

UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ I

Faculté des Arts, Lettres et Sciences
Humaines

Centre de Recherche et de Formation
Doctorale en Sciences Humaines, Sociales
et Educatives

Unité de Recherche et de Formation
Doctorale en
Sciences Humaines et Sociales



THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

Faculty of Arts, Letters and Social
Sciences

Post Graduate School for the Human,
Social and Educational Sciences

Doctoral Research Unit for Human and
Social Sciences

**LES VALEURS TRADITIONNELLES ET LEUR FÉCONDITÉ
FACE À LA CRISE SOCIALE : le cas Mvog-Tsung-Mballa
chez les Ewondo d'Akono au Cameroun Central**

Thèse rédigée et présentée publiquement en vue de l'obtention du
DOCTORAT/Ph.D en Socio-Anthropologie

Spécialisation : Population et développement

Par

Joseph ABANDA ESSAMA



Sous la direction de :

Valentin NGA NDONGO

Professeur

Luc MEBENGA TAMBA

Maître de Conférences

JURY

Président : M. ZANG Laurent, Pr, Université de Yaoundé II

Rapporteurs : M. NGA NDONGO Valentin, Pr, Université de Yaoundé 1

M. MEBENGA TAMBA Luc, MC, Université de Yaoundé 1

Membres : M. DONG AROGA Joseph, Pr, Université de Yaoundé 1

M. NGIMA MAWOUNG Godefroy, MC Université de Ngaoundéré

M. YENSHU VUBO Emmanuel, Pr, Université de Buéa

Juillet 2016

SOMMAIRE

SOMMAIRE	i
DÉDICACE.....	iii
REMERCIEMENTS	iv
LISTE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS	v
LISTE DES TABLEAUX.....	vi
LISTE DES SCHÉMAS.....	vi
RÉSUMÉ.....	vii
ABSTRACT	viii
INTRODUCTION.....	1
PREMIERE PARTIE : Présentation des Mvog-Tsung Mballa, description de la crise sociale des valeurs au travers des enquêtes socio-anthropologiques	23
CHAPITRE I : Panorama géo-ethnique des Mvog Tsung Mballa dans la tribu ewondo : Mode de vie et philosophie.....	25
CHAPITRE II : Observation et objectivation des faits : Une représentation socioanthropologique des dysfonctionnements chez les Mvog-Tsung-Mballa	52
CHAPITRE III : Crise des valeurs chez les Mvog-Tsung-Mballa : Échos des acteurs sociaux.....	72
DEUXIEME PARTIE : Le rite traditionnel So comme symbole de valeurs sociales : Présentation et translation socio-anthropologique avec l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngele dans l'imaginaire Mvog-Tsung-Mballa	103
CHAPITRE IV : À la redécouverte du rite traditionnel d'initiation So : Visage et résonance d'un symbole de valeurs sociales chez les Mvog-Tsung-Mballa.....	105
CHAPITRE V : Impact socio-anthropologique du rite So : Source de fécondation des valeurs traditionnelles et culturelles du peuple Mvog-Tsung-Mballa	150
CHAPITRE VI : L'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngele : Une lecture reconfigurée des variantes de l'initiation traditionnelle So	174
TROISIEME PARTIE : Esthétique socio-anthropologique du So : Fécondité des valeurs traditionnelles pour une résolution de la crise sociale chez les Mvog-Tsung-Mballa	210

CHAPITRE VII : L'esthétique socio-anthropologique du rite So : Forme et signification à travers le récit d'Angon Mana et d'Abomo Ngele	212
CHAPITRE VIII : Le rite So et la fécondité des valeurs traditionnelles beti : Les Mvog-Tsung-Mballa face à l'agir culturel dans le cas de la société camerounaise.....	240
CHAPITRE IX : Le rite So les chez les Mvog-Tsung-Mballa : De la fécondité des patrimoines traditionnels à la résolution de la crise sociale par l'interculturel du local au global.....	270
CONCLUSION	298
BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE	310
INDEX	323
INDEX DES NOTIONS	324
INDEX DES AUTEURS	332
ANNEXES	335
TABLE DES MATIÈRES	360

*Mes parents et frères,
de regrettée mémoire*

REMERCIEMENTS

Nous exprimons en cette occasion, notre sentiment de gratitude à l'endroit des facilitateurs proches ou éloignés de cette recherche. Il s'agit notamment de nos encadreurs:

- Le Professeur Valentin NGA NDONGO pour sa rigueur scientifique, sa disponibilité et son sens de la critique sans complaisance.
- Le Docteur Luc MEBENGA TAMBA, pour sa disponibilité, son ouverture d'esprit à nous guider dans notre appréhension décisive des facteurs scientifiques de ce travail

Ces remerciements vont aussi à l'endroit du Pr. Laurent Richard OMGBA avec qui, les échanges ont permis de mieux asseoir le prisme esthétique ou littéraire de notre recherche. Comment avoir la mémoire oublieuse à l'endroit des enseignants : Pr KÄ MANA et Pr. Pierre FONKOUA pour leur sens respectueux de partage des idées au nom de la tradition africaine en général et camerounaise en particulier. L'action de lecture de ce travail, réalisée par Hervé Louis Ngafomo nous a été d'un apport inestimable.

Nous remercions nos Confrères Claretains : Elisée ABE ANANGA (Curé d'Okombé) Alexandre Désiré MVOGO (Curé de Nkolbisson), Claudel EBODE (Curé de Nkolmekok), Mathieu MVOGO (Vicaire dominical d'Akono et de Mfida).

Que tous ceux qui ont contribué d'une façon ou d'une autre à cette recherche, reçoivent l'écho d'une gratitude sincère de notre part.

LISTE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS

AMA	: Atelier de Mass Media
Apoc.	: Apocalypse
ASSOCAP	: Association Pour les Âmes du Purgatoire
CDO	: Centrale Diocésaine des Œuvres
CEC	: Catéchisme de l’Eglise Catholique
CENC	: Conférence Episcopale Nationale du Cameroun
CLE	: Centre de Littérature Évangélique
Dir.	: Directeur
EA	: Ecclesia in Africa
EPC	: Eglise Presbytérienne Camerounaise
Et s.	: et suivant
ETSC	: Ecole Théologique Saint-Cyprien
Gn	: Genèse
ICAO	: Institut Catholique de l’Afrique de l’Ouest
Mc	: Marc
MISSI	: Magazine d’Information Spirituelle et de Solidarité Internationale
NEI	: Nouvelles Editions Ivoiriennes
OMD	: Objectif du Millénaire
Op. Cit.	: Opus citatus
OPM	: Œuvres Pontificales Missionnaires
ORSTOM	: Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-mer, devenu Institut Français de recherche scientifique pour le Développement en Coopération
PADIC	: Patrons et Dirigeants Chrétiens
Ph. D	: Philosophae Doctorate
Ps.	: Psaume
PUCI	: Presses de l’Université de Côte d’Ivoire
PUF	: Presses Universitaires de France
PUY	: Presses de l’Université de Yaoundé
RDC	: République Démocratique du Congo
SEDY	: Secrétariat à l’éducation du diocèse de Yaoundé
Ts	: Taux de sondage
UCAO	: Université Catholique de l’Afrique de l’Ouest
UNIAPAC	: Union Internationale des Associations Patronales Chrétiennes
UNICEF	: Fonds des Nations-Unies pour l’Enfance
UUA	: Unité Universitaire d’Abidjan

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1 : Classification des dérivés du “So”	113
Tableau 2 : Au regard de l'influence culturelle occidentale, qu'est-ce que les jeunes ont perdu en se coupant de la source ?	153
Tableau 3 : Au regard de la crise sociale des valeurs au sein de l'ethnie Mvog-Tsung-Mballa, est-ce que le rite So peut constituer une voie de refondation de la morale fondamentale ?	154
Tableau 4 : Les sujets ayant subi le rite So étaient-ils capables de vivre en toute irresponsabilité ?.....	156
Tableau 5 : Si les maîtres de la tradition vous proposaient des séances, seriez-vous prêts à y adhérer ?	159
Tableau 6 : En quoi le rite So permettait-il au jeune Mvog-Tsung-Mballa d'acquérir un code éthique en société ?	162
Tableau 7 : Pensez-vous que les parents ont une part de responsabilité dans la crise des valeurs actuelle ?	164
Tableau 8 : Le jeune a-t-il lui-même une part de responsabilité dans cette situation de crise de valeurs ?	164
Tableau 9 : Le rituel So apparaît comme la légende de l'initiation traditionnelle.....	167
Tableau 10 : Synoptique des symboles culturels du rituel “So”	179
Tableau 11 : Temps verbaux et isotopies (<i>Leur apparition en fréquence</i>)	217
Tableau 12 : Niveau de connaissance de l'histoire traditionnelle Mvog-Tsung-Mballa	242
Tableau 13 : Niveau de connaissance du rite So	244
Tableau 14 : Le niveau d'intérêt des jeunes à suivre le parcours initiatique	255

LISTE DES SCHÉMAS ET DES CARTES

Schéma 1 : Schéma de la dynamique des valeurs.....	74
Schéma 2 : Schéma actantiel	201
Schéma 3 : Cercle sémiotico-anthropologique de la quête	202
Carte 1 : Dans l'Afrique, le Cameroun.....	9
Carte 2 : Dans le Cameroun, la Région du Centre.....	10
Carte 3 : Dans la Région du Centre, la localisation d'Akono le champ d'étude.....	11

RÉSUMÉ

Cette étude propose des pistes de réflexion autour de la thématique socio-anthropologique intitulée « Les valeurs traditionnelles et leur fécondité face à la crise sociale: le cas Mvog-Tsung-Mballa chez les Ewondo d'Akono au Cameroun central ». Il s'énonce le problème de la perte des valeurs éthiques primordiales du vivre-ensemble conformément aux us et coutumes de la culture traditionnelle. Cette hypothèse s'adosse sur les faits objectivés relatifs aux facteurs politiques, économiques, artistiques, rendant compte d'un dysfonctionnement au niveau de l'agir des acteurs sociaux Mvog-Tsung-Mballa. Dans ce contexte de crise, le questionnement s'élabore sous les auspices opératoires ou méthodologiques de sciences sociales, entre autres : *voir, juger, agir* de l'Abbé Cardijn, qui, traduit l'enquête sociologique à travers l'entretien ou les discussions avec les acteurs, l'ethnométhodologie de Harold Garfinkel renforcée par le concours des ressorts de l'approche dynamiste de Georges Balandier. Les modalités de ce travail reconduisent la trajectoire d'interrogation des substrats culturels de la cosmogonie géo-ethnique Mvog-Tsung-Mballa dans une interaction critique des symboles de l'oralité et de la socialité. Aussi convient-il de comprendre la place des référents comme l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngele, révélatrice du schéma de l'initiation du beti, en même temps voie de formation à la responsabilité sociale. Cette confrontation qui pose l'équation de la fécondité des valeurs traditionnelles se sert du rite So pour mettre en exergue les valeurs comme le travail, l'hospitalité, le courage, la solidarité qui sont des repères indispensables au défi de rectification des défaillances observées. Les perspectives reposent sur la redynamisation des valeurs de l'identité du beti tout en acceptant les valeurs de la modernité dans une logique de la mesure de l'authenticité.

Mots clés : Akono, Beti, Crise sociale, Culture, Epopée, Ethnométhodologie, Valeurs, Mvog-Tsung-Mballa, Socio-anthropologie, Ewondo, Tradition.

ABSTRACT

The aim of this research is to come up with food for thought on the socio-anthropological theme whose title is "Traditional values and their fertility vis-a-vis social crisis: a case study of the Mvog-Tsung-Mballa broad family among the Ewondo people from the Akono division located in central Cameroon". The issue under scrutiny is that of the loss of primary ethical values of living together in accordance with the habits and customs of traditional culture. This hypothesis is therefore focused on objectified facts which are related to factors regarding politics, economy, arts which reveal a malfunction at the action level of social actors from the part of the Mvog-Tsung-Mballa people. In such a context of crisis, questioning is developed under the operational or methodological auspices of social sciences such as Father Cardijn's seeing, judging, acting as he lays emphasis on the sociological survey through interviews or discussions with actors or Harold Garfinkel's ethno methodology which is empowered by the support of Georges Balandier's dynamist approach. This research thus sets out to renew the questioning parameter of cultural substrata of the geo-ethnic cosmogony of the Mvog-Tsung-Mballa family in a critical interaction for oral and sociality symbols. Through this research, it is also uppermost to understand the significant place of referents such as the epics of Angon Mana and Abomo Nguele which showcase the ins and outs of the Beti initiation; also regarded as the formation process of social responsibility. This confrontation makes use of So rituals to highlight values such as work, hospitality, courage, solidarity as it poses the equation of traditional values' fertility. Such values are of paramount importance as they help to meet the challenges of the shortcomings which have been a stumbling block so far. Future prospects are based on the revitalization of the Beti's identity while embracing the values of modernity in the logic of actual authenticity.

Key words : Akono, Beti, social crisis, culture, epic, ethno methodology, values, Mvog-Tsung-Mballa, socio-anthropology, Ewondo, tradition.

INTRODUCTION

1. LE CONSTAT

La consultation des équilibres sociaux a souvent été basée sur les mœurs et les coutumes sous les registres : économique, politique culturel, voire philosophique. La tradition de cette trajectoire d'analyse des phénomènes identitaires des valeurs communautaires fait l'objet d'une forte sensibilité dialectique qu'il convient d'interroger par le moyen d'un regard socio-anthropologique conséquent. Les communautés africaines en général et camerounaises en particulier, connaissent une rupture frappante d'avec leurs fondements ethnocentriques d'organisation sociale à cause d'une mémoire amputée ou mésestimée, résultat d'une part, des avatars que légitime l'impact d'une acculturation des héritiers de la tradition ; d'autre part, le cachet subversif d'une rencontre parfois aliénante avec l'altérité. L'observation la plus illustrative en fait ressortir la rupture ou la crise sociale de valeurs chez les Ewondo du Cameroun central. Ce constat se matérialise davantage au niveau du référent ethnique des Mvog-Tsung-Mballa. La caractérisation socio-dynamique qui permet de mieux appréhender cette réalité correspond au concept de vide :

Le vide. Tous ceux qui ont étudié les sociétés africaines de jadis ont constaté que, sous des abus et des atrocités indiscutables, se cachait toute une armature de police sociale et de discipline personnelle. Le clan savait très bien se défendre contre une foule de caprices qui l'auraient compromis ; l'esprit de famille intervenait instinctivement pour se protéger. Lorsqu'on a brisé [...] les cadres traditionnels, on a fait tomber une foule d'appuis, de barrières, de règlements de restrictions, etc, etc. sans les remplacer, et l'âme noire, n'y étant déjà que trop disposée, surexcitée encore par les nouveaux besoins ou les nouvelles jouissances qui lui étaient proposées, s'est débridée plus complètement qu'elle ne l'avait jamais été. Le désarroi n'est donc pas tant venu des dangers moraux que peut entraîner la spéculation, ni de certains commerces nuisibles à la santé, ni même des révélations de vices abominables qui tarissent jusqu'aux sources de la vie, que d'une évolution trop hâtive et mal équilibrée. [...] Il est une autre cause plus grave entre toutes : la désorganisation de la famille. ...Les coutumes traditionnelles ont disparu, armature de l'état social. Les mœurs parfois brutales avaient cependant, par exemple chez les Pahouins, un caractère de moralité qu'elles n'ont plus. ...Maintenant les mœurs ont perdu de leur sévérité, les sanctions ont disparu, la cupidité s'est développée par le commerce. [...] On pourrait citer bien d'autres exemples non moins frappants, où la suppression de tout un passé a amené l'indiscipline totale du présent¹.

¹Conférence des Missions catholiques d'Afrique, *Le Répertoire Africain*, Rome, Ed. par la Solidarité S. Pierre Claver, 1932, pp. 74-76.

La crise sociale dont on parle relève du caractère moderne des rapports entre l'homme et son berceau identitaire, déterminant aussi son agir social. Les valeurs représentent depuis la matrice philosophique le fondement séculaire d'un mouvement susceptible de servir de « tradition d'inspiration ² ». Le parcours de mémoire exégétique de cette variable autour de la problématique des valeurs trouve ses traces dans les deux avant-dernières décades de la première moitié du XX^e siècle.

En effet, soulignons qu'elle est l'apanage d'une intuition ontologique qui laisserait admettre que la préoccupation en elle-même au sein de la « Babylone moderne » présente des tendances multipolaires. Cette configuration de lecture multidirectionnelle investit aussi les curiosités de la crise moderne, en quelques réflexions autour de la « notion de valeur³ ». Il est surtout opportun de comprendre le rôle de l'héritage dialectique que portent à l'action certaines figures philosophiques. S'appuyant sur NIETZSCHE⁴, on s'accorde à reconnaître que cette tendance thématique s'est répandue en Allemagne avec les travaux comme ceux de Max SCHELER⁵, de Heinrich RICKERT⁶, de Nicolai HARTMANN, de William STERN, de Théodor LESSING ou de Alfred STERN⁷. Bien plus, la flamme investigatoire des pays de langue anglaise se maintient en incandescence par le soin des figures tels : Herbert SPENCER, Ralph Barton PERRY⁸, John STUART MILL, Jeremy BENTHAM, John RUSKIN⁹. L'écho intertextuel de la France se fait chair avec la pertinence des travaux d'Eugène DUPREEL¹⁰, de Raymond POLIN, de Louis LAVELLE ou de René SENNE¹¹.

Au regard de ce tour d'horizon de revisitation des jalons thématico-dynamiques sur les valeurs, la socio-anthropologie de groupe se révèle comme l'enjeu d'investigation à l'aune de la crise sociale en clairière ethnique Mvog-Tsung-Mballa. Autrement dit, la traversée des ondes

² Lire Jean d'ORMESSON, 4 juillet 1981, dans une lettre ouverte adressée à François Mitterand et publiée dans le *Figaro Magazine*. Il écrit précisément : « Résistez. Résistez aux séductions moutonnières de la médiocrité, à l'ignominie des retournements intéressés, aux murmures de la lâcheté qui ne recule devant l'effort que pour se trouver tout à coup, mais trop tard, acculée à la tragédie. Combattez par l'ironie des indignations trop légitimes. Combattez par l'espérance un pessimisme trop justifié », p. 58.

³ *Ibid.*, p. 54.

⁴ E. BREHIER, *Les thèmes actuels de la philosophie*, Paris, PUF, 1951, p. 67, l'aspect qui cristallise l'attention dans cette source se trouve être évidemment « La Généalogie de la morale de F. Nietzsche ».

⁵ Max SCHELER, *Le Formalisme en éthique et éthique matérielle des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personnalisme en éthique* (traduit de l'allemand par Maurice Gandillac), Paris, Gallimard, 1995.

⁶ Heinrich RICKERT, *Le Système des valeurs et autres articles*, (présentation, traduction et notes par Julien Farge), Paris, Vrin, 2007.

⁷ Alfred STERN, *La Philosophie des valeurs. Regard sur ses tendances actuelles en Allemagne*, Paris, Hermann & Cie, 1936 en deux volumes.

⁸ Barton PERRY, *General theory of value, its meaning and basic principles construct in term of interest*, Cambridge, Harvard University Press, 1950.

⁹ John RUSKIN cité par Ph. JAUDEL, *La pensée sociale de John Ruskin*, Grenoble, Librairie Marcel Didier, 1972.

¹⁰ Eugène DUPREEL, *La Pragmatologie*, Bruxelles, Editions du Panthéon, 1995.

¹¹ E. GABELLIERI, *Etre et don. Simone Weil et la philosophie*, Louvain- Paris, Editions Peeters, 2003, p. 15.

qui dévoilent les défaillances actuelles ne fondent-elles pas son écho de l'effondrement des valeurs traditionnelles au point de restaurer le débat sur les trajectoires de la fécondité ? Ces enjeux se doublent d'intérêt dans cette courbe de débat socio-anthropologique où l'actualité de la crise touche aux unités névralgiques du paysage social. C'est du moins la pointe de raison objectivée qui guide la pensée en construction sous l'encadrement des mouvements d'observation et d'appréciation des impasct sociaux de l'agir de l'homme beti.

2. LA JUSTIFICATION DU CHOIX DU SUJET

Notre étude veut jeter un coup d'œil général sur les valeurs traditionnelles des Ewondo, mais plus particulièrement sur celles des Mvog-Tsung-Mballa et leur fécondité face à la crise de la société actuelle. Aujourd'hui, l'Afrique noire traverse l'une des périodes les plus sombres de son histoire et traîne avec elle, une réputation qui en révèle d'innombrables défis. Nous relevons la situation de crise économique, politique, sociale, culturelle, morale et spirituelle désespérante. Le continent s'enfoncé et devient un conservatoire des maux de l'humanité. La figure emblématique papale qu'est Jean-Paul II exprimait son inquiétude à propos :

(...)L'Afrique est saturée de problèmes : dans presque toutes nos nations, il y a une misère épouvantable, une mauvaise administration des rares ressources disponibles, une instabilité politique et une désorientation sociale. Le résultat est sous nos yeux : misère, guerres, désespoir¹².

En d'autres termes, il s'agit d'analyser la configuration des valeurs traditionnelles et leur fécondité face à la crise sociale à partir de la faction socio-anthropologique beti Mvog-Tsung-Mballa de la tribu Ewondo de la localité d'Akono, dans l'optique de faire ressortir les valeurs pour la renaissance d'une société camerounaise en décadence. Nous tenons à préciser que nous ferons usage de **l'alphabet francisé** pour une lecture aisée des mots ou des concepts beti.

Plus concrètement dans ce milieu beti, qu'est-ce qui aujourd'hui peut jouer le rôle d'un liant nécessaire pour une vie ensemble paisible et dans une forte cohésion, une vie subordonnée à la recherche du bonheur collectif intégral et intégrateur des Mvog-Tsung-Mballa ? Autour d'un tel liant graviterait alors une constellation de valeurs reconnues par tous à l'humanisme africain, qui comprend le respect des anciens, la culture de l'esprit de famille, de solidarité, de partage, de dialogue, d'attention à l'autre, d'accueil, d'hospitalité¹³, d'ouverture aux rites, etc. A la vérité, ces aspects de la tradition culturelle africaine, si riches en humanisme effectivement

¹²Jean-Paul II, *Exhortation apostolique post-synodale Ecclesia in Africa (EA)*, Libreria editrice vaticana, Vatican, 19 septembre 1995, n°1.

¹³*Ibid.*, EA, n°42.

ont presque disparu. Pourtant c'est eux qui constituaient la base de la convivialité des gens. Nous notons, avec le constat de Michel TJADE EONE, « l'esquisse de relecture des paradigmes développementalistes¹⁴ », sur l'Afrique, calquée sous l'influence des médias mondiaux qui répandent sans aucun contrôle des contenus qui minent le substrat culturel traditionnel. Il est alors aisé de constater des éléments qui freinent le développement harmonieux des peuples africains. Entre autres: le tribalisme, la corruption, l'égoïsme, l'escroquerie, les détournements, l'oisiveté, le mensonge, la trahison, bref la perte des valeurs sacrées de la vie.

Nous nous situons dans une localité où la quasi-totalité des habitants a perdu les repères éthiques et moraux traditionnels qui auraient pu servir de soubassement à leur existence actuelle. C'est ainsi que les villages des Mvog-Tsung-Mballa se meurent ou sont en voie de l'être. Dans le même ordre d'idées, le choix de l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngelé peut s'apprécier comme un sursaut de retour à la tradition de l'oralité porteuse de la grande morale et sagesse africaines. Le résumé de cette épopée se présente ainsi :

La légende d'Angon Mana et d'Abomo Ngelé reconduit la mémoire du voyage mythique du jeune homme Angon Mana orphelin de père et de mère. L'apparition miraculeuse d'une jeune fille nubile qu'il vit sous l'effroi d'une surprise allume un sentiment d'amour qu'il va devoir suivre l'espoir de réalisation au pays des morts. De la condition d'aller demander sa main, le jeune homme emprunte la piste sinueuse des fourmis tombales et par la suite le paysage labyrinthique que cet itinéraire lui prête et qui a pour seul repère la hutte d'une vieille femme crasseuse amoureuse de lui. Rendu en ce lieu, la condition qui lui est posée est celle de copuler avec cette dernière, dans le but de retrouver les clés magiques qui ouvrent les voies vers cet ailleurs qui héberge la fille de prédilection. Après quelque moment de réticence, il dut abdiquer et le vœu de retrouver le chemin se transforma en réalité avec quelques pouvoirs surnaturels de voyance et d'action. Fortifié par cette nouvelle puissance, la traversée des différentes épreuves de monstres et de contournements de philtres magiques du beau-père jaloux, et la réussite de la cueillette de la kola magique, sont autant de péripéties qui symbolisent l'initiation du jeune homme. Les séquences de cette épopée ponctuent le temps de l'héritage culturel beti, et inspirent un regard transversal aussi bien pour la gloire de l'authenticité que la résolution de la crise des valeurs à l'échelle camerounaise.

¹⁴ Lire Michel TJADE EONE, « Cinquante ans de communication pour le développement, esquisse de relecture des paradigmes développementalistes », in Jean-Emmanuel PONDI (dir.), *Repenser le développement à partir de l'Afrique*, Yaoundé, Afrédit, 2011, pp.55-76.

Les Beti en général et les Ewondo en particulier doivent reconnaître qu'ils ne peuvent pas bâtir une société digne en faisant fi de ce qu'il y a eu de positif dans leur tradition. Le cas des Mvog-Tsung-Mballa pris comme facteur d'étude rentre dans ce sillage. La tradition peut être définie, comme l'ensemble des coutumes, des représentations, de savoir-faire et d'organisation légués et transmis. Cependant, soit précisé que le recours à cette réalité doit être, selon les termes de Fabien EBOUSSI BOULAGA, « mémoire vigilante¹⁵ », et non pas nostalgie du paradis perdu des aïeux. Nous avons compris que la mémoire vigilante qui est aussi le refus de tout attachement aveugle au passé, met à nu les forces négatives qui peuvent surgir de la tradition, ou que celle-ci a élevées au stade de paradigme. La tradition de mort et d'aliénation par exemple doit être perçue et combattue. La mémoire vigilante ne porte pas non plus un jugement anachronique et moralisateur du passé des aïeux. Elle s'exerce sur le présent.

Par ailleurs, il est aisé de remarquer dans l'hétérogénéité des conduites et des croyances, l'insatisfaction de ces mêmes Mvog-Tsung-Mballa dont toutes les fibres vitales semblent toujours plonger dans les pratiques anciennes, souvent sans procéder au décryptage de leur contenu¹⁶.

Il convient alors de prendre en compte toutes ces situations déplorables dans notre recherche. Car, elles invitent à une réflexion approfondie sur la vie actuelle de cette communauté socio-anthropologique des Mvog-Tsung-Mballa et son apport à la civilisation universelle, tout en tenant compte de la configuration exégétique de nos pairs.

3. LA POSITION DU PROBLÈME

Pour une meilleure organisation sociale, les ancêtres beti détenaient un code éthique de conduite qui se transmettait de génération en génération par la force des valeurs patrimoniales. Aussi, le clan dont la fonction était de modeler l'individu, inculquait-il à celui-ci des règles et

¹⁵ Fabien EBOUSSI BOULAGA, *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, pp.152-154. A lire cet auteur, parler de tradition n'est donc pas synonyme de vouloir retarder les volontés tournées vers les nouveautés. Il ne s'agit pas non plus de chercher à justifier certains goûts à la passivité et l'immobilisme. Le Beti est dans l'histoire universelle et il est susceptible d'évolution. Ce qui demeure conforme à l'histoire est que des valeurs nouvelles peuvent supporter d'anciennes valeurs ou s'ajouter à elles. Il ne s'agit aucunement d'un conservatisme de valeurs traditionnelles. Si tel était le cas, le Beti s'interdirait toute véritable rencontre avec les hommes des autres races et des autres cultures. Dire tradition c'est dire essentiellement existence. Ce mot a ainsi une conception dynamique et neutre. Dynamique parce qu'il relève de l'inventif, de l'évolutif, bref tout simplement du pouvoir vital. Neutre puisqu'il implique parfois soumission et inertie devant une contingence événementielle. Nul par exemple n'a choisi de naître dans une société ayant telle ou telle tradition. Au contraire, c'est comme par accident qu'on a surgi ici ou là. Le dynamisme interviendra après dans l'exercice de la tradition.

¹⁶ Il n'est pas rare aujourd'hui de rencontrer un Beti chez un tradi-praticien, un charlatan ou un prétendu voyant d'une tribu voisine pour obtenir la guérison d'une maladie jugée mystérieuse, ou pour acquérir des blindages occultes et des « ceintures de sécurité ». Il en avait pourtant lui aussi et pouvait procéder aux exercices similaires dans le quotidien de sa vie. Le déplorable est qu'habituellement ce qu'il en ramène et qui le plus souvent échappe à sa maîtrise crée la panique, sème la peur, provoque la haine ou le trouble et quelquefois même, engendre la mort.

des principes opérants du vivre-ensemble, destinées à la bonne marche du groupe tout entier. Les Mvog-Tsung-Mballa représentent une variable ethnique chez les Ewondo qui portent une mémoire valeureuse de l'identité traditionnelle beti.

À rebours, la force des observations et des faits découlant de notre investigation socio-anthropologique, dévoile quelques dysfonctionnements ou ruptures d'avec le caractère sacré des habitudes sociales. L'ontologie traditionnelle de l'identité beti qui était basée sur des valeurs consacrées de socialité harmonieuse, donne à constater en ces temps un remarquable vide d'éthique des rapports sociaux qu'explique la rupture d'avec le cordon des valeurs traditionnelles. Que ce soient les jeunes ou les adultes rencontrés, la crise des valeurs résume les contre-valeurs sociales et des pratiques déviantes que ponctuent des pratiques comme : la sorcellerie, l'escroquerie, l'avortement, le tribalisme, la débauche, la trahison, l'injustice, etc. En d'autres termes, l'ancrage du problème s'affiche dans cet énoncé intitulant le malaise social, lu dans la déchéance des facteurs primordiaux du groupe socio-anthropologique Mvog-Tsung-Mballa chez les Ewondo.

Quoiqu'il en soit, l'imaginaire de l'oralité pris à témoins comme corpus est aussi une vitrine d'appréciation des thématiques correspondant au rite d'initiation dont les ressorts posent aussi prosaïquement le problème de la responsabilité identitaire du sujet beti, devenu l'homme sans authenticité dans sa société.

Les us et coutumes beti qui sont les référents culturels guidant l'enquête socio-anthropologique font remarquer une dégradation motivée des mœurs perceptibles aux moyens d'arguments de source dans la région du Centre au Cameroun, notamment les Mvog-Tsung-Mballa chez les Ewondo au Cameroun central. C'est la logique d'exploration scientifique à vocation sociologique par laquelle les faits sociaux répertoriés engagent la légitimité ou la pertinence du problème de la crise des valeurs sociales, en tant que motif fondamental de cette étude.

Tous les débats y référents lors des assemblées villageoises relèvent la pertinence de la décadence actuelle des valeurs culturelles de ce peuple. C'est pourquoi, prenant appui sur ce fond de débats, le problème central de cette étude est d'analyser la vie des Mvog-Tsung-Mballa en pleine crise des valeurs sociales au sein d'un monde actuel qui, lui-même, développe une civilisation peu favorable à l'épanouissement et à l'engagement total de ce peuple beti.

4. SITUATION DE NOTRE ÉTUDE

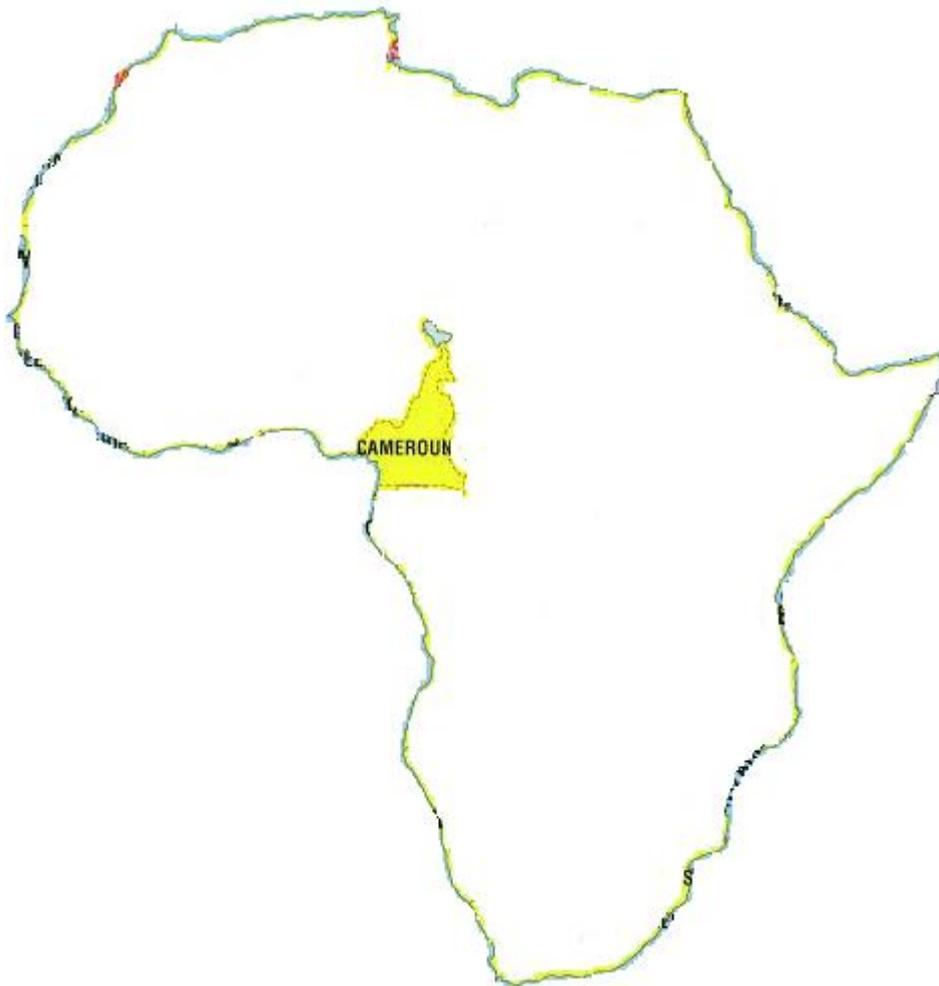
Le périmètre de notre étude se donne comme jalons situatifs, la localité d'Akono dans la Région du Centre. Il s'agit d'une petite ville située à 40,5 kilomètres à la périphérie sud-ouest de Yaoundé, capitale du Cameroun, dans la Province du Centre et plus précisément, dans le Département de la Mefou et Akono sur la route bitumée Yaoundé-Olama, vers Kribi, en pleine forêt équatoriale adulte. Akono est la rivière qui traverse de part en part la localité et qui a donné son nom aux unités administrative, communale, et religieuse¹⁷. La ville abrite également leurs sièges respectifs. La composition socio-anthropologique des groupes place les Mvog-Tsung-Mballa au centre d'une philosophie traditionnelle qui résume l'héritage heureux et malheureux des Ewondo dans cette zone.

C'est ici le cadre de référence dans lequel se situe notre recherche. Les préoccupations, les déviations et les actions que traduit le groupe choisi fait émerger la problématique de la crise sociale au regard des valeurs traditionnelles. Voilà ce sur quoi nous voulons mettre l'accent en prenant à témoins les Mvog-Tsung-Mballa.

¹⁷ C'est ainsi qu'on a Akono misòn (Akono-mission) ; Akono osoé (Akono-rivière) ; Akono ngomena (Akono-administrative) ; Akono bod (Akono-humaine).

Dans l'Afrique, le Cameroun

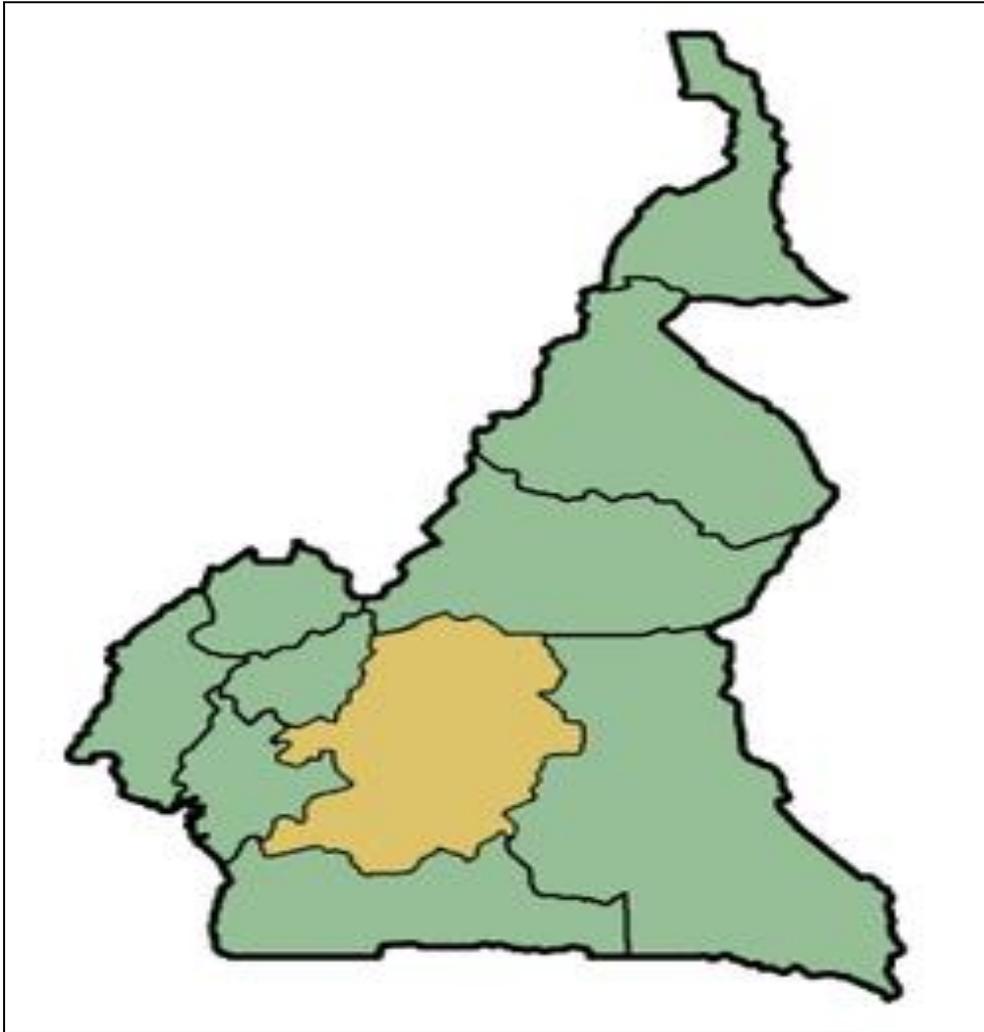
(Carte n°1)



- Source : http://fr.wikipedia.org/Cameroun_dans_l'Afrique

Dans le Cameroun, la Région du Centre

(Carte n°2)



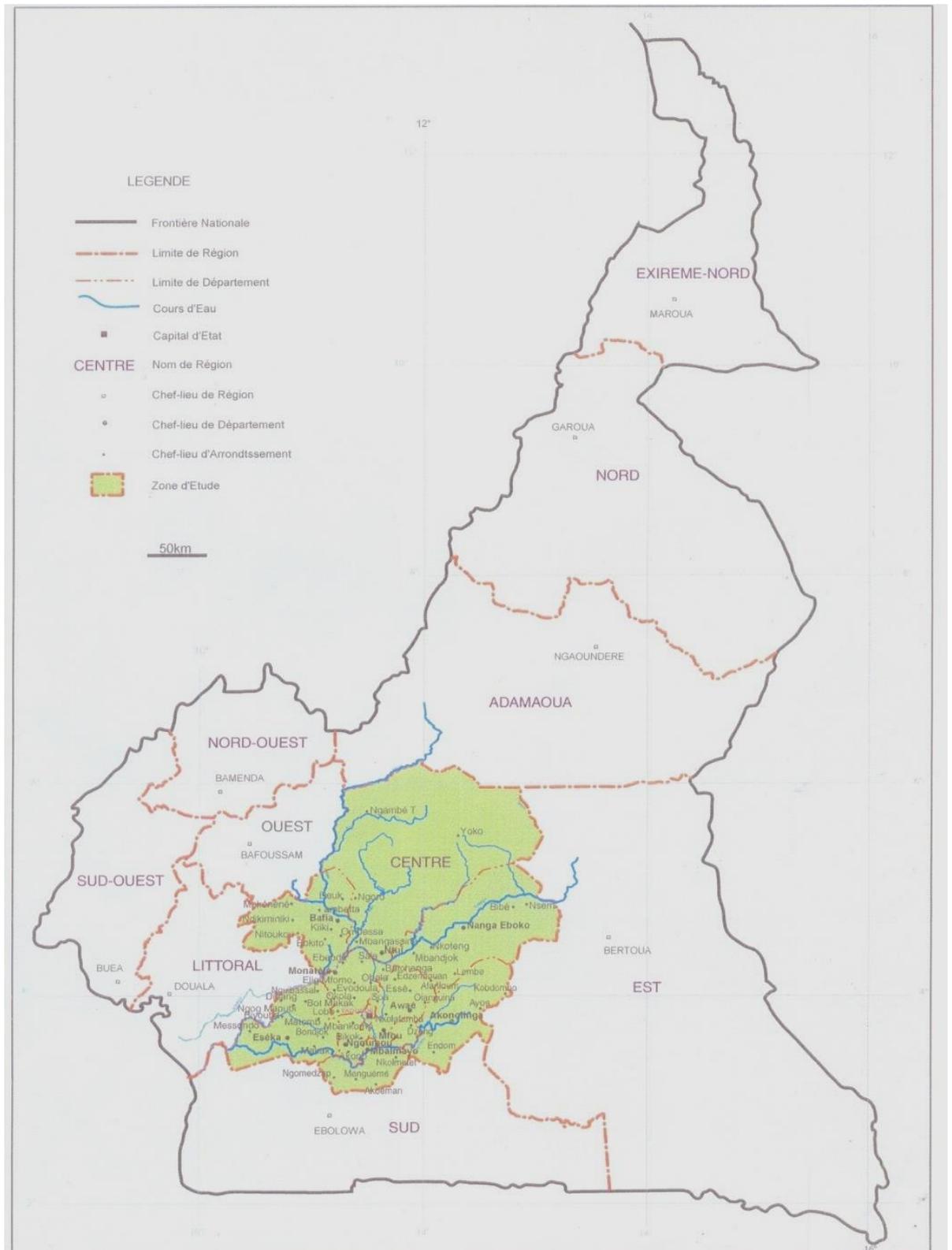
La **Région du Centre** est l'une des dix régions du Cameroun, située dans le centre du pays. Son chef-lieu est Yaoundé, qui est aussi la capitale du pays. Elle est composée de dix Départements.

<u>Superficie</u>	= 68 926 km ²
<u>Population</u>	2 501 200 hab.

- Source : [http://fr.wikipedia.org/Région du Centre \(Cameroun\)](http://fr.wikipedia.org/Région du Centre (Cameroun))

- Dans la Région du Centre, la localisation d'Akono le champ d'étude

Carte n° 3



- Source : Institut National de Cartographie du Cameroun

5. LA PROBLÉMATIQUE

Il y a eu des problèmes d'ajustement culturel et spirituel. Et ceux-ci se situent au niveau de la rencontre des deux cultures, celle dite occidentale et celle dite traditionnelle¹⁸. En d'autres termes, dans la région ciblée, il y a eu une manière de procéder dans la rencontre avec l'Occident qui ne semble pas avoir touché le Mvog-Tsung-Mballa, ou qui ne l'a pas mis en mouvement, pour qu'une fois sorti de son monde d'antan, il puisse personnellement construire sa vie actuelle

Dans nos milieux d'Afrique sub-saharienne en général, il y a eu une rencontre conflictuelle et critique entre l'épistémologie de la modernité occidentale avec sa rationalité instrumentale, technique, militaire et physico-mathématique d'une part, et l'épistémologie de la tradition africaine, avec sa rationalité symbolique et mythique d'autre part. La collusion de ces deux types de rationalité a occasionné nécessairement un conflit d'hégémonie ou de suprématie religieuse, culturelle, militaire et économique. Notre conviction est la suivante : toute analyse socio-anthropologique des problèmes actuels de nos milieux respectifs de vie qui minimise le contexte historique et sociopolitique dans lequel les deux peuples se sont mis en contact court le risque de l'insignifiance et de l'inconséquence épistémologique¹⁹.

¹⁸ De culture aujourd'hui, on parle beaucoup, voir trop. Il existe désormais de nombreuses réflexions sur le thème. Mais le point critique provient encore des questions comme les suivantes : qu'est-ce que la culture réellement ? De quoi parle-t-on au juste quand il s'agit d'aborder ce thème ? Peut-on avoir une définition satisfaisante dans le domaine ? Etc. C'est dans ce sens que nous situons la pensée suivante de Nicolas JOURNET : « La notion de culture, écrit-il, est d'un usage courant, mais sa définition semble toujours destinée à nous échapper ». Cf. « Que faire de la culture ? », In *La culture. De l'universel au particulier °La recherche des origines °La nature de la culture °La construction des identités*, Auxerre PUF, Cedex, 2002, p. 1. Dans cette même recherche, l'auteur présente deux chercheurs américains qui, dans leur effort de clarification de la notion de culture, ont abouti en 1952 à pas moins de cent soixante-quatre tentatives de définitions. Cependant au-delà de toutes leurs considérations, ils en arrivèrent à l'existence de deux usages, l'un hérité de la philosophie des Lumières et l'autre plus spécifiquement anthropologique. Selon le premier, la culture est « le patrimoine lettré accumulé depuis l'antiquité sur lequel les nations occidentales assurent avoir fondé leur civilisation ». Selon le deuxième qui reprend les termes mêmes de deux autres chercheurs EDWARD et TYLOR, datant de 1871, la culture est « la totalité des connaissances, des croyances, des arts, des valeurs, lois, coutumes et de toutes les autres capacités et habitudes acquises par l'homme en tant que membre de la société ». Cf. p. 1. Comme on peut bien le constater, c'est la première définition qui a certainement prévalu lors de la rencontre conflictuelle et critique entre le monde beti et le monde occidental. La deuxième est beaucoup plus intéressante dès lors que son contenu semble tenir compte de la pluralité de cultures prônée aujourd'hui. Le concile Vatican II va dans ce sens-là. « Le mot "culture", écrit-il, désigne tout ce par quoi l'homme affine et développe les multiples capacités de son esprit et de son corps » pour pouvoir arriver à « accéder vraiment et pleinement à l'humanité ». C'est un style de vie commun qui caractérise les différents peuples. « En ce sens, on parlera de la pluralité des cultures » (Gaudium et Spes n°53). La notion des peuples sans culture n'avait-elle pas droit de cité à l'époque ?

¹⁹ Dans son livre intitulé : *Panorama de la théologie négro-africaine contemporaine*, paru aux éditions L'Harmattan à Paris/Budapest/Torino, en 2002, Benoît AWAZI MBAMBI KUNGUA nous fournit des éclaircissements patents quand nous voulons approfondir le thème de la rencontre des deux peuples africain et occidental. Se référer tout particulièrement aux pages 17, 18, 19, 20, 21 et 22. Par ailleurs l'incidence idéologique et spirituelle qui caractérisait l'identité de l'impérialisme occidental associait l'action coloniale et l'action missionnaire. Au risque d'ouvrir assez tôt la perception de cette ambivalence actantielle, il vaut mieux questionner la possibilité de binarité qui donne plutôt lieu à un schéma historique polémique. Etre missionnaire et soustraire l'altérité de sa substance culturelle relance les enjeux d'une rencontre des cultures rangées du côté des intérêts

Autrement dit, la représentation de la culture au seuil de « l’imaginaire social²⁰ » beti met en relief le procès symbolique d’une équation complexe de l’affirmation de l’identité traditionnelle. C’est ainsi que l’homme Ewondo en tant que symbole de l’anthropologie ethnique du vaste système socio-dynamique se trouve aujourd’hui à la croisée de chemins. Car on se rend compte qu’il n’a pas été touché normalement dans son discours sur l’homme et sur les hiérarchies invisibles. Il n’a pas été convenablement visité à son niveau le plus sérieux, là où il pressent plus profondément sa destinée ; le niveau du sens fondamental et des situations majeures ; le niveau le plus résistant au changement, là même où s’enracinent les principales valeurs d’une société. La rencontre n’a pas donné lieu à l’émergence de l’instance où se posent au peuple les questions les plus troublantes sur sa destinée, et où chaque communauté humaine propose à ses membres diverses tentatives de solutions, diverses réponses et organise sa lecture première du réel. Tels sont les problèmes de fond. Mais comment rectifier cette situation ?

6. QUESTIONS DE RECHERCHE

6.1. La question centrale de recherche

Par rapport au problème de la perte des valeurs éthiques primordiales du vivre-ensemble propre à la culture traditionnelle beti, principalement chez les Mvog-Tsung-Mballa, notre étude suggère un questionnement fondamental en guise de question centrale de recherche :

Quelle est la place du patrimoine traditionnel beti chez les Mvog-Tsung-Mballa dans un contexte d’observation socio-anthropologique de perte des valeurs socialisantes reconnues par le passé comme fibre de l’homme Ewondo authentique et responsable ?

6.2. Les questions secondaires de recherche

1. Si les enquêtes de terrain réalisées dans la localité d’Akono avaient pour visée de base l’observation des faits sociaux relatifs au problème de perte de repères, comment les pratiques et les paroles des populations participent-elles à la mise en orbite de la crise des valeurs ?

politiques à vocation de conquête. Lire à cet effet André Loucheur, *Le Cameroun un beau pays*, Paris-Fribourg, Edition Saint-Paul, 1991, p. 36.

²⁰ La définition que KÅ MANA donne de l’imaginaire, dont le salut est un enjeu pour la renaissance africaine, éclaire mieux notre pensée : « J’entends par imaginaire, écrit-il, le lieu psychique et la dynamique de l’esprit qu’embrassent les représentations, les croyances de fond, les aspirations, les rêves, les quêtes, les utopies, les référentiels essentiels et les visions de soi d’une personne ou d’une communauté. C’est la sphère mentale d’une collectivité ou d’un individu dans ses dynamiques vitales. Sphère dans laquelle les peuples, les sociétés, les cultures et les civilisations imaginent, inventent et projettent leur destinée comme un trajet global d’humanité, comme le chemin sur lequel ils cisèlent leur image et modulent toutes les vibrations de leurs espérances ». *In L’Afrique, notre projet. Révolutionner l’imaginaire africain*, Yaoundé, Editions Terroirs, 2009, p. 31.

2. Le recours à l'héritage traditionnel Mvog-Tsung-Mballa riche en pratique et expérience philosophique peut-il nous édifier sur les valeurs traditionnelles authentiques de ce peuple ?

3. En se fondant sur le rite traditionnel So, peut-on affirmer qu'on a réussi dans le passé à mettre une conscience véritable ou un code adéquat de conduite au cœur de ce peuple pour qu'il devienne lui-même protagoniste de son propre engagement et épanouissement ; ou responsable de la construction du monde de son temps ?

4. Partant de la socio-anthropologie beti, comment s'illustre notamment la perte des valeurs dans la société des beti, et, précisément chez les Mvog-Tsung-Mballa aujourd'hui ?

7. LES HYPOTHÈSES DE RECHERCHE

7.1. Hypothèse générale

L'hypothèse heuristique majeure qui découle de notre problématique de recherche peut s'énoncer en ces termes :

Les Mvog-Tsung-Mballa, en tant que ethnie Ewondo chez les Beti, ont développé des manières de faire, d'agir et de penser depuis leur passé jusqu'à nos jours. Pour s'intégrer et se maintenir dans l'histoire, ils ont dû s'agripper sur leurs traditions, institutions, us et coutumes, en les faisant survivre d'une génération à une autre. A l'heure où ce peuple est confronté à une double crise des valeurs internes et environnementales, son ouverture à la socio-anthropologie traditionnelle permettrait de remettre son homme dans sa propre culture et corriger ainsi sa situation de décadence actuelle²¹.

7.2. Les hypothèses secondaires de recherche

1. Compte tenu de la trajectoire socio-anthropologique beti, les Mvog-Tsung-Mballa pourraient s'appuyer sur le patrimoine traditionnel beti oral ou pratique pour résoudre la crise sociale qui s'empare de son groupe.

2. En s'inspirant du rite traditionnel So, on peut affirmer qu'on a réussi dans le passé à mettre une conscience véritable ou un code adéquat de conduite au cœur de cette faction socio-anthropologique pour qu'elle devienne elle-même protagoniste de son propre engagement et épanouissement ; ou responsable de la construction du monde de son temps.

²¹ Dans la matrice culturelle beti, le So servira de soubassement à l'élaboration d'une réflexion solide sur la fécondité des valeurs traditionnelles pour bâtir aujourd'hui une société camerounaise digne de son identité d'Afrique en miniature.

3. Il semble que l'anthropologie traditionnelle beti²² n'a pas été prise en compte dans la rencontre des cultures, et le sujet issu de ce croisement de civilisations est le prototype de l'homme en crise de valeurs actuelles.

4. Le recours aux résultats d'enquête socio-anthropologiques de terrain fait état d'une perte des valeurs sociales relevant de la tradition ancestrales que le rite So dans sa cosmogonie conduirait à revitalisation adéquate. Même s'il ne se pratique plus de nos jours, ce rite peut constituer une banque de données pouvant faire du Beti un homme nouveau parce qu'éthique, pratique et spirituel²³.

8. LES OBJECTIFS DE LA RECHERCHE

Entreprendre une recherche laisse envisager un horizon d'attente en termes d'objectifs. Il s'agit des enjeux qui fondent l'intérêt de ce travail de recherche. On a entre autre l'objectif général et les objectifs secondaires.

8.1. L'objectif général de la recherche

Au cours de cette étude, il s'agit de revisiter les valeurs traditionnelles des Mvog-Tsung-Mballa d'Akono au Cameroun Central en tenant compte du vide culturel, afin de montrer comment celles-ci peuvent féconder ou enrichir cette société victime de la crise et de la décadence des valeurs sociales.

²² L'anthropologie beti, c'est-à-dire le sens que le Beti se fait de l'homme, se déploie à travers ses rites. Elle a pour fondement son ontologie ou sa conception générale de l'homme. Soit précisé que l'anthropologie est la branche des sciences qui étudie les êtres humains sous tous leurs aspects à la fois physiques et culturels. Elle tend à définir l'humanité en faisant une synthèse des différentes sciences humaines et naturelles. L'anthropologie est une discipline qui vise particulièrement les faits anthropologiques, c'est-à-dire qui sont spécifiquement à l'homme par rapport aux autres animaux. L'anthropologie culturelle, qui est l'une de nos préoccupations majeures dans cette recherche, a pour objet l'étude de l'homme et des sociétés humaines dans le versant culturel. Elle aborde donc les mœurs, la religion et les autres aspects symboliques des dites sociétés... Pour approfondir le thème, le site suivant peut nous aider : [www. http://fr.wikipedia.org/wiki/Anthropologie](http://fr.wikipedia.org/wiki/Anthropologie).

²³ Faire du Beti un homme éthique signifie entreprendre de le développer dans toutes ses dimensions dynamiques. C'est le disposer essentiellement au partage et à l'effort de relever les autres dans un vaste mouvement de saines relations interpersonnelles. Le Beti opérera alors pour sa transformation anthropo-sociologique. Ce qui imprimera une nouvelle orientation dans sa vie, ses engagements, son environnement. Faire de lui un homme pratique c'est le mettre en demeure d'exercer sa propre responsabilité dans tous les domaines de la vie, par les actes qu'il pose en vue de son plein épanouissement et celui de tous ceux qui l'entourent. S'étant orienté vers la philosophie de l'existence, le Beti saura être, il saura vivre, il saura finalement faire. En tant qu'un homme spirituel, il sera partie prenante dans le mouvement de transformation de la société par les valeurs authentiques. Celles-ci seront reçues par des sujets personnels et collectifs, reconnus dans leur identité, respectés dans leur manière d'être, de faire ou de penser. La vie spirituelle rend dynamique la pratique de l'éthique. Les deux livres suivants de Kā Mana peuvent nous aider à approfondir les aspects éthique, pratique et spirituel : 1. *Foi chrétienne, crise et reconstruction de l'Afrique sens et enjeux des théologies africaines contemporaines*, Kenya/Lomé/Yaoundé, CETA/HAHO/CLE, Coll. Défi africain, 1992. 2. *Théologie africaine pour temps de crise : christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Karthala, Paris, 1993.

8.2. Les objectifs secondaires de la recherche

Objectif 1. Nous voulons montrer la gravité de la crise sociale des valeurs au sein de la communauté beti des Mvog-Tsung-Mballa d'Akono, à partir des modalités d'investigation socio-anthropologiques.

Objectif 2. Nous voulons montrer que les traditions beti, à l'instar de l'épopée d'Agon Mana et d'Abomo Ngelé, reflet du rite initiatique So ont toujours été une véritable source où se forgeaient des valeurs traditionnelles et sociales adaptées à la formation de l'homme devant toute épreuve.

Objectif 3. Notre ambition vise à montrer que la crise de la société Mvog-Tsung-Mballa est liée à la non prise en compte de la sociologie traditionnelle de ce peuple.

Objectif 4. Nous souhaitons revisiter les valeurs ancestrales afin de proposer les stratégies socioculturelles de redressement de la société beti en général et l'ethnie Mvog-Tsung-Mballa en particulier.

9. CADRE MÉTHODOLOGIQUE ET THÉORIQUE : COLLECTE ET ANALYSE DES DONNÉES

Le cadre méthodologique qui correspond à notre thématique d'envergure sociologique, convoque en premier lieu de façon adéquate, la méthode de l'analyse des sciences sociales : *voir, juger, agir*²⁴ de l'Abbé Cardijn. Car dans ce contexte culturel, le fondement de cette méthode nous renseigne sur les circonstances de révolution et de prise de conscience du fonctionnement de la société. Le motif de crise instruisant la voie de sortie, le contexte de la crise des valeurs sociales nous conduit au dévoilement opérationnel des étapes de la méthode de Cardijn.

Voir, c'est procéder à l'**observation des faits** sur le terrain. C'est susciter la curiosité du sujet par rapport à son environnement. Dans cette grille, il nous a été donné de voir, à travers le peuple, comment les Mvog-Tsung-Mballa se sont dégradés faute de repères sûres. Nous sommes dans la phase de l'observation d'une société en crise.

²⁴ L'orientation de notre recherche dans le monde beti n'était pas quelque chose de défini d'avance. Elle était faite à partir de l'analyse de la situation concrète dans laquelle baigne présentement le peuple, sous le profil sociologique, culturel, économique, politique, etc. Les trois médiations dans la méthode que nous avons préconisé sont interdépendantes. Pour un éclairage sur elle, se référer à Sergio Lanza : « Il metodo "Vedere, giudicare, agire"', in *Introduzione alla teologia pastorale I. Teologia dell'azione ecclesiale*, Queriniana, Brescia, 1989, pp.190-193.

Juger, c'est retourner aux sources à travers le rite traditionnel *So*. C'est apprécier, et aussi évaluer la situation. Nous avons procédé à l'**étude documentaire**²⁵. C'est dans cette phase, comme nous l'indiquons dans une note de bas de page, que nous avons eu des **entretiens** et **interviews** avec les dépositaires de la culture beti, ainsi que les informateurs ciblés.

Nous avons tenu des **discussions de groupes** sous forme de *la palabre africaine* qui constitue un espace et, en même temps, un moyen de concertation générale. En effet, la palabre africaine renvoie à la parole et, accorde une place de choix à la puissance du verbe. Elle est un phénomène complexe qui s'extériorise dans diverses manifestations de la vie sociale traditionnelle. Cet espace et moyen de concertation présente deux aspects fondamentaux étroitement liés : l'aspect sociologique et l'aspect littéraire. Dans son aspect sociologique, la palabre africaine se définit comme une institution qui garantit l'ordre social. Il s'agit d'une assemblée villageoise ou tribale qui se réunit pour traiter de toutes les affaires importantes de la communauté. Ses fonctions sociales sont diverses et relèvent à la fois de l'ordre pragmatique, éthique et éducationnel. Dans son aspect littéraire, en tant que pratique littéraire, la palabre recourt à trois types de discours, particulièrement fonctionnels : délibératif, judiciaire et démonstratif. La fonction essentielle du discours délibératif est de conseiller ou déconseiller, de persuader ou dissuader les membres de la communauté, d'entreprendre ou non une action donnée. La palabre judiciaire veut rechercher l'équité et régler le litige par un compromis, après une accusation suivie de la défense de l'intéressé. La palabre démonstrative a pour fonction de souligner un événement heureux ou malheureux, de louer ou blâmer une personne, de célébrer les vertus d'un majestueux personnage ou condamner les vices d'un médiocre....²⁶

²⁵Nous avons eu des entretiens avec quelques patriarches, les porte-parole des clans et des tribus ou « be-Zomelo'o ». Nous avons été à la rencontre des sages de la tribu ou « Bedzo ». Il a été établi qu'ils jouent un rôle social considérable, parce que dans les séances de palabre, c'est à eux qu'on recourt à cause de leur don de clarté. Dans les milieux beti existent encore des maîtres des traditions, « Betsig-mintol », qui sont des orateurs consommés et impartiaux ; ils sont les ministres de la réconciliation et trônent en juges au service de la paix. Nous les avons mis à contribution pour notre recherche. Nous avons consulté des prêtres âgés et des scientifiques, en personne ou à travers leurs écrits. Comme cela a été donné de constater, les analyses globales comme l'observation de l'existence quotidienne personnelle et sociale sont très importantes dans cette phase.

²⁶ Pour d'autres éclaircissement sur le thème de la palabre dans la tradition africaine, se référer à une petite étude de MUMPINI ONGOM, dans : *Comprendre Trois prétendants...un mari de Guillaume Oyono Mbia*, Les classiques africains, Issy les Moulineaux, 1985, aux pp. 3-9. Voici d'autres précisions intéressantes : « La palabre est une structure sociale et culturelle. Tout conflit, tout problème, tout événement heureux ou malheureux, toute décision importante, bref tout ce qui regarde la vie de la communauté ou de l'un de ses membres appelle la tenue de la palabre. Quel que soit son objet, elle comporte toujours cinq étapes : 1. La convocation et le rassemblement du peuple autour du conseil des anciens. 2. L'exposé du motif de ce rassemblement. 3. Le temps de l'expression libre des participants. 4. La délibération en conseil restreint et la communication publique de la décision finale. 5. Le repas sacrificiel, l'expression de la joie et de la communion. La palabre africaine se fonde sur cette sagesse des anciens ainsi exprimée : '*osoe onga wulu nkòd, amu onga wulu étam*'', (le fleuve a eu des méandres parce qu'il marchait seul). Les problèmes du clan concernent tous ses membres. La participation de chacun aux discussions et

Agir, c'est théoriser pour qu'en connaissance de cause, on puisse passer à l'action. C'est la phase de l'élaboration d'un discours qui aboutit à la proposition de quelques pistes d'intervention et de prospectives²⁷.

Il s'agissait aussi de la collecte des données orales (entretiens) ; de la technique d'exploitation des données déjà collectées ; de la théorie d'analyse et d'interprétation des données.

Dans le même ordre d'idées, qu'il soit précisé qu'en sciences sociales, on ne peut pas analyser une donnée sans une théorie à la base. Aussi avons-nous opté pour **l'ethnométhodologie**²⁸. C'est une discipline sociologique qui considère l'ordre social comme un accomplissement méthodique. Cette science a été créée par Harold GARFINKEL au cours des années 1960. Soit précisé que l'ethnométhodologie n'est pas une méthodologie de l'ethnologie, mais plutôt la discipline qui s'intéresse aux ethno méthodes. La notion d'ethno méthode découle des travaux réalisés en ethnologie, soulignant l'intérêt des pratiques spécifiques des groupes étudiés au sujet de toute une série de questions particulières. Car, d'après la théorie de l'approche ethno-méthodologique, les acteurs sociaux ne sont pas des « idiots culturels », ils mettent en œuvre leurs propres « méthodes » de savoir ordinaire pour expliquer, résoudre et interpréter leur problème de vie.

En effet, l'ethnométhodologie privilégie la prise en compte du savoir de sens commun, en s'interprétant comme la mise en valeur des savoirs endogènes ou locaux.

C'est au regard du présupposé qui caractérise les modalités de situations qu'on peut comprendre et étudier le problème dans une communauté. Il faut convoquer les savoirs véhiculés par les acteurs eux-mêmes dans cette communauté. C'est dans cette logique d'appréciation des rapports contextuels que la prise en compte des paramètres sociologiques de l'univers culturel ouvre une passerelle à travers les actes, les gestes et les pratiques de la tradition. Vue sous cet angle, l'ethnométhodologie fait appel à la réflexivité ou la capacité de l'acteur à reconstituer la situation par ses méthodes ; à la descriptibilité qui traduit la visibilité,

aux échanges s'avère donc nécessaire. Accepter la convocation, c'est dire non à la violence, au mal sous toutes ses formes, c'est rechercher le bien. Par ailleurs, la palabre elle-même exerce un attrait sur un peuple en quête de la sagesse et pour lequel la parole est une valeur. Elle constitue justement un de lieux privilégiés d'enseignement de cette sagesse et de l'art oratoire pahouin ». In Mathurin Samba Edou, *Op. cit.*, pp. 72-73.

²⁷Les deux phases précédentes, prises dans leur réciprocity dialectique, donnent vie aux orientations et impulsions créatives pour l'agir des Beti en général. A cet égard, on doit tenir compte de quelques observations précises : la pratique a sa manière d'être qui la distingue de l'analyse et de la réflexion. L'agir comporte son caractère de référence pratique et situationnelle.

²⁸ In <http://www.google.fr>; Informations consultées, le 12 octobre 2011, 13 heures.

la rationalité ; à l'indexicalité²⁹ ou la nécessité d'indexer le langage des acteurs à une situation sociale donnée.

Bien plus, comment envisager l'étude des phénomènes sociaux de la défaillance culturelle en termes de crise sans tenir compte des dynamiques sociales qui l'ont engendrée ? Aussi avons-nous fait recours à **l'approche dynamiste** de Georges BALANDIER.

Si le champ social³⁰ peut se définir comme le réseau des positions relatives occupées par les différents membres et les formes d'identité culturelle, les facteurs des relations et des solidarités qui s'y rattachent fondent la structure dynamique des groupes. Pour Auguste COMTE³¹, la sociologie est l'étude positive de l'ensemble des lois fondamentales propres aux phénomènes sociaux ; c'est une physique sociale qui se divise en deux parties : la statistique et la dynamique sociale. Le dernier aspect de cette causalité des forces créatrices du devenir des communautés partage le lien étroit avec l'approche dynamiste de Georges BALANDIER³². Selon cet auteur, il n'y a pas de culture statique. Toutes les cultures changent mais chacune à son rythme. Autrement dit, pour saisir le dynamisme d'un système social, il faut aller au-delà des apparences, s'intéresser au sens caché des pratiques sociales que l'on donne à voir afin d'en découvrir les logiques tant internes qu'externes. En référence à la crise des valeurs et le rite traditionnel So chez les Beti, on se trouve en face d'une dialectique de remodelisation d'une variante socioculturelle dont l'expression classique a évolué, mais en gardant l'ancrage authentique de la tradition d'un peuple.

De ce point de vue, la démarche de l'approche dynamiste se veut un examen des forces, une confrontation créatrice et innovatrice des formes de vie sociale. Aussi avons-nous hiérarchisé les mécanismes d'exploration de la crise des valeurs au prisme du rite So en nous appuyant sur les jalons dynamistes ci-après :

- Considérer la dynamique des cultures et des systèmes sociaux des peuples. Nous nous situons dans la structure ethnique Mvog-Tsung-Mballa chez les beti. Il s'agit des rapports dans les pratiques culturelles qui caractérisent un peuple donné. Il y a une organisation en relation avec des exemples. Les Mvog-Tsung-Mballa constituent un

²⁹ L'indexicalité, qui désigne une propriété du monde plus qu'un phénomène, est une notion empruntée à la linguistique. C'est en 1954 qu'elle a été initialement formulée par le linguiste et mathématicien Bar Hillel. L'ethnométhodologie emprunte cette notion pour rendre compte de la nécessité qu'il y a, pour comprendre les échanges au sein d'interaction, de les indexer sur les situations locales qui les ont produites. L'idée claire ici est la suivante : le sens de toute chose est attaché à son contexte.

³⁰ Cf. Alain BIROU, *Vocabulaire pratique des sciences sociales*, 2ème édition revue et augmentée, Paris, Editions Economie et Humanisme, 1966, p. 54.

³¹ Auguste Comte, cité par R. Boudon, *La Place du désordre. Critique des théories du changement social*, Paris, PUF, 1984, p. 31.

³² Georges BALANDIER, *Sens et puissance : les dynamiques sociales*, Paris, PUF, 1981, pp. 68-70.

maillon dans la chaîne sociale. La notion de dynamique a trait au changement. Nous sommes dans la phase d'observation ou d'un regard inquisiteur.

- Examiner les ruptures dans la continuité socioculturelle. Il s'agit ici de suivre les ruptures, les innovations, les contradictions et les déviations qu'a pu subir le Mvog-Tsung-Mballa dans la continuité socioculturelle. Dans cette deuxième étape, on va constater qu'il y a eu des ruptures. Ce qui se traduit par la crise sociale des valeurs. D'où l'objet même de notre étude. C'est ainsi que nous avons tablé sur : le rite So, la rupture, la crise des valeurs.
- Tenir compte des rapports complexes entre tradition et modernité. Il y a des rapports d'influence négative. Nous avons constaté que c'est une crise qui se justifie par les courants pervers, corrompus de l'Occident et le chauvinisme culturel auquel s'adonnent les peuples africains en général et les Mvog-Tsung-Mballa en particulier. Dans notre étude, nous nous demandons comment envisager les rapports entre tradition et modernité. Il ne s'agit pas des rapports conflictuels ou exclusifs. Nous optons de préférence pour des rapports synergiques, des rapports d'authenticité des uns et des autres. Nous ne voulons plus prendre le rite So dans son aspect autarcique d'antan ; mais plutôt exhumer ou récupérer les valeurs d'authenticité et de socialité qui en font une vision de solidarité culturelle sans frontière.
- Mettre l'accent sur la nature essentiellement changeante des institutions sociales et le caractère opaque de leur logique et de leur signification. Nous sommes parti du local au global. Les Mvog-Tsung-Mballa doivent veiller à ce qu'ils ne soient pas entraînés dans les courants d'une mondialisation tronquée, et que la tradition africaine reste vigilante sur ses valeurs qui ont bâti son authenticité. Il y a la notion de patrimonialisation du rite So. Les Mvog-Tsung-Mballa doivent rester attentifs par rapport à la pensée et au nouveau mode de vie importés tendant parfois à la désacralisation des mythes et légendes qui fondent leur singularité en tant que sujets universels.

Dans le même ordre d'exploration du phénomène anthropologique du rite So, il est inévitable de s'abreuver aux sources orales vivantes à travers le questionnaire adressé à quelques figures héritières de la tribu beti. Dans cette délimitation de l'échantillonnage, les jeunes et les adultes ont retenu notre attention. Car l'évaluation de l'amplitude de la crise des valeurs sociales sollicite un regard intergénérationnel pour saisir le nœud gordien et esquisser le dévoilement de la problématique, en adéquation avec les principes dynamiques de la sociologie culturelle.

10. ANNONCE DU PLAN

Au regard de ce qui précède, l'organisation de cette étude se décline en trois parties de trois chapitres chacune.

La première partie consacrée à la description ou phase théorique du voir se veut l'entrée en matière, avec en priorité la mise en exergue des fondements du thème à explorer, d'où l'intitulé : Présentation des Mvog-Tsung-Mballa et la description par les faits objectivés de la crise des valeurs. Dans ce contexte, l'occasion conduira le premier chapitre au dévoilement du panorama géo-ethnique des Mvog-Tsung-Mballa dans la tribu Ewondo au travers du mode de vie et la logique philosophique. L'attestation du motif d'étude justifie le deuxième chapitre basé sur l'observation et l'objectivation des faits sociaux ayant une empreinte des dysfonctionnements socio-anthropologiques chez les Mvog-Tsung-Mballa. Bien plus, le renforcement de cette investigation donne les raisons fondamentales du troisième chapitre où les enquêtes socio-anthropologiques permettront de saisir les réalités à partir des acteurs du groupe ethnique relevant de la populaion cible.

La deuxième partie procédera à la mise en scène du rite traditionnel So comme symbole de valeurs sociales en tenant compte de la translation socio-anthropologique qui le rattache à l'épopée d'Angon Mana. C'est ainsi que l'intérêt de l'analyse s'affirmera au quatrième chapitre consacré à la redécouverte du rite So, examinant la résonance du symbole de valeurs sociales de réverbère le rite So. Le cinquième chapitre se chargera d'accomplir un retour sur le paysage mémoriel et socio-anthropologique du rite en tant que banque des données de valeurs traditionnelles chez les Mvog-Tsung-Mballa. Le sixième chapitre s'attachera à faire découvrir la lecture reconfigurée des variantes de l'initiation traditionnelle So au prisme de l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngele.

La troisième partie apportera un éclairage à travers le décryptage de l'esthétique socio-anthropologique du So : fécondité des valeurs traditionnelles pour une résolution de la crise sociale chez les Mvog-Tsung-Mballa. Au sein de cette partie justement à valeur résolutive, le septième chapitre s'attardera sur la forme et la signification que laisse percevoir l'esthétique socio-anthropologique du rite So. Le huitième chapitre se préoccupera d'inscrire l'influence de fécondité des valeurs traditionnelles beti pour le cas des Mvog-Tsung-Mballa. Il sera également question de scruter la relation d'impact socio-anthropologique face à l'agir culturel dans le cas de la société camerounaise.

Enfin, le neuvième chapitre aura pour objectif d'établir des liens interculturels entre le rite So et la résolution de la crise sociale. C'est à ce titre que l'on a baptisé ce centre d'intérêt : Le rite So chez les Mvog-Tsung-Mballa : de la fécondité des patrimoines traditionnels à la résolution de la crise sociale par l'interculturel, du local au global.

En espérant que le débat qui s'ouvre tracera une voie de saisie originale de l'intérêt socio-anthropologique et culturel par l'ethno-perspective, il reste cependant normal de tenir compte des ambiguïtés qui pourraient par moment occulter le jaillissement de la vérité scientifique mais, pas déformer le code traditionnel de la recherche scientifique.

