent être choisis au sein de la famille qui est appelée à exercer coutumièrement le commandement. Ils doivent remplir de bonnes aptitudes physiques, mentales et ils doivent savoir lire et écrire. Aussi la vacance de la chefferie étant consacrée au décès du chef, il n'y a donc pas de délais pour la désignation d'un nouveau chef. Le choix d'un chef provient de la consultation obligatoire de la notabilité coutumière qui doit avoir des pièces d'identification (carte nationale d'identité). Enfin le chef doit résider sur son territoire de commandement pour s'occuper de la population en tant que courroie de transmission entre l'administration et les administrés. Le sous-préfet veille donc à l'application de ces dispositions.

Photo 8 : Chef successeur dans ses attributs administratifs



Source : T.M. Atangana Tsoungui Novembre 2019

5.9.1.1. Réception/remise des attributs du pouvoir administratif

- Costume (Tenue coloniale)
- Epaulettes (droite puis gauche) de couleur rouge
- Collet rouge et bandes rouges sur les mains du costume et sur les poches du costume.
- Képi (chapeau)

Le sous-préfet déclare à la population en disant solennellement « *population de (...), voici votre chef* »

5.9.1.2. Remise du bouquet de fleur au chef par son épouse

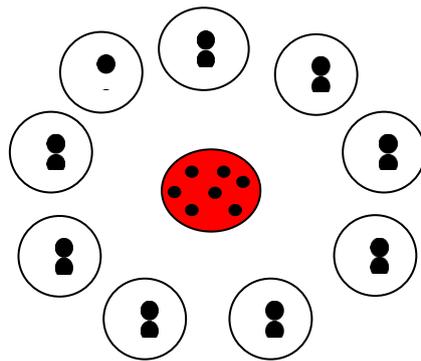
Le chef ne gouverne pas seul ; il gouverne avec son épouse qui fait sa force et son pouvoir. Après la remise du bouquet de fleurs, se suivent les salutations du nouveau chef

« traditionnel » par ses collaborateurs à savoir le sous-préfet (ou le préfet), le maire, le commissaire, le doyen des chefs traditionnels, leurs majestés et enfin la famille et l'ensemble de la population.

5.9.2. Séquence rituelle traditionnelle : Port rituel de l'*Ekob-Zë* en tissu

Cette séquence commence immédiatement avec l'enlèvement du nouveau chef traditionnel alors paré de ses ornements administratifs avec ses attributs. Cet enlèvement est rapidement fait par le collège des chefs, par leurs majestés. Dans cette séquence, le sous-préfet et les autres représentants administratifs restent assis sur place ; seuls les chefs sont tenus de prendre part à cette séquence rituelle traditionnelle. Le nouveau chef traditionnel est alors conduit derrière les maisons, à la limite de la brousse. Pendant ce temps il ya intermède musical et l'on place dans la cour, au centre et presque à l'entrée du domicile du nouveau chef, une chaise ou un fauteuil. C'est le symbole de la royauté, de la majesté, du pouvoir ; la chaise ou le fauteuil traduit alors cette stabilité car la force ou l'énergie, lorsqu'elle atteint son comble, se stabilise. Il y a maturation de l'être qui contemple pour saisir les phénomènes en vue de la pratique.

Schéma 4 : Cercle du port rituel de l'*Ekob-Zë*



Source : T.M. Atangana Tsoungui Juin 2020

Le schéma ci-dessus représente un cercle rituel dont les boules blanches formant le cercle sont une représentation du collège des chefs en acte. La boule rouge qui se trouve au centre représente le successeur du chef en puissance qui va être intronisé et qui reçoit ses attributs traditionnels. Les points qui se trouvent dans les boules représentent les tâches de *Zë* la panthère/léopard ou de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard.

5.9.2.1. Port rituel de l'*Ekob-Zë* en tissu et remise de ses attributs

C'est dans un cercle formé par le collège des chefs traditionnels que le chef traditionnel en puissance va arborer l'*Ekob-Zë*. Ce port rituel de l'*Ekob-Zë* voudrait que les chefs en acte le tiennent en position totalement ouverte, c'est-à-dire que certains chefs tiennent la partie avant de l'*Ekob-Zë* et les autres tiennent la partie arrière de telle sorte que le nouveau chef puisse simplement le faire passer par le cou et se l'arborer. Il s'agit donc là d'une pièce de tissu confectionné à l'image de la panthère/léopard et dont une partie pend en avant et l'autre en arrière ; les deux parties sont alors nouées de ficelles vers le bas ; ce qui constitue alors un *Ekob-Zë* en vêtement et qui est en même temps un ornement du chef « traditionnel ». L'*Ekob-Zë* est alors posé sur le costume (la tenue administrative ou tenue coloniale). Cela traduit la double fonction du chef « traditionnel », aussi bien administrativement que traditionnellement. Pendant ce temps, la hiérarchie « chefaie traditionnelle » continue de lui donner ses attributs traditionnels à savoir le chasse-mouche, *akpag*, le bâton de commandement ou sceptre, *ntum nnam (ntum ndzoe)*, le chapeau de chef « traditionnel », *ntom*, la chaise ou le fauteuil du chef (*Eto Nkukuma*) et l'*Ekob-Zë* en tissu. L'héritier-successeur à la chefferie est tenu d'arracher ces attributs de pouvoir car le pouvoir s'arrache ; on lui met enfin le chapeau, *ntom* sur la tête. En effet, ce chapeau en *Ekob-Zë* accompagne ses ornements traditionnels. D'après une interview réalisée avec le chef E. Gaston le rite est plus ou moins structuré comme suit :

Tu ne peux pas devenir chef sans tes oncles maternels parce qu'ils sont tes protecteurs ; alors que tes oncles paternels sont tes rivaux... Dans le rite du chef, il faut qu'il y ait tes oncles maternels et les zomelo 'o (patriarches)... Ils t'entourent avec les chefs présents et ils disent : « où nous sommes là, si quelqu'un est venu pour détruire, qu'il quitte d'abord » puis ils invoquent ceux qui sont déjà morts : « nkukuma tel qui n'est plu... ce que tu avais, voilà ça qu'on donne et tout le monde répond héé... Il y a donc aussi des interdits à respecter. (E, Gaston., 60 ans, patriarche et chef, le 15/04/2021, Yaoundé)

* Chasse-mouche (*akpag*) et bâton de commandement (*ntum edzoe*)

**Photo 10 : Chasse-mouche
(akpag)**



Photo 9 : baton de commandement



Source : T.M. Atangana Tsoungui Juin 2020

***Chapeau du chef « traditionnel »**

Photo 11 et Photo 12 : Chapeaux du chef



Source : T.M. Atangana Tsoungui Juin 2020

Ces images sont des chapeaux que reçoivent des chefs, des héritiers-successeeus au sein de la chefferie lors du rite de l'*Ekob'Zë*, la peau de panthère/léopard. L'*Ekob-Zë* s'accompagne du port du chapeau qui pour certains n'a pas une signification en tant que telle. Pour notre informatrice Cécile Manda :

Le chapeau ici n'a pas vraiment de symbole. Le Beti allait travailler avec le chapeau sur la tête. C'était sa tenue de travail. Il lui permettait de se couvrir le crâne contre le soleil et contre des insectes et des herbes...Aujourd'hui, lorsque le père décède, on fait porter ce chapeau à son fils de même que les habits qu'il aimait porter au quotidien pour aller travailler ou ceux qu'ils aimaient porter à la maison. Mais pas les vêtements de sortie. C'est la même chose avec tous ses objets, chais, chasse-mouche, bâton de commandement etc. Ce chapeau était l'afoglo mais quand les blancs sont venus, nous avons commencé à porter les chapeaux larges bords. (Manda, C., 67 ans, inactive, 02/05/2021, Yaoundé)

***Chaise ou Fauteuil du chef traditionnel**

Photo 13 : Chaise du chef



Source : T.M. Atangana Tsoungui 05 Arvil 2019

La chaise ou le fauteuil du chef traduit son siège, son pouvoir en tant que stabilité car à force de mouvements traduisant l'apprentissage à travers la vie d'enfance, d'adolescence, de jeunesse, on atteint le perfectionnement conduisant au calme, au repos, à la stabilité : c'est le pouvoir en maturité.

5.9.2.2. Quelques recommandations au successeur du chef « traditionnel »

Le collège des chefs traditionnels fait une sorte d'éveil « spirituel et moral » au nouveau chef en lui faisant prendre conscience de son nouveau statut : celui de chef, du gestionnaire des hommes aussi bien administrativement que « traditionnellement ». Cette opération consiste donc à prononcer des paroles de pouvoir devant accompagner le rétablissement de ces zones de faiblesse afin que se manifeste véritablement dans l'exercice, le pouvoir du chef « traditionnel ». Il s'agit par exemple pour le collège des chefs, de marteler (*a yomlo*) le nouveau chef en prononçant à son endroit des paroles à propos de ce qu'on attend de lui : « *onë he na ... onë he na...* », « *tu ne peux que...tu ne peux que...* ».

**Photo 14 : Manifestation publique
avec l'Ekob-Zë**



Source : T.M. Atangana Tsoungui 05 Arvil 2019

5.9.3. Entrée solennelle du chef successeur avec le collège des chefs

Dans ses parures de chef à la peau de panthère/léopard, l'héritier-successeur est dans un camouflage, un masque, une armure et arbatèle de ce félin comme si c'était lui-même. Par ailleurs il incarne le « père » décédé ; ce qui traduit un nouveau règne, une nouvelle vie, une nouvelle histoire dans la vie de la communauté. Dans la mort, il y a la vie, le recommencement de la vie, comme un cycle.

C'est dans la procession que le collège des chefs revient au lieu de la cérémonie d'intronisation. La procession commence au lieu du port rituel de l'*Ekob-Zë* et se poursuit vers la route en vue de l'entrée solennelle dans la cour du nouveau chef. Il est alors revêtu de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard en tissu imitant ces félins. Cet *Ekob-Zë* est alors posé sur sa tenue administrative, sa tenue coloniale. Tous les autres chefs tiennent chacun une palme dans la main en signe de triomphe ou de victoire. Le nouveau chef traditionnel tient par contre un sceptre, *Ntum Nnam (Ntum-Edzoe)*. Il tient aussi un chasse-mouche, « *akpag* » et il porte un chapeau en *Ekob-Zë*. Dans la procession, les chefs encadrent le nouveau successeur et l'accompagnent jusqu'à son fauteuil. Toute cette séquence est meublée par le chant « *etong-ntomba* », qui est une danse royale où l'héritier-successeur au trône danse majestueusement avec en main une sagaie ; celle-ci est le symbole de la guerre et de la victoire et est aujourd'hui substituée au chasse-mouche et au bâton de commandement. Cette danse se fait par l'héritier-successeur qui sautille en brandissant la sagaie en signe d'attaque.

Les chefs traditionnels réunis en collège font alors asseoir sa majesté ; il s'agit concrètement de l'oncle maternel et du chef de famille, qui vont matérialiser cette action pendant que le chef de groupement se tiendra derrière, saisissant le fauteuil. Il peut aussi arriver que ce soit l'oncle maternel qui tienne plutôt le fauteuil de sa nouvelle majesté. Ils vont alors lui saisir les bras et le faire s'asseoir neuf fois ; c'est-à-dire qu'ils vont faire ce geste huit fois et la neuvième fois, on le fera asseoir définitivement sur son « trône ». Ce chiffre est symbolique et traduit la plénitude en négro-culture. C'est un signe cosmique en particulier chez les *Ekang (Beti-Fang)*. Le successeur s'étant définitivement assis, commence la révérence au nouveau chef. Tous les chefs sont alors tenus de lui faire la révérence en prononçant des mots de félicitation à son endroit et de fécondité (productivité) au règne. Après le collège des chefs, ce sont ses pères, les anciens qui passent lui faire la révérence, suivis de quelques proches et enfin de certains membres du village.

Photo 16 : Intronisation du successeur



Source : T.M. Atangana Tsoungui 05 Arvil 2019

Photo 15 : chef hiérarchique du successeur



Source : T.M. Atangana Tsoungui 05 Arvil

Pendant tout ce passage, le nouveau chef met à même le sol son sceptre, *Ntum Nnam* lequel est légèrement couché entre ses jambes en station presque debout. Son chasse-mouche, *akpag* et sa baguette sont par contre tenus dans sa main droite. Après le rite du port de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard, sa majesté n'a plus le droit de saluer qui que ce soit à la main ; il devra attendre ainsi pendant neuf jours ; car il est déjà « chargé », sacré et il ne doit pas profaner ce sacre. Pendant toute cette période de neuf jours, il ne devra avoir aucun rapport sexuel. La fin de notre chapitre 5 nous permet de passer plus amplement au chapitre 6.

CHAPITRE 6 :
***EKOB-ZË* : SYMBOLISME ET POUVOIR**

Dans ce chapitre, il sera question de faire une ethno-anthropologie relative au symbolisme et au pouvoir chez les *Mvog Atemengue*. C'est le lieu approprié pour rendre intelligibles nos différentes données que nous expliquerons par la rigueur épistémologique de notre cadre théorique alors précédemment présenté au chapitre 2. De façon plus concrète, il s'agira d'expliquer en quoi *l'Ekob-Zë* est un symbole de pouvoir chez les *Mvog Atemengue*.

6.1. Mythe et institution sociale de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard

L'anthropologie est la science qui étudie l'homme dans sa culture. Cette dernière s'entend avec Mbonji Edjenguèlè comme *le mode de vie global d'un peuple*, à la suite d'Edwar Burnet Tylor pour qui La culture ou civilisation est l'ensemble incluant les connaissances, les savoirs, la religion, la morale, l'art, le droit, la coutume et l'ensemble des attitudes et aptitudes acquises par l'homme en tant que membre d'une société.

Le mythe est ce par quoi toute société humaine, toute socio-culture s'appuie pour tenter de se donner une explication génésiaque. Il s'agit d'une opération ou d'un procédé imaginaire ou légendaire qui sert d'explication de base sur l'origine d'un peuple ou d'une de ses pratiques culturelles. Pierre Bonte et Michel Izard (1994 :498) le définissent comme : « *des récits fondateurs que les membres d'une société se transmettent de génération en génération depuis les temps les plus anciens* ».

En anthropologie, le mythe est la clé de compréhension d'un peuple sur son origine historique ainsi que sur l'une ou sur l'ensemble de ses pratiques culturelles. Le mythe s'avère donc être une sorte de repère dont le contenu met la lumière sur le sens des pratiques culturelles d'un peuple. Ainsi le mythe est la phase théorique d'une pratique rituelle. Pour P. Bonte et M. Izard (1994) :

Ce rapport d'adéquation du mythe à la réalité est capital. Il est au principe de sa fonction qui est de rassembler un groupe d'hommes et de femmes autour d'un même ordre du monde et d'une même conception de l'existence : souci de consensus où, à la suite de B. Malinowski, s'engagea l'école fonctionnaliste anglaise, reliant à cette occasion l'étude du mythe à celle du rite ; au principe de son contenu, qui est d'établir à la fois une cartographie et une philosophie de cet ordre du monde, avec ses proximités et ses distances : philologie, herméneutique, intelligence des textes qui plonge ses racines dans la tradition helléniste (...) En prenant ainsi pour premier objet d'étude l'histoire racontée, avec ses conditions d'énonciation (...), l'ethnologue cherche non seulement à découvrir les hiérarchies qu'une société humaine définit en son sein et entre les différentes parties du cosmos, mais plus encore à mettre au jour et à décrire les lois qui régissent le fonctionnement de la pensée mythique... (Bonte, P. et Izard, M., 1994 : 499)

Le mythe de l'*Ekob-Zë* nous renseigne ainsi sur l'origine de sa pratique aussi bien chez tous les *Beti* que chez les *Mvog Atemengue* ; certes cette origine mythique n'est pas historique ou chronologique mais elle permet de situer tout au moins son fondement existentiel sur le plan culturel. L'analyse de ce mythe est un moyen nous permettant de comprendre sa raison d'être, sa place ou son rôle dans la socio-culture mvog atemengue en particulier et chez tous les *Beti* en général. Ainsi essaierons-nous de mettre en relief son contenu latent pour en dégager son sens pratique et rituel. Ce mythe beti nous fournit des données qui nous permettent de comprendre l'institution sociale de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard. Nous pouvons le comprendre à travers les éléments de ce mythe tels : le chef de famille décédé, les deux frères, la vieille femme, les animaux et les végétaux. A la lumière de la théorie de l'Ethno-Perspective de Mbonji Edjenguèlè à travers ses postulats de contextualité, d'holisticité et d'endosémie, nous pouvons dire que cette étude menée chez les *Mvog Atemengue* dans l'univers culturel ewondo, tient compte de l'ensemble des éléments de cette socio-culture. On peut constater que les éléments recensés dans le mythe sont bien ceux que l'on retrouve dans cet univers culturel.