PREMIERE PARTIE :

**PRESENTATION DES MVOG-TSUNG MBALLA,
DESCRIPTION DE LA CRISE SOCIALE DES VALEURS AU
TRAVERS DES ENQUETES SOCIO-ANTHROPOLOGIQUES**

Entreprendre l'étude sur les valeurs traditionnelles et leur fécondité face à la crise sociale, mérite, en tout état de corrélation, la prise en compte des paradigmes sociologiques qui, soit expriment l'identité individuelle, soit révèlent la socialisation dans son extension ou encore qui ouvrent les débats à la trajectoire socio-dynamique des cultures. L'allusion au paradigme de Chicago³³ se rattache aussi à la réalité de conflits de groupes, lien qu'il convient d'apprécier dans l'interaction cognitive des individus. Les valeurs ou les propriétés de l'identité s'invitent à la mise en relief de cette ligne afin de mieux saisir la cosmogonie ethnique des Mvog-Tsung Mballa. Cette perspective permettra d'asseoir l'objet d'étude dans l'horizon d'entente des consciences lectrices et davantage, dévoiler les failles qui conduisent au débat. C'est le motif d'expression global de la première partie de ce travail qui portera justement sur la présentation des structures identitaires du groupe, la localisation géographique au Cameroun central, en insistant surtout sur les caractéristiques anthropologiques qui singularisent la cible sociologique choisie. En initiant cette description par les paramètres historico-religieux et moraux, le mode de vie et la culture du Mvog-Tsung Mballa se comprendront davantage dans la déconstruction de l'organisation sociale de cette ethnie de la tribu des Ewondo de la région du Centre. Le retour vers la mémoire ou l'identité du Beti d'antan autorisera la rétrospective sur les cultures et les modes de pensée qui affilient l'homme beti dans son rapport à la tradition, notamment la symbolique de l'initiation. Quant au deuxième chapitre, son axe d'intérêt mobilise l'enjeu de dévoilement des manifestations de la crise sociale des valeurs chez les Mvog-Tsung-Mballa. Ce sera l'occasion de présentation des faits socio-anthropologiques ; ce qui s'accomplira dans la voie de la clarification des circonstances et la résonance des facteurs qui reconduisent les clichés de la crise des valeurs, notamment dans le cadre social d'observation. Le troisième chapitre donnera l'écho de l'enquête socio-anthropologique avec une orientation d'enquête révélatrice des repères objectivés au niveau de la population d'étude.

³³ Paradigme de Chicago (Park et Burgess) : le peuplement d'une ville se fait par zones concentriques et par regroupement des différents groupes ethniques sociaux, in Gilles FERREOL, *Dictionnaire de sociologie*, 4^e édition, Paris, Armand Colin, p. 205.

**CHAPITRE I : PANORAMA GEO-ETHNIQUE DES MVOG
TSUNG MBALLA DANS LA TRIBU EWONDO : MODE DE VIE
ET PHILOSOPHIE**

La théorie des systèmes de Michel Crozier fait une large place à la variante de la relation ou du lien entre les structures. Il parle « non pas d'une sociologie des organisations, mais d'une sociologie de l'action organisationnelle³⁴ ». Cette causalité du point de vue sociologique admet l'explication des réalités sur le registre de l'ensemble. Tzvetan Todorov³⁵ élargit la problématique au discours de la diversité par une relation interrogative à orientation réflexive reposant sur l'altérité. Au regard de ce qui précède, ce chapitre vise à ressortir l'affiliation ethno-tribale des Mvog-Tsung Mballa, la trajectoire situative, le mode de vie ainsi que la philosophie qui façonne leur univers de croyance.

En soulignant que cette étude se passe au Cameroun, indiquons que, ce pays situé en Afrique centrale, au fond du Golfe de Guinée, Jean Imbert, affirme qu'il est une Afrique en miniature³⁶. En 1942, les portugais découvrent et remontent l'estuaire du Wouri. Surpris d'y voir pulluler des crevettes, ils appellent ce fleuve « Rio dos Cameroes », ce qui signifie « rivière des crevettes ». De « camaroës » est venu le nom Cameroun. Vers le Sud, le pays est limité par la république de Guinée Equatoriale, le Gabon et le Congo ; vers l'Ouest par le Nigéria ; vers l'Est par la République Centrafricaine et le Tchad ; et vers le Nord par une partie du lac Tchad. Carrefour de rencontre de trois importantes ères culturelles (les Négroïdes, les Arabes et les Bantous), le pays présente une extrême complexité de la configuration ethnique. On peut identifier près de 200 groupes. En dehors des deux langues officielles qui sont l'anglais et le français, la diversité des langues camerounaises est à souligner. Tout en mentionnant les sectes pernicieuses qui récemment envahissent même les coins les plus reculés, trois grandes religions (le catholicisme, le protestantisme qui a donné naissance à l'EPC) et l'Islam y font bon ménage.

Il convient donc de souligner que cette étude se passe au Cameroun et par conséquent, le devoir d'indication politique ou scientifique impose une présentation sommaire du macro-espace géographique. En effet, le pays a une superficie de 475.000km² allant de l'Océan atlantique au lac Tchad. Au 1^{er} janvier 2010, il comptait 19.406.100 habitants³⁷. La République du Cameroun est subdivisée en dix régions. Chaque région est placée sous l'autorité d'un gouverneur de région et d'un conseil régional. Les régions sont divisées en départements. Les départements sont divisés en arrondissements, en municipalités et en chefferies. La région du Centre, le département de la Mefou et Akono, et plus précisément, l'arrondissement d'Akono, constitue notre champ d'investigation. Ce chapitre nous donnera la possibilité de découvrir

³⁴ Michel CROZIER, *L'Acteur et le système*, Paris, Friedberg, 1977, p. 95.

³⁵ Todorov TZVETAN, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989.

³⁶ Cf. J. IMBERT, *Le Cameroun*, Paris, PUF, Coll. « Que sais-Je ? », 1973, p. 5.

³⁷ Source : www.statistics-cameroon.org/.../La_population_du_cameroun_2010.pdf

d'abord la situation historico-géographique, religieuse et morale des Mvog Tsung-Mballa, de saisir ensuite leur mode de vie afin de mieux assimiler leur organisation anthropologique et philosophique.

I.1- SITUATION HISTORICO-GÉOGRAPHIQUE, RELIGIEUSE ET MORALE DES MVOG-TSUNG MBALLA

La vie des communautés est ponctuée par les facteurs géographiques mêlée aux événements qui finissent par constituer le palimpseste de leur mémoire et plus tard l'écho de l'histoire. Dans ces conditions, la relativité culturelle dont parle Reynaud au prisme des règles du jeu, en abordant l'action collective et la régulation sociale ; le visage de chaque groupe se découvre en faisant incursion dans son bassin identitaire socio-anthropologique. Au mieux, comment la composition lignagère des Ewondo ouvre-t-elle la porte à la compréhension du sceau ethnique des Mvog-Tsung Mballa d'Akono ?

I.1.1. Les Mvog-Tsung-Mballa chez les Beti

L'entrée sociologique conditionne l'observation des unités hiérarchiques des structures de l'identité. Dans ce contexte d'analyse, la compréhension de la base anthropologique du groupe cible nous oriente vers la souche, c'est-à-dire vers le grand groupe Beti.

Beti signifie « les Seigneurs³⁸ ». Dans l'étymologie du mot, il y a l'idée de dignité et de fierté. C'est d'ailleurs les qualités revendiquées par eux. Comment expliquer que tout un peuple ait été appelé ainsi ? Peut-être n'a-t-il jamais eu quelques-uns des siens comme esclaves dans d'autres ethnies, peut-être n'a-t-il jamais accepté d'être sous la domination d'un autre peuple du Cameroun.

Ils sont venus du nord de leurs régions actuelles et ont soutenu des guerres contre les Babouté qui fuyaient devant les Mboum et les Peuls.

Le fondateur de tous les clans composant le monde beti fut Beti, fils de Nnanga, dont les descendants s'appellent Beti be Nnanga, ou tout simplement Beti³⁹.

Le peuple Beti fait partie de la grande famille bantu. L'appellation « bantu » désigne les locuteurs d'un vaste groupe linguistique qui couvre la plus grande partie de l'Afrique

³⁸ Les recherches de Monsieur l'Abbé Wenceslas MVOGO, du diocèse de Mbalmayo, pour l'obtention du Doctorat en Sciences Humaines peuvent nous aider pour un approfondissement certain du thème sur le Beti traditionnel. On peut se référer à sa thèse soutenue intitulée : *La mission de l'Eglise catholique au Cameroun en général et chez les Beti en particulier de 1890 à 1961*, Strasbourg, USH, 1976.

³⁹ Cf. Pierre MVIENA, *Univers culturels et religieux du peuple Beti*, *Op.cit.*, p.10.

centrale et australe. Il est composé d'environ quatre-cent-cinquante langues apparentées. On leur assigne à toutes la même origine lointaine : les confins du Nigeria et du Cameroun.

On note la place des Ewondo dans cette composante socio-anthropologique que désigne la tribu.

En effet, la définition de la tribu se dévoile en ces termes, la tribu désigne le groupement social le plus vaste des sociétés primitives, composé de groupes multifamiliaux qui en forment les segments primaires et associés à un territoire et à une organisation politique. Rappelons que le terme a également été utilisé pour désigner un type de société tout entière (société tribale) ou encore un stade de l'évolution des sociétés humaines (stade tribal). Mais les anthropologues sont loin d'être unanimes sur ces usages, en particulier sur le second qui s'inscrit dans une perspective évolutionniste particulièrement discutée. Le mot est aujourd'hui délaissé au profit de celui d'ethnie, mais il revient sous forme imagée dans le vocabulaire courant.

Le choix contextuel des Mvog Tsung Mballa chez les Ewondo⁴⁰ en tant que référent corporatif de la lignée beti, souscrit à un tour d'horizon situationnel. Il s'agit de dresser la carte mentale des composantes lignagères de ce grand groupe beti.

Malgré sa mosaïque de familles, presque tous les Ewondo se comprennent quand ils s'expriment. Le dialecte principal est l'ewondo⁴¹. D'après une étude faite, MVIENA conclut que les Ewondo sont :

*Intelligents, pacifiques, hospitaliers et généreux par nature, courageux et affectueux par tempérament, avec une noblesse de caractère qui les rend parfois insouciantes et naïfs devant la complexité de certains problèmes*⁴².

Le jugement porté sur ce peuple repose peut-être sur des observations sociologiques qu'il convient de considérer avec une mesure scientifique justificative. Les idées reçues qui entourent cette opinion ne font pas office de réalité absolue, surtout dans un contexte où le devoir de remise en question des vérités premières, ne se dissocie pas de l'entreprise heuristique.

⁴⁰ Les Ewondo furent les premiers Beti à entrer en contact avec les Occidentaux et leur civilisation. Ils habitent le Département du Mfoundi, une partie du Département du Nyong-et-So'o, de la Mefou-et-Akono et de l'Océan.

⁴¹ «L'ewondo est cette langue-souche parlée non seulement au Sud-Cameroun entre les cours moyens des fleuves Sanaga et Nyong mais atteint aussi le fleuve Campo, traverse la frontière du Cameroun pour aboutir au fleuve Ogoué, dans le Gabon français ». In *Lehrbuch der Yaundé- Sprache* du Père Nokes. Ouvrage paru en 1911, cité par l'Abbé Théodore TSALA. Voir *Mille et un proverbes beti (Minkana beti minted awoom ayi fus) ou La société beti à travers ses proverbes*, Yaoundé, Edition Ronéotypée, 1973, p. 7.

⁴² Pierre MVIENA, *Op.cit.*, p. 12.

I.1.2- Les Mvog-Tsung-Mballa chez les Ewondo : affiliation et ramification socio-anthropologique

Max Weber autant que Peter Berger et Thomas Luckmann, tous sensibles au champ des « théories de socialisation communautaire⁴³ », associent la coutume, la tradition, la famille pour dégager les valeurs identitaires ou des constituants de chaque peuple.

De fait, la tribu en tant que groupement social le plus vaste des sociétés primitives, composé de groupes multifamiliaux en segment primaires et associés à un territoire et à une organisation politique, fait référence ici aux Ewondo. De cet ensemble, intervient l'ethnie Mvog-Tsung-Mballa. On définira l'ethnie comme un groupement d'individus se réclamant d'une même origine et possédant une tradition culturelle commune.

Au regard de ce qui précède, les Mvog-Tsung-Mballa font partie d'une souche familiale de quatre fils : Atangana Mballa, Tsoungui Mballa, Fouda Mballa et Essomba Ndana. La symbolique de la deuxième place dans la cosmogonie beti exprime subtilement le rôle de soutien de l'ainé. On est celui-là qui aide l'ainé à accomplir son devoir de figure tutorale dans la famille. Les Mvog-Tsung-Mballa représentent donc cette ethnie dont la place dans la mémoire socio-anthropologique Ewondo inspire beaucoup de réalités ancestrales. Il importe de retracer la lignée des descendants Mvog-Tsung-Mballa :

Tsung-Mballa enfanta 12 fils qui ont constitué les lignées suivantes :

Mvog Effa Ngon Tamba Mbia

Ottou Tamba Mbia (Mvog Dzou)

Mvog Atemengue

Mvog Betsi

Mvog Ada

Mvog Amvuna

Mvog zué

Mvog Bekono

Mvog Nto Mvié

⁴³ Peter Berger, Thomas Luckmann, *La Construction sociale de la réalité*, trad. Français, Paris, Klincksieck, 1968.

Mvog Owotsogo

Mvog Bidzogo

Mvog Ntigi fa

Il convient de souligner que le poids sociologique de cette ethnie dans l'arrondissement d'Akono s'accompagne d'un certain nombre de réalités philosophiques qu'il faudrait essentiellement questionner aussi bien, sur les plans politiques, artistiques qu'économiques. L'histoire des peuples s'écrivant, cette expérience de groupe, apparaît comme une portion de la civilisation bantu qui permet de comprendre comment les substrats culturels participent à la mobilisation des valeurs traditionnelles sous le registre de la fécondité.

La motivation de cette étude ayant identifié la crise sociale comme enjeu d'analyse, le choix de l'ethnie Mvog-Tsung-Mballa recèle des possibilités de faire incursion au niveau des composantes socio-dynamiques. En outre, il est possible de considérer cette étude comme une remise au goût du jour d'un pan de la vie sociale de ces communautés.

I.1.3- Les espaces et les clans des Mvog-Tsung-Mballa d'Akono

Les mouvements migratoires expliquent les déplacements des populations, surtout si l'on s'appuie sur les facteurs socio-anthropologiques. On est invité aux besoins de compréhension de définir la notion de clan.

En effet, le clan est le point de départ des études sur la filiation unilinéaire, souvent associé à un blason ou à un nom générique, le terme, d'origine gaélique – *clann* renvoyant à l'idée de famille, de postérité et, à l'instar du latin *planta*, à celle de souche –, s'applique classiquement à tout groupe exogame qui, localise sur un territoire donné ou dispersé par suite de conflit ou de migration, se réclame en ligne paternelle ou maternelle d'un ancêtre commun, légendaire ou mythique, tout en souscrivant à un système de normes, de valeurs ou de prescriptions et en manifestant une pleine coopération et une solidarité active lorsque les circonstances l'exigent, par exemple pour faire fructifier ses propres intérêts, répondre à d'éventuelles agressions ou se venger⁴⁴.

Au regard de ce qui précède, la volonté de fructification des éléments culturels correspond effectivement au contexte de cette étude basée sur l'exploration des valeurs traditionnelles et leur fécondité face à la crise sociale. Où sont-ils localisés et quels sont les

⁴⁴ *Dictionnaire de sociologie, op.cit.*, p. 37.

vérités socio-anthropologiques qui peuvent alimenter les soupçons qui pèsent sur cette ethnie dans l'arrondissement d'Akono ?

Les différents villages des Mvog-Tsung-Mballa sont:

Adzap

Akono I (Nkong-Nnen, Dzam-te-wu-Ntug)

Akono II

Akono-Centre

Bilik II

Ekum Dum

Feg-Minbang I

Nko-Elon

Nkol-Nlong II

Onangondi (Nkol Maria, Elig Nguini, Nkom Onangondi)

Cette revue situative vise à circonscrire le champ des variables socio-anthropologiques qui servent de base d'investigation dans ce contexte. Les Mvog-Tsung Mballa représentent un référent porteur d'un ensemble d'indicateurs que l'on peut découvrir dans le mode de vie et de la culture.

I.2- LES MVOG-TSUNG-MBALLA D'AKONO : MODE DE VIE ET CULTURE

L'identité sociale de chaque peuple se comprend par son registre culturel ou son mode de vie. Les Mvog-Tsung-Mballa ne dérogent pas à ce principe des dynamiques socio-anthropologiques. Les substrats culturels polarisent des modes de pensées, les façons d'agir et les expressions d'affirmation singulières.

I.2.1- Les Mvog-Tsung-Mballa dans leur rapport avec la nature

Les Mvog-Tsung-Mballa symbolisent la figure du beti dans son rapport à la nature. Les éléments qui fondent son mode de vie se découvrent dans une série de rapports susceptibles de faciliter la compréhension de cette ethnie.

Les cultures vivrières. Le Mvog-Tsung-Mballa est un homme de la forêt. Il vit essentiellement de l'agriculture. Il cultive la terre pour se procurer de quoi se nourrir. Ses principales cultures vivrières sont : l'arachide, le maïs, la banane plantain, le manioc, l'igname, le concombre, etc.

La viande et le poisson. Les poules, les chèvres, les moutons et les porcs qu'on élève servent à l'alimentation. Le Mvog-Tsung-Mballa se nourrit aussi des fruits de la pêche à la ligne par les hommes, ou de la pêche au barrage par les femmes.

On se nourrissait aussi de viandes d'animaux sauvages que l'on capturait par des pièges, ou que l'on tuait dans la chasse à courre.

L'alimentation était différente suivant l'âge et le sexe, selon qu'on est passé par les épreuves d'initiation *So* ou non.

La boisson. La boisson habituelle du peuple c'est l'eau. On allait la puiser à la source. Les Mvog-Tsung-Mballa fabriquaient une sorte de limonade avec des bananes mûres ; ils cueillaient aussi le vin de palme ou celui de raphia.

L'habillement et les parures. Pour l'homme Mvog-Tsung-Mballa, le vêtement consistait en une écorce d'arbre assouplie enfilée entre les jambes et soutenue autour des reins à l'aide d'une ficelle. Les femmes portaient autour de la taille des feuilles sèches de bananier ou de raphia. L'homme et la femme marchaient torse nu. Contre le froid, on se protégeait en se couchant à côté du feu de bûches de bois, sur un lit de bambous. Les hommes et les femmes s'oignaient d'huile de palme ou de palmiste, tressaient leurs cheveux, pratiquaient de tatouages sur leur corps, portaient des bracelets de cuivre. Cette mémoire rapportée a connu une transformation sous l'effet de l'évolution et du temps. Les conséquences de cette mue sont intéressantes, car ce sont elles qui préoccupent l'inscription de la démarche au cœur des valeurs traditionnelles et leur fécondité face à la crise sociale.

Le logement. Le Mvog-Tsung-Mballa avait une case personnelle et plusieurs autres pour ses femmes et leurs enfants en bas-âge. Les esclaves avaient les leurs. En ce qui concerne la technique et les matériaux de construction, les murs étaient formés par des poteaux de bois imputrescible, pouvant résister à la voracité des termites. On attachait solidement à ces poteaux de larges feuilles d'écorces d'arbres. La toiture était faite de gros et longs bambous de raphia sur lesquels on attachait des nattes de raphia. Il n'y avait ni chambre, ni fenêtre. Une épaisse écorce servait de porte à l'unique entrée.

La médecine traditionnelle. Les guérisseurs s'occupaient de soigner les maladies. Certains pouvaient soigner différentes maladies, d'autres étaient des spécialistes pour tel ou tel cas. Les femmes âgées s'occupaient de la pédiatrie et de la gynécologie. Les remèdes étaient surtout à base végétale. Contre les morsures de serpents, il y avait des traitements antivenimeux.

I.2.2. La vie religieuse et morale du Mvog-Tsung-Mballa

Les Mvog-Tsung-Mballa, qui constituent la cible principale de notre recherche, sont entrés en contact avec le catholicisme en 1901⁴⁵. Mais auparavant, qu'en était-il ?

Les vertus. En tant qu'être humain, le Mvog-Tsung-Mballa a des qualités mais aussi des défauts. Commençons par deux de ses défauts. Il avait peu de considération pour la femme et pour l'esclave. La loi du talion était traditionnellement en vigueur. Maintenant, relevons quelques-unes de ses vertus.

Le monothéisme. Le Mvog-Tsung-Mballa traditionnel croit à l'existence d'un Etre Suprême.

Quand par exemple il attribue telle vertu aux ancêtres, à telle plante ou à tel objet : il entend détecter au cœur même de l'existence des créatures la vie et la force ; vie et force à la fois transmises et transmissibles dont les êtres ne seraient que des supports. Sans doute, n'est-il pas toujours facile de caractériser cette vertu. Dès lors le Beti la considère mystique. Le recours à ces forces traduit simplement sa vision de la vie sous l'angle mystique du pressentiment de la médiation. La vie lui apparaissant comme seule vraie valeur, comme sa destinée, sa béatitude, il cherche à l'atteindre dans sa plénitude, ou du moins, à se ressourcer en communiant à toutes ses manifestations. Loin de sa pensée d'adorer les ancêtres ou de rendre un culte à un arbre, à une herbe ; encore moins d'établir une quelconque équation entre une plante et Dieu. A ses yeux ces valeurs inhérentes aux créatures se présentent comme symboles ou signes de la puissance d'un Etre Suprême ; autant de phénomènes pour enrichir ses concepts et créer déjà en lui le sens du culte aussi bien que celui de l'adoration. Le Beti aboutit ainsi à la corrélation qui, en corroborant à ses approches, le nourrit de convictions et lui donne une idéologie. C'est ici que se marient la cosmogonie et la théogonie de l'homme beti⁴⁶.

⁴⁵ Cf. Jean CRIAUD, *La Geste des spiritains. Histoire de l'Eglise au Cameroun, 1916-1990*, Paris, Publications du centenaire, 1990, p. 31.

⁴⁶ Pierre MVIENA, *Op.cit.* pp. 55-56.

Le Mvog-Tsung-Mballa reconnaît donc Dieu comme Créateur unique et universel qui donne existence et vie à tous les êtres. Il y a tant d'attributs qu'il donne à Dieu et qui vont dans ce sens. On a par exemple : *Nkomo-bodo* ou le Créateur des hommes ; *Zamba-Eloo* ou *Eloofege*, c'est-à-dire Esprit Créateur et Principe d'intelligence ou de vie qu'il communique par insufflation ; *Ntondo-Obe* ou Dieu-Providence ; *Nti* ou Dieu le Maître Suprême, c'est le vocable récapitulateur de Dieu⁴⁷.

Revenons sur l'un de ces attributs, en l'occurrence celui de Zamba qui est un terme interrogatif. Zamba/Zambe, Za = quel ? Et Mba = fabricant ? Dieu est donc certainement cet être qui fabrique le monde, un fabricant qui n'a cessé d'émerveiller et d'étonner le Beti par ses œuvres.

Pour cet homme, Dieu est le Créateur unique de tout ce qui existe. Il est l'Être Suprême, difficilement accessible, mais activement présent partout à travers ses créatures.

Zamba étant donc hors de portée, le Mvog-Tsung-Mballa ne l'atteint que par des êtres intermédiaires. Il y a par exemple les ancêtres ou ceux qui dans la tribu ont vécu de façon exemplaire ; il y a les génies ou les esprits capables de communiquer avec l'homme. Pour appréhender la vision beti et négro-africaine de ce Dieu, il faut passer « par la maîtrise du rôle de ces intermédiaires, membres du monde invisible de Dieu, investis de la puissance et chargés de la répercuter en bien ou en mal dans le monde des hommes »⁴⁸.

Mais au-delà de ces intermédiaires, la puissance de Dieu peut se manifester par n'importe quel être : soit parce que tout être est animé par la force de Dieu (animisme), soit parce que cet être lui est consacré.

La prière. Le Mvog-Tsung-Mballa, beti par excellence sait prier. Il s'adresse aux ancêtres et à Dieu.

Dans ses rapports de dépendance, l'homme beti semble avoir senti au plus intime de lui-même le besoin d'un commerce avec le Créateur. Ce besoin découle à la fois de la conception beti de Dieu, force vitale qui protège (Ntond-Obe) et de la finitude de l'homme. D'une part la conception de Dieu appelle une foi totale en sa toute-puissance. D'autre part, la condition de l'homme provoque en lui le besoin de dialogue et de communion

⁴⁷ On peut approfondir ce thème en consultant Pierre MVIENA, *Op.cit.*, pp.77-87.

⁴⁸ ARCHIDIOCESE DE YAOUNDE, *Dieu des ancêtres, Dieu de Jésus Christ. Catéchèse pour jeunes et adultes*, Yaoundé, Saint-Paul, 1993, p.13.

*salvifiques dans la lutte de la vie. Cette situation porte le Beti à se mettre sous la protection du Dieu-Providence*⁴⁹.

La prière est surtout celle de demande : demande d'affermissement vital, de prospérité et de santé florissante, demande de sécurité et de bonheur stables.

Les rites et les croyances. Les grands moments de l'existence humaine (naissance, acte d'initiation, mariage, situation critique exigeant par exemple la purification, maladie, mort, funérailles) sont entourés par la célébration de certaines cérémonies qui prouvent que les Mvog-Tsung Mballa ont le sens du sacré.

A l'occasion de ces rites, on recourait surtout aux ancêtres défunts. On leur demandait assistance pour la réussite de la lignée dans la vie.

La pertinence des rapports entre l'homme et Dieu. Le Mvòg-Tsung-Mballa connaît Dieu. Il a compris que cet Etre est l'Essence même de l'existence et de la vie. D'où la naissance d'une somme de croyances et d'une législation sociale pour l'accomplissement de sa vocation d'homme et de ses aspirations. Telle est l'origine de ses valeurs morales qui sont le sens de Dieu, le sens du péché, le sens de la vie. Telle est la notion du fétichisme qui au fond est la règle qui guide tous et chacun. Voilà en gros l'histoire de la religion du beti Mvog-Tsung-Mballa.

La piété filiale. Le respect des parents est sacré. Les géniteurs sont honorés de leur vivant et vénérés après leur mort.

Le respect de la vie. En dehors de la guerre, porter atteinte à la vie d'un être humain entraîne la malédiction, la souillure sur la famille de l'assassin et sur la descendance. Par ailleurs, celui qui n'a pas porté secours à un parent en danger de mort, surtout un parent agressé, encourt les mêmes méfaits.

Aussi faut-il recourir à certains rites, par exemple le *Tsoo* ou rite de sanation⁵⁰. Pour faire bref, le Mvog-Tsung-Mballa est respectueux de la parenté avec une grande capacité de fraternisation.

⁴⁹ Pierre MVIENA, *Op. cit.*, p. 165.

⁵⁰ « Le Tsoo est un rite à la fois de sanction, de purification et de prévention procédant d'une souillure contractée par la famille à la suite d'un meurtre de parent de la famille, ou par un suicide ou une mort violente et sanglante (accident de travail ou de circulation, noyade, électrocution...). La souillure est également contractée par suite d'un inceste ou par l'infraction d'un interdit sexuel touchant un membre de famille... La souillure Tsoo était également contractée par le fait d'enjamber ou toucher le sang du lieu d'un parent tué ou mort accidenté, demeurer au village d'un pendu ou de mort violente, transgresser un interdit "Tsoo" ou utiliser un objet placé sous son

Les mœurs de la jeunesse. Garçons et filles vivaient tous dans une certaine innocence, dans une pureté de cœur, d'esprit et de corps. Les actes sexuels avant l'âge du mariage étaient quelque chose d'insolite et relevaient de la folie.

L'esprit de partage. Quand il y en a pour un, il y en a pour deux. Le Mvog-Tsung-Mballa ne peut rien manger sans en partager avec son voisin, ou même avec un passant inconnu.

Les joies et les peines sont également vécues en commun. La joie remplit la vie du Mvog-Tsung Mballa ancrée dans sa tradition. Elle se manifeste par des danses et des fêtes⁵¹. Cet homme a un cœur compatissant ; il est endurant, sociable, plein de sollicitude, généreux, affable, etc.

I.2.3- Les expressions de la vie artistique

Le descendant Tsung- Mballa se faisait remarquer dans le domaine de la création artistique ainsi qu'on peut le réaliser à travers ce propos fort adéquat :

Les arts plastiques sont pour lui une occasion de célébrer la beauté par des formes nouvelles certes, mais aussi et surtout par la sculpture, de communiquer les messages. Par eux il informe, et du fait même, forme, enseigne et éduque⁵².

A propos de ces expressions, il convient de retenir les formes symboliques comme :

Les tatouages. Ce sont de fines incisions qu'on pratiquait au bras, à la joue, au front, sur la poitrine et sur le dos. Les blessures étaient ensuite couvertes d'une substance végétale faisant

interdit, manger de bonne ou de mauvaise foi le fruit qui en sort ». In Isidore TABI, *Les Rites beti au Christ. Essai de pastorale liturgique sur quelques rites de nos ancêtres*, Op.cit., p. 17.

⁵¹ En parcourant les recherches de Philippe LABURTHE-TOLRA, il y a lieu d'équilibrer la pensée d'une description relative à la vie paradisiaque du Beti traditionnel avec une autre opinion. « ...cette distinction entre divers plans qui s'opposent et parfois se contredisent est particulièrement importante à noter dans une société en plein changement quand les Européens la rencontrent, et sur laquelle le témoignage de certains vieillards nostalgiques risquerait de faire illusion, car leur propre thèse, rejoignant celle de bien des ethnologues, est celle de l'harmonie parfaite du système ancien. « Notre existence était toute paisible et joyeuse : on dansait beaucoup, c'était toujours la fête, avec l'huile qui ruisselait sur nous comme la sueur. Je ne comprends pas l'existence actuelle où les gens meurent en pagaille... » [...] A l'autre bout de l'échelle sociale, [...] nous trouvons une note bien différente : « Il y avait partout un esprit de lutte et de guerre ; nous ne vivions pas en sécurité ; si quelqu'un voyage avec sa femme, on peut l'arrêter : on lui prend sa femme, il n'a plus qu'à s'en aller. Dans d'autres cas on lui prenait ses affaires. Un puissant seigneur pouvait faire égorger n'importe qui par ses sbires. Impossible de se promener, ... sans tomber sur des ennemis ou s'en créer. En apparence, il y a un meilleur esprit, un esprit de paix maintenant... ». Voir Philippe LABURTHE-TOLRA, *Les Seigneurs de la forêt*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1981, p. 200.

⁵²Martin SAMBA EDOU, *Conception afro-chrétienne de l'éducation. Le rite so des Pahouins*, Paris, L'Harmattan, 2010, p.41.

paraître des cicatrices en vert. Les cicatrices devenaient indélébiles. Les tatouages ornaient le corps et rappelaient des objets ou des scènes de la vie quotidienne.

La tresse des cheveux. Chaque sexe le faisait suivant ses motifs préférés.

Les ustensiles et le mobilier. Le descendant Tsung-Mballa ornait de fresques ses marmites, ses gargoulettes et ses cuvettes. Ces motifs consistaient en des ronds, des polygones, ou de simples points :

*Statuettes, vases ornées de symboles, tableaux, chacun signifie un proverbe ou un message donné. Ils apportent ainsi un enseignement permanent, car chaque geste quotidien rencontre un objet où il peut lire une leçon ou prendre connaissance d'un message*⁵³.

La musique et la danse. Voici les instruments de musique et de danse des Mvog-Tsung-Mballa, de véritables artistes : le tam-tam qui sert aussi de téléphone sans fil, le tambour, la timbale, les balafons, le *mvvet-oyen* ou la harpe Beti⁵⁴, etc.

La danse varie selon qu'il s'agit d'une réjouissance ou d'un deuil. A la danse se manifeste vraiment l'expression artistique et la beauté du corps. Il y a aussi des chantefables et des berceuses.

Avec l'adulte, la musique, les chants, la danse cessent d'être uniquement les moyens de divertissement pour devenir aussi les expressions vivantes d'une culture et les porteurs d'un enseignement, d'un message destiné au monde entier : musique de paix, de liberté, d'union entre les peuples et de joie. Convaincu

⁵³ *Ibid.*, p.41.

⁵⁴ Le *Mvet* est un instrument de musique à cordes, en branche de palmier-raphia, grâce aux sons et rythmes desquels, le Beti transmettait à la jeune génération le comportement à adopter dans la vie. C'est dans ce sillage, comme on le verra plus tard, que s'inscrit l'épopée socle de notre argumentaire dans la recherche que nous avons entreprise. L'éclairage de Mviena est intéressant. La voici : « Le *mvvet* apporte l'expression de la culture dans la littérature orale d'une originalité remarquable. Parce que cette littérature est rythmée, la musique intervient pour l'accompagner. En fait, c'est pour rendre intéressants et populaires les cours du *mvvet* qui groupent souvent des villages entiers autour du rythmeur ; c'est aussi pour mieux graver dans la mémoire des individus les longues leçons qu'ils viennent recevoir auprès de ce maître. [...] Mais nous goûtons plus de saveur encore l'Atana-Enyege, l'Owona Bomba, le Nged-Nso-Fa etc. dont la signification riche des images et la sublimité du rythme révèlent l'originalité de l'âme beti. Ces poèmes sont des chefs-d'œuvre immortels qui, avec un enchaînement strict dans le développement de thèmes intarissables, avec des figures, des métaphores et des nuances pittoresques, avec une esthétique littéraire indescriptible, ont fait preuve de raffinement d'esprit de nos historiens pour une civilisation typiquement beti. Histoire, géographie, anthropologie, médecine, sciences politiques et économiques sur le plan familial et tribal, mythologie, croyance au monde invisible et futur, morale, tout y est condensé en plusieurs leçons. Et pour faciliter la mémorisation, tout se chante aux accents du *mvvet* avec le battement des mains des élèves, dans un style qui respecte les règles d'un impeccable rythme traditionnel. Tout y rend compte, sur le plan physiologique et psychologique, d'un mécanisme typique de la communication des idées », *op.cit.*, pp. 45-46.

*que c'est un moyen de communication et de formation, l'adulte reste le promoteur de l'art dans sa société*⁵⁵.

I.2.4. La vie intellectuelle: un héritage florissant chez les Mvog-Tsung Mballa

La mémoire. Le manque d'écriture a fait que le Beti développe une mémoire prodigieuse. Il lui est facile de raconter sa généalogie jusqu'à l'aïeul le plus reculé. Il est capable de faire le compte-rendu détaillé d'une assemblée tenue plusieurs années auparavant, en citant les interventions des différents interlocuteurs et les proverbes utilisés au cours du débat.

La sagesse dans les proverbes. Tout ce que le Mvog-Tsung-Mballa disait était étayé par des proverbes. Ceux-ci constituent un véritable grenier de la sagesse ancestrale⁵⁶.

*A-t-on pris la peine d'inventorier et d'étudier à fond les moyens et les méthodes de la civilisation et de la culture beti ? A la vérité, quand on aura assisté aux débats d'une tenue de palabres ou à une célébration de funérailles et qu'on aura entendu patriarches et orateurs de clans prononcer leur jugement ou l'oraison funèbre, on commencera à avoir une idée de ces réservoirs de pédagogie que sont nos proverbes didactiques : on commencera aussi à admettre la science et la sagesse des ancêtres*⁵⁷.

Les devinettes. Particulièrement intéressantes pour l'enfance, celles-ci exercent l'homme à l'imagination, à la perception et à la mémoire. Les devinettes étaient l'une des meilleures méthodes pour apprendre à penser, à juger et à choisir.

Les contes et les mythes. De longs récits dont l'agencement et le développement des idées enrichissent la pensée de l'homme, les contes et les mythes conduisent la mythologie et la philosophie Mvog-Tsung-Mballa qui ont été façonnées suite aux rebondissements de certaines expériences et de certaines circonstances historiques.

La poésie. Elle se manifeste dans les chantefables, les berceuses, les pièces jouées et chantées par les joueurs de harpe, les chants des femmes lors des mariages, des naissances, les lamentations des femmes dans des deuils.

Les moyens de communication. La communication au loin se fait par le tam-tam suivant un code bien défini. On annonce une nouvelle ou on s'entretient avec quelqu'un pouvant se

⁵⁵ Ibid., p.41.

⁵⁶ L'usage des proverbes par les Beti peut renvoyer à ce que Chinua ACHEBE affirme dans son roman, à savoir : « Chez les Ibo, l'art de la conversation jouit d'une grande considération, et les proverbes sont l'huile de palme qui fait passer les mots avec les idées ». Voir : *Le monde s'effondre*, Paris, Présence africaine, 1958, p. 15.

⁵⁷ Pierre MVIENA, Op.cit., pp. 42-43.

trouver à plus de cinq kilomètres de distance. On l'utilise aussi dans les fêtes et les deuils ou pour avertir de la tenue d'une assemblée d'un culte religieux.

En longueur de journée, le tam-tam propageait la culture traditionnelle en même temps qu'il donnait les actualités, comme le font aujourd'hui la radio, la télévision, l'Internet, les journaux ou les revues culturelles. Partout, régulièrement, et même jusque tard dans la nuit, il y avait de quoi provoquer en l'homme Tsung-Mballa des sentiments spéciaux de perceptions de plusieurs figures et nuances que déversent les schèmes toniques du tam-tam⁵⁸.

La communication à une petite distance se fait en interpellant par une devise ou un cri traditionnel spécial.

Le Tsung-Mballa comptait. Quand il s'agit d'un nombre inférieur ou égal à dix, il compte avec ses doigts. Lorsque le nombre est supérieur à dix, il utilise des feuilles de palme. Aujourd'hui encore avant la messe dans un village, le catéchiste compte les futurs communiant à l'aide des feuilles de palmier.

Les Distances et les poids. Les cours d'eaux servent de points de repère ou alors de bornes kilométriques pour évaluer les distances. Et pour mesurer les longueurs réduites, on se sert d'une longue tige de jeune bambou de raphia ou d'un jeune arbuste.

Les mesures de poids n'existent pas en tant que telles. Pour les mesures de capacité, on utilise un panier ou une corbeille.

I.3- L'ORGANISATION ANTHROPOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE DU MVOG-TSUNG-MBALLA

La conceptualisation de la vision du monde du Mvog-Tsung-Mballa ne saurait se comprendre en marge d'une philosophie anthropologique de groupe. C'est l'un, sinon le principal le facteur de cette représentation de la dynamique idéologique, par laquelle se forge l'imaginaire des modalités voire des paradigmes sociologiques liés à la logique des valeurs ethniques. La symbolique de l'homme se partage la zone entre la mesure et le destin identitaire chez le Mvog-Tsung-Mballa.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 44.

1.3.1- L'homme chez (pour) le Mvog-Tsung-Mballa : mesure de toute action de bien

En présentant l'imaginaire culturel beti, la dimension sociologique puise sa splendeur dans les racines de l'anthropologie de ce peuple de la forêt. Il est difficile d'organiser ou de penser le développement sans réfléchir sur les vertus de la force des ressources humaines. C'est pour cette raison que tout ce que fait le Mvog-Tsung-Mballa, se rapporte à la communauté.

La vie des chefs et des ancêtres témoigne d'un système de sociabilité que l'histoire a de la peine à ensevelir. Ces traces de la mémoire, subissent malheureusement les lois de l'évolution et de la perversion des héritages ancestraux. L'évocation de la valeur de l'homme chez le beti et pour le beti se comprend à travers un certain nombre de paramètres :

La transmission de la vie : comme cela a été abordé plus haut, la transmission de la vie dans la tradition beti, reste un phénomène souverain de l'expression de la socialisation. Procréer pour le Beti rentre dans les normes de fondements culturels. Voilà pourquoi, le rite So, se présente comme une épreuve de passage qui prépare l'homme à acquérir les compétences d'endurance, de patience et de persévérance. Car, la présentation de la vie se rapporte à l'adversité, à l'épreuve et au pouvoir de s'affirmer dans un espace social hétérogène. Conscient de cet ordre de choses, la différenciation sociale des postures et des cultures doit placer la valeur humaine au cœur de l'agir. S'inspirer des autres est une richesse pour le beti, mais se couper de la souche ancestrale est une menace sérieuse que la crise des valeurs dont nous parlons, devient une opportunité de discussion.

En outre, la relation de causalité de l'homme chez le Mvog-Tsung-Mballa s'apprécie aussi chez ces derniers en matière de synergies de forces. La référence de proximité fait penser directement à l'économie.

La structure familiale nous permet de comprendre ce que les Mvog-Tsung-Mballa disent d'eux-mêmes, ou le discours que leur société tient sur elle-même au sujet de l'économie. Pour ce peuple, ce qui compte d'abord, c'est la parenté. « *Owog na akuma : vè bod* » dit un proverbe beti. Nous traduisons : « Si tu entends dire 'richesse', sache qu'il ne s'agit rien d'autre que d'êtres humains ». L'un des buts que se proposait cette société était l'obtention des richesses. Un homme qui a réussi dans la vie est un *nkukuma*, un homme riche, que l'on traduit habituellement par chef. Mais le terme est ambigu. La réussite dont il s'agit est d'abord d'ordre économique. Un tel homme avait beaucoup de cases, un grand village, ce qui veut dire qu'il avait beaucoup de gens à lui, en particulier beaucoup d'épouses.

Nous faisons fort opportunément allusion au mariage. La femme apparaît comme le bien économique par excellence. Mais comment devenait-on riche ? Il faut nécessairement inclure dans la réponse à cette question le processus d'acquisition des femmes. Elles sont la substance même de la richesse ; elles en sont aussi le moyen. Le mariage est ainsi le point de départ et le point d'arrivée de l'activité du *nkukuma*. Le mariage renferme d'autres aspects ; en particulier, il est l'instrument d'alliance (politique) ; mais là encore il est pris comme moyen de garantie et d'accroissement pour la production, dont la production biologique et sociale n'est que le moment principal.

Appréciation du mariage comme facteur de Construction et communication. Nous voulons aussi évoquer les aspects techniques et matériels de l'économie traditionnelle. Mais signalons tout de suite que cette économie a été bouleversée depuis à plusieurs reprises par le recrutement des manœuvres pour le portage, incluant les femmes et les enfants ; ensuite par la collecte du caoutchouc et par l'embauche pour les grandes plantations de l'ouest pendant la période allemande ; par l'extension de la culture du cacao sous la période française ; enfin par des changements imposés par l'administration et la mission.

Le lien de d'analyse dans la logique de l'homme comme mesure du bien chez le Beti se justifie largement au regard des arguments de productivité qui s'y dégagent. Le moyen de poursuivre les ambitions de développement place l'argumentation de ce symbolisme sociologique au centre d'un débat actuel.

De même, l'aspect sur la nature des lieux d'habitation et leur mode d'affectation selon les sujets convoquent une fois de plus la caractérisation bienfaisante de l'individu.

En effet, les Mvog-Tsung-Mballa, qui communiquaient par des sentiers étroits quand il n'y avait pas encore de routes, construisaient de beaux villages ainsi que de belles cases au mobilier très soigné fait de palmier raphia et de bois. La case de la femme était plus modeste, ordonnée à son rôle propre. Elle contenait l'outillage domestique et artisanal nécessaire aux femmes, soigneusement rangé. Le culte de la propreté des Mvog-Tsung-Mballa est attesté tant par les anciens observateurs étrangers que par leurs propres traditions.

Quoiqu'il en soit, les valeurs de production subordonnées au travail se rattachent au centre d'intérêt inhérent à l'ontologie socio-anthropologique de l'homme chez le Beti. De fait, pour être considéré comme un adulte, le Beti devait : a- être marié ; b- avoir construit sa propre maison et la cuisine de sa femme ; c- avoir déboisé un champ de saison sèche pour sa femme ; d- être père d'un enfant vivant ; e- avoir subi l'initiation, etc.

En dehors de ces devoirs traditionnels de maturité, et qui étaient indirectement enrichissant, il y avait des activités immédiatement productrices et transformatrices. Sous ce rapport, le travail de l'homme tournait autour des matériaux durs : fer et bois. Le travail du fer. La production et le travail du fer étaient la source même de la richesse. On fabriquait des hachettes et des lancettes de fer servant de monnaie ; des armes ou des outils. Le travail du bois se réalisait dans le même élan de déploiement des forces humaines. Mais, il y a une vaste réalité philosophique sur le temps qu'il convient de comprendre de façon fondamentale.

I.3.2- La supputation du temps

Il est difficile d'obtenir des éléments précis sur la notion du temps. Celui-ci se présente tantôt comme le cours des cycles qui insère l'existence des êtres et l'évolution des événements ; tantôt il donne l'impression d'un mystère que porte un rythme régulier et permanent de certains phénomènes.

Le jour et la nuit sont les premiers phénomènes. Leur alternance est très frappante. L'un apporte à la création un rayonnement qui représente une prodigieuse affirmation de la puissance ; l'autre avec ses ténèbres puissantes et effrayantes, enveloppe tout et donne aux malfaiteurs l'occasion d'exercer dans les ténèbres sous l'égide des forces occultes, leurs activités funestes.

Dans la nuit comme dans le jour, l'homme se voit introduit dans deux mouvements de formes opposées qui s'étalent au fil des étapes de sa vie. C'est le jour et la nuit qui constituent le point de départ de la notion beti du passé, du présent et du futur. Précisons que pour la supputation du temps ici, les Mvog-Tsung-Mballa comptent plutôt par les nuits.

L'heure. Le Mvog-Tsung-Mballa traditionnel n'avait pour montre que le soleil dont la course journalière indique le matin, le milieu du jour ou le soir. Le réveille-matin c'est le chant du coq ou celui de la perdrix.

La semaine. Après une petite enquête, nous n'avons rencontré que de réponses évasives du genre : « *Sondo anë ebug englis. Be tara beyeme ki dzo. Mison nyè fo adan belan ai ébug té asu mes* »⁵⁹. Nous avons conclu que la semaine est inconnue chez les Beti traditionnels.

Le mois. Le mois c'est la lune. Le mot s'emploie aussi pour désigner une fille. Pourquoi cela ? Peut-être pour signifier que celle-ci est aussi belle que la lune.

⁵⁹ Nous traduisons : « La semaine provient de l'anglais. Nos pères ne la connaissaient pas. C'est surtout la mission (entendez : la foi chrétienne catholique) qui utilise ce mot pour parler de messe ».

Combien l'année compte-t-elle de lunes ? Les Mvog-Tsung-Mballa ne se sont pas souciés de répondre à cette question. On parle d'un événement qui a eu lieu il y a tant de lunes, ou qui aura lieu dans tant de lunes.

L'année. Les années se comptaient par grandes saisons sèches. En pays Beti, il n'y a qu'une grande saison sèche par an allant de la mi-novembre à la mi-mars. Ainsi, chaque grande saison sèche est une année révolue. Pour demander son âge à quelqu'un, on lui pose la question suivante : « *Obele biseb biam* ? Entendez : Combien de saisons sèches as-tu » ? Ou « *Onë biseb biam* » ? Entendez littéralement : Combien de saisons sèches es-tu » ?

En définitive, la réalité du temps ne peut pas échapper à l'attention des Mvog-Tsung-Mballa. Car pour eux, l'homme naît et vit dans le temps avec le droit de l'employer comme il faut. Selon leur conception, le temps ne s'épuise pas parce qu'il est le reflet symbolique de l'éternité.

I.4- LES REPERES DE L'ORGANISATION SOCIALE CHEZ LES MVOG-TSUNG-MBALLA

Les recherches consacrées à l'ethnographie de la société Ewondo à laquelle sont rattachés les Mvog-Tsung-Mballa ne manquent pas. Mais les plus remarquables d'entre elles généralisent par trop hâtivement les conclusions des observations recueillies sans préciser ni le lieu des observations, ni les noms des informateurs rencontrés. Il y en a même qui projettent sur l'ensemble d'un groupe leurs expériences particulières. Ce qui fait naître des confusions et des malentendus.

Nous ne nous lançons pas ici à une description exhaustive de la vie passée et présente des Beti, mais nous nous intéressons aux Mvog-Tsung-Mballa. Pour pouvoir effectuer une remontée archéologique vers un état disparu de la société, nous utiliserons les sources écrites confirmées par la tradition orale.

I.4.1. Le Mvog-Tsung-Mballa et la vie familiale

Le clan, que les uns et les autres traduisent par race, tribu ou peuple, demeure le cadre de référence de la vie sociale d'un Beti. Le clan peut être défini comme un groupe d'hommes qui revendique une parenté ou un ancêtre commun, même si les liens généalogiques demeurent flous. Chaque enfant appartient à la fois au «mvog» ou lignage de son père, à celui de son grand-père paternel, à celui de son arrière grand-père et ainsi de suite.

Les « seigneurs » se devaient de vivre noblement et dignement. Ils ne se voyaient pas stagner dans des unions libres et désordonnées. Cela était la manière de ceux qui ne pouvaient pas se doter des femmes. Tout Mvog-Tsung-Mballa respectable devait fonder son propre foyer ou sa propre famille, pour que ses enfants n'aient pas une origine obscure ou douteuse. D'où mariage.

Le mariage. Celui-ci se fait en plusieurs étapes dont les plus importantes se résument aux trois suivantes : les premières démarches, la dot, les cérémonies du mariage.

Mentionnons le phénomène de la polygamie. Le Mvog-Tsung-Mballa est traditionnellement polygame. Pour lui, ce système fait qu'il ait un grand village. Alors il lui faut beaucoup d'enfants, des héritiers ; même si tous ne sont pas engendrés par lui-même. Cependant, tous les enfants nés de ses femmes lui appartiennent. Ce sont ses enfants.

L'adultère peut être blâmé et puni comme désobéissance ou tromperie de la femme vis-à-vis de son seigneur et maître, mais celui-ci en accueillera toujours le fruit avec gratitude, et l'on se moque alors de l'amant qui s'est peiné pour le compte d'un autre... Celui qui donne un enfant avec une femme d'autrui se peine inutilement, puisque l'enfant appartient au mari de sa mère et a droit à son héritage⁶⁰.

Pour la prospérité de ses plantations, il lui fallait une main-d'œuvre abondante et sûre. Bien sûr les esclaves étaient là, mais ils n'attendaient qu'une moindre occasion pour s'évader. Les femmes, devenues mères et obligées par le fait même de rester sur place pour s'occuper de leurs enfants constituaient une main-d'œuvre évidente.

Voici les principaux motifs de la polygamie : avoir des héritiers, posséder de la nourriture en grande quantité, détenir du prestige, disposer d'une main-d'œuvre assurée.

La famille et la parenté⁶¹. La famille chez les Mvog-Tsung-Mballa comprend : le père, la mère ou les mères, les frères et sœurs, les grands-parents, les oncles paternels et maternels, les tantes paternelles et maternelles, les cousins et cousines.

La famille constitue le lieu d'épanouissement de la procréation et de la perpétuation de la lignée. En fait, tout part de l'union de l'homme et de la femme qui unissent leurs vies dans le mariage. La fécondité y est fondamentale : elle est la vie reçue, partagée et transmise. Ainsi constituée, la famille devient un

⁶⁰ Philippe LABURTHER-TOLRA, *Op.cit.*, p. 203.

⁶¹ Consulter le livre de Joseph WILBOIS intitulé : *Le Cameroun – Les indigènes – Les colons – La mission – L'administration française*, Paris, Payot, 1934. A partir de la page 37, il traite de la vie familiale des Beti du Cameroun.

*réseau de relations vivantes entre les parents, les enfants entre eux et entre tous les membres de la grande famille. Ces relations obéissent à la forte loi de la parenté*⁶².

Le village. La famille s'agrandit par le village. Les cases se construisent petit à petit. Celui qui veut en bâtir une rassemble les matériaux et fait appel aux hommes vigoureux du clan pour l'implantation et la construction de la nouvelle habitation. Plus tard, une petite fête sera organisée pour son inauguration.

Le premier s'est installé dans un lieu idoine. Après, ses frères viendront agrandir le nouvel emplacement. Le village beti était composé par les membres d'une même parenté, des gens issus d'un grand-père commun. L'ensemble des villages forme un clan, et finalement toute une tribu.

La vie familiale, source d'inspiration dans l'organisation sociale. Le Mvog-Tsung-Mballa s'inspire de la vie familiale dans la mise en place de ses structures. Au premier plan, le père de famille ; au second, les notables ; au troisième et dernier, les jeunes, les femmes et les esclaves. « Ainsi, à partir de la famille considérée comme type de pouvoir, s'établit et se répand dans le monde Mvog-Tsung-Mballa l'autorité d'une hiérarchie incontestée de la société »⁶³.

Au niveau de chaque famille, l'épouse, les enfants et les esclaves savent que le père de famille est le maître et le protecteur de qui leur destinée dépend. Il lui revient alors de centraliser tous les droits de la famille aussi bien qu'il détient le pouvoir de procréer. Il a le droit de donner un nom à tout nouveau-né, d'éduquer, de juger, de féliciter ou de blâmer ses hommes. D'autre part, le père de famille est conscient de sa vocation, qui est de garder les siens dans le respect des mœurs et des coutumes pour un avenir meilleur de tout le groupe.

*Géniteur ou adoptif, le père est le chef de famille ; il est celui sur qui repose la responsabilité de la famille et qui répond de tout ce qui peut subvenir de bien ou de mal aux siens et sur tous les plans : moral, financier, physique, matériel, spirituel et autres. Il a des droits et des devoirs à l'égard des siens : épouses, enfants, frères, cousins, tantes, belles-familles et familiers [...] dans le même temps, le père doit gérer sa famille avec amour, autorité, dignité, rationalité, équité et sagesse...*⁶⁴.

⁶² Jean MBARGA, *L'Afrique humaine*, Yaoundé, Imprimerie Saint-Paul, 2005, p. 45.

⁶³ Pierre MVIENA, *Op.cit.*, p.33.

⁶⁴ J.-C ATANGANA, *Des us et coutumes de nos ancêtres à l'usage des jeunes générations Asu metum be tara ai be nana De majorum nostrum usibus*, Yaoundé (sd), ISI PRINT, p. 46. Voici ce que Jean MBARGA précise sur le rôle que doit jouer le chef de famille : « La famille a besoin d'un chef : 'Il n'y a pas de forêt sans antilope mâle : toute communauté obéit à son chef'. Son rôle est primordial pour le bien-être familial. Le chef est un sage plein

A propos de la mère, celle-ci remplace le père et couve ses enfants à la manière d'une mère poule. C'est elle la nourricière, la protectrice, la confidente, la conseillère, l'intermédiaire entre le père et le reste de la famille. La mère est quelquefois plus rigoureuse et plus sévère que le père. Cependant, elle jouit de plus de confiance, de plus d'affection et de plus d'estime de la part des autres membres de la famille. Est-il alors surprenant qu'elle soit assez souvent la mieux informée de tous et sur tout ? Le rôle de la femme est alors si sérieux qu'elle doit finalement tout faire avec beaucoup d'honnêteté, de dignité, de sagesse et sans complaisance⁶⁵.

Dans la famille, l'enfant est un don de Dieu. Faudrait-il alors devenir orgueilleux quand on en a, ou en vouloir à Dieu quand on n'en a pas ? Après tout pour Beti, ce cadeau spécial est toujours demeuré un mystère quant à sa provenance et sa mission sur terre⁶⁶.

Au niveau du village, il y a le chef qui est choisi selon les critères bien définis. N'importe qui n'accède pas à ce grade.

Il est souvent dit, s'agissant du chef (Ndzoe) : 'edzoe ya so abe Zamba', tout pouvoir vient de Dieu ; par conséquent toute chefferie, tout commandement, toute autorité est un don de Dieu, seul juge d'opportunités. Aussi importe-t-il, en principe, que l'on se soumette à la volonté de Dieu qui seul sait à qui, où, quand et pourquoi conférer le pouvoir. Les domaines d'intervention de cette volonté divine sont multiples voire infinis car ils peuvent être d'ordre familial, professionnel, politique, religieux, corporatiste, etc. ⁶⁷.

Une fois élu, il se procure des insignes auxquels la tradition lui donne droit. C'est ainsi qu'il matérialise son pouvoir et son caractère d'homme sacré du clan.

La composition d'un conseil permanent suit immédiatement son élection. Ce conseil, qui a pour rôle d'assister l'élu dans ses multiples activités, est fait de patriarches, de personnalités les plus marquantes et les plus dignes de confiance parmi les anciens de chaque groupe familial.

de jugement et de discernement, circonspect et prudent ; il est le gardien des traditions. Il commande. Il a de l'autorité. Sa mission est de servir et non d'être servi. Il est généreux ; il veille sur l'unité de la famille et assure son avenir par son sens de la prévoyance, son esprit d'organisation et sa capacité à maintenir la solidarité entre les membres de la famille. Le chef a une sollicitude particulière pour les démunis ; il protège le faible, l'orphelin, la veuve. Il intercède auprès des puissances spirituelles pour le bien de la famille. Il rend justice. Il arbitre en cas de conflit : il doit être un habile réconciliateur. Il est le refuge de ceux qui sont en danger. Il représente la famille dans les transactions sociales. Le chef est le père par excellence. En fait, le chef veille sur la dignité et l'identité de la famille. Une famille décapitée est appelée à un avenir hasardeux et disloqué. Sa présence est donc un repère indispensable, une garantie de moralité et de stabilité pour toute la famille ». *Op.cit.*, pp. 71-72.

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 47.

⁶⁶ *Ibidem.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 51.

L'organisation politique. L'organisation des associations secrètes existe au sein du peuple Beti. Elle repose sur les systèmes rituels. «Les associations secrètes (...) ont pour but, en matière politique, d'enrôler les individus en vue de maintenir l'unité du peuple et la solidarité entre les membres par la concentration efficace des influences politico-sociales»⁶⁸.

La production. Une chose est de posséder, une autre encore est de produire. Pour une économie rentable et durable, le Mvog-Tsung-Mballa s'attela à l'agriculture et à l'artisanat. Mais les produits des récoltes servaient aussi dans la dot et les échanges.

Pour l'agriculture, il cultive pour sa subsistance. Quant à l'artisanat, il était capable de se doter d'ustensiles et d'outils de première nécessité. Pour ce faire, il y avait : la forge, la vannerie, la poterie et le travail du bois.

I.4.2. La communauté et communion

Dans la société traditionnelle Mvog-Tsung-Mballa, celui qui n'était pas passé par le rite d'initiation *So* n'était pas considéré comme un membre de la communauté humaine. Quand il mourait, il n'était pas enterré avec les hommes dignes de ce nom, parce qu'en tant qu'individu, il n'avait pas conquis le statut de personne.

L'individu n'est qu'une branche morte détachée du tronc vivant de la communauté. Il n'était pas sacrifié, mais appelé à accéder au statut de personne⁶⁹.

Dans le rite d'initiation, l'homme se découvrait comme dyade dans sa double dimension, Homme-Femme⁷⁰. L'initiation traditionnelle comportait une véritable éducation sexuelle. Cependant, elle n'était pas que cela. Dans sa double dimension, l'homme s'accomplissait comme personne. Il n'y avait ni opposition ni conflit mais complémentarité. L'homme sans la femme n'est rien. La femme sans l'homme n'est rien non plus. Alors dans leur complémentarité, ils sont tout.

⁶⁸Pierre MVIENA, *Op.cit.*, p. 38.

⁶⁹ C'est effectivement grâce à la communauté que l'individu accède au statut de personne afin d'accroître et épanouir son être. « Accroître et épanouir son être, son 'ntu', saisi et vécu au sein de la communauté et pour la communauté, dit Vincent Mulago, c'est accroître et épanouir la communauté et la vie sacrée de ceux qui sont à l'origine de cette communauté, qui sont les véhicules par lesquels cette vie nous a été transmise. Ce devoir de l'accroissement vital qui ne peut se faire qu'en communauté est le devoir primordial de notre Muntu et le point vers lequel convergent tous ses efforts ». Voir « Nécessité de l'adaptation missionnaire », in *Des prêtres noirs s'interrogent, ...op. cit.*, p. 36.

⁷⁰ La théorie de la double sexualité permet de dépasser la simple perception de la complémentarité antagoniste des sexes. Dans le rite traditionnel *So*, les hommes peuvent aussi façonner et mettre au monde des autres êtres humains, des garçons ayant pour auteurs leurs pères. C'est ainsi que l'homme mûr devient « homme-mère », ou que l'initié devient « homme-femme ». Cf. Philippe LABURTHER-TOLRA, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun. Essai sur la religion beti*, Paris, Karthala, 1985, pp. 320-321.

Celui qui s'acceptait dans sa double dimension accédait à l'amour, à la créativité, à la fécondité, et surtout à la responsabilité. Il plongeait ses racines dans la société humaine. Il vivait en communauté avec la création, et par sa dimension anthropologique, il vivait en communauté avec l'humanité. Sa vocation était alors d'amener le drame qui oppose la vie à la mort à la victoire de la vie sur la mort⁷¹.

Ainsi les relations de l'homme avec le cosmos et avec l'humanité devenaient non seulement de communauté, mais de communion. La communauté définissait l'homme comme destin. Quant à la communion, elle le définissait comme destinée. Ici, l'homme Mvog-Tsung-Mballa devenait créateur de lui-même, créateur de sa société, créateur des civilisations.

I.4.3- Les Mvog-Tsung-Mballa et l'organisation économique⁷²

Signe visible et efficace de l'organisation sociale et politique, l'initié Mvog-Tsung-Mballa devenu père de famille se retrouvait dans le domaine économique où effectivement des problèmes économiques l'interpellaient afin d'apporter sa contribution à la société. Devant les attentes, il incitait tous ceux qui étaient sous sa responsabilité à des réalisations vitales de première importance : agriculture, élevage, chasse, pêche, etc. Avec lui nul n'avait la possibilité d'une initiative personnelle.

La culture de la terre nécessitait une main-d'œuvre importante. Parmi les différentes activités, il y a avait : défricher la forêt, abattre les arbres, nettoyer le sol, entretenir des palmiers dont on tire le vin de palme et cueille les régimes à huile. Il devait recourir aux ouvriers pour élever le bétail. Pour organiser la chasse ou la pêche, il lui fallait fabriquer des filets, construire des barrages, dresser des pièges, ou creuser des fosses. Ce qui nécessitait des bras vigoureux applicables au travail.

⁷¹ « Toute la vie du Beti oscille donc entre se prémunir contre les forces de l'*Evu* [ou principe du mal] et se doter des forces de la prospérité pour accroître sa vie. C'est l'éternel combat entre la vie et la mort. Mais, en observant le rite *So*, [...], on s'aperçoit que la vie est appelée à triompher de la mort. C'est au sortir du *son si* (tombe souterraine) qu'on possède la vie en plénitude, après avoir triomphé des forces de la mort, sans les fuir. C'est en bravant, en triomphant des forces de la mort, en les terrassant, qu'on parvient à la vie pleine ». Prosper ABEGA, *Chrétien mais...*, *op.cit.*, p. 31.

⁷² Nous présentons d'une façon un peu plus fournie les éléments de l'économie traditionnelle. Les hommes effectuaient les travaux de construction qui s'obtenaient en abattant les arbres et le raphia à la hache et à la machette ; la confection de nattes et de parois ; le déboisement, avec les mêmes outils, des terrains nécessaires aux plantations ; la fabrication de tout ce qui réclame l'emploi du couteau : lits en rotin, cuillers, plats et mortiers en bois, claies et étagères, pipes et tableaux sculptés, tabourets, peignes, balais, arbalètes et flèches ; instruments de musique ; tam-tam, xylophone, cordophone, flûte ; jeux : damiers, pions sculptés, etc. Les Beti avaient aussi découvert le principe de l'imprimerie et gravaient des cachets de bois pour imprimer des dessins sur leurs fabrications en raphia... Autres activités. Les Beti se livraient aussi à la chasse, à la pêche, à la cueillette, au travail de la terre, à l'éducation, à la fabrication des médicaments traditionnels, du sel, etc. Cf. Philippe LABURTHE - TOLRA, *Les Seigneurs...op.cit.*, pp. 233.256.

Ici intervenait le rôle de la femme et de l'esclave ; parce que le travail manuel était effectué par une classe d'hommes simples, et le sol cultivé presque uniquement par les femmes. La femme et l'esclave constituaient donc les agents directs du progrès économique, donc du développement matériel de la communauté ou de la société.

Voilà ce qui explique en partie la raison d'être de la polygamie chez les ancêtres. Celui qui comptait plusieurs femmes pouvait devenir riche et aider au développement de l'économie sociale.

Pour acquérir une femme, il fallait verser la dot à ses parents. Selon les ancêtres, la dot correspondait à une manœuvre continue d'entretien politico-économique entre deux familles. Ce qui était traduit du côté du gendre par l'assistance dans les travaux pénibles et dans la maladie de ses beaux-parents et, du côté de ces derniers par des interventions pertinentes quand les difficultés du ménage éprouvaient leur beau-fils et leur fille.

Un autre facteur dont jouissait le secteur économique, parce qu'il engendrait les capitaux et fructifiait les ressources, est les *bilabi*.

De prime abord, les *bilabi* se présentaient comme une organisation où la danse venait interrompre durant deux ou trois jours la monotonie de la vie à certains moments de l'année.

C'était pourtant une forme de fonctionnement économique. Il s'agissait d'échange de dons entre deux chefs de familles. A la manière d'une compétition, l'un se proposait publiquement à offrir des présents à l'autre. Il s'exécutait le jour fixé : argent, fusils, machettes, poulets, cabris, vivres, huile, sel, fer, cuivre, ivoire, etc.

Après plusieurs mois, l'autre annonçait qu'il est prêt à relever le défi. Il s'agissait de rembourser à son collègue, en quantité plus importante, des articles de même nature que ceux qu'il avait reçus. Le jeu reprenait ainsi indéfiniment, chacun cherchait à faire mieux et plus.

Un tel combat engageait les intéressés et leurs familles à un travail sans relâche en vue d'une autoconsommation appréciable, et à l'augmentation concrète des ressources de la communauté.

Les dons étaient en général le fruit d'une cotisation familiale. Ils devenaient des biens que les membres du groupe se répartissaient ensuite en fonction de leurs efforts de participation.

Nous voudrions maintenant évoquer l'importance du rôle de l'aspect commercial du secteur économique chez les Mvog-Tsung-Mballa. Il existait le *nkus*, un marché périodique, facteur de la circulation des richesses. Il se déroulait à la limite des terres de deux clans, soit sur les rives d'un cours d'eau, soit dans un carrefour, soit sous un arbre mythique. Des lieux choisis en raison du caractère sacré que les ancêtres leur ont toujours conféré⁷³.

Dans le cadre du développement de l'homme Mvog-Tsung-Mballa, il est intéressant de tenter de saisir la portée de ces coutumes originales. Les ancêtres se considèrent comme créateurs et fondateurs au service de la communauté. Selon eux, une chose est de vivre, une autre de soutenir la vie et de la répandre avec tout le dynamisme possible par une économie de subsistance.

Dans l'organisation économique, comme d'ailleurs dans les organisations sociale et politique, la recherche du bien-être de la collectivité se fait en conformité avec le sens et l'esprit de l'univers beti. L'autorité et les individus sont liés à l'idée de communauté qui crée et qui consomme. Il faut surtout nourrir la vénération de la tradition.

Il est aisé de constater dans les lignes précédentes que les Tsung-Mballa joignent l'économie dans la dimension sociopolitique. SAMBA EDOU nous éclaire mieux :

Celle-ci [l'économie] inclut toutes les activités par lesquelles l'homme, dans la société, produit le nécessaire à la vie du groupe. Elle ne se définit que par rapport à cette société. Activité humaine à la fois individuelle et communautaire, elle permet à la société de se suffire à elle-même, du moins pour l'essentiel. Ainsi elle contribue à la liberté des individus au sein du groupe et favorise leur cohésion. Il suffit que tous participent au travail en gardant présent à l'esprit le principe fondamental des rapports entre les êtres humains : le respect de tout homme⁷⁴.

Pour s'épanouir et porter sa contribution à la construction de l'édifice communautaire, le Tsung-Mballa doit travailler.

Membre d'une société où le travail est une nécessité, il sent le besoin de travailler pour vivre, faire vivre la communauté, avoir les biens matériels et finalement se réaliser lui-même dans la

⁷³ Pierre MVIENA fournit des précisions sur les emplacements choisis : « L'eau par exemple, symbolise le numineux : il y a donc des chances qu'elle renouvelle son effet en ce qui concerne l'abondance des ressources du pays. Dans ces conjonctures le *nkus* devient une célébration de la fertilité. De son côté, le carrefour présentant une position mystérieuse, symbolise le centre de la puissance. Quant à l'arbre mythique, sa beauté, son grand âge et sa hauteur font découvrir en lui l'empreinte des forces naturelles : il porte désormais un caractère sacrocosmique. Rien d'étonnant que les foules soient attirées au pied d'un tel arbre dans le recherche de leur prospérité ». Pierre MVIENA, *Op.cit.*, pp. 41-42.

⁷⁴ Mathurin SAMBA EDOU, *Op.cit.*, p. 25.

*liberté et la joie. L'homme qui possède les biens matériels est un homme libre et heureux.*⁷⁵

En tant que matière productive de la richesse, l'homme chez les Mvog-Tsung-Mballa, comme son nom l'indique est la mesure de toute entreprise. Et quand son système de repère (la morale des rapports de vie en société) se trouve attaquée, le problème semble préoccupant.

Au regard de ce qui précède, la présentation des rapports de considération de l'homme beti en général et le Mvog-Tsung-Mballa en particulier, fait retenir trois facteurs. Il y a la valeur de la vie, que le devoir de pérennité des générations résume sous les moyens de la fécondation. Le mode de vie, que l'on considère à juste titre comme la base identitaire sociale prépare l'homme à acquérir les savoirs-faire de socialité. La deuxième modalité de la place majeure de l'homme pour le Mvog-Tsung Mballa se clarifie sur le modèle de la culture. Les actes de création ou de transformation des richesses se réalisent avec l'homme. Et la troisième dimension de cette réalité, convoque le symbolisme de la morale des valeurs partagées. Au regard de cette expression de reconnaissance légendaire et souveraine de l'homme chez les Mvog-Tsung-Mballa, il convient de reconnaître les niveaux d'attaque qui valident la considération authentique de la tradition en relation avec le besoin de correction des mœurs. La mesure de bien, la recherche des modes d'harmonisation des agir, résumant ce procès socio-anthropologique des beti et partant, de la société camerounaise.

Dans ce chapitre, pour mieux connaître l'espace-temps et les modalités socio-anthropologiques des Mvog-Tsung-Mballa, nous l'avons situé dans son univers historico-religioso-moral et socioculturel traditionnel. Nous avons constaté qu'il a son patrimoine culturel et religieux, qu'il partage d'ailleurs avec d'autres peuples d'Afrique. Nous avons relevé quelques éléments constitutifs de la personne [humaine] dans l'anthropologie sociale traditionnelle. Nous avons compris le sens que le Mvog-Tsung-Mballa se fait de l'homme. Le point de départ de sa pensée est l'expérience de la vie de l'homme vivant. Cette vie est un drame qui met en scène deux forces antagonistes : la vie et la mort. En vivant ce drame où la vie triomphe de la mort, grâce à certaines valeurs traditionnelles, l'homme être cosmique se découvrait destinée, communauté, histoire et pérennité. À travers l'initiation, l'être humain s'accomplissait comme personne. L'initié était alors interpellé par les problèmes économiques, sociaux et politiques pour apporter sa contribution à la société tout entière.

⁷⁵*Ibid.*, p. 39.

CHAPITRE II

**OBSERVATION ET OBJECTIVATION DES FAITS : UNE
REPRESENTATION SOCIOANTHROPOLOGIQUE DES
DYSFONCTIONNEMENTS CHEZ LES MVOG-TSUNG-
MBALLA**

La première opération dite d'**objectivation** vise à structurer et à donner des formes connues et les plus invariantes possibles d'une culture à l'autre. Cette opération se manifeste aussi à travers toutes les informations qui aident le destinataire absent à construire une signification : précisions sur le mode de construction de l'image, inventaire des éléments constitutifs de la situation, repérage spatial et temporel de ces éléments. La référence à GHIGLIONE offre la compréhension vers les principes qui régissent les méthodes d'enquête :

Il est habituel de considérer qu'une enquête complète doit commencer par une phase qualitative, sous la forme d'un ensemble d'entretiens non directifs ou structurés, suivie d'une phase quantitative, l'application d'un questionnaire à un échantillon permettant une inférence statistique au cours de la première phase et on les complète par des renseignements chiffrés. En effet, si seule une méthode tout à fait ouverte permet d'aborder un problème lorsqu'on n'a encore que peu d'hypothèses et qu'on sait mal comment ce problème se pose pour la population intéressé, en revanche, pour construire un questionnaire, il faut évidemment savoir de façon précise ce qu'on cherche, assurer que les questions ont un sens pour chacun, que tous les aspects de la question ont bien été abordés⁷⁶.

L'observateur cherche à refléter certaines parties de réel et à reconstruire les autres à l'aide de mots à forte fréquence d'usage et de symboles communément admis dans son groupe et dans celui du destinataire du message. Le terme d'objectivation recouvre en partie le sens donné par Roland Barthes à la dénotation du réel par des mots. Il souligne le lien, socialement bien admis, entre le signe et le signifiant et évoque son aspect économique et utilitaire dans l'échange linguistique.

Dans ce contexte justement, l'appréhension de la crise des valeurs se met en perspective à travers ce chapitre qui se donne pour objectif de présenter les films sociologiques dans le système de fonctionnement des variantes sociales.

II.1- DE LA MISE EN SCÈNE DES CATÉGORIES RELIGIOSO-MORALES CHEZ LES MVOG-TSUNG-MBALLA

À la lecture de l'ouvrage théorique d'Alain Blanchet et *alii*, *Les Techniques d'enquête en sciences sociales*⁷⁷, la simplification du paradigme socio-descriptif des indices met en exergue la catégorie. Une *catégorie* est une unité de sens qui justifie le regroupement de plusieurs observables appelés indicateurs ou indices ayant valeur de signes. La catégorie résulte d'un dimensionnement de la réalité ou explicite une idée directement relié à un concept. La

⁷⁶ Rodolphe GHIGLIONE, *Les Techniques d'enquête en sciences sociales*, op.cit., p. 127.

⁷⁷ Alain BLANCHET et *alii*, *Les Techniques d'enquête en sciences sociales*, op.cit., p.72.

crise sociale en tant que processus de co-construction de la problématique de la crise des valeurs.

II.1.1- La spiritualité en déroute

L'appréciation des interactions sociologiques dans la restitution des faits objectivés nous permet de rendre compte d'une réalité spirituelle chez les Mvog-Tsung Mballa, cible de cette étude.

L'influence du facteur spirituel dans une unité anthropologique comme c'est le cas chez les Mvog-Tsung-Mballa fait comprendre le niveau philosophique du point de vue du sacré, ou encore celui de l'instance profane. Il s'agit de l'intérêt interactif entre la pratique spirituelle et l'agir social. Entre la tradition et la spiritualité, la construction de l'espace culturel du Mvog-Tsung-Mballa s'élargit dans les liaisons africaines qui font référence à la représentation des clichés.

La saisie sociologique de cette expérience se consolide davantage autour de l'étude du cas qui inspire dans cet ordre, une appréciation de source orale vivante. Il s'agit en effet d'un récit analogique à la trajectoire contemporaine d'un passé qui puise ses signes dans le bassin sociologique de l'entreprise. La prise de connaissance du cas que nous avons intitulé *La jeunesse et la perversion spirituelle* se traduit en ces termes :

« L'année scolaire 2009-2010, un de mes frères inscrit en classe de Cinquième Année Secondaire Générale son enfant dans une institution que nous avons tous jugée fiable, surtout que celui-ci devait rester à l'internat. A la fin de l'année scolaire, Mebenga rentre à la maison pour les grandes vacances. Quelle n'est pas notre grande surprise, il n'a pas réussi d'accéder en classe supérieure. Plutôt il se comporte n'importe comment. Il est devenu nonchalant, mesquin, grossier, menteur et voleur. Après un sérieux entretien avec nous, il s'établit qu'il ne bénéficiait pas d'un bon suivi dans l'institution. Nous découvrons même qu'il y fonctionne une secte pernicieuse dans laquelle Mebenga avait adhéré. Nous avons été obligés de lui faire changer de direction ou d'orientation l'année scolaire suivante. »⁷⁸

⁷⁸ Récit servi par MANGA ATSAMA de Fegmimbang, Arrondissement d'Akono, Région du Centre, 13 mai 2011, 10h 15-10h 45.

- **Commentaire et approche satirique d'une spiritualité perverse au village**

Fegmimbang

La justification de l'agir culturel Mvog-Tsung-Mballa se clarifie dans ce contexte à travers le compte-rendu sonore des actes ou des habitudes en contradiction avec les traditions du respect des valeurs fondamentales de la sociabilité.

En effet, si la fonction cardinale de la sociologie se trouve dans la préoccupation traditionnelle de cerner et d'orienter les phénomènes sociaux dans leur interaction, les conduites et les inclinations des acteurs sociaux deviennent dans cette perspective des phénomènes de réflexion appropriée. L'enjeu de cette étude portée sur la crise sociale des valeurs se traduit dans le récit qui précède dans une double configuration de la faille pédagogique et la déroute spirituelle. L'aspect de la fonction spirituelle s'invite au cœur de cette problématique situationnelle qui place la jeunesse sur la tribune de dévergondage. L'appréciation satirique de l'attitude du jeune Mebenga dénote de la crise des valeurs de responsabilité au sens fondamental de la personnalité de l'individu. Les maux périphériques qui complètent ce tableau sombre (vol, mesquinerie, mensonge, grossièreté), viennent renforcer la peinture regrettable d'une toile métonymique exprimant l'état de dégradation des valeurs dans la société camerounaise.

En tant qu'entité identitaire des Mvog-Tsung-Mballa, le point d'achèvement de cette chute intéresse particulièrement la relance de la réfection de l'équilibre psychologique. En intégrant la secte pernicieuse, le jeune en question signe un pacte de corruption avec le matériel éphémère. « Son exemple » de garçon spiritueux ergote une perversion spirituelle d'un autre ordre. Les conséquences de ces attitudes font observer de plus en plus des délires et des spectacles de transes qui sont l'aboutissement d'une crise des valeurs gravissime ; ce d'autant que la liquidation de l'équilibre rationnel se dilue dans ce contexte dans les versets illusoire du bonheur immédiat.

La description qui structure le récit sociologique rapporté plus haut, relève à la fois, des faits objectivés et des faits subjectivés. On se rend compte que la catégorie spirituelle de la crise sociale chez les Mvog-Tsung-Mballa a permis de retenir un état de dysfonctionnement au niveau de la jeunesse. Le soupçon qui accompagne les hypothèses préliminaires de la crise sociale peut aussi investir son périmètre indicier autour des mœurs chez Mvog-Tsung-Mballa compte tenu des principes traditionnels authentiques.

II.1.2- Les mœurs en contraste avec la tradition chez les Mvog-Tsung-Mballa

Les mœurs ont trait à la morale. Aussi, dérivé du latin *mos* (mœurs, coutumes), le terme désigne selon une acception classique, à la fois, les conceptions et les représentations qui guident les hommes dans leur appréhension du bien et du mal, ce qui est juste et de ce qui ne l'est pas. Difficile d'envisager le questionnement des mœurs sans légitimer la notoriété des figures sur l'éthique comme : Emile DURKHEIM et Lucien LEVY-BRUHL, dont l'approche descriptive des « faits sociaux⁷⁹ » détermine l'engagement philosophique. Dans le même registre exégétique, Jean LADRIERE ou Emmanuel LEVINAS planchent sur la dénonciation de la « raison clause⁸⁰ », et à Raymond RUYER de dire : « à la manière de toutes les choses fortes et valables, de toutes les vertus, on peut abuser mais se remettre de cette démesure⁸¹ ».

La mémoire que symbolise cette vue panoramique n'est pas tout simplement un effet de parallélisme théorique, mais une préparation de convenance en pareilles études. Il est question de rendre compte des faits objectivés dans le récit de base :

- **La morale en berne ou la faillite de la parentalité-guide**

« Owona Ondoa, un chef traditionnel de la grande famille Mvog-Tsung-Mballa est désigné à l'unanimité pour aller demander la main à une jeune fille Yanda du village Elig-Effa. La jeune fille s'appelle Mengue. Elle vient en mariage chez Ntsamatouba un neveu d'Owona Ondoa. Les cérémonies traditionnelles se déroulent bien et Ntsamatouba revient au village avec sa femme. Après un certain temps, ils mettent au monde une fille. Commencent alors des difficultés de santé de la femme qui a une maladie appelée « ndziba », relative aux parties intimes. Cette maladie provoque de graves démangeaisons et peut même à la longue rendre une femme stérile. Parmi les spécialistes pour l'enrayer, il y a justement Owona ondoa le chef traditionnel. Sans hésitation aucune ou arrière pensée, le jeune couple se dirige vers lui. Et il accepte de soigner sa bru. Le traitement devient long et Mengue est obligée de se rendre seule chaque jour chez son traitant. La première surprise intervient quand la femme doit passer des nuits entières chez le chef traditionnel pour recevoir adéquatement les soins. C'est alors que la vague de soupçons est déclenchée par les voisins qui constatent malheureusement et à leur grand scandale qu'un lien sexuel vient d'être tissé entre le chef de famille et sa bru. Jusqu'au jour où l'on aperçoit le nouveau couple arpenter les sentiers du village sans honte aucune.

⁷⁹ Emile DURKHEIM et Lucien LEVY-BRUHL, in Monique CANTO-SPERBER (dir), *Dictionnaire d'éthique et de la philosophie morale*, Paris, PUF, 1996, pp. 145-148.

⁸⁰ Lucien LEVY-BRUHL, *La Morale et la Science des mœurs*, Paris, PUF, 1971. Lire aussi, D. SHNAPPER, *La Relation à l'autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1998.

⁸¹ Raymond RUYER, *L'Utopie et les utopies*, Paris, PUF, 1950 (1999), in Gilles FERREOL et alii, *Dictionnaire de sociologie, op.cit.*, p. 103.

Ntsamatouba pleure. Non seulement on lui a arraché sa femme mais aussi sa fille a été envoyée dans son ancienne belle-famille. Mengue prétend même aujourd'hui que Ntsamatouba a de fortes faiblesses sexuelles et que réellement ce n'est pas lui qui est le vrai père de Lili leur enfant ⁸²».

La lecture « sociocritique » des mouvements de ce récit des faits réels accorde un examen pertinent des effets pervers de la relation de confiance qui a caractérisé les parents et les descendants dans cette famille des Mvog-Tsung-Mballa. Le motif de guide auquel est associée la figure tutélaire du chef traditionnel Owona paraît être le modèle authentique de la nature des relations entre les générations aussi bien chez les Mvog-Tsung-Mballa que chez d'autres peuples à la morale sociale réglée. La malicieuse démarche de détournement de la situation de déficience de la jeune fille Mengue au profit d'un instinct bestial de libido, relève du sadisme imprévu dans la plénitude de l'identité magistrale de la tradition d'encadrement chez les Mvog-Tsung-Mballa.

- ***La perversion et l'immoralité***

La qualification de la perversion dans le discours de l'éthique se pose comme une note de trahison aux principes sacro-saints de la dignité humaine. Les comportements déviants sont de plusieurs ordres, mais l'immoralité que laisse percevoir ces faits se rapportant à l'homosexualité retient notre attention. C'est le lieu de restituer ce récit.

« Tegue Paul d'Elig Nguini, est un jeune homme qui vient d'achever sa formation en mécanique. Il est en quête de travail et s'adresse à plusieurs employeurs. Le premier lui fait une proposition de contrat qui ne s'accorde pas avec son ambition d'enrichissement rapide. Toujours admiratif des prouesses de ses amis, il compte les égaler par tous les moyens. Il entre alors dans une confrérie de prière qui a pour vocation l'ésotérisme. La richesse de ses confrères attise davantage son appétit des biens matériels. Il lui est donc proposé de passer par l'homosexualité pour pouvoir bénéficier de la fortune escomptée. Obnubilé par la cupidité, il se lance dans cette proposition somme toute indécente, mais juteuse en manne financière. Tegue Paul va perdre sa santé physique et sa quiétude psychologique. Les malaises et les regrets s'emparent de sa personne au point qu'il devient une loque humaine. Le jeune homme porte des couches comme un bébé et se déplace désormais en chaise roulante⁸³».

⁸² Récit servi par Anastasie MBEZELE du village d'Elig-Effa, Arrondissement d'Akono, 13 mai 2011, 10h 15-10h 45

⁸³ Source : Notre propre enquête (Entourage du jeune homme), Nkol-Maria, 15 mai 2011, à 14h

La portée de cette information rentre dans le circuit de la résonance des faits socio-anthropologiques, et notamment dans le registre thématique motivé par l'insoutenable action de la dépravation des mœurs. Sans pour autant prendre position ou généraliser le fait, Tegue Paul est le prototype de la jeunesse cupide ou opportuniste.

Il s'agit dans cette perversion des comportements, de dénoncer les effets de la crise sociale des valeurs par la faillite des figures de proue que l'on peut ranger dans un procès d'une communauté dont la morale se trouve en dessous de la ceinture. Il convient dans cet ordre de réévaluer le pouvoir de la tradition, garant de la sécurité culturelle et morale chez les Mvog-Tsung-Mballa si l'on s'appuie sur cette réalité des mœurs. La description que fait comprendre ce film semble attirer l'attention de l'imaginaire sur une amplitude de dérèglement des valeurs sociales plus profonde.

L'observation préliminaire qui se rattache à ce regard de pré-visualisation des faits sociaux nous permet de toucher la séquence orale des données socio-anthropologiques de mœurs chez les Mvog-Tsung-Mballa. Par conséquent, la démarche d'investigation qui guide le chantier de cette analyse donne le reflet partiel d'évaluation de la mesure des mœurs à partir duquel, la mémoire des principes de la vie en communauté Mvog-Tsung-Mballa réclame d'autres faits.

II.1.3- La vie sacrifiée à l'autel de l'irresponsabilité : les faits vécus

Le motif de relai de cet autre cas d'étude de nature orale nous permet de rester fidèle à l'exigence des faits objectivés au niveau de la cité d'étude.

- **La fuite des responsabilités de la jeunesse et l'homicide de la progéniture**

« La jeune Marie-Jeanne Ntsama, une jeune fille du village Akono II est enceinte. Après avoir caché sa grossesse plusieurs mois durant, elle se propose de tuer l'enfant qu'elle porte en son sein surtout qu'elle répugne le courroux de ses parents et, qui plus est, se voit rejeter purement et simplement par Mbenty l'auteur de la grossesse. Celui-ci nie d'ailleurs les faits. Marie-Jeanne Ntsama réussit à provoquer un avortement et s'en va abandonner l'embryon de six mois en pleine forêt équatoriale. Une fois les parents mis au courant de ce méfait, ils somment la jeune fille d'aller leur montrer là où elle a jeté son enfant. Arrivés sur les lieux, ils ne retrouvent plus rien. Les animaux sauvages ont certainement emporté l'enfant humain pour le manger au fond de la grande forêt »⁸⁴.

⁸⁴ Récit servi par Sévérine ATANGA, village Akono II, 21 février 2012, 13h 10-13h 55.

La fuite des responsabilités apparaît comme le déni de la sacralité de l'identité du Mvog-Tsung-Mballa authentique. A cet écart de comportement, se juxtapose la parade tragique de l'homicide que commande la jeunesse dans la mise en action de l'élimination des vies. La réfraction sociale de cette série de crises de valeurs chez le Tsung-Mballa devient le miroir d'un état de dégénérescence des jalons de l'intégrité identitaire. Le village Akono II, qui nous a servi de cadre d'observation de ces faits réels, repose métonymiquement le problème de la révision et de la restauration des valeurs cardinales de la vie sociale dans cette communauté.

Les faits sociaux de cette nature sont légions, mais les cadres et les contextes diffèrent peut-être. La gravité de la fuite des responsabilités n'est pas un simple récit nostalgique, mais rentre dans le cadre des films sociaux de ces espaces cibles où l'unité ethnique Mvog-Tsung-Mballa apparaît comme l'angle de touche. Mais, il s'agit d'une situation d'envergure par laquelle l'échelle des répercussions sociologiques n'épargne aucune classe sociale au Cameroun. La jeunesse qui porte les empreintes de cette action meurtrière s'affiche comme l'actrice d'une expérience de désacralisation de la vie.

Cet état dès lors, le passage insoupçonné des grandes crises de valeurs qui vont au fur et à mesure gagner toutes les générations.

Ils considéraient l'enfant comme une faiblesse transitoire ; à combien plus forte raison un bébé que les Ewondo désignent par le substantif « *moan* ». Ce qui renvoie aux deux verbes transitifs directs suivants : « guetter, épier ». En d'autres termes le paradigme vernaculaire « *moan* » est porteur d'un ensemble de sèmes génériques de la vie chez le Mvog-Tsung-Mballa. Une vie en gestation, un souffle symbolique qui mérite ou réclame une grande attention, voire une préciosité à valeur de protection majeure.

Nul ne l'ignore, l'enfant est cet être petit, socialement peu considéré, incapable de se défendre, et dont on peut se débarrasser facilement, y compris de manière « légalement criminelle », en le tuant au moment même où il est le plus sans défense, dans le sein de sa mère. L'enfant n'est-il pas le pauvre par excellence livré aux mains des forts, des plus puissants que lui ?

Cette interrogation laconique suscite au détour une réflexion philosophique sur une question de grande ampleur reposant sur la crise sociale. Celle de la dignité humaine. Or l'appel des générations ou du renouvellement des forces puisent sa dynamique dans la vitalité de la jeunesse ; résolument socle ou pépinière de la société, les métaphores de l'espoir abondent

pour rendre compte de la symbolique référentielle du jeune dans la tradition de la communauté anthropologique des Mvog-Tsung-Mballa.

Les péripéties du récit pathétique recueillis dans le paysage social de la région d'Akono laissent entrevoir la démission sensible de la jeunesse des responsabilités de transfert de la flamme de vie. La gravité et la régularité de tels actes ignobles sont presque devenues la règle du sacrifice inutile de la progéniture.

Au vue de ce qui précède, l'agir culturel beti, tel qu'observé ici pour cette variante, dévoile la perte de l'identité culturelle. La voie de l'insertion de ce peuple dans le dialogue interculturel a pourtant besoin de la conservation de l'héritage par des pratiques exemplaires. Le rendez-vous du donner et du recevoir, que Jean-Pierre Warnier nomme la « mondialisation des cultures ⁸⁵» relève de la mise en commun des singularités des peuples pour former une entité de la diversité, respectant l'ordre des différences. Que dire du Mvog-Tsung-Mballa aujourd'hui qui se noie sans effort de sursaut d'orgueil dans les spasmes de la fragilisation de son identité socio-anthropologique ?

Par ailleurs, le tragique que matérialise la mort dans cette portion d'observation sociale chez les Mvog-Tsung-Mballa, proclame tout de même les ressorts de la crise postmoderne des cellules de base. La famille qui se trouve au centre de cette causalité de promotion des droits de la perpétuation de la vie, reconduit le procès de la sécurité sociale. La forme physique de l'homicide laisse transparaître la mort symbolique de la sédimentation culturelle d'un peuple. Car chaque société est régie par un ensemble de facteurs qui constitue son identité et sa différence en termes d'items socio-dynamique. Il n'est plus question d'observer le film de ce paysage de dégradation de la tradition, mais, le temps est venu de prendre position par les arguments de la pragmatique de revalorisation de l'héritage ancestral. La recomposition de ce puzzle de la sacralité de la civilisation bantou, interpelle au plus haut point, l'essence de la prégnance de l'action de restaurer le couple vie-culture.

Cette vie multiple et variée engage la portée rituelle de la civilisation africaine bâtie autour des symboles sociologiques et anthropologiques dont le rite So constitue un prototype authentique. Quoiqu'il en soit, la reconstruction culturelle du So inspire essentiellement l'exposition graduelle des secrets interculturels du peuple bantou réputé pour son horizon de solidarité et du sacré. La fin et la quête des universaux de la culture beti passe aujourd'hui par une équation de la vie traditionnelle au premier degré, capable de revisiter les charmes et les effets de ce peuple de la forêt.

⁸⁵ Jean-Pierre WARNIER, *La Mondialisation des cultures*, Paris, La Découverte, (2003), 2007.

II. 2-DES FAITS OBJECTIVÉS SUR LES VALEURS TRADITIONNELLES COMMUNAUTAIRES

La place de la culture communautaire chez les Mvog-Tsung-Mballa est un héritage sacré de la vie en société. La « parenté universelle⁸⁶ » dont parle par exemple Jean-Pierre OMBOLO souligne à grands traits les procédés socio-anthropologiques qui structurent l'imaginaire beti, grand groupe souche des Ewondo et par ethnie les Mvog-Tsung-Mballa.

Plus concrètement, la démarche de l'entretien dans ce cadre situationnel d'investigation, le recours stratégique à l'enquête sociologique, ayant souscrit à la logique contractuelle et interlocutoire de parole libre, mais orientée à un centre d'intérêt, il apparaît nécessaire de ressortir les éléments ou de mettre en exergue la situation qui ressort de l'état de lieu sur le dialogue:

II.2.1- Le dialogue entre frères : une valeur fragilisée

Le dialogue chez les Mvog-Tsung-Mballa est une réalité très regrettée par les anciens. Les faits et les interactions qui s'opèrent au niveau des villages Akono I, Elig-Nguini, Nkol-Maria révèlent des attitudes qui semblent réduire progressivement l'identité de la fraternité à sa plus simple expression. Ces points de vue sont le sentiment illustré par des rapports d'idées que nous répercutons à la suite des entretiens.

« Il se trouve qu'un monsieur Yinda du village Akono demande à acheter du terrain chez son cousin, qui n'a pas fait d'études mais héritier d'un patrimoine colossal de feu son père. Les transactions se sont passées dans un cadre de trafic d'influence qui n'a pas permis au vendeur de mieux évaluer la valeur réelle de son patrimoine. Il s'accapare de 12 hectares de terrain au prix de 300 000 francs sous un fallacieux prétexte de fraternité. Personne n'est au courant cet abus, jusqu'à ce que le vendeur tombe malade. Dans le souci d'établir quelques actes notariés, le malade dévoile cette trompeuse transaction. Les faits sont retracés et il est établi que les termes de référence de cette vente ne respectaient aucune correspondance avec l'objet en termes de prix. Très rapidement, le chef du village demande à l'acquéreur de prendre part à une assise collégiale comme c'est de tradition chez les Mvog-Tsung- Mballa pour trouver un terrain d'entente. Imbus de sa personne et confiant de ses moyens, il refuse catégoriquement de siéger en famille élargie. Il démarre sa voiture et abandonne l'assemblée qui tentait de le persuader des principes traditionnels de résolution des différends ».

⁸⁶ Jean-Pierre OMBOLO, *Etre Beti, un art africain d'être un homme et de vivre en société ? Essai d'analyse de l'esprit d'une population*, Yaoundé, 2000, p. 41.

En s'appuyant sur la logique des interactions verbales et le souci d'interprétation, la retransmission de ce film sociologique permet de faire écho des problématiques communautaires de plusieurs ordres chez les Mvog-Tsung-Mballa. Il y a premièrement la mesquinerie de Monsieur Yinda qui profite de la naïveté de son cousin pour l'exproprier de son terrain. Le deuxième indicateur du manque de probité morale se trouve dans le refus catégorique de dialogue. Le cadre de concertation reconnu au niveau de la base prévoit une approche d'exposition des motifs devant les aînés. Cette phase permet de suivre la genèse du problème qui oppose les deux frères, d'éviter les débordements qui ne sont pas toujours de nature à faire honneur à la famille. De plus, la configuration de cette interaction socio-anthropologique suggère un regard dialectique qui n'est pas seulement accentué sur le cas référencé, mais davantage s'interroger sur les mentalités des individus appelés à constituer un groupe. Il se dégage que les acteurs sociaux considèrent cela comme une entorse en ce qui concerne notamment ce refus de dialogue entre frères. La coutume chez les Mvog-Tsung-Mballa prévoit pourtant qu'un litige qui oppose les frères passe par l'assemblée villageoise afin d'éviter de faire honte à son frère.

La transposition des faits sociaux chez les Mvog-Tsung-Mballa participe de la radiographie circonstancielle des actes et des attitudes dans leur surgissement.

II.2.2- L'égoïsme ou la trahison du frère

« Minala a déserté son foyer. Arrivé dans son village natal, elle s'est liée d'intimité avec l'une de ses belles sœurs, dame Ndzengué, la femme de son cousin Edouard. Elle prépare un grand coup contre le couple dans l'optique de le déstabiliser. Elle réussit à casser le mariage et à faire orienter la femme en ville pour se prostituer afin de profiter des retombées de cette besogne rattachée au plus vieux métier du monde. Edouard a beau supplier l'une comme l'autre, il n'en est rien. Minala nargue même son cousin en lui demandant d'oublier qu'il a eu dans sa vie une femme. Elle jure même par tous les dieux que dame Ndzengue ne pourra plus jamais rester au village, encore moins dormir dans un même lit qu'Edouard. La séparation est effective depuis un an et six mois au moment où ces faits nous sont rapportés ».

Cette énième narration des faits sociaux, dans le village Nkom-onangondi porte les empreintes d'une configuration singulière de l'agir social des acteurs. L'égoïsme ou la trahison du frère résume en quelque sorte cette situation rocambolesque. L'enjeu de mise en orbite du comportement de trahison touche de près l'héritage ancestral beti. Les relations de fraternité se trouvent foulées au pied à cause des attitudes insupportables régies par des pratiques de destructions des foyers. La correspondance entre ces faits et la réalité socio-

anthropologiques chez les Mvog-Tsung-Mballa est un facteur de légitimation de ce cliché. Les peuples bantous qui sont la substance panoramique des ces réfractions trouvent une place de réflexion juste chez les sociologue et anthropologue Valentin NGA NDONGO et Luc MEBENGA TAMBA⁸⁷ lorsqu'ils posent la problématique par les villes africaines. A mi-parcours de cette instance de positionnement des observations-écoutes, il se dessine la crise des valeurs au sein du noyau socio-anthropologique. La perspective de formulation des bases d'enquêtes par questionnaire nous permettra de comprendre le niveau du malaise et les enjeux de l'affirmation des présumés vérités. En outre, on peut aussi associer aux éléments d'entretien recueillis, le problème autour de la valeur de justice.

II .2. 3- Entorse à la valeur de justice

On blâme, on frappe, on punit, on châtie, mais pour redresser, corriger, vitaliser et réintégrer. On voit encore ici le fondement du besoin de la justice. Il est aisé de parcourir le cas de l'entorse à la valeur de justice pour observer les failles d'un système traditionnel qui compromet de plus en plus les chances de la transmission des valeurs d'une éthique relationnelle recommandable.

« Mema Mengue m'Enyegue Marie, une veuve stérile est grabataire. Feu Essomba son mari, ancien catéchiste de son état et imbu des affaires religieuses n'a ni pris une autre femme ni fait ne serait-ce qu'un enfant hors mariage pour pallier à la situation. Mema Mengue la veuve est propriétaire des terres et d'une vaste cacaoyère créée avec son mari. Elle voudrait confier l'héritage à Fouda, un fils adoptif qui s'occupe bien d'elle. C'est ici qu'elle rencontre une forte opposition. Celle-ci provient de Ntsama, une jeune femme reconnue par le frère de son mari comme sa fille naturelle. Ntsama qui manifeste ostensiblement une grande hostilité envers la vieille Mema Mengue intente un procès en justice et, après avoir versé une forte somme d'argent réussit à obtenir des papiers fonciers officiels sans même que le juge ait fait une descente sur le terrain. Il s'installe alors une grande haine dans le village et deux camps se forment. Des insultes et des souhaits de mort fusent de la bouche de Ntsama parce qu'elle voudrait à tout prix arracher ou entrer en possession de ce qui ne lui appartient pas ⁸⁸».

Le centre d'intérêt de cette étude présente des affinités avec la corruption des mœurs dans les rapports interindividuels. La question de l'entorse à la justice oriente les débats au niveau de la correction des égarements des consciences qui s'illustrent désormais sous une

⁸⁷ Martin ELOUGA, Valentin NGA NDONGO et Luc MEBENGA TAMBA, *Dynamiques urbaines en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 2006.

⁸⁸ Récit servi par Léon OWONA ESSOMBA du village Nkong-nen, 12 Avril 2011, 15h 12 -16h 20.

courbe de comportements peu unanime. Et si l'on se rapporte au mode de fonctionnement de la tradition chez les Mvog-Tsung-Mballa, de tels comportements ne trouvent pas de place dans la communauté authentique. L'injustice qui transparait dans ce récit est l'écho supplémentaire de la grande vague de dénonciation de la crise des valeurs de la société camerounaise actuelle. Il n'est pas seulement question de rendre public les avatars de la décadence traditionnelle exclusivement, il est davantage question d'opérer un mouvement de conscientisation des citoyens sur les dérives susceptibles de subvenir au bout de cette dégradation progressive du tissu de la morale.

II.3- DES NOTES CATÉGORIELLES CONNEXES AUX VALEURS DU DÉVELOPPEMENT CHEZ LES MVOG-TSUNG-MBALLA

Le processus de catégorisation des entités identitaires d'un groupe se comprend mieux dans ce que Michel TRIBALAT range dans les « potentialités analytiques des catégories ethniques⁸⁹ ». Il s'agit de se poser la question de savoir comment on doit comprendre les réalités politiques qui connotent les représentations socio-anthropologiques des Mvog-Tsung-Mballa.

II.3.1- Le leadership politique et la réalité de l'homicide

La répercussion des récits sociaux qui caractérise ce centre d'intérêt peut revêtir aux yeux du lecteur les traits narratologiques d'une épopée ou d'un conte de fée. La démarche de l'entretien sociologique dans sa pure orthodoxie des faits et du discours témoignage apporte cependant la caution factuelle, avec certainement au verseau, les modalités de l'implicite que nous ne voulons aucunement placer avant les faits objectivés.

« Nous avons appris que dans la tradition So deux frères ne pouvaient pas se battre. Or aujourd'hui nous remarquons qu'une fois qu'arrive la période électorale, tous les coups sont permis. Le cas de deux frères de l'Arrondissement d'Akono est patent. Un poste administratif était à pourvoir, et seule la voie des urnes se présentait comme le passage obligé des protagonistes. C'est ainsi que démarra une campagne d'intoxication, de désinformation, de magouille, de corruption et de pratiques occultes. Le rapport de force fait état d'un accord de privilège considérable aux candidats détenteurs des moyens financiers. Le mérite et la compétence par rapport au poste, bien que revenant logiquement au candidat moins nanti, ne le conduiront pas à la victoire. L'issue de ces échéances fut l'occasion de graves attaques

⁸⁹ Michèle TRIBALAT, *Qu'est-ce qu'une société ethnique ? Ethnicité et racisme dans les sociétés européennes d'immigration*, Paris, PUF, Coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 2004, p. 16.

mystiques et physiques au point où le candidat résidant au village fut paralysé le jour du scrutin. Il perdit la vie quelques jours après »⁹⁰.

En procédant au dévoilement du film sociologique en rapport avec la politique et son élan fratricide, il s'impose une réflexion adaptée à l'évaluation de la crise des valeurs. Les enjeux de la conflictualité ne rentrent pas déjà dans le jeu des rapports traditionnels du Mvog-Tsung-Mballa. Sans pour autant être un promoteur de facteurs surréalistes, la résonance des faits instruit de la nécessité d'entretenir un regard de révélation socio-anthropologique fidèle des prises de vues et des échos de terrain. Les Mvog-Tsung-Mballa qui servent d'échantillon dans cette étude représentent le symbole empirique des faits objectivés du référent sociologique.

Dans ce contexte justement, la corruption et le droit de reconnaissance des valeurs des uns et des autres sont des facteurs consubstantiels à l'héritage ancestral du Beti authentique. La correspondance avec le vécu informe de ce que, les batailles politiques chez les Mvog-Tsung-Mballa à Akono débouchent sur des règlements de compte mystiques ou socioprofessionnels. Nous ne faisons pas un effort extraordinaire de scientifier les faits et de trouver des repères de rationalité effective. Il s'agit d'une mission complexe, car le fantastique se mêle au malaise rapporté par les Mvog-Tsung-Mballa au point de tirer les données du côté de l'ésotérisme. Doit-on pour autant nier ces faits sociaux et créer d'autres agrégats ? Il nous semble impossible de le faire, surtout dans la mesure où les paradigmes d'appréciation de la crise sociale dans cette géoethnie se réalisent à la lumière des constituants identitaires manifestes chez les Mvog-Tsung-Mballa.

Autrement dit, la situation qui prévaut dans le récit qui précède met en scène, le procès de la politique dans son élan fratricide. L'observation du rapport de force s'allie à la corruption des mœurs de toute nature. Il se dégage un regard meurtrier de la fraternité en toile de fond de la quête de reconnaissance que FUKUYAMA appelle le *Thymos* dans la forme humble de reconnaissance de la dignité de l'homme dans son agir. Or la déviance à cette dignité personnelle de l'homme féconde malheureusement des postures de surenchère de soi à travers la *mégalthymia* (recherche à être supérieur aux autres dans une vaine surestimation), ou l'*isothymia* (s'évaluer comme l'égal des autres). C'est dans la démarche de la mesure et la

⁹⁰ Récit servi par ONDOA, du village Onangondi, Arrondissement d'Akono, Région du Centre, 20 juin 2010, 10h-11h.

déméasure, de la grandeur et de la décadence que l'auteur écrit *La Fin de l'histoire et le dernier homme*⁹¹.

Quoiqu'il en soit, la sociologie a la propension de réparation des conflits et, commande en de telles circonstances, une démarche de questionnement sur des facteurs de relation pour l'affirmation au service des groupes, ceci en tenant compte des enjeux du développement intégral. Dans ce sens, on peut s'instruire de la philosophie de CLAIRE et Jacques POUJOL⁹² sur l'« opportunité stratégique de résolution ou de dépassement des conflits ». Car, l'histoire des classes est inséparable de la notion d'affrontement par laquelle l'évaluation et la capacité à résoudre peuvent s'apprécier au gré de la pacification des rapports entre les individus d'une communauté.

II.3.2- La création des richesses : un facteur manqué dans l'action collective des Mvog-Tsung-Mballa

Les pratiques culturelles dans la construction des unités ethniques reposent sur des paramètres qui reconduisent la philosophie des dynamiques de groupes. Dans ce sens, les modes de développement chez les Mvog-Tsung-Mballa ont fait l'objet d'une investigation et l'on a retenu un témoignage problématique de la démarche défailante d'un fils du village Elig-Nguini d'Akono. Il est aisé de comprendre comment évoluent ces derniers.

« Mebenga possède deux champs de cacao qui produisaient presque deux millions par an quand ils étaient entretenus par son père. Seul garçon d'une famille de cinq filles, il a trouvé pour seule passion, la consommation du vin. La saison de cacao approche, le rythme de beuverie ne lui garantit plus toutes les forces de travail nécessaires pour l'entretien de ses champs. Ses cousins qui ont compris l'importance d'entretenir leurs champs s'y mettent avec la petite surface qui est la leur. La réalité des faits c'est que, la production de cacao habituellement féconde au temps de l'entretien chute et le bénéfice s'effrite. Il les a abandonnés purement et simplement, espérant un miracle des récoltes qui ne se produira pas. Il devient malheureux et aigri devant ses frères qui ont compris et travaillé dans leur champ avec toutes les mesures de cacao-culture de rigueur. La suite de cette situation c'est la plongée de plus belle de Monsieur Mebenga dans la beuverie et le manquement à la création des richesses qui auraient pu servir de levier pour le développement de sa communauté Mvog-Tsung-Mballa et pour lui-même. Aujourd'hui, il a vendu le champ à un étranger et a reçu de l'argent qu'il a

⁹¹ Francis FUKUYAMA, *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992, pp. 214-215.

⁹² CLAIRE, Jacques POUJOL, *Conflit, origines, évolutions, dépassements*, Paris, Editions Temps présents, Coll. « Psychologie », 2000, p. 12.

dilapidé dans des actions de concupiscence. Il manque de maison d'habitation, n'a pas de source de revenu et nuit très sérieusement à ses sœurs qui ne cessent de lui demander ce qu'il a fait du patrimoine qu'il avait. C'est un homme sans repère d'épanouissement social. Il en veut à tout le monde et ne manque pas d'envier ceux qui ont pris leur patrimoine au sérieux ».

Le discours rapporté qui porte la charge de ce récit n'est pas un simple fait social de narration imaginaire, car l'établissement des liens entre le dit et l'étant, donne plus de conviction à cette tranche de mémoire socio-anthropologique chez les Mvog-Tsung-Mballa. Nous restons attaché à la conception ethnométhodologique qui se rattache à la construction essentielle et dépendante du contexte d'entretien, on peut donc retenir que :

La question centrale à laquelle nous conduit l'analyse des entretiens est donc la suivante : comment effectuer le passage de l'étude des propos tenus en présence d'un observateur (l'interviewer) au sujet de certaines activités pratiques, à l'étude de ces activités, qui se déroulent donc hors de la présence de l'observateur, et que nous considérons néanmoins pour certaines comme des faits(...). Réfléchir à ce problème, c'est en fait aborder la question des liens entre des énoncés et le contexte dans lequel ces énoncés sont produits⁹³.

Conformément au pacte de communication qui repose sur les facteurs de réciprocité, de cohérence et de pertinence dans l'acte de discours, il est aisé de faire remarquer que la situation de Monsieur Mebenga rompt avec la logique des valeurs ancestrales que symbolise la culture de l'activité humaine chez les Mvog-Tsung-Mballa. La théâtralisation de la passivité qu'incarne l'attitude du jeune ou l'oisiveté dont il fait montre relèvent des preuves d'une inconfortable pensée. La problématique du rapport à la terre dans cette zone villageoise s'énonce sous des pesanteurs remarquables. L'attitude de ce monsieur semble être l'apanage d'une ritualité itinérante observable dans la contrée des Mvog-Tsung-Mballa.

II.3.3- Le manque d'expérience et l'audace maladroite des jeunes

En adoptant le manteau d'expérimentateur, la voie de la prise d'opinion socio-anthropologique nous permet de mettre l'accent sur une attitude qui a attiré notre attention dans le processus de dialogue avec des membres de la cible d'étude. Il importe de découvrir la quintessence de ce récit.

« Le jeune William Bitounou de Nkong-nnen a fait de brillantes études de philosophie. Après un séjour de trois ans en France, il rentre au Cameroun avec beaucoup de parchemins

⁹³ N. DODIER, *Décrire un impératif*, Paris, E.H.E.S.S., 1985, p. 47.

qui font de lui une référence en termes de débats d'idées. Le Doctorat semble lui conférer tous les pouvoirs de connaissance devant les situations. Ce pouvoir, il veut le faire prévaloir même devant ses parents qui pourtant lui ont assuré le premier encadrement grâce à leur expérience ancestrale. Il décide lui-même de la femme à épouser sans au préalable suivre les consignes de la tradition en termes de construction de la case, une femme sociable et la fondation d'une progéniture. La femme sur qui il jette son dévolu a grandi en ville et ne présente aucun sens des valeurs ancestrales. Ayant observé ce déphasage, le père demanda à son fils d'initier sa femme aux coutumes des Mvog-Tsung-Mballa au niveau de l'agir en communauté villageoise. Sans prendre pour autant ces conseils en considération, il lui tient ce discours : Mon fils, une femme idéale doit avoir le sens de la soumission, du respect des principes traditionnels et savoir que la solidarité est la base de notre coutume ici chez les Mvog-Tsung-Mballa ». Très occidentalisé, William balaie d'un revers de la main tous ces conseils qu'il qualifie de propos d'une époque révolue. Défiant la sagesse des anciens, il fait à sa tête. Quelques mois plus tard, il se rend compte qu'il avait fait fausse route dans ce mariage pompeux. Il vit en autarcie, loin des siens, avec une extrême rigidité dans les habitudes de proximité traditionnelles aux Mvog-Tsung-Mballa. William s'est vu abandonné par cette femme qui a refusé de suivre les traces d'une communauté qui était l'univers de vie de son mari et d'elle par ricochet. »

Conformément à la logique socio-anthropologique, les faits observés que retranscrit ce récit, nous introduisent dans les interactions des sujets référents de cette étude à une première dimension d'hypothèse. La thématique objectivée met au centre de cette incursion, l'audace maladroite de la jeunesse qui ne prête pas attention aux conseils des parents, sous prétexte qu'elle est instruite. Il s'agit d'apprécier l'écart entre la pensée traditionnelle basée sur les valeurs sociales du vivre-ensemble et le profil désinvolte de la jeunesse inexperimentée. Le background du jeune intellectuel lui donne du zèle au point où celui-ci défie ses géniteurs. Cette attitude fait penser à une rupture entre les générations, et partant la perte des repères qui ont servi de boussole aux anciens. Sans pour autant faire le procès de l'évolution des cultures, l'issue malheureuse de cette situation donne raison à la sagesse parentale qui semble détenir les secrets de la vie sur les valeurs du développement intégral de l'homme chez les Mvog-Tsung-Mballa.

À bien y voir, il est question de comprendre l'influence des savoirs traditionnels du point de vue de la morale quotidienne. Les fondements du mariage qu'expose le père de William rentrent dans le cadre des valeurs partagées que tout fils initié dans la vie ancestrale doit avoir comme code de conduite selon le proverbe suivant : « *e mongo andzeki ke ai esia a mekpaè me zam, anga tadi ke woè mvoé a sok.* », nous traduisons : l'enfant qui n'a pas

accompagné son père à la cueillette des feuilles de raphia a commencé par effeuiller à la partie supérieure. En d'autres termes, l'expérience instruit et conduit à la maturité.

II.3.4- Les dominantes culturelles ensevelies ou l'héritage artistique « vidé » chez les Mvog-Tsung-Mballa

Le jugement que l'on peut faire d'une culture dépend des caractéristiques de sa base identitaire. Et ces facteurs rentrent dans un ordre de valeurs fondamentales qui consolident la personnalité de base des communautés. Ce système culturel porte la charge rituelle des symboles qui donnent chaque fois la possibilité de comprendre la tranche singulière de chaque modèle socio-anthropologique. Les Mvog-Tsung-Mballa dans ce contexte, se présentent comme une variante où les dominantes culturelles manquent consubstantiellement de repères ces derniers temps. Etant donné que l'utilisation des grilles correspond à une observation systématique avec codage immédiat ou différé (film), d'un observateur non participant qui s'intéresse à l'étude du rôle de certains facteurs à un moment donné, la problématique de l'héritage culturel du point de vue de l'art chez les Mvog-Tsung-Mballa se comprend dans ce récit.

« Au mois de février 2012, certains acteurs culturels nationaux ont décidé de recueillir les données et les savoir-faire artistiques dans la localité d'Akono, lieu de mémoire chrétienne dans l'ensemble. Les Mvog-Tsung-Mballa ont brillé lors de cette démonstration par un simple rappel des souvenirs alors que les objets d'art étaient attendus. C'est alors que le patriarche Etienne Amougui dira tout simplement que la vannerie, la poterie et la construction des claies ont été abandonnés par les plus jeunes au profit de la culture de l'ailleurs. Les villageois préfèrent acheter les seaux en plastique au lieu de s'initier à l'appropriation de ces savoir-faire qui portent une partie de notre héritage culturel Mvog-Tsung-Mballa. Le jeu du balafon qui était une forte marque de célébration divine et de la réjouissance est abandonné par des décibels modernes. Le tam-tam comme instrument de communication, de deuil ou de fête pendant les rites, par souci de confidentialité a été placé au banc au profit du téléphone portable ».

Le compte-rendu qui précède laisse lire la rupture en termes de patrimoine artistique. La relation de valeur qui s'y rattache trouve sa correspondance dans la mémoire du savoir-faire. La mise en scène de cette réclamation sociologique, portée à la connaissance par un acteur social donne plus de pertinence à la problématique de la crise sociale des valeurs. Le travail est la matrice majeure de cette variable qui se donne à saisir dans le registre de l'art. Les dominantes culturelles listées font l'objet d'une expérience de perte de repères chez les les héritiers Mvog-

Tsung-Mballa. Les faits objectivés, interface augurale de la mise en orbite des modalités de la problématique de la crise des valeurs sont à considérer comme des indicateurs sociologiques d'un malaise communautaire de vaste échelle philosophique et morale.

« Observation et objectivation des faits : une représentation socio-anthropologique des dysfonctionnements chez les Mvog-Tsung-Mballa », telle était l'idée de référence du deuxième chapitre de ce travail. Il a été possible de mettre en exergue les clichés qui relevaient des catégories religioso-morales chez les Mvog-Tsung-Mballa. Dans ce contexte justement, les valeurs de la spiritualité, des mœurs et de la responsabilité ont fait l'objet d'une projection, conformément aux opinions et aux réalités révélatrices des inclinations décriées au sein de l'opinion. Bien plus, les faits objectivés relatifs aux valeurs traditionnelles ont permis de regretter la fragilité du dialogue entre frère autant que l'égoïsme et l'injustice ; valeurs perverses des attitudes regrettables chez les acteurs sociaux. Des prises de vue sociologiques permettent tout à côté de scruter les notes catégorielles relatives aux valeurs de développement, visiblement en pertes de repères chez les Mvog-Tsung-Mballa d'Akono. Ce centre d'intérêt donne à saisir les déviations au ton de l'homicide sous le théâtre des enjeux politiques. La création des richesses apparaît à son tour comme un facteur manqué dans l'action collective des Mvog-Tsung-Mballa. À cette échelle des faits objectivés, intervient la plainte de l'indolence des jeunes, spectateurs d'un autre type devant les impératifs à suivre les valeurs de l'action productive.

La présentation du problème est une phase qui restitue les clichés sociaux susceptibles de rendre compte de la crise des valeurs dans ce contexte d'étude. Aussi, sommes-nous orienté dans ce travail dans la restitution des facteurs qui permettent de comprendre la logique et les implications des données portées par l'une des phases essentielles du phénomène. On est au cœur d'une explication des comportements humains, notamment du groupe Mvog-Tsung-Mballa et cela s'identifie comme la causalité téléologique, c'est-à-dire l'ensemble des actions impliquées dans le phénomène observé : actions qui interprètent et déchiffrent les situations. Widlöcher éclaire les uns et les autres sur l'opportunité du raisonnement téléologique en ces termes :

Ceci peut être décrit en termes psychologiques, en disant qu'une situation n'est jamais un signal neutre, qu'elle est construite par l'action. Celle-ci déchiffre la situation, elle l'identifie comme une clef possible. Il n'y a pas de situation déclenchante sans une

*action qui lui donne sens et l'interprète. C'est l'action qui détermine la situation*⁹⁴.

Plus concrètement cette conception recommande l'importance des faits (les actions) et s'éloigne des réflexes déterministes de construction mécanique du sens. Appliquée à l'entretien par des motifs ou les variables de co-construction du sens comme le suggère l'éthnométhodologie dans le rapport objectif des faits relevant de l'agir social des maillons de la chaîne communautaire, cette démarche nous conduit vers la mise en valeur des données recueillies.

⁹⁴ D. Widlöcher, *Métapsychologie du sens*, Paris, PUF, 1986, p. 68.

CHAPITRE III :
CRISE DES VALEURS CHEZ LES MVOG-TSUNG-MBALLA :
ECHOS DES ACTEURS SOCIAUX

S'il est vrai que le contexte de l'étude compte en majeure proportion comme vérité socio-anthropologique dans le sillage de cette recherche sur la crise des valeurs, c'est effectivement le pan de l'indexicalité de notre approche ethnométhodologique qui nous permet de dresser les variables de terrain relatifs au sujet. Le présent chapitre se donne donc pour ambition de dérouler systématiquement l'écho des acteurs sociaux de terrain dans une déclinaison descriptive du niveau de qualification des faits objectivés.

L'observation sociologique indique la construction des unités de sens pour interpréter à partir des grilles de centres d'intérêts relatifs aux faits objectivés. Dans ce contexte, les variables d'évaluation du niveau et des effets de la crise sociale face aux valeurs traditionnelles permettra de restituer les clichés qui rendent compte de l'agir social dans la communauté Mvog-Tsung-Mballa. Les modalités qui sous-tendent cette trajectoire se dévoilent au prisme des valeurs de santé, des valeurs politiques, des valeurs de développement et l'héritage empirique lié aux savoirs ancestraux. La classification des informations de terrain donnera l'occasion d'examiner et d'analyser la résonance des effets socio-anthropologiques susceptibles de rendre compte des comportements des membres du groupe cible.

III.1-VARIABLES LIÉES AUX VALEURS DE LA SANTÉ CHEZ LES MVOG-TSUNG-MBALLA

La réalité biologique de la santé porte en elle les caractéristiques de la physiologie humaine. Ce premier paramètre classique se rattache ou se rallonge aux propriétés socioculturelles des imaginaires communautaires et des prismes philosophiques de la vision du monde des groupes. Le cas des Mvog-Tsung-Mballa dans cette lecture exploratoire relative au questionnement des valeurs de la santé, invite la conscience analytique vers le passage en revue des variables qui suivent : la connaissance et la pratique des remèdes traditionnels, les pratiques des rites traditionnels, la connaissance et la pratique du pouvoir traditionnel des initiés. Le tableau ci-après rend compte des résultats de terrain relatifs aux variables consubstantielles à la santé chez les Mvog-Tsung-Mballa.

N° de la variable	variable	oui	non
1	Connaissances et pratiques des remèdes traditionnelles		X
2	la pratique de rites traditionnels		X
3	connaissances et pratique du pouvoir traditionnel des initiés		X

III.1.1- La connaissance et la pratique des remèdes traditionnels : un héritage de pharmacopée en perte d'usage

Si la santé se définit comme l'état de l'être vivant ou de l'être humain en particulier, chez lequel le fonctionnement de tous les organes est harmonieux et régulier, il importe de saisir la logique de l'harmonie que révèle l'équilibre des éléments de toute socio-culture stable. C'est dans ce sillage que la correspondance du sens et du groupe socio-anthropologique Mvog-Tsung-Mballa offre l'occasion de revisiter les failles qui semblent poser problème dans son système d'organisation et de fonctionnement.

Il s'agit d'examiner le niveau de connaissance et la pratique des remèdes traditionnels. Les résultats de l'enquête sociologique rendent compte d'un héritage de pharmacopée mal connue et reléguée au paysage des vestiges traditionnels du passé. Les révélations et le jeu des question-réponses entretenu par l'interaction sociologique laisse découvrir des inquiétudes et un état de vide culturel qui dénote d'une certaine crise sociale chez les Mvog-Tsung-Mballa. L'orientation des investigations vers les pratiques restées vivantes dresse un tableau peu fourni des noms de produits traditionnels ; seules quelques figures gardiennes de la tradition entretiennent le souffle de survivance d'un patrimoine de remèdes traditionnels au prise avec la traversée du temps moderne vers des innovations pharmaceutiques de la médecine occidentale.

Au regard de ce qui précède, le débat sur la connaissance et la pratique des remèdes traditionnels chez les Mvog-Tsung-Mballa s'inscrit dans une logique de la diversité des cultures et invite la critique universitaire consacrée au groupe au diagnostic des capacités endogènes des peuples à répondre efficacement avec les moyens et les outils de leur écosystème aux problèmes qui se posent à lui chaque jour. Les Mvog-Tsung-Mballa sont dépositaires d'un vivier culturel polarisant des valeurs liées à la connaissance et à la pratique des usages traditionnels pour leur santé. Le décalage socio-anthropologique actuel entre ce capital socioculturel thérapeutique et la défaillance des savoirs traditionnels observés traduit en logique conséquente le vide culturel de la sociobiologie de cette faction ethnique du Cameroun. L'idée que défend la théorie de sociobiologie d'Edward Wilson relève justement de « l'étude scientifique de la base biologique de toutes les formes de comportement social dans les organismes de toutes sortes, y compris l'homme »⁹⁵.

De ce point de vue, le développement de la socialisation communautaire Mvog-Tsung-Mballa pose plus que jamais les enjeux d'une remise en question de la conservation de la

⁹⁵ Edward Wilson, *L'Humaine Nature, essai de sociobiologie*, Paris, Stock, 1979, in *Dictionnaire de Sociologie, Op.cit.*, p. 274.

mémoire à l'échelle des valeurs traditionnelles. L'observation des dérives et des pathologies non soignées ou mal soignées, suscite des interrogations sur une nostalgie à bon droit de l'héritage ancestral légué par les initiés et mal conservé par certains fils tournés vers une modernité mal comprise. Ce cycle de segmentation de l'authenticité avec la postmodernité recommande un ordre de mobilisation des savoirs pour un alliage d'ouverture entre le moi et l'altérité, le passé et le futur, l'ici et l'ailleurs, le singulier et le collectif, pour une identité du Mvog-Tsung-Mballa renforcée par un ancrage socio-anthropologique en juste équilibre.

Quoiqu'il en soit, la variable sur la santé qui préside à la déclinaison de ces arguments se donne à retenir comme une modalité traditionnelle basée sur les connaissances et les pratiques relevant de l'univers socioculturel des Ewondo en général et des Mvog-Tsung-Mballa en particulier. Le procès des héritiers de la pharmacopée mal apprivoisée reconduit le message de l'acceptation plus ou moins tacite de la tradition comme élément régulateur de la santé, à défaut, une défaillance symptomatique de la crise sociale actuelle.

Plus loin, la construction de la réalité sociale ou des identités anthropologiques permet de mettre également un accent sur l'ordre légitime de singularité imaginaire Mvog-Tsung-Mballa à partir de l'écho de la pratique des rites et le poids sociétaire de sa représentation.

III.1.2- La pratique de rites traditionnels chez les Mvog-Tsung-Mballa : visage et mirage d'une ancestralité ésotérique

La tradition, comme mémoire des peuples et des cultures, s'enrichit dans ce contexte sur les rives des codes symboliques de phénomène de groupes et des variables anthropologiques de la problématique identitaire. Les marges d'observation sociologique qui président à l'interprétation de cette construction d'intériorisation des valeurs traditionnelles chez les Mvog-Tsung-Mballa atteint les coutumes et les modalités de la conscience de normalisation des dimensions primaires et secondaires de transaction pour parler comme Ferdinand TONNIES et Max WEBER, comme une *transaction entre d'une part, des systèmes de règles ou de valeurs et, de l'autre, des axes dénués de capacités d'improvisation et sachant tirer profit de telle ou telle opportunités relevant de l'héritage ancestral.*⁹⁶

Au regard de ce qui précède, les trajectoires de mise en lumière des comportements des cibles donne l'opportunité de dressage explicatif et analytique des actes et des actions des Mvog-Tsung-Mballa vis-à-vis de la pratique des rites traditionnels. Les images et les perceptions organisées d'intérêts spécifiques associent une structuration particulière de la

⁹⁶ Max WEBER, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971, p. 76.

ritualité en fonction des circonstances. On retrouve, des rites d'initiation, des rites d'expiation, des rites de purification et les rites de consécration, etc.

La régulation qui consolide cet univers du sacré a donné l'occasion de revisiter les divers phénomènes de mise en orbite de la tradition chez les Mvog-Tsung-Mballa au point d'appréhender la pratique de rites traditionnels chez les Mvog-Tsung-Mballa et une interface entre le visage et le mirage d'une ancestralité pervertie. De ce point de vue, les personnes rencontrées ont permis de jauger la réceptivité et la capacité des acteurs sociaux à garder en mémoire pratique les dimensions de la construction sociale de l'univers ésotérique, dont les rites représentent les référents d'adresses authentique.

En effet, la proportionnalité des cibles fait retenir un niveau de réception assez réduit de la tradition à travers l'aspect de la pratique des rites. Car du latin *traditio*, le paradigme de tradition traduit l'action de remettre, évoque ce qui, au sein d'une société, se transmet de manière vivante par la parole, l'écriture ou les manières d'agir. On s'attachera davantage à l'acception de la tradition que confesse Maurice BLONDEL lorsqu'il dit :

*La tradition – selon l'image qu'évoque le sens actif de l'étymologie –, véhicule plus que des idées susceptibles de forme logique : elle incarne une vie qui comprend à la fois sentiments, pensées, croyances, aspirations et comportements.*⁹⁷

Loin de considérer les substrats socio-anthropologiques comme dépôt indélébile ou intangible, ceux-ci donnent plutôt lieu à une série de réinterprétations qui rendent compte des invariants et des patrimoines ancestraux amputées entre les générations chez les Mvog-Tsung-Mballa. Or la participation aux transactions qui légitiment l'identité séculaire entre les membres des communautés renouvelle l'impermanence de la sacralité bantou et dévoile aussi la crise des valeurs de cette signification des classifications de relations.

Par voie de translation, les héritiers rencontrés ignorent la pratique des rites traditionnels en dehors des rites classiques qu'imposent les événements malheureux comme le rite de veuvage ou de purification. À l'origine, le rite participe de la pérennisation de l'héritage ancestral et réaffirme le pouvoir de la socio-anthropologie des groupes en fonction des problèmes qui se posent à eux chaque jour et pour lesquels, ils doivent apporter des solutions à partir de leur expérience ou savoirs traditionnels. Le cas des Mvog-Tsung-Mballa suggère une trajectoire dialectique des pouvoirs face aux enjeux de l'authenticité des identités dans le sillage des intérêts de la socialité.

⁹⁷ Maurice BLONDEL, cité in *Dictionnaire de sociologie, op.cit.*, p. 286.

III.1.3- Connaissance des pouvoirs traditionnel des initiés comme valeur socio-anthropologique : mythe ou réalité chez les les Mvog-Tsung-Mballa ?

De la construction des conduites et des hiérarchies de classification des valeurs, apparaissent la tradition, le pouvoir et la réalisation de soi. C'est peut-être l'occasion de reconnaître ce qu'on entend par **valeur** selon weber. Il s'agit

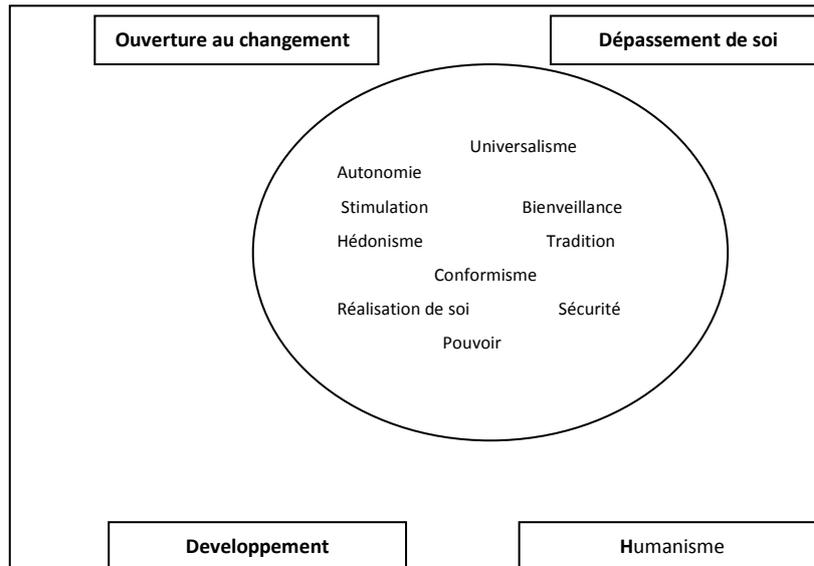
*d'une manière d'être ou d'agir qu'une personne ou une collectivité se reconnaissent comme idéale et qui rend désirables ou estimables les individus, les groupes ou les conduites auxquels elle est attribuée*⁹⁸.

Plus concrètement, le sondage des cibles au sujet de la connaissance du pouvoir de la tradition chez les Mvog-Tsung-Mballa a permis de se rendre compte que les rapports entre les générations emportent des indicateurs de la mémoire qualitative de l'héritage ancestral. Les variables du pouvoir de la tradition se sont servis des arguments de classe, de rite et de tranche orale porteuse de la sagesse des initiés. Sur une population de 52 au total, la proportionnalité statistique met en avant un pourcentage de connaissance du pouvoir des initiés de presque 56 %. La rationalité de cette incidence rend compte d'une expérience importante dans la possibilité de revisiter les projets de la sacralisation de l'agir social chez les Mvog-Tsung-Mballa.

Le procès de la connaissance des réalités de la tradition pose véritable le problème de la rupture avec l'expérience ancestrale chez les Mvog-Tsung-Mballa. Le schéma sociologique du pouvoir offre des angles de compréhension susceptible de situer le sujet sur les bords de la dynamique du moi et de l'autre. Le discours sur les paradigmes de l'ouverture au changement se passe le relai des foyers de regards des lentilles socio-anthropologiques dont la charge philosophique distille des modalités de la structure de préoccupation de l'Etre-au-monde. On peut découvrir ce schéma :

⁹⁸ Max WEBER, in *Dictionnaire de sociologie, op.cit.*, p. 297.

Schéma de la dynamique des valeurs



III.2- PRÉOCCUPATIONS LIÉES AUX VALEURS TRADITIONNELLES DU TRAVAIL ET DU DÉVELOPPEMENT CHEZ LES MVOG-TSUNG-MBALLA

L'un des traits caractéristiques de la culture traditionnelle bantou reste visiblement la valeur de développement des communautés tant du point de vue matériel que spirituel. Affilié au paradigme de réalisation de soi, le travail humain dans son objectif utilitaire de créer et de faire prospérer l'environnement occupe une portion importante dans la représentation de l'univers socio-anthropologique en l'occurrence.

Dans ce contexte, les préoccupations liées aux valeurs traditionnelles du développement chez les Mvog-Tsung-Mballa permettent de faire une incursion sur l'organisation pratique et l'agir socio-professionnel basé sur l'héritage ancestral. Il est clair que plusieurs variables permettent d'analyser mais aussi de rendre compte des implications du niveau d'appréciation et des réalisations de l'homme Mvog-Tsung-Mballa. Il s'agit par exemple de l'agriculture qui symbolise l'une des modalités des activités traditionnelles en tant que valeur de progrès ou de degré de réalisation du groupe. Nous rendons compte des résultats de recueil d'opinions :

N° de la variable	Variable	Oui	Non
1	Agriculture		X
2	Commerce ou la fructification des richesses		X
3	Oisiveté	X	

Source : Résultat de notre enquête

Au regard de ce qui précède, il convient de mettre en relief les modalités de perceptions socio-anthropologiques sur les valeurs de développement chez les Mvog-Tsung-Mballa.

III.2.1- L'agriculture ou la transformation de la nature

La place de l'agriculture dans le mode de vie de l'ethnie Mvog-Tsung-Mballa partage son intérêt avec l'enjeu de l'autonomie comme valeur d'affirmation identitaire dans une échelle de sous-groupe de l'arrondissement d'Akono. L'observation de terrain et l'analyse de l'organisation sociale laissent découvrir un écosystème agricole dépouillé de la fertilité attendue. L'allure des activités trahit une inertie considérable des populations qui s'adonnent plutôt aux activités ludiques et parfois des aventures dangereuse en termes de transactions financières. On parlerait du sous-développement communautaire pour rendre compte de la léthargie qui matérialise l'hypothèse de la crise. L'environnement qui porte aussi la responsabilité de cette remise en question permet d'aborder la cruciale préoccupation des techniques agricoles dans un contexte moderne marqué par la révolution des approches culturelles. Et pourtant, cet ensemble de problèmes répertoriés admet aussi la dimension superstitieuse des pratiques traditionnelles qui attribue des mauvaises récoltes à la perversion des surfaces cultivables. Les acteurs sociaux s'accusent au nom des jeux occultes qui pèsent lamentablement sur l'évolution de la communauté Mvog-Tsung-Mballa dans une certaine mesure.

Quoiqu'il en soit, le travail de la terre dans un but de satisfaction autonome des populations garde les vertus économiques de développement et les valeurs du bien-être et de la liberté en toute dignité. Les mésaventures de l'homme Mvog-Tsung-Mballa dans ce paysage des champs supposés héritage noble et de production intelligente des richesses souffrent aujourd'hui de l'oisiveté des uns et des déviations, et plus loin, du dérèglement environnemental des autres. Cette séquentialisation socio-anthropologique ordonne des indications dialectiques sur le rapport de l'homme à l'environnement, mais également l'urgence de repenser le développement par une exploitation rationnelle et culturelle durable de la nature.

Par ailleurs, quels sont les facteurs qui rendent compte de l'image du commerce au sein du groupe Mvog-Tsung-Mballa ?

III.2.2- Le Commerce ou l'esprit de fructification des richesses chez les Mvog-Tsung-Mballa

On appelle commerce, tout échange ou trafic de marchandises, de denrées ou de biens quelconques contre une valeur monétaire correspondante. Autrement dit, ce processus comprend l'ensemble des opérations mettant des biens et des services à la disposition des consommateurs. Ordinairement, existent les commerces de gros, de demi-gros et de détail. Ce dernier à son tour prend des formes différentes. Le contexte de cette étude renvoie à l'économie collectiviste, notamment chez les Mvog-Tsung-Mballa. Et c'est justement à TONNIES et REDFIELD qui l'indiquent :

Dans les sociétés traditionnelles, l'activité productrice n'a pas seulement un but économique ; elle est aussi considérée, par les membres des sociétés traditionnelles, comme contenant des éléments rituels, des éléments de cohésion. La multiplicité de ces dimensions de tout acte social est à la racine de certaines difficultés rencontrées lorsqu'on veut modifier ces comportements au nom du développement⁹⁹.

Plus concrètement, les préoccupations liées au développement chez les Mvog-Tsung-Mballa entretiennent des regards croisés, mais mieux articulés autour du commerce ou de la production des richesses. Car le bien fondé de toute action sociale se rapporte aux enjeux de progrès. La question occupe une place majeure dans la communauté cible de notre étude.

Il faut souligner que le commerce, apparaît comme une activité mal structurée. Les seuls acteurs qui s'essaient, la pratiquent avec une grande légèreté ou un manque d'esprit d'application véritable. S'il faut justifier cette improductivité manifeste, c'est surtout un facteur d'asservissement des mentalités. Le mode de vie est porté sur une activité réduite à l'agriculture extensive ou familiale alors que les autres opportunités d'exploitation en matière de commerce – les espèces aquatiques, les essences forestières – se font sans professionnalisme. L'esprit d'oisiveté que l'on va questionner dans cette trajectoire socio-anthropologique permettra aussi de départager les responsabilités entre les usages et le paysage de l'agir communautaire.

La lecture des faits objectivés permet de comprendre que les populations en étude n'ont pas une philosophie clairement identifiée pour la promotion du développement de leur vie ou

⁹⁹ TONNIES et REDFIELD, in *Dictionnaire critique de la sociologie, op.cit.*, p. 169.

de leur communauté. On se pose la question de savoir si les ancêtres n'avaient pas un système d'activités de commerce basé sur un ensemble de cultures ou de valeurs de production des richesses. Au cours des échanges avec ces acteurs sociaux, en leur posant la question de savoir s'ils ont une vision pratique du commerce, surtout pour l'entretien de vie des populations ; les réponses s'avéraient vagues à ce sujet. En évoquant le cadre de référence d'échange des produits, à savoir le marché d'Akono, ou les espaces périphériques comme Ngoumou ou plus loin Yaoundé, les aliments vendus sont les mêmes. On dénombre des produits vivriers en priorité ainsi que quelques objets artistiques comme la vannerie et les sculptures.

Quoiqu'il en soit, la problématique des la crise sociale des valeurs apparaît comme une réflexion socio-anthropologique qui constitue un facteur de préoccupation chez les Mvog-Tsung-Mballa. La variable du développement examiné au travers la classe thématique du commerce dans le mode de vie des populations cible reconduit un vide culturel autour de l'agir communautaire en vue d'un développement intégral de l'homme Mvog-Tsung-Mballa. La pratique du commerce souffre d'un manque de planification des activités ou des produits susceptibles de constituer à long termes des moyens de valorisation de la culture du groupe. C'est un commerce orphelin ou au rabais, contrairement à d'autres communautés ethniques du Cameroun dont l'activité commerciale brille par la bonne organisation des projets et des transactions. Les références statistiques de l'enquête de terrain font état d'une configuration socio-anthropologique peu élogieuse de l'évaluation des activités commerciales. Car la vitalité qui est souhaitable pour un groupe devrait pourtant puiser sa force de cette dynamique d'échanges pour un développement à la base.

Par conséquent, la proportion de cette observation peut aussi se donner à comprendre dans le contrepied de variable et saisir le statut ou l'état d'activités des acteurs sociaux. Quelle est la place de l'oisiveté dans cette exploration de la crise sociale des valeurs traditionnelles chez les Mvog-Tsung-Mballa?

III.2.3- L'oisiveté ou la vie dans l'inertie : un état socio-anthropologique des acteurs

La population étudiée présente une posture peu unanime au regard du rapport d'activités des cibles et les enjeux de développement qui sous-tendent cette lecture. Dès lors on est tenté de se poser les questions ci-après : qu'est-ce que l'oisiveté ? Comment peut-on apprécier ou interpréter le manque de dynamisme des Mvog-Tsung Mballa dont les seuls repères d'animation laborieuse se trouvent entre les jeux et la concupiscence ? Bien plus, l'inertie comme versant périphrastique à cette causalité nous introduit vers une assimilation

symbolique de l'état socio-anthropologique de soupçon d'une crise sociale des valeurs traditionnelles.

Bien évidemment, le passage en revue des activités quotidiennes des acteurs sociaux fait remarquer un tableau d'occupation presque vide. En dehors des retraités ou des travailleurs rencontrés, l'approfondissement se fait dans une courbe d'inertie remarquable. Pour la majorité des acteurs interrogés, les occupations oscillent entre la vente des terrains, l'alcoolisme et le commerce des mœurs. Le croisement des opinions donne la pleine lecture de cette organisation qui aligne des héritiers d'une souche socio-ethnique ayant oublié des principes de la vie du Mvog-Tsung-Mballa. Les vertus du travail que l'on peut repérer dans la mémoire ancestrale du beti en général et du groupe Mvog-Tsung-Mballa en particulier, mettent en évidence la problématique des enjeux traditionnels du travail. À cet effet, le rappel des fondamentaux d'un parcours social reconduit dans ce contexte, les devoirs à partir du vocable *Dzal* qui signifie village, et dont la symbolique, ouverte à la référentialité d'espace et de sens renvoie à la notion de devoir ou d'impératif d'admission au rang d'homme. Cette trajectoire traditionnelle implique en même temps la marque de l'initiation socio-anthropologique que nous pouvons approfondir plus loin avec un rite. Il y a trois facteurs qui impriment la marque de la volonté ancestrale chez les Mvog-Tsung-Mballa :

- Créer une plantation ;
- Construire une case ;
- Epouser une femme.¹⁰⁰

De ce point de vue, être homme chez les Mvog-Tsung-Mballa repose traditionnellement sur ces trois paramètres. Or les réalités socio-anthropologiques sont en contraste avec ces valeurs de responsabilité de l'homme d'antan chez les Mvog-Tsung-Mballa. C'est l'opportunité thématique d'interrogation contextuelle qui justifie le constat de l'oisiveté. L'aventure apparaît comme le vocable principal dans la caractérisation des faits issus de ce paysage communautaire. En se servant des indicateurs distinctifs sur l'ensemble des activités, on s'aperçoit qu'on a une population inerte, qui n'a pas encore intégré les défis du travail dans sa profonde signification traditionnelle. Les statistiques en terme d'occupation salariale ou d'entreprise privée tracent une courbe inquiétante au regard des faits objectivés. La succession des générations ne se fait pas avec le transfert des

¹⁰⁰ J.-P. ESSOMBA, *Essais de betimologie appliquée à la parole beti : mots expliqués, contes, proverbes-moralisation*, Revue ATI, n° 1, Août 1989, p. 6.

valeurs traditionnelles basées sur les principes de réalisation de soi, pour une finalité du bien, voire du développement collectif.

Enfin de compte, les variables du développement dans l’imaginaire socio-anthropologique du Mvog-Tsung-Mballa jouissent d’une double acception. Nous avons des symboles d’une sédimentation des valeurs traditionnelles du travail et une désacralisation des principes qui sous-tendent ces valeurs. La sentence n’est pas radicale, mais les observations de terrain sont préoccupantes. Car le niveau de crise sociale des valeurs touchent dans ce contexte aux aspects structurants de toute émancipation des populations d’une communauté. Le regard critique ethnométhodologie représente des acteurs dans une dérive ou de la non-action de par leur silence ou de leur manque de réalisation.

Par ailleurs, nous pouvons aussi poursuivre la revue des arguments intitulant la crise des valeurs avec les préoccupations liées aux valeurs politiques traditionnelles chez les Mvog-Tsung-Mballa.

III.3- PRÉOCCUPATIONS LIÉES AUX VALEURS POLITIQUES TRADITIONNELLES CHEZ LES MVOG-TSUNG-MBALLA

Si la politique se définit traditionnellement comme l’art de gouverner un Etat, il faut reconnaître qu’elle se préoccupe de l’organisation supérieure de la vie en communauté en toute situation. Les relations qui engagent les acteurs et les enjeux de l’exercice du pouvoir développemental de l’espace social devient dès lors, le socle de toute intervention. Dans ce contexte particulier, la vue qui caractérise cette démarche se rapporte à la problématique de la crise sociale liée aux valeurs politiques chez les Mvog-Tsung-Mballa.

Il s’agit plus concrètement de se poser deux questions essentielles : comment se reflète les aspects traditionnels de la démocratie à travers les observations et les opinions recueillies sur le terrain ? Dans quelle mesure peut-on traduire le niveau de la crise sociale des valeurs politiques au prisme du patriotisme ou de la responsabilité collective ? Avant de répondre à ces questions, il importe de restituer les résultats de terrain au sujet de cette variable :

N° de la variable	Variable	Oui	Non
1	La démocratie ou la palabre	X	
2	Le Patriotisme	X	
3	La responsabilité collective		X

III.3.1- La démocratie ou l'expression du dialogue ouvert : la palabre comme symbole chez les Mvog-Tsung-Mballa

Le pouvoir du dialogue dans la sociologie contemporaine relève de la trajectoire interactive que légitime la mémoire classique grecque du paradigme démocratie. En effet, l'entendement décliné du vocable démocratie met en exergue le jeu de rôles et d'actions entre le peuple et la responsabilité sociale au nom du pouvoir. Autrement dit, la démocratie c'est le pouvoir du peuple, par le peuple et pour le peuple. Le contexte d'étude axé sur la problématique de la crise des valeurs s'interroge à partir de l'angle politique qui admet à son tour la modalité du dialogue ouvert rattaché à la palabre en tant que symbole idéologique chez les Mvog-Tsung-Mballa.

Au regard de ce qui précède, l'opportunité d'examen de la place traditionnelle de la palabre dans la vie communautaire des Mvog-Tsung-Mballa présente des observations dignes d'intérêt. De mémoire ancestrale rapportée, il est indiqué que la palabre était une tribune de communication publique qui rassemblait autour d'un sage ou un initié un ensemble de personnes reconnues socialement comme responsables et dignes de débattre des questions de la société. Et pourtant, cette coutume de la liberté d'expression est restée un simple slogan dans une communauté caractérisée de plus en plus par l'individualisme et l'égoïsme. Ces révélations, de source socio-anthropologique des cibles, lèvent un pan de voile sur la gravité de la crise sociale des valeurs politiques. Or, quand on sait que la plupart des problèmes qui se posent dans la communauté Mvog-Tsung-Mballa aujourd'hui se terminent dans des instances juridiques et parfois des dénouements tragiques, il est nécessaire de débattre sur la portée de la palabre traditionnelle qui pouvait servir de première instance de résolution des problèmes des membres de la communauté.

Le débat sur la restauration de l'héritage traditionnel des valeurs démocratiques chez les Mvog-Tsung-Mballa ne rame pas à contre-courant des prérogatives administratives ou encore de la modernisation des civilisations. Seulement la fracture ou la négociation brutale de l'assimilation semble niveler par le bas les valeurs de dialogue qui sont restées jusqu'ici l'ardoise socio-anthropologique du Mvog-Tsung-Mballa en référence à la palabre réparatrice des contentieux ou des situations de crises diverses. En marge des palabres funèbres, axés sur la ponctualité du malheur, il se dévoile un vide traditionnel de plus en plus problématique, face aux multiples dérives que subit l'héritier Mvog-Tsung-Mballa.

Dans ce contexte, le conseil de sages peut se montrer plus inventif et décisif dans la recherche des solutions politiques de la communauté. Il faut privilégier une gestion

participative et transparente. En d'autres termes, il est surtout question d'engager, dans un esprit de solidarité et de pardon, le dialogue et la concertation entre frères et sœurs travaillant comme membres d'une même famille où personne n'est ni brimé, ni exclu. La communauté Mvog-Tsung-Mballa qui semble avoir perdu ces repères doit se conformer aux procédures culturelles africaines de prise de décision, grâce à la palabre africaine qui constitue un espace et, en même temps, un moyen de concertation générale¹⁰¹.

Quoiqu'il en soit, la démocratie comme valeur sociale de dialogue, examinée sous le prisme de la palabre chez les Mvog-Tsung-Mballa a permis de toucher les facteurs socio-anthropologiques dans une philosophie de remaniement des valeurs traditionnelles. Il s'observe et se dégage une inclination des valeurs dont l'analyse conceptuelle nécessite des actions de valorisation des substrats culturels.

À tout considérer, la crise sociale des valeurs politiques entretient également une relation étroite le thème du patriotisme qui est, au-delà de l'affiliation ethnique, une propriété de devoir civique pour chaque citoyen. Aussi, comment rendre compte des paramètres socio-anthropologiques objectivés de la crise du patriotisme du Mvog-Tsung-Mballa ?

III.3.2- Le patriotisme au présent de la crise des valeurs chez les Mvog-Tsung-Mballa

Le patriotisme apparaît comme un devoir républicain qui prescrit au citoyen un attachement sincère et participatif au développement de la patrie ou de son pays. La racine père et la relation de consubstantialité géographique terre indique des missions dévolues aux membres d'une communauté territoriale donnée. Plus principalement, la socio-anthropologie des groupes ethniques fait partie de ces schémas d'ensemble à partir desquels se formule la problématique de la crise des valeurs au prisme du patriotisme chez les Mvog-Tsung-Mballa d'Akono. La manifestation sociale d'évaluation du niveau d'attachement au pays natal reste un devoir de relation socioculturelle traditionnelle remarquable au niveau des rapports entre le pouvoir et le peuple. Les sources d'unité administrative de la localité rapportent cette bonne entente du passé traduite par des actes de respect des devoirs civiques divers. Que ce soit le vote, l'impôt ou la défense de l'intégrité nationale, ces principes sont contenus dans la mémoire traditionnelle Mvog-Tsung-Mballa d'antan. Le dialogisme intertextuel se fait illustratif dans l'essai pédagogique ewondo *Katekismus ya nyebë katolik*, réflexion indicative où les devoirs civiques reprennent en écho la trilogie aspectuelle ci-après : *Memvende me nnam menë na : oyan toya, okaman ai nnam woe, tò fë wawu etere, otoan fë kë woa vot*. Nous traduisons : « Les

¹⁰¹ Nous en avons parlé plus haut dans nos tenues des discussions de groupes ; on peut se référer au *Cadre Méthodologique et théorique*.

devoirs civiques sont : payer l'impôt, défendre son pays même au prix de son sang, bien voter »¹⁰².

L'histoire des mouvements interculturels semble sonner l'heure des destinées singulières dans ce groupe ethnique. En effet, les comportements sociaux révèlent en majorité un attachement relâché, voire une expression négligée pour des valeurs patriotiques. Ce manquement évalué à l'aune du microsystème ethnique Mvog-Tsung-Mballa exprime une rupture d'avec les valeurs traditionnelles de l'amour du pays dont les thèmes révélateurs des variables comme l'émigration ou l'exode rural attestent de l'amplitude ou de l'impact de perte des ressources humaines.