Ainsi le chef de ménagedécédé dans le mythe est-il l'incarnation du pouvoir en dégénérescence ; il s'agit de la fin d'un règne et par conséquent de la fin d'un pouvoir. Les deux frères en compétition ou qui sur le point de se batailler sont le symbole de la société ou de la famille sans leader et par conséquent, cause du trouble familial ou social. La vieille femme est l'incarnation de la douceur, de la sagesse, l'arbitre ou l'arbitraire des forces et de la préparation au pouvoir ; les animaux comme *Zë* la panthère/léopard et *Nkoak* la girafe symbolisent l'un la force, le courage, la sécurité ou la protection familiale et sociale, l'efficacité dans la gouvernance et l'autre la faiblesse, la peur et l'insécurité familiale et sociale dans la gouvernance. Les végétaux symbolisent la vie qui doit être maintenue ; la marmite symbolise le minéral comme un des éléments de la nature. Ainsi l'animal, le végétal et le minéral à travers la marmite sont le symbole de la nature et par conséquent des éléments idoines à partir desquels se transmet le pouvoir au moyen d'un rite.

6.2. Rite de l'*Ekob-Zë* comme matérialisation de son mythe

Le rite de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard trouve sons sens dans son mythe que nous avons vu plus haut. Ainsi le port rituel de la peau de panthère/léopard met en relief *Zë* la panthère/léopard. Cela voudrait dire que le pouvoir se conçoit ontologiquement dans cette socio-culture comme celui de la panthère/léopard et son acquisition se transmet lors de son rite. Il s'agit ici de comprendre en premier, que ce pouvoir, bien que symbolisant la

panthère/léopard, est aussi l'image des ancêtres dont la force est incarnée en la personne du chef de famille ou du chef traditionnel. Ainsi à côté de nos frères Bantu du Zaïre, François Kabasele Lumbala (1994) écrit :

Durant les cérémonies de pactes collectifs entre deux peuples ou deux chefs, la présence d'une peau de léopard est requise comme appel aux forces de l'Aut-delà et comme attestation de la rectitude d'intention de ceux qui contractent l'alliance. Apparemment, ce signe de léopard comporte une double référence : référence au chef et à la hiérarchie régulatrice, référence à l'Aîné et l'Ancêtre. Mais, en fait, il s'agit d'un même registre de sens : car dans la conception Bantu, nous l'avons vu, le chef représente les Ancêtres... « La symbolique du léopard est un déploiement de la forme instituante de la figure ancestrale » (Kabasele Lumbala, F., 1994 : 240-241)

Le pouvoir symbolique de Zè la panthère/léopard est donc en arrière-plan celui des ancêtres auquel est connecté le chef de famille ainsi que le chef « traditionnel » trépassé.

6.3. Port rituel de l'Ekob-Zè par l'héritier-successeur

La cérémonie du port rituel de l'Ekob-Zè introduit au préalable le choix ou la désignation de l'héritier successeur dans le cadre de la famille ou de la chefferie « traditionnelle ». En effet et de façon générale, l'aîné est la figure de chef chez les *Beti* et par conséquent, est le remplaçant du père de famille après son décès. La formule qui accompagne cette vision du monde dit : « *Ntòl onë meyen me esia* », ce qui signifie littéralement « *l'aîné est la volonté du père* ». Cependant, il peut arriver que l'aîné d'âge ait un empêchement physique (handicape physique) ou moral (handicape moral), alors l'on verra bien qu'il en sera discrédité. Ainsi la socio-culture mvog atemengue pour sa part a pris des dispositions à cet effet ; c'est alors que l'héritage et la succession peuvent revenir même au cadet ou tout simplement au plus apte. Il s'agit de celui qui se sera le mieux distingué en la qualité d'héritier successeur devant prendre le « commandement » pour ainsi exercer le pouvoir familial. C'est cet héritier-successeur qui devient alors l'Aîné c'est-à-dire la figure de chef pour incarner les Ancêtres. C'est à ce juste titre que les *Ewondo* disent très souvent que « *Ntòl onë osu, a mvus aï ezezang* », « *L'Aîné est devant, derrière et au milieu* ».

Le port rituel de l'Ekob-Zè par l'héritier successeur nous permet de comprendre que le pouvoir se transmet à l'individu jugé mûre ; car le chef de famille ou le chef traditionnel en tant que représentant du chef de famille ou du chef « traditionnel » décédés, est le représentant de la sagesse ancestrale et par conséquent, doit faire preuve de responsabilité. Le pouvoir est donc une sorte d'instrument entre les mains de la sagesse ancestrale incarnée par l'Aîné c'est-à-dire le chef.

6.4. Rite du port de l'*Ekob-Zë* comme conciliation verticale du microcosme et du macrocosme

Le rite de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard a une essence religieuse dans la mesure où il fait intervenir l'Au-delà. En réalité, il n'y a pas vraiment séparation entre le monde des vivants et celui des morts. En effet, les Ancêtres, depuis leur séjour dans l'Au-delà, continuent d'intervenir ou de participer aux activités culturelles de leurs peuples ou de leurs familles respectives. Ils le font à travers ceux qui les représentent à savoir le chef de famille ou le chef traditionnel qui sont considérés comme étant des Aînés. En un mot, il s'agit en socio-culture de tous ceux qui sont considérés comme étant des leaders et conducteurs des hommes. Cette opération est rendue possible par la sacralisation de celui qui en est désigné. Il s'agit ainsi de le débarrasser de son caractère naturel profane pour ainsi le préparer comme instrument entre les mains de la sagesse ancestrale. Le rite a justement à jouer ce rôle religieux de « purification » de celui qui doit arborer l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard. Le principe du microcosme/macrocosme met en relation la partie que représente en micro quantité l'héritier ou le successeur dans sa relation avec la totalité ou le tout que représente le défunt chef à travers ses Ancêtres. L'homme-panthère/léopard qui est l'élu devient alors le dépositaire de la sagesse ancestrale et par conséquent de la volonté de ses Ancêtres. La ritualisation de l'*Ekob-Zë* donne force et autorité à l'héritier successeur du chef de famille ou du chef « traditionnel ». Il s'agit là de son établissement légitime dans le pouvoir. En ce qui concerne le chef « traditionnel », son port rituel de l'*Ekob-Zë* se fait traditionnellement après la séquence rituelle administrative de son intronisation.

6.5. Rite du port de l'*Ekob-Zë* comme transmission du pouvoir

Le port de l'*Ekob-Zë* en lui seul n'est pas déjà une acquisition du pouvoir, mais juste un simple fait symbolique. Il peut arriver que lors d'un jeu, des enfants se permettent de couper une feuille de bananier pour la faire arborer à un des leurs et cela n'est pas de l'*Ekob-Zë*. Il peut aussi arriver que des touristes aillent acheter une tenue *Ekob-Zë* en tissu pour l'arborer artistiquement, cela n'est pas de l'*Ekob-Zë*. Alors l'*Ekob-Zë* proprement dit réside dans son rite. Le symbole (véritable peau de félin, feuille verte de bananier-plantain, tissu imitant la panthère/léopard) n'est que son côté visible et représentatif d'une réalité abstraite.

La transmission du pouvoir réside dans le rite qui associe la communauté des vivants (*emominlan*) à celle des morts (*bekön*). Il s'agit de conférer à l'héritier-successeur l'énergie, la force afin d'assumer la charge de la famille qui se décline en des responsabilités. Celles-ci

s'identifient à celles de la panthère/léopard qui, en réalité est un protecteur pour sa famille.

Selon S.M. E. Gaston

La panthère a des défauts comme la cruauté, la voracité... mais la panthère a aussi des qualités. Elle ne tue pas pour rien et ne fait pas de gaspillage quand elle s'est rassasiée. Il est habile et agile : si elle veut attraper telle ou telle chèvre, elle ne la rate pas. Zè peut tuer à tort et à travers à des situations exceptionnelles, un peu comme lorsque la femelle met bas. Le mâle devient alors agressif dans la mesure où il doit protéger sa famille. Il doit s'occuper des petits, relayer la femelle quand elle va chasser. C'est lorsqu'on s'approche de son territoire qu'il fait des menaces. Si ce n'est pas le cas, la panthère est calme, pacifique vis-à-vis des autres animaux. C'est au moment de chasser qu'elle devient silencieuse et agressive. La panthère est très maternelle, elle veille sur sa famille. Elle vit soit seule, soit avec une femelle, il n'y a pas de horde de panthère. (...)
(E. Gaston, 60 ans, patriarche et chef, le 15/04/2021, Yaoundé)

6.5. De la participation des ancêtres dans la transmission du pouvoir

La transmission du pouvoir est certes faite sur le plan physique, mais son adossement ou sa substance est tirée du monde immatériel qui renferme le macrocosme et le mésocosme. En effet, dans la cosmologie du Beti, le monde est conçu sous trois instances en perpétuelles interactions. On a ainsi le monde macrocosmique « *Yôp* » dans lequel vit Dieu, le monde mésocosmique « *Si Bekône, Bekône* » dans lequel se trouvent les esprits et les ancêtres ; le monde microcosmique « *Si Ndône, Emominlang* » qui est celui des vivants. (Jacqueline Rénaulde Evina 2013). En ce qui concerne particulièrement le mésocosme en tant que dimension immatérielle, ce dernier est représentatif des ancêtres qui participent d'une certaine façon aux activités des hommes en général et à la transmission du pouvoir, en particulier en veillant ainsi sur la destinée de la famille et du clan. Pour Claude Rivière (2000) :

Dans beaucoup de sociétés étudiées par les ethnologues, le pouvoir tient de son caractère sacré les principes de sa légitimité et de sa reproduction. Le chef est censé être apte à capter de la part de puissances mystiques la force supérieure qui est la sienne, et l'aîné du clan, qui tient son pouvoir des ancêtres, est l'acteur principal des rites qui doivent communiquer la vitalité et la prospérité à son groupe familial.
(Rivière, C., 2000 :20)

Pour L. Mebenga Tamba (2009), le mort peut intervenir dans la vie des vivants si on fait appel à lui. Chez les *Ewondo*, comme l'atteste l'abbé T. Tsala (1958 :15) les mânes ou âmes désincarnées (*Bekon*) « *jouissent d'une grande puissance. Ils conseillent des remèdes efficaces pour toutes sortes de maladies. Ils opèrent parmi les hommes sans être vus* »

Il existe aussi dans ce monde invisible une classe particulière ou spéciale d'êtres à savoir les esprits proprement dits ; il s'agit alors de ceux qui ont une constitution excluant

toute union substantielle avec un corps comme le souligne l'abbé A. Tsoungui (inédit) citant T. Tsala (opcit) en disant que ces « *esprits qui ont la mission de recevoir après la mort, les âmes désincarnées des hommes auxquelles ils communiquent leurs propres forces. Ces esprits ou génies se divisent en bons et en mauvais* ». Les bons génies sont désignés « *Minkuk* » et entrent en contact avec « *les sorciers bienfaisants* » encore appelés « *mingengan* » ou guérisseurs. Il y a aussi l'existence de mauvais génies qui reçoivent la désignation de « *Bisimba* », qui traitent avec les sorciers malfaisants, les « *beyem* » ; ceux-ci en effet sont des « *magiciens ou brigands dissimulés* ». Le pouvoir réel de l'*Ekob-Zë* est donc fondamentalement une émanation de cette communauté immatérielle des êtres que les *Beti* appellent les *Bêkon* ou les mânes, qui sont des esprits désincarnés. Cette opération est réalisée dans le rite en tant que rencontre entre le macrocosme en général et le microcosme. Les esprits désincarnés agissent et font avec les corps physiques des humains qui résident sur terre « *Emmominlang* ». Le rite est la convocation des esprits désincarnés pour intervenir dans des activités religieuses comme celle du port rituel de l'*Ekob-Zë*. En réalité les vivants entretiennent des liens étroits avec les morts de leur société clanique.

Photo 17 : Symbole du jeune héritier-successeur



Source : Atangana Tsoungui, 26 Février 2023

6.6. Rite funéraire de l'*Ekob-Zë* comme retour du pouvoir dans la famille

On ne s'improvise pas dans l'exercice du pouvoir. Le pouvoir se donne, il se transmet. On n'acquière pas le pouvoir soi-même. Le rite funéraire du port de l'*Ekob-Zë* est le

moment de la création des conditions de transmission de ce pouvoir. A travers le port rituel de l'*Ekob-Zë*, l'héritier à la succession prend véritablement la place de son père décédé. Cette acquisition concrète du pouvoir se fait par la remise symbolique d'un certain nombre d'éléments constituant le pouvoir : la veste, le chapeau, le chasse-mouche, le bâton de commandement et l'*Ekob-Zë*.

Tous ces éléments ont été abordés dans le chapitre 5, mais nous revenons à quelques explications approfondies. Ainsi la veste, le chapeau, sont d'abord des éléments symboliques de la dignité. Il s'agit des éléments entrant dans la constitution de la tenue vestimentaire de l'homme rencontré dans l'univers occidental. C'est par le biais de la colonisation que ceux-ci nous ont été imposés de la manière la plus subtile dans la conscience comportementale. Ainsi par syncrétisme culturel, les *Mvog Atemengue* ont introduit ces éléments dans l'acquisition du pouvoir. Cela s'explique par le fait que ces éléments vestimentaires sont déjà partagés par nous. Tout de même, il faut signaler que les *Mvog Atemengue* comme tous les *Ewondo* et les *Beti* avaient déjà la connaissance d'une sorte de coiffe sur la tête en guise de chapeau (*ntom*).

Ainsi le chapeau représente-t-il la tête, le siège de la pensée et de la connaissance, le pouvoir et le commandement. Alors la veste et le chapeau du mort sont représentatifs de cette personne car ils sont porteurs de sa vie immatérielle et par conséquent, constituent non seulement ses « reliques », mais ils sont aussi le lieu microcosmique de la perpétuation de sa vie. La remise de la veste et du chapeau matérialisent rituellement la permanence de la présence du père décédé dans la vie de son héritier successeur. Cela suppose que l'héritier successeur a un guide spirituel qui est son père décédé et toute sa lignée ancestrale, qui sont les protecteurs et les meneurs du projet ou de la destinée familiale.

Le chasse-mouche (*akpag*) et le bâton de commandement (*ntum edzoe*) sont aussi des attributs du pouvoir. Ils sont les symboles de la maîtrise de l'air et de la terre. En réalité le chasse-mouche (*akpag*) symbolise la maîtrise de l'air avec ses esprits parmi lesquels les ancêtres. C'est l'air qui nous donne de respirer et par conséquent, de vivre. L'air manifeste le milieu des oiseaux qui vivent dans la liberté.

Le bâton de commandement est le symbole de la terre. Il symbolise le pouvoir, le commandement. Le bâton de commandement est le symbole de l'homme mûr en pleine fécondité car il incarne l'homme en érection, cet homme qui donne la vie et participe à l'œuvre de la création en perpétuant cette vie. Les cases des *Mvog Atemengue* étaient

toujours faites d'un long et grand poteau central (*ntum*) soutenant l'ensemble de la charpente. C'est ce même soutien que ce bâton de commandement (*ntum edzoe*) apporte à celui qui le détient. En effet, portant la charge et la lourdeur de la famille, il doit ainsi s'appuyer sur ce bâton de commandement afin de ne pas tomber ou faiblir. On se souvient que nos grands parents avaient coutume de touter trois fois un nouveau cop (*mkpamen nnom kup*) ou une nouvelle poule (*mkpamen ngal kup*) autour du poteau central de la cuisine afin que cet oiseau domestique ne s'échappât guère.

L'*Ekob-Zë* est cet attribut symbolisant le pouvoir chez les *Mvog Atemengue* en particulier. Il s'agit d'être revêtu de la force, du courage, de la puissance et du pouvoir semblables à ceux de *Zë* la panthère/léopard. L'*Ekob-Zë* associe les mondes microcosmique, mésocosmique et macrocosmique en la personne centrale de l'héritier successeur au sein de la famille. Ce dernier devient le pilier principal de la famille comme l'est la panthère ou le léopard dans la forêt et le lion (*emgbem*) dans la savane. L'*Ekob-Zë* est donc la combinaison de la forêt et de la savane. L'héritier successeur est le point de rencontre entre la forêt et la savane à travers les symboles de panthère, de léopard et de lion. Avec le lion, on a la noblesse, la majesté et la maîtrise de soi. Avec la panthère/léopard, il s'agit de la voracité et de la terreur exprimée au moment où l'on se sent indigné et veut défendre son pouvoir et sa autorité. Il s'agit de l'agressivité qu'exprime le bâton de commandement.