Les réponses des personnes consultées posent ce problème en référence aux valeurs traditionnelles de suivi de la mémoire agissante du citoyen pour le bien de la communauté. L'exode rural qu'on devrait analyser sous les motivations objectivées du départ vers la ville en tant qu'une quête justifiée du bonheur social porte malheureusement les atomes d'une aventure malheureuse pour certains Mvog-Tsung-Mballa. Le travail et le service civique ne sont pas les valeurs partagées dans la plupart des espaces sociaux passés en revue. Le discours qui conduit cette hypothèse majeure de crise sociale des valeurs n'est pas un procès d'intention ou l'apanage d'une opinion arbitraire, mais il faut se reporter aux sources de l'enquête et des partages d'informations itinérantes qui permettent effectivement de montrer que les Mvog-Tsung-Mballa sont l'illustration socio-anthropologique de la perte des repères patriotiques qui justifie ce centre d'intérêt. Il est aussi possible de comprendre les failles d'une communauté désolidarisée dans son agir quotidien.

III.3.3- La responsabilité collective ou la partition du moi égoïste : jeux et enjeux d'une communauté désolidarisée

La responsabilité est une réalité de l'action humaine qui place l'homme en tant que responsable de ses actes dans une démarche de pleine volonté et des actions consciemment exécutées. Car l'idée de responsabilité implique celle de liberté, de choix ou d'acceptation volontaire des contenus de l'acte, sa portée et ses conséquences.

En effet, la philosophie du vivre-ensemble intègre un certain nombre de devoirs entre les membres d'une communauté. Les Mvog-Tsung-Mballa ne sont pas en reste. Le sondage des opinions de terrain laisse transparaître une désarticulation des morales et civiles.

¹⁰² Jean ZOA, *Katekismus ya nyebë katolik*, Yaoundé, Imprimerie Saint-Paul, réponse à la question 112, 1966, p. 39.

Du point de vue moral, le niveau de responsabilité partage des affinités avec les principes éthiques qui sont pour la situation des Mvog-Tsung-Mballa critiquable dans l'ensemble. Le réglage des mœurs donne une configuration de crise sociale des valeurs qui se lit dans l'agir des acteurs sociaux. Les jeunes et les adultes se rejettent la responsabilité de la déchéance. Les films sociologiques évoqués plus haut accomplissent cette correspondance sociocritique des pratiques.

Les références qui se rattachent à cette forme de socialisation sont donc un facteur qui trouve des références dans la vision de la responsabilité citoyenne de recommandation de participation. La vie communautaire chez les Mvog-Tsung-Mballa s'interroge alors sur le ton socio-anthropologique d'un cycle de revalorisation des principes du développement qui se heurte aux mentalités d'égoïsme. Cette configuration de l'agir social porte les empreintes indélébiles d'un travestissement des valeurs communautaires qui firent du Mvog-Tsung-Mballa d'antan, un membre solidaire des causes de sa cité.

Quoiqu'il en soit, la perspective de découverte des représentations socio-anthropologiques pour les valeurs politiques ou démocratiques chez les Mvog-Tsung-Mballa connote un dysfonctionnement de l'agir social. L'unité familiale, comme base de manifestation du mode de vie de cette communauté, donne une fois de plus l'occasion de découvrir ce qui se passe dans son registre, situation révélatrice aussi de la crise sociale.

III.4- PRÉOCCUPATIONS LIÉES AUX VALEURS TRADITIONNELLES DE LA FAMILLE CHEZ LES MVOG-TSUNG-MBALLA

La famille, cellule de base de toute unité socio-anthropologique symbolise le groupe primaire et parfois étendu des membres d'une société. Chez les Mvog-Tsung-Mballa, la famille constitue selon une expression sociologique « un fait social total¹⁰³ ». Car elle constitue dans la mémoire traditionnelle une étendue entretenue par les rapports que soutiennent les membres de l'organisation familiale que sont les conjoints, les parents et des alliés. Il s'agit dans le mode de vie des Mvog-Tsung-Mballa d'un ensemble ouvert comme une matrice de solidarité. Et pourtant, la famille, comme variable de la subordination des valeurs traditionnelles et de survivance des générations chez les Mvog-Tsung-Mballa nous amène à nous interroger sur les facteurs ci-après : Comment comprendre la problématique de la crise des valeurs au sujet des modalités comme la parenté, le mariage, la fraternité et l'hospitalité ? Au préalable, découvrons les résultats de notre enquête :

¹⁰³ Marcel MAUSS, cité in *Dictionnaire critique de la Sociologie*, p.254.

N° de la variable	variable	oui	non
1	La fraternité	X	
2	Le mariage		X
3	L'hospitalité		X
4	Le pardon		X
5	La parenté		X

III.4.1- Le mariage chez les Mvog-Tsung-Mballa : les unions ou les noces sans unité d'amour ?

Si le mariage se définit comme l'union entre deux personnes, traditionnellement de sexes opposés, il est possible d'ouvrir le sens vers une liberté de considérations, en phase avec l'évolution des mœurs. On privilégie dans certains Etats la dynamique libre de mariage pour tous.

Dans ce contexte principalement de l'évaluation socio-anthropologique des faits objectivés, il faut dégager la réalité communautaire de la valeur du mariage au nom de l'amour. Pour la plupart des acteurs rencontrés dans l'espace-cible de cette étude, les réponses directes ou indirectes font état de ce que le mariage est devenu une institution sans véritable substance. Les acteurs mariés évoluent en rangs dispersés, avec une remontée permanente des crises d'intérêt ou d'infidélité. L'amour est devenu un commerce pour certains partenaires qui, pour des calculs mesquins et pécuniaires, contractent des unions sans conscience d'attachement inconditionnel.

Bien plus, le deuxième cas de figure de cette crise sociale des valeurs traditionnelles du mariage se trouve dans le caractère aventureux des comportements sexuels des jeunes et certains adultes Mvog-Tsung-Mballa. Sur une moyenne de dix jeunes rencontrés, il a été donné de constater que la logique qu'ils ont de l'amour épouse effectivement des traits d'un questionnement polémique, pour des raisons sociales et philosophiques du vivre en couple polémique. Les indicateurs de désolidarisation avec les principes de la tradition du mariage chez les Mvog-Tsung-Mballa se posent comme une équation de confrontation anthropologique des relations qualitatives du niveau de vie. La conjoncture prête des arguments justes ou

arbitraires à ces acteurs sociaux donne chacun des justifications sur un état d'anomalie traditionnelle au sujet de la valeur du mariage.

Résolument, le mariage, apparaît revêtir le cachet des noces sans unité. Les membres de la société Mvog-Tsung-Mballa vivent dans une tournure de dévalorisation de l'amour. L'amour devient presque le fruit empoisonné dans le cycle des unités de socialisation. La destruction symbolique des principes de la vie du Mvog-Tsung-Mballa s'accomplit ironiquement devant les impasses de la vie du groupe par devers les exigences de l'éthique familiale.

Par ailleurs, la critique des mesures de vie se complète simultanément avec la force des pesanteurs génétiques que l'on peut aussi interroger au prisme du registre des affinités ou de parenté ?

III.4.2- La parenté chez les Mvog-Tsung-Mballa : quel visage des liens génétiques face aux enjeux d'alliances interpersonnelles

La parenté, comme relation génétique entre les membres d'une même souche matriarcale ou patriarcale présente plus d'indicateurs dans le contexte socio-anthropologique. En effet, rappelons que la parenté désigne le lien de consanguinité ou l'union par alliance entre diverses personnes. Dans les sociétés traditionnelles, au contraire, il est beaucoup plus important à la fois numériquement et par sa place dans la vie sociale : c'est le lignage, le clan, la grande famille élargie. Parfois la notion déborde même ceux qui sont biologiquement parents pour inclure ceux qui sont admis comme parents.

Bien profondément, la perpétuation de l'espèce, les groupes de parenté traditionnels remplis de nombreuses fonctions (sociales, économiques, éducatives, culturelles, religieuses). Aussi curieusement que cela puisse paraître, ces groupes, sous l'impact de la civilisation moderne voient une grande partie de ces rôles diminuer ou disparaître. Le système anthropologique des Mvog-Tsung-Mballa permet ainsi de voir les formes d'héritage et les traits consubstantiels aux liens où s'associent des modalités essentielles de la problématique généalogique.

Au regard de ce qui précède, il y a lieu de se poser la question suivante : comment rendre compte de la parenté chez les Mvog-Tsung-Mballa ? Ou mieux, sous quel visage des liens génétiques, décrypter ou aborder les enjeux d'alliances interpersonnelles ?

Plus concrètement, les points de vue des acteurs sociaux juxtaposés aux observations directes font état de ce que la vie communautaire Mvog-Tsung-Mballa donne une idée de parenté un peu débridée. Car en marge des discours traditionnels sur les valeurs de liens familiaux, la banalisation de cette relation de consanguinité se montre plus accentuée aujourd'hui avec des expériences d'individualisme variées. La signification affective se distingue par une orientation socio-anthropologique d'entités éclatées sous le poids des glissements différentiels. Les aspects cognitifs se donnent à saisir comme des tribunes de questionnements conséquents.

La prise à témoins des faits objectivés révèle des relations incestueuses entre les membres de la fibre anthropologique Mvog-Tsung-Mballa. La vie familiale de ces acteurs semble, des opinions d'adultes vouée à la malédiction et à la fatalité. Les conflits de transgression qui se dessinent autour de cette violation des liens de souche intègre l'ordre de la crise sociale des valeurs traditionnelles, surtout que la parenté symbolise le transfert respectueux de la fraternité chez les Mvog-Tsung-Mballa. Les rapports entre parents, représentent une force mythique de la solidarité par devers des épreuves du groupe. Et quand cette mémoire ancestrale des interdits en termes de valeurs vient à connaître une désacralisation, on pense sérieusement que la crise occupe le terrain de la famille Mvog-Tsung-Mballa.

Dans le même ordre de dévoilement des faits objectivés au sujet de l'attachement au lignage familial, d'autres facteurs rendent compte de la crise sociale des valeurs chez les Mvog-Tsung-Mballa. De ce point de vue, il faut s'indigner de la nature très indifférente des rapports entre les frères, sœurs et des autres parents aînés, que l'acception de la civilisation occidentale participe à émettre avec des paradigmes diviseurs comme oncle, tante, cousin, neveux, etc.

Plus concrètement, l'expérience de sondage sur les valeurs de la parenté familiale a très vite affiché le tableau de la distance entre les membres du groupe, et pourtant, logeant au périmètre zéro eu égard au rayon de proximité. Les expressions d'indifférence dans les réponses traduisent des écarts et des divisions de marginalité des frères volontairement ou non. Ainsi qu'est-ce qui explique cette destruction des affinités primordiales dans la famille ethnosociologique Mvog-Tsung-Mballa dans ce contexte ? La prise en considération des propriétés du besoin d'affirmation ou d'exploitation des avantages d'un même écosystème peuvent à tout le moins, fournir des pistes de solution, susceptibles de fonder la gestion des rapports moins crispés au sujet de la parenté.

En outre, l'essence traditionnelle du Mvog-Tsung-Mballa participe aussi de la promotion des modalités de l'accueil ou de la bonne gestion des rapports entre frères ou étrangers ; ceci trouve une explication dans le paradigme de l'hospitalité.

III.4. 3- L'hospitalité chez les Mvog-Tsung-Mballa : une qualité de la fraternité au passé simplifié ou renoncé ?

La vie chez les Mvog-Tsung-Mballa repose sur des valeurs communautaires au rang desquelles se trouve en bonne place, l'hospitalité. En effet, la tradition a toujours inscrit au registre de ses préoccupations de la convenance et de la préséance des rapports, la fraternité par l'accueil. Des expressions de commodité au langage de cordialité, la vie chez le Mvog-Tsung-Mballa porte l'empreinte d'un sentiment de préciosité majeur dans la manifestation du bonheur de fréquentation du frère.

Par contre, le contexte de la crise sociale à l'échelle de la variable familiale, en tant que mémoire du credo traditionnel de l'ancestralité bienveillante du Mvog-Tsung-Mballa, donne à observer une qualité de la fraternité au passé simplifié voire, renoncé. Ces états de rapports mitigés et *défraternisés* se donnent à comprendre dans le compte rendu de terrain où les expressions de traduction de l'hospitalité riment avec la négation ou la considération zéro du plaisir de l'accueil du frère.

Dans ce sens, le discours du refoulement circonstanciel s'adosse sur des préjugés et des prétextes de la méchanceté affublée comme image à l'alter ego. La tentative d'explication de l'égoïsme comme le révèlent certains acteurs rencontrés, prend appui sur des raisons économiques et politiques. La conjoncture explique à des proportions d'opinions relatives le fait de ne plus permettre aux descendants de perpétuer les valeurs d'hospitalité qui restent pourtant le socle des facteurs de fraternité chez le Mvog-Tsung-Mballa.

Bien plus, la peur de la pratique de la sorcellerie ressort aussi comme la cause de cette rupture sociale entre frères. Des soupçons ou des pratiques avérées révélées de sorcellerie font à ce que, s'installe de plus en plus, une attitude de méfiance qui devient une onde de choc permanente au sein de la conscience collective. L'évocation d'un certain nombre de cas permet de cerner les composantes de résurgence des divisions socio-anthropologiques qui placent l'analyse sociale de la crise des valeurs sur le seuil de la confrontation. L'expression et l'exercice de l'acceptation interviennent sur les dimensions de schémas relationnels. En d'autres termes, l'hospitalité porte la bienveillance ou la malveillance au faîte de la cognitivité des fils et filles Mvog-Tsung-Mballa.

La communauté Mvog-Tsung-Mballa garde quoiqu'il en soit, des figures de transmission de la lumière traditionnelle par les comportements d'hospitalité. La définition et la réalisation de l'agir social posent un diagnostic socio-anthropologique susceptible de fournir les arguments dialectiques pour la mesure de la représentation de la crise des valeurs.

À tout considérer, la variable familiale que l'hospitalité contribue à inscrire sous le poids de l'avenir de la composante socio-anthropologique Mvog-Tsung-Mballa, reconduit les façons de remettre à l'ordre ou à l'endroit, la vulnérabilité constatée des patrimoines. Les relations précaires qui caractérisent les cohabitations des individus dans ce paysage communautaire porte aussi au pinacle, la réalité culturelle du bantou. Repenser la vitalité garantit la trajectoire stabilisatrice pour la survivance exemplaire de l'héritage du vivre-ensemble par la valeur sacrée d'hospitalité chez les Mvog-Tsung-Mballa.

Par ailleurs, dans quelle mesure le pardon peut-il investir l'attention des observations de la problématique majeure de la crise des valeurs ?

III.4.4- Le pardon chez les Mvog-Tsung-Mballa : des cœurs fermés à l'indulgence ?

La vie en communauté se présente comme une expérience de confrontation des mœurs et des humeurs, que très souvent, l'issue des opinions donne à saisir sous les spasmes des sentiments polémiques, des effets de la désorientation. Le pardon en tant que résolution d'expression d'essence spirituelle trouve également une zone de parenté féconde au niveau de la socio-anthropologie des rapports communautaires. Oublier le mal subi ou le tort qui a été fait relève d'une véritable opération de maîtrise de soi et de considération par devers les situations de frustration de l'autre. Ce développement de circonscription thématique du pardon rejoint les préoccupations d'un regard socio-dynamique orienté vers la cible ethnologique Mvog-Tsung-Mballa.

L'investigation sociale sur la réalité du pardon au quotidien dans cette communauté permet de révéler les tensions et les exceptions d'une configuration des relations fermées au nombril des égoïsmes. Le pardon se dévoile plutôt sous l'apparence d'une sympathie sans substance de réelle conscience du respect de l'autre. Les circonstances qui façonnent le vivre-ensemble auprès de cette population souffrent d'un regard fraternel sous-tendu par la valeur de cœur du pardon. Le cheminement des individus est davantage influencé par des intérêts et des rancœurs qui finissent par défavoriser les acteurs face aux enjeux d'une communion d'esprit.

Les observations croisées au nom des faits objectivés soulignent à grand trait la crise sociale matérialisée par l'intolérance à outrance qui maintient la faction clanique Mvog-Tsung-

Mballa, au bas de l'escalier d'un itinéraire de développement social. Il s'agit d'une réalité que déclinent la haine, la médisance et l'intolérance entre les frères. L'amour fraternel comme source de construction des œuvres sociales se trouve sacrifié à l'autel des individualismes que donnent à observer des prises de position excentrées. À ce stade de la réflexion, la problématique de la crise sociale des valeurs se pose comme un facteur d'intérêt, d'inquiétude dans une attaque transitive des valeurs morales et de communion anthropologique, somme toute essentielle pour l'épanouissement d'une communauté.

Quoiqu'il en soit, le langage du pardon est en crise chez les Mvog-Tsung-Mballa. La pratique des rapports l'illustre davantage dans un ensemble de révélations sous l'apanage des enjeux politiques ou érotiques, dont les films sociologiques ont participé à illustrer plus haut le côté sombre. La communication familiale est à l'ordre du jour car la difficulté à manifester une attitude d'humilité participe à démontrer le niveau de travestissement de l'éthique ancestrale destinée dans sa plénitude à la résolution des différends entre les membres du clan Mvog-Tsung-Mballa. L'extrémisme cognitif remarqué dans les prises de positions des acteurs est la parfaite illustration socio-anthropologique de la crise que vit cette faction ethnique. Les frères se regardent avec dédain et parfois vont à dire qu'il n'est pas question de pardonner une expropriation de terrain commise par un cousin au nom d'une domination matérielle.

Les facteurs qu'on peut retenir dans ce registre sont de l'ordre de la gouvernance et de la préséance ancestrale pour le bien de la communauté Mvog-Tsung-Mballa de façon générale. Les autres paramètres comme des actes de culpabilité dans le phénomène de la sorcellerie rentrent aussi dans cet ordre de préoccupations. La vie des membres est caractérisé par des observations, des regains d'intérêt et des résolutions qu'il est difficile de défaire sous le motif d'un présumé de pratique du pardon. Le niveau de la crise des valeurs dans ce groupe rejoint les préoccupations de la paix sociale à travers la force de la cohabitation pacifique. Vivre avec l'autre et se tolérer, pardonner les fautes ou les manquements pour essayer de maintenir la logique de vie malgré les différences en termes de personnalités et d'intérêt au quotidien ; voila les défis de la cohabitation pacifique.

À tout considérer, le thème du pardon fait retenir une situation de manque d'entente entre les frères de la communauté Mvog-Tsung-Mballa. Les modalités de la mise en valeur du vivre-ensemble se trouvent remises en question sous les prétextes du manque de tolérance et d'acceptation de l'autre. Le développement des sentiments d'animosité justifie aussi cette dérive des mentalités qui commence à investir de sa forte marque de rupture, les rapports fraternels, pourtant cordiaux dans la pure tradition des Mvog-Tsung-Mballa. La caution du

temps n'est pas alors moins responsable de cette dégradation des sentiments de noblesse par rapport à l'humaine condition. Plus loin, comment pouvons-nous aborder le thème de la fraternité ?

III.4.5- La fraternité chez les Mvog-Tsung-Mballa : un acquis à consolider

La fraternité est une acception du lien privilégié entre les frères d'un même lignage ou d'une même famille. Elle se manifeste donc par un sentiment de responsabilité collective face aux événements heureux ou malheureux qui touchent à l'un des membres du groupe. L'amour du frère ou l'attention qu'on accorde à sa situation en tant que individu d'une société est emprunt de sollicitude redoublée. La définition de cette réalité de la famille chez les Mvog-Tsung-Mballa connaît une exemplification qui oscille entre l'impression positive et celle négative.

En effet, les faits objectivés donnent à constater une connaissance des relations familiales connues par la majorité des acteurs rencontrés même si la pratique de ces valeurs de la famille souffre d'application. Le plus souvent, la fraternité se montre féconde dans un jeu de rapports intéressés. Quand les enjeux sont négligeables, le niveau de valorisation de la fraternité baisse aussi. Or la tradition chez les Mvog-Tsung-Mballa explique le fait que la fraternité est une valeur absolue de reconnaissance inconditionnelle de l'unité de lignée entre des frères. Les circonstances sociales ne doivent pas influencer le degré de respect des ces valeurs cardinales de la socio-anthropologie beti comme cela s'observe avec regret dans les interactions des membres.

Une telle situation mérite de trouver des explications au niveau de l'évolution des sociétés et des mentalités contemporaines. On peut l'expliquer d'une part par le fait que, le phénomène des migrations comme nous le confient certains acteurs crée la distance entre les frères au point où le sentiment de fraternité se réduit progressivement. Il existe des familles qui passent des années sans jamais se retrouver pour parler des problèmes de leur souche. Les raisons d'exil ou de quête de la meilleure situation sociale justifient ce décalage de l'unité familiale qu'il faut très actuellement questionner sous les spasmes de la fracture des liens fraternels.

Au bout du compte, la problématique de la crise sociale des valeurs chez les Mvog-Tsung-Mballa porte la responsabilité d'une double situation. La mauvaise transmission des valeurs traditionnelles d'une part, et le manque d'engouement à l'assimilation de l'héritage positif des savoir-faire ancestraux par des héritiers à divers niveaux de générations. À ce sujet,

il a été possible de comprendre par une évaluation des préoccupations liées aux valeurs traditionnelles de la famille chez les Mvog-Tsung-Mballa. C'est ainsi que les modalités comme la parenté, la fraternité, l'hospitalité et le pardon en passant par le lien fécondant de génération au non du mariage, que nous avons pu dégager le niveau de déchéance des valeurs liées à la famille.

Les points de vue recueillis dans le paysage social font état de ce que le groupe Mvog-Tsung-Mballa évolue dans une allure de nostalgie inopérante, attitude peu favorable à la prise en main de l'héritage de dynamisme propre aux us et coutumes du clan. De ce point de vue, les arguments du mariage permettent de prendre conscience de la stérilité de cette unité de base au sein des relations de projection de la vie de la communauté. Il en est de même de la problématique du pardon qui reste une exception de vie à cause des procès entre les membres qui se discutent les intérêts. L'hospitalité qui ouvre la fraternité à l'altérité positionne les enjeux de l'agir social sur les seuils de la préoccupation des tons socio-anthropologiques du développement comme horizon connecté à d'autres paramètres culturels.

III.5- PREOCCUPATIONS LIEES AUX VALEURS ARTISTIQUES OU CULTURELLES CHEZ LES MVOG-TSUNG-MBALLA

Le mot culture porte les couleurs de plusieurs fonds de paramètres et dépend du contexte de son inscription de communication y compris l'objet de reflet. Cependant, le souci de premier ordre est celui de sa définition. Du latin *cultura*, il signifie soin des végétaux, puis soin de l'esprit. Participant de la continuation dynamique de la construction du sens, l'approche de compréhension de la socio-anthropologie nous interpelle. Car il s'agit dans cette acception de tout ce qui, dans une société donnée, est acquis, appris et peut être transmis. La culture vise donc tout l'ensemble de la vie sociale, depuis les soubassements technologiques et les organisations institutionnelles jusqu'aux formes d'expression de la vie de l'esprit, le tout considéré comme un ordre de valeurs donnant au groupe une certaine qualité humaine.

Il est clair que les penseurs donnent à lire deux modalités de la culture qui sont culture comme réalité objective (œuvres réalisées en tant que résultat donné et acquis) et la culture comme réalité vécue (participation à une continuité agissante, configuration active de valeurs encore entendu comme modèle culturels). Linton¹⁰⁴ fait donc comprendre qu'une culture peut être observée et étudiée dans les œuvres réalisées (techniques, artistiques, littéraires, etc.).

¹⁰⁴ Linton in Alain BIROU, *Vocabulaire pratique des sciences sociales*, op.cit., p.87.

Plus concrètement, les Mvog-Tsung-Mballa comme facteur du contexte d'appréciation de l'héritage des valeurs culturelles font admettre des réalisations ou des vides spécifiques, susceptibles de conduire à la compréhension de l'opportunité de la crise des valeurs dans cette communauté socio-anthropologique. De ce cette initiative, il convient de s'interroger sur les manquements observés dans l'héritage culturel des Mvog-Tsung-Mballa qui fait aussi remarquer la tonalité de la crise sociale sous les paliers de certaines modalités comme les danses et les chants traditionnels, l'artisanat, la littérature orale. Les clichés ou les faits objectivés sont illustratifs de ce tableau d'enquête sociologique.

N° de la variable	variable	oui	non
1	les danses et chants traditionnels		X
2	l'artisanat	X	
3	la littérature orale	X	

III.5.1- L'état de lieu de l'art chez les Mvog-Tsung-Mballa : un talent sacrifié à l'autel de l'inertie des acteurs sociaux

L'art est la manifestation spirituelle et matérielle de l'expression du talent humain à travers les œuvres qui représentent les couleurs, les idées ou la diversité des identités. Cette problématique de l'art touche très profondément les cultures et les groupes qui en sont par excellence les viviers. La nature d'appréciation des sensibilités de l'expression de l'art se rapporte aux enjeux de la manifestation d'intérêt, du moins la place qu'occupe la culture dans le contexte de la communauté Mvog-Tsung-Mballa.

En effet, la tradition garde un certain nombre de symboles, porteurs et révélateurs de l'expression de l'art chez les Mvog-Tsung-Mballa, ces derniers révélant la mémoire séculaire d'une somme de biens immatériels et matériels à découvrir par des zones de descriptions spécifiques. Car l'art regroupe des éléments comme la peinture, la sculpture l'artisanat et bien d'autres facteurs traducteurs du talent. De toutes les représentations de la zone en termes d'art, l'artisanat affiche un tableau de patrimoines presque vides. La sculpture et la vannerie ont juste quelques éléments de souvenirs. Mais le drame se trouve dans le manque d'artistes capables de perpétuer l'héritage des ancêtres.

III.5.2- Les danses et les chants traditionnels : des mélodies d'un comique dénué de l'âme d'authenticité

Chaque culture possède des facteurs de révélation de son identité et comme tel, on retrouve des marqueurs d'expression folklorique ou des arts visuels. Les langues et des représentations complètent ce tableau dans une moindre mesure panoramique. Dans ce contexte particulièrement, la place des danses et des chants traditionnels a fait l'objet d'une investigation sociale active chez les Mvog-Tsung-Mballa d'Akono et ses environs.

La danse symbolise une dynamique d'expression des mouvements chorégraphiques traditionnelle en rapport avec des événements spécifiques. Le Mvog-Tsung-Mballa garde dans la mémoire de ses activités artistiques, mouvements d'ensemble ou de challenge dans la démonstration des talents. On peut retenir de l'avis des personnes consultées, deux modalités d'expressions de l'art de la danse ou des chants : les moments heureux et les événements malheureux.

En première entaille, on va rendre compte des danses répertoriées en cette occasion.

- Mbali ;
- Elag ;
- Bol ;
- Mengana ;
- Olantsa ;
- Ewanga ;
- Bikutsi ;
- Ozila ;
- Ekang;
- Nyeng;
- Mendzang;
- Mimbe;
- Menyegse.

Le niveau de manifestation pratique de ces expressions culturelles semble faire l'objet d'une divergence de voix. Les révélations sont parfois surprenantes sur le caractère peu

patrimonial de ces facteurs de la survivance de la diversité culturelle chez les Mvog-Tsung-Mballa. Il se trouve que la communauté d'étude récite par la voix de certaines figures adultes les noms que nous avons cités supra. En effet, sur une demande de l'agir social culturel, les acteurs ne pratiquent plus traditionnellement des danses. Les plus fréquentes sont celles des occasions de deuil, encore appelés danse funéraire. Une réelle contrainte tragique qui tourne l'existence du Mvog-Tsung-Mballa dans une allure du sentiment nostalgique. L'*Essani*, danse funèbre, reste la seule variante en marge du très emblématique rythme du Bikutsi en vue dans cette communauté.

Le Bikutsi un rythme de forte amplitude d'ambiance chez les Mvog-Tsung-Mballa. La connotation d'action et du rapport au sol comme dynamique de pression en mouvement énergétique donne une impression de frappe à la défiance de l'espace. Le corps qui conduit ce mouvement le plus souvent en mouvement d'ensemble traduit la réactivité du Mvog-Tsung-Mballa avec au constat, une excitation de réjouissance populaire. Le regard ethnométhodologique aurait prescrit une action de transformation de ce sol par des gestes et des initiatives culturels de grande envergure. Ce qui ferait du fils Mvog-Tsung-Mballa un acteur social conscient de son patrimoine et doué de la capacité de capitaliser sur les richesses de cette diversité folklorique. On est tenté de s'interroger sur les passerelles entre l'héritage ancestral et les industries culturelles modernes.

La danse représente un patrimoine enseveli dans les décombres de l'oubli ou de la banalisation des facteurs traditionnels. Les fils et filles de l'ethnie Mvog-Tsung-Mballa donnent une impression vague de l'importance à travailler les danses. Ils estiment que l'invasion des rythmes occidentaux ou ceux des autres régions d'Afrique ne participent plus à la visibilité qui devrait faire promouvoir les richesses de ce groupe. En termes de pourcentages à 10% de l'accomplissement des danses traditionnelles. L'*Essani*, danse funèbre reste la seule variante en vue dans cette communauté. Les opinions qui se donnent font état d'une problématique de la perte des valeurs au regard de ce vide culturel identifié à travers la crise sociale dans les composante folkloriques matérialise les enjeux circonstanciels du problème. Le contexte de cette étude nous fait plutôt parler de la crise des valeurs qui, toute proportion gardée, donne l'occasion de débat sur les unités de compréhension de la saisie socio-anthropologique de l'agir traditionnel.

Bien plus, les chants représentent le versant mélodique de l'identité du Mvog-Tsung-Mballa. Comment ne pas se rappeler des morceaux de musique traditionnels qui, révèlent-ils servent de mémoire enchantée pour des générations d'enfants. Interrogé sur le niveau de

pratique de ces usages comiques ou satiriques du chant à des fins parfois de mémoire ou de récréation apparaissent comme des indicateurs d'un malaise identitaire. Très peu gardent en tête ces mélodies qui sont la banque de données des us et coutumes. La notion de chant et le produit qu'est la chanson interpelle aussi un certain nombre de générations. Les actes posés par les gardiens de la tradition sont à la fois, un sursaut d'orgueil mais davantage, une réplique en l'occasion inoffensive devant les invasions culturelles qui laissent le Mvog-Tsung-Mballa spectateur devant les scènes du monde de la culture au nom de l'universalité *phagocytrice* du local.

Aussi, la problématique de la globalisation qui remet au goût du jour la nature des interactions entre les valeurs locales et celles dites universelles. Le souci de l'équilibre des patrimoines pour une unité des valeurs doit tenir compte des singularités. La promotion des richesses identitaires invite au développement des équations de la socio-anthropologie de considération des exceptions culturelles.

Au terme de cette unité de réflexion rattachée aux valeurs culturelles chez les Mvog-Tsung-Mballa, il convient de relever les enjeux de la réflexion sur la crise sociale des marqueurs mélodiques de l'art musical traditionnel. L'observation sociale révèle aussi un souci de qualification des facteurs de la survivance de la chorégraphie laissée par les ancêtres. Le débat n'est pas certes celui d'un conflit de générations, mais des patrimoines. Il faut comprendre, qu'un événement comme la mort oblige les acteurs à perpétuer la danse funèbre *Essani* ; alors que, les autres variables de valorisation de la danse traditionnelle s'illustrent comme des patrimoines oubliés. Le deuxième facteur de transmission de l'héritage traditionnel s'est découvert à travers un autre rythme appelé Bikutsi. La déclinaison des unités de sens de cette réjouissance populaire a été passée en revue avec une dialectique de la vertu et de l'enjeu de la transformation des mouvements émotionnels en acte de développement ouvert à l'altérité.

Par ailleurs, qu'il nous soit permis de découvrir une autre variable des dynamiques socio-anthropologiques portant notamment sur l'oralité en tant que caisse de résonance de l'imaginaire Mvog-Tsung-Mballa.

III.5.3- Oralité et littérature ancestrales Mvog-Tsung-Mballa : mémoire trouée ou l'histoire oubliée

La notion de littérature définit l'expression imaginaire des sensibilités de chaque communauté et en fonction des tranches culturelles, révèle la transmission de la vision sociale de représentation ou de réfutation. La parole comme expression de manifestation illocutoire de

l'oralité a souvent occupé une place de choix dans le mode de vie du Mvog-Tsung-Mballa. Qu'est-ce qui explique d'entrée de jeu la configuration de la mémoire trouée, une situation d'amnésie perceptible par le désintérêt pour une jeunesse qui tourne le dos à un patrimoine traditionnel qui manque de défenseurs réels.

Certains adultes sont autant ignorants de cette richesse par les contes ou les chantefables que mauvais gardiens des traditions, qui ont pourtant bercé les rêves et les moments de croissance de leur enfance. La majorité de ces acteurs ne sont pas capables de perpétuer les richesses de cette grande tribune de survivance des Mvog-Tsung-Mballa. Ils semblent avoir oublié leur histoire.

Posé autrement, comment l'oralité et la littérature participent-elles de l'essor du renouvellement de la problématique de la mise en orbite des patrimoines traditionnels du Mvog-Tsung-Mballa ? Cette interrogation à valeur rhétorique donne les pistes d'une affirmation contemporaine de la crise sociale des valeurs.

La diversité qui fait aussi l'authenticité du Mvog-Tsung-Mballa porte la responsabilité discursive de la réflexion. L'oralité qui doit jouer le rôle de courroie de transmission des modes d'agir et des ondes philosophiques propres à la perception de la vie du Mvog-Tsung-Mballa se trouve rangée dans les placards de l'histoire sociologique. Parler du passé est devenue une étrange action de revisitation d'un itinéraire socio-anthropologique que les uns et les autres ne semblent pas reconnaître comme unité centrale de la raison d'être du groupe parmi tant d'autres groupes.

En toute correspondance des cas de figures de terrain, les acteurs sociaux cibles affichent un attachement inactif vis-à-vis de l'oralité et de la littérature traditionnelles. Les seuls acteurs qui ont fait preuve de souvenir font comprendre que les personnes concernées n'ont pas un attachement fécond pour ces patrimoines qui devraient en toute vraisemblance consolider les valeurs d'authenticité et du vivre-ensemble de ce groupe.

Parvenu au terme de ce chapitre axé sur le dévoilement des résultats de l'enquête socio-anthropologique, il était question de ressortir les variables de perceptions de la crise sociale des valeurs. Dans ce contexte, le passage en revue des valeurs liées à la santé ont donné l'occasion d'apprécier les problèmes qui caractérisent la conservation ou la valorisation du patrimoine chez les Mvog-Tsung-Mballa d'Akono. Le constat qui se dégage de cette unité laisse transparaître des vides ou la désacralisation des patrimoines du terroir. Bien plus, les préoccupations liées aux valeurs du travail, reconduisent le ton de l'assertion des hypothèses à

la confirmation, notamment au prisme des registres thématiques tels que : l'inertie, l'oisiveté ou la paresse. Le développement comme enjeu de cette excursion de dénonciation de la crise sociale chez les Mvog-Tsung-Mballa a permis de se rendre compte que le niveau de vie des populations cibles est fortement détérioré. Quant aux valeurs traditionnelles inhérentes à la politique, les préoccupations sous-jacentes révèlent antagonismes allant à des éliminations de personnes, par des moyens directs ou indirects. Les concessions ne figurent pas dans ce registre de recherche du profit par le leadership à tout prix. Enfin, les préoccupations liées aux valeurs traditionnelles de la famille, la dénonciation de la dégradation des valeurs de solidarité et de fraternité reconnues par le passé à ce groupe ethnique apporte un éclairage conséquent au sujet de la crise sociale actuelle. Une telle situation ouvre le débat de l'équilibre des communautés et renouvelle les intérêts de la problématique de la sociologie des groupes face aux enjeux du développement. Il s'agit de question la mémoire pour restaurer les valeurs qui s'ensevelissent au fur et à mesure sous les décombres de la déchéance morale. En d'autres, comment puiser à la source à travers un rite porteur de la charge socio-anthropologique de grand effet ? Ou alors, dans quelle mesure le rite peut-il servir de référent d'inspiration pour les Mvog-Tsung-Mballa en pleine crise des valeurs ?

Parvenu au terme de cette première partie, il convient de restaurer son centre d'intérêt intitulé : présentation des Mvog-Tsung Mballa, description de la crise des valeurs au travers des enquêtes socio-anthropologiques. Aussi faut-il rappeler que deux chapitres construisaient l'ossature de cette entrée en matière d'obédience descriptive. La visualisation du panorama géo-ethnique des Mvog-Tsung-Mballa au sein de la tribu Ewondo a permis de découvrir le mode de vie et l'esprit philosophique qui les caractérisaient. On a tour à tour traité de la situation historico-géographique, religieuse et morale au point de comprendre la valeur cardinale de l'homme dans cette faction ethnique des Ewondo, constituant du grand groupe Beti. Les valeurs artistiques dans une affiliation homologuée à la nature ou à la culture, se sont données à saisir dans une expression de la vie intellectuelle portée par une mémoire heureuse. La communauté et les autres paramètres de l'organisation ont ouvert la voie vers les données de la valeur économique.

Quant au deuxième chapitre, il était question de rendre compte des observations des faits objectivés sous le registre de la représentation de la crise sociale en parlant des dysfonctionnements de l'agir de l'ethnie Mvog-Tsung-Mballa. Les trois lentilles de projection des spasmes office de la crise des valeurs sont entre autres : de la mise en scène des catégories religioso-morales, les faits objectivés sur les valeurs traditionnelles communautaires et les notes catégorielles connexes aux valeurs du développement chez les Mvog-Tsung-Mballa. La

résultante de ces points d'ancrages reste l'évidence d'un dysfonctionnement illustré par la crise des valeurs, lesquelles valeurs permettaient aux acteurs de mieux vivre en communauté. La logique scientifique ouvre la démarche vers le travail de terrain avec une accentuation de l'activité d'enquête dans un souci d'analyse croisée des opinions orales et traditionnelles.

Le troisième chapitre était axé sur le dévoilement des résultats de l'enquête socio-anthropologique. On a pu ressortir les variables de perceptions de la crise sociale des valeurs. Dans ce contexte, le passage en revue des valeurs liées à la santé ont donné l'occasion d'apprécier les problèmes qui caractérisent la conservation ou la valorisation du patrimoine chez les Mvog-Tsung-Mballa d'Akono. Le constat qui se dégage de cette unité laisse transparaître des vides ou la désacralisation des patrimoines du terroir. Bien plus, les préoccupations liées aux valeurs du travail, reconduisent le ton de l'assertion des hypothèses à la confirmation, notamment au prisme des registres thématiques tels que : l'inertie, l'oisiveté ou la paresse. Le développement comme enjeu de cette excursion de dénonciation de la crise sociale chez les Mvog-Tsung-Mballa a permis de se rendre compte que le niveau de vie des populations cibles est fortement détérioré. Quant aux valeurs traditionnelles inhérentes à la politique, les préoccupations sous-jacentes révèlent des antagonismes allant à des éliminations de personnes par des moyens directs ou indirects. Les concessions ne figurent pas dans ce registre de recherche du profit par le leadership à tout prix. Enfin, les préoccupations liées aux valeurs traditionnelles de la famille, la dénonciation de la dégradation des valeurs de solidarité et de fraternité reconnues par le passé à ce groupe ethnique apportent un éclairage conséquent au sujet de la crise sociale actuelle. Une telle situation ouvre le débat de l'équilibre des communautés et renouvelle les intérêts de la problématique de la sociologie des groupes face aux enjeux du développement. Il s'agit de questionner la mémoire pour restaurer les valeurs qui s'ensevelissent au fur et à mesure sous les décombres de la déchéance morale. En d'autres termes, comment puiser à la source à travers un rite porteur de la charge socio-anthropologique de grand effet ? Ou alors, dans quelle mesure le rite peut-il servir de référent d'inspiration pour les Mvog-Tsung-Mballa en pleine crise des valeurs ?

DEUXIEME PARTIE

**LE RITE TRADITIONNEL SO COMME SYMBOLE DE
VALEURS SOCIALES : PRESENTATION ET TRANSLATION
SOCIO-ANTHROPOLOGIQUE AVEC L'EPOPEE D'ANGON
MANA ET D'ABOMO NGELE DANS L'IMAGINAIRE MVOG-
TSUNG-MBALLA**

La deuxième partie de ce travail donnera le ton de la réflexion à travers l'examen du rite traditionnel So, en tant que symbole de valeurs sociales, tout en procédant à la présentation des relations de translation socio-anthropologiques qui s'établissent avec l'épopée d'Angon Maet d'Abomo Ngele au sein de l'imaginaire Mvog-Tsung-Mballa. L'énonciation qui caractérise ce centre d'intérêt est à la fois d'ordre informatif et analytique. De ce point de vue, le quatrième chapitre permettra d'opérer une redécouverte du rite traditionnel So en questionnant la résonance des symboles qu'il charrie en termes de valeurs sociales. Les étapes et les circonstances nécessitant le rite rendront intelligibles les mobiles socio-anthropologique qui cautionnent le débat. Le cinquième chapitre relatif à cette partie reconvoque la mémoire ainsi que la présentation des résultats des enquêtes sur la réception du rite So au sein du groupe ethno-sociologique Mvog-Tsung-Mballa. Dans ce contexte décryptage des substrats culturels, le sixième chapitre se chargera de dévoiler lecture reconfigurée des variantes de l'initiation entre l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngele. Du moins, les enjeux de ce chapitre se comprennent dans le sens de la valorisation des paradigmes de la culture sous les cloisons de l'interculturalité.

CHAPITRE IV

**À LA REDÉCOUVERTE DU RITE TRADITIONNEL
D'INITIATION SO : VISAGE ET RESONANCE D'UN
SYMBOLE DE VALEURS SOCIALES CHEZ LES MVOG-
TSUNG-MBALLA**

Le terme *So* désigne deux réalités distinctes. Dans son premier sens, il s'agit d'une antilope huppée qui se caractérise par un pelage roux, un ventre blanc, une longue raie dorsale noire, une course rapide et la spécificité de dormir les yeux ouverts. Au sens figuré, c'est le plus grand rite fétichiste chez les *beti* en général et les *Mvog-Tsung-Mballa* en particulier.

Quelle relation existe-t-elle entre le rite et cet animal dont les crottes étaient employées dans les initiations et qui, finalement demeurait tabou pour tous les non-initiés? La légende ne le dit pas clairement. C'est en observant l'antilope *so* qu'ils venaient de rencontrer en pleine forêt équatoriale que les *Beti* vont faire le rapprochement entre lui et leur rite. Ils vont alors le choisir comme symbole. La vocation de ce chapitre se donne à comprendre dans la logique de mise en relief d'un rite traditionnel d'initiation chez les *Mvog-Tsung-Mballa*. Le parcours que subit le sujet qui connaît le *So* symbolise la marche de l'individu vers la maturité. C'est fort de ces arguments qu'il nous semble opportun de convoquer cette référence en termes de valeurs traditionnelles dans ce contexte de débat autour de la crise sociale.

Compte tenu de cette initiative interdiscursive, il convient au préalable de faire une revue de la littérature afin de mieux fixer l'angle d'analyse qui légitime l'originalité de cette étude.

IV.1. LA REVUE DE LA LITTÉRATURE SUR LE RITE SO

Plusieurs études ont été menées avant la nôtre et, celles-ci présentent des points d'ancrage révélateurs de l'intérêt traditionnel du sujet portant sur la crise sociale. En effectuant le bilan critique qui va suivre à propos de ce qui a été mené comme étude sur le phénomène, nous sommes parvenu à la conclusion selon laquelle, il existe des aspects à explorer dans ce champ. L'état des lieux nous conduit justement à l'évocation sans exhaustivité des travaux effectués par certains exégètes.

IV.1.1. À propos du rite *So*

Concernant le rite traditionnel *So*, nous avons privilégié d'abord six auteurs principaux. Nous avons ensuite visité deux rites traditionnels africains apparentés au *So*. Nous avons enfin consulté l'Internet.

Nous présentons l'apport des auteurs, des informateurs et des sites consultés, suivi d'une brève appréciation. Autrement dit, nous voulons exhiber ce qui a déjà été fait, avant de préciser le cadre de référence dans lequel se situe notre recherche.

1. L'abbé Théodore TSALA¹⁰⁵. Son étude s'avère fort intéressante pour une bonne saisie des us et coutumes des Beti dans leurs différents rites ayant profondément marqué la vie du peuple. Selon lui, le *So* était le plus puissant des rites fétichistes des Beti. Tant qu'on n'y était pas initié, on restait exclu des assemblées du pays¹⁰⁶.
2. L'Abbé Pierre MVIENA. Son apport est concret et précis pour la connaissance de l'héritage ancestral¹⁰⁷. Le document fait découvrir le patrimoine culturel du peuple beti, dont le rite *So*. Soucieux de rassembler des notes valables, l'Abbé Pierre MVIENA a senti le besoin de recourir à quelques rares témoins de l'expérience des vieilles générations.
3. Philippe LABURTHE-TOLRA. Dans ses travaux, ce chercheur européen a privilégié les recueils et les récits. Sa conclusion peut être résumée comme suit : En pays beti, les écrits qu'on rencontre ne sont que de seconde main, et aucun de ceux qui traitent du *So* ne l'a subi. Il y en a qui font un grand éloge des vertus éducatives de cette réalité, un point c'est tout¹⁰⁸.
4. L'Abbé Prosper ABEGA. Son texte reprend la description des différentes étapes du rite telle qu'on la rencontre dans les précédents écrits, mais pour une exploitation au niveau pastoral¹⁰⁹.
5. L'Abbé Isidore TABI¹¹⁰. Dans ses études, Tabi présente des notes de réflexion d'action catéchétique et liturgique fruit d'une dizaine d'années d'apostolat dans une zone beti fort encline aux manifestations des rites de ses ancêtres. Son objectif est d'aider les gens à trouver une orientation chrétienne de salut dans le Christ Sauveur. L'auteur aborde tantôt l'anthropologie beti dans ses rites, tantôt la théologie des rites beti.

¹⁰⁵ Théodore TSALA était le promoteur des études beti. Cf. ici « Mœurs et coutumes des Ewondo », in *Etudes Camerounaises*, n°56, année 1958.

¹⁰⁶ Pierre MVIENA, *Univers culturel et religieux du peuple Beti*, Op.cit., p. 38.

¹⁰⁷ Idem.

¹⁰⁸ Cf. *Initiations et Sociétés secrètes au Cameroun. Essai sur la religion Beti*, Paris, Karthala, 1985.

¹⁰⁹ Dans son livre intitulé : *Chrétien mais Africain. Essai d'inculturation du message chrétien*, Yaoundé, Saint-Paul, (sd), on peut consulter tout particulièrement les pages 64 et 65, Prosper ABEGA a enseigné cette discipline à L'Université de Yaoundé pendant plusieurs années.

¹¹⁰ Cf. 1. *La théologie des rites beti – Essai d'explication religieuse des Rites Beti et ses implications socioculturelles*, A.M.A.- CENC, (sd). 2. *Les rites beti au Christ – Essai de pastorale liturgique sur quelques rites de nos ancêtres*, Saint-Paul, Bar le Duc, 1991. Isidore TABI a obtenu une Licence en Théologie et une Maîtrise en Histoire. Cet ancien professeur de Petit séminaire et ancien Curé de Paroisses était un passionné de l'inculturation.

6. L'Abbé Mathurin SAMBA EDOU¹¹¹. Cette recherche est inspiratrice pour nous ; elle s'avère donc fort intéressante, parce que dans la culture africaine à travers le rite So, l'auteur voudrait dégager des éléments d'ordre pédagogique et philosophique pouvant contribuer aux recherches africaines en éducation.

Pour lui, le doute plane sur la qualité et l'efficacité de l'éducation à l'occidentale imposée à l'Afrique¹¹².

Deux rites d'initiation en Afrique noire nous rappelant le rite So ont attiré notre attention. Le premier est le culte initiatique d'Isis et d'Osiris¹¹³. Le second est le culte de Lyangombé¹¹⁴.

1. Le culte d'Isis et d'Osiris était pratiqué depuis des temps immémoriaux dans l'Égypte pharaonique. Au commencement, raconte le mythe, étaient deux Principes : le Principe-Père appelé Geb (la Terre) et le Principe-Mère appelé Nut (le Ciel). Les deux s'unirent et mirent au monde quatre fils : deux garçons (Osiris et Seth) et deux filles (Isis et Nephtys). Ces fils formèrent deux couples, d'un côté Isis et Osiris ou le couple du bien, de la lumière, de la vie, de l'amour ; de l'autre Seth et Nephtys ou le couple du mal, des ténèbres, de la mort, de la haine. Les deux couples sont en perpétuel conflit. Osiris connaissait la danse, la musique, tous les arts et le secret de guérir les maladies. Il s'était donné comme tâche de parcourir le monde pour le civiliser, le rendre habitable et libérer les hommes en les soulageant de leurs maux. À la mort de leur père, Osiris devint son successeur comme roi. L'autre couple devint jaloux et décida de le tuer. Il le découpa en petits morceaux et jeta ceux-ci à la mer. Isis décida alors de récupérer tous les morceaux du corps de son frère et le reconstituer. Pour ce faire, il devait parcourir le monde. Grâce à la prière doublée d'incantations magiques, son amour ramène Osiris à la vie.

¹¹¹ Indication bibliographique : *Conception afro-chrétienne de l'éducation Le rite so des Pahouins*, Paris, L'Harmattan, 2010.

¹¹² La pensée de Mathurin SAMBA EDOU peut renvoyer au principe de l'école coloniale. Notre question est la suivante : le principe de l'école en tant que tel peut-il être mis en cause ? Pour nous, certaines déformations dues à cette institution et qu'on peut avec raison déplorer aujourd'hui relèvent moins de l'école elle-même que du mode idéologisé dont elle fut diffusée. Après tout, le choc historique des cultures a fait que les Africains ne pouvaient pas rester sur leurs positions et garder jalousement la culture traditionnelle en vase clos. De nos jours, une autarcie culturelle est inconcevable. Il est également juste de relever que c'est grâce à l'école que le monde africain s'est ouvert au monde moderne. Sans cette institution, le dialogue avec ce monde est impossible. En se mettant en contact avec d'autres peuples, la culture elle-même peut se purifier ; alors tombent les aspects considérés comme rétrogrades. N'est-il pas légitime d'affirmer aujourd'hui que grâce à l'école, les Africains ont eu accès à beaucoup de prérogatives ? Cf. notre thèse de Doctorat intitulée : *La Formation des Chrétiens de la Zone Pastorale Mefou-Sud de Yaoundé à la Foi et au Développement*, écrite et soutenue à l'UCAO/UUA, Abidjan, 1997, pp.60-61.

¹¹³ Cf. Engelbert MVENG, *L'Afrique dans l'Eglise. Paroles d'un croyant*, L'Harmattan, Paris, 1985, pp. 45-46.

¹¹⁴ Cf. *Lyangombé, Mythe et Rites*, Actes du IIe Colloque du Centre de Recherches Universitaires du Kivu, Bukavu, 14mai 1976. Cf. aussi Vincent MULAGO, *La religion traditionnelle des Bantou et leur vision du monde*, Kinshasa, Bibliothèque du Centre d'études des religions africaines, n°1, 1973, en particulier aux pages 59 et s.

Isis va alors fonder le culte initiatique d'Isis et d'Osiris pour que d'autres personnes puissent bénéficier de la même chance.

Dans ce rite d'initiation, l'initié va reproduire la vie, les souffrances, la passion, la mort et la résurrection d'Osiris. L'objectif est de s'identifier à Osiris, le devenir. Comme on le verra plus tard dans le rite So, il y a la révélation et l'apprentissage des mystères du rite par un maître initiateur ; les souffrances ou les sévices corporelles de celui qui s'initie ; l'accès à une nouvelle vie.

2. Le culte de Lyangombé lui se pratiquait dans la région des Grands Lacs. Lyangombé est un héros mythique originaire du Toro en Ouganda. Il arrive au Rwanda vers le XVI^{ème} siècle. De là, son culte va se répandre après au Kivu, dans le Nord-Est du Congo démocratique. Doué de forces exceptionnelles, il meurt dans un accident de chasse, tué par un buffle ou une antilope. Ses disciples qui l'ont toujours accompagné se suicident sur sa tombe. Leur sang déclenche une épidémie. Pour l'arrêter et apaiser les mânes du maître et ses adeptes, on crée le culte initiatique de Lyangombé. Dans ce culte, Lyangombé désormais pris pour un saint privilégié de Dieu forme avec ses disciples un collège d'intercesseurs très efficaces. Lyangombé canonisé est devenu un héros civilisateur, bienfaiteur, protecteur et libérateur des maux. Pour bénéficier de sa protection, il faudrait s'identifier à lui par un rite qui introduit dans un état de vie et confère à l'adepte le statut d'appartenance au Modèle rédempteur. Le rite s'achève par l'union à l'esprit du Libérateur jusqu'à l'identification. Le processus comporte plusieurs étapes parsemées de rudes épreuves qui se résument en deux. La première forme des adeptes ou des novices à vœux simples. La deuxième forme des membres accomplis. Dès la première étape, on rompt d'avec son passé. Il s'agit d'une rupture d'avec son passé, d'un véritable changement d'identité. Comme dans le rite So, le candidat est alors introduit dans une nouvelle famille, la famille des initiés.

IV. 1.2. Les données de l'Internet sur le rite So

1. Léonie MENGUE M'EKOMOE¹¹⁵, partant en général de la compréhension du rite qui constitue l'objet de toutes les disciplines en sciences sociales, cette dernière, affirme que le So est un exemple de production magique. Il célèbre la mort¹¹⁶. Ici, les études sont plutôt descriptives et se réfèrent aux recherches antérieures.

¹¹⁵<http://www.bing.com/>, informations consultées le 05 juillet 2012, à 17h 15min.

¹¹⁶ Le rite du So chez les Fang. Au Gabon, le rite So est désigné par les Fang eux-mêmes en termes de *Awu sô*, la mort du So. Cette mort est la mort du novice, le prix qu'il paie pour faire partie des initiés au So, *Ibidem*.

2. Au regard de l'aspect « Culture Vive/ Beti-Fang-Bulu »¹¹⁷, la thématique de réflexion intitulée « La Société Traditionnelle Ewondo : Rites, Mythes, Mystères. Rites chez les Kolo'o Beti », présente des angles d'appréciation des rites chez les Beti. L'exemple type des rites chez les Ewondo est le rite d'initiation de l'homme. Cette recherche ne présente que quelques avantages liés au rite So, tels qu'entrer dans le cercle des grands et bénéficier par ricochet des prérogatives exceptionnelles, notamment celle de manger la viande de vipère.

3. NDZANA SEME¹¹⁸ s'attache à démontrer l'impact des facteurs de Traditions et rituels à travers le rite So. Il s'agit d'un intéressant article qui fournit beaucoup de détails sur le rite So. Celui-ci est compris comme un combat contre Satan et une guérison communautaire. Le rite commence effectivement par l'expiation des péchés connus comme le siège de Satan.

- NDZANA SEME¹¹⁹ poursuit son investigation en explorant les ressorts culturels d'une figure de proue de la tradition beti, facteur de relai de l'administration coloniale. Il s'agit du centre d'intérêt *Charles Atangana à l'origine des élites occidentalistes sans âme*. Dans sa recherche, l'auteur aborde avec tristesse le thème de la suppression du rite So par Charles Atangana, son entourage et leurs maîtres coloniaux occupants allemands. Des conséquences de la défense du rite, l'une des raisons avancées est la suivante : troubler les travaux publics et empêcher ceux des enfants qui n'étaient pas encore initiés à ce rite d'aller à l'école (occidentale).

Bien plus NDZANA SEME¹²⁰ oriente son examen vers le paradigme géocontinental africain. En effet, en écrivant *Afrique : L'initiation, une solution politique et religieuse contre le mal*, le but de la recherche est de présenter aux Africains un modèle d'Etat africain fondé sur les institutions inspirées sur les cultures traditionnelles africaines. Pour ce faire, l'auteur se base sur les rites d'initiation de certaines tribus africaines, parce qu'elles ont l'avantage de renouer l'individu avec sa religion traditionnelle et de lui inculquer les bases éthiques indispensables à chaque adulte, notamment à travers la notion centrale du péché. Des trois catégories dont était composée la société beti ancienne, on reconnaît les différentes étapes de l'initiation traditionnelle So à parcourir par tout jeune homme pour devenir un adulte accompli. Mais l'auteur voudrait plutôt privilégier l'angle politique de la société beti ancienne.

¹¹⁷« Culture Vive/ Beti-Fang-Bulu » in <http://www.google.fr>, informations consultées le 05 juillet 2012, à 17h 25.

¹¹⁸ Traditions et rituels « *Le So* » in [http : // www.africanindependent.com/camr/01908.html](http://www.africanindependent.com/camr/01908.html), informations consultées le 05 juillet 2012, à 17h 30min.

¹¹⁹ NDZANA SEME in [http: //camerounmonpays.over-blog.com/article-20277126-6.html](http://camerounmonpays.over-blog.com/article-20277126-6.html), informations consultées le 05 juillet 2012, à 18h 05 min.

¹²⁰ NDZANA SEME, *Afrique : L'initiation, une solution politique et religieuse contre le mal*, ouvrage cité in [http : //camerounmonpays.over-blog.com/article-20420925.html](http://camerounmonpays.over-blog.com/article-20420925.html), informations consultées le 05 juillet 2012, à 18 heures 15 min.

IV.2. LE RITE SO DANS LA CULTURE TRADITIONNELLE MVOG-TSUNG-MBALLA

IV.2.1. Les différentes catégories de rites dans le rituel beti

Le rituel beti renferme deux catégories de rites¹²¹ : il y a les rites d'union et ceux d'équilibre¹²². Le rite So a la spécificité de se retrouver dans les deux catégories, autrement exprimé celui-ci relève de *La double place du rite So dans ce rituel indique son importance et sans doute aussi sa complexité. Avec lui, on entre dans le domaine du symbolisme*¹²³.

À la fois un rite d'initiation¹²⁴ ou de passage et d'expiation ou de purification, le So, d'une part, synthétise tous les rites beti, c'est ainsi que chacun le reflète partiellement ; d'autre part, il offre une vision générale de l'organisation de la vie traditionnelle, dans toutes ses dimensions à savoir : sociale, économique, idéologique, politique, religieuse, purgative, éducative et culturelle. On le constate aisément, pour le Beti d'antan le rite So constituait une sorte d'école pour l'épanouissement plénier de l'homme.

Voilà pourquoi dans la culture traditionnelle, il fallait passer par lui¹²⁵ afin d'être considéré comme un membre à part entière de la communauté humaine Mvog-Tsung-Mballa.

¹²¹ « Le rite ou 'aken' est commandé par le besoin de plénitude de vie ; c'est en réalisant la communion ou le contact avec le sacré que l'homme peut assurer et augmenter la vie dont il jouit par participation. Il est le dialogue de l'homme avec le sacré. On peut donc dire que, comme institution traditionnelle, le rite s'origine dans la conception beti du divin et s'achève dans la prière. Dans ce sens, le rite est une réalité religieuse, un moyen supra-humain de la relation communautaire qui marque non seulement la condition de l'homme et sa situation profane, mais aussi la nature et la réalité du sacré, seul garant de la vie humaine. Autrement dit, le rite est la réponse au besoin intime de sacralisation que l'homme éprouve face au sacré. N'a-t-il pas des rapports à garder avec la divinité, sous peine de frustrer sa propre existence ? Dans cette optique, le rite apparaît comme le phénomène par excellence pour procurer aux hommes un cadre de vie consacré et les soustraire à l'incroyance et à l'indifférence religieuses ». Pierre MVIENA, *Univers culturel et religieux du peuple beti*, *Op.cit.*, pp. 117-118.

¹²² Dans les rites d'union on a par exemple la circoncision, le So, l'exorcisme, etc., tandis que dans ceux d'équilibre, on rencontre : le so, l'esye, l'esue akus, etc. Cf. Mathurin SAMBA EDOU, *op.cit.*, p.63.

¹²³ Mathurin SAMBA EDOU, *op.cit.*, p. 63.

¹²⁴ « Les rites de cette catégorie se présentent comme moyen d'une formation de base à caractère social et religieux en introduisant l'homme dans la distinction du profane et du sacré. En d'autres termes, les rites d'initiation sont ceux qui apportent quelque révélation sur le sacré tout en définissant la condition humaine : l'homme étant distinct du divin par nature, ne saurait contenir le principe du sacré. Ce genre de rites initie donc aux mystères de transcendance du sacré, source de participation ». Pierre MVIENA, *op.cit.*, p. 118. Par ailleurs, « l'initiation poursuit une finalité sociale de premier plan : confirmer les valeurs du groupe, intensifier la vie collective ». Louis-Vincent THOMAS et René LUNEAU, *La terre africaine et ses religions*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 217.

¹²⁵ Théodore TSALA précise que c'était le plus grand rite fétichiste des Beti. Tant qu'on n'y était pas initié, on restait exclu des assemblées du pays au même titre que les femmes et les enfants. On ne pouvait pas se marier. Les Beti racontaient l'avoir obtenu de Dieu lui-même par l'intermédiaire des *bévédevede* ou sorciers hardis. « Ndum nan », ou « lutte violente, épreuve de force », était le surnom du rite. Son chant était devenu comme le chant national. En allant en guerre ou en revenant victorieux d'un combat, on le chantait. Pour se donner force et courage dans différentes difficultés, on le chantait aussi. Ce qui montre que le Beti traditionnel était imprégné de ce rite jusque dans le tréfonds de son être. Cf. Théodore TSALA, « Mœurs et coutumes des Ewondo », in *Etudes Camerounaises*, n°56, année 1958, pp. 37-38.

De ce qui précède, nous remarquons que le rite So avait un double but : social et religieux. Le rite était une école de virilité qui formait des hommes bien disciplinés, rompus à l'endurance et au courage. Il favorisait et renforçait l'entente entre tous les membres du clan. Il incitait à l'esprit d'équipe. Les personnes y reçus dans la même année étaient spirituellement liées. C'était des frères qui devaient s'aimer toute la vie durant. Il leur était interdit de se battre, se critiquer, se faire des coups bas, se prendre leurs femmes, etc. Entendait-on des paroles malveillantes à l'adresse d'un frère du rite So, on les lui rapportait immédiatement et intégralement.

Selon la croyance générale, celui qui a juré le So devenait par le fait même un homme de parole.

La cohésion et la sécurité nées entre les adeptes faisaient qu'ils multiplient des assemblées claniques pour débattre des sujets d'intérêt général ou pour partager de grands repas.

Le rite So était porteur d'une mentalité, et celle-ci demeure encore jusqu'à nos jours. Il a exercé une influence certaine sur les personnes et sur la société beti. Grâce à lui, des générations d'hommes se sont réalisées pleinement.

Ce rite ne renfermerait-il pas des éléments positifs susceptibles de nous alimenter dans notre étude pour le relèvement de la société camerounaise ? Aujourd'hui plus que jamais, notre peuple a besoin de recourir à ses repères qui lui proviennent de la tradition, ou de les retrouver pour se remettre debout.

IV.2.2. Pour une saisie plus profonde du sème régénérateur rite So chez les Mvog-Tsung-Mballa

D'abord nous voudrions définir la relation qui existe entre le sens profond du rite So et les mystères occultes du rite lui-même. Il s'agit du rapport caché de la signification du mot avec le rite.

Ensuite nous nous proposons d'investiguer sur la racine même du mot, étant donné qu'elle fait partie du langage adopté par le Mvog-Tsung Mballa, sujet beti et héritier de la tradition par essence. Ordinairement un mot ou un nom permet d'illustrer et de faire comprendre l'idée principale qui se trouve dans sa racine, et qui est constitutive de la structure d'existence et de signification de ce mot ou de ce nom.

Maintenant donc en dehors du rite So, et du So ou antilope totem de ce rite, nous voudrions esquisser un tableau pour classifier les verbes et les sèmes porteurs du sens de So¹²⁶.

Tableau 1 : Classification des dérivés du “SO”

Préfixes	Racine	Suffixes	Sens
	So	b	laver, nettoyer (sens de purifier).
	So	e	renvoyer, abandonner, laisser partir, rompre avec, (ici : rompre avec la vie des souillures) – « soe mendim a si », verser de l’eau par terre : on enlève l’eau du récipient qui la contenait ; et on la fait disparaître. – « Soe edudu », se débarrasser d’un poids de dégoût. – « Soe mis », regarder quelqu’un ou quelque chose avec des yeux qui sortent des orbites, comme si on voulait y laisser ses yeux.
A	so	e	Cachette, lieu où une chose est laissée pour être soustraite à la vue de tout le monde ; lieu où quelqu’un se retire après avoir quitté son groupe.
O	so	e	Rivière, lit d’un fleuve où les eaux s’écoulent, se renouvellent, s’en vont définitivement.
	so	g	Faire chorus, dénoncer avec fracas par des désapprobations et des clameurs publiques et générales ; ici : sens de désavouer quelqu’un, une conduite.
A	so	g	Chute d’eau, l’endroit où les eaux arrivent et d’où elles s’en vont avec bruit.
N	so	le	Jet d’eau sortant d’une source.
N	so	t	Membre viril (pénis) transmetteur du jet de vie (sperme)
O	so	t	Membre féminin (clitoris), objet de l’initiation « mevungu » ¹²⁷ , gardien de la porte d’entrée de la vie à transmettre.
E	so	so	Membre viril incirconcis, donc non initié et inhabile à transmettre la vie. Ici nous nous situons dans l’univers africain. Il y a l’idée d’immaturité de l’individu qui

¹²⁶ Avec des ajouts, fruit d’autres recherches, nous nous sommes inspiré du tableau produit par Pierre MVIENA, *op.cit.*, pp. 127-128.

¹²⁷ Le « mevungu » est le rite qui chante et demande la fertilité et la fécondité de la vie dans toute sa puissance et dont la femme est le symbole vivant. Cf. Isidore TABI, *La théologie des rites beti. Essai d’explication religieuse des Rites Beti et ses implications socioculturelles*, AMA, Yaoundé, (sd), p. 9.

			transparaît. La phase d'attente est à coup sûr la quête de l'initiation au nom de la circoncision. On pourra donc avoir le <i>nsot</i> qui devient alors capable de transmettre avec vigueur la vie.
E	so	g	Matrice, siège du dépôt et du départ de la vie.
N	so	l	Apport ou fruit du travail, de la peine prise pour quelque chose ou quelqu'un.
N	so		Etat de nudité d'une personne. Tout de même le <i>n</i> à valeur privatif révèle l'état d'un sujet dépourvu de. Le sème So reconduit une fois de plus l'idée de renaissance en attente.
	so	n	Situation d'un fruit qui passe de l'état vert à sa maturité. – On dit par exemple : « Son ekon », en parlant de la banane ; (ici : sens de transmutation).
	so	so	Juste, droit, « saint ». Ici, on remarque le redoublement de la racine. Il y a une évolution symbolique du présupposé obscurité vers la lumière, symbole de la vérité. Il s'agit d'un mouvement philosophique de la pensée ; quand on sait que la philosophie est la quête de la vérité.

IV.2.3. Brève interprétation du tableau

Avec le mot *soso*, nous touchons le fond du problème parce que comme rite, le So se base sur le sens du mot So qui, comme le tableau peut le démontrer, renferme dans tous ses dérivés l'idée de passage et d'abandon d'un état pour un autre état ; l'idée de transmutation. D'après la conception beti, une telle transmutation se fait par voie d'aveu public du mal commis, d'expiation, de purification, de conversion. L'individu devient alors juste ou *soso*, puisqu'il a opté pour la voie du bonheur. Les Mvog-Tsung-Mballa utilisent symboliquement les termes « ku So » ou « di So », dans les sens de parvenir à la justification ou de consommation dans la justice.

Bien également, l'aspect de la maturité qui transite par l'empreinte de renaissance symbolisée dans l'action de mouvement fait de l'homme Mvog-Tsung-Mballa un sujet accompli. Aussi, les facteurs de fécondité ressortent-ils comme des éléments qui connotent la

vie : que ce soit les parties congénitales du sujet féminin ou le thème basique *nso*¹²⁸, la vie porte tous les attributs du mouvement rituel So.

IV.2.4. Le double sens du rite

Le So, avons-nous dit plus haut, est à la fois un rite d'initiation ou de passage et d'expiation ou de purification.

En tant que rite d'initiation ou de passage, le So sort le candidat de l'enfance, de la vie profane à la vie sacrée par une consécration d'intégration qui marque l'appartenance des jeunes à la société des adultes. Il assure l'adhésion aux croyances et aux lois morales de cette même société. C'est la voie par laquelle le So projette dans la pensée de l'homme et dans la mentalité du clan le sens de la révélation des mystères du sacré et le besoin de la sacralisation personnelle...

Mais la sacralisation provoque cette recherche, c'est pour conduire l'homme à la rencontre et au dialogue avec le sacré. C'est pourquoi, en tant que rite de purification, le So est appelé à introduire dans l'univers beti, en vue du contact avec le sacré, la justice qui constitue le fond de sa mystique. Le rite renferme ainsi sous le nom apparemment banal un trésor insondable de valeurs morales¹²⁹.

Pour mieux saisir la relation qui existe entre l'initiation et l'expiation dans le rite So, il faudrait se référer à la pensée religieuse et sociale des Beti en général et les Mvog-Tsung-Mballa en l'occurrence, selon laquelle, l'homme n'est une personne humaine que s'il est membre d'une communauté dans laquelle il assume certaines responsabilités, et que s'il est relié à Dieu son Créateur.

Léon MESSI nous situe au cœur même de la pensée traditionnelle beti en ces termes :

Chez les Beti, disait-il au cours d'une conférence, la seule responsabilité que l'homme ressent du fond des entrailles, c'est sa vie et celle des siens, vie reçue, vie possédée et vie à transmettre en toute fidélité traditionnelle...Le seul sacré pour lui, c'est la vie ; sacré signifiant ici ce à quoi et ce pourquoi il peut sacrifier sa vie[...] Selon la vision de nos ancêtres, le clan familial forme un tout, à l'exemple de l'organisme humain, qui n'est sain que quand tous les membres se portent bien, et qui, par

¹²⁸ Le paradigme *nso* recèle une significativité lourde de connexion sémantique dans l'univers traditionnel beti. En effet, considéré comme le signifié de la nudité, la partie intime, il y a également la résonance de la profondeur ou de l'abyssalité. Cet état de chose renvoie à l'acte de naissance de l'individu qui vient au monde par les entrailles. Le So polarise donc des affinités avec la fécondité et devient par le fait même trajectoire culturelle de l'expression de l'humanité.

¹²⁹ Pierre MVIENA, *op.cit.*, pp. 129-130.

*contre, est malade quand un de ses membres souffre. Ainsi tous les membres sont solidaires en bien et en mal*¹³⁰.

D'autres peuples d'Afrique partagent la même pensée. Vincent MULAGO GWA CIKALA (du Congo démocratique) nous fournit un bel éclairage là-dessus :

*Les Africains, dit-il, croient fermement qu'il y a communion vitale ou lien de vie qui rend solidaires les membres d'une même famille, d'un même clan. Le fait de naître dans une famille, un clan ou une tribu nous plonge dans un courant vital spécifique, nous y "incorpore", nous façonne à la manière de cette communauté, modifie "ontiquement" tout notre être et l'oriente à vivre et à se comporter à la façon de cette communauté. Ainsi, la famille, le clan, la tribu sont un tout dont chaque membre n'est qu'une partie. Le même sang, la même vie participée par tous et reçue du premier ancêtre, fondateur du clan, circule dans toutes les veines. C'est à la sauvegarde, au maintien, à l'accroissement, à la pérennité de ce trésor commun qu'il faut travailler de toutes ses énergies : retrancher impitoyablement tout ce qui s'y oppose, favoriser coûte que coûte ce qui l'aide : voilà le dernier mot des coutumes et des institutions, de la sagesse, de la philosophie et de la religion des Africains*¹³¹.

Dans le rite So des Beti, l'expiation des fautes et l'indulgence qui en résulte font que l'homme se remet sur le droit chemin parce qu'il a renoué avec Dieu son Créateur et avec tout le clan. L'ordre et la paix, l'équilibre, l'unité et la justice refont surface dans la communauté. Les deux évidences d'initiation et d'expiation du rite So ont pour finalité : la quête d'une vie de plénitude et de justice.

Le rite So partageait les hommes en trois catégories : l'*ebin* c'est-à-dire le non-initié ou profane, assimilé aux femmes en ce qui concernait les interdits alimentaires et l'audience sociale ; le *mkipangos* ou l'initié, lui mangeait les viandes interdites et prenait part aux palabres ; entre les deux se situait le *mvon* ou le garçon en cours d'initiation.

IV.3. LES CIRCONSTANCES NÉCESSITANT L'ORGANISATION D'UN SO CHEZ LES MVOG-TSUNG-MBALLA

Le rite So est un phénomène social aux significations multiples quand on peut se mettre à l'analyser point par point. Cependant, aujourd'hui, son idéologie nous échappe dans sa saisie profonde parce que, nombreux sont ceux des anciens organisateurs qui sont morts sans avoir

¹³⁰Léon MESSI, « Le sens et la pratique de la réconciliation selon la tradition beti », in *Missionnaires, Religieux, Africains – Mélanges à l'occasion des XXV ans de l'Ecole Théologique Saint-Cyprien*, Yaoundé, ETSC, 2004, pp.335-343.

¹³¹ Vincent MULAGO GWA CIKALA, *Eléments fondamentaux de la religion africaine*, Kinshasa, Pro manuscrito, (sd), pp.3-4.

donné l'âme réelle de leur ambition de pensées. Quoiqu'il en soit, ce malheureux concours de circonstance n'altère pas pour autant, l'enthousiasme scientifique de poursuivre cette recherche aux enjeux socio-anthropologiques prégnants. Et ce pari aux contours de l'impératif socioculturel nous inspire la curiosité que traduit cette question ponctuelle : quelles ont été dans le contexte d'antan, les modalités circonstanciennes et les objectifs qui sous-tendaient l'organisation du rite So dans les communautés Mvog-Tsung-Mballa ? Dans la perspective de rendre lisible les paramètres de ce questionnement, le motif d'expiation et celui d'initiation traceront les lignes de notre exploration empirique.

IV.3.1. L'expiation ou le sacrifice salvateur

Aussi loin qu'on se souvienne de la mort de Jésus sur la croix marquant le sacrifice suprême pour racheter l'humanité, la marche vers la saisie du sens du phénomène d'expiation se fait comprendre.

En ramenant ce rite à l'imaginaire traditionnel du peuple bantou, le rite So donne à lire la manifestation de ce rituel séculaire. Par exemple chez les Mvog-Tsung-Mballa, on ne le pratiquait pas pour rien. À la base, il y avait à expier le bris¹³² d'un interdit majeur (d'exogamie par exemple), ou le bris d'un interdit concernant le So lui-même comme d'en trahir les secrets. Celui qui a commis cette faute ou qui en est responsable, parce qu'elle a été faite par l'un de ses ascendants ou de ses dépendants, devient *mkpa So* ou « celui qui fait subir le So ». Il en assumera l'organisation et les dépenses.

Le bris d'un interdit était donc la condition du rite So. On l'imposait quelquefois à quelqu'un par solidarité, pour que les membres de sa famille ne meurent pas ou ne continuent pas à mourir.

Concrètement, à la base de toute célébration du rite So, se trouve la transgression d'un interdit. Ce qui constituait une faute grave et qui, par le fait même, introduisait le mal ou la malédiction dans la communauté. Ces interdits étaient les suivants : l'inceste ; la révélation des mystères du rite So ; le meurtre d'un parent ; la violation de la case ou du périmètre initiatique ou l'injure à un enquêteur mandaté du rite So.

¹³² Le vocable *bris* partage sans écart les affinités étymologiques avec le nom latin « **ubris** » désignant l'orgueil des dieux dans leurs initiatives respectives. Ici on fait référence aux dirigeants de la société grecque infatués de leur personne, et qui se passaient pour des dieux dans leurs projets.

Pour comprendre l'ampleur dévastatrice que revêt la transgression de l'un des interdits précédents dans la société ancestrale, il faut partir du fait que ceux-ci ont pour origine les lois fondamentales promulguées par Dieu lui-même. Et c'est elles qui régissaient ladite société.

Donc Dieu a décrété des lois pour encadrer l'homme dans la poursuite de son idéal en ce monde. « *Zamba angakak mimbege ebu, nge mod adan mvende dzia ya ete asem* ». Nous traduisons : Dieu a ficelé au Beti en général et au Mvog-Tsung-Mballa en particulier neuf fardeaux qu'il doit accepter de porter sous peine de péché. Ceux-ci sont les suivants :

1. *Que personne ne tue quelqu'un de sa parenté, ni quelqu'un portant le même nom que lui, ni un camarade d'initiation, et cela, ni dans la guerre, ni par ruse, ni par sortilège.*
2. *Que personne, soit en cachette, soit en public, ne commette un homicide par motif de jalousie.*
3. *Que personne ne commette le vol de quelques objets importants au préjudice d'un autre.*
4. *Que personne ne fasse des rapports mensongers.*
5. *Que personne ne profère de mensonge au préjudice d'un autre.*
6. *Que personne ne pêche avec un membre de sa parenté paternelle ou maternelle, ni avec sa belle-mère ou son beau-père.*
7. *Que jamais personne ne dérobe par ruse le bien d'autrui.*
8. *Que jamais personne ne dérobe un objet muni du signe « divin » (dzamba).*
9. *Que jamais personne ne révèle à un non-initié les secrets du rite¹³³.*

Voici la traduction en ewondo des neuf fardeaux :

1. *Te wawoe evuvuman dzoe, ngë nyo min nye minë dzoe da, ngë ntsa-go woe, oza bege okon meki, okon tsuo.*
2. *Te wabo abe nnem na owoe e mod mbog, to ane nnen.*
3. *Te wadzib e mod mbog dzom, to nda dzie, to biyem bie, nge mvod dzie y'esolo.*
4. *Te watsig e mod mbog mbe mvaa. Te wabo minsos, okobo asi, okobo ayob na mbe dzam ayenan ai e mod mbog.*
5. *Te wabo mod minal: okobogo ekokobo, asu yena e mod mbog atoban ai amala.*

¹³³ Pierre MVIENA, *op.cit.*, pp. 74-75. Lire utilement la perception parallèle de la philosophie des 9 fardeaux sous le prisme de la théologie africaine en espace beti, « Zamba anga Kak Mimbege Ebul », in Bimensuel d'information catholique *Nleb Bekristen*, n°713 du 30 septembre 1979. La mémoire de ce conte vivant de la tradition remonte à une source rapportée à Léon MESSI à Abang-Mindi depuis le 25 juin 1957.

6. *Te wabo abé ai mininga ya nkas avuman esoa, nge edi nyua, nge ai nyo nkiè fam, nge nyo mininga, nge ki ba onë ai bo meki.*

7. *Te watobo ezilngan na odzibi, ofargi, okele wawole eza byem.*

8. *Ngë osom dzom a ndzon, ebele ndem (ndzamba), të wanon dzo n'enë endzoe, amu enë binda. Obele n'okele dzo dugan ab'e mod anë ai dzo.*

9. *Ngë ebin esili wo mendimba y'aken So, të wakad nye. Anë eyegan mbe dzam na wakuli mo. Oza bi endegele yabo na meki moé ai tum ayon doé bidzan¹³⁴.*

Ces neuf fardeaux renferment les fautes qui nécessitent l'organisation d'un So. Et dans la célébration du rite, nous notons la présence du promoteur ou l'ordonnateur du So (*mkpe So*). C'est lui qui se propose d'expier une faute commise par lui-même ou par un membre de sa famille. Il constitue la faille par laquelle le péché s'est infiltré dans le clan. Il entreprend alors une démarche qui le conduit à l'expier pour lui-même et pour tout le peuple. Dans l'organisation tribale, l'homme est conscient qu'il existe parce que le clan est là. Il vit de la vie du clan.

Il est un élément composant de la personne clanique. Les vengeances des forces occultes qu'il attire par ses agissements se répandent sur toute la personne du clan. Ses souillures légales passent de génération en génération jusqu'à ce qu'un représentant qualifié du clan en obtienne la rémission par des cérémonies expiatoires appropriées¹³⁵.

Nous nous trouvons là en face de loi beti de la solidarité pour le bien et pour le mal, pour la vie comme pour la mort. Le bris d'un interdit de l'un devient l'affaire de tous.¹³⁶ Afin de se purifier et de rétablir l'équilibre au sein de la communauté, l'organisation du So s'impose.

À propos des interdits ou même des préventions, nous avons découvert un poème historico-religieux, intitulé effectivement : « Biki ou les interdits ». Il est de Pierre MEBE, la figure emblématique de la poésie beti. C'est un court poème très ramassé, à rime fixe, modulant

¹³⁴ La traduction a été faite par MM. Etienne AMUGUI et Joseph BEFOLO, sous la supervision de Joseph ABANDA ESSAMA. C'était les 15 et 17 août 2012 à la mission catholique d'Akono.

¹³⁵ Théodore TSALA, *op.cit.*, p. 40.

¹³⁶ Cette pensée nous renvoie à la théologie de la solidarité de l'humanité pour le bien et pour le mal, pour la vie comme pour la mort dont avaient parlé les Prophètes dans l'Ancien Testament. Prenons par exemple Ezéchiël 18, 2. « *Les pères ont mangé des raisins verts et les dents des fils en sont agacées* ». A l'origine, le peuple d'Israël avait un sens très fort de la responsabilité collective de la famille et même de la nation. Dans Josué 7, 24, on a l'exemple de la famille du coupable condamnée à mort avec lui, ainsi que le peuple tout entier puni pour une faute d'un de ses membres. Une telle allusion occupe la place de regard ouvert à des voies spirituelles empiriques. Il n'est pas question de souscrire ou de faire incliner les opinions à la ligne dogmatique d'un modèle de représentation unique. Les arguments évoqués sont susceptibles de subir la nuance ou le débat contradictoire, selon que la logique scientifique l'exige en de pareilles aventures de réflexion.

sur la finale syllabique : « ki », jeu de mots sur le mot : « eki » ou interdit. Le texte est didactique et moral. Le voici :

1. A mon kristen...

Dzene ne oki

Edzi ese ene eki

Ne oke wu kii

5. Amu Nti y'angakili

Andzi ki ve eki

Ve asu adin biki

Angave eki

Ne oza bo ekamtid

10. Ne amos onwu okidi

Mbol onganyie biki

Oke bele mfi

Asu onganyie mvende Nti

Y'ane akidaki.

Traduction :

1. Jeune chrétien

Tâche de t'interdire

Tout ce qui est interdit

Pour mourir sans avoir

Transgressé un seul interdit.

5. Car le Seigneur qui interdit

N'a pas interdit

Par amour uniquement des interdits

Il a interdit

De peur que tu ne deviennes un épouvantail

10. Afin que demain, à l'heure de ta mort

Pour avoir observé les interdits

Tu ailles recevoir ta récompense

Parce que tu as gardé la loi du Seigneur qui est la dignité incarnée¹³⁷.

En d'autres termes, la versification héroïque qui caractérise le poème susmentionné révèle le sens de la correction et de la prévention en termes de rectitude morale chez l'individu. La conception judéo-chrétienne qui inspire cette portion d'éthique sociale interindividuelle ne se limite pas à une chapelle spirituelle exclusive, mais ouvre la conscience de l'agir humain à la perspective du bien. Le credo des valeurs auxquelles fait référence cette parabole place l'homme devant la réalité relationnelle théogonique exemplaire afin que ce dernier comprenne les contours des deux pôles de l'itinéraire existentiel que sont la vie et la mort. Les péripéties de l'aventure humaine sont réglementées par des épreuves à surmonter ; et de cet fait la correspondance d'appréciation de la crise des valeurs dans le cas du Cameroun se trouve illustrée dans cette situation de questionnement par rapport au bon sens et à la logique éthique que peut inspirer une sagesse biblique.

Par rapprochement, les jeunes gens étaient aussi reçus au rite So. Et cette logique traduit également le phénomène d'expiation chez les Mvog-Tsung-Mballa. Car il est clair que les sévices qu'ils subissent acquittent, pour une large part¹³⁸ les leurs, vivants ou morts. À tout considérer, si les conditions de l'expiation semblent imposer au sujet un parcours difficile, c'est davantage l'apanage d'un processus de vérification ou de purification. Car la réalité du péché originel pour le chrétien inscrit déjà l'homme dans une posture de celui qui porte une souillure nécessitant purification. Sans s'éloigner de la parabole biblique du mythe christologique, le Beti partage cette exigence sous le dénominateur de l'initiation.

IV.3.2. L'initiation : la passerelle de maturation du jeune Mvog-Tsung-Mballa

Il convient de ressortir quelques repères exégétiques afin de mieux assimiler la maturation du jeune Mvog-Tsung-Mballa.

D'entrée de jeu, mener une réflexion sur le processus d'initiation reconduit la nécessité exégétique de se référer à certains prédécesseurs, qui présentent relativement l'appréciation de ce concept. Depuis la tradition biblique, la notion d'initiation draine une multiplicité de fonctions, allant de l'Ancien au Nouveau Testaments. Et tout de même, la résonance de sa configuration culturelle laisse parfois les traces d'un parcours aux ondes destructrices du sujet.

¹³⁷ Pierre MEBE, cité par Lucien ANYA NOA, *La poésie beti*, Mbalmayo, Publications d'Abaa Ekan Centre Culturel Beti, 1999, pp. 17-18.

¹³⁸ Afin de mieux nous comprendre dans l'usage de « pour une large part », la précision suivante vaut la peine : les fautes des leurs ne constituent pas une cause effective, mais plutôt additionnelle de l'initiation des jeunes au rite So.

Cette ambiguïté commande la considération de l'initiation comme un phénomène antinomique. Seule la valeur de la vie semble régir le motif central de notre ligne d'analyse¹³⁹.

De fait la résolution de Dieu après avoir créé Adam - le premier homme - de lui enjoindre une compagne - Eve - est un acte éminemment initiatique. Ceci s'explique par la symbolique des recommandations du Créateur relatives au devoir de procréation à l'échelle plurielle¹⁴⁰.

Bien plus l'admission des apôtres à la suite de Jésus, fait d'eux, non plus des pêcheurs de poissons, mais des pêcheurs d'hommes¹⁴¹. Et par conséquent la réalité d'initiation se donne à lire ici par le canal de la pastorale collective. On note sans nul doute le facteur de changement de statut, avec en prime, une évolution spirituelle considérable. La transmission des valeurs apostoliques constitue une occasion de développement des arguments moraux et spirituels.

Parallèlement le sens de l'initiation se consolide davantage autour des sacrements dans la conception judéo-chrétienne. À titre de rappel, on retrouve dans le septénaire trois sacrements dits de l'initiation chrétienne¹⁴².

Soulignons que la liste est loin d'être exhaustive. Ce tableau de référence biblique nous ouvre l'orientation vers d'autres expertises d'auteurs contemporains qui ont pu, chacun en ce qui le concerne, apprécier l'acception du concept d'initiation.

Quoiqu'il en soit, les modalités de l'initiation se découvrent aussi depuis le Livre de l'Apocalypse¹⁴³, dans lequel le rituel de la manducation¹⁴⁴ délivré par Saint Jean redonne une autre illustration de la transmission du pouvoir. Les éléments de commensalité dans leur phase

¹³⁹ Dans la tradition beti par exemple, le mythe d'Evu-Mana nous fait découvrir la variante de l'initiation perverse. On se rend compte que la mort triomphe de la vie. La transmission n'est plus pétrie des valeurs recherchées pour l'épanouissement de l'individu, mais plutôt il s'agit d'une relation qui annihile la liberté de l'individu. Lire « Extrait de la collection des Contes inédits de Léon MESSI, Yaoundé », in Engelbert MVENG, *L'Afrique dans l'Eglise, paroles d'un croyant, op.cit.*, C'est à juste titre que la construction de cet écho de déshumanisation trouve correspondance dans cette onction d'opinion d'Engelbert Mveng : « Si l'humanité tremble aujourd'hui devant un monde technologique et déshumanisé, c'est que la technologie apparaît sous le visage d'Evu-Mana – Génie de la consommation, elle prodigue ses dons aux appétits de l'homme, et finit par tout dévorer sur son passage, mobilisant les puissances de la mort pour détruire la vie ». pp. 40-41.

¹⁴⁰ Cf. Gn1, 28.

¹⁴¹ Cf. Mc1, 17.

¹⁴² « Par les sacrements de l'initiation chrétienne, le Baptême, la Confirmation et l'Eucharistie, sont posés les fondements de toute vie chrétienne », in *Catéchisme de l'Eglise catholique*, Mame/Plon, Libreria Editrice Vaticana, Citta del Vaticano, 1992, (CEC) 1212.

¹⁴³ Cf. Apoc.10, 8-11.

¹⁴⁴ Lire en profondeur Engelbert MVENG, *L'Afrique dans l'Eglise, paroles d'un croyant, ...* « II. La manducation du pouvoir ». Cette référence met en relief l'écho du rite de la manducation inspiré de l'Apocalypse et reconfiguré dans la sphère des sociétés traditionnelles du Sud-Cameroun, à travers le facteur convergeant de l'initiation. Des modes d'acquisition en transitant par les modalités de transmission, la démarche projetée de conservation du pouvoir s'affirme comme une trajectoire illustrée de comparaison de l'initiation ; *op.cit.*, p. 19.

d'assimilation ou de consommation, révèlent dans ce contexte, la symbolique des modes d'acquisition du pouvoir. C'est ainsi que cet exemple nourrit la réflexion sur l'imaginaire traditionnel africain du Cameroun central où la conception des valeurs du patrimoine culturel opère dans la quête et la conquête d'un univers plein de symboles. Les acteurs de cette mise en scène sont dépositaires d'un ensemble d'acquis anciens, qui méritent d'être pérennisés dans l'élan soucieux des valeurs du terroir. C'est par exemple la raison de fécondité du rite So dans son effet philosophique, perçu comme façade légendaire de l'initiation du jeune Mvog-Tsung-Mballa en l'occurrence.

Plus concrètement, l'épopée de la sphère africaine, précisément de l'Afrique du Sud portée par l'auteur Thomas MOFOLO¹⁴⁵ à travers la légende de Chaka, nous offre une vue illustrée du phénomène de l'initiation. En effet, la formulation des actes de l'initiation dans ce récit, met en scène les différentes étapes inhérentes à la transmission des pouvoirs au jeune Chaka le héros. Il reçoit ces forces mystiques ou magiques d'Issanoussi, l'initiateur sorcier du Seigneur des Eaux profondes. Ce qui fait de lui un surhomme, sujet capable d'affronter les épreuves les plus redoutables de la vie et de les braver :

Il lui fit sur la région du cœur des scarifications qu'il frictionna ensuite, les yeux fermés, avec des drogues, tout en disant : « Par le consentement de ceux qui sont partis, par le consentement de ceux que l'on emmène avant le temps marqué, ô toi qui consens, reçois-le, apporte lui toutes les bénédictions de ceux qui ont quitté le monde, et qu'elles viennent reposer sur sa personne comme la rosée se dépose sur le sol » !...¹⁴⁶.

Le romancier ivoirien Loba AKE présente Kocoumbo en partance pour les études en Europe. Après le cérémonial d'initiation, le jeune homme se sentit subitement à l'aise, parce qu'il n'avait plus rien à craindre.

Le jour du départ approchait. Une semaine avant de quitter le sol de ses aïeux, un sacrifice s'imposait. On immola un chat noir aux mânes des ancêtres afin que le voyageur ne mourût pas à l'étranger. – Que ton crâne vienne blanchir sous nos plaines, comme les os de l'aigle viennent blanchir sur la terre. – L'aigle plane au firmament, au front des dieux, mais sa carcasse se retrouve dans nos bois, avait répondu Kocoumbo. Ce fut après avoir prononcé cette formule incantatoire que le jeune homme sentit son destin accompli. En même temps la légèreté, l'indépendance, la liberté de partir, d'aller s'instruire, d'aller

¹⁴⁵ Thomas MOFOLO, l'auteur de CHAKA, est né vers 1875 au village de Khojané dans le pays des Bassouto, en Afrique australe. Information recueillie in *Epopée Africaines. Morceaux choisis* par S. et R. Labatut, Centre d'Édition et de Production de Manuels et d'Auxiliaires de l'Enseignement, Yaoundé, 1973, p. 9.

¹⁴⁶ *Epopée Africaines...op.cit.*, pp. 25-28. Au total Chaka a subi trois étapes de l'initiation.

*voir comment se meurt la vie, refluent dans son âme. Il n'avait plus rien à redouter. La joie le harcelait. Il gambadait dès qu'il était seul dans sa chambre*¹⁴⁷.

Quant à la configuration héritée de la Sierra Leone, on peut mieux s'inspirer de l'initiation traditionnelle chez les Temnès. En effet, l'initiation traditionnelle revêt chez ce groupe la valeur de consolidation de l'identité de maturité de l'individu. La notion de communauté apparaît comme la référence de protection au cœur d'un univers porteur de l'esprit de la tribu. Le paradigme de l'homme nouveau intervient dans ces rituels dans une dimension positive du destin socio-anthropologique des individus.

Dans l'univers culturel beti, la notion d'initiation partage une unité de pensée dans l'accomplissement du rite culturel So. En effet, l'intérêt relationnel perceptible en prenant la jeunesse comme cible conforte ce processus dans l'imaginaire traditionnel africain. C'est fort à propos que la réflexion de Mathurin SAMBA EDOU assure la pleine visibilité de ce phénomène en ces termes :

Quand aux adolescents, leur présence dans le So montre que celui-ci est un rite d'initiation. C'est dans une structure sociale dans laquelle la communauté est impliquée que les jeunes gens vont faire leur passage du statut des enfants à celui des adultes caractérisé par l'esprit de solidarité. Etre adulte signifie être responsable de soi, de sa communauté et vivre réellement la solidarité clanique et humaine. C'est aussi être capable de donner la vie, de la développer, de l'entretenir et de la défendre. Aussi le premier acte introduisant les adolescents dans le monde des adultes est-il de prendre sur eux les fautes du clan et de les expier par les dures épreuves du So. Se sacrifier pour le pardon des fautes de son peuple et le rétablissement de l'ordre en son sein, c'est inaugurer une vie de responsabilité [...] Par le So en effet, l'adolescent passe de l'inconscience de l'enfance à la conscience de l'adulte, du désordre de l'adolescence avec son "bouillonnement des instincts" à l'ordre et à l'équilibre de celui qui possède la pleine maîtrise de lui-même. Désormais, il est un responsable. En se sacrifiant pour le peuple, les adolescents renouent la communauté à Dieu tout en renouant personnellement aussi avec lui. Ils s'approprient avec les autres

¹⁴⁷ Loba AKE, « Le départ de Kocoumbo », in Henri TURGEON, *Auteurs africains et français*, Yaoundé, Imprimerie St-Paul, Sd., p. 8. « Il gambadait... » : le verbe gambader peut renvoyer à la danse funèbre beti appelée l'*Esani*, substantif dérivé du verbe « *san* », qui signifie circuler en longue théorie en sautillant sur un pas de danse guerrière de triomphe. Le rituel d'initiation par lequel Kocoumbo est passé l'a transformé. Il est devenu un autre homme en triomphant symboliquement de la mort. N'a-t-il pas terrassé celle-ci en luttant contre ce départ ? S'il l'a fait, c'est pour sa famille ou alors pour la société dans laquelle il est membre. Le voilà devenu comme le porte-flambeau des siens. Son départ est le terrassement d'une mort qui fait le triomphe de ceux qu'il porte en lui. En allant se former à l'étranger, le jeune homme va sauver tout un peuple, son peuple par l'acquisition de nouvelles connaissances. En même temps, c'est son propre triomphe qui est célébré ici. Cette allusion partage la force d'analogie avec la portée dynamiste de l'effet initiatique contenu dans le rite So.

*membres du clan la force, l'unité, la justice et la vie qui viennent de Dieu. Toutes choses qui font un adulte et conduisent sur le chemin de la sagesse*¹⁴⁸.

Au regard de ce qui précède, l'appréciation des circonstances d'organisation du rite So nous fait retenir l'impact d'une expérience culturelle profonde chez le Mvog-Tsung-Mballa. Ayant considéré les motifs de cet processus à la fois puisés de l'imaginaire biblique jusqu'à la tradition du terroir, deux composantes ont participé à la compréhension de l'enjeu du contexte. L'expiation a révélé dans sa ligne d'accomplissement d'un intérêt traditionnel de rachat dans une logique de sacrifice salvateur. Aussi, le souci de correspondance a-t-il fécondé dans notre conception la pertinence circonstancielle de la notion de faute originelle et, la quête permanente de la purification. Prendre à témoin le versant de l'initiation pour enchaîner cette réflexion relance la redynamisation de la culture beti essentiellement construite autour des valeurs de transmission et la consolidation de la solidarité. C'est pourquoi la corrélation entre l'expiation et l'initiation sous le dénominateur thématique du So trace les fuyantes d'une reconstruction des légendes ethno-sociologiques du Mvog-Tsung-Mballa en s'appuyant surtout sur les symboles de l'oralité.

Par ailleurs, il convient de passer en revue les séquences du rite So pour les analyser et les interpréter pour une meilleure lisibilité. Nous chercherons surtout à être le plus objectif possible afin de ne pas faire dire au So ce qu'il ne dit pas, ou alors le contraire de ce qu'il dit. Nous rechercherons à saisir quelques-uns de ses traits caractéristiques pour en découvrir ce qui faisait son dynamisme spécifique et qui assurait la réussite de son rôle. En d'autres termes, nous voudrions nous orienter vers une certaine compréhension de sa symbolique.

IV.4. LES DIFFÉRENTES ÉTAPES DU RITE ET LEUR CONTENU

L'expérience du déroulement du rite So s'illustre plus ou moins dans un schéma classique inhérent à la majorité des rites d'initiation. En effet, le rituel du So se compose d'un ensemble de quatorze rites que l'on peut classer en trois groupes : 1. Les rites de séparation (6) ; 2. Les rites de marge (7) ; 3. Les rites d'agrégation (1). Comme nous l'avons annoncé, nous passons en revue les séquences du rite. L'enjeu du présent axe d'exploration, se préoccupe tour à tour du repérage des étapes, leur analyse respective, tout en recherchant l'effet idéologique ou traditionnel qui souligne les traits didactiques du rite So. Cette phase se charge au premier regard d'examiner le fondement spécifique des rites de séparation.

¹⁴⁸ Mathurin SAMBA EDOU, *op.cit.*, pp. 67-68.

IV.4.1. Les rites de séparation

À l'accoutumée, l'organisation du rite So révèle la décision concertée d'un membre du clan avec l'onction du chef. Le motif traditionnel de cette réunion singulière se trouve dans la plupart des cas être, la nécessité d'expiation d'une faute commise par l'initiateur ou l'un des membres du noyau familial. De ce point de vue, le pouvoir du clan que renforce officiellement la tenue de l'assemblée générale délibère de façon mutuelle la décision de la manifestation. Il s'agit là d'un acte plein de symbole et par lequel l'assemblée prend désormais toutes les prérogatives de l'acceptation collective de l'organisation du rite So.

IV.4.1.1. La confession collective ou l'acceptation d'organiser le rite So chez les Mvog-Tsung-Mballa

Emem So, traduction littérale en langue bantou, la confession collective de la tenue de la cérémonie traditionnelle du So. Lors de cette phase, il convient d'apprécier l'empreinte de conscience collective qui traduit la volonté de correction, voire de rédemption de certains membres tenus coupables au sein du groupe. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la dimension sociale se trouve être rattachée à la foi des pouvoirs de l'oralité et de l'identité primordiale chez les Mvog-Tsung-Mballa.

Pour donner un visage vivant à ce rituel, le maître initiateur rassemble un certain nombre d'instruments ou objets rituels¹⁴⁹. On peut dénombrer entre autres, les noix de colas, les baies de poivrier de Guinée et d'autres fruits au goût très amer. Ceci explique en prélude le caractère difficile des épreuves à franchir par l'homme à initier.

Bien plus, la récurrence arithmétique du nombre 9 est porteuse d'un effet symbolique authentique dans ce contexte. Car aussi bien dans la tradition beti ou pahouine que dans la piste spirituelle des actes, le cachet du sacré est perçu comme la propriété identificatrice de la plénitude. Le recours des communautés sus-évoquées à cet ordonnancement suppose une relation de justice à la fois horizontale et verticale, étant donné que la volonté de la collectivité porte en elle-même le mandat de la béatitude divine.

Par relation contextuelle du terroir, le groupe Mvog-Tsung-Mballa tient son assemblée autour d'un symbole de communion légendaire appelé *la Palabre*.

En effet, palabre renvoie à parole et, accorde une place de choix à la puissance du verbe. Elle est un phénomène complexe qui s'extériorise dans diverses manifestations de la vie

¹⁴⁹ Neuf noix de cola, neuf baies de poivrier de Guinée, et bien d'autres fruits toujours au nombre de neuf. Lire à cet effet Mathurin SAMBA EDOU, *op.cit.*, pp. 71-90.

sociale traditionnelle. Cet espace et moyen de concertation présente deux aspects fondamentaux étroitement liés : l'aspect sociologique et l'aspect littéraire. Dans son aspect sociologique, la palabre africaine se définit comme une institution qui garantit l'ordre social. Il s'agit d'une assemblée villageoise ou tribale qui se réunit pour traiter de toutes les affaires importantes de la communauté. Ses fonctions sociales sont diverses et relèvent à la fois de l'ordre pragmatique, éthique et éducationnel. Dans son aspect littéraire, en tant que pratique littéraire, la palabre recourt à trois types de discours, particulièrement fonctionnels : délibératif, judiciaire et démonstratif. La fonction essentielle du discours délibératif est de conseiller ou déconseiller, de persuader ou de dissuader les membres de la communauté, d'entreprendre ou non une action donnée. La palabre judiciaire veut rechercher l'équité et régler le litige par un compromis, après une accusation suivie de la défense de l'intéressé. La palabre démonstrative a pour fonction de souligner un événement heureux ou malheureux, de louer ou blâmer une personne, de célébrer les vertus d'un majestueux personnage ou condamner les vices d'un médiocre¹⁵⁰. Plus concrètement, nous citons :

La palabre est une structure sociale et culturelle. Tout conflit, tout problème, tout événement heureux ou malheureux, toute décision importante, bref tout ce qui regarde la vie de la communauté ou de l'un de ses membres appelle la tenue de la palabre. Quel que soit son objet, elle comporte toujours cinq étapes : 1. La convocation et le rassemblement du peuple autour du conseil des anciens. 2. L'exposé du motif de ce rassemblement. 3. Le temps de l'expression libre des participants. 4. La délibération en conseil restreint et la communication publique de la décision finale. 5. Le repas sacrificiel, l'expression de la joie et de la communion. La palabre africaine se fonde sur cette sagesse des anciens ainsi exprimée : 'osoe onga kodobo, amu onga wulu étam', (le fleuve a eu des méandres parce qu'il marchait seul). Les problèmes du clan concernent tous ses membres. La participation de chacun aux discussions et aux échanges s'avère donc nécessaire. Accepter la convocation, c'est dire non à la violence, au mal sous toutes ses formes, c'est rechercher le bien. Par ailleurs, la palabre elle-même exerce un attrait sur un peuple en quête de la sagesse et pour lequel la parole est une valeur. Elle constitue justement un de lieux privilégiés d'enseignement de cette sagesse et de l'art oratoire pahouin.¹⁵¹

Il s'agit concrètement d'une structure sociale communicationnelle solennelle qui héberge des occasions de forte connotation culturelle chez les Mvog-Tsung-Mballa. Ordinairement, la tenue de la palabre souligne autant les événements heureux que malheureux, pourvu que la portée historique rencontre la volonté des membres de la communauté.

¹⁵⁰ Pour d'autres éclaircissement sur le thème de la palabre dans la tradition africaine, se référer à une petite étude de MUMPINI ONGOM, dans : *Comprendre Trois prétendants...un mari de Guillaume Oyono Mbia*, Issy les Moulineaux, Les classiques africains, 1985, pp. 3-9.

¹⁵¹ Mathurin SAMBA EDOU, *op.cit.*, pp. 72-73.

C'est alors que la déclinaison de l'échelle de ce processus aboutit à l'acte sacrificiel au travers l'abattage d'une chèvre. Il faut re-sémantiser le facteur de bénéfice lié au sang. Car le motif ou faute en appelle depuis la tradition véterotestamentaire à l'immolation d'une bête en signe de purification et de renforcement de l'harmonie perdue. Ainsi le rituel du rite So se donne à assimiler dans sa quête inlassable de la reconstruction de la paix et l'unité. La palabre est alors, l'espace de matérialisation et de construction de cette renaissance, qui partage des affinités d'objectivité avec la légende communautaire beti dite rite So.

IV.4.1.2. La présentation et le choix des candidats : une opération de révélation des potentialités dans l'imaginaire Mvog-Tsung-Mballa

Perçue comme l'épreuve qualifiante, la présentation des candidats est une épreuve aux enjeux sérieux. Il est connu de tous que cette séquence conditionne le choix des candidats en fonction du caractère réel de leurs potentialités (physique, psychique, morale). Le décor de cette cérémonie a pour cadre opérationnel la cour de l'ordonnateur du So, et où on retrouve les membres du clan ainsi que les étrangers. Commence alors la présentation des différents candidats par leurs pères respectifs. L'assemblée clanique prend par la suite le pouvoir de prononcer les présélectionnés au rite So, conformément aux arguments de distinction débouchant sur la qualification. Ces admis sont conduits par les femmes initiées dans le processus de toilette et de maquillage.

Au sujet de la toilette justement, il convient de relever la raison plurielle du choix des femmes car, on connaît leur expérience de maternité et leur habileté à détecter les anomalies chez un homme même lorsqu'il a été choisi.

La convocation du sujet féminin dans ce passage déterminant indique tout de même le besoin de complémentarité dans les points de vue d'initiation. La femme devient dans ce contexte la passerelle évaluative de l'entrée du sujet masculin dans les allées de l'émancipation culturelle à travers le rite So.

L'onction esthétique administrée aux candidats relève des facteurs de beauté et des astuces de défenses implicite en matière de combat. Aussi, l'huile reconduit une fonction de puissance fortificatrice susceptible de renforcer la vigueur et la combattivité du candidat.

La danse et le repas complètent ce tableau de symboles qui met en scène la manifestation rituelle du rite So. La présence joyeuse de tous les membres célèbre le sentiment renouvelé de fraternité, un idéal toujours recherché dans l'esprit du Mvog-Tsung-Mballa. Le

dynamisme physique dénommé la danse est ainsi porteuse d'un message de synchronisation des pensées et parvient à exprimer l'exaltation de la gloire de toute la communauté.

Quant au repas, il témoigne de la volonté du vivre ensemble de la communauté beti, jalouse de sentiment d'équilibre et de noblesse. Le partage du repas en cette occasion est le signe de la vie par le renouvellement de l'énergie physique et la pérennité des actions sacrées de solidarité et de fraternité. Voilà formulé l'objectif de l'union que draine la cérémonie du rite So dans son impact historique ou contemporain socio-anthropologique.

IV.4.1.3. Le tatouage ou signe consécrationnaire du candidat

La phase de tatouage est précédée de la séance de scarification des candidats en position couchée. C'est donc dans les nervures de ces blessures que la poudre prévue est embaumée et se mélange au sang.

Le sens de ces blessures sur les candidats incarne le sacrifice et la réalisation de la consécration de l'homme à initier. Désormais le rituel du So marque son caractère sacré et, accomplit le mot d'ordre de la renaissance de la vie. Au détour, la symbolique de cet événement se rattache à la formation de l'individu et l'érige en citoyen culturellement authentique, conformément à l'héritage traditionnel Mvog-Tsung-Mballa.

C'est ainsi que le candidat changeait d'appellation, et devenait le « *mvon* », signe distinctif du So. Le tatouage marque finalement une épreuve décisive dans l'opération d'adoubement des candidats. On peut à cet effet se ressourcer à la réflexion de Philippe LABURTHE-TOLRA qui a consacré une large entaille aux enjeux de la culture traditionnelle beti en rapport avec la religion. Au cours de son essai intitulé *Initiation et sociétés secrètes au Cameroun*, l'auteur consacre une place de choix à l'étape de tatouage qu'il présente comme la transition dans la qualification des candidats choisis¹⁵². Dans la même optique, Pierre MVIENA se montre plus explicite sur la question du tatouage et en donne la pleine lisibilité :

Le tatouage..., nous savons déjà, pour l'avoir discerné plus haut, que c'est dans la rencontre du sacré que l'impétrant parvient à la transmutation qui fait de lui un homme accompli à l'image de l'archétype de la hiérarchie. Tous les symboles du So tendent à créer ce point de mire des hommes en marche vers un idéal éminent, vers leur sublimation. C'est ici que se place le tatouage

¹⁵² Philippe LABURTHE-TOLRA, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun. Essai sur la religion beti*, op.cit., pp. 255-256.

*(mimbag mi So) comme forme consécration du candidat et signe sensible de son agrégation*¹⁵³.

Au regard de ce qui précède, la logique du rite de consécration que symbolise le tatouage relève d'une entrée triomphale vers l'univers de la différence. Le changement de statut qui passe par la souffrance transforme les initiés et fait d'eux des dignes fils admis à l'étape de l'émancipation traditionnelle du rite So. Par ailleurs, ce processus accorde par la suite une place à la quête de l'ordonnateur.

IV.4.1.4. La quête de l'ordonnateur : entre épreuve de solidarité et affirmation de soi chez les Mvog-Tsung-Mballa

La quête de l'ordonnateur, connue sous la langue beti de « *minsean mi mvon* », est une séquence qui engage l'expérience de l'initiation vers l'action proprement dite. Du repas symbolique que prennent les auteurs du rite So en passant par la nature des ingrédients qui composent ce menu, la quête se partage entre l'intérêt de solidarité et la mise en scène de l'affirmation de soi.

Au sujet de la nature du repas, il importe de rappeler les aliments qui entretiennent le goût de la préparation. Il s'agit d'une sauce de graines de courge, d'huile de palme, d'herbes et de morceaux de la banane plantain appelée « *elat* ». Ce repas en communauté est une occasion de livraison des consignes et des conseils susceptibles d'aider les auteurs du rite So dans la fécondité de leur quête.

Rappelons que le choix exclusif des grains de courge impose la compréhension de la solidarité, un acte nécessaire qui se consolide autour de la préparation du met. Le style de l'imaginaire beti met en relief les vertus de l'union à travers ce renforcement de plusieurs mains pour l'intérêt commun. Le choix de la banane plantain « *elat* » dans le contexte similaire suggère la même manifestation de solidarité dans l'action.

De ces points de vue, la contribution dans la réalisation du rite So s'affirme dans un élan dynamique qui vise à rechercher les valeurs d'une histoire commune. La quête de l'ordonnateur reconduit le fruit de la solidarité sincère. C'est pourquoi le découpage des membres en petits groupes pour accomplir cette expérience vise à remplir la répartition des intérêts de la culture beti coordonnée en l'occasion par un rituel appelé So. Le parcours des personnes indiquées pour la quête réclame à la fois l'habileté, la subtilité et l'efficacité des

¹⁵³ Pierre MVIENA, *op.cit.*, pp. 133-134.

impétrants. Ils recevront en retour des dons et des conseils qui constitueront un actif empirique puisé sur la route de la conquête.

En outre la vérification des talents de séduction rentre dans le lot des causalités qui se posent à l'acte d'initiation du candidat. En effet, la réalisation de l'homme au cours de cette échéance marque aussi un intérêt affirmé au niveau des facultés rhétoriques de persuasion et la gestuelle chevaleresque de captation de l'attention du sujet féminin.

IV.4.1.5. L'abattage du ndzom

S'il est vrai que le choix des indicateurs spatio-temporels sert déjà d'indice dans l'abattage du *ndzom*, c'est surtout la profondeur de cette cérémonie qui associe l'aube du jour et le paramètre sylvestre comme topos. La présence concertée des deux exécutants du rituel tient lieu d'un facteur d'exorcisme d'un autre genre. De même le mélange d'une eau lustrale à une écorce d'arbre, sans oublier cette espèce de goupillon en feuilles vertes, apparaît comme un prototype de fétichisme chez les Mvog-Tsung-Mballa. L'art cathartique se met en œuvre dans le but d'éloigner le mauvais sort à travers ces symboles ou emblèmes qui attestent de la sacralité des opinions. Le choix du nombre deux parmi les conducteurs reconduit la preuve évidente de l'enjeu de solidarité de la communauté beti capable dans celle-ci de commander à la nature sa ferme volonté pour le bien de tous.

C'est justement l'objectif fondamental de cette équation rituelle au cours de laquelle l'indication du point de chute de l'arbre se met à l'évidence à l'aune de la condition de solidarité pour cette réalisation d'un vœu pourtant imaginaire.

L'abattage du *ndzom* enfante la coupure d'un tronçon de bois sur lequel les artistes prennent l'initiative de dessiner deux animaux à la connotation manichéenne de la vie¹⁵⁴.

Autrement dit, l'antilope-totem gravé représente dans cette circonstance un élément du visage juste de saines relations humaines. On peut lire de façon sous-jacente la mise en relief des valeurs de justice, d'humilité ou la preuve par excellence d'un humanisme de paix. C'est donc la raison pour laquelle les initiés tentent d'offrir aux jeunes postulants cette façade assez chère à la réussite sociale d'un jeune.

¹⁵⁴ Cette pensée ne renvoie-t-elle pas au dualisme manichéen, une doctrine qui fait du Mal un principe ontologique, rival du Bien ? Ce que nous ne cautionnons pas du tout de par nos convictions religieuses. Pour nous, l'Un c'est-à-dire le Bien originel est la source de tout ce qui existe. Le Mal ou défaut du Bien (*privatio boni*) n'est pas du tout un principe substantiel. Pour d'autres éclaircissements sur le manichéisme, lire « Saint Augustin », in André VERGEZ et Denis HUISMAN, *Histoire des philosophes illustrée par les textes*, Paris, Fernand Nathan, 1966, p. 90.

Par ailleurs la correspondance paradoxale de cette causalité laisse aussi apparaître le paysage redoutable de l'aventure humaine. Le dessin de la panthère se charge de rendre visible cette autre réalité incontournable dans le panorama de l'existence. *Mutatis mutandis*, le caractère félin de l'animal métaphorisé indique la rapacité, la cruauté, voire le danger permanent auquel devrait s'attendre la jeunesse dans son itinéraire de maturation.

À bien observer, la dimension poly-symbolique aux plans philosophique et anthropologique de l'arbre révèle des vertus aux enjeux pédagogiques. En pensant à Jean Onimus¹⁵⁵, dans son livre intitulé *L'Essai sur l'émerveillement*, qui accorde une place privilégiée à la lecture de plénitude faite au sujet de l'arbre, la correspondance atteste de sa fonction philosophique dans ce contexte.

En fait, la position verticale qui traduit l'élévation dans la pensée réelle ou spirituelle, a certainement inspiré les organisateurs du rite So dans cette ponctuation du *ndzom*. L'aspect spirituel s'éclaire davantage en altitude lorsqu'on regarde au zénith, direction de croissance de l'arbre.

C'est fort à propos que la convocation d'une devinette est instituée ; « *Ele engabë tele tara a nsen tege ku kie* ». Nous traduisons : Un arbre se tenait sur la cour de mon père et ne laissait tomber aucune de ses feuilles, quel était cet arbre ? Ou encore : « *Ele engabë tele tara a nsen mintem miyaman a nnam osë* ». Nous traduisons : Un arbre se tenait sur la cour de mon père, et ses branches s'étendaient à travers tout le pays, quel était cet arbre ?

Après une recherche non fructueuse de la réponse juste de la part des aspirants, la voix des sages leur dévoilait la réponse dans l'ordre supra des devinettes : dans le premier cas, il s'agit du palmier. Et dans le second, la réponse indiquée donne pour vrai la parenté.

Quant à l'écho anthropologique de ce rite chez les Mvog-Tsung-Mballa, il se côtoie deux composantes relevant du destin de l'individu. En revenant sur les sculptures de panthère et d'antilope, la tradition anthropologique du Mvog-Tsung-Mballa donne à lire sans nul doute, la courbe croissante de l'homme dans ses beaux et tristes moments. La vie et la mort se donnent dans une résurrection mémorielle dans le *ndzom*. Les candidats au cours de cette expérience sont instruits de la probabilité processuelle de l'un ou de l'autre état.

Quoiqu'il en soit, la célébration solennelle de l'abattage atteint sa phase décisive lorsque l'acte de sacrifice entraîne la réjouissance du potentiel héros. En effet, l'immolation

¹⁵⁵ Lire Jean ONIMUS, « La symbolique de la forêt dans l'imaginaire », in : *L'Essai sur l'émerveillement*, Paris, PUF, 1978 (2004), pp. 148-172.

d'un cabri est précédée par la confession rituelle exécutée par les novices, faisant en l'occasion entendre humblement leurs fautes. La bête sacrifiée hérite de toutes les fautes confessées.

La suite de cette procession au pied de l'arbre s'enchaîne par le transfert du *ndzom* au village par les organisateurs du rite So. Dans une cadence mélodique sonore, le déploiement des gorges rend visiblement le poids léger. Or cette posture qu'adoptent les têtes de proue du rite So recèle une vocation pédagogique exemplaire. Car prendre l'initiative de porter eux-mêmes le tronc d'arbre atteste de la bonne conduite de l'enseignant qui sait joindre la parole à l'acte. Voilà ce qui restera comme souvenir dans la mémoire des jeunes en formation. Le leader doit toujours clarifier sa vision des choses avant d'acquiescer ou conquiescer l'adhésion des disciples.

Au-delà de la simple vue de l'esprit, le poids du fardeau que vient rendre davantage lourd l'installation majestueuse d'un autre initié, prolonge l'effet d'interprétation de cette épreuve dont le sondage de la solidarité se trouve aux antipodes.

Sans pour autant lire en cette posture un acte de confort et de noblesse, il convient plutôt de reconstituer la logique de raffinement de la valeur de partage des intérêts, des joies et des peines de la communauté toute entière.

Les épaules qui soutiennent cette charge restent fidèles à leur connotation sociologique de siège et symbole de la solidarité subie, c'est-à-dire celle qui rentre dans un ordre anthropologique d'entraide mutuelle.

Au bout du compte, la fonction séquentielle du *ndzom* recherche la sublimation de la souffrance de l'individu par une illustration symbolique de l'arbre. Le pôle pédagogique se trouve ancré au niveau de la représentation verticale de cet élément de la nature. La procession de cette étape du rite So admet une sortie du sujet d'une épreuve de consolidation de visage double de la vie. La morale de cette phase est la transmission rythmée des leçons de l'expérience rituelle, le savoir-vivre et la projection de l'histoire anthropologique avec enfin la séance de réjouissance.

IV.4.1.6. La coupe des palmes de raphia (Etsig mintem mi zam)

La représentativité de la coupe de palmes tient son intérêt dans cette première séquence conclusive de la cérémonie du rite So, car elle contribue à la construction de la case initiatique.

Ce moment d'action collective relève d'une reconstruction des valeurs de l'effort commun. En effet, chaque postulant doit ramener deux palmes du palmier raphia afin de participer concrètement à la fortification du symbole rituel du So.

Etant donné que la construction de la case se réalise dans un contexte de justification de la volonté des initiateurs, les postulants sont appelés à faire preuve de responsabilité dans l'acte de fondation de cette structure situationnelle.

Les ingrédients de commensalité autorisent les aspirants à apporter chacun deux plats, soit l'un pour manger avec ses camarades, soit l'autre pour remettre à son parrain.

La portée de cette offrande se trouve expliquée dans la trajectoire du devoir de solidarité sous tendu par la conscience de responsabilité. C'est une équation d'attestation de l'échelle de maturité, car il est question de vérifier chez le candidat l'adoption des valeurs de la communauté de ses ancêtres. Et quand on sait que le Mvog-Tsung-Mballa se distingue par cet élan de justice et d'hospitalité, car le symbole de la maison avec celui du partage du repas remplissent cette idée reçue avec forte résonance socio-anthropologique. Il faut penser à tous.

Difficile ici de ne pas se remémorer de la réflexion juste de Lucien ANYA NOA dans son livre intitulé : *Pierre Mebe chante l'hymne à l'hospitalité beti*, et surtout, le cinquième chapitre par lequel il consacre cette opinion à l'analyse : « L'hospitalité : une vertu spécifique et authentique des Beti. Témoignage d'un colon allemand Curt von Morgen »¹⁵⁶. La mise en relief de l'authenticité du peuple Beti se traduit aussi bien dans une épopée poétique¹⁵⁷ que la restitution des valeurs d'un peuple fier de sa culture.

1- Ewondo fils de Kolo, fils de Beti, fils de Nnanga, fils de Rabia

Connait la générosité, connait l'affabilité humaine.

Il aime les hôtes, aime les étrangers, aime les autochtones.

Le sang d'Awoundza est plein de sentiments de parenté.

5- Ceux-ci ont leur origine matinale dans le sang de la semence humaine.

Rencontre-t-il un Kolo, il l'appelle : « Mon frère ».

Il l'embrasse et le salue avec fermeté

¹⁵⁶ Lucien ANYA NOA, « L'hospitalité : une vertu spécifique et authentique des Beti. Témoignage d'un colon allemand Curt von Morgen », in *Pierre MEBE chante l'hymne à l'hospitalité beti*, Mbalmayo, Publications d'Abaa Ekan, 2003, pp. 60-77.

¹⁵⁷ Idem.

*La générosité sise au fond de son cœur est une générosité sans fin.
Il aime à entendre dire « le fils de mon père sait partager ».*

*10. Cette vertu du partage lui attire cent partenaires
Son salon est plein d'hôtes de la semence humaine
Il nourrit les hôtes, nourrit les voyageurs
Pas de bénéfice dans la vertu du partage de l'Ewondo
Il ne recherche pas de récompense
Ce qu'il recherche c'est uniquement une gloire qui parcourt les pays.*

*15. Un hôte arrive-t-il dans le salon, on lui abat un gros régime de bananes.
On tue un poulet et le cœur de l'hôte s'en réjouit
Cependant qu'il prend le repas, il filtre des pensées avec sagesse
Les remerciements qu'il va donner
des remerciements pour l'union des hommes
Le fils de Beti, fils de Nnanga est fertile grâce à la vertu du partage*

*20- Que les gens se rendent compte de sa générosité qu'accompagne le bonheur
Et lui attire richesses et bénédictions
De la part de ses amis bien aimés, bénéficiaires de sa vertu de partage
Ses enfants et ses gens auront la chance
Dans leurs pérégrinations à travers les pays.*

*25. À cause de sa vertu d'affabilité humaine et sa vertu de partage
Que le fils de Beti, fils de Nnanga a apprêtée avec soin
Il accomplit la vertu d'amour des hommes, vertu de Dieu Créateur des hommes
Il espère également une place bienheureuse dans le royaume des mânes.*

*30. Chez Dieu Créateur des Hommes
Le fils de Beti, fils de Nnanga, est heureux*

*Quand les hommes prennent part au festin qu'il a apprêté avec soin
Refuses-tu de manger sa nourriture ? Tu endosses une lourde responsabilité
Il espère la gloire, il espère la reconnaissance.*

*35. Peu de temps après arrivent les hôtes,
Chargés de richesses, destinées au commerce
Ils lui font cadeau de richesses pour sa vertu de partage
Des femmes lui arrivent en rapt pour sa grande vertu de partage
Il s'attire des amis, il s'attire des clients.*

*40. Il ne reste pas longtemps dans le besoin
A cause de sa grande vertu de partage
Il est plein de bénédictions
A cause de sa vertu de partage de l'affabilité humaine¹⁵⁸.*

Dans ce sillage, le texte authentique de l'hymne à l'hospitalité Beti s'énonce en ces termes :

*1 - Ewondo, man Kolo Beti man nnanga Rabia
Andzi afan, andzi mgba bod
Adin beyen, adin beyebesoo, adin mod-nnam.
Avuman ane atud a meki me Awundza.*

*5 - Anga so kidi a meki me mvon-bod
Atoban ai man Kolo, aloe nye na: "Matsida"
Abadan ai nye, asugu nye akpim kpim
Afan ane nye a nnem, afan tege ai suga
Adin awog na: "man tara ane akab".*

10 - Fulu akab te yadudu nye bod nted

¹⁵⁸ L'hymne à l'hospitalité beti du grand poète Pierre Mebe accomplit le rituel de l'hospitalité au quotidien (*Fulu afan man Beti*). Et en voici la traduction française de l'hymne faite par Lucien Anya Noa, pp. 65-67.

Abaa ane nye ai beyen be mvon-bod
Aton beyen, aton bewulu
Tege ai nsenge a fulu akab Ewondo
Ayi ki maan, ayi he duma ne ake a nnam nnam.

15 - Nnen asuan a abaa, bekpe nye mod ekon
Bewoe nye kub, nnen anganon mintag
Adzaag bidi, abindigi ai feg
E ngan ayi ve, ngan elad bod
Man Beti be Nnanga avu ai akab.

20 - Bod beyeme afan die ya lazu ai mvom
Ladudu nye akuma ai ntotomamaa
A bemvoe be edin boe y'anga bo akab
Bon boe ai bod boe bengabele asodo
A beake beawulu a minnam minnam.

25 - Asu fulu mgba dzie ai
Fulu akab dzie
A man Beti be Nnanga anga man komezan
Adzala fulu edin bod, fulu Zamba nkom-bodo
Afidi fe etoa mvoe a bekon

30 - Abe zamba Nkom-bodo
Man Beti be Nnanga ane mintag
Okan beyen beadi e ndam anga man komezan
Otebe fe adi die, obege mod etom
Afidi duma, afidi ngan.

35 - A mvus ban melu beyen benga suan

Bezaag ai akum, bezaag ai nkus
Befaga nye akuma asu mod akab
Bininga bezaag nye abom asu ngul akab dzie
Adudu bemvoe, adudu mintobo.

40 - Ayanan ki kom
asu mod akab
Abele totoe, ntotomamaa
Asu akab die ya fulu mgba bod¹⁵⁹.

À tout considérer, le rite de la coupe des palmes reconduit l'une des phases de consécration de l'identité traditionnelle beti à travers le rite So. De la démarche transitoire entre l'espace de la forêt et l'univers quotidien d'habitation, les candidats sont appelés à rendre hommage aux initiateurs et aux géniteurs. De ce point de vue, la vertu du rite So se construit autour de la condition de bénédiction des aînés qui devront donner toutes les garanties de succès à cette épreuve. Nourrir et accomplir la volonté de ses pères referment la considération de cette première séquence du rite So.

Par ailleurs, la nature du rite So prédispose ses exécutants au respect d'un ordonnancement d'articulations dont la deuxième se présente comme la phase des rites de marge.

IV.4.2. Les rites de marge

Dans ce contexte de restitution des facteurs, les rites de marge vont permettre la découverte des séquences de l'itinéraire de l'initiation. Les épreuves qui ponctuent les étapes du rite So vont du parcours calvaire de l'initié à la construction de la case d'initiation. Les différents symboles de cette renaissance cosmogonique instruisent des articulations d'une sphère d'agrégation chez les Mvog-Tsung-Mballa. La suite de ce sous-titre va permettre de découvrir la résonance thématique et idéologique du dessein pédagogique de l'héritage ancestral beti chez les Mvog-Tsung-Mballa.

¹⁵⁹ Lucien ANYA NOA, « L'hospitalité... », in *Pierre MEBE chante... Op. Cit.*, pp. 63-64.

IV.4.2.1. Le parcours calvaire du sujet à l'initiation

Le parcours difficile de l'initié lui impose de subir de grandes épreuves qui s'avèrent être un véritable calvaire. Cette phase souligne en même temps la fin de l'action de chasse entamée dans la première articulation du rite So. Pour rendre lisible les axes de ce parcours calvaire du candidat, il convient de retenir quelques modalités.

En première idée, le passage à tabac (*ou le mkpam en ewondo*) matérialise la première épreuve physique douloureuse connue par les candidats. Ceci se passe le long de l'itinéraire entre le village et la forêt. Car un initié s'engage à les ranger par colonne pour faciliter l'administration sadique des coups de verge sur le dos, les fesses et les jambes. Ce passage en revue d'une autre nature donne plutôt à lire la satisfaction des parrains qui finissent par saisir leurs filleuls et les conduisent autour du feu. Ce rite s'accompagne de ponctuation pédagogique qui semble diminuer l'effet douloureux de la bastonnade.

On peut retenir la symbolique de ces différentes rotations dans la cérémonie appelée *mkpam*. Une épreuve d'initiation qui vise à vérifier le courage et l'endurance.

En outre, on peut sonder une autre configuration de quête d'objets symboliques. Il s'agit de la cueillette des kolas. Ce énième obstacle impose au candidat de grimper sur un arbre qui contient des fourmis dont la morsure a une sensation désastreuse. L'organisateur pointe du doigt un kolatier symbolique et somme le candidat d'aller cueillir les feuilles des cimes de cet arbre. Cette exigence occasionne l'attaque des candidats par les fourmis réveillées par les coups de l'organisateur à l'arbre.

Il s'agit d'une épreuve qui vise à transmettre au candidat le dynamisme des actions dans la vie, ou la vivacité devant les épreuves redoutables.

Bien plus, dans le même ordre d'idées, la capture du galago vient renforcer la portée de la quête des facteurs assez rares. On demande séance tenante aux candidats d'attraper des galagos, un acte pourtant simple dans son intention première. Or le stratagème de cette mission laisse cacher une suite de pièges car les anciens ont pris soin de garnir les nids d'épines. L'enthousiasme des candidats se heurte violemment à ces corps étrangers destinés à leur faire couler du sang sur les mains. La symbolique est égale au sens de l'expiation des fautes liées au toucher, conformément aux objectifs sacrés de purification que sous-tend le rite So.

Dans cette trajectoire d'assimilation des modalités liées à l'expiation des fautes relatives au toucher, s'inscrivent *l'etaè ngon* et *l'ebi ngom*. Il convient de souligner que ces

rituels énoncés dans leur étoffe traditionnelle linguistique beti sont unis sur l'action pénible, car en s'inspirant des images d'extraction méthodique des graines de courges, c'est plutôt la reconstruction du sens qui prime. En fait le candidat pose les doigts sur un morceau de bois et celui-ci reçoit par intermittence des coups durs de baguette appelée *okâg*.

Dans le même ordre d'idée, *l'ebi ngom* apparaît plutôt comme une manœuvre au cours de laquelle l'un des organisateurs du rite mord la main de chaque candidat. La transposition de l'effet douloureux qui se ressent bénéficie d'une comparaison contextuelle à la saisie du porc-épic dont le corps est bourré d'épines.

Par la suite, le rituel consacre un temps d'action au lavage des yeux (*l'esob mis*). Le lavage des yeux constitue une transition douloureuse de purification qui s'accomplit avec des ingrédients réputés piquants. On y retrouve du piment, du poivre de Guinée et bien d'autres espèces à la sensation forte. De ce point de vue, l'idée du lavage des yeux se comprend davantage comme un acte fondamental dans la purification des candidats. Il est clair que l'expiation des péchés lève un pan de voile sur l'opacité spirituelle des postulants et aboutit à une certaine ouverture des yeux pour une initiation presque mystérieuse.

À tout considérer le lavage des yeux ne libère pas totalement le candidat des épreuves difficiles, car la vocation du rituel redouble d'intensité par des choix d'autres obstacles à l'instar du balancement du scrotum (*endengëlë abin*). Quelle charge symbolique attribuer donc au balancement du scrotum dans ce contexte ? Les avis sont partagés, mais pas éloignés. Si certains auteurs comme Pierre MVIENA¹⁶⁰ et Mathurin SAMBA EDOU¹⁶¹ laissent entendre ce rituel comme une charge directe soumise au scrotum, cela n'est pas l'apanage de l'expérience démontrée par l'exégète de la tradition beti Théodore TSALA¹⁶², dont le discours rend explicite certaines ambiguïtés de perception.

En effet, nous avons réalisé que le sens juste de ce rituel de la peine du scrotum se comprend comme le fait d'attacher aux hanches un morceau du tronc de bananier d'environ cinq kilogrammes, entraînant un mouvement de balancement qui met à l'épreuve le scrotum.

La douleur que ressent le candidat est la chose recherchée dans cet exercice visiblement sadique. Autrement dit, on fait subir à chaque candidat cette épreuve en guise d'expiation des péchés de luxure et en faire un sujet aux valeurs affirmées de chasteté pour l'avenir.

¹⁶⁰ Cf. Pierre MVIENA, *Op.cit.*, p. 144.

¹⁶¹ Cf. Mathurin SAMBA EDOU, *Op.cit.*, p. 89.

¹⁶² Cf. Théodore TSALA, *Op.cit.*, p. 51.

Quoiqu'il en soit, l'enchaînement des rituels du So renferme dans son ensemble des situations délicates et complexes. La soumission des candidats n'épargne pas ces derniers de l'invitation à la destruction des principes traditionnels de respect des parents. On est tenté de suivre la trace de cette phase dite *l'ebiandi bebonde* (le mépris pour les parents).

Dans l'imaginaire traditionnel beti, la place du parent consacre plusieurs facteurs d'intérêt socio-anthropologiques. Si la famille est la cellule principale de l'identité sociale du sujet, c'est surtout la figure de parentalité qui rend ces considérations pertinentes. Dans le présent sujet d'étude, le rituel dit « le mépris pour les parents » reconduit les enjeux de la consolidation de la personnalité du candidat. Car pour s'affirmer comme une voix autonome et libre de penser, on doit briser le mythe de la distance respectueuse envers ses géniteurs.

Les candidats doivent pour la circonstance couvrir publiquement leurs parents d'injures et de moqueries. Ce mépris en évidence est loin d'être perçu comme une anti-valeur au plan de l'éthique familial de la société traditionnelle beti. Il faut davantage l'apprécier dans les entrailles d'une transition de la peur vers l'affirmation de soi.

Plus concrètement, ce thème du mépris des parents s'enrichira en éléments d'analyse dans la deuxième partie de notre travail, consacrée aux modalités de retranscription de l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngelé au prisme du rite So.

Bien plus, la traction du serpent vert et du python (*edudu meyan ai mvom*) complète cette série d'épreuves inhérentes aux rites de marge. Ce qui marque foncièrement ce processus de tentation des candidats c'est la difficulté ou la peine à subir. Le choix des essences de la forêt comme la liane et le lierre tétracère confirme la relation de naturalité recherchée dans les activités du rite.

Le sujet est aux prises avec la force des lianes. Dénué de tout matériel, l'exercice contrôlé de près par les organisateurs met à l'épreuve le jeune initié. L'évocation de l'image du serpent est fidèle au caractère dangereux de cet acte qui met en relief à la fois la force physique et l'efficacité dans l'action. On parle de l'écrasement du serpent parce que le candidat doit en sortir victorieux sans armes blanches ni l'aide de quiconque.

Autrement dit, la traction du serpent vert ou du python révèle un intérêt métaphorique actuel dans la conception de la traversée des épreuves de vie. La confrontation de deux images visiblement opposées, qui sont l'homme et le serpent, rend possible la mémoire d'une adversité à prendre comme enjeu de passage dans le rite So.

Parallèlement nous pouvons poursuivre avec le cycle des rites de marge par le rituel de manducation de la graisse du So ou *l'edi avon So*. La constante de manducation dans l'imaginaire du rite So porte un cachet symbolique de l'expiation. Si l'on s'en tient à la description savoureuse du menu évoqué, les attentes dans ce contexte feront l'unanimité sur la réjouissance des papilles gustatives. Que non ! Le repas dont il est question est composé d'excréments humains au goût insoutenable. Il s'agit d'une épreuve répugnante qui partage la voie d'union avec la mystique ancestrale qui vise à expier le candidat du péché du goût, au point de l'amener à s'affranchir de la domination des sens.

Subséquemment, la valeur didactique de la manducation laisse transparaître la morale de sobriété, car l'identité d'un sujet accroché à la nourriture présage la perte de la dignité. Ce qui pourrait compromettre par voie de fait la réalisation des projets classiques (construire une case, créer une plantation, fonder une famille) du destin social de l'homme.

IV.4.2.2. La construction de la case d'initiation (elon esam)

Dans son ouvrage intitulé *La poétique de l'espace*¹⁶³, Gaston Bachelard investit l'organisation catégorielle du lieu en y associant la signification symbolique à chaque échelle. La case ou la maison est un facteur culturel et de définition de l'imaginaire anthropologique. Le transfert de cette considération à la société traditionnelle beti s'opère dans ce contexte par un acte d'initiation du rite So.

Cette phase ou séquence appelée *elon esam* intronise la valeur initiatique de la cérémonie qui fait passer les initiés de l'espace de la forêt à l'espace de rassemblement circonstanciel, semblable à *l'abaa* ou case principale.

La concession spontanée destinée à recevoir les initiés pendant des mois est un outil dévoilé d'éducation et d'instruction aux secrets de la tradition. L'inscription sur cette aire symbolise la révolution et la conversion vers l'enrichissement en expériences.

Tout y est sacré et l'opinion des organisateurs dans l'invitation des jeunes à passer des épreuves vise à renouer une relation symbolique entre Dieu et les hommes. La solidarité qui préside dans cette recherche des voies use aussi de la justice et de multiples enseignements qui consolident les jeunes dans leur nouvelle posture de maturation.

¹⁶³ Gaston Bachelard, *La Poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1957, pp. 25-40.

IV.4.2.3. Le contrôle du peuple (l'efyal nnam)

Il est remarquable de retenir que la construction de la case d'initiation revêt une signification double. La revue des troupes marque le premier temps fort de cette transition qui va conduire les candidats à l'intérieur de l'*esam*. On procède ensuite à l'inspection systématique des candidats tout en obligeant ceux qui n'ont pas subi le fouet (*mgbap*) à s'y soumettre. Et lors de ce passage obligé, les initiateurs utilisent plusieurs astuces, entre autres, l'intimidation et la menace de connaître un mauvais sort. L'évocation d'une pathologie comme l'éléphantiasis marque la gravité expressive de ces mises en garde.

L'objectif à cette séquence se justifie aussi dans la ferme volonté de persuasion, ceci dans le but de faire à ce que les rebelles adhèrent au rituel. La notion d'épreuve accomplit toute sa symbolique du sacré. La conscience des initiateurs vise à simuler la vision de combativité chez les jeunes.

Pour rendre plus authentique l'effet de ce rituel, l'un des initiateurs suspend entre ses jambes en le faisant balancer, un morceau de termitière noué à la taille. La cadence symphonique qui ponctue ce passage est à l'image des enjeux de l'épreuve. L'inquiétude porte les empreintes de l'essor pédagogique qui rehausse la portée psychique du rite So. Le contrôle du peuple s'affirme comme la voie royale ou épreuve anthropologique d'initiation douloureuse qui conduit à l'entrée dans la case initiatique.

En outre, le rite So intègre dans les rites de marge la mort du So qui peut se comprendre dans l'instance du tir à l'antilope, véritable transition vers la renaissance.

IV.4.2.4. Le tir à l'antilope : une transition vers la renaissance

Le contexte d'inscription du tir à l'antilope dans le rituel So revêt une valeur essentielle dans le processus de renaissance recherchée par les initiateurs et les initiés. En d'autres termes, le caractère mystique de cette épreuve souterraine dite *son-si* partage un ensemble de modalités avec la pesanteur de la mort. Car à aucun moment de cette initiation, le candidat ne se sera senti aussi proche de sa mort. Scène dramatique, mais à l'allure d'une célébration symbolique, le tir à l'antilope accomplit un ordre mythique dynamique que l'on peut considérer opportunément comme une transition vers la renaissance. La métaphore de l'antilope ne sert qu'à l'exemplification de la réalité de la vie, et une invite à la prise de conscience de l'individu dans sa condition de sujet-vanité.

Quoiqu'il en soit, la présence de la mort est marquée fortement par le caractère abyssal du *son-si* reconnu comme caveau de la mort. Ce tunnel d'environ 20 à 30 mètres de long est le parcours obligé qui abrite toutes les épreuves d'endurance et de courage que doit subir le candidat. Le déplacement en reptile témoigne de l'articulation délicate de cette épreuve qui est faite dans une nuit d'encre. Dans le même ordre d'aperception, la symbolique de cette posture se rapproche de la position congénitale du sujet dans les ténèbres du sein maternel, et qui avec la maturation, sortira en devenant un sujet ouvert au monde. Autrement dit, le mouvement de renaissance qui se profile dans ce rituel du *son-si*, reconduit de façon mimée le choc programmé que recèle le drame de la mort.

Le Mvog-Tsung-Mballa se réalise dans cette causalité du destin humain par le biais d'une expérience traditionnelle qui met en exergue la fonction avant-gardiste et réaliste de la fatalité. Il n'est pas question ici de concevoir la trajectoire de la mort comme une donnée fatale au sens pur du terme mais plutôt, le tir à l'antilope revêt le visage de la sacralité de la vie qui côtoie dans sa plénitude l'épreuve de la mort. Indice ou signe du modèle existentiel totémique chez le Mvog-Tsung-Mballa, l'expérience insère le novice dans une condition supra-humaine qu'il se chargera d'inscrire au registre de la renaissance réussie. Car le *son-si* est considéré comme une transition qui draine une phase théorique d'enseignement à valeur d'initiation. La mort qui entoure cette symbolique présente tout aussi un enjeu d'évocation entre les lignes de l'anthropologue Louis-Vincent THOMAS lorsqu'il dit : « Toute initiation implique nécessairement la mise à mort symbolique du postulant puis sa renaissance »¹⁶⁴.

Plus concrètement, le manque d'expérience des novices justifie effectivement ce passage car ils sont considérés comme les *bibin*, c'est-à-dire des non-initiés ou des jeunes sans maturité, donc sans sagesse. Ils sont considérés comme enfants ou rangés du côté des femmes jusqu'à ce qu'ils traversent cette épreuve. C'est ainsi que le passage de ce tunnel va leur conférer une nouvelle identité, celle des personnes intégrées par l'acte de courage de cette expérience du *son-si*. Ainsi en sortant du caveau de la mort le nouvel initié laisse éclater dans une expression solennelle sa joie en proclamant : *Tara o ! Tara o ! Tara o !* Ou Père, j'ai vaincu ! Père, j'ai vaincu ! Père, j'ai vaincu !

En effet, ce message est la manifestation d'une volonté d'avoir accepté le châtement pour le salut de tout le clan. Parallèlement l'intertexte théologique du destin du Christ nous intéresse dans la concordance arithmétique du nombre 3. Car il exprime tour à tour la libération, la rédemption et la résurrection à travers l'acte sacrificiel de la mort. Le lien

¹⁶⁴ Louis-Vincent THOMAS, *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1975, p. 446.

s'affirme dans la fréquence des trois jours, délai d'organisation de la fête grandiose qui introduisait solennellement les initiés dans la communauté des hommes accomplis¹⁶⁵. C'est à cette occasion que le *Zomeloo* ou l'orateur national levait les interdits et accordait désormais à ces derniers les privilèges liés aux différents mets à déguster.

En dernière analyse, la fonction du tir à l'antilope assure une conversion et même une exhortation susceptible de lier le sujet à sa personnalité et aux principes juridico-traditionnels de l'imaginaire beti. La cérémonie du rite So dans sa globalité porte par devers elle, le sens et le rôle de la socialité et confirme l'équilibre recherché par la notion d'épreuve. La mort qui entoure la projection vers cette transition de renaissance intègre des variantes symboliques de la société ancestrale dans ses valeurs suprêmes d'initiation ou de communion. Le pouvoir de l'affirmation en tant que sujet reconnu passe primordialement par ce canevas culturel qui atteste aussi de la moralité et l'efficacité de la pénitence dans un système d'action spéciale dit *son-si* chez les Beti. Dès lors, le processus de reconnaissance des jeunes initiés ouvre la perspective de leur assimilation glorieuse vers les rites dits d'agrégation.

IV.4.3- Les rites d'agrégation ou de consécration

La valeur des rites d'agrégation s'apparente à la consécration totale des nouveaux initiés dans leur statut de membres désormais reconnus importants de la société. A cet égard, cette occasion marque un passage du silence à la parole, de la forêt vers le village, du statut d'*ebin* à celui d'initié. Cet ensemble des résolutions que coordonne le *Zomeloo* est entériné par des paroles de reconnaissance pour les nouveaux initiés et la transmission publique des pouvoirs recherchés au bout du rituel So. Le rappel des règles de justice et de paix ponctue en écho les échanges de cette cérémonie officielle. La quête de la perfection est la valeur cardinale aussi bien devant les épreuves que devant l'éthique des mœurs de la communauté beti. Le sens de l'agrégation que révèle ce rituel est attesté dans une articulation longue de trois points.

Dans le premier, le maître initiateur procède à un appel de conscience de nouveaux initiés afin qu'ils se débarrassent de toutes les idées négatives et d'inquiétudes. Car, estime-t-il, le So dans son essence capitalise la valeur de paix et de fraternité. C'est une instance ontologique qui reconduit la relation surcentrée entre l'homme et Dieu. Cette allusion se fonde justement dans la caractéristique de l'image de Dieu, symbole de l'amour et de paix.

¹⁶⁵ « Boni bonum publicam curant » (Les hommes de bien se soucient du bien public). Ayant accepté le châtement pour le salut du clan, les initiés sont devenus des hommes de bien. Autrement dit, ils se soucient désormais du bien public.

Dans le deuxième, l'art oratoire rentre en ligne de compte d'une expression d'absolution qui vise à enterrer au sein de la brousse toutes les fautes de chaque membre. Le pouvoir est au clan. C'est donc la phase de transmission amorcée dans l'agrégation car, une autre vie se profile avec ses félicités.

Quant au troisième aspect, c'est le point d'orgue de cette cérémonie au cours de laquelle, l'adoubement se matérialise à travers une déclaration finale. L'expérience de la solidarité clanique est orientée dans les modalités du bonheur. Les maîtres-mots que formule l'initiateur reconduisent le credo : justice, abondance de vie, plénitude de vie, paix. Aussi cette articulation s'accomplit-elle dans une effervescence qui célèbre le prix de l'endurance. La communion avec les siens devient un idéal qui a triomphé de la mort symbolique du So et, par voie de fait, la caractéristique de la responsabilité de l'homme beti. L'instance pédagogique qui transparaît au bout de ce parcours invite à un regard socio-anthropologique moderne qui, dans son mouvement, doit prendre le sujet dans sa totalité. Autrement dit, le rite d'agrégation s'affirme comme une phase de maturation qui s'assimile tout de même à l'évolution sociale contemporaine d'un individu qui accepte de subir les étapes évidentes de l'ascendance sociale.

Au terme de ce chapitre intitulé : à la redécouverte du rite traditionnel d'initiation so : visage et résonance d'un symbole de valeurs sociales chez les Mvog-Tsung-Mballa , il convient de rappeler le fil conducteur de cette revue du rite.

En effet, l'appréhension du rite So dans son ancrage socio-anthropologique beti a initié ce facteur d'exploration de la mémoire traditionnelle du groupe Mvog-Tsung-Mballa. C'est ainsi qu'il nous a été donné de présenter le rite So en général, son déroulement et ses implications symboliques dans la tradition beti en particulier. Le rite So est à la fois un rite d'initiation et un rite de purification. En tant que rite d'initiation ou de passage, il sort les jeunes de l'enfance, de la vie profane à la vie sacrée par une consécration d'intégration. Ceux-ci appartiennent désormais à la société des adultes. Le rite assure l'adhésion aux croyances et aux lois morales de la société. L'intégration consiste à faire passer l'enfant du cosmique à l'humain et au social et de lui conférer un statut de personne non seulement en soi mais encore et surtout, pour autrui et par rapport à autrui¹⁶⁶.

Le rite So propulse dans la pensée humaine et dans la mentalité du clan, le sens de la révélation des mystères du sacré, ainsi que le désir de la sacralisation personnelle chez les Mvog-Tsung-Mballa. Une telle démarche provoque la quête du sacré. Le rite So cherche donc à

¹⁶⁶ Cf. Louis-Vincent THOMAS et René LUNEAU, *La terre africaine et ses religions, Traditions et changements*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 38.

créer une structure mentale qui dirige continuellement la personne et la société à la quête de Dieu, pour la participation du monde profane au divin. Et si la sacralisation entraîne cette recherche du sacré, c'était pour que l'être humain parvienne effectivement à la rencontre et au dialogue avec le sacré.

Perçu comme rite de purification, le So est appelé à faire entrer dans l'univers beti en vue de la communication avec le sacré, la justice qui est le fond de sa mystique. Au fond, sous un nom qui semble insignifiant, le rite So contient un trésor insondable de valeurs sociales humaines, compte tenu de la mémoire traditionnelle qu'elle charrie chez les Mvog-Tsung-Mballa. Cela se comprend davantage dans le contenu moral des articulations de l'agrégation. L'expérience est transmise dans une ligne de valeurs autour de la solidarité et de la justice sociale ; une telle expérience a ses exigences : que l'attitude du sujet face à la morale sociale et religieuse soit patente et positive. Voilà pourquoi le rite So tenait à inculquer, par une dure éducation civique, un enseignement monnayé des lois et coutumes, transmises comme capital religieux au cours des âges. Leur observance vitalisait les potentialités religieuses. À la vérité, la rencontre du sacré est une promotion de l'être humain comme l'apprécie un penseur :

Ce rituel initiatique résume à la fois le rituel de la naissance et celui des funérailles. Car, à travers ce rite, se joue le drame de la vie et de la mort. S'initier, c'est à la fois mourir ici-bas et renaître. Ainsi, dans l'instant où l'initié passe de la nature à la culture, dans la mesure où il reçoit les secrets de l'ethnie et devient apte à procréer, il quitte la forêt (nature) et réintègre le village (culture). Il revit en même temps les grands mythes de la création de l'homme et du monde. Le temps de l'initiation lui permet de revivre la genèse de l'univers et de devenir contemporain de la gestation du monde : tous les événements du monde s'actualisent en ce rituel par quoi l'homme participe au drame de la victoire de la vie sur la mort ¹⁶⁷.

Au bout du compte, l'exploration des deux chapitres de cette première partie a occupé l'enjeu théorique du thème autour du contexte et de la configuration du rite So dans l'univers culturel beti. Dans ce contexte de premier regard, le chapitre premier a été consacré à la présentation de la société beti sous l'image conceptuelle de sa configuration. Aussi, l'entrée en matière s'est-elle réalisée à partir de la situation historico-religieuse et morale.

De la cosmogonie anthropologique du peuple beti jusqu'à sa sphère ethnologique Mvog-Tsung-Mballa de vie communautaire, les modalités culturelles ont fait retenir une attestation de manifestation du problème de la crise sociale dans l'espace d'Akono, en tant que limites

¹⁶⁷ Jean-Marc ELA, *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985, p. 68.

d'étude. Les méandres de l'organisation sociale ont pris appui sur les paramètres économiques, traditionnels et religieux afin d'inscrire l'identité du Beti dans une unité singulière de la société camerounaise. Au bout de ce tour d'horizon, il a été possible de sérier les éléments positifs de l'anthropologie sociale traditionnelle beti à travers les valeurs de solidarité assez visibles sous la lentille de l'hospitalité. Ainsi, considérant le citoyen beti dans son essence et son inscription dans le monde relationnel, il convient de l'interroger davantage sous le prisme de son univers traditionnel, notamment la symbolique d'un facteur sacré qui semble rendre compte de son authenticité. Le rite So ou mythe vivant de la personnalité agrégée du Beti se perçoit comme un facteur digne d'intérêt dans la deuxième articulation de cette première partie.