6.7. *Ekob-Zë* comme symbole du pouvoir

Le pouvoir que renferme l'*Ekob-Zë* se trouve dans les symboles que sont la peau de panthère/léopard, ses substituts que sont la feuille verte de bananier-plantain et le tissu reproduisant la panthère/léopard. D'abord la peau authentique de ce félin était utilisée pour s'arborer symboliquement son pouvoir, traduit par la puissance, l'autorité, le courage etc. Par ses caractéristiques que sont la voracité, la cruauté, l'agressivité, la rapidité..., l'héritier-successeur s'identifiant à lui est craint comme si c'était ce félin lui-même. Aussi, à travers son habileté, son agilité, son silence..., l'héritier-successeur est considéré comme celui qui est adroit et qui peut protéger les siens en leur apportant son encadrement. C'est ce qui justifie le sens familial de l'*Ekob-Zë* ; il est le symbole de la gestion des charges ou responsabilités familiales par l'héritier-successeur. Ce dernier doit continuer à assurer les charges de son père alors mort. L'on dira alors que les portes de la maison du mort ne seront pas fermées car il laisse un héritier. La feuille verte de bananier-plantain représente en microquantité le bananier-plantain lui-même. Or ce dernier est chez les *Mvog Atemengue* (*Ewondo-Beti*), le symbole de la famille. Alors qu'un bananier est encore debout et aussitôt

qu'il a donné un régime de plantain, on voit immédiatement tout autour de lui, de jeunes rejetons devant assurer sa succession à sa mort. Le bananier, à travers sa feuille, symbolise donc la famille, l'ancestralité par la succession. Aussi, sa large feuille est-elle prédisposée à se faire porter comme une peau de panthère/léopard, pendant devant et derrière. Son long trait du milieu est en arrière, gros comme si c'était la queue contenue sur la peau réelle de la panthère/léopard. L'accent est mis sur la feuille verte parce qu'à l'opposé, on a la feuille sèche qui symbolise la mort. Il s'agit d'un vieux pouvoir qui a fait son temps et qui doit céder sa place au nouveau pouvoir avec la succession du jeune-héritier symbolisant la feuille verte, la vie, le nouveau pouvoir.

Le tissu quant à lui est une reproduction symbolique de la peau authentique traduisant alors cette même peau et par conséquent ce félin lui-même. C'est le même symbolisme que la feuille verte de bananier-plantain, sauf qu'il a quelque chose de plus : une connotation du pouvoir administratif de nos jours. C'est le symbole du chef, de la chefferie oeuvrant parallèlement avec le MINADT dans le cadre de la décentralisation au Cameroun. Le tissu ici est le refus psychologique, le rejet de l'emprunte coloniale dans la gestion des familles souches ou successorales. *L'Ekob-Zë* en général est alors le symbole de la puissance, de l'autorité, du courage, de la majesté et par conséquent du pouvoir qu'acquiert l'héritier-successeur pour assurer les charges au sein de la famille laissée par le père de celle-ci alors arraché par la mort. Il est concrètement question pour lui d'assurer la paix, la justice et l'harmonie au sein de la famille en tant qu'Aîné et père de cette famille, à la manière de Zë la panthère/léopard trônant en forêt et protégeant sa famille. *L'Ekob-Zë* est alors le symbole des responsabilités que reçoit l'héritier pour prendre en charge ses frères. C'est donc le symbole du pouvoir familial dans le contexte de la mort du père et chef. L'héritier du mort doit acquérir le pouvoir du disparu à travers le rite de *L'Ekob-Zë*. Ce dernier, dans sa dimension matérielle se présente comme un bouclier, une armure c'est-à-dire une arme de protection de l'héritier qui va alors conduire le destin de sa famille. *L'Ekob-Zë* sert aussi à auréoler ou à mettre à part celui qui a été désigné pour être « sacré » traditionnellement et pour ainsi jouer un rôle d'autorité familiale. Ici le traditionnel met en relief l'ancestralité, comme une colonne allant de l'ascendance à la descendance. Cela est la traduction même du sacré. P. Abouna (2007 : 329) pense à cet effet que : « *Le pouvoir traditionnel est d'essence sacrée* ». En d'autres termes, le pouvoir a une essence religieuse et par conséquent il est mystique ; le pouvoir tient ses racines du religieux et fait intervenir inéluctablement le cosmos : macrocosme, mésocosme et microcosme. Sachant que le successeur ne devra pas diriger la famille ou le clan comme un dictateur, mais qu'il devra la diriger fraternellement

et paternellement, dans la paix et l'harmonie, V. Tonye Bakot (2012 : 37) souligne : « *Le pouvoir n'est pas une puissance en soi pour écraser ses frères mais la mise en disponibilité de son existence au service de la communauté des frères* ». Autrement dit l'on n'accède pas au pouvoir pour asseoir une quelconque domination sur les membres de la famille ou de « la communauté ». Se mettre en tête c'est se prédisposer à servir, à se mettre au service des autres comme un facilitateur, un gestionnaire des hommes.

Photo 18 et Photo 19 : Un bananier avec des rejetons devant lui succéder : symbole de la famille



Source : Atangana Tsoungui, 26 Fevrier 2023

Photo 20 et Photo 21: Des panthères/léopards protégeant leurs familles



Source : <https://www.google.com/search?q>

6.7.1. *Ekob-Zë* comme symbole du Pouvoir familial

Les images ci-dessus présentent deux bananiers-plantains avec des rejetons tout autour d'eux, prêts à assurer leur succession après leur mort. Ensuite nous avons les images de deux panthères/léopards qui s'occupent de leurs familles. Ceci est un rapprochement symbolique d'abord du choix de la peau de panthère/léopard comme symbole de la famille, et du bananier comme symbole de la famille. Ensuite l'autre raison est le symbole du pouvoir dans la mesure où la panthère/léopard incarne la puissance, la force, le courage par son caractère à la fois agressif, cruel, vorace mais aussi habile, agile et silencieux. Trônant ainsi en forêt comme maître et seigneur, il est craint de tous les animaux de ce biotope. Ainsi la feuille verte de palantain prend tout ce symbolisme en étant substituée à la peau de bête. Cette feuille de bananier est en elle-même, déjà porteuse d'un grand symbolisme dans la mesure où elle incarne d'abord la famille, aussi est-elle utilisée chez les *Beti* dans la cuisson des mets ; elle sert dans certains rites de naissance et son fruit est consommé abondamment.

Dans la famille que laisse généralement le défunt, il se vit très souvent des crises, des tensions, du désordre et de l'injustice. La famille étant un ensemble de personnes devant fonctionner dans les normes, il lui faut se reconstituer après le départ de son chef alors décédé. Dans toute organisation sociale, il y a toujours un leader, une tête ou une locomotive sans laquelle le groupe ou la famille ne saurait fonctionner. L'*Ekob-Zë* est donc une solution de gestion de la famille laissée par un défunt. Tout groupe a tendance à se reconstituer après une déconstruction. En réalité, lorsqu'un groupe ou une famille se déconstruit, il faut y voir une déconstruction du pouvoir de cette famille ou de ce groupe. La plupart du temps, cela arrive lorsque le chef d'un groupe ou d'une famille décède ou s'il tombe gravement malade et qu'il n'a plus la force ou l'énergie de contrôle qu'est son pouvoir. L'*Ekob-Zë* est alors un moyen de continuité du pouvoir familial et par conséquent, de la vie de la famille ou du groupe ; car la vie ne s'arrête pas, elle continue et change tout simplement de modalité ou de perspective. Pour P. Abouna (2007 :327) : « *Le pouvoir est une source de vie* ». Le chef qui l'incarne doit donc être apte à pouvoir la transmettre. La vie assure ainsi la continuité et la permanence du pouvoir, ainsi que sa reconstruction lorsqu'il est désagrégé. Dans la famille, le pouvoir se vit à travers ses différents acteurs qui sont les membres de la famille. Le pouvoir obéit donc à une double structuration : une première structuration qui est naturelle et une seconde structuration qui est culturelle.

6.7.1.1. Structuration naturelle du pouvoir familial

La structuration naturelle du pouvoir est celle liée à la hiérarchie familiale constituée du père, de la mère et des enfants. Ainsi le premier né des enfants, qu'il soit garçon ou fille, a le monopole sur ses frères et sœurs, lesquels naîtront après lui. En négro-culture, l'obéissance aux aînés est une règle rigoureuse. L'aîné a généralement un respect quasi-égal à celui du père ou des deux parents. Tous les frères consanguins et germains de l'aîné lui doivent soumission et obéissance : il s'agit du respect du droit d'aînesse ; car celui qui a vu le jour avant les autres a plus d'influence, ramenée sous l'angle du pouvoir. Cette opération peut se traduire dans la prise de parole, la prise de faire obéir en lieu et place du père ou des parents. L'aîné a le privilège obligatoire de se voir confier des responsabilités. La socio-culture *Mvog Atemengue* respecte et vit selon ce principe qui est propre à tous les *Beti*. Les peuples de la forêt respectent ou ont le devoir de respecter scrupuleusement les aînés, *mintôl*. Ces derniers jouent alors un rôle très capital chez les *Ewondo* et tous les *Beti*. En ce qui concerne l'organisation politique, H. B. Afane (1999) affirme :

L'organisation politique des sociétés segmentaires est, à plusieurs égards, différente de celle des regroupements qui ont déjà été décrits. En effet, le pouvoir y est fortement atomisé. Que ce soit chez les Ewondo, les Duala, les Bakossi, les Bakwéri les Banen et autres, il est difficile d'affirmer l'existence d'une institution formelle et suprême à laquelle obéirait l'ensemble du groupe dans la période précoloniale. (Afane, H., B., 1999 : 50)

En réalité, cette atomisation du pouvoir découle du fait que l'essentiel du pouvoir s'exerce au niveau de la famille étendue qui devient village et clan plus tard. Le chef de famille était la seule personne possédant un pouvoir réel et exerçant l'autorité sous toutes ses formes (politique, religieuse, économique). Il faut donc comprendre chez les *Ewondo* ce rôle de prééminence du *ntôl* au sein de la famille nucléaire, et même au sein de la famille étendue à travers le village ou le clan. Pour P. Alexandre et J. Binet (1958 :152) :« *Redisons ici qu'il n'y avait pas de chefs politiques en dehors des aînés, mintôl, des familles-étendues. Encore leur autorité était-elle limitée par la facilité avec laquelle leurs frères pouvaient quitter le village pour en fonder un autre à côté* ». A côté de la structuration naturelle de la famille sous le prisme du pouvoir, l'on a aussi la structuration culturelle du pouvoir familial.

6.7.1.2. Structuration culturelle du pouvoir familial

La structuration culturelle du pouvoir est adossée sur la culture, c'est-à-dire sur l'invention des moyens de résolution des problèmes de pouvoir. Ainsi, le pouvoir est-il une dation dans ce contexte, qui est alors différent du contexte naturel, où il se structure plutôt

par ordre de naissance. En effet, la culture à travers le fonctionnalisme de Bronislaw Malinowski souligne d'une manière ou d'une autre la fonction jouée par un individu au sein de l'ensemble de la communauté par exemple. Ainsi la famille a-t-elle une structure sur le plan fonctionnel, différent de celle du plan naturel. Il s'agit d'un construit social en vue d'une fonction effective du système familial.

La portée de l'*Ekob-Zë* dans notre étude voudrait que le pouvoir ne respecte pas l'ordre naturel des choses ou des événements, mais plutôt l'ordre imposé par la vision culturelle d'un peuple : les *Mvog Atemengue*. En réalité, l'aîné par ordre de naissance selon la posture « naturaliste » est celui qui a vu le jour avant les autres. Il peut s'agir d'une fille comme il peut s'agir d'un garçon. Mais sachant qu'il y a un ensemble de règles dont la socio-culture mvog atemengue se base par exemple dans la désignation de l'héritier successeur, on constate fort bien que l'Aîné n'est pas forcément l'aîné. L'Aîné désigne culturellement l'héritier successeur en la personne de l'élu, tandis que l'aîné désigne naturellement celui qui est né avant les autres et qui naturellement occupe la première place. SDans la désignation de l'héritier-successeur, l'ordre culturel prime sur l'ordre naturel ; ainsi les *Mvog Atemengue* disent-ils que : « *Ntôl onë osu, a mvus äi ezezang* », « *l'Aîné est devant, derrière et au milieu* ». La place de l'Aîné pour acquérir l'*Ekob-Zë* dépend des habitudes et du comportement familial et social.

6.7.2. *Ekob-Zë* du chef « traditionnel » : Implication symbolique

L'*Ekob-Zë* en tissu du chef « traditionnel », ainsi que l'ensemble de ses attributs comme le bâton de commandement (*ntum edzoe*) sont la rencontre symbolique des félins comme la panthère, le léopard et le lion. Ce dernier apparaît moins par ignorance de certains à cause de la rupture historique dans la connaissance du peuple *Ekan* en général et *beti* en particulier dans sa marche migratoire depuis le sahel vers le sud forestier. De manière générale l'héritier-successeur arbore rituellement et symboliquement la peau de panthère/léopard comme signe de revêtement de ce félin. Il s'agit de se le recouvrir, de prendre symboliquement son caractère de camouflage. Ainsi est-il question de prendre sur soi l'agressivité, la force, la rigueur et le sens impitoyable de *Zë* la panthère/léopard par l'héritier/successeur au trône. Mais la présence de la panthère ou du léopard n'est pas absence de la présence du lion de la savane. Dans la panthère et le léopard vit le lion en tant que chat, prédateur et félin. Certaines recherches scientifiques sont pour thèse selon laquelle la panthère ou le léopard sont des lions tints ou tâchetés. Ainsi le lion est l'incarnation du soleil, il représente une force silencieuse, celle qui se maîtrise et qui est toute majestueuse.

Cette présence du lion est retrouvée aussi chez les *Mvog Atemengue* comme chez les autres *Beti* ; cette présence est latente et se retrouve dans le sceptre ou le bâton de commandement du chef « traditionnel » se revêtant de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard en tissu. Il s'agit précisément du long et grand bâton de commandement (*Ntum Edzoe* ou *Ntum Nnam*) car chaque chef en a deux : un qui est long et grand et l'autre qui est petit et court appelé baguette.

La rencontre de la panthère, du léopard et du lion en l'héritier successeur constitue une sorte de complémentarité antagoniste unifiant le caractère de *Zë* la panthère/léopard et celui du lion (*emgbem*). En effet ce principe de l'Epistémologie Africaine montre que des éléments contraires peuvent cohabiter tandis que ceux du même pôle vont se repousser. Ainsi le lion et la panthère/léopard exercent symboliquement le pouvoir et l'autorité chez les *Mvog Atemengue* et chez les *Ewondo* en la personne de l'héritier-successeur. Le lion intervient dans le pouvoir de l'homme *Beti* parce qu'il est noble, seigneur (*ati*). Le silence du lion comme tous les autres félins lui attribue aussi une nature d'observateur, de celui qui laisse faire sans agir avec précipitation. Il s'agit de celui qui n'attaque et ne tue que s'il a faim ; d'ailleurs c'est la lionne qui chasse et donne la proie au lion qui s'en empare pour son festin. Le lion symbolise alors une force tranquille, qui ne se précipite pas et prend tout son temps ; c'est le soleil. C'est ce caractère qui sied le mieux au commandement, au bâton de commandement ; il s'agit là d'une certaine maîtrise de soi que la panthère/léopard n'a pas. Ainsi la combinaison du lion et de la panthère/léopard dans l'exercice du pouvoir et de l'autorité chez les *Mvog Atemengue* est la recherche de l'équilibre entre la violence et la douceur, le trouble et la paix, la rigueur et la flexibilité, l'intolérance et la tolérance, la peur et le courage, la passivité et l'activité. Il s'agit là d'une certaine dualité fondamentale opposant des forces contraires au service de l'humanité, sur le plan religieux, social et politique.

Le bâton de commandement du chef portant l'*Ekob-Zë* est donc le symbole de l'exercice du pouvoir à l'image passive, observatrice et patiente du lion d'une part et à l'image rigoureuse, impitoyable, courageuse et impatiente de la panthère/léopard d'autre part. Ainsi la panthère/léopard renferme-t-elle le lion et le lion renferme aussi la panthère/léopard. Ces animaux sont tous des félins, des chats caractérisés par le silence et la prédation. L'association ou la combinaison du lion et de la panthère/léopard est aussi comprise comme la rencontre entre la forêt et la savane : la totalité faunique.