Il faut souligner que ce centre d'intérêt du rite traditionnel d'initiation So introduit la translation des valeurs entre les registres de la culture et l'acteur social. Dans ce sillage justement, il convient de relever que l'impact de cette analyse visait surtout à reconduire la vitalité d'une mémoire rituelle dont la symbolique porte en elle-même, les atomes d'un peuple au sens socio-anthropologique du terme. Or comment pourrions-nous aborder l'épineuse question du So sans souscrire au rituel de la revue de la littérature, au mieux, les apports des exégètes rentrent en scène pour aborder avec plus de conviction dialectique afin d'entretenir le débat social relatif au rite So.

C'est alors que la relation de cette initiation dans la culture traditionnelle beti a été présentée dans une déclinaison des circonstances nécessitant l'organisation d'un rite So. Les mouvements conditionnels retenus sont motivés par l'expiation et la purification. La transition vers la maturité qui est la passerelle obligée au plan de l'intégration est assurée par le succès obligé dans les différentes étapes du rite. La dialectique entre la vie et la mort occupe une faction d'action philosophique dans l'imaginaire traditionnel beti. L'image qu'on se fait de la vie obéit à cette appréhension qui coalise les exigences de la vie pénible de l'homme avec la quête de l'affirmation qui s'accomplit sous le pouvoir communautaire de l'agrégation. Le rite So devient une ontologie à saisir dans sa trajectoire d'initiation qui intègre sans complaisance, les facteurs pédagogiques d'une culture susceptible d'assurer à son imaginaire des propositions particulières de résolutions aux questions existentielles. La logique de l'ethnométhodologie s'ouvre à cette correspondance de prise en compte du savoir et des valeurs endogènes du groupe Mvog-Tsung-Mballa, à travers un héritage traditionnel au langage particulier.

Par ailleurs, une telle orientation devrait davantage être renforcée à travers une étude rapprochée des modalités dynamistes de l'initiation et de la restructuration des valeurs morales. Il s'agit notamment d'une analyse adossée sur une épopée, polarisant la résonance thématique

et idéologique des valeurs traditionnelles et leur fécondité face à la crise de la société camerounaise actuelle.

CHAPITRE V :

**IMPACT SOCIO-ANTHROPOLOGIQUE DU RITE SO : SOURCE DE
FECONDATION DES VALEURS TRADITIONNELLES ET
CULTURELLES DU PEUPLE MVOG-TSUNG-MBALLA**

En reprecisant le cadre de spatio-temporel de cette étude, soulignons qu'Akono, situé dans la région du Centre se double d'une symbolique politique et socio-anthropologique forte. Il est clair qu'Akono et les villages satellites où se trouvent les Mvog-Tsung-Mballa représentent à la fois le dynamisme du cosmopolitisme mais aussi, l'inquiétude de la disparition de l'identité autochtone. L'évolution des civilisations se présente dans ce biotope comme un facteur de méfiance inspirant le souci de remise en question des valeurs sociales en adéquation avec les rituels, les us et coutumes. La mise en relief du rite So dans ce contexte s'invite comme un référent de valeurs traditionnelles de l'identité du Mvog-Tsung-Mballa.

L'inventaire des repères traditionnels a fait observer la place qu'accorde un grand nombre d'acteurs sociaux aux pratiques de promotion de l'évolution sociale de l'homme Ewondo. Plus concrètement, ce chapitre vise à mettre en ordre de débat les modalités d'impact socio-anthropologique du rite So chez les Mvog-Tsung-Mballa. C'est dans ce cadre que la région du Centre nous a permis de retrouver la mémoire nostalgique de la tradition beti dans un échantillon de personnes-ressources à l'expérience traditionnelle affirmée. L'enjeu relatif à cette démarche vise la reconstitution de l'impact du rituel So dans la fécondité des valeurs traditionnelles et culturelles à travers le peuple beti.

V.1. LA MÉMOIRE NOSTALGIQUE DE LA TRADITION BETI : LE RITE SO OU LE PASSAGE VERS LA MATURITÉ CHEZ LES MVOG-TSUNG-MBALLA

Le rite So représente un symbole riche du patrimoine traditionnel des Beti en général Mvog-Tsung-Mballa en particulier. La remontée de la mémoire de cette tranche de source orale porte les empreintes d'un foisonnement de valeurs qu'il convient resuciter par la voie de la socio-anthropologie. L'entrée en matière peut se faire au prisme de la valeur du courage qu'on peut lire dans le So.

V.1.1. Echo d'une épreuve de courage profitable à la jeunesse actuelle

La révélation récurrente de l'identité actancielle du sujet initié fait ressortir un ensemble de traits en étroite ligne avec le fondement du rite So en tant qu'épreuve de courage. En s'appuyant sur la fiche de TSALA BEKONO du village d'Onangondi dans l'arrondissement d'Akono, l'effet communicationnel à ce sujet dévoile une lumière assez parlante. Car au regard du statut des responsabilités du sujet qui avait subi le rite So, l'opinion à cet égard se veut féconde et fédératrice de l'optimisme culturel. À en croire ce dernier, les différentes épreuves du rite So passées dans la profondeur de la terre, les différents obstacles à surmonter, à l'instar des serpents et des fourmis, donnent à réfléchir sur la personnalité du sujet qui sortait de cette

fosse. Il devenait *Mkpangos*, un être né de nouveau et pétri d'une expérience douloureuse susceptible de faire de lui un facteur de succès de l'anthropologie rituelle. Autrement dit, les sujets ayant subi le rite So étaient souvent des modèles et des gardiens de la tradition¹⁶⁸.

Dans le même ordre d'idées, NDE Fabien entretient une flamme d'espoir dans sa confession de l'étymologie du mot So et la personnalité morale du sujet ayant subi le rite So. Originaire du village d'Akono I, le patriarche NDE Fabien reste imperméable aux effets de la « forêt illuminée » ou de la ville et affiche une mémoire fidèle à l'héritage ancestral beti du Mvog-Tsung-Mballa. La forme négative du non suivi de l'exclamation marque à la fois l'émotion nostalgique, mais davantage la confirmation en termes d'enjeu sociologique. Il en résulte toute la préciosité et la précaution dans le souci d'éviter le danger par des abords comme le souligne la sémiotique lexicale du mot *So* (l'antilope), animal aux pattes pointues et très malin quand il faut fuir un prédateur. Cette métaphore rejoint toute la pertinence de cette révélation anthropologique et nous invite à la reproduction de son écho direct en ces termes :

Non ! Les sujets ayant subi le So ne pouvaient pas vivre dans l'irresponsabilité à proprement parler. Car, le So était une école. Ne pouvait adhérer à cette école que les personnes de caractère, en quête de savoir et de pratiquer les us et coutumes, des personnes à la recherche de l'identité, voire des repères ; le bien-être et la santé en dépendaient¹⁶⁹.

Au regard de ce qui précède, la concordance d'intérêt sur la dignité du sujet initié se dévoile dans une récurrence dynamique et révélatrice de la problématique de fécondité des valeurs face à la crise sociale actuelle. Les réponses retentissent en écho et font observer comme dénominateur commun l'intérêt dans la considération et le respect du jeune ayant subi l'initiation.

En effet, l'enquête réalisée nous offre la configuration statistique de l'influence des valeurs à travers le rite So que l'on peut découvrir sous les variables de l'impact socio-anthropologique.

¹⁶⁸ François TSALA BEKONO, Fiche n° 17, Onangondi, Réponse à la question n°1.

¹⁶⁹ Fabien NDE, Fiche n°15, Akono II, Réponse à la question n°1.

Tableau 2 : Au regard de l'influence culturelle occidentale, qu'est-ce que les jeunes ont perdu en se coupant de la source ?

Variables	Effectifs	Pourcentage
les us et coutumes	11	35,5%
le courage, la témérité	19	61,3%
la culture ancestrale	1	3,2%
Total	31	100%

Source: notre enquête

Au regard du tableau référentiel issu de la capitalisation de l'échantillon des vieux par lequel se dévoile l'influence culturelle de l'Occident, il se découvre un sentiment doublé de la faillite des valeurs basiques de la personnalité humaine chez les Mvog-Tsung-Mballa. De fait, les variantes choisies tels que le courage et la témérité répondent à un pourcentage de 61,3% de validité en termes de patrimoine ou d'héritage ancestral perdu. Autrement dit, les us et coutumes représentent une trajectoire de l'ontologie identitaire du Mvog-Tsung-Mballa dont la corruption causée par l'acculturation affiche une échelle de 35,5%. La marge de considération des facteurs sociologiques qui sous-tendent la restauration impérative des valeurs dynamiques des membres de ce groupe, rejoint la réalité d'une redéfinition de l'agir culturel sous plusieurs dimensions. Si l'on considère la tradition comme le levier de toute construction d'un mode de vie en adéquation avec les pratiques séculaires d'une ancestralité indélébile et positive, l'illustration que laisse prévaloir l'expérience du rite traditionnel So inspire encore une ligne de confiance à l'échelle communautaire. À cet effet, la translation entre les valeurs de courage et de dynamisme aux contours d'une identité sociale intégrée refaçonne la vision de l'héritage ancestral par lequel, les symboles, les représentations et les images de l'expression artistiques conjuguent en des tons variés l'authenticité de l'influence culturelle beti.

Bien plus, le courage marque avec souveraineté, la caractérisation de ces épreuves et réinvente le culte de l'héroïsme si cher à la quête de la vie chez les Mvog-Tsung-Mballa. Dans ce discours de la mémoire concertée, l'idéologie de la tradition se dote d'une considération dynamique et digne d'être repensée au cours de cette expérience dialogique. Le mot courage occupe une place exponentielle d'une vingtaine de fiches sur un échantillon de trente-et-une fiches, et de ce point de vue, l'actualité des regards comparés, exprime le manque de cette valeur dans l'étoffe de la personnalité des jeunes. Résolument la sociologie des groupes par sa voix de mémoire vivante, relaie la causalité de la conscientisation des Mvog-Tsung-Mballa en

panne de références. C'est dans ce sens que le passage dans la cour des initiés se donnera aussi les propriétés d'une quête de l'affirmation parmi les siens.

V.1.2. Le rite So ou la quête de l'affirmation : une voie de la refondation de la morale chez les Mvog-Tsung-Mballa

La description du rite So fait observer un cheminement ou passage de l'étape de non-initié au statut d'initié. Car, dans la mémoire beti en générale et du Mvog-Tsung-Mballa en occurrence, la société a choisi cette tribune initiatique pour permettre l'accomplissement véritable de l'identité du sujet membre de la grande communauté. Le but de cette rédemption bénéficie d'une connotation d'affirmation qui ouvre la perspective sociologique de l'analyse à une refondation de la morale.

Pour saisir la pertinence des références statistiques relatives au questionnement de l'apport de la tradition, l'une des variantes interrogatives inhérentes à l'opinion des jeunes en donne le panorama ponctuel en termes de statistiques.

Tableau 3 : Au regard de la crise sociale des valeurs au sein de l'ethnie Mvog-Tsung-Mballa, est-ce que le rite So peut constituer une voie de refondation de la morale fondamentale ?

Variables	Effectifs	Pourcentage
Oui	33	97%
Non	1	3%
Total	34	100%

Source: notre enquête

La livraison des points de vue recueillis fait état de l'expression d'un intérêt affirmé dans le rôle de ré-médiation des valeurs au sein du groupe Mvog-Tsung-Mballa. Le questionnaire a fait découvrir un intérêt socioculturel de réparation des inclinations observées au niveau de la morale sociale. Au-delà de cet élargissement et symboles de la pertinence du facteur d'étude, la majorité affirmée de l'effectif au sujet de la reconnaissance de l'influence du rite So replace et retrace une voie de refondation de la morale fondamentale à une proportion de 97%. L'adhésion à cette ambition de convocation des valeurs inhérentes à la culture traditionnelle beti couvre une opérationnalité à envisager dans un contexte où le vice et la déroute des faux orchestrés par les faux modèles s'érigent en label communautaire. L'insignifiance de la retenue des 3% en facteur de négation, reconduit la ponctuation du doute et suscite l'intérêt d'un effort de raccordement des voies.

Que ce soient les valeurs issues de la tradition chez les Mvog-Tsung-Mballa ou celles servies par les systèmes idéologiques de l'instruction prêtées par l'Occident, le mode opératoire vise à mobiliser les composantes positives qui visualisent l'authenticité de l'humanité au registre de l'authenticité. Le procès sociologique de la crise des valeurs n'est pas l'apanage d'une portion planétaire restrictive mais plutôt, le plaidoyer d'une condition humaine dont les jalons du vivre-ensemble présentent des séquelles d'un dérèglement des valeurs tel qu'on l'observe dans l'espace culturel Mvog-Tsung-Mballa.

Dans une démonstration exemplifiée des modalités de la tradition, la voie héritière du patriarche ONANA Jean-Baptiste, répondant à la question suivante : « En quoi le rite So permettait-il d'acquérir un code d'éthique en société ? », nous édifie à juste titre :

Le rite So permettait au jeune Beti de passer de jeune à l'adulte et d'acquérir une certaine dignité dans la famille. Le jeune Beti acquiert une vigueur, un honneur en bravant cette épreuve. On reconnaissait en lui un homme mûr et fort¹⁷⁰.

Au regard des idées qui meublent cette réponse, la quête de l'affirmation s'ordonne dans l'acquisition de la dignité en famille et de l'honneur. Les paramètres composites de la fécondité traditionnelle relèvent dans le même ordre d'expression de la préséance de l'autorité obtenue après ce passage initiatique. La vigueur apparaît dans ce contexte comme un symbole d'affirmation physique face aux différentes épreuves de la vie quotidienne. Aussi, la comparaison renforcée avec le point de vue de BELINGA Edmond du village Akono centre intervient-elle avec la même unité dans le principe d'endurance et de la morale. L'affirmation de soi que facilite le rite So est le premier palier de l'intégration sociale et un bouclier efficace susceptible d'influencer culturellement l'épanouissement du Mvog-Tsung-Mballa dans la société. Le problème que pose l'identité jeune aujourd'hui rejoint ce terrain d'explication par le défaut de la morale. Les explications que fournit l'ancien mettent en évidence, l'utilité sacrée du rite So dans l'itinéraire initiatique du jeune Mvog-Tsung-Mballa. Voici sa réponse au sujet de l'impact d'acquisition du code éthique à travers le rituel So :

À travers le rite So, le jeune Beti entrait en contact avec les réalités de la morale face à toutes les épreuves de la vie, surtout les plus difficiles. Si on réussit au So, on acquiert les principes de courage et d'endurance (fin ai azombo).¹⁷¹

Quoiqu'il en soit, l'affirmation liée au rituel du So est une donnée de conquête, un confort psychologique surfait à travers l'onction *fortificatrice* des anciens et la bravoure du

¹⁷⁰ Jean-Marie ONANA, Fiche n°27, Akono centre, Réponse à la question n°2.

¹⁷¹ Edmond BELINGA, Fiche n°23, Akono II, Réponse à la question n°2.

jeune initié. L'influence de cette mémoire traditionnelle beti peut encore aujourd'hui servir de base de référence dans le processus de reconstruction de l'idéal comportemental, très contesté dans les attitudes de la jeunesse camerounaise. Les points de vue recueillis donnent un retentissant signal de la perte des valeurs et notamment l'affirmation des jeunes Mvog-Tsung-Mballa souvent en perte de repères identitaires devant la fascinante altérité occidentale. On n'est pas loin de la parole philosophique d'affirmation cartésienne suivante : « *Cogito ergo sum* », (je pense, donc je suis)¹⁷². Plus concrètement, la resémantisation de cette pensée nous donne droit à une reconfiguration de la réflexion autour de l'identité traditionnelle beti, en s'interrogeant sur la place et le rôle des symboles dans la marche vers la maturité pour le cas de référence du groupe Mvog-Tsung-Mballa

V.1.3. De l'initiation à la responsabilité : le rite So et la marche vers la maturité

Le parcours des différents récits ou compte-rendu de terrain inscrit le rite So dans une adéquation de la responsabilité à valeur de maturité. Car le questionnaire adressé aux adultes fait réaliser une unité de pensée collective sur l'opportunité de responsabilité, caractéristique des personnes ayant subi le rite So. Le tableau statistique vient attester cette assertion :

Tableau 4 : Les sujets ayant subi le rite So étaient-ils capables de vivre en toute irresponsabilité ?

	Effectifs	Pourcentage
non	31	100%

Source: notre enquête

La configuration des opinions statistiques issues du questionnaire adressé aux adultes, marque foncièrement le discours souscrivant à la reconnaissance des valeurs de socialisation contenues dans le rituel So. Car le pourcentage absolu de 100% relaie le fait que les personnes ayant subi le rite So n'étaient pas à même de vivre en toute irresponsabilité. Ce postulat reconduit l'intérêt d'inscription de la tradition dans la perspective de la catharsis, en alternative consécutive du malaise social.

¹⁷² En d'autres termes, c'est justement une prise de conscience, une recherche de la vérité sur son identité. La problématique cartésienne devient : « Je pense à mon identité beti, donc je suis ». Mais soit précisé que pour les Beti en particulier, la recherche de la vérité se fait en communauté. On a beau être charismatique de la parole, on a beau être homme la culture, d'expérience, de la promotion de la vie, le Beti pense avec les autres donc avec la communauté toute entière. Dans le cadre du rite So par exemple, un conseil d'anciens se réunit en conciliabule (*esok*) pour son organisation. Il en est de même pour tout discours ou prise de parole en public. Une plate-forme de concertation le précède toujours. Pour cet homme, « *feg dzia enë owon* » (une sagesse est superficielle). La perspective est élargie quand John MBITI parle de l'Africain en général. Il pousse la réflexion jusqu'au renversement total de la problématique cartésienne : « Je pense donc je suis » devient « nous sommes donc je suis ». In: John MBITI, *African Religious and Philosophy, Nairobi-Ibadan-London*, Heinemann, 1969, pp. 108-109.

Chaque composante de ces opinions met en relief à la fois le rôle des parents en tant que tuteurs ou guides et celui des enfants, facteurs de la relève. Les considérations traditionnelles chez les Mvog-Tsung-Mballa placent l'initié sur le seuil des sujets responsables et le considèrent comme un sujet mature. L'exemple en est donné avec force détails chez le chef traditionnel BILOA EFFA Sylvestre du village Nkom ongoandi ; car répondant à la cinquième question : « S'il vous était donné de transmettre certaines valeurs à la jeunesse Mvog-Tsung-Mballa en perte de repères conformément au parcours initiatique du rite So, que pouvez-vous proposer ? Voici la réponse y relative :

*Le rite So fait de nos parents des hommes responsables et respectés, car les jeunes doivent tourner le dos à la facilité, travailler pour avoir, éviter de voler et devenir des hommes matures comme les initiés du So.*¹⁷³

Cette réponse est aussi pertinente dans la prise de position assortie de propositions de Fabien NDE. Ce dernier préconise un retour aux sources qui va susciter l'adhésion à la valorisation de l'identité traditionnelle avec un sursaut fraternel de confiance mutuelle. La jeunesse doit se montrer responsable à travers ses actes et éviter le snobisme du cinéma et les modèles taillés à la dimension de la culture de l'ailleurs. Le rite So apparaît donc à ses yeux comme le socle de l'identité du Mvog-Tsung-Mballa en tant qu'individu digne de respect.

À tout considérer, le processus de la marche vers la maturité que dessine l'alliance entre, la tradition et l'évolution de la jeunesse en société résoud l'équation de la responsabilité, que donne à saisir le rituel du So. Si la répétition des réclamations et la déception des anciens face à la crise des valeurs de la jeunesse sont à prendre au sérieux, c'est une voie de révélation du grand intérêt du rôle de la culture traditionnelle. Le Cameroun est une Nation de foisonnement de presque deux-cent-trente ethnies et, cette diversité des cultures suggère la prise en compte des représentations idéologiques de ses variantes spécifiques. Le rite So chez les Beti en général et, les Mvog-Tsung-Mballa en particulier, fait observer les valeurs de l'éducation physique et civique dont l'enjeu de dévoilement se révèle comme une préoccupation socio-anthropologique à démontrer.

V.2. LE RÔLE DU RITE SO DANS L'ÉDUCATION PHYSIQUE ET CIVIQUE DU MVOG-TSUNG-MBALLA

L'expérience que laisse prévaloir le rite So au niveau de l'imaginaire social beti partage des affinités avec l'intérêt de l'éducation physique et civique du citoyen pour le cas du Mvog-

¹⁷³ Sylvestre BILOA EFFA, Fiche n°22, Nkom ongoandi, , Réponse à la question n°5.

Tsung-Mballa. Cette lecture symbolique se justifie dans un ordre de contextualisation du patrimoine traditionnel qui dévoile la mémoire d'une culture au service de l'intérêt général. L'essence de la tradition se décline donc comme variable de construction d'une République exemplaire.

V.2.1. La vigueur physique du citoyen : une préoccupation du Mvog-Tsung-Mballa

La conception de la santé dans l'anthropologie sociale Mvog-Tsung-Mballa s'affirme comme un facteur consubstantiel à la culture et de la pensée dans le système des rapports entre les identités. La vie se situe à l'avant-plan d'une réalité dynamique que confortent la paix et la santé, objets d'harmonie au même titre que la destinée des mythes sacrés du Bantou. Le rite So en tant que symbole de cette représentation apparaît comme le plaque tournante de l'éducation physique et civique du Mvog-Tsung-Mballa. La relation d'assimilation qui se construit autour de ce système établit la recherche continue de la plénitude de la vie dans un cheminement bâti autour de l'initiation. Dans l'ordre physique de l'identité beti, la préséance est accordée à la stabilité biologique pour voir s'épanouir la composante psychologique. Etre Camerounais est aussi jouir du patrimoine traditionnel qui fait la singularité de cette Afrique en miniature. C'est ainsi que la variante d'appartenance à l'ethnie Mvog-Tsung-Mballa se pose non comme un facteur réducteur de l'unité nationale, mais davantage un élément d'originalité dans la construction de l'unité dans la singularité.

Le rôle de la vigueur physique du citoyen intéresse fort opportunément le rôle du rite So dans sa trajectoire d'accomplissement des objectifs de la formation physique. La formation militaire instaurée à un moment de l'échelle de l'éducation camerounaise a bénéficié d'un regard réservé à la grande muette et pourtant, les actes et l'intention des préparations physiques restent des valeurs de construction d'une identité forte et aguerrie. Repenser l'homme dans sa réalité de la santé se trouve être une véritable cause révélée de l'instance d'analyse sur le sens de l'« Ordre de la Vie » que relaie MBARGA FOE dans une expérience prononcée de la protection humaine : « Si l'on vit, dit-il, c'est qu'on est force ; si on est force, c'est qu'on vit »¹⁷⁴. Rendons-nous à l'évidence de ce vaste réseau d'attachement de forces argumenté dans cette dépendance perceptible :

L'expérience de la valeur fondamentale de la Vie, toujours soumise à la précarité, amène l'homme beti à identifier la vie

¹⁷⁴ Lucien MBARGA FOE, *Petit memento de l'« Ati »*, Paris, ronéotypé, 1967, p.11.

*même au pouvoir de résister à la dissociation, à la capacité de l'acquérir et de la propager, et donc à la Force*¹⁷⁵.

De ce point de vue, l'on pourrait établir une relation dynamique et cosmique entre la vigueur physique du citoyen et l'attachement identitaire de la formation humaine chez les Mvog-Tsung-Mballa . La préoccupation que dévoile le rôle du rite So dans le façonnement de l'homme beti porte l'entière responsabilité d'une mission de préparation et d'initiation. L'Etre-Vie-Force est un ordre régi par le reflet de la tradition, une variante composite, déterminée par sa capacité d'influence à travers la médiation des êtres de sa communauté et l'onction des ancêtres, facteur de la construction de la lignée. L'ordre individuel que communiquent les forces et les ambitions rentre également dans ce chemin de la tradition socio-anthropologique caractérisé par les épreuves et le besoin d'héroïsme dans les situations.

La résonance des opinions d'enquête met en relief l'enthousiasme des jeunes à suivre les principes d'endurance que comporte le rituel. Le tableau ci-après en rend compte.

Tableau 5 : Si les maîtres de la tradition vous proposaient des séances, seriez-vous prêts à y adhérer ?

	Effectifs	Pourcentage
Oui	22	65%
Non	12	35%
Total	34	100%

Source: notre enquête

Au regard des proportions statistiques qui structurent le tableau ci-dessus, l'intérêt symbolique ou idéologique du parcours initiatique réaffirme la volonté d'une jeunesse Mvog-Tsung-Mballa en perte de repères à renégocier le retour aux sources à travers l'observance d'un rituel plein de valeurs et de leçons de morales. La mémoire relatée du rite So a fait jaillir dans la conscience de nos cibles jeunes un effet de refondation de l'identité à travers les principes de l'éthique. Le déploiement des atouts biologiques est au rendez-vous d'une condition humaine réclamée, ordonnée et forte. C'est à ce titre que la vigueur physique a toujours fait l'objet d'une étape déterminante au regard de l'ordonnancement des épreuves du rite So. Le passé donne les preuves d'une mémoire encore d'actualité et dont les échos font retentir une illustration vérifiable au moyen des points de vue recueillis sur le terrain.

¹⁷⁵ Giuseppe DI SALVATORE, « Lutte pour la santé et changements culturels », in *Riflessioni Rh*, Estratto, 32, Rivista trimestriale, AnnoVII – n°4, Nuova serie, Sassuolo 1, Fesmi, octobre-décembre 1990.

Les confidences socio-anthropologiques de François TSALA BEKONO marquent d'une empreinte remarquable les actes de difficultés qui parsèment l'initiation à travers le rite So. Sur un total de quatre épreuves redoutables, la traversée du rite So fait à la fois intervenir le potentiel physique mais aussi l'endurance psychologique. La description que ce rapporteur fait partager, se lit avec force résonance à travers les images de profondeur. De l'évocation des animaux féroces à la révélation du parcours sinueux sous terre, le candidat à l'initiation obtient son salut seulement par sa vigueur physique. Ce tour d'horizon dessine dans la tradition beti en générale et chez les Mvog-Tsung-Mballa en particulier, la proportionnalité des repères dans la formation de l'homme en tant que citoyen. Le symbole rituel du So est une métaphore traditionnelle de l'initiation de l'homme tout court. Et la préoccupation du Mvog-Tsung-Mballa Beti se réalise dans la traçabilité recherchée au moyen de cette éducation morale traditionnelle.

V.2.2. L'éducation morale traditionnelle ou la périphrase du civisme chez les Mvog-Tsung-Mballa

Aborder le concept dynamique de l'éducation revient à considérer les mouvements qui le rapprochent du périmètre traditionnel africain. La culture africaine possède diverses manifestations de son appréhension et de la sorte, la communication orale apparaît comme le foyer de son émergence. On peut faire allusion aux *Contes africains et parole de Dieu*, *Les Contes d'Amadou Koumba* et bien d'autres. L'invitation que formule l'éducation traditionnelle à partir du rite So découle de l'appréhension humaniste du Bantou consacré à la réalisation du périmètre initiatique axé sur la protection et la paix. Le civisme qui se rattache à cette première logique de lecture enfante une autre valeur existentielle patriotique au nom de l'éducation civique. La reconnaissance de ce parallélisme entre l'éducation traditionnelle beti portée par le rite So et la périphrase du civisme qui s'offre comme une lecture à longue portée de cette unité, inspire la lecture critique d'une organisation communautaire fragile que l'on peut observer chez les Mvog-Tsung-Mballa .

C'est le lieu de rappeler le but de l'éducation civique à savoir :

*Contribuer à la formation humaine de nos élèves, [...] Contribuer à la valeur de la liberté individuelle, de l'indépendance nationale et de la prise de conscience de la responsabilité plus efficace pour bâtir un destin commun*¹⁷⁶.

¹⁷⁶ Zachée MONGO-SOO : « Les objectifs de la formation civique », in Henri BALLA MBARGA et Joseph DESSAP, *Instruction civique. Les organisations internationales* (7^{ème} année) Classes terminales, Yaoundé, CEPER, pp.XII-XV.

Quoiqu'il en soit, le pouvoir de la tradition est mis à l'épreuve de l'idéal étatique dans un mouvement d'apport légitime. La morale contenue dans le rituel So partage des enjeux d'accomplissement du civisme par les citoyens. Prendre l'exemple du Mvog-Tsung-Mballa nous interpelle à travers le savoir-faire et le savoir-vivre que comportent la coutume du groupe et les instances de regroupement de son identité du sacré :

Comme tous les peuples de la terre, les bantu possèdent leur code de savoir-vivre, qui est inséré dans leur tradition orale et découle de la vie communautaire. Celle-ci vise la protection des droits de l'individu et l'épanouissement de la personne humaine quels que soient son âge, sa situation et son statut.

La politesse bantu est contenue dans les proverbes et dictons, dans les interdictions et obligations, dans les contes et fables, ainsi que dans les gestes et attitudes. Ces manifestations culturelles constituent un enseignement assuré par tous les adultes à tous les enfants. La morale y contenue sert de fil conducteur dans le comportement, l'attitude et le langage de l'enfant. Cependant tous les membres du clan y sont soumis grâce à une éducation permanente¹⁷⁷.

On comprend donc pourquoi il n'est pas exagéré d'aligner l'éducation traditionnelle sur les mêmes lignes de valeur que la construction de la société, car l'ethnocratie de Paul Abouna¹⁷⁸ se révèle fort contextuellement comme une portion de vérité de l'anthropologie culturelle sociale camerounaise. La pratique de l'éducation moderne a aussi besoin de ces cendres de l'humanité africaine qui peuvent servir de squelette dans le redimensionnement de l'homme nouveau. Il s'agit d'un citoyen connecté et renseigné sur son histoire et, fier surtout des valeurs ancestrales de son identité.

L'essentiel de l'éducation moderne s'acquiert à l'école. L'école apparaît ainsi pour les bantu comme le creuset de la société. D'une part elle assure la reproduction des structures sociales et des phénomènes culturels ; elle est ainsi un lieu privilégié de protection, de développement et de diffusion de nos traditions. D'autre part elle contribue à créer une société nouvelle ; sa créativité doit lui permettre d'harmoniser l'ancien et le moderne.

¹⁷⁷ TSHIBALABALA KANKOLONGO et Paul DELANAYE, *La politesse au Zaïre hier et aujourd'hui*, Kinshasa-Gombe, Commission Episcopale de l'Éducation Chrétienne, 1985, pp. 6-7.

¹⁷⁸ Paul ABOUNA, *Le Pouvoir de l'ethnie : introduction à l'ethnocratie*, Paris, Harmattan (Section-Cameroun), 2011. A suivre la logique synthétique de l'ouvrage, on retient ce qui suit : « A partir de l'exemple du Cameroun, l'auteur montre comment l'ethnie fonde la conduite humaine dans l'occupation de l'espace, l'appartenance religieuse et l'administration des Eglises, le choix des noms des organes de presse et des lignes éditoriales, l'appartenance politique et le choix des représentants du peuple. Une grille de lecture empruntée à l'anthropologie culturelle explique la coercition ethnique sur l'individu par l'unité d'origine, l'unité d'essence et l'unité de nom », pp. 36-37.

Dès lors, elle peut efficacement contribuer à l'éducation de nos enfants dans le domaine de la politesse¹⁷⁹.

Compte-tenu de ce sous-bassement sur les facteurs du civisme dans le contexte de la république du Cameroun, l'invitation du patrimoine culturel dans son instance de l'opinion publique donne à lire le rôle du rite So dans la capitalisation d'un code éthique en société. C'est à juste titre que le tableau suivant fait ressortir une variation des valeurs découlant du rituel initiatique So.

Tableau 6 : En quoi le rite So permettait-il au jeune Mvog-Tsung-Mballa d'acquérir un code éthique en société ?

	Effectifs	Pourcentage
par la formation pendant les rites d'initiation	17	54,8%
par l'obéissance et le respect	14	45,2%
Total	31	100%

Source: notre enquête

L'évaluation des paramètres sociologiques de ce tableau et diagramme énonce une hiérarchisation des composantes susceptibles d'influencer la résolution de la crise des valeurs. L'aspect de la réalité positive du rite dans le sens de l'éducation ou du remaniement des idées en termes de correction des mœurs, souligne fort opportunément la fécondité des valeurs traditionnelles face à la crise des valeurs que subit la société camerounaise. Le pourcentage de 54,8% justifie l'opportunité qui découle de la trajectoire du rite So en termes de revalorisation du civisme au niveau de la jeunesse.

La modalité de l'obéissance quant à elle, résume dans une large mesure la métaphore de la personnalité d'humilité, exemplairement idéale pour chaque individu. La taille statistique de 45% qui l'exprime rejoint le terrain de préoccupation d'une situation qui commande en amont le problème de la crise sociale de valeurs.

La société actuelle a besoin de ces jugements de valeur, mesurés et objectivés, qui font étalage des particularités fondamentales dans la matérialisation de l'intégration nationale. Le civisme convoqué dans ce regard ethnométhodologique s'abreuve à la source symbolique des facteurs ancestraux de l'ordre du sacré. Ce que l'approche dynamiste reconfigure sous le prisme du réseau des relations interculturelles dans le sens caché des pratiques sociales. On se rend compte que le rite So met en relief des institutions sociologiques au service de la logique de la continuité socioculturelle. Il va sans dire que la signification de la tradition rejoint l'identité sociale de l'individu dans ses préoccupations morales et d'éthique de comportement.

¹⁷⁹ TSHIBALABALA KANKOLONGO et Paul DELANAYE, *Op.cit.*, p. 7.

Quoiqu'il en soit, le passage en revue du rite So dans sa phase orale, alimente concrètement la possibilité de la refondation de la morale populaire quand on s'attarde sur les principes fédérateurs de son harmonie recherchée. Ce discours sur la marche physique coalisé à la tradition, exprime un jugement opportun, susceptible de redistribuer les codes de l'éthique ancienne, surtout, dans une condition de dégénérescence de l'ingéniosité pédagogique et la démission des leaders traditionnels devant leurs responsabilités respectives. Le procès de la révolution des mœurs qui sous-tend les enjeux de cette étude porte les empreintes d'une indignation sociologique de forte amplitude. Les répercussions du délaissement de la sagesse ancienne reconduit dans la socio-anthropologie Mvog-Tsung-Mballa, la souffrance d'une mémoire échevelée ou morcelée par les dynamiques invasionistes de la « belle modernité ».

Le rite So se perçoit sans ambages comme un faisceau d'espoir dans le projet d'égalisation de la mesure des habitudes. L'espoir de fécondité qui caractérise son impact se révèle comme un modèle de responsabilité susceptible d'éclairer les règles de la vie citoyenne camerounaise. La place de la contribution qu'occupe la culture beti par ses symboles autorise dans ce schéma de la revalorisation d'une socio-anthropologie de la mesure portée par l'authenticité.

V.2.3- Les valeurs ancestrales Mvog-Tsung-Mballa: pour une socio-anthropologie de la mesure

La société traditionnelle Mvog-Tsung-Mballa considère l'histoire dans une relation héritière des us et coutumes des ancêtres. Ce regard de mémoire communie la socio-anthropologie de la mesure à travers un certain nombre de valeurs sociologiques contenues dans le rituel So. Si l'observation de la crise vécue par la société camerounaise actuelle se décline aussi bien par l'irresponsabilité de la jeunesse que la mauvaise maîtrise du passé par les adultes, il faut légitimer la tradition par la mesure du savoir-faire anthropologique. Ce défi relance avec intensité la redéfinition de la caution culturelle dans ses propriétés les plus nobles. L'enquête de terrain révèle la part de responsabilité de ce parcours initiatique porteur des symboles de la souveraineté de l'homme beti. Fabien NDE procède par une comparaison positive qui s'étale sur une argumentation exemplaire répondant ainsi à la question 2 :

Le rite So pour le Beti est comparé au code de conduite. Y sont développés, la généalogie, les rapports entre les individus, les interdits voire les questions relatives à la vie et à la mort, le mariage, et que sais-je encore. Donc celui qui y entrait devait acquérir les vertus de vie en société et pouvait, par le même biais les transmettre à sa progéniture à travers l'éducation familiale.

*C'est ainsi que le rite So pouvait constituer un code moral ou éthique pour la société et en société*¹⁸⁰.

Au regard de ce qui précède, la réorganisation des rapports entre des générations nécessite aujourd'hui la prise en compte des modèles et le réajustement des comportements. L'anthropologie culturelle sociale bénéficie à cet égard d'une fécondité contextuelle à travers le rituel du So chez les Mvog-Tsung-Mballa. L'ethnométhodologie qui éclaire dans une certaine mesure cette exploration renforce cette ligne d'analyse et rattache l'enjeu de l'apport singulier de la culture traditionnelle en tenant compte de son potentiel identitaire tel qu'on le décrit dans le processus d'initiation en culture beti. Les excès et les écarts qui caractérisent la société actuelle peuvent trouver efficacement des solutions si et seulement si, la richesse des crédos moraux hérités de la tradition bantou est exploitée en toute mesure d'action. Cet ensemble de crises révélées et constatées dans nos différents entretiens départage le degré de responsabilité entre les générations.

Le résultat de l'enquête laisse apparaître cette échelle de la responsabilité de la crise des valeurs de la société camerounaise au prisme du facteur culturel du rituel So. Il est évident de comprendre la configuration statistique et satirique entre les acteurs adultes, censés être les héritiers de la tradition et les jeunes susceptibles de suivre les traces des anciens.

Tableau 7 : Pensez-vous que les parents ont une part de responsabilité dans la crise des valeurs actuelle ?

	Effectifs	Pourcentage
Oui	19	56%
plus ou moins	15	44%
Total	34	100%

Source: notre enquête

Tableau 8 : Le jeune a-t-il lui-même une part de responsabilité dans cette situation de crise de valeurs ?

	Effectifs	Pourcentage
Oui	32	94%
Non	2	6%
Total	34	100%

Source: notre enquête

La comparaison des contenus des deux tableaux évoqués supra, connote les deux générations porteuses de la symbolique traditionnelle et citoyenne d'une communauté

¹⁸⁰ Fabien NDE, Fiche n°15.

républicaine. Le contexte de la crise des valeurs orientée dans le sens de l'anthropologie socioculturelle nous offre l'opportunité d'apprécier de façon respectueuse le pourcentage de la responsabilité des adultes dans un premier temps. La réponse obtenue illustre une opinion de 56% reconnaissant l'échec comportemental des parents censés montrer le bon exemple. Dès lors, la logique de cette étude s'inscrit résolument vers la pertinence de la problématique qui structure l'interrogation de la crise des valeurs. La référence à un symbole socio-traditionnel nous aide à fixer la ligne idéologique de la philosophie africaine au sujet du caractère sacré du parent. Loin de faire une incursion unique par des valeurs ethnocentristes, Mvog-Tsung-Mballa, il convient de reconnaître le déséquilibre sans cesse croissant des cellules familiales dont le reflet en terme de parentalité se résume presque à un échec. Par conséquent, le premier motif de la responsabilité des parents se trouve justifié et ré-interpelle un regard réflexif afin d'ouvrir la compréhension à la responsabilité des jeunes générations.

C'est justement le contenu statistique du deuxième tableau sus-évoqué au cœur duquel la responsabilité de la jeunesse dans la situation de la crise sociale des valeurs affiche une opinion dominante dans leur inculcation. Les jeunes reconnaissent fébrilement leur responsabilité à une échelle de 94% et la marge des 6% qui les tient à l'écart de ce procès personnel, semble insignifiant devant cette situation qui engage l'intégrité de la vie communautaire. Entre les jeunes et les adultes, le constat qui se dégage en termes des responsabilités rassemble la cause d'un malaise social qui interpelle tous les acteurs sociaux pour un jeu de rôles de prise de conscience collective. Le sens de la socio-anthropologie de la mesure indexe les excès de la modernité inhumaine.

De fait, l'échec de la société dite moderne façonnée par les cœurs artificiels et les cerveaux technologiques, ne rassure pas toujours les jeunes, mais les inscrit dans le registre de l'appétit insatiable des réalités utopiques. Il va sans dire que le résultat de cette société scientifico-technique proclame aussi la mort de la tradition, pourtant arrière-fond d'une véritable étoffe de l'identité de l'homme Mvog-Tsung-Mballa en particulier et beti en général. Le ton n'est pas celui de la séparation fractale des composantes de la tradition et de la modernité. Mais le défi affiché se trouve dans une relation théogonique de la pensée du bien attestée par le rite So.

V.3- LE RITE SO ET LA RELATION THÉOGONIQUE DE LA PENSÉE DU BIEN

Initialement perçu comme un rituel de l'expression culturelle socio-anthropologique beti, le rite So présente un grand intérêt au niveau de la transcendance de ses valeurs

communes. Il se ficèle une relation théogonique du bien compte tenu de l'ensemble des valeurs qui se dégagent des cérémonies qui accompagnent cette pratique ancestrale. La relation ou le devoir de l'action positive forge un regard spéculaire qui se rapporte à la figure divine et à d'autres référents de la socialisation idéale.

V.3.1- L'homme initié et le regard spéculaire de la figure divine

La littérature socio-anthropologique des relations humaines traduit une hiérarchie de conception ou de création, qui place Dieu au centre de tout acte de transmission de la vie. La conception judéo-chrétienne de ce regard s'émancipe naturellement au travers d'une évolution théogonique au niveau de la pensée du bien¹⁸¹. Entre cette configuration du sacré et le résultat de l'initiation, la dimension de l'homme s'insère dans un système réflexif entretenant le lien avec Dieu. Que ce soit au niveau de la projection des actes ou l'auto-identité de l'affirmation de l'individu, la quête analogique des rites traditionnels dans leur enjeu s'attache à restaurer l'image anthropologique de la relation théogonique. Le rituel du So dans le présent contexte témoigne de cet idéal de l'adoption initiatique d'un code psychologique et sociologique qui s'accomplit dans une parfaite utopie de la consubstantialité entre Dieu et le sujet désormais initié.

S'il est vrai que l'angle d'approche privilégié par Mathurin SAMBA EDOU s'attarde contre toute attente sur le personnage sénile dit *nyia-modo-mvie*, à travers son image anthropologique, le regard de cette réalisation de façade, dévoile l'enjeu de crise de plusieurs générations qui engage les mobiles de cette exploration. Car la description qu'il fait semble sommaire et limitée à une seule tranche d'âge. Et la preuve de cette partialité se lit dans cet extrait :

Pour continuer sa réalisation, le nyia-modo-mvié engage en lui-même, et grâce à la vie en société dont il sait tirer profit, une lutte lui permettant à la fois d'intégrer totalement les trois dimensions de l'être humain et de faire des dimensions naturelles et sociopolitiques le terrain où s'exerce et se développe la troisième. Celui qui réussit, grâce à un effort soutenu, animé d'une grande confiance en Dieu, à établir l'harmonie en lui, à réunir les valeurs humaines et spirituelles, parvient au seuil de la plénitude de son être. Il ne lui resta qu'un pas pour achever son union totale à Dieu¹⁸².

¹⁸¹ Nous partons de l'aporie suivante : Dieu a créé l'homme à son image (Gn1, 27). On sait que Dieu est bon, il est le symbole même de l'amour, de la béatitude. L'homme qui est le fruit de sa bonté est aussi un être de bien.

¹⁸² Mathurin SAMBA EDOU, *Op.cit.*, p. 53.

Au regard de ce qui précède, le repérage des failles de cette approche plus ou moins parcellaire relance l'opportunité scientifique d'une démonstration dialectique visant à s'appuyer à la fois, sur l'expérience de la relation de création et celle de transfert des caractères de Dieu à l'homme. Le rituel So représente un processus d'illumination qui confère à l'homme les traits et l'image spéculaire de la figure divine. L'affirmation de cette vision transparait dans l'enquête sociologique de certains héritiers de la tradition beti chez les Mvog-Tsung-Mballa. À cet égard la reconnaissance du rite So comme légende de l'initiation traditionnelle se lit dans un ensemble de modalités qui oscillent entre l'affirmation, la relativisation et la négation. La question se trouve illustrée dans le registre des opinions recueillies auprès de la jeunesse.

Tableau 9 : Le rituel So apparaît comme la légende de l'initiation traditionnelle

	Effectifs	Pourcentage
Oui	6	18%
Non	13	38%
un peu	15	44%
Total	34	100%

Source: notre enquête

La structure hiérarchisée du tableau qui précède porte la marque d'un résultat rendant compte du rite So, en tant que légende de l'initiation traditionnelle. Si 38% représentent l'opinion négative ou surtout de méconnaissance de ce facteur d'assimilation socioculturelle, cette configuration éclaire ainsi le vide à combler. Etant donné que la tradition repose sur des symboles d'une communauté, il est à penser la négociation entre les acquis coutumiers et la revalorisation des mœurs chez les Mvog-Tsung-Mballa. Les statistiques positives et connexes représentent 44% et 18%, soit une représentativité de l'impact considérable. Au regard de la légende de l'initiation traditionnelle que représente le rite So, il se dévoile l'influence d'un manque d'application constaté dans la transmission ou la sédimentation de l'héritage traditionnel Mvog-Tsung-Mballa. L'éventail des opinions laisse apparaître une incidence réelle qui se traduit dans une portion de crise des valeurs accentuée dans le contexte actuel du Cameroun. Le dialogue d'appréciation s'inspire de la tradition pour faire comprendre de façon générale aux consciences républicaines les relations socio-dynamiques qui peuvent régir l'évolution ou la dégradation de l'échelle des valeurs sociales.

Par ailleurs, le compte-rendu de certaines opinions s'inscrit dans le même ordre d'idées. C'est ainsi que l'on peut prendre à témoin certains orateurs tels que Lucien ZAMBO du village Nkol Ngambida où Pierre ONANA ANAMBA de la même circonférence traditionnelle ;

l'union des points de vue autour de la dignité consacrée de l'initié reste le dénominateur commun à la première question. La translation anthropologique des figures de Dieu et de l'homme initié se veut fondamentalement analogique dans le développement d'une unité modèle dans un contexte de société camerounaise en crise. Les conseils et autres recommandations qui refont surface à la cinquième question bénéficient largement d'une ouverture pédagogique qui met à contribution les parents et les autres héritiers reconnus de la tradition beti. En outre, le relai de certaines opinions de sources fait aussi entendre la construction du sens du devoir de bonté dans l'action au sujet du rite So.

V.3.2- Le rite So raconté : percevoir le sens du devoir de bonté dans l'action

Les principes fondateurs de la symbolique du rite So vont de la cause de l'expiation à la mission de l'initiation. Ces facteurs connexes rassemblent en sens élevé de la reconstruction du destin social et individuel de l'homme bantou. En effet, le récit répercuté dans des épreuves du rite So met un point d'honneur sur la finalité d'avoir un individu accompli. C'est ainsi que le sens de la bonté dans l'action se distribue dans la recherche de l'intérêt collectif que privilégie le cérémonial de recommandation au moment d'intégrer le cercle des initiés. Cette observation se montre décisive sous le regard de Guillaume ATANGANA ; car, selon ce dernier,

L'initiation au rite So survient à l'occasion des expiations d'une faute personnelle au sein de la collectivité. Les jeunes gens à initier appelés mvon, compagnons de l'initiateur, ne forment plus qu'une même et une seule personne. A côté de cette rédemption, le rituel du So constitue une sorte d'assemblée des personnes pratiquant un même but : à savoir un passage, une pédagogie à l'entrée dans la société des hommes accomplis et séparés du monde des profanes pour une agrégation au cercle de ceux capables de défendre le groupe¹⁸³.

La révélation de ces réalités socio-anthropologiques renouvelle le sens du devoir collectif et la marche vers l'affirmation en tant que sujet de valeur. Le rite So dans son sens traditionnel jouit d'une certaine reconnaissance dans la conscience éveillée des héritiers de l'univers culturel beti. Il s'agit non seulement de défendre l'authenticité d'une culture, mais également, de remettre à jour les jalons de la fierté identitaire du groupe Mvog-Tsung-Mballa, visiblement à la croisée de chemin. Entre la crise sociale des et la quête de l'intégration dans un milieu émancipé par les courants de la modernité, le procès de la reconstruction de l'homme authentique Mvog-Tsung-Mballa doit emprunter les voies d'un travail concerté, basé sur la reconstruction ou la résurrection des symboles du terroir. Etre Beti aujourd'hui reste un

¹⁸³ Guillaume NOAH ATANGANA, Fiche n°14, Nkolngambida, Réponse à la question n°1.

caractère ordinaire dans des relations de confession de singularité ordinaire ; et pourtant, la richesse de la source est capable de féconder une pluralité de repères que la jeunesse a du mal à retrouver dans sa navigation aveugle.

Le devoir de l'action du Mvog-Tsung-Mballa mérite de revenir sur l'évolution et le respect de la tradition pour la construction d'une république exemplaire. C'est sans doute le cheval de bataille de cette rotation scientifique adossée à l'ethnométhodologie ou à l'approche dynamiste et, dont la chaussée reste la prise en compte des spécificités ethnologiques et le potentiel sociologique qu'offre chaque groupe. Le rite So dans sa structure culturelle développe de façon authentique la perception d'une expérience à partager entre les individus de plusieurs horizons. Le caractère positif qui domine ces efforts de l'initiation à travers le rite So entretient une évolution socio-anthropologique avec une tâche de cause commune.

V.3.3- Le rite So et la construction de l'identité positive : travailler pour la collectivité

Au commencement, le rite So était le symbole de la cause commune à travers un individu. Cette mission a évolué au fil du temps en servant des valeurs positives d'un rituel décisif du façonnement de l'identité du Beti en général et les Mvog-Tsung-Mballa en particulier. La recherche de l'intérêt collectif par la voie d'un travail pénible relève systématiquement d'une représentation stratégique à travers l'endurance. C'est pourquoi les sujets ayant subi le So se présentaient sous le manteau de la maturité consacrée ; les acteurs qui accomplissaient ce parcours initiatique donnaient des instructions fermes pour le compte de la nouvelle identité positive à arborer et à faire valoir au sein des communautés de ces derniers.

Si l'on revient sur le parcours échelonné des différentes étapes ô combien difficiles du rite So, il est question de revisiter l'impact de la construction d'un idéal identitaire des citoyens capables de refléter l'éthique communautaire dans une activité laborieuse. En associant le travail à cette causalité du parcours initiatique, l'illustration de l'idée de responsabilité prend toute sa consistance dans ce schéma recommandé de l'effort surtout, en faveur de l'intérêt collectif. On ne vit plus pour soi-même, on ne triomphe plus pour son orgueil personnel, mais on est héros face à tous les mauvais sorts susceptibles d'empêcher le développement de la communauté. Cette dimension symbolique du rite So admet également une posture de réconfort devant toutes les épreuves de la vie. C'est à juste titre que le patriarche Guillaume ATANGANA renchérit : « Lors du rite So, le jeune Beti devenait un initié adulte

dans la société. De là, il doit se purifier et garder les secrets de la société. Ainsi, il devient gardien du So... »¹⁸⁴.

De cet ensemble de repères noués autour du travail se comprend la perspective de dénouement de la crise actuelle de la société. Si les jeunes sont les victimes les plus visibles de cette dégénérescence des valeurs traditionnelles, les adultes ne sont pas moins coupables de cette faute de manque de transmission des valeurs ancestrales au sein de la grande famille socio-anthropologique Mvog-Tsung-Mballa. Le partage des responsabilités sur cette tribune de l'anthropologie culturelle invite les consciences à revisiter les bien-fondés de la revitalisation de l'identité de source. Cette mission à caractère pluriel trace la voie de la fécondité des valeurs traditionnelles beti face à la crise de la société camerounaise lorsqu'on prend appui sur l'écho communicationnel.

V.4- MISE EN EXERGUE DE L'IMPACT SOCIO-ANTHROPOLOGIQUE DU RITE SO FACE À LA CRISE SOCIALE CHEZ LES MVOG-TSUNG-MBALLA D'AKONO

L'affiche des représentations des valeurs anthropologiques revisitées à travers le rite So laisse lire une influence au niveau des facteurs sociaux au sein des villages d'Akono. Nous avons choisi deux classes d'âge ou stade d'appréciation du motif d'étude. Il s'agit des jeunes et des adultes. S'il est vrai que la représentativité des zones parcourues structure la cause d'un retour aux sources motivé par la crise des valeurs qui gagne du terrain auprès de la jeunesse, il faut surtout interpréter la volonté de changement des mentalités qui s'appuie sur la sociologie culturelle des groupes, notamment chez les Mvog-Tsung-Mballa d'Akono. Sur un échantillon de 34 jeunes enquêtés, l'approximation statistique révèle une marge très faible de connaissance du rite au niveau de l'espace culturel de l'étude. En effet, 95% manifestent la volonté de faire revivre les paramètres de formation intrinsèque ou physique découlant du rite So.

Compte tenu de ce qui précède, l'échantillonnage dans les villages nous a fait choisir deux classes de génération ou d'âge afin de mieux cerner l'incidence anthropologique qui en ressort. Il s'agit des jeunes et des adultes. L'échantillon de la jeunesse se recrute entre 15 et 40 ans ; alors que les adultes sont situés entre 50 et 90 ans.

Il est clair que le fondement de toute recherche sociologique s'affirme à travers le taux de réception de l'unité d'investigation. Dans le cas d'espèce, l'étude portant sur la fécondité des valeurs traditionnelles face à la crise sociale de la société camerounaise, l'exemple Mvog-

¹⁸⁴ Guillaume NOAH ATANGANA, Fiche n°14, Réponse à la question n° 2.

Tsung-Mballa a permis de saisir le pourcentage dans le taux de réception de l'étude. Il s'agit d'une analyse des effets de facteurs culturels relevant de la tradition.

- **Interprétation des données statistiques et enjeux socio-anthropologiques chez les Mvog-Tsung-Mballa**

Le biotope d'Akono représente un espace de forte empreinte identitaire de la tradition Mvog-Tsung-Mballa . C'est ainsi que l'observation scientifique par la voie de l'enquête de terrain révèle la matérialisation de la crise des valeurs en prenant en exemple le rituel So, appréhendé comme source de fécondité des valeurs morales et physiques en nette dégradation dans la société camerounaise actuelle.

En prenant d'abord les paramètres statistiques chez les jeunes, on peut lire les chiffres ci après : sur 34 jeunes interrogés, 17 seulement sont informés de la réalité traditionnelle du rite So. Une configuration qui dévoile une répartition de 17 jeunes relevant du milieu rural alors que 7 par contre sont issus du milieu citadin. Le pourcentage s'illustre assez alerte dans le rapport d'affirmation de l'enjeu de perception des failles socio-anthropologiques du thème retenu. Soit 50% des jeunes, symbolisent la proportionnalité d'imprégnation dudit rituel par information historiques. La mise au point de ce tour d'horizon statistique atteste au même titre que les réalités de chiffres, la gravité ou le vide culturel chez les jeunes Mvog-Tsung-Mballa aujourd'hui. Les pourcentages de 66%, et 36% représentent la pente de faillite des valeurs traditionnelles dans la communauté beti.

Quant aux adultes Mvog-Tsung-Mballa , le nombre de 31 interrogés se repartit sur une proportion de 21 en campagne et 10 en ville. L'approximation statistique se dévoile ainsi qu'il suit : 85,71 % pour les adultes de la campagne, et 60% pour les adultes de la zone citadine. Les pourcentages liés au taux de sondage font observer un partage de responsabilité relevant de 65%.

Les résultats de cette enquête installent l'inscription thématique de la crise des valeurs traditionnelles de la société camerounaise dans l'adéquation d'une lecture ethnométhodologique, adossée à l'approche dynamiste de Georges Balandier, ce qui fait saisir la portée de socio-anthropologie des cultures de terroir, le cas de la tradition beti à travers le rituel So chez les Mvog-Tsung-Mballa.

La mise en évidence de ces modalités d'appréciation reconduit le sens de la tradition reconnue comme une fonction qui aboutit à l'initiation de l'individu. Le processus conséquent de fécondité attendu de ce rituel contribue à la morale de justice et de célébration des fondements de la civilisation. Les réponses ouvrent les perspectives d'une communication

réglée à l'action synergique des parents, des éducateurs et des personnes ressources d'obédience religieuse. En tout état de cause, les maux décriés dans la plupart des réponses relèvent de la pratique courante vicieuse, orchestrée par la jeunesse actuelle, devenue la pépinière regrettable de toutes les expériences de la dépravation des mœurs et, parfois de l'immoralité.

Qu'importe si l'héritage ancestral reste un vague souvenir comique de contes, l'important à leurs yeux étant l'audace et l'aventure sous la sublime tentation d'assimilation à la dimension de commande de l'Occident. Or, ce procès d'influence ou de la rencontre des cultures est loin de se réduire à une contemplation indifférente au souci de préservation de l'identité culturelle. Le caractère hétérogène du peuple camerounais en général et l'ethnie Mvog-Tsung-Mballa en particulier, inspire le respect des trajectoires socio-anthropologiques susceptibles de renforcer le parcours initiatique de la jeunesse dans un contexte mondial de crise. La restauration symbolique ou phénoménologique doit rester une onde de raccordement des esprits et des volontés d'action afin de pérenniser l'authentique philosophie propre au Mvog-Tsung-Mballa et chère à sa patrie. Il a fallu toucher du doigt la réalité de cet écho de mémoire socio-anthropologique en se servant des réponses directes ou indirectes de certaines voix dans les villages environnants d'Akono. Subséquemment, le rite So apparaît comme le paysage culturel qui formule la symbolique sacrée de l'identité presque parfaite d'un modèle de génération visiblement en panne de repères chez les Mvog-Tsung-Mballa.

C'est une réponse voilée qui vise à rétablir la connexion favorable entre le jeune Mvog-Tsung-Mballa et sa source traditionnelle. Il en ressort de cet idéal fascinant du vivre personnel et du vivre-ensemble, une certaine orthodoxie des mœurs dont les mots retenus sont : le respect d'autrui, le sens du partage en communauté, le respect des lois de parenté et la prise de conscience de la défense de l'héritage culturel et culturel de la lignée des ancêtres Mvog-Tsung-Mballa. La métaphore à longue portée que représente la légende d'Angon Mana et d'Abomo Ngele servira avec forte résonance à la démarche éthique de découpage d'un itinéraire héroïque.

L'accord social ou l'écho réel de cette mise en récit a permis d'apprécier avec pertinence les relations fragiles qui caractérisent la jeunesse Mvog-Tsung-Mballa camerounaise et la tradition. Le culte du moindre effort très à la mode, déjoue la bonne perspective du parcours initiatique, car il serait impossible voire, utopique pour un jeune de subir le parcours du héros Angon Mana. Et pourtant la fonction pédagogique que sous-tend cette portion de l'initiation reconduit le besoin d'affirmation des générations actuelles face aux

différentes crises qui menacent l'intégrité morale et l'épanouissement des identités composites au nom de la préservation des acquis culturels.

À en croire l'opinion générale, le rite So peut encore féconder aujourd'hui voire irriguer vers les familles ou auprès des jeunes, des principes éthiques d'une souveraine importance. Le discours de la restauration de ces symboles traditionnels renvoie forcément à la volonté de construire une philosophie du citoyen modèle, capable de tirer profit de l'apport culturel qui l'a enfanté.

En d'autres termes, il faut repartir du socle des ancêtres en reconsidérant les bienfaits de la culture socio-anthropologique afin de mieux saisir les pratiques et les interdits qui ne sont pas toujours d'actualité devant les regards rêveurs de la jeunesse chez les Mvog-Tsung-Mballa . Le cas de l'homme beti est une métonymie de la crise de toute une génération coupée de la sève des racines sous des prétextes de mauvaise assimilation de l'instruction et de l'éducation médiatique inspirée de l'Occident.

Néanmoins, il est aussi de la responsabilité parentale de remettre de l'ordre dans ce mouvement vertigineux de perte de repères qui s'observe dans les comportements et les agissements des enfants de la famille. Le relai de correction des failles qui gangrènent les différentes générations se doit aussi d'être effectué par les autorités religieuses dont la capacité de transmission des modèles spirituels fait le plus souvent l'unanimité.

Quoiqu'il en soit, les témoignages convergent vers une impression d'amertume ponctuée par la déviance, l'insouciance et la dégénérescence des jalons de l'éducation morale reconnue à l'éthique des valeurs. C'est peut-être l'apanage d'une évolution qu'accompagnent bien évidemment les tribulations d'une dynamique des cultures qui se soustrait de plus en plus au dogmatisme de la vision du bien à tout prix. Car les enjeux économiques et d'imposition des cultures par des puissances dites supérieures, sans oublier le délaissement coupable des jeunes Mvog-Tsung-Mballa de leur culture, sont autant de paramètres responsables de la crise sociale actuelle qui se découvre à travers la déchéance des valeurs traditionnelles.

CHAPITRE VI :

**L'EPOPEE D'ANGON MANA ET D'ABOMO NGELE : UNE
LECTURE RECONFIGUREE DES VARIANTES DE
L'INITIATION TRADITIONNELLE SO**

La motivation culturelle des comportements claniques diffère d'une situation à une autre. Le recours à l'oralité dans le régime rituel beti, principalement chez les Mvog-Tsung-Mballa, prend sa source dans un imaginaire de croyances qui s'appuie sur une théâtralité du texte. La relation qui se dessine dans cette lecture reconfigurée des variantes du rite So vise à opérer une lecture ethnométhodologique susceptible de dégager la trajectoire de reconstruction de l'initiation. En effet, la prise en compte des symboles culturels ouvrira la perception des actants dans leur rôle et leur identité fantastique dans une assimilation aux acteurs sociaux Mvog-Tsung-Mballa. L'aspect spatio-temporel de l'aventure mérite d'être reconsidéré dans sa vision de l'oralité. De ce point de vue, l'option d'esquisser une perspective interrogative semble mieux représenter les enjeux de cette ponctuation dynamique de notre thème. D'abord quels sont les apports qui ont précédé notre étude et en quoi, ils présentent des limites susceptibles de connaître des approfondissements sous l'angle socio-anthropologique ? À rebours, quelles sont les épreuves ou les péripéties du voyage apparentées à la logique du rite So dans l'épopée prise à l'application ? Ensuite comment le facteur des rencontres instruit-il l'hospitalité sans perdre de vue la réalité des difficultés ?

Ces interrogations tracent une ligne d'examen qui conduit à une étude poussée dans l'appréciation des symboles anthropologiques de la culture beti. Le rite So, comme dominante ethnologique, se retrouve retransfiguré par la philosophie des connivences rituelles. L'objectif de ce chapitre se clarifie et offre l'opportunité de bâtir une nouvelle lecture nourrie par les principes comparatifs des thèmes de l'initiation, en droite ligne de faits socio-anthropologiques basés sur le groupe Mvog-Tsung-Mballa.

VI.1- DE L'ÉPOPÉE D'ANGON MANA

Pour le corpus, nous avons entrepris de consulter des informateurs qui sont des personnes jeunes ou adultes, susceptibles de nous fournir des informations spécifiques ou périphériques au rite So.

Rappelons que la liste des cibles mentionnée sous peu n'est qu'une partie de notre échantillonnage. Il s'agissait de nous retremper dans l'ambiance où ce conte a été produit pour en percevoir la valeur éducative y reflétée.

VI.1.1- Corpus écrit

Nous avons découvert le texte de l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngélé dans les écrits et recherches de Léon Marie AYISSI NKOA¹⁸⁵.

Il faut surtout rappeler que cette configurations'inspire d'une précédente production, car le même auteur avait déjà écrit cette épopée¹⁸⁶. Son but était de chercher à susciter chez le lecteur les sentiments que le narrateur ancien éveillait chez les jeunes auditeurs.

Pour Dieudonné MEVOULA OLINGA¹⁸⁷, les séances d'Angon Mana sont des soirées culturelles animées par un joueur de talent s'accompagnant d'un *Mvet*¹⁸⁸ aux accords majeurs. Il précise qu'Angon Mana constitue le plus grand genre de la littérature orale des Pahouins¹⁸⁹.

Dans *Épopées africaines*¹⁹⁰, il est souligné que l'origine du *Mvet* débouche sur Angon Mana qui est plutôt un personnage féminin¹⁹¹, et qui, en fin de compte, désigne un cycle épique¹⁹² :

Ce serait une femme Ntumu, une aveugle du nom de Nkot-Esila qui aurait inventé le mvet dont le récit que nous donnons ici est extrait. Elle aurait vécu au Rio-Muni, au village de Minbang, localité située entre les villes d'Ebebiyin et Mengomo, et serait morte il y a environ cinquante ans. Nkot-Esila aurait donné son art à de nombreux élèves ; parmi eux un certain Mengi na Edang Obama qui à son tour donna le mvet à Ntuntum Jia de la tribu Yenkenng. Ntuntum Jia donna le mvet à Ndongo Awono Ekono. Ce dernier paya son apprentissage en sacrifiant à son maître sa sœur Angono Mana. (G. Towo). Le nom d'Angono Mana a fini par désigner tout un cycle épique...¹⁹³.

¹⁸⁵Léon-Marie AYISSI NKOA, *Contes et Berceuses du Cameroun Suivis de 'L'Épopée d'Angon Mana et d'Abomo Gelé'*, Yaoundé, Co-édité : Le Panthéon- Epargne Fess Cameroun, 1996.

¹⁸⁶*Ibid.*, *Contes et berceuses betiest* un recueil. Le texte qui nous intéresse se trouve aux pages 51-80.

¹⁸⁷Dieudonné MEVOULA OLINGA, *La Guerre des Mekemeze, précédé de Aneng-Bikale (L'esclave-au-Cœur-de- Panthère)*, Yaoundé, Editions Clé, 1980, pp. 7-8.

¹⁸⁸Le *mvét* est un instrument de musique à cordes dont le joueur s'appelle *mbom mvét* ou *toucher-de-cithare*. Le joueur de *mvét*, à la fois musicien, poète, talentueux conteur et généalogiste, est capable de tenir un auditoire accroché à sa personne pendant des heures entières.

¹⁸⁹Dieudonné MEVOULA OLINGA, *Op.cit.*, p. 8.

¹⁹⁰« La guerre d'Akomo Mba contre Abo Mama », in République Fédérale du Cameroun Ministère de l'Éducation de la Culture et de la Formation Professionnelle, *Op.cit.*

¹⁹¹Marie-Thérèse AMBASSA BETOKO, in <http://books.google.fr>, informations consultées le 06 juillet 2012, à 12 heures.

¹⁹²MEVOULA OLINGA l'a rapporté précédemment.

¹⁹³Cf. « La guerre d'Akomo Mba contre Abo Mama », *Op. Cit.*, p. 69.

À travers Pierre MVIENA, nous avons découvert trois poèmes dont les contenus, aux valeurs traditionnelles incontestables, vont en droite ligne avec l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngélé.

Le premier, Atana Enyege, situe et décrit la période historique ainsi que ses situations politiques. Le héros, Ataña Enyege, est un parvenu, fou de despotisme aux prises avec des adversaires politiques malades d'envie et aveuglés par le tribalisme. La leçon à tirer par les jeunes auditeurs Beti est le caractère éphémère de la gloire et des honneurs de ce monde. Il faut plutôt prôner la loi de la paix et de la justice sociale.

Le second, Owona Bomba, est une épopée qui excite à la bravoure. Les aspects anarchiques qu'elle contient sont là pour être dénoncés au profit de la cohésion des familles et de la paix entre les peuples.

Le troisième et dernier, Nged-Nso-Fa, est pédagogique. Après avoir présenté la femme dans ses multiples et bizarres attitudes, il aborde ce qui fait le problème pour l'homme dans sa vie conjugale. Il passe en revue certains rites traditionnels dans les étapes de l'existence humaine. Il aborde le mythe du voyage du héros dans l'au-delà, l'existence du monde des « bekon ». Nged-Nso-Fa y acquiert le secret de nuire ou « byan meton ». La mise en pratique de ce secret fera qu'il décime toute sa famille. L'auditeur va aisément percevoir ici tout le réel qu'on veut lui révéler¹⁹⁴.

VI.1.2- Les données de l'Internet sur l'épopée cible

On peut de prime abord parcourir les sentiers du MASA (Marché des Arts du Spectacle Africain), où l'on retrouve *L'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngélé de Léon Marie Ayissi Nkoa, mise en scène de David Noundji Compagnie : BENA ZINGUI (Cameroun)*¹⁹⁵. Il s'agit tout simplement d'une mise en scène de l'épopée d'Angon mana et d'Abomo Ngélé telle qu'on la trouve racontée dans les écrits de Léon Marie Ayissi Nkoa.

Dorine EKWE¹⁹⁶ monte au créneau avec l'article « Pour l'amour d'Abomo : "L'épopée d'Angon Mana" plonge les spectateurs dans l'univers féerique du conte africain », opinion parue dans le quotidien *Mutations* du 14 septembre 2004. Il s'agit du rapport d'une présentation

¹⁹⁴ Pierre MVIENA, *Op. cit.*, pp. 45-47.

¹⁹⁵<http://masa.francophonie.org/masa2003/artistes/theatre/benazingui.htm>, informations consultées le 06 juillet 2012, à 12heures 30min.

¹⁹⁶Dorine EKWE, « Pour l'amour d'Abomo : "L'épopée d'Angon Mana" plonge les spectateurs dans l'univers féerique du conte africain », in <http://fr.allafrica.com/stories/200409130954.html>, informations consultées le 07 juillet 2012, à 09heures 14 min.

sur scène de l'épopée à l'espace culturel Africain à Yaoundé. Le même spectacle avait déjà eu lieu à Abidjan (Côte d'Ivoire) et au festival conteurs et griots à Kinshasa (RDC).

Angon Mana in *Dictionnaire des œuvres littéraires de langue française en Afrique au Sud...*, par Ambroise KOM¹⁹⁷, le dictionnaire produit uniquement quelques lignes sur l'histoire d'Angon Mana et d'Abomo Ngélé.

Bien plus, on peut bien comprendre Angon Mana in *Le théâtre populaire francophone au Cameroun (1970-2003)*, par Marie-Thérèse AMBASSA BETOKO¹⁹⁸. Nous avons découvert une autre variante relative à Angon Mana. Nous avons remarqué que le conte ne faisait aucunement allusion à Abomo Ngélé. Angon Mana ici est d'ailleurs une jeune femme contrairement à l'épopée que nous privilégions dans notre étude.

À tout considérer, l'apport de SAMBA EDOU est riche en enseignements dans son angle d'analyse, néanmoins ayant abordé le So sous un autre angle, il semble peindre le rite So dans une façade moins représentative de l'identité authentique du Beti en adéquation avec les défis actuels de la crise des valeurs sociales, qu'il nous revient de scruter à travers le groupe Mvog-Tsung-Mballa.

Quant aux autres travaux consultés, ceux-ci nous ont permis de faire le point des acquis sur le sujet. Ils présentent une saisie globale et intéressante du rite So en relation avec l'épopée. Notre regret porte cependant sur le caractère schématique de l'une ou l'autre œuvre. Quoiqu'il en soit, l'occasion de cette étude est opportune pour reconstruire le sens de l'initiation à travers l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngélé.

VI.2- LA RECONSTRUCTION DE L'INITIATION À TRAVERS L'ÉPOPÉE D'ANGON MANA ET D'ABOMO NGELE

Cette ponctuation qui se rattache à la reconstruction de l'initiation à travers l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngélé s'ajuste aux variantes symboliques que l'on peut mieux appréhender à travers les facteurs culturels qui s'y rattachent. Le parcours du synopsis offre une lecture horizontale à travers laquelle, l'écologie culturelle de cette tranche de la tradition se découvre diversement. Les paradigmes qui entretiennent cette logique réclament un souci de traçabilité que l'on peut mieux lire.

¹⁹⁷ Angon Mana évoqué *Dictionnaire des œuvres littéraires de langue française en Afrique au Sud...*, par Ambroise KOM, in <http://books.google.fr>, informations consultées le 07 juillet 2012 à 15 heures.

¹⁹⁸ Angon Mana à travers « *Le théâtre populaire francophone au Cameroun (1970-2003)* », par Marie-Thérèse AMBASSA BETOKO, voir <http://books.google.fr>, informations consultées le 12 juillet 2012, à 15 heures 10 min.

VI. 2.1. Les symboles culturels des récits

Pour mieux saisir les variantes de l'initiation nouées autour du rituel So, il convient d'esquisser un tableau synoptique des symboles culturels qui entretiennent la matérialisation traditionnelle des facteurs liés à l'anthropologie sociale du peuple beti.

Tableau 10 : Synoptique des symboles culturels du rituel “So”

Texte-source	personnages	Espace-temps	Objets communs	Objets reconfigurés
Récit de base du rite So	Le maître initiateur – l'ordonnateur - les candidats – les parents des candidats – les femmes chargées de la toilette des candidats – les initiés	Le village – la forêt – la hutte – le <i>son-si</i> (espace sous-terrain) – nuit naturelle ; nuit artificielle (obscurité créée) - jour	Le chemin - La forêt – la case initiatique – la voyance – la kola – la musicalité – le conseil des anciens	Les rites de séparation : la rencontre d'Angon Mana avec Abomo Ngelé puis la disparition soudaine d'Abomo Ngelé Les rites de marge : les épreuves qui débutent avec la rencontre de la vieille crasseuse jusqu'à la bravoure de l'épreuve du miel Les rites d'agrégation : les retrouvailles avec la bien-aimée Abomo Ngelé Le <i>son-si</i> : le village des morts.

Epopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngelé	Angon Mana(le héros) – Abomo Ngelé (symbole de la quête du bonheur et ordonnatrice) – la vieille crasseuse (l'organisatrice de l'initiation) – Ngelé Minsanga (le vieillard revenant ou l'initié qui fait subir les épreuves au candidat Angono Mana)	Le village – la forêt – la hutte – la nuit – le jour		
--------------------------------------	---	--	--	--

La lecture horizontale se comprend davantage au plan syntagmatique, que l'on peut par la perception verticale ou paradigmatique de l'intrigue (corpus), faire découvrir au moyen d'un décor pavoisé de symboles. La culture Mvog-Tsung-Mballa dans son élément du rite So polarise une certaine classe d'éléments que nous pouvons déterminer aussi bien au plan actanciel que chronotopologique (spatio-temporel). La tonalité de l'intermédialité artistique s'associe également à l'oralité que porte par la voie artistique la musicalité. Pour mieux appréhender la relation d'assimilation des thèmes du rite So dans l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngelé, il convient d'initier cette révision des modalités par l'identité des personnages mythiques de la légende.

VI.2.1.1. La déclinaison de l'identité des personnages my(s)thiques

En cernant la constante identitaire du personnage selon Philippe Hamon¹⁹⁹, notamment à travers l'article « Pour un statut sémiologique du personnage », il est possible de considérer le metteur en scène d'une intrigue en tant que signe de l'évolution et de la transformation du récit. La motivation de cette considération nous introduit dans la légende traditionnelle beti dans laquelle la représentation des genres masculin et féminin assure la plénitude de leur présence au cœur de l'action.

-Angon Mana ou la figure de la jeunesse

Le pôle d'attribution onomastique de l'imaginaire traditionnel beti établit la filiation identitaire par rapport à la mère. Le héros de cette épopée nommé Angono, fils d'Amama,

¹⁹⁹ Philippe HAMON, « Pour un statut sémiologique du personnage », *Littérature*, n°6, 1972, réédité dans *Poétique du récit*, Paris, Le Seuil, « Point », 1977, p. 37.

remplit bien cette causalité. Le jeune homme qui conduit le souffle de cette légende est décrit dans un contexte de jeunesse qui l'amène à s'inscrire dans l'aventure métaphorique de l'initiation. C'est pourquoi le dénominateur commun entre le rituel du So et l'épopée d'Angon Mana reste sans nul doute le processus de l'initiation de jeunes quels que soient les contours et les formes des épreuves. L'importance du portrait d'Angon Mana assure la volonté de saisir l'individu dans sa quête du bonheur.