Il s'agit alors du grand symbole de l'itinéraire migratoire du peuple *ekan* et *beti* en particulier depuis la zone sahélienne africaine jusqu'à l'Afrique Equatoriale, dans la forêt et dans la savane arbustive. Ainsi l'image du lion (*emgbem*) conservée depuis la zone du Sahel et celle de la panthère/léopard intériorisée en zone équatoriale constituent la synthèse du pouvoir et de l'autorité du chef, qui est alors à l'image de ces félins. En d'autres termes les *Mvog Atemengue* en particulier et les *Beti* en général ont pour symbole de pouvoir le lion et la panthère/léopard. Ce lion est dans la panthère/léopard et principalement en l'*Ekob-Zë* à travers son rite.

6.8. Conception du pouvoir chez les *Mvog Atemengue*

Le pouvoir chez les *Mvog Atemengue* est construit à base des éléments matériels naturels culturalisés. Les *Mvog Atemengue* se servent de la nature ou de ce que renferme cette nature pour le transformer en éléments de pouvoir. Ainsi constatons-nous que le pouvoir est dans la nature ou que la nature est un moyen d'accès au pouvoir. Certes il s'agit d'une nature apprivoisée c'est-à-dire celle à qui on attribue une vie et celle qui donne une forme au pouvoir en retour. Il faut signaler que la nature est vivante par essence et que la vie qu'on lui attribue est celle relative à l'homme. L'homme fait que la nature l'accompagne dans sa vision du monde. Par imbrication, il faut souligner en retour que l'homme fusionne avec la nature afin que celle-ci l'aide à réaliser ses besoins de tous les jours.

6.8.1. Matérialisation culturelle de l'*Ekob-Zë*

La matérialisation culturelle de l'*Ekob-Zë* nous définit son caractère culturel et dont le fondement est d'abord métaphysique. L'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard dans la socio-culture *Mvog Atemengue* chez les *Ewondo* est une invention culturelle, une institution sociale à élément animal. Aujourd'hui il prend d'avantage deux directions : il est une invention culturelle à élément végétal et à élément minéral. L'*Ekob-Zë* pris dans sa portée matérielle nous introduit ainsi dans sa triple dimension matérielle à savoir l'*Ekob-Zë* en peau de panthère/léopard (élément animal), l'*Ekob-Zë* en feuille verte de bananier-plantain (élément végétal) et l'*Ekob-Zë* en tissu imitant la panthère/léopard (élément minéral). De tout ce qui est dit plus haut, il convient donc de comprendre la conception *beti* du pouvoir traditionnel à partir de la socio-culture *mvog atemengue* chez les *Mvog Tsoung'Mbala* et chez tous les *Ewondo*. En effet, le pouvoir traditionnel dans cette socio-culture est enveloppé dans les éléments de la nature ; l'on a ainsi un même pouvoir traditionnel à connotation animale (zoomorphe), connotation végétale « phytomorphe » et à connotation à la fois animale et végétale « zoo-phytomorphe » (le tissu). L'équivoque à lever ici est que

toutes ces formes de pouvoir à divers éléments ne traduisent ici qu'un seul qui n'est autre que celui à élément animal : la peau de panthère/léopard.

6.8.1.1. Essence thanatologique ou mortuaire du pouvoir

Le pouvoir chez les *Mvog Atemengue* a une essence mortuaire (réelle ou symbolique) : Il s'agit d'une mort réelle c'est-à-dire où l'on peut vérifier la mort sur le plan corporel ; il y a aussi la mort symbolique qui peut être la renonciation à une charge, à un poste de pouvoir ou à une destitution comme c'est généralement le cas dans certaines chefferies « traditionnelles ».

6.8.1.2. Source cosmique du pouvoir

Le pouvoir est d'abord spirituel avant d'être social ou socio-culturel. Autrement dit le pouvoir provient de prime abord des mondes mésocosmique et macrocosmique avant de se concrétiser sur le plan microcosmique. En réalité, les phénomènes visibles procèdent métaphysiquement de l'invisible. Il s'agit d'un lien de correspondance ou de translation et même, la projection de la métaphysique sur le physique, un peu comme la relation causale entre le séisme issu des cassures de roches sédimentaires (endogènes) et l'éruption volcanique imminamment présente par les oiseaux. Il s'agit de comprendre que le pouvoir fait toujours intervenir des forces invisibles que seuls les initiés en détiennent les codes métaphysiques. Les prêtres traditionnels en la qualité des *zomelo'o*, initiateurs des rites et médiateurs entre le monde microcosmique et ceux à la fois mésocosmique et macrocosmique, sont les seuls maîtres de cette opérationnalisation du pouvoir. La démarche ou l'initiative revient tout de même au microcosme qui, à travers son sens de dynamisme vital, donne au macrocosme et au mésocosme cette impulsion avec l'intervention des ancêtres et des esprits désincarnés.

6.8.2. De la juvénilisation ou de la reconstruction du pouvoir

A travers l'héritier-successeur, le pouvoir se veut dynamique et jeune, c'est-à-dire renouvelé quand il a atteint son âge d'or. La symbolique de la feuille, de la feuille verte de bananier-plantain est un exemple (sa fraîcheur, sa verdeur, sa fécondité) constituent la « vie » qu'elle renferme, qu'elle contient, qu'elle porte et qu'elle transmet. Ainsi peut-on dire que l'héritier-successeur est spirituellement, métaphysiquement et physiquement nourri à travers les éléments que sont la peau de panthère/léopard, la feuille verte de bananier-plantain etc. Il s'agit d'une convergence d'énergies sur celui qui prend le contrôle du pouvoir familial. Cela suppose avec le rite qui unifie et contrôle ces forces éparses que le

port de l'*Ekob-Zë* n'a de sens qu'à travers sa matérialisation rituelle (*akën*). Par le rite, l'on répare, l'on guérit, l'on redynamise, l'on crée la vie, l'on transfère, l'on remodèle etc. Dans sa fonction politique, l'*Ekob-Zë* redonne l'espoir et la vie au sein de la famille du mort en restaurant l'ordre, l'harmonie, la justice et par conséquent l'organisation sociale à essence familiale après le décès du chef enlevé par la mort. L'*Ekob-Zë* au travers du successeur établit un champ magnétique, un chemin, un canal entre la communauté des morts (*Bekon*) et la communauté des vivants (*Emominlang/si ndon*).

6.8.3. De la construction du pouvoir familial

Il s'agit de l'ensemble des éléments (animal, végétal et minéral) que l'on associe pour accéder ou pour donner le pouvoir (une sorte d'association d'éléments différents). Ce regroupement d'éléments participe de la construction du pouvoir. En effet, que le pouvoir soit mystique (cosmique) ou non, même s'il l'est évidemment, il demeure tout au moins une construction sur le plan humain. Le pouvoir vient de loin et il est une préparation associant le cosmos tout entier : le macrocosme, le mésocosme et le microcosme. Cette association d'éléments supra-terrestres montre que le pouvoir est une condensation de plusieurs énergies puisées métaphysiquement de toutes parts à l'exemple du travail fait par les racines d'une plante dans la profondeur du sol en vue de la nourrir.

6.8.4. Caractéristiques du pouvoir chez les *Mvog Atemengue*

Le pouvoir chez les *Mvog Atemengue* se conçoit sur le plan de la forme à travers l'ensemble des éléments qui le structurent ou qui le forment : la forme animale, la forme végétale et la forme à la fois de l'animal et du végétal avec la participation du minéral comme étant extérieure (la marmite du rite par exemple avec laquelle on a eu à préparer les fétiches).

Photo 23 : Le pouvoir à élément animal



Source : T.M. Atangana Tsoungui Avril 2019

Photo 22 : Symbole du pouvoir chez le beti



Source : Google. Fr. Wikipedia. Org, consulté le 25 juin 2020 à 16h22mn

6.8.4.1. Zoomorphisme dans le pouvoir

Le rapprochement des deux images ci-dessus nous laisse découvrir une comparaison du chef portant l'Ekob-Zë et une panthère/léopard trônant en forêt. Il s'y dégage une certaine métaphore dans le pouvoir. En réalité ce chef successeur et héritier est assimilé à cette panthère/léopard. Dans l'exercice du pouvoir qu'il a hérité ; il tien en main des attributs de pouvoir comme un chasse-mouche et un bâton de commandement qui constituent pour l'un son autorité et pour l'autre l'emblème de rassemblement et d'éloignement du mal et des esprits néfastes pouvant nuire à la famille ou à la communauté. Sa double tenue dévoile la rencontre de deux pouvoirs devant dès-lors cohabiter : l'administratif en dessous en tant qu'héritage colonial dans le recouvrement des impôts et au dessus, de façon apparente mais davantage symbolique, le pouvoir traditionnel à essence familiale. Ce pouvoir traditionnel à essence familiale étant alors en arrière plan vidé de son véritable rôle par celui administratif, alors en dessous, à la base.

Cette forme ou ce premier visage de l'Ekob-Zë reste le fil conducteur et constitue la substance même de l'Ekob-Zë, la peau de panthère/léopard. Le successeur devant le porter à travers son rite, est considéré ainsi comme ce félin. Symboliquement il représente le silence, la force, le courage, la douceur et la violence, la majesté, la royauté etc... bref il incarne l'autorité et le pouvoir de chef (ménage, famille, clan) devant assurer les responsabilités familiales. C'est la figure même des Ancêtres et de l'Aîné. Celui qui est prédisposé à porter l'Ekob-Zë en peau de panthère/léopard comme cela se faisait n'est autre que l'héritier du chef de ménage défunt. Son choix ou sa désignation pour acquérir et porter rituellement cette peau de panthère/léopard veut qu'il remplace son père défunt ; car il est dit chez les *Ewondo* que :

// Zoa// ekelë //elig //metine//, ndzeng// okelë// olig// meboa //

// Eléphant // aller // laisser // trace // potiron // aller // laisser // melon //

« L'éléphant s'en va laissant des traces, le potiron s'en va laissant le melon »

Cela veut brièvement dire que la mort du père ou chef de famille n'est pas la fin car il laisse un héritier, un remplaçant. Puisque le chef de famille est la figure ancestrale, l'aînesse et par analogie le chef de sa famille à l'image de Zë la panthère/léopard dans la faune, il incarne l'autorité, le pouvoir, la majesté et la royauté en vertu des attributs qu'on lui reconnaît. Le silence de ce félin doit être le sien, la violence et la douceur doivent cheminer avec lui car il faut ces deux caractéristiques au dirigeant. Chaque père de famille chez les

Mvog Atemengue et les *Ewondo* chez les Beti représente cette figure de chef ; en effet, chacun est chef chez lui et c'est la raison pour laquelle l'on a commencé à assister à de grandes familles appelées clan (*Mvog*) du fait de la séparation des frères dans le but de la fondation de leurs différentes familles.

Photo 25 : Le pouvoir à élément végétal



Source : T.M. Atangana Tsoungui Mars 2019

Photo 24 : Le symbole du pouvoir chez le beti



Source : T.M. Atangana Tsoungui Mars 2019

6.8.4.2. Phytomorphisme dans le pouvoir

Les images ci-dessus montrent en réalité que le pouvoir que reçoit l'héritier-successeur est assimilé à une plante, un végétal et par conséquent la nature. Le bâton de commandement de l'héritier fait corps avec la feuille verte qu'il porte : le monde végétal et source de la vie. Le pouvoir est dans la nature qui brüte l'homme et l'homme a besoin de cette énergie pour accroître la sienne. L'homme en qualité d'héritier bénéficie déjà de cette énergie chaque fois qu'il consomme des végétaux. Il s'agit d'un certain totémisme et d'un certain fétichisme où en réalité, l'homme est appelé à dominer la nature en tant que l'être le plus parfait de par sa réflexion et son caractère religieux. L'homme est appelé à user des éléments naturels de sa portée pour résoudre ses problèmes culturels du quotidien.

En réalité, ce deuxième visage de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard n'est que le résultat d'une adaptation culturelle face à un manque. L'*Ekob-Zë* ici est en feuille verte de bananier-plantain, un végétal que l'on appelle toujours la peau de panthère/léopard. Cela parce que la fonction assignée à la feuille verte de bananier est toujours celle de la peau de la panthère/léopard. La raréfaction ou la presque-inexistence aujourd'hui de la peau de panthère/léopard chez les *Ewondo* et chez tous les *Beti* en général, a fait que les *Mvog Atemengue* en particulier se tournent vers le bananier-plantain à travers sa feuille pour continuer à jouer cette fonction sociale.

Le principe du « Comme si » en Epistémologie Africaine permet de comprendre ce phénomène ; car l'on fait porter ou arborer la feuille verte de bananier-plantain à l'héritier au sein de la famille « Comme si » c'était la peau de panthère/léopard elle-même ; cela revient à dire que malgré le fait que cette feuille verte de bananier aujourd'hui, l'intention est restée la même. Il s'agit d'un symbole du pouvoir traditionnel à essence familiale qui pose que l'héritier successeur devient le chef de famille laissée par son père décédé. C'est lui qui dorénavant « trône » et exerce le « commandement » dans la cellule familiale à la manière symbolique de *Zë* la panthère/léopard qui reste le grand symbole et la grande figure de l'ancestralité et de l'aïnesse chez les *Mvog Atemengue* et les *Ewondo* en particulier.

Ce principe du « Comme si » de l'Epistémologie Africaine en appelle immédiatement à la théorie fonctionnaliste à travers le postulat de la nécessité fonctionnelle ; cette dernière permet quant à elle de constater que la feuille verte de bananier-plantain, comme la peau de panthère/léopard, reste les moyens physique, métaphysique et symbolique à partir desquels l'héritier-successeur accède effectivement au pouvoir familial. Ainsi la feuille verte de bananier-plantain ou *Ekob-Zë* ou peau de panthère/léopard est nécessaire dans l'organisation traditionnelle du pouvoir dans la mesure où elle sert de mesure, de justice et de droit dans le choix ou la désignation traditionnelle de l'héritier successeur devant exercer l'autorité et le pouvoir dans la famille. En d'autres termes la nécessité fonctionnelle de la feuille verte de bananier-plantain comme la peau de panthère/léopard reste essentiellement, à travers son rite, le moyen d'asseoir un « chef » dans la famille afin que celle-ci soit dorénavant organisé, structurée ou restructurée autour de lui.

Sur le plan politique, le bananier représente d'abord la famille à travers ses rejetons : il s'agit d'une organisation sociale et familiale. Son grand apport thérapeutique sur le plan médical permet de soigner ou de guérir aussi bien les femmes que les enfants ; au moyens des rites, il permet de purifier, de laver les souillures, de déclencher la fécondité et la fertilité ; par la même occasion, il permet d'accompagner les morts dans leur séjour. Sur le plan gastronomique il nous fait consommer des mets et repas variés. Sur le plan religieux enfin, le bananier chez les Bantou en général est le symbole du séjour des Ancêtres. On y cache très souvent le placenta des nouveau-nés. Religieusement parlant l'héritier assure ainsi l'ordre cosmique au sein de la famille. Il est en communion avec les Ancêtres pour qui il est la figure par excellence ; il est l'Aîné de la famille dont il a la charge. Son « sacre » à travers le rite le prédispose à une fonction sacrée dans la mesure où il est l'intermédiaire entre la famille *Nda-bot* et les Ancêtres. De même l'héritier est l'intermédiaire entre la

famille et la communauté. Voilà la fonction sociale que remplit nécessairement la feuille verte de bananier « Comme si » c'était la peau de panthère/léopard.

6.8.4.3. Zoo-phytomorphisme dans le pouvoir

Ce troisième visage de l'*Ekob-Zë* est celui en tissu imitant la panthère/léopard. Il est le propre du chef « traditionnel » ewondo en général et mvog atemengue en particulier. Il est une sorte d'accoutrement du chef traditionnel et en constitue même un de ses attributs. Il vient comme en renfort de l'identité « traditionnelle » du chef aujourd'hui. Parler de matérialisation zoo-phytomorphique du pouvoir de l'*Ekob-Zë* revient à mettre en exergue la matière qui le compose ; le tissu en effet provient d'une transformation des éléments naturels comme l'animal (pelage, poils, peaux) et comme le végétal (coton). Le concept « zoo-phytomorphisme » désigne donc cet élément matériel animal et ou végétal à base de quoi est fait l'*Ekob-Zë* en tissu comme attribut et symbole de pouvoir ; mais l'*Ekob-Zë* est plus qu'un attribut dans la mesure où il est une institution sociale et culturelle. L'*Ekob-Zë* du chef « traditionnel » c'est-à-dire celui en tissu imitant la panthère/léopard est récent et par conséquent postérieur à celui en peau de panthère/léopard tout comme il est postérieur à celui en feuille verte de bananier-plantain. Il est le résultat d'une lutte contre une acculturation. Cela s'explique par le fait que les colons avaient fait des chefs leurs collaborateurs en tant que relais entre l'administration et le peuple. Ils avaient dans l'une de leurs missions de collecter l'impôt auprès de leur population. C'est ainsi qu'ils recevaient une tenue d'administration qu'ils qualifient aujourd'hui de « tenue coloniale ». La recherche et le renforcement de leur identité culturelle a conduit le collège des chefs (leurs majestés) à trouver un moyen de se débarrasser de cette « tenue coloniale » : il s'agit du recours à l'*Ekob-Zë* la peau de panthère/léopard dont le substitut culturel est l'adoption du tissu imitant la panthère/léopard.