La description de son physique s'émancipe dans la verve des conteurs et embrasse la logique de l'expression recherchée. Le recours aux comparaisons des astres lumineux et d'un être sublime confirme la beauté de ce jeune homme aux talents naturels impressionnants. Le texte en dit long là-dessus :

*Beau comme une étoile
Charmant comme une fée
La bouche d'aucun joueur de mvet
Jamais n'a trouvé parole qui vaille
Parole qui soit capable d'exprimer
L'impression que faisait le fils d'Amana²⁰⁰.*

Bien plus, l'embrayeur de négativité, apporte à cette expression de portrait la vision impersonnelle, exceptionnelle mais aussi universelle de la beauté du jeune homme. Car il est impossible pour le conteur de désigner ce dernier par les simples marqueurs d'origine ethnique. Ainsi la projection métaphorique conditionnelle de cette beauté à celle d'un dieu, apporte la caution à ce jugement par lequel le personnage mythique se considère comme un surhomme. Le processus d'attribution du nom et la négation juxtaposée à cette résolution se trouvent formulés dans ces passages :

*Je ne nommerai pas son village
Je ne nommerai pas son père
Je ne nommerai pas sa mère
Je ne nommerai pas sa tribu
Sa naissance à la maison de son père
Un événement que ni soleil, ni la lune
N'oublieront jamais au firmament.
[...]*

²⁰⁰ Léon-Marie AYISSI NKOA, *Contes et berceuses du Cameroun Suivi de "l'Épopée d'Angon Mana et d'Abomo Gelé"* Op.cit., p. 145.

‘‘ Angon Mana’’ lui donna-t-on pour nom

*Car sa mère jura sur ce fils
De demeurer à jamais chaste
Comme une vierge
De peur que par hasard
De son sein il ne naisse un fils
Qui n’égalaient ce dieu en beauté²⁰¹.*

Après ce portrait merveilleux du jeune homme dans sa nature biologique, il s’en suit une révélation triviale du destin social, assez paradoxal somme toute. En effet, il est évident que la courbe de la réalité offre à l’entendement des faits alternés de bonheur et de malheur. C’est le cas chez le jeune homme Angon Mana qui subit avec amertume la disparition fatale de ses parents et ce fut, probablement la première épreuve de son existence. Comment ne pas se référer à la résonance textuelle qui rend compte fidèlement de cette appréhension.

*À peine de cette beauté
le temps sonna l’âge nubile
que la vie présenta son lot éternel
lot de bonheurs,
lot de malheurs,
lot d’amertumes
au moyen duquel
elle se révèle aux hommes jeunes
du pays que l’on appelle emo milan
ses parents vinrent à mourir,
le jeune connut la douleur du deuil
il se révolta contre la vie
mais en vain... le pire l’attendait...²⁰²*

L’entrecroisement critique des vers « malheur » et « bonheur » est renforcé par le caractère anaphorique pluriel du mot « lot » et, envisage la structure manichéenne de la vie, telle que l’appréhende justement le Mvog-Tsung-Mballa chez les Ewondo. Cette idée partage un terrain de réalité avec la philosophie cosmogonique de ce peuple pahouin dont l’identité est bâtie autour du rite So. La sédimentation anthropologique de l’adolescence dans notre objet

²⁰¹ Léon-Marie AYISSI NKOÀ, *Op.cit.*, pp. 145-146.

²⁰² Léon-Marie AYISSI NKOÀ, p. 146.

d'étude est un facteur psychologique de réalisation spirituelle. Angon Mana se présente comme le symbole de l'enfant qui subit l'initiation au cours d'une aventure et qui trouve une issue de bonheur à travers l'épreuve à lui imposée par le sujet féminin. De façon sous-jacente, on est tenté de se demander quel est le rôle ou encore l'identité qui se laisse percevoir à travers le personnage féminin.

-Le visage féminin et ses figurations

Le sujet féminin a toujours été caractérisé par des intuitions liées à son rôle de transmetteuse de vie et de subordonnée de l'homme. Cette considération mérite d'être discutée dans le paysage ethnologique de la tradition chez les Mvog-Tsung-Mballa. En effet, l'étude orale de la légende d'Angon Mana et d'Abomo Ngelé met au centre le rôle de la femme dans l'initiation. Son identité oscille entre une jeunesse éblouissante et une vieille dédaigneuse. Ce mouvement rotatif de tranches d'âge déjoue la logique réelle de l'évolution du sujet, mais, se pose la vraisemblance fabuliste d'un destin pensé dans son berceau culturel. Le rite So a tout de même marqué de l'intérêt au sujet de la femme comme cela se perçoit dans ce contexte.

Le premier visage de la femme force le trait d'une jeunesse envoûtante et qui vient rompre la pesanteur de monotonie angoissante que vit le jeune Angon Mana. Ceux-là s'apparentent à une programmation merveilleuse en guise de réparation à la douleur ressentie par le jeune. Mais à quel prix ? Les propos suivants renforcent l'illustration de ce point de vue :

*Angon Mana la vit et sécha ses larmes.
Il ne put soutenir ce regard nouveau
La fièvre parcourut tout son être
Et la fille ne put cacher son trouble.
Péniblement il retrouva son souffle
Pour adresser à l'inconnue ces paroles : ...²⁰³.*

Autrement dit, la richesse de cette assimilation au sujet de la figure de jeune fille reconduit de façon adéquate, le statut d'une identité passionnante. C'est une créature qui émerveille et qui incite à la quête du bonheur que cache son profil. C'est d'ailleurs la motivation qui va alimenter l'esprit d'endurance du jeune homme pendant ses épreuves.

Quoiqu'il en soit, la figure de la jeune fille symbolise un seuil contemplatif de l'initiation mais dont l'atteinte impose des souffrances atroces. Voilà déclinée une fois de plus

²⁰³ Léon-Marie AYISSI NKOA, *Op.cit.*, p. 147.

la correspondance ontologique entre le rite So et cette épopée, rituel imagé destiné à la formation de l'homme.

En outre, l'enchaînement des épreuves entraîne également le changement de posture de la femme rencontrée. Aussi, faut-il le souligner, la vieille crasseuse émerge comme une figure détestable mais décisive dans l'aventure du jeune Angon Mana. En se rendant au pays des morts en quête de la jeune Abomo Ngelé rencontrée en l'entame du texte, il est confronté à une situation rocambolesque. La vieille femme constitue l'épreuve de source et la voie mythique qui conduira le jeune homme à la providence vers son objet de passion. La métaphore du chemin sinueux s'explique aussi par le sémantisme vernaculaire ewondo du nom Abomo²⁰⁴. C'est la métaphore même de l'épreuve. Le substantif *Abom* (plus précisément *abôm*) signifie : tas, butte, monticule. Ce qui sous-entend ou nécessite un effort pour franchir le cap, le pallier, l'obstacle. Ce pan de voile ethnolinguistique est une voie d'interrogation du système des valeurs face à l'aventure humaine. La vieille crasseuse est le facteur délégué de cette figuration de l'épreuve d'initiation du jeune Angon Mana.

Dans le même ordre d'idée, l'observation tant du statut du jeune homme que celui de la vieille crasseuse au cours de l'initiation du rite So dans cette épopée, laisse dégager une parenté de signes unis autour du facteur de voie obligée de passage. La liberté d'affirmation qui se programme dans cette aventure place la tradition dans un ordre de délégation de pouvoir que président les figures de maturité. L'obligation pour les personnes juvéniles de se plier à cette ligne de recommandation donne la consistance socio-anthropologique du rite So pris à témoin dans l'univers ancestral beti. La femme, objet du présent point, réussit à jouer ce rôle dans la transmission des clés de l'aventure du jeune Angon Mana. Le pouvoir féminin évolue dans une transformation magique que le jeune homme découvre après une épreuve insoutenable et l'abreuvage à la source de la sagesse. Ce qui pourtant va lui ouvrir les yeux, devenant par le fait même un éclairé. Désormais, à ses yeux, la vieille crasseuse est métamorphosée en belle jeune fille.

*La première joie d'Angon Mana
Fut qu'il put reposer son regard
Non plus sur une vieille crasseuse
Mais sur une jeune femme
Pleine de beauté et de dignité²⁰⁵.*

²⁰⁴ En ajoutant un accent grave au « o » du substantif ewondo « abom », le ton change immédiatement et l'on obtiendra « abôm », un autre substantif ewondo signifiant : rapt, enlèvement par séduction d'une femme... Il y a lieu de conclure ici qu'Angon Mana est comme enlacé par la corde d'un philtre ou breuvage magique qui inspire l'amour d'Abomo, et l'incite contre vents et marées à atteindre la valeur désirée ou le bonheur.

²⁰⁵ Léon-Marie, AYISSI NKOA *Op.cit.*, p. 154.

Il convient, dans la suite de cette investigation, de souligner au même titre d'intérêt le matériel culturel symbolique que donne la vieille femme au jeune homme dans un sac en feuilles de raphia à l'état neuf. Le sac de raphia à l'état neuf inspire une appréciation d'adéquation entre la jeunesse et la modernité. On peut bien le constater au niveau du tableau synoptique des variantes symboliques répertoriées dans les deux versions des récits de l'initiation. En effet, la vision reconfigurée en contexte contemporain de la tradition beti use d'un ensemble de facteurs liés à la mesure de l'aventure humaine. La fonction allégorique qui sous-tend le processus d'initiation renouvelle la conviction primordiale du rôle majeur de la femme dans le changement des mentalités. Par ailleurs le personnage masculin pris ici comme adulte revêt un intérêt profond de lecture.

-Le personnage masculin adulte : une garantie de maturité

S'il est vrai que la perception du sujet masculin se glisse le plus souvent dans son identité de chef de famille, c'est surtout la réalité ontologique qui a établi cette idée reçue. Dans le contexte de la présente analyse, le personnage masculin adulte apparaît comme le symbole de la maturité au plan de la pensée. Le cas du personnage mythique Ngelé Minsanga de l'épopée souscrit avec toutes les preuves nécessaires à cette condition d'action. Le jeu de pièges qu'il fait subir au jeune homme rentre effectivement dans cette logique de la sagesse africaine. Le poids de l'âge redoublé de l'expérience parviendra au moins une fois à faire comprendre au jeune Angon Mana le devoir de la prudence. La souffrance ressentie au cours de cet incident de sa prime jeunesse se dit à travers ces lignes au ton pathétique :

*Le fils d'Amana souffrait
entre deux rochers
Et les os de son bras semblaient broyés.
Il invoqua de nouveau son amante²⁰⁶.*

Quoiqu'il en soit, les arguments de l'héritage obtenu à la précédente épreuve serviront de facteurs de délivrance face à cette situation dramatique. Et comme pour montrer son identité en pleine maturité, il se défendra face au vieux personnage Ngelé Minsanga. La profondeur idéologique de ce dénouement rentre dans l'ordre de la transmission du témoin entre les générations. Les rapports d'évolution et de régression forment de ce fait le cycle naturel de la condition socio-anthropologique nécessitant la pacification dans la délégation des pouvoirs. Cette interaction se construit au prisme des binarités culturelles et spirituelles que sont les

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 168.

vivants et les morts, le ciel et la terre, le visible et l'invisible. La pertinence de l'initiation prend son essence dans cette harmonie de liens entre les personnages mythique ou mystiques qui l'animent dans un choix du cadre référentiel correspondant aux enjeux. C'est ainsi que la symbolique du chronotope peut également contribuer à la compréhension du bien-fondé du rite So pris comme lentille de l'initiation dans la tradition beti.

VI.2.1.2- Le chronotope de l'aventure initiatique

Par conformité à la nouvelle dynamique des sciences humaines, l'appréhension des faits socio-historiques ou anthropologiques doit tenir compte de la connivence des modalités espace-temps. Mikhaïl BAKHTINE parle de « chronotope²⁰⁷ » pour suggérer l'unité dans le marquage des événements. La combinaison des notions de temps et d'espace devient chez cet critique, les référents d'une échelle d'appréciation des phénomènes. Ainsi, comment voir leur implication dans la lecture de l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngélé ?

En effet, l'espace communautaire dit village mythique d'Angon Mana apparaît comme le point de référence avant l'entame de l'aventure initiatique. La correspondance y est aussi évidente à la lecture du récit de base du So. Il convient plus concrètement de voir la symbolique peu détaillée de l'agglomération collective pour davantage questionner la marche solitaire du héros à la rencontre de l'objet de valeur. L'initiation prend sa forme dans le cadre de l'espace-temps sylvestre.

- La forêt mythique : un univers mystérieux

L'image de la forêt dénote la relation avec la nature et incite à la découverte des facteurs ou essences qui impriment à cet univers son cachet d'authenticité. On peut suivre cette logique dans le processus d'initiation du jeune homme Angon Mana qui entame un voyage en pleine forêt. Ce cadre bucolique témoigne en toute vraisemblance la valeur de l'initiation car il va suivre son objet de passion dans ce biotope. L'instance temporelle circonstancielle atteste du caractère difficile et innocent de la jeunesse dont la nuit des épreuves confirme l'enjeu. Le jour émerge ici en tant que symbole de la réussite momentanée devant une épreuve. Il est opportun de se rappeler la scène de discussion animée entre la vieille crasseuse et le jeune homme. En lui demandant de téter son sein, la nuit était suspendue à cette condition de la vieille femme, et le lever du jour apparaissait aussi loin que le refus du jeune homme.

Dans la hutte de la vieille

La nuit est une esclave obéissante

²⁰⁷ Mikhael BAKHTINE, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978, p. 247.

Le jeune homme dormit
Neuf fois dans l'obscurité
Sans aucun signe de l'approche du matin.
Soutenant par les coudes son corps nu et beau
Il s'adressa à l'inconnue
« vieille de ma route
Où est le matin ?
Quand est-ce qu'il vient
Qui le retient ?
Ton orgueil et ton dédain,
Répliqua la vieille.
Il viendra quand tu auras tété
*La mamelle de mon sein*²⁰⁸.

En évidence, l'univers sylvestre au cœur duquel se réalise l'aventure initiatique du jeune homme porte les marques d'un biotope mystique. Le caractère étrange des symboles et la transformation de la vieille crasseuse correspondent à ce point de vue.

VI.2.1.3. L'oralité et la musicalité

La parole est une composante d'influence dans le discours traditionnel Ewondo. Cette civilisation sub-saharienne se construit autour d'une oralité qui révèle une théâtralité des faits et des événements traduisant par la même occasion les emblèmes de l'initiation. C'est le cas de l'épopée portée à notre analyse, légende rythmée par une dynamique symphonique des gestes de l'ordre poétique. Ces paramètres de la littérature négro-africaine sont l'apanage d'une aire anthropologique au sein de laquelle l'expérience de l'homme se consolide par la culture musicale. En renouvelant les fonctions de l'oralité par l'efficacité du verbe dans le processus de changement, il convient de lire le rite traditionnel So à travers l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngélé tout en prenant comme point d'ancrage qui fonde la place de l'intermédialité.

Le parcours atypique du jeune Angon Mana vers le pays des morts bénéficie au plan artistique d'un accompagnement musical porté en écho par une mémoire ethnologique qui flirte avec la métaphysique dans son identité. Les évocations sont assez parlantes au cours de cette aventure au cœur de la forêt ; car les répliques discursives face aux obstacles prêtent au héros

²⁰⁸ Léon-Marie AYISSI NKOA *Op.cit.*, p. 153. Ici, l'un des informateurs consultés sur l'épopée, l'Abbé Gaspard MANI, me fit savoir qu'à la question du jeune homme relative à l'interminable nuit, la vieille femme répliqua : « Wo obelè ». Nous traduisons : « C'est toi qui détiens la réponse ».

l'habileté oratoire d'une éloquence libératrice. Ce pouvoir lui a été donné depuis la rencontre avec succès de la vieille crasseuse. L'expression de son discours obéit à une certaine fluidité qui le libère tout en éloignant le danger qui le guette dans son aventure mystérieuse. L'illustration en est donnée tour à tour lors de ses différentes confrontations avec les génies et son beau-père. À la question de savoir quelle est l'origine du sentier qui le conduit jusqu'au pays des morts, voici la réponse du jeune homme :

*Mene ebon Abomo Ngele.
Ngon Ngele Minsanga
Ngon y'Edam Ayat enga zu me non
Abomo azu me dzog a zen
Tege ai etom
Ye mon amana anga ke a bekon
Tege ai mot
Eh! Abomo ngele
Ambe duge ma !
Eh.....
A mon Amana wulugu avol, e...
Mayi ke
Bisimi bikodoge ma a zen
Mayi lod. »
[...]
« Je suis l'heureux fiancé d'Abomo Ngélé
Fille de Ngélé Minsanga
Fille d'au-delà du monde mortel
Celle qui m'a tiré de ma solitude
M'a abandonné dans une voie de périls
Oh le charme d'une amante !
Le fils d'Amana au-delà du monde mortel...
Héla, ne m'as-tu pas abusé,
Abomo chérie ?
Fils d'Amana, hâte-toi
Je passe
Divinités méchantes,
A moi la voie,
je passe...²⁰⁹*

Cette réalité du pouvoir oratoire se vérifie avec assurance lors des épreuves que traverse le jeune Angon Mana. En effet la symbolique de l'art oratoire dans cette épopée figure l'importance de l'expression artistique et remodèle l'élément caractéristique de la tradition Ewondo en général et des Mvog-Tsung-Mballa en occurrence. Même les cérémonies les plus

²⁰⁹ Léon-Marie AYISSI NKOA, *Op.cit.*, p. 156.

illustres comme le rite So, le *nsili awu* (la requête des causes du deuil), la sortie de l'*esok* (le conseil de la famille) et le *ndon awu* (le récit du deuil) sont scandées du rythme des tams-tams. L'analogie à cette mémoire de haute importance se trouve aussi soulignée dans l'essai de Pierre MVIENA lorsqu'il déclare :

Quand on écrira l'histoire du peuple beti, on n'oubliera pas de donner une place d'honneur à cette caste des rythmeurs qui, de village en village, à travers le pays, transportent et transposent sous des formes spéciales et variées, la meilleure expression de la civilisation ancestrale. On n'oubliera pas de louer cette profondeur de sentiments que témoigne un style toujours vif, imagé, poétique. On n'oubliera pas davantage d'exalter cette hardiesse, mais aussi cette habileté à flageller publiquement les abus, les mœurs, voire même la servitude à l'intouchable tradition²¹⁰.

Quoiqu'il en soit, l'unité artistique de la culture beti se trouve réinventée dans l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngelé. Car l'armure poétique qui se découvre dans cette légende ou allégorie entretient l'unité et la correspondance avec la description réaliste de l'initiation. Le pouvoir des mots dans le destin socio-anthropologico-culturel beti égale ainsi la valeur artistique de la musicalité. Le voyage mythique qui est décrit dans cette légende est aussi la représentation scénique d'un mode de pensée et d'une mémoire d'agir selon les principes sociologiques de l'ethnie Mvog-Tsung-Mballa. Angon Mana et ses adversaires sont décrits dans le texte dans une expressivité sonore que dominant la vraisemblance et le rythme dynamique reconnus aux Beti et, sans nul doute, la qualité d'un mode de vivre ensemble.

À tout considérer, l'exploration des modalités de la reconstruction de l'initiation à travers l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngelé reconduit la volonté de pérennisation des valeurs d'un système culturel authentique de l'aire beti. Le rappel des symboles comme l'étoffe des personnages my(s)thiques, la représentation de l'espace temps de l'initiation (village, forêt, hutte) et l'empreinte artistique de l'oralité s'affirment comme le fil conducteur de l'analyse qui précède. Sans perdre de vue l'orientation ethnométhodologique qui conduit cette investigation, le passage en revue des symboles s'enchaîne également par la trajectoire échelonnée du mode d'évaluation propre aux Beti. Il s'agit de se demander dans quelle mesure le passage des épreuves dessinées dans l'épopée peut se poser comme une voie d'acheminement vers l'initiation.

²¹⁰ Pierre MVIENA, *Op. cit.*, p. 49.

VI.3- LES ÉPREUVES OU LES PÉRIPÉTIES DE VOYAGE

Le thème du voyage a toujours occupé la scène des débats dans la plupart des civilisations et, notamment lors de la période des grandes découvertes qui ont véritablement marqué la rencontre des cultures. De la civilisation hellénistique avec Ulysse jusqu'à la restructuration de l'image de l'altérité avec Victor Segalen²¹¹, chantre de l'exotisme, la dimension du déplacement épouse des pensées assez dynamiques. En ramenant ce thème à la littérature négro-africaine, il convient de le cerner à la fois dans sa théâtralité des faits de civilisations et dans son oralité de la pensée ou mémoire de ces peuples à l'histoire, hautement symbolique. La valeur de la transmission par la voie des légendes est la fenêtre qui nous ouvre la vue à l'examen d'un conte aux propriétés mythiques liées à l'initiation. Etant donné que le voyage se confond à une aventure dont on ignore les épreuves encore moins la durée de déplacement, peut-être le motif imaginé de cette initiative, c'est pourquoi la lecture ethnométhodologique de cette légende d'Angon Mana et d'Abomo Ngelé nous intéresse particulièrement.

Le rite So comme axiome de référence à cette re-sémantisation de l'initiation dans la tradition beti partage des enjeux d'analyse qui révèlent aussi bien le fondement sociologique des valeurs de ce peuple que son itinéraire complexe vers la refondation des valeurs anthropologiques de son histoire. Ainsi, interroger le voyage initiatique à travers les péripéties qui parsèment son aboutissement revient dans ce contexte, à étudier dans une lecture plurielle, la symbolique de la rencontre avec l'alter ego, la signification du contact spatio-temporel avec l'au-delà, ainsi que l'observation des conditions d'affirmation de l'hospitalité. Voilà déclinées en jalons détaillés les articulations qui vont conduire cette instance d'exploration.

VI.3.1- La rencontre entre Angon Mana et la jeune femme

S'il est une configuration des axes qui bénéficie d'une caractérisation situationnelle porteuse, c'est bien celle de l'inscription du parcours des personnages à la réalité des épreuves. En effet, le voyage mythique du jeune Angon Mana féconde une interprétation riche

²¹¹ Nommer Victor SEGALEN dans le champ littéraire de l'anthropologie des peuples, revient à parler de ce voyageur et médecin linguiste. En effet, pour mieux conceptualiser l'exotisme, l'auteur dégage avec une acception triviale l'attitude fondamentale du mystère de l'autre à travers l'être dans sa focalisation multiculturelle. De cette ambition universalisante de la traduction symbolique du rapport à l'Altérité, on retiendra que l'exotisme n'est donc pas une adaptation, une compréhension parfaite d'un hors soi-même qu'on étreindrait en soi, mais perception totale et immédiate d'une incompréhensibilité éternelle. Edouard Glissant en dit long à ce sujet en s'attardant sur le Divers : « Le Divers n'est donné à chacun que comme une relation, non comme un absolu pouvoir ni une unique possession. Le divers renaît quand les hommes se diversifient concrètement dans leurs libertés différentes. Alors il n'exige plus que l'on renonce à soi. L'Autre est en moi, parce que je suis moi », au sujet de « Titre choisi en hommage à Victor Segalen », in Edouard GLISSANT, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996. Lire du même auteur, *L'Intention poétique*, Paris, Le Seuil, 1969.

et variée. Le suspens ou le charme de cette ponctuation de découverte éblouissante de la jeune femme inspire presque un changement de destin social du jeune garçon orphelin. Il convient de se remémorer de la circonstance presque de désespoir au cours de laquelle la jeune Abomo Ngelé apparut aux yeux d'Angon Mana. La transition du texte est reliée entre le sentiment d'amertume et l'effet soudain d'une image séduisante. Les références de cette réalité offrent plus d'indices tant au niveau du fond que de la forme. Le texte prend la place et les restitue :

*Une fille se présenta à ses yeux,
Frêle comme un nourrisson
Honteuse comme une coupable
Elle couvrait de regards suppliants
Le jeune homme dégouté de la vie*²¹².

Au regard des segments poétiques de la citation qui précède, on peut fort opportunément assurer une interprétation au second degré des opinions. Car le portrait de la jeune fille qui apparaît devant Angon Mana nourrit la structure idéologique de la présomption d'innocence alternée à la comparaison de la culpabilité. La notion de regard désigne dans son emprise de communion spirituelle, une communication implicite et une invitation symbolique à la poursuite de la vie. Le choix de la femme dans la conception bioéthique renouvelle le message anthropologique de la révision de son statut en société beti. Aussi note-t-on l'adéquation entre l'instance d'un passé pathétique et l'ouverture d'une voie idyllique. Le texte revient sur une phrase déclarative composée d'une gradation d'action que suit le changement d'état d'âme du jeune Angon Mana. Entre le temps psychologique caractérisé par l'agitation intrapsychique par rapport à l'effet de la présence physique, la rencontre se traduit par une sensation fiévreuse qui semble révéler un destin de l'initiation que donne à lire la tradition beti. Comment trouver une illustration juste que celle qui va suivre :

*Angon Mana la vit et sécha ses larmes.
Il ne put soutenir ce regard nouveau
La fièvre parcourut tout son être
Et la fille ne put cacher son trouble.
Péniblement il retrouva son souffle...*²¹³.

Bien plus, la motivation réaliste qui sous-tend l'énoncé qui précède, va céder la place à une illusion tout court. Si la convivialité apparente qui a caractérisé la rencontre entre Angon Mana et la jeune fille Abomo Ngelé s'est matérialisée dans une expression d'admiration surdimensionnée, ce fut peut-être l'initiation vers la quête d'un bonheur durable. Revenons

²¹² Léon-Marie AYISSI NKOA, *Op. cit.*, p. 156.

²¹³ Léon-Marie AYISSI NKOA, *Op. cit.*, p. 147.

sur la peinture passionnée faite par la jeune fille pour qualifier Angon Mana, considéré comme un étalon voire un label humain à la nature exceptionnelle. La comparaison qui introduit ce cycle met en relief une crème ou un nectar naturel, désigné par les anciens comme le liquide de l'ambrosie. Il s'agit du miel que l'auteur choisit par l'élégance de la construction de la rencontre et l'effet d'attirance qui ouvrent à l'attachement des deux êtres. Le texte est clair :

*Jeune homme, lui répondit-elle
Ta beauté est comme l'arôme du miel
Qui embaume toute la forêt...²¹⁴*

Et logiquement, cette fixation métaphorique explicite, semble justifier l'attraction de la jeune fille vers Angon Mana. Elle est donc la première à traduire la volonté de déplacement ou de voyage au pays des morts où elle quittera son père et sa mère ainsi que les frères pour se saisir de l'image vivante de ce vigoureux jeune homme au charme sans défaut. L'admiration se conjugue dans cette expression à la contemplation, et le style de cette initiation se traduit aussi par les verbes d'action à valeur de témoignage d'une importante rencontre :

*J'ai quitté mon père,
J'ai quitté ma mère,
J'ai quitté mes frères,
Pour goûter le plaisir de te contempler²¹⁵.*

Cette phase presque sensationnelle de la découverte de l'altérité cède le pas à une rupture qui laisse désormais Angon Mana dans la soif de posséder à jamais ce « trophée », objet de ses rêves. Le jeu va davantage se construire dans des conditionnalités à caractère d'épreuves. Le jeune homme est ainsi invité à retrouver cette fille en empruntant le chemin qui mène au pays des morts. Les paliers de l'initiation se dressent à travers les symboles et des principes considérés comme des valeurs à remettre au goût du jour à partir de la significativité des thèmes de ce texte. Le départ prononcé est suivi par ces devoirs que nous pouvons repérer par une lecture approfondie :

*Je dois te quitter.
Mais si jamais dans me yeux
Ton regard trouve quelque plaisir
Prend dans deux jours
La voie qui mène chez mon père
Suis les fourmis rouges*

²¹⁴ Léon-Marie AYISSI NKOA, *Op. cit.*, p. 148.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 148.

*Qui habitent le tombeau de ta mère,
Prononce mon nom ‘Abomo’ je serai prête.
Aie du cœur et surtout de la patience
Je serai à toi,
Si jamais tu veux que je t’appartienne²¹⁶.*

Le voyage revêt un aspect symbolique dans la formation de l’homme et invite à reconsidérer les facteurs socio-anthropologiques de la rencontre des cultures exprimée à travers le rite de l’initiation. En reconsidérant par la même occasion les circonstances de la rencontre entre le jeune homme et la jeune fille, le processus de la quête se dessine dans une reconstruction des péripéties du voyage vers le pays des morts.

VI.3.2- En route pour le pays des morts : la rencontre avec la vieille crasseuse (L’hospitalité de la vieille crasseuse : un bonheur insoupçonné)

L’aventure au pays des morts souligne l’enjeu des épreuves initiatiques que regorge l’itinéraire du jeune Angon Mana. La rencontre avec la vieille crasseuse s’inscrit dans le cheminement traditionnel des instructions contenues dans le rite So. La découverte de cette image de la personne sénile rompt l’attente d’une figure de jeunesse à la quête de l’être aimé. Le soleil décrit au crépuscule symbolise la sagesse des personnes de troisième âge, tandis que la témérité innocente du jeune Angon Mana apparaît comme une phase de lente construction, apanage de la voie vers l’initiation. On peut prendre en illustration les circonstances de cette entrevue :

*Le soleil était à son déclin
Lorsqu’il s’aperçut qu’il repassait
Devant la même hutte
‘Abomo’ s’écria le jeune homme
Il se tourna vers la vieille
Et voulut se renseigner sur sa route²¹⁷.*

Subséquent, sa sollicitation sur l’indication de la route connut un écho assez embarrassant dans la conscience du jeune homme. L’appréhension impossible du code linguistique rend la situation moins claire. À cet effet, la réponse insidieuse de la vieille crasseuse se traduit ici par une expression en langue vernaculaire et inaudible chez le jeune aventurier. Le langage imitatif sous forme d’onomatopée est symbole de refus et se présente sous forme d’ironie malicieuse du style. Le texte en rend compte avec une égale exemplarité :

²¹⁶ Léon-Marie AYISSI NKOA, *Op.cit.*, p. 148.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 150.

*'Emgbe ngbegbegi mgbegi !
Ehieh ! okelg'ai dzam te woe !
Se zen yasigi ai nsen ose nyi!''²¹⁸*

Notons qu'après cette première tentative de trouver la voie qui mène au pays des morts, le jeune homme se rend compte que la manœuvre de la vieille crasseuse était synonyme d'invitation amoureuse. La réaction de désintéressement qu'il affiche se matérialise par une indifférence qui l'amène à orienter plutôt son regard vers le firmament. La longueur de la nuit l'oblige à solliciter une fois de plus le pouvoir de la vieille crasseuse. La folie et l'orgueil de son âge font à ce qu'il passe à la confession du sentiment de chagrin qui le brûle au sujet d'Abomo Ngelé. Il le dit à la vieille crasseuse tout en feignant de comprendre la réaction de cette dernière :

*Je te comprends
Vieille crasseuse
Mais ce n'est point mon cœur altier
Ce n'est point ma jeunesse folle
Qui te rendent détestables à mes yeux
Je suis ivre des sortilèges
D'une femme
Fille d'au-delà du monde mortel
Je ne saurais plus accepter
Dans la maison de mon père
L'horrible solitude
qui me tue sans que je meure
Fût-elle fille du soleil
Fût-ce au prix ma fortune
Fût-ce au prix de ma vie
J'entrerais dans la maison de son père²¹⁹.*

Les vers qui précèdent caractérisent l'audace de la jeunesse et la fougue d'attraper les fruits de l'éternel féminin. En fondant ce discours d'échange entre la négation d'un choix en faveur de la poursuite d'un être idéal, le jeune Angon Mana se plaît à décrire de façon supra-humaine la fille de Ngele Minsanga. La prétériton qui anime son discours se trouve renforcée par une armure anaphorique conditionnée par l'injonction inscrite en défi personnel. La rime en « eux » qui synchronise fortune et vie en plaçant Abomo au-dessus, couronne le charme de ces épreuves alimentées par le courage d'un cœur viril. La gradation lexicale est à la dimension du projet de possession en exécution. La figure du père à laquelle l'auteur se réfère pour exprimer

²¹⁸ Léon-Marie AYISSI NKOA, *Op.cit.*, p. 150.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 152.

l'ampleur de son engagement touche la symbolique tutélaire ou paroxysmique de l'action. Dès lors, arriver à la maison du père devient le pari qui va inscrire le jeune homme sur la voie de la maturité si et seulement si l'issue est euphorique.

En outre, le schéma narratif presque circulaire de cette épreuve qui oppose la détermination du jeune homme et l'obstacle symbolique que suggère le discours de la vieille crasseuse, s'ouvre à une phase de collaboration. Il vint à manger dans la hutte de la vieille crasseuse et à boire le breuvage qui lui avait été présenté. Le sommeil le conduit sans effort dans un voyage astral qui se compte par unité d'obscurité. Le texte rend compte de neuf fois sans aucun signe de l'approche du matin. La peur amène une fois de plus le jeune à solliciter la sagesse de la vieille crasseuse :

*Vielle de ma route
Où est le matin ?
Quand est-ce qu'il vient ?
Qui le retient ?*²²⁰

Le discours de mépris du jeune homme suscite par ricochet une réaction colérique chez la vieille femme qui révèle au jeune homme :

*Ton orgueil et ton dédain,
Répliqua la vieille.
Il viendra quand tu auras tété
La mamelle de mon sein*²²¹.

Ce jeu rhétorique se réalise accompagné de gestes dédaigneux du jeune homme qui, une fois de plus crache trois fois avant de s'endormir ; refusant ainsi de donner suite à l'invitation amoureuse de la vieille crasseuse. Lorsque le poids de la nuit le mit encore face à la vieille crasseuse, il rompt le silence et sollicite à nouveau l'indication de la voie. Etant donné que la condition de téter le sein restait intransigeante, le geste qui suivit conduisit sagement le jeune Angon Mana à se saisir du sein de la vieille crasseuse et à le téter à pleine bouche. Le texte l'illustre avec forte résonance :

*Il le dit et sauta sur la vieille.
Il téta à pleine bouche
Comme un enfant de trois mois.
L'aurore magicienne ne tarda plus.
La première joie d'Angon Mana
fut qu'il put reposer son regard*

²²⁰ Léon-Marie AYISSI NKOA, *Op. cit.*, p. 153.

²²¹ *Ibidem.*

*non plus sur une vieille crasseuse
mais sur une jeune femme
pleine de beauté et de dignité²²².*

La lecture de cette métamorphose mérite d'être faite à travers la caution philosophique de la transfiguration identitaire. De la vieille crasseuse à la jeune femme belle, s'opère la déclinaison des statuts, ancrage de l'effet de l'initiation ou de l'épreuve factorielle. La comparaison numérique du nombre trois accordée à son multiple neuf, symbolise des affinités culturelles avec le rituel So, marquant ainsi la plénitude de l'initiation. De façon sous-jacente, l'itinéraire circulaire de la rencontre avec la vieille crasseuse s'assimile aux séances d'instruction initiatique conduites par les adultes. Ce qui, de façon parallèle, épouse la trajectoire de consubstantialité entre le récit mythologique de Jason dans une aventure initiatique au symbole tout à fait révélateur de la caution identitaire²²³. Les personnages qui animent cette comparaison instruisent l'évidence d'une proximité éducative entre les générations. La jeunesse se trouve au pied de l'expérience de la vieillesse à travers le mariage viril des composantes socioculturelles de la tradition beti ; une allusion qui fait foi à la configuration du conflit des générations de la période contemporaine. La révélation de la beauté comme résultante d'une épreuve dédaigneuse aux yeux de la fougueuse jeunesse débouche sur l'héritage d'un pouvoir surnaturel servi par les épreuves rituelles franchies dans une découverte du don de voyance. L'empreinte socio-anthropologique de ce rapport légendaire s'investit aussi bien au niveau de la persévérance de la jeunesse qu'à celui de l'endurance physique, inscrites résolument en valeurs projetées dans cette transfiguration de l'initiation. L'ethnométhodologie, vitrine des savoirs endogènes, se comprend dans cette descriptibilité des valeurs culturelles puisées dans l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngele comme socle. La restitution des

²²² Léon-Marie AYISSI NKOA, *Op. cit.*, p. 154.

²²³ Claude POUZADOUX, *Contes et légendes de la mythologie grecque*, Paris, Nathan, 1994 (2010 Nouvelle Edition), pp. 111-115. Le récit pris à témoin pour justifier le rapprochement du phénomène initiatique fait surtout découvrir une intertextualité mythologique qui partage les affinités avec les péripéties que vit le jeune Angon Mana dans le cas d'espèce. La synthèse de la référence légendaire du mythe convoqué retrace les articulations d'une mise en scène narratologique en ces termes : Jason est appelé à rejoindre la cité d'Iolcos conformément à la volonté de son père Eson qui à son tour avait été chassé par son demi-frère de cette terre. Les qualités physiques et morales de ce jeune homme le prédestinaient à occuper le siège de son père en tant que souverain légitime ; ce qui lui donna la conviction d'accepter cette mission. Durant ce parcours, Jason fait face à un premier obstacle. Il fut arrêté par une rivière aux eaux profondes. En même temps il aperçut non loin de lui une vieille femme qu'il n'avait pas entendue approcher. Soudain elle l'interpella : « Puissant seigneur, lui dit-elle d'une voix grêle, peux-tu m'aider à traverser cette rivière ? Mes forces ne me permettent pas d'affronter la violence du courant ». A cette interpellation, le jeune homme se montra disposé à faire traverser la vieille sur son dos. Par la force de sa conviction, et éprouvé quelquefois par le courant d'eau violent, il atteignit le rivage. Il s'écroula sur la terre humide puis quelque temps après, reprit sa conscience. A sa grande surprise, il découvrit une silhouette plutôt fine avec un regard émeraude. Médusé, le jeune homme suivit le discours suivant de la jeune femme : « Ta générosité égale ta noblesse. Tu n'as pas craint de perdre la vie pour aider une vieille femme. Cette épreuve m'a permis de mieux te connaître. Sache que dès maintenant tu seras protégé par Héra, l'épouse de Zeus, en récompense de ton courage. A présent, continue ton chemin, de rudes épreuves t'attendent ».

causalités des problèmes de groupes sociaux est théâtralisée dans une corrélation qui se construit dans la réflexivité des personnages ou acteurs sociaux pris dans leur pacte de description de l'effet de réel.

VI.3.3- La rencontre des génies ou l'ouverture des voies

La rencontre des génies dans la construction de cette analyse marque la phase décisive ou éclairée de la route qui mène au pays des morts. En effet, après avoir bénéficié de l'héritage matériel symbolique à travers le sac en raphia de la vieille crasseuse, le jeune homme entame sereinement la dernière ligne droite de son voyage ainsi que l'indique le texte au sous-titre « Angon Mana rencontre les génies » :

*La dernière étape du voyage
Commença dans une matinée
Claire et belle comme un jour de fête
Angon Mana portait son sac
Souvenir de l'amante inconnue²²⁴.*

Le retour aux valeurs de musicalité et de poéticité dans ce sillage, dessine un paysage radieux que le temps de l'aurore compare à une occasion de fête. Évidemment le désir de retrouver la femme idéale transportait fantastiquement le jeune homme au rythme des tam-tams qu'honoraient en faits et gestes rythmés les génies de la danse. La réduction fantasmagorique de la distance à parcourir s'explique en la même occasion, notamment par le pouvoir magique des objets offerts par la vieille crasseuse. Comme un voyage sans effort, la perception de l'agglomération villageoise apparentée à la ville installait désormais le jeune homme au cœur de cette cité mythique. Ceci est d'autant plus fantastique que la description des ouvertures et des personnages se partage entre les considérations humaines et zoomorphiques. Ces interférences de genres et d'espèces attestent de l'identité anthropologique mythique de cette légende bâtie autour d'une aventure vers l'au-delà. On peut restituer aisément ce paysage pour mieux l'apprécier :

*Le village semblait une ville
Des maisons, portes et fenêtres,
Toutes seules s'ouvraient
Sans âme qui vive
(j'entends quelque homme mortel)
N'y entre ni ne sorte
Une multitude d'escargots
De sauterelles et de mille-pattes dansaient
Tambours et tam-tam battaient
À son arrivée la danse s'arrêta*

²²⁴ Léon-Marie AYISSI NKOA, *Op.cit.*, pp. 154-155.

*Et une voix de l'interroger :
Quelle est l'origine du sentier
Qui t'amène jusqu'ici
Beau jeune homme
Quel est le terme de la voie
que tu suis
Etre admirable?²²⁵.*

Au regard de ce qui précède, cette découverte de l'au-delà se prête à une rencontre singulière du destin des sentiments et la raison de la survie du jeune homme. Il faut surtout considérer l'avalanche d'êtres zoologiques comme des facteurs personnifiés qui représentent la transmutation des identités humaines dans le cycle métaphysique de la destinée mortelle du sujet. Il ne s'agit pas de méconnaître la tradition anthropologique africaine dans sa relation avec l'invisible, mais au contraire la portée ethnométhodologique des enjeux du contexte fait penser à l'aspect de l'indexicalité. La mesure de l'oralité constitue sans nul doute le sens philosophique des situations et des faits sociaux, analysés sous un angle d'échange que conditionne le processus des épreuves de l'initiation. Voilà en effet une autre matérialisation de la confrontation entre le jeune homme et les génies qualifiée de phase déterminante.

VI.3.4- Au village d'Abomo

L'introduction du jeune homme Angono Mana dans le village d'Abomo Ngelé est décrite dans une faction qui se comprend à la fois par la réserve des déclarations, mais aussi le principe de la conduite de l'étranger. Inscrite dans les péripéties de voyage, cette arrivée au pays des morts inspire un nouveau départ dans l'attitude du jeune homme. La forme négative qu'il met en relief dans la projection du discours au futur simple de l'indicatif, marque le caractère vaste et infini des mœurs et coutumes de ce village. La traduction de cette logique se rend évidente dans cette résolution d'affirmation du sujet :

*Je ne parlerai point de ce village
je ne dirai point de ses habitants
le teint, la taille ni les mœurs
en beauté, en grandeur, en dignité
seul il était digne d'Abomo ²²⁶.*

Dans le même ordre d'idées, il convient de relever désormais l'étoffe de maturité qui commence à faire identifier Angon Mana dans un collier d'épithètes attributives pour désigner

²²⁵ Léon-Marie AYISSI NKOA, *Op.cit.*, p. 155.

²²⁶ Léon-Marie AYISSI NKOA, *Op. cit.*, p. 158.

sa capacité à peser les situations. Le texte parle de « l'effronté jeune homme sage »²²⁷ que reçut l'immortel du pays appelé *Endan-Ayat*. Bien plus, la rencontre avec l'astucieux Ngelé Minsanga, théâtralise une nouvelle épreuve par laquelle le savoir-faire et l'opportunité d'agir du jeune homme vont être remis en question. Le timbre vocatif de l'interpellation trompe d'entrée de jeu le récepteur si l'on en croit la caractérisation qui ouvre la marque de cordialité. Il en est de même de la logique de défiance qui décrit la bravoure physique et le potentiel philosophique accolés à l'identité d'Angon Mana. Retranscrivons le procès verbal de cette demande d'explication dont l'objet est le motif de l'arrivée au pays des morts :

*Beau jeune homme, salut !
Salut jeune homme aux muscles bandés.
Toi qui viens braver
La science et la sagesse
Des immortels d'Endan-Ayat.
Dis-moi ton nom, homme intrépide,
Dis-moi ta race au pays des vivants
Dis-moi le motif
Dis-moi le terme
De la voie que tu suis »²²⁸.*

La réponse détaillée de cette arrivée servie par le jeune homme place au centre la quête d'Abomo Ngele, la femme aimée et fille de Ngele Minsanga. Au suivi de ces révélations, le doyen du pays des immortels *Endan-Ayat* fit asseoir le jeune homme et affina ses astuces pour l'éprouver. Il faut relever que l'enchaînement de cette épopée constitue une phase décisive de l'initiation So. Aussi, faut-il le souligner, le beau-père est assimilable à l'ordonnateur du So, véritable avocat du diable en permanence à l'affût de nouvelles épreuves difficiles. Plus concrètement la proposition de boire le vin de palme ou de manger la kola, correspond à la source à la fonction transfigurée des épineux parcours ou objets vénéneux proposés aux candidats au cours de leur initiation. À cette première tentative, le fils d'Amana se montra sage et imperturbable. Ayant constaté cette riposte nourrie par la sagesse du jeune homme, la désolation de Ngelé Minsanga fut grande. Le texte en rend compte :

*Le fils d'Amana fut sage
Il ne mangea pas la Kola
La sève du palmier
Ne flatta point son gosier
Au pays de ceux qui ont perdu
le souffle de la vie.*

²²⁷ *Ibidem*.

²²⁸ Léon-Marie AYISSI NKOÀ, *Op.cit.*, pp. 158-159.

*il écarta le plat de l'hôte
que des mains invisibles avaient apprêté
La nuit vint et il sentit avec plaisir
le doux sommeil chatouiller ses paupières²²⁹.*

Dès lors, le beau-père redouble d'ardeur dans la recherche des épreuves susceptibles de faucher la ligne de maîtrise du jeune homme jusqu'ici sur ses gardes. C'est ainsi qu'il l'invite à grimper sur le kolatier afin de lui cueillir des fruits qui vont lui servir à recevoir les étrangers. La réplique fut à la dimension de la sagesse traditionnelle indiquée par l'expérience de l'itinéraire assez instructif du jeune homme. Le style proverbial qui traduit l'état confus du beau-père se fait lire dans une réparation prescriptive que commande le besoin de respect malgré l'erreur liée à la nature humaine. L'unité sentencieuse de cette pensée liée au sort de Ngele Minsanga se lit dans cette modalité socio-anthropologico-philosophique :

*L'homme a souvent besoin
qu'on trompe son orgueil
lorsque par sa faute il a perdu sa dignité
et mérite des blâmes.
Aussi Ngele Minsanga baissa-t-il la tête
et invita son gendre à le suivre²³⁰.*

Au regard de l'évidence implicite de cette logique, il convient de suivre l'instinct d'acharnement qui hante le beau-père et l'amène à inviter une fois de plus le jeune homme dans un piège astucieux dont le motif apparent se perçoit comme le miel à recueillir dans un rocher. La jeunesse se montre moins prudente par cette énième tentative au bout de laquelle le fils d'Amana abandonna son bras dans le rocher. Le bonheur enivrant de l'appétit se dégage comme une maxime d'instruction à la réserve par rapport au goût. L'arôme de miel a pu distraire le jeune homme et l'a attiré vers le piège, c'est pourquoi la formulation philosophique se lit en ces termes :

*On a beau être sage
l'estomac sait voiler les yeux.
Ils abordèrent le rocher.
A qui arriverait le premier.
Le fils d'Amana aussitôt
abandonna son bras au milieu des jaloux insectes
jusqu'au coude
dans la nappe sucrée
[...]*

²²⁹ Léon-Marie AYISSI NKOA, *Op.cit.*, p. 160.

²³⁰ *Ibid.*, p. 163.

*Entre deux mondes
entre deux êtres
Angon Mana attendait les paroles
de la bouche de son hôte :... »²³¹.*

La description qui s'enchaîne exprime le faux pas du jeune homme, finalement éprouvé par la culture de maturité, propre au beau-père et symbole de l'ordonnateur dans cette configuration inspirée du rite So. La soudure anthropologique entre l'oralité et la spiritualité se fait percevoir dans la trajectoire ethno-méthodologique de l'enseignement par la faute. La situation de cette légende littéraire met en exergue le phénomène de l'initiation qui, lui aussi, est bâtie sur les conditionnalités de la dignité et de l'endurance. La découverte des réalités de ces épreuves met le jeune homme en colère lorsqu'il se retrouve tenaillé entre les lames de rocher. La comparaison entre le miel et le sujet recherché se consolide autour de l'épreuve à franchir. Le cruel vieillard réussit à éprouver Angon Mana et le cri de l'amant se rapporte toujours à cette femme recherchée. Par un effet magique, le matériel hérité de la vieille crasseuse vint en rescousse :

*À cet instant, son sac s'ouvrit tout seul
et les deux cornes de cerf sortirent
elles se montrèrent à ses yeux
planant dans l'air comme des papillons ;
« Le cruel vieillard voit ma peine »
cria-t-il aux cornes.
Alors comme deux flèches légères,
lâchées d'un arc tendu
sifflant dans l'air comme un vent de tornade
elles piquèrent droit
au visage de l'astucieux vieillard
et se rivèrent autour de ses yeux
qu'elles aspiraient comme des ventouses »²³².*

²³¹ Léon-Marie AYISSI NKOA, *Op.cit.*, pp. 164-165. En guise d'intertextualité, les quatre dernières strophes font penser à Meka dans *Le vieux nègre et la médaille* quand, en attendant sa médaille, « réalisa qu'il était dans une situation étrange. Ni son grand-père, ni son père, ni aucun membre de son immense famille ne s'étaient trouvés placés, comme lui, dans un cercle de chaux, entre deux mondes, le sien et celui de ceux qu'on avait d'abord appelé les "fantômes" quand ils étaient arrivés au pays. Lui, ne se trouvait ni avec les siens ni avec les autres », in : Ferdinand OYONO, *Le vieux nègre et la médaille*, Paris, Presses Pocket, 1956, pp. 99-100. Le monde dans lequel s'est engagé Angon Mana est celui de l'Au-delà, ou des fantômes dont parle ici Meka en pleine métamorphose. L'initiation traditionnelle So exige ce passage dans le monde de l'au-delà pour pouvoir accéder au statut supérieur d'homme accompli. Au fond, rien de grand ne se fait sans passion. S'il parvenait à vaincre cette étape en sublimant la douleur, Angon Mana pourrait finalement atteindre le bonheur tant convoité, c'est-à-dire Abomo Ngele.

²³² Léon-Marie AYISSI NKOA, *Op.cit.*, pp. 167-168.

Après s'être libéré du rocher, le jeune homme gisait, évanoui ; tandis que son bourreau subissait la foudre des cornes qui lui suçaient les yeux et la chicotte qui lui lacérait le corps. Soudain, la jeune fille apparut derrière ce décor sylvestre qui céda la place à une phase de réjouissance incommensurable. Abomo, fille d'au-delà du monde mortel, pleurait de douleur et de joie tout en faisant parcourir sa main de fée sur le visage du jeune homme que les abeilles avaient meurtri de leurs piqûres. L'illustration de la maturité est attestée par les déclarations d'Abomo : « Il a mûri dans les épreuves »²³³.

La révélation que figure ce récit initiatique dispose d'une large vue de l'espace culturel du peuple beti. Etant donné que l'issue de ce voyage au pays des immortels que réalise le jeune homme a été parsemé d'obstacles, le facteur ethnologique de cette vue du pouvoir surnaturel met en relief les contingences de l'écriture mimétique des sensibilités. La conception du profane et du sacré justifie le dialogue plurifonctionnel entre la contemplation de l'être aimé et la consécration de l'identité de société. Angon Mana comme mythe de l'orphelin stylise la hiérarchie de l'aventure humaine à travers la conscience au degré zéro de la culture. Si l'euphorie instruit les symboles de cette figure à la fin du voyage, le bonheur est à la dimension de la réussite de cette épreuve d'initiation évaluée dans les passerelles des phénomènes de l'endogénie culturelle, vue singulière de la pédagogie mythique chez le Beti en général et les Mvog-Tsung-Mballa en particulier.

VI.4- LE SCHÉMA SÉMIOLOGICO-SOCIOANTHROPOLOGIQUE DE LA QUÊTE DU JEUNE HOMME

Le paysage du texte est construit par des signes qui sont des éléments de sens relevant de l'univers culturel ou de l'émanation subjective d'une pensée.

La définition de la sémiotique par ses figures les plus illustres tels que Claude BREMOND²³⁴, Algirdas GREIMAS²³⁵ ou Tzvetan TODOROV²³⁶ laisse retenir que son

²³³ *Ibid.*, p. 170.

²³⁴ Pour Claude BREMOND, il est question de rattacher explicitement les différentes fonctions des personnages que l'analyse structurale s'efforce ou s'est efforcée de dégager, à des comportements humains. Par ce geste, qui remplit l'étude des structures du récit, telles que les personnages les engagent, sur des structures socio-anthropologiques, il établit une relation en miroir entre les actions des personnages et les structures comportementales humaines effectivement à l'œuvre ; in « La logique des possibles narratifs », *Communications*, numéro 8, rééditions Seuil, 1996(1981), p. 82.

²³⁵ S'agissant de Algirdas GREIMAS, la compréhension du personnage qu'il fait retenir se matérialise à travers « le modèle actanciel », *Sémantique structurale*, Larousse, « Langue et langage », Paris, Seuil, 1966, pp. 185-186. Car la préoccupation du sémioticien, convoque constamment les analyses de Propp, puisque l'actant est non seulement la dénomination d'un contenu axiologique, mais aussi une base classématique, l'instituant comme une possibilité de procès : c'est de son statut modal que lui vient son caractère de force d'inertie, qui l'oppose à la fonction, définie comme un dynamisme décrit. La relation en contexte de cette analogie sied fort opportunément à

identité se résume dans l'appréhension du signe (semiosis) comme facteur de construction et de compréhension du texte. Sans pour autant entrer dans les méandres de l'École de Paris, il convient de revisiter les facteurs de la sémiotique textuelle dans ses modalités relationnelles avec les personnages, les actions, mais aussi les ambitions qui conditionnent leur inscription dans le récit. Comment apprécier l'union conceptuelle de l'univers anthropologique de la culture traditionnelle beti à travers l'oralité, ou encore dans quelle perspective l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngele révèle-t-elle les correspondances sémiotico-anthropologiques de la quête du jeune homme dans le cas de référence des Mvog-Tsung-Mballa?

Dans le présent contexte, la revalorisation du schéma actancier rehaussé de la causalité anthropologique nous conduit à la source du regard linguistique de Greimas. Aussi faut-il rappeler qu'en 1973, GREIMAS a dû préciser sa pensée dans un article intitulé « les actants, les acteurs et les figures » en suggérant ce qui suit :

La réinterprétation linguistique des dramatis personae que nous avons proposée à partir de la description provient du conte merveilleux russe a cherché à établir en premier lieu, une distinction entre les actants relevant d'une syntaxe narrative et les acteurs reconnaissables dans les discours particuliers où ils se trouvent manifestés. Cette distinction que nous continuons à considérer comme pertinente – ne serait-ce que parce autonome où peut se situer la réflexion sur la narrativité – n'a pas manqué de soulever dès le début de nombreuses difficultés montrant par là même la complicité de la problématique narrative.

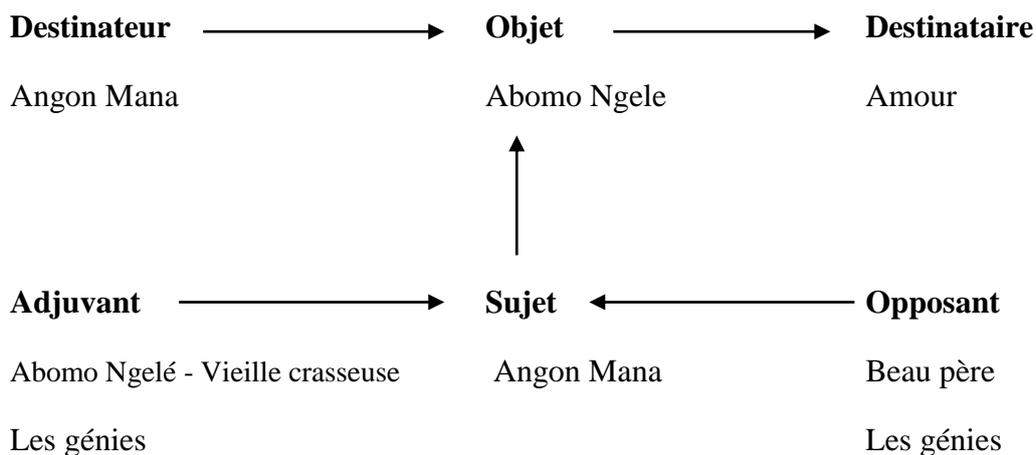
De cette correspondance contextuelle, se tisse le lien sémiotico-anthropologique entre le parcours initiatique du jeune homme et le schéma actancier tel que proposé par GREIMAS²³⁷ :

l'identité des personnages Angon Mana (animé par le dynamisme constant) et Abomo Ngele, sujet de quête et modélisant une certaine inertie.

²³⁶ Quant à TzvestanTODOROV, il privilégie « les catégories du récit », en effet, il appuie son analyse sur un texte spécifique. Ces rapports sont d'abord définis par des prédicats de base, qui sont le désir, la communication et la participation. Lire à ce propos ; *Communications*, numéro 8, *Op.cit.*, pp. 139-140.

²³⁷ Cf, *Sémantique structurale*, Paris, Larousse, 1966.

Schéma Actanciel



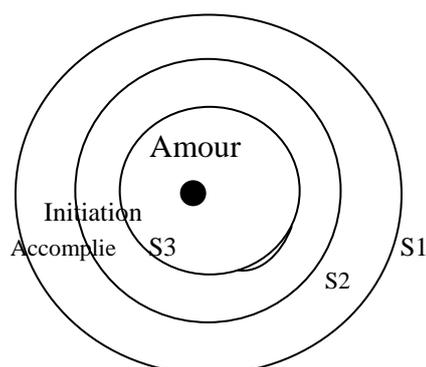
Commentaire du schéma actanciel

Dans la tradition de la communication classique, la répartition des facteurs qui déclenchent ce processus fait retenir six éléments reconnus par Algirdas GREIMAS. Cette inspiration se consolide tout de même lorsqu'on revisite le parcours initiatique d'Angon Mana, le héros de notre conte. La logique du schéma sus-tracé désigne l'amour en tant que destinateur vers la quête de l'objet de valeur en la personne d'Abomo Ngélé. La facilitation du motif de la quête transitera par le pôle de destinataire, horizon à conquérir par la raison du voyage au pays des morts. Ainsi défini, le parcours initiatique du jeune homme que l'on a bien voulu rattacher au rituel du So s'inclut entre deux forces. Il s'agit notamment d'un côté les partenaires désignés comme adjuvants (Abomo Ngélé, vieille crasseuse, génies) ; et de l'autre, les opposants à l'objectif du sujet (le beau-père, les génies). La remarque qui s'impose dans cette distribution de postes actanciels suggère la prise en compte du double rôle des personnages, occupant tour à tour le foyer de l'aide à l'atteinte de l'objet de désir et se dédoublant dans une autre posture d'opposition à un moment donné.

Cette fluctuation symbolique relève à la fois de la figuration contrastée du schéma sémiotico-socio-anthropologique mais aussi d'une volonté d'épreuves qui se veut mécanisme esthétique reconfiguré dans ce contexte d'étude. La source des liens sémiotico-anthropologiques théorise une dynamique de l'initiation que l'on peut également schématiser dans une image circulaire plus approfondie et révélatrice du parcours symbolique de la vie humaine.

Schéma du Cercle sémiotico-socioanthropologique de la quête

- Enfance
- Adolescence
- Vieillesse (induite)



S₁ = jeunesse du héros

S₂ = rencontre avec la vieille crasseuse et les génies

S₃ = triomphe devant les épreuves du beau-père

Commentaire.

Notre cercle représente à la fois le monde des vivants et celui des morts. En effet, en s'inspirant de la théorie du symbole remédié dans *Symbolisme et interprétation* de TZVETAN Todorov²³⁸, la figure du cercle se comprend dans la dimension de la totalité de l'existence humaine. Que ce soit la sphère spatio-temporelle de notre globe, ou encore l'imaginaire invisible animé par les forces spirituelles de l'au-delà, le cheminement du sujet se comprend dans cette homogénéité qui fait sens et essence de vie. La socio-anthropologie qui nous guide dans cette configuration à travers une tribune orale de l'univers culturel beti a fécondé un regard schématique du parcours initiatique du jeune Angon Mana. Le choix de trois cercles en guise d'échelle initiatique nous fait retenir trois seuils représentés par S1 (la jeunesse du héros), S2 (la rencontre avec la vieille crasseuse et les génies), S3 (le triomphe devant les épreuves du beau-père).

Etant donné que l'amour occupe la représentation de l'initiation accomplie, le point central de ce cercle nous fait penser à la maturité du sujet. En d'autres termes, cette configuration sémiotico-socio-anthropologique de la quête nous place alternativement dans une philosophie du cycle de la vie dont les stades s'invitent dans cette trilogie graduelle : enfance, adolescence, vieillesse.

²³⁸ Cf. Tzvetan TODOROV, *Symbolisme et interprétation*, Paris, Le Seuil, 1978.

Dans l'optique de rendre plus compréhensible l'itinéraire initiatique du jeune homme, il est opportun de s'attarder sur les articulations de son voyage tout en servant à la réception des preuves et épreuves illustrées au texte.

VI.4.1- La situation initiale : les astuces du beau-père

La description de la situation ouvrante à propos de l'aventure du jeune homme Angon Mana inspire en tout point de vue la caractérisation axiologique de l'épreuve. Entre la tradition qui fonde le mythe et l'oralité de son appréciation, se consolide tout autour le schéma sémiotico-socio-anthropologique de la modulation ou de l'initiation en perspective. Cette étape dans le schéma de la quête de GREIMAS est orientée par l'objet de l'aventure ou du désir. Abomo Ngelé apparaît comme le motif indicateur du fonctionnement narratologique de ce récit. En admettant que la rencontre de la vieille crasseuse et des génies constitue l'entrée en matière dans l'actualisation de la thématique du voyage mythique, la suite s'illustre davantage comme la phase des astuces à surmonter.

La relation entre le beau-père et la femme recherchée se construit autour de la parentalité, c'est-à-dire du lien parent-enfant qui symbolise, dans la tradition beti, un droit de regard et de protection que reconduit la légende en étude. La situation initiale dans la spatio-temporalité du pays des morts offre à lire les enjeux rituels relevant d'une véritable initiation. En se servant des paramètres de ce biotope mythique, le choix des épreuves redoutables tels que les astuces de la vieille crasseuse et ceux du beau-père, on comprend tout de suite la valeur sémiotique qui relève de la difficulté en phase d'apprentissage. Les composantes de ces épreuves entretiennent justement des parentés socio-anthropologiques avec le rite So pratiqué ordinairement dans la culture beti. La portée symbolique de cette phase se résume dans la sémiotique de l'action. Il s'agit de revisiter les contours des conditionnants socioculturels qui transparaissent dans cette voie de l'oralité vraisemblable que commande le texte dans sa valeur esthétique.

En outre le schéma sémiotico-socio-anthropologique de la quête s'éclaire aussi davantage dans la situation intermédiaire, ponctuation digne d'une confrontation au cours de laquelle le beau-père arbore la toge sémiotique de l'opposant.

VI.4.2. La situation intermédiaire : le suspens en question

La mise au point de la relation entre les personnages Angon Mana, le beau-père et Abomo Ngele se situe dans un lien de l'aventure que sous-tend la quête initiatique. En considérant les premières épreuves comme indicateur, augural à l'aventure de l'être aimé, il

importe de souligner que la phase intermédiaire s'apparente à ce que Greimas appelle la phase décisive. Autrement dit, c'est le moment le plus déterminant dans la destinée du sujet en conquête de l'objet de valeur.

En effet, la phase de l'épreuve du miel à laquelle l'astucieux Ngélé Minsanga soumet une fois de plus le jeune homme à la tentation est porteuse d'une symbolique déstabilisatrice. La jeunesse moins avisée se réduit à la perte de vigilance²³⁹. Ce n'est que grâce au concours de l'objet magique, c'est-à-dire le sac donné par la vieille crasseuse, que la condition traumatique du héros pourra se transformer en réplique exemplaire. La sphère d'action qui marque la lisibilité de cette aventure fait retenir une corrélation philosophique élaborée par l'entremise de la supériorité stratégique de la vieillesse. Cette phase intermédiaire est digne d'un suspens révélateur de l'ordre structurel de la simplicité du schéma sémiotique. On pourrait se poser des questions sur le retournement de la situation ; mais la logique de la performance du héros va nous conduire à l'hypothèse axiologique d'une solution extraordinaire face à l'épreuve. C'est fort à propos que l'on peut se demander dans quelle condition la gloire de la victime a-t-elle été rendue possible ?

VI.4.3. La phase glorifiante : la rencontre de (avec) l'être aimé

Si le motif constitutionnel de toute quête est la possession ou la libération, la lecture du récit d'Angon Mana et d'Abomo Ngele place ipso facto l'être aimé au bout des péripéties. En parlant de la gloire, il faut davantage s'appuyer sur la pesanteur psychologique de l'euphorie afin d'établir la correspondance sémiotico-socio-anthropologique qui engage la portée culturelle de cette analyse.

Bien évidemment, l'affirmation en acte du jeune homme symbolise la modalité sentencieuse de phase glorifiante. En faisant recours à l'argument auxiliaire de facteur magique, la défaite du beau-père décrit l'ascension du jeune homme qui passe de la jeunesse à la maturité. Tout en évitant de ressasser les péripéties de cette consécration mythique, l'apparition d'Abomo Ngele après la chute de son père fait à la fois penser à la référence intertextuelle du mythe oedipien qui consiste à tuer le père pour hériter de la mère²⁴⁰.

²³⁹ Comme dans le rite So avec l'épreuve de la capture du galago par le novice, l'invitation est ici faite à la circonspection. L'accompagnateur indique un nid au novice et lui demande instamment d'aller le saisir à pleines mains pour ne pas laisser échapper l'oiseau qui s'y trouve. Une fois l'acte accompli, le jeune homme se tord de douleurs, car à sa grande surprise ses mains maculées de sang ont été percées par de longues épines.

²⁴⁰ En consultant Œdipe dans la légende thébaine à travers la mythologie grecque, Angon Mana peut effectivement être comparé dans cette épopée à ce personnage qui, sans le savoir, a tué son père Laïos et épousé sa mère Jocaste. Cf. Œdipe in *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Belgique, Brepols, 1992, pp. 272.

Toute proportion gardée, le remplacement de cette mémoire interculturelle psychanalytique s'affirme aussi dans la métaphore de la pleine vie, assez prisée dans le dialogue traditionnel beti ne général et chez les Mvog-Tsung-Mballa dans l'âme de la valeur fraternelle. Le sujet féminin dont triomphe le jeune homme est la passerelle d'intégration et d'identification légitime au sein de la communauté des initiés. L'analyse de l'attitude de la jeune femme larmoyante, atténuée la portée sacrée du bonheur qui est perpétuel objet de quête.

En d'autres termes, la comparaison entre les péripéties de cette épopée et le rite So s'unit autour de l'aventure anthropologique du sujet culturel Mvog-Tsung-Mballa d'une part, et s'élargit dans la portée sociologique de la quête commune du sujet *homo sapiens* d'autre part. La mort symbolique par laquelle transite la consécration du jeune homme crée deux sentiments : la joie et la tristesse. Au-delà de la simple vue de l'esprit, la symbolique du statut manichéen de la vie humaine rappelle sans ambages l'interface du rite So : le tronc d'arbre notamment sur lequel l'aboutissement fait inscrire le dessin de l'antilope d'un côté et celui de la panthère de l'autre. C'est à juste titre que la logique sémiotico-anthropologique de cette épopée ouvre les voies vers un regard culturel de l'univers beti, meublé par une richesse orale digne du sacré.

Parvenu au terme de ce chapitre intitulé : L'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngelé : une lecture reconfigurée des variantes de l'initiation traditionnelle So, il convient de retenir ses grandes lignes. En initiant cette analyse sous le cachet dynamique de la reconstruction de l'initiation à travers l'épopée, l'interprétation des symboles culturels a participé à établir les stéréotypes traditionnels par lesquels s'appréhendent les facteurs identitaires des personnages mythiques ou mystiques. La variation des postes actanciels de cet enjeu se détermine au feu de l'action, notamment au cœur du chronotope qui héberge l'imagination des relations entre le sacré et le profane. La voie de l'oralité traduit en discours les différentes articulations des réalités ontologiques qui rendent compte du rite So reconfiguré dans la légende d'Angon Mana et d'Abomo Ngele.

Bien plus, la causalité de l'épreuve d'une telle aventure rituelle, se consolide par l'examen des péripéties de voyage qui ont occupé avec intérêt les différentes étapes parcourues par le héros. De la rencontre avec la jeune femme à la naissance soudaine du désir de la posséder, a été tracée la motivation de la quête qui a conduit Angon Mana au pays des morts. La figure de la vieille crasseuse atteste un bonheur insoupçonné qui passerait par l'équation de l'endurance et de la témérité, d'où l'ouverture des voies rendues possible par l'accord sacré autour des principes de bonne conduite.

Pour rendre vivant cet itinéraire du jeune homme apparenté à l'épreuve du rite So, la programmation synoptique du schéma sémiotico-socio-anthropologique retrace avec force résonance le système logique de la quête inspirée du microcosme traditionnel dont regorge l'oralité beti. Le recours aux arguments sémiotiques servis par GREIMAS²⁴¹, PROPP²⁴², BREMOND²⁴³ nous a permis d'établir une connivence ethnométhodologique en fonction de l'indexicalité ou la modalité contextuelle qui porte la valeur culturelle de cette analyse. La retenue de trois phases conformément aux péripéties de la quête se résume à la phase initiale suivie de la phase intermédiaire avec l'aboutissement de la phase glorifiante.

La socio-anthropologie culturelle au seuil de l'unité sociologique, exhume par le biais de ce regard, la mémoire rituelle autour des valeurs rendues possible par le phénomène emblématique du rite So. S'il est vrai que les signes et les symboles de l'initiation se répondent en écho dans cet examen des paradigmes de quête et de conquête de la maturité au sens de l'intégration du terme, c'est surtout la façade pédagogique-philosophique qu'entretient le souffle de ce sacré qui anime l'émotion scientifique de cette exploration. Par ailleurs, la vocation immanente de cette lecture appuyée sur l'éclairage ethno-méthodologique associe dans sa vision esthétique le questionnement des pouvoirs rhétoriques de cette mise en scène des valeurs socio-anthropologiques de la tradition beti en général et les Mvog-Tsung-Mballa en particulier.

²⁴¹ Algirdas GREIMAS, *Sémantique structurale*, Paris, Larousse, 1966.

²⁴² Vladimir PROPP, *Morphologie du conte*, Paris, Le Seuil, 1970.

²⁴³ Claude BREMOND, *Logique du récit*, Paris, Le Seuil, 1974.

TROISIEME PARTIE :

**ESTHETIQUE SOCIO-ANTHROPOLOGIQUE DU SO :
FECONDITE DES VALEURS TRADITIONNELLES POUR UNE
RESOLUTION DE LA CRISE SOCIALE CHEZ LES MVOG-
TSUNG-MBALLA**

Les rapports entre les différents symboles culturels de l'imaginaire ethnocentrique bantou reconduisent la médiation des facteurs oraux et patrimoniaux chez les Mvog-Tsung-Mballa. Cette causalité socio-anthropologique rend compte des interactions entre les variantes qui caractérisent le mode de vie des acteurs sociaux. La convoction de ces paradigmes de mémoires de la tradition justifie la logique de cette troisième partie de notre travail intitulée : Esthétique socio-anthropologique du So : fécondité des valeurs traditionnelles pour une résolution de la crise sociale chez les Mvog-Tsung-Mballa. Subdivisé en trois chapitres, on décryptera le reflet imaginaire au septième chapitre consacré à l'esthétique socio-anthropologique du rite So : forme et signification à travers le récit d'Angon Mana et d'Abomo Ngele, en guise de septième chapitre. Le cachet de l'oralité se donne l'occasion de remise en orbite dans une interdiscursivité qui puise sa substance dans le socle de la communauté. Le rite So et la fécondité des valeurs traditionnelles beti : les Mvog-Tsung-Mballa face à l'agir culturel dans le cas de la société camerounaise. Le huitième chapitre permettra effectivement de mettre en exergue l'utilité du patrimoine traditionnel dans la résolution de la crise des valeurs chez les Mvog-Tsung-Mballa. Enfin le neuvième chapitre aura pour champ d'intérêt le rite So chez les Mvog-Tsung-Mballa : de l'utilité des patrimoines traditionnels par l'interculturel. Du local au global.

CHAPITRE VII :

**L'ESTHÉTIQUE SOCIO-ANTHROPOLOGIQUE DU RITE SO :
FORME ET SIGNIFICATION À TRAVERS LE RÉCIT
D'ANGON MANA ET D'ABOMO NGELE**

L'analyse du texte au plan de sa forme est toujours révélatrice de plusieurs interprétations. Le fondement de l'oralité beti véhicule dans son inscription esthétique une forte mémoire mythologique que l'on peut déconstruire à travers la lecture poétique des textes. Le retour sur l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngele en perspective parallèle au rite So inspire une fois de plus la démarche d'exploitation des mécanismes esthétiques de l'anthropologie sociale beti. En d'autres termes, la portée de ce chapitre s'inscrit dans une mesure circonstancielle qui vise à démanteler le pouvoir du discours dans la tradition beti, les mécanismes critiques, le langage, les figures analogiques, le cachet mélodique sans perdre de vue la fixation métaphorique des valeurs bâties autour de la redynamisation du mode de vie.

Il s'agit plus concrètement de revisiter dans une posture distanciée le chemin parcouru par le jeune homme en quête de l'objet de valeur. La matrice de cette analyse désignée comme la maturité en phase de conquête est stylisée à travers les mécanismes esthétiques bien propres à l'univers socio-anthropologique beti. Il est opportun d'inscrire ces aperceptions sous forme d'interrogations : Quelles sont les modalités esthétiques de l'oralité dans cette écriture du conte d'Angon Mana et d'Abomo Ngele ? Dans quelle mesure l'intentionnalité se traduit-elle en outil ethnométhodologique si l'on s'appuie sur la valeur littérale du pôle lexical du texte en étude ? Comment comprendre la fonction esthétique à travers la forme et la signification des rôles et des paroles des personnages ? La tentative de trouver réponse à ces idées ou présupposés d'analyse caractérisera la ligne de réflexion qui va suivre.

VII.1.LES CARACTÉRISTIQUES DE L'ÉNONCIATION DU CONTE

Le discours littéraire féconde dans son essence des schémas spécifiques en fonction de l'intention scripturale. La nature du conte dont la structure reconduit une énonciation basée sur le fil historique et le sursaut fantastique caractérise à point nommé l'identité du texte d'Angon Mana et d'Abomo Ngele. On peut, à cet égard, se ressourcer chez le théoricien de la stylistique de l'expression Charles BALLY qui a pu faire des propositions importantes au niveau des modalités du travail des structures qui constituent le processus concret de toute écriture²⁴⁴. De même Jean MAROUZEAU dans son *Précis de stylistique française* s'illustre assez clairement dans une convocation de l'hypothèse de Roland BARTHES au sujet du « degré zéro de l'écriture » ; voici la pensée qui l'anime :

L'attitude de l'auteur de l'énoncé pourrait se définir d'une façon générale, à partir d'une sorte de degré zéro en prenant comme élément de comparaison une forme de langue aussi peu

²⁴⁴ Charles Bally, cité in *Revue Langue française n°3. La stylistique*, Paris, Larousse, 1969, pp. 34-35.

*caractérisée que possible, propre à permettre la stricte compréhension sans provoquer ni jugement de valeur, ni réaction affirmative. Par rapport à cette sorte d'état neutre, on verrait se diversifier les aspects de l'énoncé suivant les intentions et les impressions du sujet énonçant*²⁴⁵.

Au regard de cette mise au point, des arguments de style au service de l'énonciation, la caractérisation du conte souscrit d'abord à la figure dimensionnelle historique.