Le principe du « Comme si » de la théorie de l'Épistémologie Africaine permet d'expliquer que cet *Ekob-Zë* en tissu est arboré ou porté rituellement par le chef traditionnel « Comme si » c'était la peau de panthère/léopard elle-même. Il faut aussi préciser de nouveau que cette peau de panthère/léopard dont on parle désigne de façon symbolique ce félin lui-même. Cela veut dire que tout visage ou tout type d'*Ekob-Zë* symbolise ce félin lui-même à la base. Le principe du « Comme si » veut donc que l'héritier qui porte rituellement l'*Ekob-Zë* en feuille verte de bananier et le successeur du chef traditionnel qui porte rituellement l'*Ekob-Zë* en tissu, les portent « Comme si » c'était la panthère/léopard. Ce félin étant à son tour le grand symbole de chef, d'ainé et d'ancêtre.

Le principe du microcosme-macrocosme établit par contre le rapport entre la peau et la panthère/léopard à la base. Ce principe veut que la partie contienne en microquantité le tout ou la totalité « Comme si » c'était ce tout, cette totalité ou cette entièreseté. C'est ainsi qu'à la base l'élément peau de panthère/léopard renferme la totalité ou l'entièreseté de la panthère/léopard. Tout comme l'élément feuille verte de bananier-plantain qu'arbore rituellement l'héritier successeur est représentatif de l'entièreseté du bananier-plantain lui-même ; sauf que la socio-culture lui assigne la fonction sociale et symbolique de *Zë* la panthère/léopard à travers l'élément « peau » qui aussi est substitué soit à la feuille verte de bananier soit au tissu (animal et végétal). Ainsi faut-il comprendre la relation complémentaire entre le substitut (élément) et la fonction symbolique à orientation sociale et culturelle à laquelle la socio-culture assigne à un quelconque élément. Le tissu par exemple, comme la feuille verte de bananier-plantain sont des substituts de la peau de panthère/léopard, mais jouent la fonction symbolique et socioculturelle de la peau de panthère/léopard comme symbole du pouvoir et de l'autorité del'héritier successeur aussi bien dans la famille que dans la chefferie.

6.8.4.4. De la participation du minéral dans le pouvoir

Le mythe de l'*Ekob-Zë* fait bien mention d'une marmite dans laquelle la vieille femme a demandé aux deux frères de mettre les herbes cherchées au fin fond du village. C'est cette même marmite que l'on remet à certains initiés dans la transmission du pouvoir. Bref ce qui est important ici c'est la matière à partir de laquelle est faite la marmite : les éléments minéraux qui sont fonctièrement souterrains. Il arrive même que l'on remette à l'héritier successeur une lance selon la fonction qu'il va jouer sur le plan familial et social. La lance est ainsi faite en fer comme résultante du travail à la forge de certaines roches souterraines. Les anciens Beti utilisaient aussi comme éléments de pouvoir l'arc et les flèches (*nfan*) ; il s'agissait là d'un ensemble d'éléments symboliques de la guerre puisque les Beti en général sont un peuple de guerriers. On se souvient de leur arbatèle pour la guerre. En un mot tous ces éléments de pouvoir que l'on remet symboliquement à l'héritier successeur traduisent en arrière fond qu'il est un guerrier qui se met en avant dans le but de combattre pour sa famille en la défendant. L'*Ekob-Zë* est une sorte d'armure, un bouclier protecteur contre les coups et les assauts des ennemis.

6.8.5. Du matriarcalisme dans le pouvoir chez les *Mvog Atemengue*

L'homme aujourd'hui occupe une très grande place dans la socio-culture mvog atemengue. Il est vrai que l'ensemble des cultures négro-africaines ont toujours eu une essence matriarcale avec la prépondérance de la femme. Certes la femme occupe une place de choix quant à la maternité et à la vie qu'elle donne, elle éduque et prépare au pouvoir d'une certaine façon, mais c'est l'homme qui est au cœur du pouvoir. Au sein de la socio-culture *mvog atemengue* on peut alors étendre le concept de celle qui allaite (*anye*) et qui est mère (*nya*). Ainsi dans le rite du port de l'« *Ekob-Zë* » ou la « *peau de panthère/léopard* » chez les *Mvog Atemengue*, c'est l'oncle maternel qui a l'initiative d'aller couper la feuille verte de bananier-plantain que va recevoir l'héritier-successeur (*mon elig*). Alors la figure de l'oncle maternelle (*Ndom nyan*) est certes représentative de l'homme, mais symboliquement la femme. *Ndom nyan* désigne littéralement le frère de la sœur où l'accent est mis sur l'appartenance qui n'est autre que la sœur (le frère de la sœur, c'est-à-dire le frère qui appartient à la sœur). Alors la présence de l'oncle maternel est une indication du matriarcalisme. En réalité l'oncle maternel est le véritable conseiller et protecteur de ses neveux alors que les oncles paternels sont des riveaux pour ce dernier. La participation de l'oncle maternel traduit donc toujours ce côté féminin, de la femme ou de la mère en la personne du frère de la sœur (*Ndom nyan*). Le pouvoir que reçoit alors l'héritier est celui venant du père mort à travers sa mère par le canal protecteur et veilleur de l'oncle maternel.

CONCLUSION

Le travail de recherche ayant convoqué nos énergies s'inscrit dans le cadre de l'anthropologie politique. Il porte sur : « *L'« Ekob-Zë », la peau de panthère/léopard : Symbole du pouvoir chez les Mvog Atemengue : contribution à l'anthropologie culturelle* ». Il est question pour nous d'apporter une solution à ce que nous avons retenu comme problème à savoir celui de la symbolique de *l'Ekob-Zë* dans l'exercice du pouvoir chez les *Mvog Atemengue* face aux mutations et changements socioculturels aujourd'hui. Pourtant lorsque nous faisons un détour dans la vie passée du peuple beti, nous nous rendons compte que la restauration de l'ordre au sein de la famille après le décès du chef (ménage, clan) de ladite faille était faite lors du rite funéraire de *l'Ekob-Zë* ; cela, au travers du port rituel des oripeaux du mort et notamment de la véritable peau de panthère/léopard. Aujourd'hui par contre au lieu d'arborer cette peau authentique de félin à l'héritier-successeur, nous observons plutôt l'usage de la feuille verte de bananier-plantain ainsi que le tissu imitant la panthère/léopard. Face à ce phénomène ne prenant effet qu'en contexte de mort du chef (ménage, clan), la compréhension de la symbolique du port de *l'Ekob-Zë* semble être complexe. De fond dans ce travail à savoir la fonction sociale du port rituel de *l'Ekob-Zë* face aux mutations et changements culturels chez les *Mvog Atemengue* aujourd'hui. Dans l'objectif de trouver une solution à ce problème préalablement énoncé, nous avons jugé qu'il était nécessaire de nous poser une question principale : Quelle est la portée de la symbolique du rite de *l'Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard chez les *Mvog Atemengue* aujourd'hui ? Cette question principale est encadrée par quatre questions secondaires qui gravitent autour d'elle :

- En quoi consistait la pratique de *l'Ekob-Zë* ou « *la peau de panthère/léopard* » chez les *Mvog Atemengue* ?
- Comment se déroulent aujourd'hui le mécanisme d'acquisition et le rite du port de *l'Ekob-Zë* chez les *Mvog Atemengue* ?
- Quelle est l'influence du port de *l'Ekob-Zë* sur le pouvoir de l'héritier-successeur choisi à base traditionnelle chez les *Mvog Atemengue* ?
- Quel est l'endosens ou la symbolique de *l'Ekob-Zë* chez les *Mvog Atemengue* ?

Ces différentes questions ont permis d'aboutir à des hypothèses à savoir celle principale : Le rite de *l'Ekob-Zë* est le symbole de la puissance, du pouvoir et du courage que prendrait l'héritier-successeur en vue de la restauration de la paix, de la justice et de l'harmonie au sein de la famille ou du clan, suite au décès de son chef.

De cette hypothèse principale découlent des hypothèses secondaires suivantes :

- La pratique de l'*Ekob-Zë* chez les *Mvog Atemengue* consistait en le port rituel de la peau authentique de panthère/léopard pendant les cérémonies funéraires du père et chef de ménage.
- Le mécanisme d'acquisition et le rite du port de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard dans la socio-culture *mvog atemengue* se déroulent aujourd'hui à travers la désignation de l'héritier - successeur « *mon elig* » parmi ses frères et sœurs ; ceci, en vue du port rituel de la feuille verte de bananier-plantain « *okie ekon* », encore appelé *Ekob-Zë*.
- Le port rituel de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard est le symbole qui manifeste le commandement, la puissance, le pouvoir et l'autorité de l'héritier-successeur ; en ce sens, son influence est légitime et s'exerce d'abord sur l'héritier-successeur lui-même qui est transformé métaphysiquement et symboliquement au moyen du rite. Aussi, cette influence se manifeste-t-elle sur le rapport dominateur, régulateur et conciliateur de ce dernier vis-à-vis de l'ensemble des membres de sa famille.
- Chez les *Mvog Atemengue*, l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard, aujourd'hui la feuille verte de bananier-plantain, est le symbole du pouvoir que l'on fait rituellement porter au fils digne selon la volonté du chef de ménage décédé pendant les cérémonies funéraires de ce dernier ; ceci, pour en être son substitut en prenant en charge la direction de la famille avec courage.

En conséquence, notre recherche a été articulée autour d'un objectif principal : Déterminer ce qu'est le rite du port de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard chez les *Mvog Atemengue* aujourd'hui.

En ce qui concerne les objectifs secondaires, ils sont les suivants :

- Décrire la pratique du port rituel de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard chez les *Mvog Atemengue*.
- Décrire les mécanismes d'acquisition de l'*Ekob-Zë* chez les *Mvog Atemengue*.
- Montrer comment se manifeste concrètement la double influence du port rituel et symbolique de l'*Ekob-Zë*.
- Déterminer le sens que donnent les *Mvog Atemengue* de la pratique du port rituel de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard

Ce travail de recherche a été mieux mené grâce à une méthodologie de recherche scientifique que nous avons adoptée. Ainsi se structure-t-elle en recherche documentaire et en recherche de terrain.

En ce qui concerne la recherche documentaire, elle s'est effectuée du mois d'octobre 2018 au mois de décembre 2019. Nous avons fréquenté des centres de documentation en vue de la collecte des données écrites ou primaires en relation avec les données existantes en matière géographique et reposant sur notre terrain d'étude. Nous avons concrètement sollicité des sources écrites et des sources audiovisuelles. Les sources écrites sont des ouvrages (spécifiques et généraux), des articles, des thèses, des mémoires, que nous avons trouvés dans certaines Bibliothèques et kiosques, ainsi que dans des centres de recherche : au Cercle Philo-Psycho-Socio-Anthropologie (C.P.P.S.A), au Centre de la Recherche Scientifique (CRS), au Centre Catholique Universitaire (CCU) et à la bibliothèque de l'université (celle des mémoires et des thèses). Il s'agit aussi des documents personnels, constituant notre bibliothèque privée. Les sources audiovisuelles se focalisent sur l'exploitation du film américain *Black Panther* (2018). Notre travail a mieux été orienté par la constitution des fiches bibliographiques et des fiches de lecture.

L'analyse documentaire nous a permis de collecter des éléments de notre sujet de recherche ; elle s'est ainsi faite à partir des techniques de l'analyse de textes et de l'analyse de contenu. En outre il s'agit de l'ensemble des travaux effectués par d'autres chercheurs et qui ont une implication avec notre sujet d'étude. Ces travaux en relation avec la question du pouvoir, les rites funéraires et la symbolique nous ont permis d'élaborer notre revue de la littérature et de mieux reformuler notre sujet. Pour ce qui est de notre recherche de terrain, elle va de septembre 2018 à juin 2020 ; mais lors d'une correction après expertise depuis l'école doctorale, nous avons encore eu à mener quelques interviews aux mois de mars et de mai 2021. Entre septembre 2018 et juin 2020, nous avons d'abord eu à faire une enquête extensive sur l'ensemble des *Ekgang* et puis sur les *Beti* en particulier à savoir les *Ewondo* et les *Bène*, question d'avoir une idée globale sur la pratique de l'*Ekob-Zë*. Par la suite nous avons axé concrètement notre recherche chez les *Mvog Atemengue* pouvant nous donner des informations que ce soient ceux de Yaoundé que ceux de la Mefou et Akono dans l'arrondissement de Ngoumou.

Pour collecter les données sur le terrain d'investigation, nous avons utilisé les techniques suivantes : l'observation directe, la participation observante, des entretiens (individuels approfondis, informels). Ces techniques nous ont permis d'obtenir des données

orales et des données iconographiques. Les données orales sont des récits de vie des héritiers-successeurs, leurs mères, des anciens, des patriarches et des chefs « traditionnels ». Les données iconographiques sont des photographies et des images collectées sur le terrain. L'analyse et l'interprétation de ces données ont été faites en fonction du modèle d'analyse de contenu nous ayant permis de bâtir notre cadre théorique à partir des théories suivantes :

- L'Ethno-perspective ou Ethnanalyse dont les principes sont suivants : la Contextualité ou Sociocentralité, l'holisticité ou globalité et l'endosémie culturelle.
- L'Epistémologie africaine avec les principes suivants : Dénominateur commun d'analogie et d'homologie, Comme si, Actualisation-potentialisation, Absence-présence, Microcosme-macrocosme.
- Le fonctionnalisme dont les postulats sont : l'unité fonctionnelle, la nécessité fonctionnelle et l'universalité fonctionnelle.

Cette démarche nous a permis d'obtenir des résultats suivants :

L'*Ekob-Zë* est une institution sociale beti en général et *Mvog Atemengue* en particulier, qui est le symbole du pouvoir familial qu'hérite le successeur en la personne de l'aîné d'âge ; et le plus souvent un fils en tant qu'aîné des garçons. Ceci ne se comprend que lorsque nous domicilions cette étude chez les mvog atemengue comme l'explique la théorie de l'Ethno-perspective. En effet, une pratique culturelle se comprend à l'intérieur du peuple ou du groupe qui l'a engendré. Les facteurs liés à ce phénomène sont en relation avec le mode de vie ancien des peuples de la forêt ; lesquels parvenaient, par leur force, à tuer des bêtes féroces et dont la peau était utilisée pour de l'art et constituait les ornements de ceux qui les abattaient. Zë la panthère/léopard s'illustre comme le plus craint, le plus redoutable y compris dans les contes. A la mort de ces détenteurs de véritables peaux de bêtes féroces, leurs fils aînés les recevaient en tant qu'oripeaux, lors des rites funéraires, comme héritage du pouvoir familial du disparu.

La pratique du port de l'*Ekob-Zë* est enracinée dans son rite à travers une typologie. Il faut d'abord souligner que le rite est le domaine du sacré et du religieux car il fait intervenir Dieu et les ancêtres dans le rapport entre le macrocosme, le mésocosme et le microcosme. Il présente et dévoile l'héritier-successeur qui interagit entre ces univers à travers sa place de chef, d'aîné et de guide de la famille. Les oripeaux qu'il reçoit comme le

chasse-mouche, le bâton de commandement et autres constituent pour lui, des armes de guerrier qui se met en avant pour défendre et protéger sa famille comme une panthère/léopard en chasse. Ainsi agit-il en *Zë* panthère/léopard qui trône et est craint en forêt. Les facteurs qui permettent d'asseoir ce rite sont compris non seulement dans le mythe, mais aussi dans les contes soulignant la bravoure, l'habileté, l'agilité, la force, la majesté, l'autorité et le courage de ce félin. La plupart des contes beti parlent de ce puissant héro qui est craint par tous et qui a toujours raison. Cela est démontré avec l'Epistémologie Africaine à travers le principe du comme-si qui montre à suffisance que l'héritier-successeur est comparé symboliquement par ses attributs à la panthère/léopard. Il remplace valablement son père comme si c'était lui-même qui restait ou continuait à s'occuper de sa famille. L'absence-présence fait subsister le défunt père en son héritier-successeur dont *l'Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard en constitue un masque. L'absence-présence fait vivre et intervenir le mort et les ancêtres au sein de sa famille à travers l'héritier-successeur.

Quant à l'explication de la typologie de *l'Ekob-Zë* que l'on observe dans les rites, il faut dire qu'elle a été vue dans la chronologie des événements historiques. En effet, elle s'explique par un certain nombre de facteurs à savoir : l'urbanisation, la colonisation et la présence des religions chrétiennes. En effet, le passage de *l'Ekob-Zë* de la peau authentique de bête à ceux à la fois en feuille verte de bananier-plantain et en tissu s'explique par le fait que « Yaunde » ait été victime de la dévastation massive de la forêt et de la savane arbustive. C'est cela même qui causa la disparition progressive des bêtes rares à l'exemple des félins dont la peau était alors prisée dans l'art en général et pour son service au pouvoir à essence familiale en particulier. L'adaptation culturelle et précisément rituelle a consisté à recourir à la feuille verte de bananier-plantain alors proche du Beti et dont le symbolisme est la famille à travers les rejetons du bananier qui poussent tout autour de lui. Aussi le bananier est-il le symbole de l'ancestralité ; par le principe d'analogie et homologie ou de dénominateur commun, le bananier incarne la famille et la nature tout comme la panthère/léopard incarne la famille à travers les ancêtres qu'il représente. En un mot les *mvog atemengue* ont vu en la peau de panthère/léopard, ce félin lui-même et ont vu en la feuille verte de bananier-plantain ce végétal lui-même. Ainsi ce félin et ce végétal, tous naturels, sont le symbole des ancêtres, de la vie et de la famille. Ce pouvoir de *l'Ekob-Zë* est alors matérialisé par les éléments naturels qui entourent l'homme. Cet état de chose a fait remarquer que le pouvoir chez les *Mvog Atemengue*, à travers la typologie de *l'Ekob-Zë*, a trois formes qu'explique le principe du « comme si » en épistémologie africaine : le pouvoir est zoomorphe, phytomorphe et zoo-phytomorphe. Le zoomorphisme traduit la présence de

l'animal (*Zë* la panthère/léopard) dans la sphère ontologique et matérielle du pouvoir à essence familiale chez les *Mvog Atemengue* ; Ici le pouvoir qu'incarne l'héritier-successeur est vécu et matérialisé par imitation à celui de l'animal (panthère/léopard). L'héritier-successeur se comporte en chef, en maître pour défendre les siens et domine pour imposer l'ordre tout en coopérant avec les membres de son groupe familial. Il ne s'agit pas cependant d'une dictature. Le phytomorphisme traduit la présence du végétal (bananier-plantain) dans la sphère participative au pouvoir quoique substitut symbolique de l'élément peau de félin. Le pouvoir est ici à l'image d'une plante or on connaît la vertu nourricière et médicale d'une plante. *L'Ekob-Zë* dont est paré l'héritier-successeur constitue dans son rite un remède, une source de guérison du pouvoir aussi bien sur l'héritier-successeur lui-même que sur la famille. Il s'agit alors de son rôle de guérison ou de purification du groupe familial axée sur l'organisation ; ceci en vue de la réinstauration de l'ordre, de la paix, bref de l'harmonie dans les relations interpersonnelles d'une part ; d'autre part, il s'agit d'établir une meilleure relation entre la communauté des morts (ancêtres du clan) et la communauté des vivants (famille, groupe, lignage etc.). Il guérit ainsi en tant que plante lorsqu'on sait par exemple que le bananier-plantain en général est abondamment utilisé dans la guérison de plusieurs maladies infantiles et qu'il est omni présent dans la cuisson des mets. Le zoo-phytomorphisme est la synthèse de l'animal et du végétal à travers le tissu (Peau ou débris de bête et coton venant du végétal) qui participent au pouvoir à travers l'énergie qu'ils renferment. Toute énergie est vie, procure la vie, perpétue la vie et fait participer en microquantité à la vie. Ici l'héritier-successeur incarne à la fois, au travers du rite, le pouvoir de l'animal et celui du végétal qui sont propres à la nature, et participent même déjà à la vie de l'homme. La plante donne la vie et guérit ; l'animal donne la vie contenue dans la consommation de sa chair et constitue un modèle de vie sociale. Ainsi l'animal et le végétal se présentent en totèm dans la vie politique, économique et religieuse de l'homme, bref dans sa vie culturelle comme c'est le cas chez les *Mvog Atemengue*. *L'Ekob-Zë* qui renferme et constitue ce pouvoir a malheureusement été déconstruit sur le plan historique et socio-anthropologique par l'œuvre colonisatrice.

L'arrivée et la présence des forces coloniales allemande (1884) et française (vers 1900), a favorisé d'une part la création des chefferies supérieures et leur institutionnalisation ; et d'autre part la formation progressive de l'Etat du Cameroun comme pouvoir central à côté des organisations politiques à essence familiale. En outre l'Eglise Catholique en particulier et les religions chrétiennes en général ont transformé les anciens (*mintol*) détenant le pouvoir traditionnel en catéchiste. Tout cet état de choses a contribué à à

la mort du pouvoir traditionnel de l'heure. C'est la révolte à ce système colonial ayant donné aux chefs « traditionnels » plus un rôle administratif que traditionnel avec le port du costume qu'il y a donc une conscience du retour au traditionnel quoique symbolique. Ce facteur a justifié la naissance de l'*Ekob-Zë* en tissu chez les « chefs » aujourd'hui.

Les mécanismes d'acquisition du pouvoir à base traditionnelle montrent que la place d'héritier-successeur revenait automatiquement au fils aîné ; mais aujourd'hui la dimension rituelle a adopté l'adage qui dit « *ntol onë osu, a mvus ai ezezan* », « *l'Aîné est devant, derrière et au milieu* ». Cela, pour montrer l'inaptitude que l'aîné de naissance peut faire face naturellement ou moralement. Alors le plus apte, n'importe lequel peut devenir Aîné par le choix endogène, le plus souvent respecté dans l'*Ekob-Zë* en feuille verte de bananier-plantain (*okie ekon*) plutôt que celui en tissu qui rencontre encore beaucoup de problèmes politiques. L'influence de l'*Ekob-Zë* en double influence s'est opérée sur la symbolique même de ce dernier. L'*Ekob-Zë* est une protection, une armure, une puissance, une seigneurie, une royauté, une autorité, un courage, une ancestralité, une famille, une norme (droit, justice, paix, ordre) et par conséquent le pouvoir. Ceci, en vue d'une régulation sociale par l'héritier-successeur-Aîné. Cela a démontré que le pouvoir de l'*Ekob-Zë* influençait d'abord son détenteur lui-même car la, force rituelle et davantage symbolique lui donne déjà les attributs de guerrier du félin sur le plan psychologique. Par la suite ce symbolisme crée chez les siens sa crainte ; le choix qu'il connaît et le sacre rituel lui confèrent pleinement son autorité. Ainsi peut-on vérifier avec le fonctionnalisme que l'*Ekob-Zë* régule la famille et la socioculture. Car l'absence du rite de l'*Ekob-Zë* lors des funérailles d'un chef (ménage, famille, clan) laisse sa famille dans l'anarchie totale, sans chef, sans héritier-successeur légitime pour garantir l'ordre, l'harmonie, la justice et la paix. Le rite de l'*Ekob-Zë* met l'ordre dans le désordre que la mort instaure.

Le symbole *Ekob-Zë*, « peau de panthère/léopard » traduit chez les *Mvog Atemengue* en particulier et les peuples de la forêt en général, la puissance, l'autorité, le pouvoir familial de l'héritier, qui doit garantir une certaine régulation sociale à essence familiale. La panthère ou le léopard incarné par *Zë* reste le roi de la forêt. Cette conception explique que le lion n'est pas le roi de la forêt car il vit en savane et seul *Zë* la panthère/léopard trône en forêt comme chef. Il s'agit de cet animal qui a terriblement marqué la conscience des Beti à travers ses attaques silencieuses et destructrices, mais aussi de ses qualités de protecteur de sa famille. Par ailleurs la plupart des mythes, contes, légendes, maximes et chantefables des *Mvog Atemengue* chez les *Ewondo* marquent habituellement la présence de la panthère/

léopard. Cette dimension symbolique de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard chez les *Mvog Atemengue* porte un message qui convoque à la fois la mort et le pouvoir. Ce dernier est contenu dans l'héritage et la succession à travers le rite comme domaine du sacré et par conséquent du religieux. En un mot ce symbolisme illustre d'une part le passage de la vie à la mort à travers les funérailles de l'illustre disparu ; d'autre part il mentionne le passage de la mort à la vie à travers le rite du port de l'*Ekob-Zë*. Ainsi ce rite souligne-t-il la « mort » de la mort, le triomphe de la vie sur la mort par la désignation de l'héritier-successeur devant remplacer le disparu qui jusqu'ici était le seul centre de régulation sociale à essence familiale. Cet état de choses souligne chez les *Mvog Atemengue* que le chef de ménage mort, ainsi que la communauté ancestrale toute entière, continuent de jouer leur rôle régulateur en la personne de l'héritier-successeur-Aîné ; ce dernier étant choisi à base traditionnelle, c'est-à-dire selon les normes endogènes *mvog atemengue*. La dimension sacrée qu'est le rite de cette pratique montre à suffisance que l'héritier-successeur est le symbole, la figure de l'Aîné, du père et par conséquent des ancêtres. C'est par lui que passerait la volonté de Dieu à travers les ancêtres dans la gestion courageuse et harmonieuse de la famille ; car en chacun des membres de la famille, circule le sang de ces derniers dans leurs veines. Ainsi faut-il comprendre ici le caractère à la fois politique et religieux de l'*Ekob-Zë* dans le processus de la régulation sociale à essence familiale.

L'*Ekob-Zë* souligne donc la gestion du pouvoir familial à travers l'ancestralité que symbolise la panthère/léopard contenue ou substituée aujourd'hui dans la feuille verte de bananier-plantain et aussi dans le tissu. Il convient de noter que ce dernier type est cependant vidé de sa substance traditionnelle à cause de son port par les chefs « traditionnels », qui en réalité sont un pur produit de l'administration coloniale et dont le pouvoir étatique a pris le relais. Il suffit juste de constater que les membres de la haute administration qui abusent de leur autorité s'accaparent à volonté et de force l'*Ekob-Zë* ; les régions du Centre, du Sud et de l'Est au Cameroun connaissent ce triste sort depuis quelques temps.

Loin d'avoir épuisé ce travail de recherche, il n'a pas été possible de ressortir toutes les implications politiques et rituelles du port de l'*Ekob-Zë* dans la chefferie (supérieure, de groupement, de village et de bloc) chez les *Mvog Atemengue* en particulier. De même nous n'avons pas présenté la dimension sacrificielle et la totalité des rites funéraires en relation avec la mort des chefs de ménage. Par ailleurs nous n'avons pas ressorti profondément l'historique de l'*Ekob-Zë*, la peau de panthère/léopard à cause de la distance par rapport au

temps. Enfin nous n'avons pas approfondi son implication médicale dans le rite de purification de la famille. Ainsi, cette investigation reste une ouverture pour d'autres champs et travaux surtout que nous l'avons limitée dans la socioculture *mvog atemengue* chez les Beti. Tout de même, eu égard aux préoccupations d'ordre majeur de notre discipline, nous sommes à même de nous demander s'il n'est pas aujourd'hui nécessaire de parler et même d'intégrer une anthropologie subordonnant le pouvoir aux rites funéraires à savoir l'anthropologie thanato-politique ?



SOURCES

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

OUVRAGES GENERAUX

ABOUNA, P.

2011. *Le pouvoir de l’Ethnie*. Paris, l’harmattan

ALETUM TABUWE, M.

2001. *Sociologie politique* Ptoh Publishers, Yaoundé

2008. *Introduction to General Sociology. First Edition*, Yaoundé

BIBLE

1999. *La Bible de Jérusalem*. Edition du Cerf

BIYOGO, G.

2002. *Encyclopédie du Mvett. Tome I – Du haut Nil en Afrique Centrale. Le rêve musical et poétique des Fang Anciens : La quête de l’éternité et la conquête du Logos solaire*.

CUCHE, D.

2010. *La notion de culture dans les sciences sociales*. Paris, Editions La Découverte

DIKA-AKWA Nya Bonambela,

1982. *Les problèmes de l’anthropologie et de l’histoire africaine*.
Yaoundé, Editions CLE

GRIAULE, M.

1948. *Dieu d’eau*, Edition du Chêne

LABURTHER-TOLRA, P. et WARNIER, J.-P.

1993. *Ethnologie-Anthropologie*. PUF, collection Premier cycle

LOMBARD, J.

2004. *Introduction à l’ethnologie*. Armand Colin/SEJER

MBONJI, EDJENGULE.

2000. *Les cultures-vérité. Le Soi et l’Autre. Ethnologie d’une relation d’exclusion*. Yaoundé, Editions ETOILE

NANGOMO, N.

2015. *Secret Mortel*. Cameroun, éditions Belles Lettres

ONAMBELE, M.-J. S.

2010. *Oncle maternel-neveu : une relation privilégiée chez les Ewondo*.

L'Harmattan

RIVIERE, C.

1999. *Introduction à l'anthropologie*. Paris, Hachette Livre.

2000. *Anthropologie politique*. Paris, Armand Colin/Her.

SCHWARTZ, A.

1975. *La vie quotidienne dans un village Guéré*. Inades-Abidjan

SAUNERON, S.

1998. *Les prêtres de l'ancienne Egypte*. Editions du Seuil

SOCPA, A.

2003. *Démocratisation et autochtonie au Cameroun. Trajectoires régionales divergentes*.

THOMAS, L.-V. ET LUNEAU, R.

1975. *La terre africaine et ses religions*. Canada, Librairie Larousse

TONYE BAKOT, V.

2012. *Grâce et Pouvoir. Pour une mystique chrétienne du pouvoir*.

Yaoundé-Cameroun, Imprimerie Les Grandes éditions

TOUKAM, D.,

2010. *Histoire et anthropologie du peuple bamiléké*. Harmattan

OUVRAGES SPECIFIQUES

ABEGA, S.C.

1987. *L'Esana chez les Beti*. Yaoundé, SOPECAM, Editions CLE

AKOA. MBARGA, G.

2019 *La symbologie et l'univers des symboles*

ANYA NOA, L.

2015. *Les chants de la forêt*. Yaoundé-Cameroun, afrédit

BALANDIER, G.

1967. *Anthropologie politique*. PUF

BONHÊME, M.-A. et FORGEAU, A.

1988. *Pharaon. Les secrets du pouvoir*. Paris, Armand Colin

FOUDA ETOUNDI, E.

2012. *La tradition beti et la pratique de ses rites*. SOPECAM

KABASELE LUMBALA, F.

1994. *Alliances avec le Christ en Afrique. Inculturation des rites religieux au Zaïre*. Paris, Editions KARTHALA

KPWANG KPWANG, R.

2011. *La chefferie « traditionnelle » dans les sociétés de la grande zone forestière du Sud-Cameroun (1850-2010)*. Paris, l'Harmattan

LABURTHE-TOLRA, P.

1981. *Les Seigneurs de la forêt. Essai sur le passé préhistorique, l'organisation sociale et les normes éthiques des anciens Beti du Cameroun*. Paris, publications de la Sorbonne.

1985 *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun. Les mystères de la nuit*. Paris, Editions KARTHALA.

1970. *Yaoundé d'après Zenker (1895)*. Université de Yaoundé I, Annales de la FSH

MBARGA, J.

1997. *L'art oratoire et son pouvoir en Afrique : Le cas des Beti du Cameroun*. Yaoundé, Publications Saint-Paul

MBONJI, EDJENGUELE.

2001. *La science des sciences humaines. L'Anthropologie au péril des cultures ?*

2005. *L'Ethno-Perspective ou la Méthode du discours de l'Ethno-Anthropologie culturelle*. Presses Universitaires de Yaoundé.

MEBENGA TAMBA, L.

2015. *Funérailles et mutations sociales en Afrique*. Saarbrücken

MVENG, E.

1964. *L'art d'Afrique noire. Liturgie cosmique et langage religieux.*
France, Mame

MVIENA, P.

1970. *Univers culturel et religieux du peuple beti.* Yaoundé-Cameroun,
Imprimerie Saint-Paul

PONDI, J.-E.,

2012. *(Re) découvrir Yaoundé ! Une fresque historique et diplomatique
de la capitale Camerounaise.* Editions Afric'Eveil

TABI, I.

1990. *Les rites beti au Christ. Essai de pastorale liturgique sur
quelques rites de nos ancêtres.* Imprimerie Saint-Paul

YAKANA, A.V.

2012. *Les Befeuk et les Betsi de la rive droite de la Sanaga. Aux
origines des peuples Fang et Beti.* Yaoundé-Cameroun, Editions CLE

OUVRAGES METHODOLOGIQUES :**GRAWITZ, M.**

2001. *Méthodes des sciences sociales.* Editions Dalloz

ZAGRE, A.

2013. *méthodologie de la recherche en sciences sociales. Manuel de
recherche sociale à l'usage des étudiants.* L'harmattan, P.45

ARTICLES ET REVUES SCIENTIFIQUES**BEATTIE, J.**

2017. *Religion et pouvoir in Anthropologie politique*

HUME, D.

2001/2. *Les usages de l'histoire et la théorie politique chez Hume
in Revue philosophique de la France et de l'étranger, Tome 126*

KABASELE LUMBALA, F.

1986. « *Le Christ comme chef* » in *Chemins de la Christologie*

Africaine. Collection « Jésus et Jésus-Christ », Paris, Desclée n°25

SMITH, M.G.

2013, « *Interview sur le travail : objets, valeurs et principes* »

TSALA, T.

1958. « *Mœurs et coutumes des Ewondo* » in *Etudes camerounaises. Institut des recherches scientifiques du Cameroun*

WEBER, M.

2009 *La domination et l'action politique*

L'Eglise Catholique au Cameroun 100 ans d'évangélisation

1990. *Presso Grafiche Dehoniane*

RAPPORTS, RECITS DE VIE ET DISCOURS**AKONGA ESSOMBA, J.**

2017. Homélie prononcée le 02 août lors de la messe de requiem célébrée à la cathédrale de Yaoundé en mémoire de Mgr. Jean-Marie Benoît Bala.

TSOUNGUI, A.

1968-1969. Notes de théologie sacramentaire. Rome (Italie)

RAPPORT DES RENCONTRES DES MVOG ATEMENGUE (2019)

MEMOIRES ET THESES

ABOUNA, P.

2007. *Le pouvoir et le sacré chez les Tikar : contribution à l'étude des significations dia-génétiques et culturelles de l'institution politique traditionnelle en Négro-culture*. Thèse de Doctorat PH/D en Anthropologie, Université de Yaoundé1.

AFANE, H.B.

1999. *Bureaucraties publiques, cultures et pouvoir au Cameroun*

BINGONO BINGONO, F.

2013. *Nkul Bewu : Le tambour des morts chez les Beti-Bulu-Fang. Contribution à une analyse anthropologique de la crypto-communication africaine*. Thèse de doctorat PH/D en Anthropologie, Université de Yaoundé 1.

ELLA MBA, T.

2020. *Le rite //EKAMBA// Et les usages de la parenté à plaisanterie dans les cérémonies funéraires Mbidambani, région du Centre – Cameroun*. Mémoire de Master en anthropologie culturelle. Université de Yaoundé I

EVINA, J.R.

2013. *Dynamique des techniques de sépulture chez les Bulu de Mengong de 1884 à 2010*. Mémoire de master en Archéologie et Gestion du patrimoine culturel. Université de Yaoundé I

JOUEGO. FOTSO, A.C.

2014. *Urbanisation et Dynamique culturelle chez les Ewondo de Yaoundé : Etude anthropologique*. Mémoire de master en Anthropologie. Université de Yaoundé I.

MEBENGA. TAMBA, L.

1990. *Les funérailles chez les Ewondo, changements socioculturels, changements économiques et évaluation de l'esprit de solidarité.*
Thèse de doctorat de 3^e cycle en Anthropologie. Université de Yaoundé

MESSANGA. OBAMA, C.

2006. *L'incidence de la déstructuration de l'institution chefaie sur le développement chez les Beti : le cas de Nganga (Akonolinga).*

NDJALLA, A.

2012. *Le //Mbàp/mbugi// ou « massage des cassures » chez les Yanda du Cameroun : contribution à une anthropologie médicale.*
Mémoire de Master en Anthropologie. Université de Yaoundé I

ONAMBELE, M.-J.

1995. *De l'origine et de la structure sociale,* Thèse de doctorat de 3^e cycle en anthropologie, Université de Yaoundé I.

DICTIONNAIRES**BONTE, P. ; IZARD, M.**

2007. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie.* Paris, PUF

DICTIONNAIRE LATIN-FRANÇAIS. Belgique, Casterman (1975)

LAROUSSE,

2002. *Le Petit Larousse.* Paris CEDEX

TSALA, T.

Dictionnaire Ewondo-Français

CINEMA**COOGLER, R.**

2018. *Black Panther*, Film de super-héros américains, coécrit et réalisé par Ryan Coogler, 134 mn (2h15mn)

WEBOGRAPHIE

Essingang.org.consulter le 08 juin 2020 à 17h22 mn

Google.com/search? Rlz, 06/05/2021 à 15h02 mn

Google.fr.data : image, 10/05/2021 à 20h07

Google.fr. Wikipedia. (06/06/2020 à 14h30mn)

Google.fr. Wikipedia.org (06/06/2020 à 14h30mn)

http://www.puf.com/Que-sais-je? : Les 100 mots de la sociologie (11/03/2021 à 15h08mn)

http://doi.org/10.4000/activities.816 11/03/2020 à 17h16mn)

https://fr.wikipedia.org (25/11/2020 à 16h22mn et 16h50mn)

https://fr.wikipedia.org/Ewondo, 10/05/2021 à 21h16.

<https://thumb.dreamstime.com/12/05/2021> à 17h06

<https://www.google.fr/search?q=carte%20yaound%C3%A9>

https://www.google.com/ur/ (05/05/2020 à 11h10mn)

Www.Pensée.fr. (11/03/2020 à 18h40mn)

[www.wikipedia](http://www.wikipedia.org) le 25/05/2019 à 11h15 mn

SOURCES ORALES : Liste des informateurs

N°	Nom (s) et ou Prénom (s)	Sexe	Age	Statut social /Identité	Date et lieu de l'entretien
01	Nkolo R.	M	27 ans	Motoman	31-08-2019 à 8h Ngoumou (Abang)
02	Atangana L	M	36 ans	Enseignant	12-12-2019 à 17h (Efoulan)
03	Enyegue J.	F	68 ans	Commerçante	10-03-2020 à 16h (Nsam)
04	Ongba T.	M	38 ans	Etudiant	12-02-2020 à 11h Yaoundé I (Ngoa-Ekele)
05	Messiena C.	M	45 ans	Sportif	22-09-2019 à 9h24 (Yaoundé)
06	Amougou M.	M	48 ans	Maçon	07-10-2019 à 7h10 (Yaoundé)
07	Eyebe L.	M	51 ans	Enseignant	17-09-2019 à 17h45 (Soa) 19-09-2019 à 17h 30 (Soa)
08	Abega N.	M	72 ans	inactif	25-06-2020 à 16h (Ngoumou)
09	Messi C.	M	71 ans	inactif	26-06-2020 à 8h30 (Ngoumou)
10	Belinga E.	M	58 ans	Maçon déjà en repos	08-11-2019 à 15h (Yaoundé)
11	Eyebe J.	M	70 ans	Inactif et malvoyant	21-01-2019 à 09h (Ekounou)
12	Tsougui P.	M	47 ans	Employé à la mairie de Ngoumou	27-07-2019 à 17h (Nkolmending)

13	Mimbang P.	M	71 ans	Instituteur retraité	30-08-2019 à 21h (Abang)/ 31-08-2019 à 7h (Abang)/ 24-06-2020 à 8h/ 25-06-2020 à 17h/ 26-06-2020 à 18h (Ngoumou-Nkolmending)
14	Tsougui J.	M	80 ans	Inactif	02-04-2019 (Nsimeyong) 04-04-2019 (Nsimeyong)
15	Nguélé	M	54 ans	Chercheur	17-07-2019 à 10h/ 18-07-2019 à 09h30/ 19-07-2019 (15h-17h30) Ambam, Festival peuple Ekan
16	Hervé	M	59 ans	Gabonais (Fang)	18-07-2019 à 11h30 Ambam, Festival du peuple Ekan, Mvet
17	Menye	M	44 ans	Gabonais (Fang)	19-07-2019 à 13h15 Ambam, Festival culturel du peuple Ekan, festival Mvet-Oyen
18	Mba	M	57 ans	Guinée Equatoriale(Fang)	20-07-2019 à 21h Ambam, Festival culturel du peuple Ekan, festival culturel Mvet-Oyen
19	Ahang G.	M	50 ans	cultivateur	25-07-2019 (6h30-7h15) à Ambam
20	Man	M	40 ans	Employé de SOSUCAM	14-12-2019 à 22h (Etoutoua-Esse)
21	Manda C.	F	67 ans	Inactive	02-05-2021 (17h03) à Yaoundé

22	Essomba M.	F	62 ans	Commerçante	16/04/2021 (16h20) à Akono
23	Abega J.	F	53 ans	Commerçante	16/04/2021 (17h35) à Ngoumou
24	Alima A.	F	57 ans	Enseignante	28/04/2021 (16h10) à Ngoumou
25	Etoundi G.	M	60 ans	Patriarche et Chef	15/04/2021 (09h30-12h05) à Yaoundé



ANNEXES

ANNEXES A

ANNEXE 1 : OUTILS DE COLLECTES DES DONNEES

1- Guide d'observation

Articulations et déroulement du port de l'*Ekob-Zë* lors du rite

Lieux des cérémonies

Différents acteurs

Préparatifs

Types de conciliabules

Gestes et mouvements des différents acteurs

Différents sons articulés et non articulés

Eléments visuels

Eléments numériques

Eléments matériels

Attributs et insignes de pouvoir

2- Guide d'entretien pour héritier-successeur

(Patriarches, anciens, héritier-successeur, chefs « traditionnels », veuves et autres)

- Connaissances générales sur l'*Ekob-Zë*

Mythes, contes, légendes, chantefables, proverbes autour de Zë la panthère/léopard

Proverbes et maximes traditionnels ewondoautour du pouvoir

Place de Zë la panthère/léopard et du bananier

Symbolique de la peau

Symbolique du bananier et de sa feuille

Symbolique des oripeaux

Représentations autour du tissu imitant la panthère/léopard

Représentations autour de l'héritier-successeur

Mécanismes de désignation de l'héritier-successeur

Structuration de la famille

- **Pratique de l'*Ekob-Zë***

Lieux des cérémonies funéraires

Déroulement du rite du port de l'*Ekob-Zë*

Outils, paroles et gestes

Attributs de l'héritier-successeur

- **Connaissance sur les *Mvog Atemengue***

Lieux originels de localisation des *Mvog Atemengue*

Différentes familles mvog atemengue

Signification de l'ethnonyme mvog atemengue

Histoire de Yaoundé

Population de la Mefou et Akono

Population actuelle de Ngoumou

Activités (commerce, agriculture, artisanat, administration et autres)

Organisation sociale

3-Guide d'entretien pour chefs « traditionnels »

Origine du port de l'*Ekob-Zë* en tissu

Symbolique du tissu imitant la panthère/léopard

Implication historique

Institutionnalisation de la chefferie « traditionnelle »

Mécanismes de désignation du successeur héritier

Rapport entre la chefferie, la famille et l'administration

Déroulement du rite du port de l'*Ekob-Zë* lors de l'intronisation du chef « traditionnel »

Interdits à observer par le successeur

Dimension numérique et symbole

Symbole des attributs traditionnels et administratifs

ANNEXE 2 : AUTORISATION DE RECHERCHE

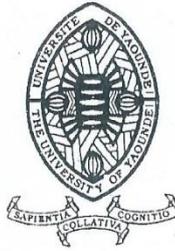
UNIVERSITE DE YAOUNDE I

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

UNITE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN SCIENCES
HUMAINES ET SOCIALES

FACULTE DES ARTS, LETTRES ET
SCIENCES HUMAINES

DEPARTEMENT D'ANTHROPOLOGIE



UNIVERSITY OF YAOUNDE I

POST GRADUATE SCHOOL FOR THE
SOCIAL AND EDUCATIONAL SCIENCES

DOCTORAL RESEARCH UNIT FOR SOCIAL
SCIENCES

FACULTY OF ARTS, LETTERS AND SOCIAL
SCIENCES

DEPARTMENT OF ANTHROPOLOGY

AUTORISATION DE RECHERCHE

Je soussigné, Professeur **MBONJI EDJENGUELE**, Chef du Département d'Anthropologie de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Yaoundé I, atteste que l'étudiant **ATANGANA TSOUNGUI THOBIE MERVEILLE**, Matricule **12BO17**, est inscrit en Master II dans ledit Département. Il mène sous la direction du Pr **LUC MEBENGA TAMBA** une recherche universitaire sur le thème : / ekòb-ze / « **La peau de léopard** » dans l'univers culturel **Ewondo : contribution à une ethnologie du pouvoir**.

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.



Professeur : Mbonji Edjenguele

UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I
UNIVERSITY OF YAOUNDE I

CENTRE DE RECHERCHE ET DE FORMATION
DOCTORALE EN SCIENCES SOCIALES ET
EDUCATIVES
DEPARTEMENT D'ANTHROPOLOGIE



POST GRADUATE SCHOOL FOR SOCIAL AND
EDUCATIONAL SCIENCES
DEPARTMENT OF ANTHROPOLOGY

ANNEXE 3 : FORMULAIRE DE CONSENTEMENT

Mme, Mlle, M, _____ . Vous avez une connaissance certaine de la culture beti, ewondo ou mvog Atemengue, ainsi vous convions-nous à bien vouloir participer à notre projet de recherche. Ce document vous renseigne sur les modalités de participation à cette étude et requiert votre signature, sous réception de copie visée et datée. Nos remerciements anticipés.

Le projet intitulé « *La symbolique de l'Ekob-Zë* », « la peau de léopard » dans l'univers culturel ewondo : contribution à une ethnologie du pouvoir chez les Mvog Atemengue », est une étude menée dans le cadre du mémoire de Master de Thobie Merveille ATANGANA TSOUNGUI que je suis, étudiant au Département d'Anthropologie, Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Yaoundé I, Sous la direction de Luc MEBENGA TAMBA, Professeur.

L'étude vise donc à mieux appréhender la place, voire l'utilité et la symbolique de l'Ekob-Zë comme symbole du pouvoir dans la socio-culture Mvog Atemengue chez les Ewondo. Votre participation à ce projet est à cet effet volontairement requise pour un entretien d'environ 40 minutes, qui aura lieu selon vos convenances et sans aucune contrainte. Ainsi aurez-vous à donner des informations sur les fondements et l'origine de l'utilisation de l'Ekob-Zë, sa pratique ; sa symbolique et la signification de port rituel chez les Mvog Atemengue. Avec votre permission nous allons enregistrer l'entretien ; car il est difficile de noter exactement et précisément tout ce que vous allez nous apprendre ou montrer.

En vous faisant participer à ce projet de recherche, l'avantage serait de faire de vous une personne ressource, qui contribue efficacement à la découverte et à la mise en valeur des savoirs traditionnels des civilisations négro-africaines. Sachant que ce projet de recherche n'a aucun inconvénient significatif, nous attendons seulement de vous que vous nous consacriez d'un peu de votre temps. Vous serez éventuellement informé des résultats de la recherche et des publications qui en découleront, le cas échéant. Soyez ainsi rassuré du respect de l'anonymat, de l'intimité de votre participation ainsi que de la confidentialité des informations que vous nous fournirez.

Le présent projet de recherche a été sélectionné par le Centre de Recherche et de Formation Doctorale en Sciences Sociales et Éducatives de l'Université de Yaoundé 1, qui en assure le suivi.

Par ailleurs, serez-vous disposé à nous accorder un entretien ? Oui Non

Je certifie que l'enquêté(e) a été informé(e), a lu et/ou compris le présent formulaire. Il/elle comprend parfaitement la nature et le motif de sa participation, et accepte librement et volontairement de participer à cette étude.

Fait à _____ le _____

Nom et signature participant (e) :

Signature de l'étudiant :

ANNEXE 4 : AUTRES IMAGES

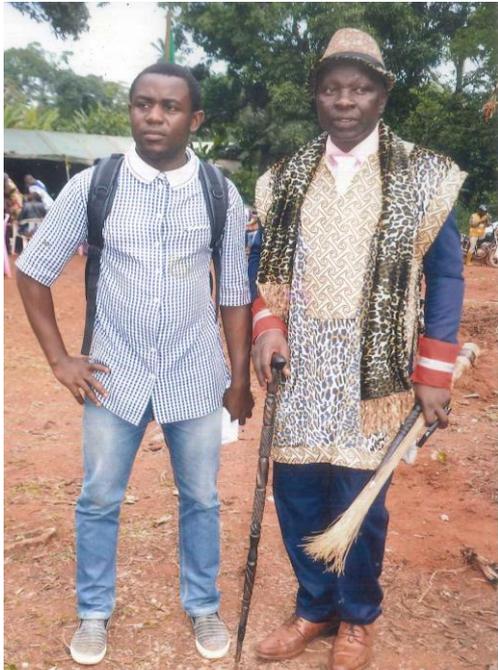


TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE	i
DEDICACE	ii
REMERCIEMENTS	iii
RESUME	iv
ABSTRACT	v
LISTE DES ABREVIATIONS, ACRONYMES ETSIGLES	vi
LISTE DES CARTES	vii
LISTE DES PHOTOS	viii
LISTE DES SCHEMAS	x
INTRODUCTION GENERALE	1
1.1. Contexte de l'étude	2
1.2. Justification du choix du sujet	4
1.2.1. Raisons personnelles du choix du sujet	4
1.2.2. Raisons scientifiques du choix du sujet	4
2. Problème de recherche.....	5
3. Problématique de recherche.....	5
4. Questions de recherche	7
4.1. Question Principale.....	7
4.2. Questions secondaires.....	7
5. Hypothèses de recherche	7
5.1. Hypothèse principale	7
5.2. Hypothèses secondaires	8
6. Objectifs dela recherche	8
6.1. Objectif principal	8
6.2. Objectifs secondaires	9
7. Méthodologie de recherche.....	9
7.1. Recherche documentaire.....	9

	203
7.2. Recherche de terrain	10
7.2.1. Cadre spatio-temporel de la recherche	10
7.2.1.1. Sites	10
7.2.1.2. Durée de l'étude.....	10
7.3. Echantillonnage	10
7.3.1. Qualité des informateurs.....	10
7.3.2. Répartition des informations	11
7.4. Technique de collecte	11
7.4.1. Observation.....	11
7.4.1.1. Observation directe.....	11
7.4.1.2. Participation observante.....	11
7.4.2. Entretiens	11
7.5. Outils de collecte des données.....	12
8. Type de données	13
8.1. Données écrites.....	13
8.2. Données orales/ sonores	13
8.3. Données iconographiques/ visuelles.....	13
8.4. Données physiques	13
9. Analyse des données.....	14
10. Interprétation	14
11. Intérêt de la recherche.....	14
11.1. Intérêt théorique.....	14
11.2. Intérêt pratique.....	15
12. Plan	15
CHAPITRE 1 :	17
CADRES PHYSIQUE ET HUMAIN DE LA RECHERCHE	17
1.1. Département du Mfoundi.....	18
1.1.1. Espace géographique.....	19
1.1.2. Relief.....	19
1.1.3. Climat.....	19
1.1.4. Hydrographie et végétation.....	20
1.1.5. Ecologie	20
1.1. Cadre physique du département de la Mefou et Akono	22
1.2.2. Relief	22
1.2.3. Climat	22

	204
1.2.4. Hydrographie et végétation.....	22
1.2.5. Ecologie	23
2. Cadres humains de Yaoundé et de la Mefou et Akono	23
2.1. Cadre humain de Yaoundé.....	23
2.1.1. Histoire du Peuple Ewondo	23
2.1.2. Installation du peuple <i>Ewondo</i> à Yaoundé	25
2.2. Cadre humain du département de la Mefou et Akono.....	27
2.3. Rapports des Mvog Atemengue entre eux et avec leur environnement	30
2.3.1. Sur le plan de l'ethnonyme	30
2.3.2. Sur le plan culinaire	31
2.3.3. Sur le plan social et politique	32
2.3.4. Sur le plan économique	36
2.3.5. Sur le plan religieux.....	36
3. Grands clans du peuple <i>ewondo</i> : cas des <i>Mvog Tsoung'Mballa</i>	38
3.1. Lignage <i>mvog atemengue</i> : origine et généalogie.....	38
3.1.1. Les <i>Mvog Abega Atemengue</i>	38
3.1.2. Les <i>Mvog Alima Kyé</i>	39
3.1.3. Les Mvog Mbazoa	40
4. Installation à Yaoundé et dans la Mefou et Akono	41
4.1. Installation à Yaoundé.....	41
4.2. Installation dans la Mefou et Akono.....	43
CHAPITRE 2 :	45
REVUE DE LA LITTERATURE, CADRE THEORIQUE ET CONCEPTUEL.....	45
2.1. Etat de la question/Revue de la littérature	46
2.1.1. Rites funéraires et dimension symbolique.....	50
2.1.2. Sémantique du pouvoir autour de la mort et des symboles	51
2.1.3. Sémantique du pouvoir autour de la peau de panthère/léopard, <i>Ekob-Zë</i>	54
2.1.4. Limites de la revue de la littérature sur l' <i>Ekob-Zë</i>	58
2.1.5. Originalité de la recherche.....	59
2.2. Cadre théorique.....	60
2.2.1. Ethno-perspective ou Ethnanalyse.....	60
2.2.1.1 Contextualité ou Socio-centralité	60
2.2.1.2. Holisticité ou globalité.....	61
2.2.1.3. Endosémie culturelle	61
2.2.2. Epistémologie africaine	61

	205
2.2.2.1. Dénominateur Commun d'analogie et d'homologie	62
2.2.2.2. Principe du Comme Si	62
2.2.2.3. Actualisation-Potentialisation.....	62
2.2.2.4. Absence-présence	63
2.2.2.5. Microcosme-Macrocosme	63
2.2.3. Fonctionnalisme.....	64
2.2.3.1. Fonctionnalisme psychologique	64
2.2.3.2. Fonctionnalisme sociologique ou structuro-fonctionnalisme.....	64
2.3. Opérationnalisation du cadre théorique	65
2.4 .Cadre conceptuel	67
2.4.1. Anthropologie :.....	67
2.4.2. « <i>Ekob-Zë</i> » :.....	67
2.4.4. Pouvoir :.....	68
2.4.5. Rite :.....	68
2.4.6. Symbole :	68
CHAPITRE 3 :	70
ETHNOGENESE DE L'EKOB-ZË, LA PEAU DE PANTHERE/LEOPARD	70
3.1. Ontologie de l' <i>Ekob-Zë</i>	71
3.2. Matérialisation culturelle de l' <i>Ekob-Zë</i>	71
3.3. Aperçu historique de la peau de panthère/léopard en milieu culturel	72
3.4. Origine de l' <i>Ekob-Zë</i> , la peau de panthère/léopard chez les Beti.....	73
3.4.1. Origine mythique de l' <i>Ekob-Zë</i>	73
3.5. Histoire de l' <i>Ekob-Zë</i>	75
3.6. Typologie de l' <i>Ekob-Zë</i>	76
3.6.1. <i>Ekob-Zë</i> véritable peau de panthère/léopard.....	77
3.6.2. <i>Ekob-Zë</i> ou <i>Okié-Ekon</i> : feuille verte de bananier-plantain.....	78
3.6.3. <i>Ekob-Zë</i> en tissu.....	79
3.6.3.1. Fondement de l' <i>Ekob-Zë</i> en tissu	80
3.7. Formes d' <i>Ekob-Zë</i>	82
3.7.1. Peau de panthère/léopard avec « queue »	83
3.7.2. Peau de panthère/léopard sans « queue »	85
3.8. Famille et « chefferie » : évolution historique parallèle	87
3.8.1. Chefferie traditionnelle au Cameroun : les décrets.....	88
3.8.2. Décrets et influence dans le port rituel de l' <i>Ekob-Zë</i> en tissu	89
CHAPITRE 4 :	92

EKOB-ZË OU LA PEAU DE PANTHERE/LEOPARD : SENS ET ENDOSENS	92
4.1. Savoir scientifique sur <i>Zë</i> la panthère/léopard.....	93
4.2. Savoir scientifique sur le bananier.....	95
4.3. Types de bananiers chez les <i>Mvog Atemengue</i>	95
4.3.1. Types de bananiers-plantain, <i>ekon</i>	96
4.4. Symbolique et fonction du bananier chez les <i>Mvog Atemengue</i>	97
4.4.1. Symbolique de la feuille verte de bananier-plantain chez les <i>Mvog Atemengue</i>	97
4.4.1.1. Lien symbolique entre la feuille verte et la feuille sèche de bananier.....	98
4.5. Dimension fonctionnelle du bananier.....	100
4.5.1. Fonction du bananier à fruits bananes douces, <i>Odzoe</i>	101
4.5.1.1. Sur le plan culinaire ou gastronomique.....	101
4.5.1.2. Sur le plan rituel et thérapeutique.....	101
4.5.2. Fonction du bananier à fruit plantain, <i>ekon</i>	103
4.5.2.1. Sur le plan culinaire ou gastronomique.....	103
4.5.2.2. Sur le plan rituel.....	104
4.5.2.3. Sur le plan thérapeutique.....	104
4.6. Symbolique de <i>Zë</i> la panthère/léopard chez les <i>Mvog Atemengue</i>	105
4.6.1. Sur le plan cosmique.....	105
4.6.2. Sur le plan totémique et mystique.....	105
4.6.3. Sur le plan stratégique et compétitif.....	106
4.6.4. Sur le plan consensuel.....	107
4.6.5. Sur le plan thérapeutique.....	107
4.6.6. Sur le plan de la terreur et de l'avertissement.....	107
4.7. Symbolique de l' <i>Ekob-Zë</i> chez les <i>Mvog Atemengue</i>	108
4.8. De l'utilisation de l' <i>Ekob-Zë</i> en contexte actuel chez les <i>Mvog Atemengue</i>	109
4.8.1. Substitution de l' <i>Ekob-Zë</i> en peau à celui en feuille de bananier-plantain.....	110
4.8.2. Substitution de l' <i>Ekob-Zë</i> en peau à l' <i>Ekob-Zë</i> en tissu, <i>efus eye</i>	112
4.9. Symbolique des autres attributs de l'héritier-successeur.....	112
4.9.1. Dans le contexte de l' <i>Ekob-Zë</i> en feuille verte de bananier-plantain.....	113
4.9.1.1. Remise et port de la veste (<i>cot/kot</i>).....	114
4.9.1.2. Remise et port du chapeau (<i>ntom, afoglo</i>).....	114
4.9.1.3. Remise du chasse-mouche (<i>akpag</i>).....	115
4.9.1.4. Remise du bâton de commandement (<i>Ntum Edzoe</i>).....	116
4.9.1.5. Symbolique du port de l' <i>Ekob-Zë</i>	117
4.9.2. Dans le contexte de l' <i>Ekob-Zë</i> en tissu (<i>efus eye</i>).....	117

	207
4.9.2.1. Symbolique de l' <i>Ekob-Zë</i> en tissu	118
4.9.2.2. Symbolique du chasse-mouche et du bâton de commandement	118
CHAPITRE 5 :	119
PARENTE ET DIPLOMATIE DANS LA SUCCESSION CHEZ LES MVOG	
ATEMENGUE.....	119
5.1. Héritier, successeur et héritage (<i>Elig</i>).....	120
5.2. Diplômation dans la désignation de l'héritier-successeur chez les <i>Mvog Atemengue</i> . 121	121
5.2.1. Caractéristiques du futur héritier-successeur chez les <i>Mvog Atemengue</i>	121
5.2.1.1. Considérations d'ordre mental.....	122
5.2.1.2. Considérations d'ordre physique	123
5.2.1.3. Cas particulier de l' <i>Ekob-Zë</i> en tissu	124
5.3. Désignation proprement dite de l'héritier-successeur	124
5.3.1. Dans la chefferie proprement dite.....	126
5.4. Initiation du chef traditionnel	127
5.5. <i>Esok alù</i> , le conciliabule de la nuit	128
5.5.1. Présentation privée de l'héritier-successeur dans le conciliabule de la nuit.....	128
5.5.2. Témoignages des membres du conciliabule de la nuit (<i>esok alu</i>)	128
5.5.3. Apologie de l'héritier-successeur dans le conciliabule de la nuit (<i>esok alu</i>).....	129
5.5.3.1. Valorisation de la vie morale et éthique de l'héritier-successeur	130
5.5.2.4. <i>Nsili-awu</i> /la demande de la cause de mort	131
5.5.2.5. <i>Esok-amos</i> /le conciliabule du jour.....	132
5.5.2.6. Port rituel de l' <i>Ekob-Zë</i> en feuille par l'héritier-successeur	134
5.5.2.6.1. Oncle maternel et port de l' <i>Ekob-Zë</i>	134
5.5.2.6.2. Bénédiction de l'héritier-successeur.....	134
5.6. Procession avec l'héritier-successeur pour le <i>Ndon-awu</i> , récit du deuil	135
5.7. <i>Ndon-awu</i> ou la réponse au <i>Nsili-awu</i>	137
5.8. Retrait de l' <i>Ekob-Zë</i> en feuille après les cérémonies funéraires.....	137
5.9. Cérémonie du port rituel de l' <i>Ekob-Zë</i> en tissu lors de l'intronisation du chef.....	137
5.9.1. Séquence rituelle administrative	138
5.9.1.1. Réception/remise des attributs du pouvoir administratif	139
5.9.1.2. Remise du bouquet de fleur au chef par son épouse.....	139
5.9.2. Séquence rituelle traditionnelle : Port rituel de l' <i>Ekob-Zë</i> en tissu	140
5.9.2.1. Port rituel de l' <i>Ekob-Zë</i> en tissu et remise de ses attributs	141
5.9.2.2. Quelques recommandations au successeur du chef « traditionnel ».....	143
5.9.3. Entrée solennelle du chef successeur avec le collège des chefs	143

	208
CHAPITRE 6 :	146
EKOB-ZË : SYMBOLISME ET POUVOIR.....	146
6.1. Mythe et institution sociale de l' <i>Ekob-Zë</i> , la peau de panthère/léopard.....	147
6.2. Rite de l' <i>Ekob-Zë</i> comme matérialisation de son mythe	148
6.3. Port rituel de l' <i>Ekob-Zë</i> par l'héritier-successeur.....	149
6.4. Rite du port de l' <i>Ekob-Zë</i> comme conciliation verticale du microcosme et du macrocosme	150
6.5. Rite du port de l' <i>Ekob-Zë</i> comme transmission du pouvoir	150
6.5. De la participation des ancêtres dans la transmission du pouvoir	151
6.6. Rite funéraire de l' <i>Ekob-Zë</i> comme retour du pouvoir dans la famille	152
6.7. <i>Ekob-Zë</i> comme symbole du pouvoir	154
6.7.1. <i>Ekob-Zë</i> comme symbole du Pouvoir familial	157
6.7.1.1. Structuration naturelle du pouvoir familial	158
6.7.1.2. Structuration culturelle du pouvoir familial	158
6.7.2. <i>Ekob-Zë</i> du chef « traditionnel » : Implication symbolique	159
6.8. Conception du pouvoir chez les <i>Mvog Atemengue</i>	161
6.8.1. Matérialisation culturelle de l' <i>Ekob-Zë</i>	161
6.8.1.1. Essence thanatologique ou mortuaire du pouvoir.....	162
6.8.1.2. Source cosmique du pouvoir	162
6.8.2. De la juvénalisation ou de la reconstruction du pouvoir	162
6.8.3. De la construction du pouvoir familial	163
6.8.4. Caractéristiques du pouvoir chez les <i>Mvog Atemengue</i>	163
6.8.4.1. Zoomorphisme dans le pouvoir	164
6.8.4.2. Phytomorphisme dans le pouvoir	165
6.8.4.3. Zoo-phytomorphisme dans le pouvoir.....	167
6.8.4.4. De la participation du minéral dans le pouvoir.....	168
6.8.5. Du matriarcalisme dans le pouvoir chez les <i>Mvog Atemengue</i>	169
CONCLUSION.....	170
SOURCES	180
REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES	181
SOURCES ORALES : Liste des informateurs.....	189
ANNEXES.....	197
ANNEXE 1 : OUTILS DE COLLECTES DES DONNEES.....	197
ANNEXE 2 : AUTORISATION DE RECHERCHE	199

	209
ANNEXE 3 : FORMULAIRE DE CONSENTEMENT	200
ANNEXE 4 : AUTRES IMAGES.....	201
TABLE DES MATIÈRES	202