VII.1.1. L'énonciation historique

Inscrite dans le portrait imaginaire du conte, l'énonciation historique se caractérise particulièrement par un choix des arguments et une restriction narratologique de l'ordre illustré. En prélude à l'enchaînement poétique du conte, le texte qui fait office de notre arrière plan d'analyse fait observer une entrée en matière qui situe son lecteur au cœur d'une mémoire socio-anthropologique dont le caractère référentiel au *mvèt* s'énonce dans un langage de prétériton. L'invitation au voyage d'une écoute des principes de vie s'adresse de façon légendaire au jeune homme placé sous la posture d'un sujet à l'école de la vie vers la maturité. Le texte est riche en vers et la rime du mot *vie* et récit de la première strophe coalise une résonance du langage digne d'intérêt. En voici la parfaite preuve :

*N'écoutez point les lèvres du joueur de mvèt
Vous déclamer les fictifs principes de vie
Suivez ce conte, suivez ce récit :
Le jeune homme aime à mesurer dans ceux qui le
Précèdent
le degré de chaleur de son cœur*²⁴⁶.

Bien plus, l'histoire dans cette énoncée est auréolée du cachet de la mémoire traditionnelle et les acquis de l'exemple s'associent au bonheur de l'expérience sous forme d'une correspondance du discours dont la sagesse des aïeux véhicule dans cette portion de transmission du souffle de vie. Le conte d'Angon Mana et d'Abomo Ngele dessine avec les pointillés de l'oralité beti les cloisons de l'histoire d'un peuple jaloux de la parole et tourné vers un retour aux sources basé sur l'axiologie héroïque des acteurs culturels du terroir. La deuxième strophe en donne la complétude de l'illustration.

*La vie est dans l'exemple
La vie est dans l'expérience
Ainsi vous parle la mémoire vénérable*

²⁴⁵ Jean MAROUZEAU, *Précis de stylistique française*, Paris, Masson, 1947, p. 206.

²⁴⁶ Léon Marie, AYISSI NKOA *Op. cit.*, p. 145.

*de la sagesse de vos aïeux
qui a conservé avec dévotion
ces héroïques actions d'autrefois
qu'accomplit l'Homme à deux natures
qui donna son souffle aux joueurs de Mvet*²⁴⁷.

Plus loin, la dimension double que cette histoire valide sous le prisme du paysage du discours rapporté, reconduit le fondement anthropologique de l'identité beti ; un sujet intégré dans le circuit social et à la quête des valeurs de la culture de l'autre²⁴⁸. Au flanc de cet élan d'ouverture vers l'altérité, la possession ou la dévotion à la conservation contenue dans cette verve poétique rassure du devoir de partage des acquis de l'héritage ancestral, seul repère de la construction de l'identité initiatique de l'homme.

Quoiqu'il en soit, le récit mythique d'Angon Mana et d'Abomo Ngele nous offre l'occasion critique ou ethno-méthodologique de déconstruire tout en reconstruisant le sens traditionnel du microcosme beti et Mvog-Tsung-Mballa dans un ton qui puise son authenticité dans les méandres de l'histoire. La mémoire et sa valeur de transmission redynamisent les possibilités pragmatiques de résurrection d'une expérience spécifique sous le nom de l'initiation. À cet égard, les arguments textuels du temps et de l'espace exercent une intentionnalité fantastique et révélatrice à plus ou moins égale dimension de l'énonciation du conte.

VII.1.2. Le temps et le lieu : une programmation fantastique

Aussi bien dans le récit que dans le discours, l'étude du temps bénéficie chez Emile BENVENISTE d'une orientation qui intègre aussi la spatialité²⁴⁹. La référence à G.P. GOLDENSTEIN nous édifie davantage dans cette acception :

*On a souvent voulu voir dans la peinture un art de l'espace et dans le roman un art du temps. Jean Hytier, cherchant une définition recevable, notait à ce propos qu'un roman est d'abord une œuvre de langage qui se déroule dans le temps. On peut à la rigueur imaginer un roman qui tairait tout indice spécial : on n'en imagine pas un qui échapperait à tout ordre temporel*²⁵⁰.

²⁴⁷ Léon-Marie, AYISSI NKOA, *Op.cit.*, p. 145.

²⁴⁸ Tout en demeurant fidèle à la tradition et ouvert à la modernité ou à la postmodernité, cette étude veut, à travers l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngele, se retremper dans le rite *So*, l'un des grands foyers culturels ancestraux, afin de refléter la grandeur sapientielle qui en découle et promouvoir les valeurs y contenues. Il s'agit d'une assimilation de la culture ancestrale d'une part, et de la maîtrise de la modernité d'autre part.

²⁴⁹ Émile Benveniste a donné à l'étude du temps une bipartition : Temps de l'histoire », « Temps du discours », in : *Problèmes de linguistique générale, T2*, Paris, Gallimard, 1966.

²⁵⁰ G.P. GOLDENSTEIN, *Pour lire le roman*, Bruxelles, De Boeck-Duculot, 1989, p. 89.

En se servant de cette correspondance consubstantielle de la structure du récit, le conte qui nous sert de point d'appui dévoile dans ce contexte des propriétés susceptibles de faire l'objet d'une programmation fantastique.

En effet, la structure versifiée de ce conte est nourrie de vers désignant les aspects du temps dans un biotope aux vertus fantastiques. Dans ce contexte, la référence aux temps de l'indicatif, pour parler de la période qui marque le début de l'aventure vers le pays des morts, est partagée entre le passé et le futur. Le passé simple notamment marque une énonciation historique à vocation de la ponctualité. Les faits sont soudains comme on peut le voir dans cette strophe dans laquelle le fil des événements prend à contribution la modalité atmosphérique :

*Le soleil était à son déclin
lorsqu'il s'aperçut qu'il repassait
devant la même hutte :
'Abomo'' s'écria le jeune homme
il se tourna vers la vieille
et voulut se renseigner sur sa route²⁵¹.*

Au regard de l'avalanche référentielle du passé simple juxtaposé à l'imparfait, on comprend clairement l'adéquation entre le récit et la fonction temporelle qui le caractérise naturellement. À cela s'ajoute un autre aspect repérable dans ce texte ; il s'agit de la surenchère des facteurs plus ou moins mythologiques qui relèvent de l'envergure fantastique. La forêt par laquelle transite le jeune héros présente des propriétés d'un biotope difficilement perméable. C'est ainsi que l'impression du caractère statique d'Angon Mana se confirme dans une réflexion initiée par une logique contradictoire à l'évolution temporelle de la journée. Le conteur en donne la pleine mesure à travers ces vers :

*Mais au crépuscule du soir
il se trouvait au même endroit
de nouveau il osa demander
des renseignements
sur cette route du pays
qu'on appelle 'Endan Ayat'²⁵².*

À tout considérer, les paramètres de l'énonciation du conte déclinent en toute pertinence les valeurs stylistiques identifiables dans ce texte. L'aspect topographique fait découvrir des lieux mythiques et mystiques, théâtre de l'interaction entre les personnages. La portée idéologique du temps révèle le discours de la *renouvelation* des facteurs de la mémoire

²⁵¹ Léon-Marie, AYISSI NKOA, *Op.cit.*, p. 150.

²⁵² *Ibid.*, p. 151.

culturelle beti. Le cachet intertextuel de l'ici et de l'ailleurs se découvre dans l'interstice poétique à travers laquelle cheminent les personnages dont l'identité fantastique se dévoile davantage sous les pôles d'une esthétique héroïque du conte.

Tableau 11 : Temps verbaux et isotopies (*Leur apparition en fréquence*)

	Verbes - occurrence (Nombre)	Pages
Infinitif	Déclamer, mesurer, demeurer, repartir, demeurer, trainer, goûter, contempler, quitter, vivre, conduire, réparer, se renseigner, comprendre, demander, accepter, manger, boire, donner, reposer, contempler, interroger, comparer, découvrir, braver, asseoir, chatouiller, former, songer, s'assembler, périr, servir, écarter, suivre, apprêter, cueillir, être, payer, promener, tressaillir, imaginer, régaler, entrer, vider, lâcher, satisfaire, arracher, chercher, obtenir, comparer = 50 .	145 ; 145 ; 146 ; 147 ; 147 ; 147 ; 148 ; 148 ; 148 ; 149 ; 149 ; 150 ; 150 ; 151 ; 151 ; 152 ; 153 ; 153 ; 153 ; 154 ; 155 ; 155 ; 156 ; 158 ; 159 ; 159 ; 160 ; 161 ; 162 ; 162 ; 163 ; 163 ; 163 ; 163 ; 163 ; 164 ; 164 ; 165 ; 165 ; 165 ; 165 ; 166 ; 166 ; 167 ; 168 ; 168 ; 168 ; 169 ; 170 ; 170 : = 50 .
Présent	aime, précèdent, est, est, parle, se révèle, appelle, es, viens, cherches, vas, es, réponds, dis, est, portes, est, embaume, dois, trouve, mène, habitent, veux, est, résiste, se dessine, se dessine, se dessine, médite, va, mène, appelle, est, comprends, est, rendent, suis, tue, meurs, est, est, est, vient, retient, est, est, est, retiennent, dit, sont, rencontre, j'entends, entre, sort(e), est, amène, est, suis, suis, passe, passe, exalte, sépare, est, dit, touche, appelle, viens, suis, appelle, dit, es, habite, promène, contient, ont, se fait, est, ai, vénère, dit, sont, veux, sépare, passe, s'impatientent, a, trompe, mérite, est, dit, reçoit, aime, affole, ai, appelle, perdent, a, sait ; est, prend, étouffent, dit, aimes, suis, appelle, sais, hérite, vit, traitez, aveugle, conjure, escomptes, mène, est, voit, aveugle, est, mène, est, est, tapissent, lave, dépose, mûrit, donne, est, tue, guérit, trompe, fais : = 131 .	145 ; 145 ; 145 ; 145 ; 145 ; 146 ; 146 ; 147 ; 147 ; 147 ; 147 ; 147 ; 147 ; 147 ; 148 ; 148 ; 148 ; 148 ; 148 ; 148 ; 148 ; 149 ; 149 ; 149 ; 149 ; 149 ; 149 ; 149 ; 151 ; 152 ; 152 ; 152 ; 152 ; 152 ; 152 ; 152 ; 152 ; 153 ; 153 ; 153 ; 153 ; 153 ; 153 ; 153 ; 153 ; 153 ; 154 ; 154 ; 154 ; 154 ; 154 ; 154 ; 154 ; 154 ; 154 ; 155 ; 155 ; 155 ; 155 ; 155 ; 156 ; 156 ; 156 ; 156 ; 156 ; 156 ; 156 ; 156 ; 157 ; 157 ; 157 ; 158 ; 158 ; 158 ; 158 ; 158 ; 159 ; 159 ; 159 ; 159 ; 160 ; 160 ; 160 ; 160 ; 161 ; 162 ; 162 ; 162 ; 162 ; 162 ; 162 ; 162 ; 162 ; 162 ; 162 ; 163 ; 163 ; 163 ; 163 ; 163 ; 163 ; 163 ; 163 ; 163 ; 164 ; 164 ; 164 ; 164 ; 164 ; 164 ; 164 ; 164 ; 164 ; 164 ; 164 ; 165 ; 165 ; 165 ; 165 ; 165 ; 165 ; 165 ; 165 ; 165 ; 166 ; 166 ; 166 ; 166 ; 166 ; 166 ; 166 ; 166 ; 166 ; 167 ; 167 ; 167 ; 167 ; 167 ; 167 ; 167 ; 167 ; 168 ; 168 ; 168 ; 168 ; 169 ; 169 ; 169 ; 169 ; 169 ; 169 ; 169 ; 169 ; 170 ; 170 ; 170 ; 170 ; 170 ; 170 ; 170 ; 170 ; 170 ; 170 ; 171 : = 131 .
Imparfait	Faisait, était, enivrait, parlait, sacrifiait, attendait, réclamaient, couvrait, arrosaient, brûlait, venait, avait, venait, marchait, courait, volait, troublait, cheminait, ruminait, était, invitait, cheminait, était,	145 ; 146 ; 146 ; 146 ; 146 ; 146 ; 146 ; 146 ; 147 ; 148 ; 148 ; 149 ; 149 ; 149 ; 149 ; 150 ; 150 ; 150 ; 150 ; 150 ; 150 ; 150 ; 150 ; 150 ; 150 ; 150 ; 150 ; 151 ; 151 ; 151 ; 151 ; 151 ; 151 ;

	<p>repassait, ignorait, se trouvait, écoutait, proférait, était, caressait, caressait, allumait, portait, avait, marchait, volait, semblait, s'ouvrait, dansaient, battaient, chantait, s'attendait, réfléchissait, était, interdisait, était, avait, était, contenait, brûlait, trouvait, se trouvait, avait, pouvaient, parcourait, gardaient, achevait, étaient, montaient, exhalait, rendait, fallait, fallait, occupait, attendait, comptais, tremblait, croyais, ignorait, se tordait, formaient, aspiraient, attendait, pouvait, étaient, souffrait, était, espérait, savait, souffrait, semblaient, tournoyait, frappait, s'arrachait, roulait, était, occupait, était, étaient, épargnait, gisait, frappait, suçaient, rendait, était, humectaient, pleurait, parcourait, soutenait, disait : = 100.</p>	<p>152 ; 152 ; 154 ; 154 ; 155 ; 155 ; 155 ; 155 ; 155 ; 155 ; 157 ; 157 ; 157 ; 158 ; 158 ; 158 ; 160 ; 160 ; 161 ; 161 ; 161 ; 161 ; 161 ; 162 ; 163 ; 163 ; 163 ; 163 ; 164 ; 164 ; 164 ; 165 ; 165 ; 165 ; 165 ; 165 ; 166 ; 166 ; 166 ; 167 ; 167 ; 167 ; 168 ; 168 ; 168 ; 168 ; 168 ; 168 ; 168 ; 168 ; 168 ; 169 ; 169 ; 169 ; 169 ; 169 ; 169 ; 169 ; 169 ; 169 ; 170 ; 170 ; 170 ; 170 : = 100.</p>
Plus-que-parfait	<p>Avait aimée, avait vécu, avait quitté, avait répondu, était vu, avaient apprêté, était assignée, étaient perchés, avait perdu, avait retiré, avait rêvé, allait mourir, avait mangé, avait fui, avait quitté, avaient meurtri, avait vaincu, avait triomphé, avait aimé : = 19.</p>	<p>146 ; 150 ; 155 ; 156 ; 158 ; 160 ; 160 ; 161 ; 162 ; 165 ; 165 ; 169 ; 169 ; 169 ; 170 ; 170 ; 170 ; 171 ; 171 : = 19.</p>
Passé simple	<p>Accomplit, donna, donna, jura, sonna, présenta, vinrent, connut, se révolta, se présenta, vit, sécha, put, parcourut, put, retrouva, répondit, fut, appela, vit, hésita, s'engagea, aperçut, vit, passa, s'aperçut, s'écria, se tourna, voulut, rabroua, put, reprit, osa, répliqua, cracha, contempla, revint, revint, constata, dompta, adressa, admira, dit, entra, suivit, présenta, mangea, présenta, but, vint, dormit, s'adressa, répliqua, cracha, s'endormit, dormit, se réveilla, rencontra, rompit, dit, sauta, téta, tarda, fut, put, glissa, commença, transporta, fut, s'arrêta, s'ouvrit, s'effacèrent, revint, s'aperçut, entendit, se présentèrent, s'entrouvrit, atteignit, saisit, sortit, reprit, s'effaça, conduisit, ferma, s'avança, reçut, fit, présenta, ajouta, prit, fut, mangea, flatta, écarta, vint, sentit, comprit, consulta, alluma, tira, ceignit, frappa, réduisit, enleva, extermina, déroula, fit, passa, fut, fut, provoqua, constata, comprit, interpella, se chargea,</p>	<p>145 ; 145 ; 146 ; 146 ; 146 ; 146 ; 146 ; 146 ; 146 ; 146 ; 147 ; 147 ; 147 ; 147 ; 147 ; 148 ; 149 ; 149 ; 149 ; 149 ; 150 ; 150 ; 150 ; 150 ; 150 ; 150 ; 151 ; 151 ; 151 ; 151 ; 151 ; 151 ; 151 ; 152 ; 152 ; 152 ; 152 ; 152 ; 152 ; 152 ; 152 ; 152 ; 153 ; 153 ; 153 ; 153 ; 153 ; 153 ; 153 ; 153 ; 153 ; 153 ; 154 ; 154 ; 154 ; 154 ; 154 ; 154 ; 154 ; 155 ; 155 ; 155 ; 155 ; 155 ; 156 ; 156 ; 156 ; 157 ; 157 ; 157 ; 157 ; 157 ; 157 ; 157 ; 157 ; 158 ; 158 ; 158 ; 158 ; 158 ; 158 ; 158 ; 158 ; 159 ; 159 ; 159 ; 159 ; 160 ; 160 ; 160 ; 160 ; 160 ; 160 ; 160 ; 160 ; 160 ; 160 ; 161 ; 161 ; 161 ; 161 ; 161 ; 161 ; 161 ; 161 ; 161 ; 161 ; 161 ; 162 ; 162 ; 162 ; 162 ; 162 ; 162 ; 162 ; 162 ; 162 ; 162 ; 162 ; 162 ; 162 ; 162 ; 162 ; 163 ; 163 ; 163 ; 163 ; 163 ; 163 ; 163 ; 163 ; 163 ; 163 ; 163 ; 163 ; 164 ; 164 ; 164 ; 164 ; 164 ; 164 ; 165 ; 165 ; 165 ; 165 ; 166 ; 166 ; 166 ; 166 ; 167 ; 167 ; 167 ; 167 ; 167 ; 167 ; 167 ; 167 ; 167 ; 167 ; 167 ; 168 ;</p>

	suivit, contempla, décela, fit, dépouilla, transporta, rappela, s'écria, reprit, baissa, invita, suivit, arrivèrent, apprécia, abordèrent, abandonna, se referma, s'assit, poussa, allumèrent, tourna, rugit, se tut, cria, s'ouvrit, sortirent, se montrèrent, cria, piquèrent, se rivèrent, s'arracha, troubla, supplia, invoqua, surgit, fondit, invoqua, sortit, s'agrandit, allumèrent, craqua, céda, quittèrent, allèrent, furent : 160	168 ; 168 ; 168 ; 168 ; 168 ; 168 ; 168 ; 169 ; 169 ; 169 ; 169 ; 169 ; 169 ; 169 ; 169 ; 171 : = 160
Conditionnel	Egalerait, saurais, saurais, arriverait, si tu t'échappais, aurais : = 6	146 ; 147 ; 152 ; 164 ; 166 ; 166 : = 6
Futur simple	Nommerai, nommerai, nommerai, nommerai, oublieront, franchirai, entrerais, serai, sourira, entrerais, mourrai, entrerais, mettra, parlerai, dirai, invitera, coucheras, mangeras, verras, sera, verra, couvrirai : = 22	145 ; 145 ; 145 ; 145 ; 145 ; 147 ; 147 ; 148 ; 149 ; 152 ; 154 ; 154 ; 154 ; 158 ; 158 ; 160 ; 160 ; 160 ; 160 ; 163 ; 166 ; 167 : = 22
Futur antérieur	Aura causées, auras tété : = 2	149 ; 153 : = 2
Impératif	N'écoutez point, suivez, suivez, prends, suis, prononce, aie, imaginez, va, hâte-toi, dis-moi, dis-moi, dis-moi, dis-moi, mange, bois, viens, trouve, rejoignons-les, viens, enlève : = 21	145 ; 145 ; 145 ; 148 ; 148 ; 148 ; 148 ; 149 ; 154 ; 156 ; 159 ; 159 ; 159 ; 159 ; 160 ; 160 ; 162 ; 162 ; 163 ; 164 ; 166 : = 21
Passée composé	A conservé, a trouvé, a jeté, j'ai quitté, j'ai quitté, j'ai quitté, j'ai quitté, ai rendu, a fait, ai vu, suis satisfait, ont perdu, a versé, a tiré, a abandonné, a abusé, a bu, ai connu, ai connu, ai vu, as touché, ont perdu, est épris, ai atteint, as fait, as donné, a perdu, ai dû, a aimé, a vécu, a rêvé, as osé, as bravé, as couché, es réveillé, as cueilli, ai quitté, ai juré, a perdu, a tiré, as quitté, ai suivi, a tiré, as quitté, ai suivi, a mûri, a bue, ai connu, ai connu, ai vu, as touché : = 51	145 ; 145 ; 148 ; 148 ; 148 ; 148 ; 148 ; 148 ; 148 ; 148 ; 148 ; 150 ; 154 ; 156 ; 156 ; 156 ; 156 ; 157 ; 157 ; 157 ; 157 ; 160 ; 162 ; 162 ; 163 ; 163 ; 163 ; 163 ; 165 ; 165 ; 165 ; 165 ; 166 ; 166 ; 166 ; 166 ; 166 ; 166 ; 166 ; 166 ; 167 ; 167 ; 167 ; 169 ; 169 ; 169 ; 170 ; 171 ; 171 ; 171 ; 171 : = 51
Passé antérieur	Fut posée, fut accueilli, eut dit, fusse servi : = 4	157 ; 158 ; 160 ; 162 : = 4
Participe présent	Soutenant, planant, sifflant, perdant : = 4	153 ; 167 ; 168 ; 168 : = 4
Participe passé	Ressenti, troublé, écoulés, faite, brisé, enroulée, débarrassée, avisé, coupé, interdit, ensorcelé, lâchées, broyés, libéré, évanoui, penchée, sortie : = 17	149 ; 149 ; 149 ; 151 ; 152 ; 161 ; 161 ; 162 ; 164 ; 165 ; 167 ; 168 ; 168 ; 169 ; 169 ; 170 ; 170 : = 17
Subjonctif	Vaille, soit, naisse, porte, appartienne,	145 ; 145 ; 146 ; 148 ; 148 ; 155 : =

présent	vive : = 6	6
Subjonctif imparfait	Fusses, retournât : = 2	147 ; 168 : = 2
Subjonctif plus-que-par	Que...ait décidé : = 1	160 : = 1

Interprétation du tableau des verbes

- *L’infinitif ou l’expression culturelle de l’authenticité beti/Mvog-Tsung-Mballa*

Lorsqu’on traduit la pensée du peuple beti, c’est pour camper un décor. Contrairement à la perspective primaire du sens attribué à l’infinitif (temps de la nature simple de la modalité verbale), le mode de pensée se rapporte à l’idée pure ou à la redécouverte de soi à travers les symboles les plus révélateurs de la mémoire socio-anthropologique. La récurrence statistique de la lecture du conte d’Angon Mana et d’Abomo Ngele exprime avec forte résonance, la présence multipliée de l’infinitif afin de traduire le cheminement de la socio-anthropologie culturelle beti révélée par l’oralité. Si le rite So a été pris à témoin en tant que rituel d’illustration de cet itinéraire, il convient dès lors de comparer sa signification avec l’oralité que laisse entrevoir l’imaginaire traditionnel beti dans un conte de la crise des valeurs. C’est un moment d’expérimentation laissé à la solde de l’audace de l’imitation, et, le plus souvent une inspiration puisée paradoxalement et même servilement ailleurs. Cette aperception coalise le regret d’une société camerounaise qui perd de jour en jour sa fibre citoyenne et reste à la croisée de chemins.

Au regard de ce qui précède, l’expression linguistique de l’infinitif matérialise un vœu explicite du retour aux sources ainsi qu’on peut le constater dans cette étude qui a pour cible d’analyse primaire le peuple bantou du Centre et du Sud du Cameroun. Il ne serait pas inutile de renforcer cette lecture en s’attardant sur la nature des verbes et leur mode de dégagement du sens. A titre d’exemple, les verbes de prise de conscience tels que : « se renseigner, comprendre, imaginer, chercher, interroger, songer, obtenir », expriment un impératif authentique orienté à l’action de redynamisation des valeurs traditionnelles. Car en se rapportant à la perspective d’interrogation du sous-développement de l’Afrique, l’auteur KÄ MANA situe son inquiétude en parlant des paradoxes de la recherche scientifique au même titre que les paradoxes sociaux et culturels. Au sujet justement des paradoxes sociaux et culturels, il s’interroge ainsi :

Pourquoi tant de misères, tant de souffrances, tant d’injustices et d’inégalités dans une société séculairement réputée pour son

*instinct de solidarité, son souci de la sagesse et sa volonté d'assurer harmonieusement les équilibres fondamentaux de la vie sociale ? Pourquoi nos revendications de liberté, d'identité culturelle et de personnalité africaine propres n'aboutissent-elles pas à une culture de créativité et de novation alors que tous nos efforts semblent consister à vouloir assumer, clairement et puissamment, notre pouvoir d'initiative historique ?*²⁵³

De ce qui précède, le champ de la représentation culturelle de l'Afrique doit se servir de modèles traditionnels susceptibles de rebâtir le discours socio-anthropologique de la communauté et l'ériger en pensée collective, partageant une ligne d'intérêt avec la condition humaine. L'interpellation du Beti qu'exprime l'avalanche de l'infinitif connote aussi la conduite et la mesure des acquis identitaires qui doivent redéfinir l'itinéraire sociologique de ce peuple admiré par le passé, à cause de sa substance de fierté et de solidarité. L'infinitif du verbe *comparer* s'associe à une projection idéologique sous le dénominateur commun de l'ethnométhodologie et dont l'unité de force se joue entre l'authenticité et la multi-culturalité. Le destin de la jeunesse africaine n'est pas scellé au fond du labyrinthe, mais le climat indique un ciel nuageux peuplé des contre-valeurs et des contre-vérités bien éloignés de la satisfaction collective. Que vaut une jeunesse en rupture avec le cordon du souffle culturel qui entretient naturellement les relations avec les tensions utopiques les plus perverses ?

L'infinitif se révèle en pareille circonstance comme un songe de la pérennité, mieux encore, comme un vœu de redynamisation de l'identité traditionnelle beti ou du Mvog-Tsung-Mballa dans l'optique de résoudre l'équation de la dissolution de l'identité authentique. Il convient de rester soi-même tout en partageant l'espace d'une humanité qui n'annihile pas notre singularité, mais qui promeut un vivre-ensemble de façon infinitive et sous le ton d'une aventure constructive. Voilà de façon métonymique, la nouvelle dynamique historique qui sied à l'impasse culturelle que traverse le peuple bantou au même titre que l'ensemble du paysage citoyen du Cameroun. Au regard de ce tour de redimensionnement de l'idée sémantique de l'infinitif, il convient de restructurer ou de faire un état de lieu de l'imparfait en tant que matrice du récit.

- *L'imparfait au service de la survivance de la mémoire socio-anthropologique du Beti.*

La lecture systématique du conte d'Angon Mana et d'Abomo Ngele offre un récapitulatif attaché à la récurrence verbale sur l'imparfait. La fonction classique de l'imparfait dans le récit, exprime la fonction de compte-rendu, c'est le temps par excellence de la

²⁵³ KÄ MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir ? Essai d'éthique politique*, Paris, Karthala, 1993, p. 37.

redécouverte d'une mémoire. La ponctuation des faits et des événements sert de canevas dans une situation de communication de forte empreinte historique.

Au regard de ces apories théoriques, l'isotopie de l'imparfait, (soit 100 occurrences), marque l'intérêt socio-anthropologique du peuple beti dont la mémoire s'exprime dans une oralité pleine de symboles. Le rite So apparaît comme le référent de cette évocation des paradigmes traditionnels porteurs de valeurs partagées. En effet, le récit du voyage initiatique du jeune Angon Mana dans ses différentes péripéties, use de l'imparfait pour marquer le cachet stratégique d'un itinéraire mythique qui remonte à la source de l'imaginaire culturel beti. L'expression « Il était une fois » à l'imparfait, concorde effectivement avec la philosophie orale du peuple beti, dont les secrets et les projets se transmettent dans une volupté expressive à l'instar du schéma initiatique du rite So. Le verbe ou la parole constitue l'outil de la délivrance dans la culture beti, et, la confession orale de la mémoire apparaît comme le premier défi de redynamisation de cette culture. L'imparfait joue le rôle de moteur de l'histoire dans une rotation parsemée des verbes de modalité comme : « fallait, pouvait », et les verbes d'état : « était, semblait ». Le reste d'occurrence formule un organe sémiotique uni autour de la résurrection d'une culture ensevelie dans les décombres de l'oubli ou de la profanation.

Bien plus, la proximité sémantique qu'ordonne *le plus-que-parfait* se rattache tout de même à la vocation de culture rapportée que joue harmonieusement l'imparfait de l'indicatif. Sur un total de 19 occurrences, le plus-que-parfait reconduit le rapport des grands moments de l'aventure du jeune homme au pays des morts. La remontée dans le temps de sa fonction, joue sur le registre du fantastique et du merveilleux afin de mieux rendre compte des moments privilégiés de cette initiation symbolique. De la confession des sentiments en passant par les défis du triomphe, la traversée des obstacles s'accomplit chaque fois dans une posture magistrale qui place le jeune homme au sommet de sa bravoure. Ces quelques occurrences remplissent le pacte de l'idée-argument : « avait aimé, avait quitté, avait vaincu, avait triomphé » pour ne citer que celles-là. Quoiqu'il en soit, le passé simple peut également révéler une portion de signification de la mémoire ponctuelle du récit initiatique d'Angon Mana et d'Abomo Ngele.

- *Le passé simple, le passé antérieur, le passé composé : les actes d'expression ponctuée de l'initiation*

D'entrée de jeu, la relation de signification du passé qui s'établit entre le passé simple et le passé antérieur, renouvelle le mode d'accomplissement des événements dans un temps du passé. Plus concrètement, le passé simple sert à exprimer des événements achevés à un moment

précis du passé. Quant au passé antérieur, il met en relief un événement antérieur à un événement du passé. Si la durée dans le temps indique la situation de ces différentes modalités, notre préoccupation interfère avec la caution socio-anthropologique qui se noue autour du rituel So rapporté dans un symbolisme de l'ordre de l'oralité. Les occurrences du passé simple (160), du passé antérieur (4), et du passé composé (51), participent de la reconstruction de la valeur culturelle à travers la légende d'Angon Mana et d'Abomo Ngele. Les facteurs ponctuels de ces événements théâtralissent un mode de pensée du peuple beti et en même temps dessinent les figures d'une initiation qui partage ses misères et ses splendeurs avec les défis de la ré-médiation de la crise identitaire.

De ce point de vue, la culture devient le moyen de sauvetage de l'héritage patrimonial, une initiative qui devrait tenir compte des manquements et des ruptures causées par la perte des repères de ce début de millénaire. Les résolutions que l'on assigne à cette vaste réflexion ne devraient pas se réduire à une volonté simple de changement, mais le mode opératoire doit se servir de la rigueur et de la révolution des mœurs. Le passé simple, le passé antérieur, ainsi que le passé composé, sont des figures modales au service d'un vaste chantier de l'anthropologie culturelle beti, vitrine de la transmission de la mémoire et de l'histoire sacrée d'un peuple ouvert aux impératifs d'un présent rigoureux et d'un futur préoccupant.

- *Le présent et le futur : une esquisse de la projection consciente du Beti*

S'il est vrai que la statistique isotopique du passé affiche au tableau 160 occurrences, le nombre des verbes du présent retenu à 131 inspire une relation d'intérêt dans un processus d'évaluation de la valeur de l'héritage culturel. Le présent de l'indicatif reconnu comme trajectoire de réalisation des idées du présent, rime avec le souci de vérité. Et parfois aussi, le présent de l'indicatif vise à renouveler la portée d'actualité d'un fait historique ou sociologique selon la dimension de représentation qui s'y prête. Comment ressusciter ou encore dans quel prisme inscrire le schéma initiatique du rite So dans la contemporanéité ?

Cette question se glisse entre le jugement opportun et la remontée vers une conviction de valorisation culturelle. S'abreuver à la source semble être le leitmotiv d'une révolution susceptible de suppléer à la dégénérescence des valeurs de la jeunesse au sein de la société camerounaise. Le présent de l'indicatif s'associe aux enjeux d'un discours de retour aux sources comme on peut le voir dans la deuxième strophe du conte d'appui :

*La vie est dans l'exemple
La vie est dans l'expérience
Ainsi vous parle la mémoire vénérable*

*de la sagesse de vos aïeux
qui a conservé avec dévotion
ces héroïques actions d'autrefois...*²⁵⁴

Aussi bien dans la structure anaphorique de ces vers que la charge mémorielle de leur portée sémantique, l'articulation du présent de l'indicatif coulisse entre la vie et l'expérience. L'insistance du mode d'être partage des affinités avec la source culturelle qui traduit l'oralité chez le Beti. Le verbe d'état « être » conjugué dans ce contexte marque une vérité, généralement, une réalité culturelle propre à l'homme bantou. Le sens de l'expérience dans cette chaîne se rapporte à un impératif philosophique qui devrait être le paysage d'appui de la jeunesse beti de plus en plus coupée de sa source. La sagesse attribuée aux aïeux se transfère grâce à cet élan de survivance scripturale de la mémoire des ancêtres. L'intérêt de cette thèse tient aussi de la manifestation conjuguée des expériences culturelles et le défi de projection vers une destination d'avenir réparatrice des failles.

Quoiqu'il en soit, le futur simple de l'indicatif, représentatif à 22 occurrences, va de paire avec le souci d'actualisation des défis de redynamisation de l'identité culturelle beti. La nominalisation qui se réalise à travers la prétérition en troisième strophe, reconduit les facteurs de la cellule familiale ou des affinités primordiales du Beti. Ce crédo sur le nom du village, le nom du père, celui de la mère ainsi que la tribu, participe du souci traditionnel de l'affiliation sociale comme il est de tradition chez le Beti :

*Je ne nommerai pas son village
Je ne nommerai pas son père
Je ne nommerai pas sa mère
Je ne nommerai pas sa tribu
Sa naissance et la maison de son père,...*²⁵⁵

En outre, le futur fixe le cap d'une prise de conscience tournée vers un idéal d'affirmation culturelle triomphant de l'immobilisme et du renoncement à des valeurs traditionnelles.

La conditionnalité qui se traduit par le conditionnel à 6 occurrences, prend son sens dans une domination décalée de l'impératif (21 occurrences), étant donné que la fixation du cap que programme la redynamisation culturelle de l'anthropologie sociale beti redéfinira les préoccupations décisives de l'Afrique en général et du Cameroun dans une certaine mesure. Le regard du futur mérite d'être construit dans les modalités d'apprentissage et de vernissage des

²⁵⁴ Léon-Marie AYISSI NKOA, *Op.cit.*, p. 145.

²⁵⁵ *Ibidem.*

acquis culturels afin d'assurer une intervention positive dans une conférence mondiale autour de laquelle l'imagination se veut révélatrice de la diversité des cultures. Le mode regardant qui définit l'impératif invite sans nul doute l'homme beti à reconsidérer ses symboles pour intégrer dans ses multiples expériences des secrets capables de stimuler le fleurissement d'une industrie culturelle respectueuse de sa singularité. Le rite So en est capable si les héritiers bantou le mettent au service d'une motivation d'intérêt collectif.

Voilà comment les temps verbaux sont capables de transcrire le souffle d'un imaginaire socio-anthropologique dans ses instances révélatrices du mythe fondateur de la dynamique identitaire des Mvog-Tsung-Mballa du centre du Cameroun, notamment à Akono. Les idées fortes ou dominantes ont été cernées dans la trilogie guillaumienne du présent, du passé et du futur :

*La vie est dans l'exemple
La vie est dans l'expérience
Ainsi vous parle la mémoire vénérable
de la sagesse de vos aïeux...*²⁵⁶

On peut bien l'expérimenter dans la marche du Beti. Le présent nous dégage un constat amer de la crise des valeurs. Il faut inscrire la vie du Beti dans cette trilogie²⁵⁷. En omettant de tenir compte de ces éléments chez le Beti qui doit puiser dans la sève de la source-mère, on ne peut rien entreprendre de sérieux. Au fond, les gens n'ont pas su apprivoiser les leçons du passé ancestral. Voilà ce qui fait problème dans l'imaginaire social de l'agir bantou. Et cette problématique a fait l'objet d'une entaille sérieuse dans nos précédents travaux, notamment la thèse de théologie pratique soutenue²⁵⁸ à Abidjan en 2007.

VII.1.3- Le personnage d'Angon Mana et son insertion héroïque en narration

L'étude du personnage dans ce contexte nous intéresse dans la dimension narratologique en tant qu'élément de configuration du conte. S'il est vrai que la fonction de la poésie a souvent été la célébration des hauts faits des gouvernants aux 15^{ème}, 16^{ème} et 17^{ème} siècles, il n'en demeure pas moins qu'elle joue aussi ce rôle dans la tradition orale beti. En

²⁵⁶ Léon Marie AYISSI NKOA, *Op. cit.*, p. 145.

²⁵⁷ Par rapport au temps, une telle trilogie se lit aisément dans la pensée suivante de saint Augustin tirée des *Confessions* : « Il y a trois temps : le présent du passé, le présent du présent, le présent du futur », citée par Jean-Marie BESSE, et A. BOISSIERE, *Précis de philosophie*, Paris, Nathan, 1996, p. 78. Le joueur de *mvvet* peut alors se définir comme un enseignant qui se trouve hic et nunc (ici et maintenant). Voulant indiquer à l'auditoire la conduite à tenir, il puise dans le passé afin de réorienter l'avenir.

²⁵⁸ Joseph ABANDA, *La Formation des chrétiens de la zone pastorale Mefou-Sud de Yaoundé à la foi et au développement*, thèse de Doctorat 3^{ème} cycle, soutenue le 19 février 2007, Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest (UCAO), Unité Universitaire d'Abidjan(UUA).

effet, la vérification du parcours d'Angon Mana s'apparente à l'itinéraire du héros dédouané des différents obstacles qu'il a pu braver pendant son voyage au pays d'Endan-Ayat. L'évolution que rend possible le processus d'initiation dans ce récit inscrit l'aventure humaine dans une figuration narrative où le jeu d'intérêts entre les personnages est digne de reflet du tableau de la vie. Comment en sortir vainqueur et devenir héros lorsqu'on sait que les péripéties qui jonchent cette initiation relèvent du dépassement de soi ? L'écriture du conte telle que formulée dans ce récit reproduit un univers féérique où le voyage est le passage obligé vers l'obtention de l'objet de désir. En évitant de revenir sur la peinture détaillée déjà faite du personnage d'Abomo Ngele, il nous importe particulièrement de considérer les traits exceptionnels qui font du fils d'Amana le héros à la beauté attestée.

*Beau comme une étoile
Charmant comme une fée
la bouche d'aucun joueur de mvet
jamais n'a trouvé parole qui vaille
parole qui soit capable d'exprimer
l'impression que faisait le fils d'Amana²⁵⁹.*

Évidemment, la force physique qui le caractérise se double de courage et tout cela fait un sujet dont le portrait jouit d'une apologisation remarquable, incommensurable, laudative.

Dans le même ordre d'idée, sa réplique exemplaire face aux épreuves auxquelles lui soumet le beau-père renforce la compréhension de sa stature particulière qui fait de lui un héros.

De même l'intrépidité fait partie des valeurs distinguées du personnage d'Angon Mana. En se référant également aux difficultés rencontrées durant son voyage, on se rappelle que celui-ci a eu la vie sauve seulement grâce à son intrépidité en temps de crise. L'apport de la vieille crasseuse vient rehausser les pouvoirs du personnage et le dote d'un matériel mystérieux qui peut aussi représenter le transfert de l'expérience de la vieillesse au profit de la jeunesse. Le schéma circulaire autant que le schéma actanciel l'ont illustré au troisième chapitre.

Toutes proportions gardées, l'insertion héroïque du personnage se comprend finalement comme une variante structurant le conte. Et la relation anthropologique qui transparait dans cette épopée renouvelle aussi le foyer sociologique de la reconfiguration de l'identité de l'homme contemporain, dont l'essence rituelle s'évapore au contact des utopies d'une modernité sans contenance. C'est le lieu de reconstruire le schéma socio-anthropologique au

²⁵⁹ Léon Marie AYISSI NKOA, *Op.cit.*, p. 145.

moyen de cette constante actancielle par laquelle l'histoire s'exprime au profit de l'écriture et du discours oral.

VII.2- LES FONCTIONS D'UNE ESTHÉTIQUE DE L'ORALITÉ CHEZ LES MVOG-TSUNG-MBALLA

De prime abord, la compréhension du vocable esthétique (du grec *aïsthêsis* = sensation) partage une ligne disciplinaire avec la philosophie du beau. En une acception plus courante, Alain LALANDE²⁶⁰, dans son *Dictionnaire de philosophie*, privilégie un point de vue qui tranche dans l'application distinctive du beau et du laid. W. ADORNO²⁶¹, dont la théorie esthétique porte sur l'expérience artistique au cours de l'histoire, donne plus d'amplification à ce concept conformément à la littérature. La relativité de cette vue de l'objet esthétique s'établit en fonction des disciplines et des fonctions qui en découlent. Que ce soit l'anthropologie, la sociologie ou encore la philosophie des arts imaginaires, la signification du discours s'inspire le plus souvent de l'univers culturel.

Mutatis mutandis, l'oralité beti présente, dans la présente étude, une expérience d'écriture singulière que porte l'oralité et la vocation de transmission des valeurs humaines. Il est certes difficile de dissoudre le reflet polémique de la traduction de la langue source à la langue d'étude, mais les interférences linguistiques qui sous-tendent notre texte réussissent autant que faire se peut à donner la plénitude des mécanismes d'écriture de ce parcours initiatique. Entre les fonctions rhétoriques de la culture beti et l'affirmation mélodique de l'identité culturelle, se décline un pan anthropologique dont les symboles thématiques accomplissent avec éloquence une légende de source orale.

VII.2.1- Le pouvoir du discours dans la tradition Mvog-Tsung-Mballa

La complexité de tout foyer culturel se vérifie dans ses usages communicationnels qui sont parfois, des réseaux de symbole au cœur desquels s'exprime la profondeur identitaire de leur berceau. La tradition beti n'est pas en marge de cette aporie car, elle se réclame de l'art oratoire dont les vecteurs de traduction sont des contes et légendes. Le cas des Mvog-Tsung-Mballa rentre dans cet ordre que l'on peut mieux comprendre dans ce contexte. Le fondement de l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngele s'inscrit à juste titre dans ce schéma de l'oralité beti dont le pouvoir se lit et se traduit dans le verbe. La notion de pouvoir du discours peut être

²⁶⁰ Alain LALANDE est évoqué par Paul ARON et alii, *Le dictionnaire du littéraire*, Paris, PUF, 2010, p. 253.

²⁶¹ Cf. W. ADORNO, *Théorie de l'esthétique*, Paris, PUF, 1970. Lire également Gérard GENETTE, *L'œuvre de l'art, t1 : Immanence et transcendance*, Paris, Le Seuil, 1994 ; t2 : *La Relation esthétique*, Paris, Le Seuil, 1997. Dans le même ordre d'idée, Henri JAUSS a écrit *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978.

appréciée dans une ligne exégétique qui a vu féconder des instants précieux de raisonnement à l'instar de l'opus de Jean MBARGA, attaché à ressasser « L'art oratoire et son pouvoir en Afrique : Le cas des Beti du Cameroun »²⁶². Si l'auteur du précédent essai privilégie le pan de témoignage tout en ressortant quelques caractéristiques de façon générale, la curiosité anthropologique de cette instance commande, en pareille circonstance, une fouille ethno-méthodologique susceptible d'interroger la relation dialogique entre le dire et la vie du Mvog-Tsung-Mballa. Jacques FEDRY²⁶³ approfondit l'entaille en insistant sur la métaphorisation attributive de forte résonance entre l'homme et la parole. Car il postule à une anthropologie de la parole pour énoncer les intersections entre l'identité traditionnelle et l'action sociale de l'Africain.

Quelle incidence recèle l'oralité dans les répliques aux ondes philosophiques qui structurent l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngele ? En premier regard, le pouvoir des mots dans ce contexte retrace la sagesse et l'expérience de la vieillesse au service de la jeunesse. En effet, le contact du jeune homme avec la jeune fille fait ressortir un ensemble d'items qui traduisent les visages antithétiques de la destinée de l'homme. Le caractère fluctuant de cette rencontre amène très vite le jeune homme à considérer ses points de vue naïfs comme symbole de l'inexpérience et que le devoir vers la maturité doit s'accomplir dans une initiation aux contours inconnus. La strophe dans laquelle le marquage de la phrase française a laissé en toute conscience l'expression vernaculaire *emo milan*, charrie une portion de la philosophie rhétorique beti²⁶⁴. Par conséquent, le sens de ce pays aux échos assez remarquables invite sans nul doute le jeune homme à la persévérance, ou à la découverte de cet univers mystique ou mythique annoncé être le biotope de sa maturation.

Dans le même ordre d'idée, l'échange entre le jeune homme et la vieille crasseuse révèle avec forte résonance le sens d'influence du discours chez les Beti en général et le Mvog-Tsung-Mballa en particulier. On remarque que les paroles en langue maternelle restées fidèles à l'étoffe socio-anthropologique de l'art oratoire beti ouvrent les voies du pays des morts :

*Emgbe ngbegbegi mgbegi !
Ehieh ! okelg'ai dzam te woe !*

²⁶² Le livre a paru à Yaoundé, aux Publications Saint-Paul, en 1997.

²⁶³ Jacques FEDRY, « L'Homme, c'est la parole ». *Pour une anthropologie de la parole en Afrique*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2014.

²⁶⁴ Léon-Marie AYISSI NKOA, *Op. cit.*, p. 146.

Se zen yasigi ai nsen ose nyi! ²⁶⁵

En conservant les mots ou les expressions en langue vernaculaire, on peut comprendre que l'auteur a voulu sauvegarder l'effet de l'art oratoire beti. La fonction d'ouverture des voies que traduit le discours symbolise l'affiliation identitaire au moyen de l'anthropologie culturelle de l'expression. À la question des génies, la réplique d'Angon Mana, adéquate, tombe drue. Elle intervient après la rencontre avec la vieille crasseuse qui l'a initié.

Question:²⁶⁶

Eye meso mene wa mfa mfe

a mbembe ndoman

eye meke mene wa mfa mfe,

*a mbembe mot ?*²⁶⁷.

Réponse :

Mene ebon Abomo Ngele.

Ngon Ngele Minsanga

Ngon y'Edam Ayat enga zu me non

Abomo azu me dzog a zen

Tege ai etom

Ye mon amana anga ke a bekon

Tege ai mot

Eh! Abomo ngele

Ambe duge ma !

Eh.....

A mon Amana wulugu avol, e...

Mayi ke

Bisimi bikodoge ma a zen

Mayi lod. ²⁶⁸

Le changement de statut s'opère grâce à ces paroles initiatiques qui introduisent le non initié au sein de la communauté des initiés. Le rituel du So offre en abondance des tranches d'illustrations de cette réalité du sacré²⁶⁹.

²⁶⁵ Léon-Marie AYISSI NKOA, *Op.cit.*, pp. 150 et 151.

²⁶⁶ L'introduction de : Question – Réponse est de nous.

²⁶⁷ Léon-Marie AYISSI NKOA, *Op.cit.*, p. 155. Traduction : « Quelle est l'origine du sentier/qui t'amène jusqu'ici/beau jeune homme/quel est le terme de la voie/que tu suis/être admirable ? ».

²⁶⁸ Léon Marie AYISSI NKOA, *Op.cit.*, p. 156. Traduction : « Je suis l'heureux fiancé d'Abomo ngele/Fille de Gelé Minsanga/Fille d'au-delà du monde mortel/Celle qui m'a tiré de ma solitude/M'a abandonné dans une voie de périls/Oh le charme d'une amante !/Le fils d'Amana au-delà du monde mortel.../Hélas, ne m'as-tu pas abusé,/Aboma chérie ?/Fils d'Amana, hâte-toi/Je passe/Divinités méchantes,/A moi la voie,/je passe ».

²⁶⁹ En forêt, il y a tout un recyclage des adeptes au rite So. Ce qui entraîne un changement de statut. Dans une telle assemblée traditionnelle, il existe ce que nous pouvons appeler **l'impératif d'initiation**. Il s'agit des paroles sentencieuses. Le discours porte en lui-même le pouvoir de la tradition beti ; il est fédérateur d'initiation. L'orateur consommé conquiert un état par la puissance de son verbe. A la fin, il demande l'approbation de l'auditoire ; par

À tout considérer, l'organisation rhétorique de l'oralité beti dans l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngele se révèle porteuse d'un ensemble de moyens rituels qui valorisent l'identité du Beti ou du Mvog-Tsung-Mballa. C'est ainsi que la trajectoire initiatique qui conforte cette ascendance mérite d'être appréciée sous un cachet particulier.

VII.2.2. Le cachet initiatique de l'identité Mvog-Tsung-Mballa

Il convient de souligner que la structure anthropologique du texte en étude révèle des variantes de la culture Mvog-Tsung-Mballa. De l'onomastique des personnages à l'esthétique poétique du conte, le rythme en staccato des différentes strophes dévoile le dynamisme et l'équilibre traditionnel propre au Mvog-Tsung-Mballa. Le schéma initiatique contenu dans ce conte partage des affinités avec le rite So qui est le rituel le plus représentatif de l'univers du sacré du peuple pahouin. Du dialogue en passant par le courage du voyage, les personnages brillent par le reflet attesté d'un lourd héritage de l'anthropocentrisme africain uni autour de la communauté. S'il est vrai que le cachet initiatique du So est ponctué par le caractère grégaire des sujets, c'est le lieu également de rappeler que le succès de l'aventure d'Angon Mana a été rendu possible par le soutien de certains adjuvants rappelés précédemment.

Bien plus, le processus d'initiation peut aussi être apprécié à travers l'interprétation esthétique qui régule les vers de ce conte. La forte présence de la rime féminine du vers en langue vernaculaire rappelle un parallélisme du « e »²⁷⁰ comme le symbole du genre féminin, objet de la quête et de conquête du jeune homme.

La même récurrence est perceptible dans cette tentative statique de coprésence du « e » en 15 occurrences²⁷¹.

Autrement dit, il est possible d'approfondir la théorie du symbole de cette féminité du « e » qui peut aussi connoter le mécanisme sacré de l'initiation. Il s'agit d'une phase de construction des idées et des réalités socioculturelles au travers du discours. L'esthétique de

exemple : *yebene ma !* (répondez-moi). Tout compte fait, le discours beti est symbole de libération. Dans le cadre de l'intertextualité, référons-nous à nouveau à Loba Aké cité plus haut pour conclure qu'en Afrique de l'Ouest aussi, nous retrouvons la même idée de libération, conséquence des formules incantatoires à l'adresse d'un candidat à une initiation : «... Ce fut après avoir prononcé cette formule incantatoire que le jeune homme sentit son destin accompli. En même temps la légèreté, l'indépendance, la liberté de partir, d'aller s'instruire, d'aller voir comment se meut la vie, refluèrent dans son âme. Il n'avait plus rien à redouter. La joie le harcelait. Il gambadait dès qu'il était seul dans sa chambre » ; In : Henri TURGEON, *Op.cit.*, p. 8.

²⁷⁰Léon-Marie AYISSI NKOA, *Op.cit.*, 155. « Eye meso mene... »

²⁷¹Léon-Marie AYISSI NKOA, *Op.cit.*, p. 155. « Eye meso mene wa mfa mfe / a mbembe ndoman / eye meke mene wa mfa mfe, / a mbembe mot? ». En partant de la ligne générique du féminin, la relation à longue portée de l'être féminin en rapport avec l'initiation se traduit dans ce conte par une récurrence du « e » en rime, et en présence interne aux vers. Le cachet initiatique et l'identité beti. Le « e » est également la marque de la communauté beti : on a *be*.

l'oralité qui parraine cette légende est à la dimension de la relation spirituelle de l'expérience de l'homme beti, sujet impliqué dans l'équilibre de l'identité collective de son temps.

Au regard de ce qui précède, la fonction initiatique se double de l'intérêt identitaire et la relation entre dès lors, dans une perspective de l'anthropologie culturelle. Le discours oral chez les Mvog-Tsung-Mballa porte en lui-même les effets de la transformation de mentalité et de statut. La référence au rite So dans cette analyse aux réminiscences comparatives, reconduit une vision de l'identité dynamique et ouverte à l'échange des expériences en grande circonstance. Le voyage initiatique d'Angon Mana l'illustre dans ses composantes aux péripéties remarquables. L'écriture poétique qui accompagne cette expression culturelle est affiliée à l'échelle de l'héroïsme rhétorique consacré à l'amplification des hauts faits historiques ou anthropologiques. La magie des mots dans l'harmonie de leur disposition confère à cet imaginaire, l'écho d'une appréciation lancinante et fascinante qui oscille entre le fantastique et le merveilleux.

VII.2.3. Le conte : entre le fantastique et le merveilleux

Le fondement du conte présente une double façade : d'un côté le fantastique et de l'autre le merveilleux. Or la corrélation contrastée de ces deux appréhensions est au cœur de l'aventure initiatique qui caractérise l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngele. À en croire Jean-Pierre BERTRAND :

Le fantastique est le registre qui correspond aux émotions de peur et d'angoisse. Il est caractérisé par le renversement des perceptions rationnelles du réel, l'immixtion du doute dans les représentations établies et la proximité d'un supra-ou antinaturel. Le fantastique déborde la littérature et s'exprime dans toutes les formes d'art²⁷².

Quant à Tzvetan TODOROV :

Le fantastique repose sur la possibilité d'hésiter entre une explication naturelle et une explication surnaturelle ; et non sur une acception conventionnelle de l'étrange, qui relève du merveilleux²⁷³.

²⁷² Jean-Pierre BERTRAND, in : *Le dictionnaire du littéraire*, Op.cit., p. 279.

²⁷³ Tzvetan TODOROV, cité par Jean-Pierre BERTRAND, *Ibid.*, p. 280. Voir dans le même sens René CAILLOIS, *Au cœur du fantastique*, Paris, Gallimard, 1975 ; Charles GRIVEL, *Fantastique-fiction*, Paris, PUF, 1992 ; Tzvetan TODOROV, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Seuil, 1970.

Au sujet du merveilleux justement, sa théorie implique un étonnement nuancé de crainte ou d'admiration, mais elle est peu explicative. Dans ce sillage, Jean Jacques VINCENCINI pense ce qui suit du merveilleux :

Opposée aux concepts de réalité et de normalité, l'idée de merveilleux croise l'ontologie de l'épistémologique. Elle implique en effet, du côté des objectifs, l'intrusion des faits qui paraissent transgresser les lois empiriques régissant le monde des êtres et, d'autre part du côté du sujet, elle implique des capacités (croyances, affects) et incapacités (connaissances rationalité) à interpréter cette intrusion²⁷⁴.

La réhabilitation de cette relation entre le fantastique et le merveilleux à travers le conte d'Angon Mana et d'Abomo Ngele se justifie clairement dans les péripéties du voyage initiatique du héros. Si la première scène de rencontre avec la jeune fille Abomo Ngele peut être caractérisée avec pertinence, c'est au merveilleux d'accomplir la traduction de l'émotion qui a envahi le fils d'Amana. De l'effet de surprise occasionnée par la fille de Ngele Minsanga, se crée une pesanteur psychologique qui trahit l'insoutenable légèreté du cœur de l'homme. Il en est de même d'Abomo Ngele dont le discours ne tarit pas de qualificatifs à l'endroit du beau jeune homme. Ce qui est intéressant dans ce mouvement de regards croisés, c'est l'alternance de sentiments et d'émotions qui oscillent entre la fascination et l'inquiétude. En effet, la rencontre du jeune homme avec la vieille crasseuse au même titre que son épreuve devant le beau-père témoignent d'une impression fantastique. Car, la peur de l'horizon inconnu qui se lit dans l'échange avec la vieille crasseuse crée quelque frayeur dans la traditionnelle quiétude qui anime Angon Mana. De même, la phase la plus saisissante de cette caractérisation du fantastique s'explique lors des épreuves redoutables avec le beau-père. Du stratagème de la cueillette des kolas à l'épreuve du rocher en quête de miel, le dénouement ne présente pas tout naturellement le sentiment d'une victoire quelconque du jeune homme. Il faut dire que l'émotion de peur est à son paroxysme et le caractère féérique du conte devient le reflet de la culture de l'oralité si l'on s'en tient à l'identité du Beti. L'ensemble de ces péripéties édite une hétérogénéité de l'anthropologie culturelle par laquelle la perspective cavalière de la quiétude et de l'inquiétude, le bonheur et le malheur, la joie et la peine se rejoignent dans l'oraliture de la sociologie des groupes.

Quoiqu'il en soit, le triomphe du merveilleux en guise de dénouement place l'aventure initiatique à la tribune de l'accompli. L'initiation qui est au centre de ces fonctions sert à la réception une esthétique construite autour de l'imaginaire anthropologique beti rehaussée par le

²⁷⁴ Jean-Jacques VINCENCINI, in : *Le dictionnaire du littéraire, ...Op. cit.*, p. 481. Consulter également F. GINGRAS, *Erotisme et merveilleux dans le récit français des 12^{ème} et 13^{ème} siècles*, Paris, Champion, 2002.

rituel So, facteur inspirateur d'une pluralité de valeurs déclinées en réseaux thématiques à redynamiser.

VII.3. L'ADRESSE LEXICALE OU THÉMATIQUE DES VALEURS DE LA TRADITION MVOG-TSUNG-MBALLA

Au pied du débat de la tradition et de la modernité, la différence des valeurs ou leur complémentarité peut être discutée en fonction des contextes anthropologiques. L'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngele se caractérise à juste titre par une adresse lexicale ou thématique qui retrace en même temps l'itinéraire de la tradition par le biais de l'initiation. Les relations entre les personnes de cette légende attestent également de l'urgence de questionnement des thèmes traditionnels de la solidarité, de la fraternité ou encore de l'hospitalité, pour ne citer que ceux-là.

VII.3.1. L'hospitalité et son rôle sociétal en translation avec les Mvog-Tsung-Mballa

S'il est vrai que la définition de l'hospitalité s'associe au plan sociologique à la disponibilité d'accueillir l'autre dans son espace, il demeure d'actualité de relire les ressorts socio-anthropologiques de cette qualité privilégiée de la tradition beti. La communauté cible garde certes des principes de l'hospitalité, mais la pratique dans les comportements laisse transparaître autre chose. À cet égard, le premier refrain de l'hymne à l'hospitalité beti n'est-il pas assez explicite pour en témoigner de la profondeur lorsque cela se décline ainsi :

*Ewondo, fils de Kolo, fils de Beti, fils de Nnanga, fils
de Rabia*

Connaît la générosité, connaît l'affabilité humaine.

*Il aime les hôtes, aime les étrangers, aime les
autochtones.*

*Le sang d'Awondza est plein de sentiments de
parenté²⁷⁵.*

Plus concrètement, la révélation de ce thème collé à l'identité anthropologique beti trouve encore plus que par le passé, un terrain de réflexion que rend possible l'oralité. En effet, en référence à l'itinéraire du jeune Angon Mana vers la quête de son objet de valeur, la rencontre et le séjour auprès de la vieille crasseuse traduit en acte la matérialisation de

²⁷⁵ Lucien ANYA NOA, *Op.cit.*, p. 65.

l'hospitalité. La figure du voyageur qu'incarne ce jeune homme reconduit la considération d'un regard susceptible de rejoindre les habitudes d'accueil énoncées dans le refrain de l'hymne à l'hospitalité beti. Car l'arrivée en terre inconnue fait souvent l'objet de grande inquiétude dans la conscience de l'étranger, à plus forte raison quand on se retrouve au pays des morts. Cette logique s'exprime avec résonance dans l'entame de la discussion entre Angon Mana et la vieille crasseuse.

Dans cet ordre de révélation des signes, les indicateurs spatio-temporels de cette légende offrent des paramètres à même de faire l'objet d'une interprétation variée. La forêt comme chronotope d'essence naturelle a une caractéristique qui est restée dans l'imaginaire en tant que milieu d'hospitalité. Or la notion cyclique de jour et nuit redouble le regain d'intérêt compte tenu du sujet de l'hébergement. C'est ainsi que la nuit tombante, l'angoisse du jeune homme se redouble d'intensité au point de solliciter l'hospitalité de la vieille crasseuse. La quête de la voie peut aussi se comprendre comme un motif dynamique de l'hospitalité que recherche à rebâtir cette légende de la tradition beti. Les étapes à franchir dans le processus de l'hospitalité restent identiques aux enjeux de l'initiation qui privilégie l'éclairage et l'amabilité d'une tierce personne. L'écho de cette opinion est perceptible dans le questionnement candide du jeune voyageur :

*Vieille de ma route
où est le matin ?
quand est-ce qu'il vient
qui le retient ?²⁷⁶*

Ce dialogue contrasté entre les deux interlocuteurs repose sans nul doute sur des contenus latents. Car au même moment que la vieille sollicite l'humilité du jeune Angon Mana caractérisé par l'orgueil et la fougue, l'auteur trace une autre route de visibilité des ressorts de l'hospitalité. Au plan socio-anthropologique, la nuit, dans l'univers beti, symbolise l'angoisse, la perte des repères et l'insouciance d'un acteur. Cette constance s'apprécie de façon analogique dans les péripéties du jeune Angon Mana visiblement sans issues avant l'hospitalité que lui accorde au bout du compte la vieille crasseuse.

Quoiqu'il en soit, la thématique de l'hospitalité au prisme de cette légende mérite d'être appréhendée comme une valeur cardinale de l'identité traditionnelle beti. Les contours de son application dans ce cas exigent des considérations de renforcement d'un héritage socio-anthropologique grippé et mal entretenu à cause des circonspections capitalistes de la société

²⁷⁶ Léon-Marie AYISSI NKOA *Op.cit.*, p. 153.

contemporaine. Si l'évocation des privilèges de l'accueil de l'étranger intéresse cette instance de réflexion, c'est surtout la teneur presque tragique de la crise des valeurs que cherche à remettre au goût du jour les perspectives de cette étude. De ce point de vue, l'hospitalité apparaît comme une dominante du parcours initiatique qui interpelle toute identité humaine à des échelles sociologiques variées. En outre l'état de lieu des liens familiaux présente également des points de réflexion susceptibles d'interroger le visage de la fraternité dans les lignes de cette légende.

VII.3.2. La fraternité ou l'accord héréditaire du vivre-ensemble

La biologie en tant que science des préoccupations des modalités physiques ou psychiques des êtres place l'hérédité au cœur de la cellule de reproduction humaine. De l'union entre deux personnes dépendent alors le relai de la vie et la modalité de fratrie qui caractérisent ces individus du même sein. Au-delà de cette simple vue génétique, l'anthropologie sociale élargit la vision de la fraternité en associant l'expérience culturelle et la réalité ethnique de souche. La préoccupation du présent facteur d'analyse se nourrit de la résonance rituelle d'une expérience socio-anthropologique portée par une légende culturelle Mvog-Tsung-Mballa. C'est ainsi que l'appréciation de la fraternité s'associe aussi au parcours atypique des personnages du conte. Plus précisément le personnage Angon Mana participe à la lecture subtile des liens de fraternité qu'il se plaît à ressasser en déclinant son identité. Le thème des origines s'inscrit alors dans cette ligne des révélations des appartenances, et la quête de l'être aimé fait aussi allusion à cette réalité culturelle.

En référence au texte, la fraternité épouse une trajectoire de protection parent-enfant. Ainsi voit-on clairement la détermination de Ngele Minsanga à défendre sa fille qui est entrain d'être convoitée par Angon Mana. Les astuces et autres stratagèmes convoqués pour conserver cette souche familiale mérite une interprétation socio-anthropologique profonde. Le regard profane croirait à une simple préoccupation d'affection. Mais cette attitude est révélatrice d'une longue vue sociologique dans les valeurs de la fraternité. Les axes saillants de l'hymne à l'hospitalité beti trouvent dans ce conte des connexions assez élaborées pour traduire l'identité de la fraternité à redynamiser²⁷⁷.

Quoiqu'il en soit, la fraternité est une donnée à reconstruire à l'aune des devoirs communautaires de la tradition beti. L'instinct de protection et d'une pensée de passé commun devraient inspirer les relations sociales plus apaisées ainsi qu'un respect considérable de l'autre. C'est pourquoi dans ce conte, l'expérience de la fraternité polarise plus d'une valeur de

²⁷⁷ « Le sang d'Awoundza est plein de sentiments de parenté », in : Lucien ANYA NOA, *Op. cit.*, p. 65.

sociabilité et s'ouvre vers la quête du bonheur que recherche par exemple le protagoniste Angon Mana. Au-delà, il s'agit d'une interpellation de resserrement des liens héréditaires. De nos jours, le discours de la fraternité se limite à la figuration. Ce mot est dévalué et est devenu une parole sans contenance devant les crédos économiques qui soumettent la cellule familiale à la guerre des intérêts. Or ce malaise socio-anthropologique suggère une démarche ethnométhodologique du paysage traditionnel beti devenu aujourd'hui, un jardin sans fleurs. L'enjeu de redynamisation des valeurs au centre de cette étude s'opère en requestionnant les variantes rituelles de l'initiation humaine.

La figure de Mahâtmâ GANDHI, apôtre de la paix et de la non-violence, nous inspire un exemple dans la généralisation de l'identité fraternelle universelle. Pour GANDHI effectivement, « tous les hommes sont frères »²⁷⁸. Dans le même ordre d'assimilation des figures exemplaires, nous évoquons en Afrique Nelson Mandela d'heureuse mémoire. Son modèle devrait encourager à opter pour le pardon et la réconciliation plutôt que de choisir la vengeance qui plonge notre continent dans des guerres civiles constantes, nous obligeant à être d'éternels assistés au sein de la communauté internationale.

Par ailleurs, les ressorts narratologiques du conte en étude mettent aussi en valeur la solidarité en tant qu'expérience matérielle de la confiance ou de l'amitié.

VII.3.3. La solidarité : l'expérience de l'amitié ou de la confiance

De nos jours, le concept de solidarité rime fatalement avec les intérêts interpersonnels. Ce point de vue, bien que pessimiste, mérite d'être dévoilé à partir d'un regard parallèle du paysage culturel de l'agir social des Mvog-Tsung-Mballa. Dans la tradition ethnique du peuple bantou, l'esprit de solidarité est légendaire. C'est un héritage voulu rituel entre les générations et en faveur de la consolidation des liens entre congénères. Quel visage garder alors de cette expérience relationnelle dans cette étude socio-anthropologique inscrite au rivage de l'expérience initiatique du So ?

Il convient de nous interroger sur la nature ou l'expression de la solidarité au regard de la rencontre entre la vieille crasseuse et Angon Mana d'une part. Autrement dit, il faut tenir

²⁷⁸ Cf. son livre intitulé : *Tous les hommes sont frères*, Paris, Gallimard, coll. « Idées » n°200, 1969. Sur un thème aussi brûlant comme celui de la non-violence et qui est d'actualité, voici ce qu'il dit : « La non-violence n'est pas une vertu monacale destinée à procurer la paix intérieure et à garantir le salut individuel. Mais c'est une règle de conduite nécessaire pour vivre en société, car elle assure le respect de la dignité humaine », GANDHI, *Op. Cit.*, p.161. Pour François VAILLANT, « La non-violence n'est pas l'apanage d'une culture, d'un continent ou d'une religion. Elle n'a été développée et elle ne continue à exister que grâce à des personnes qui se lèvent pour lutter contre des situations d'oppression et d'injustice » : François VAILLANT, *La Non-violence Essai de morale fondamentale*, Paris, Cerf, 1990, p. 24.

compte du fait que la solidarité souscrit au partage des joies et des peines entre les personnages sans tenir compte des enjeux autres que l'élan de cœurs. Néanmoins, le conte qui nous sert d'appui présente deux figures de la solidarité. Le cas de la première rencontre entre la vieille crasseuse et le jeune homme symbolise un lien sincère de la solidarité et le déploiement de l'interaction au profit d'une cause dont le bénéfice revient au jeune homme. La vieille crasseuse adhère volontiers au projet du jeune voyageur et l'aide malgré les péripéties mythologiques inhérentes à cette échelle d'initiation. La volonté de porter secours à un être égaré recueille notre préoccupation analytique par cette expression de confiance qui se tisse entre la condition de téter le sein et l'ouverture des voies.

Bien plus, l'expérience de la solidarité se caractérise par contre chez le beau-père en tant que jeu d'intérêts malsains. L'ironie et la fourberie déconstruisent les fondements de la confiance, véritable pan malheureux de la configuration actuelle de la société en général et celle beti en particulier. La multiplication des pièges et des conditions pour accéder au bonheur déjoue dans cette imaginaire la bienséance de tradition dans l'univers socio-anthropologique beti.

Le style dialectique de notre analyse à vocation éthique repose sur la redynamisation du cachet d'authenticité de nos communautés modernes dans lesquelles l'identité se prête à ce que Robert MUSIL appelle « l'homme sans qualités »²⁷⁹.

Au regard de ce qui précède, la confiance que va rendre possible la relation amicale entre Abomo Ngele et Angon Mana nécessite une interprétation conséquente. La déclinaison du parcours initiatique du jeune homme repose sur le lien de profonde confiance au nom de l'amour. L'aspect sur le partage des conditions de peine s'inscrit en droite ligne de l'expérience de deux cœurs dont le feu de la tradition et la quête de la maturation se croisent et entonnent un destin de solidarité exceptionnelle. Les péripéties qu'endure le jeune homme dans son voyage initiatique reflètent l'aventure sociale de l'homme, un véritable atome connecté au vaste système communautaire auquel il appartient.

Ainsi la culture des relations vraies apparaît comme le côté glorieux d'une projection socio-anthropologique digne de celle du rite So. En revisitant aujourd'hui cette allégorie

²⁷⁹ Publié en 1930 (1978), « L'Homme sans qualités se réfère à l'idéalité, le sentiment de suprématie qui singularise le personnage Ulrich. Musil le place au-dessus de l'auteur, cet homme sans qualités mais néanmoins fasciné par la suprématie de la pensée scientifique, qui décide un beau jour de prendre congé de sa vie afin de devenir l'homme du possible. Désormais les verbes se conjugueront au conditionnel, seul mode grammatical susceptible de convenir à celui qui a pour ambition de reprendre possession de l'irréalité afin d'accéder à cet autre état, là où la surface et la profondeur seraient enfin en accord », in Robert MUSIL, *L'Homme sans qualités*, Tome 2, traduit de l'allemand par Philippe JACCOTTET, Jean Pierre COMETTI et Marianne ROCHER-JACQUELIN, Paris, Le Seuil, 2005,

traditionnelle beti, la redynamisation des valeurs atteint désormais son paroxysme de l'urgence dans le paysage mondial où la lutte des anti-valeurs occupe la scène de la réflexion de tous les âges. De ce point de vue, il ne faut pas gérer cette marche dans une affirmation péremptoire des résolutions, mais plutôt le ton se prête aux valeurs d'endurance et de responsabilité.

VII.3.4. L'endurance : sur la voie de la maturité et de la responsabilité

Le processus d'initiation a brillé tout au long de son fondement par la notion d'épreuves. Si le rite So a servi de base référentielle de cette réflexion, la lecture critique du conte est venue renforcer l'exploration des paradigmes de configuration de l'héritage oral beti en général et du Mvog-Tsung-Mballa en particulier. De ce point de vue, l'endurance inscrite ici dans le sillage de trajectoire vers la maturité convoque également l'aptitude des responsabilités. En revisitant le parcours initiatique du jeune homme Angon Mana, force est de constater que la traversée de l'ensemble des épreuves traduit la réalité d'endurance. Du courage face aux obstacles en passant par l'intrépidité en tant qu'actif personnel, le cheminement initiatique sollicite la consolidation des références susceptibles d'inscrire le sujet au registre de l'héroïsme. Au regard des multiples tentations encourues du jeune homme, la comparaison constante au rite So s'accomplit dans une expression allégorique juxtaposée au courant de la modernité. Ce parallélisme des facteurs classe l'anthropologie socioculturelle beti au centre d'une rotation de rôles et des postes sociaux relevant du devoir de tout sujet. Le Beti aujourd'hui brille paradoxalement par le manque d'endurance face aux épreuves de la tentation constante de céder à la facilité. Face à cette crise des valeurs reconnues idéales dans le rite So, il convient de renouveler la charge analytique de ces préoccupations du socle éthique au service de la conduite des générations. Que vaut une jeunesse sans repères de responsabilités fiables ? Question lapidaire, mais aux enjeux transversaux, surtout à la réalité d'un parcours initiatique du jeune héros capable d'être pris en modèle. Angon Mana devient alors le prototype de projection d'une jeunesse par laquelle le chemin initiatique mérite une actualisation de l'agir conformément à l'ethnométhodologique, pierre angulaire d'une émulation scientifique de contexte. L'obtention au bout du compte de la femme recherchée symbolise à la fois la consécration, la maturité et la responsabilité en acte. C'est une invitation par la voie de l'imaginaire socio-anthropologique beti pour la redynamisation des valeurs sociales.

VII.4. L'ÉTHIQUE DES VALEURS ET LA PROBLÉMATIQUE DE L'IDENTITÉ DU MVOG-TSUNG-MBALLA

De prime abord, l'analyse des enjeux de l'initiation dans la tradition beti fait repenser l'éthique des valeurs du peuple pahouin. La problématique que charrie l'identité donne à lire

les préoccupations de la tradition et de la modernité. Cette étude qui prend son souffle dans l'oralité et ritualité s'accorde sur le cheminement contextuel des impératifs éthiques ; l'agir comme perspective des résolutions des crises des valeurs qui caractérisent la société beti sert d'indicateur dans la capacité ethnométhodologique de la culture traditionnelle. Le déploiement vers des voies anthropologiques convoque en pareille circonstance un parcours de communication susceptible de reconnaître le devoir de dénonciation des dérives qu'encourt la jeunesse et les autres couches sociales. La perte de repères appréhendée sur fond de crise s'apparente au dérèglement de la matrice éthique, boussole d'action et de redynamisation des pratiques relationnelles et du travail.

Au premier rang des attentes de cette étude, le questionnement de certaines modalités du parcours initiatique initié du So ainsi que de la légende d'Angon Mana et d'Abomo Ngele bénéficie d'une logique d'évaluation qui aboutit à la configuration conséquente des fonctions culturelles de la socio-anthropologie beti. La tentative de sérier les ressorts historiques des faits et pédagogiques par perspective reste les utopies modelées de cette analyse située à la confluence des paramètres anthropologiques et sociologiques.

CHAPITRE VIII:

**LE RITE SO ET LA FECONDITE DES VALEURS
TRADITIONNELLES BETI : LES MVOG-TSUNG-MBALLA
FACE À L'AGIR CULTUREL DANS LE CAS DE LA SOCIETE
CAMEROUNAISE**

Si le rite So nous est apparu jusqu'à présent comme un parcours rituel de l'expiation, son empreinte initiatique dans la tradition beti reste jusqu'ici une référence riche en valeurs partagées. En se fondant sur le socle du sacré, la sacralité qui accompagne l'agir culturel de la société camerounaise trouve dans le présent constat, une communication à la dimension de l'histoire d'un peuple dont le passé et le futur s'insèrent dans une crise des valeurs justifiée par la perte des repères. En s'inspirant de l'hypothèse générale, la tentative opératoire de reprise de conscience du peuple beti du Centre et du Sud Cameroun alimente une orientation socio-anthropologique juxtaposée à l'ethnométhodologie. À cet effet, il convient de tenir compte de l'intérêt historique ou pédagogique qui découle du parcours initiatique tel que déconstruit dans la lecture critique de l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngele, à la lumière du rite So.

Comment la mémoire orale nous a servi de matière pratique dans la perception des enjeux du rite So dans le contexte de la crise des valeurs de la société camerounaise ? Cette interrogation rhétorique, est en effet le paysage d'orientation de l'opportunité sociologique qui structure la phase d'observation et de réaction directe par la voie des récits rapportés par certaines personnes-ressources. De ce point de vue, l'analyse des cas nous prédestine aux questionnements et aux résolutions socio-anthropologiques susceptibles de redynamiser l'agir social dans une perspective de correction et de restauration des valeurs partagées. On observera tour à tour les motifs de déviance, les failles relevant de l'injustice, les entailles d'une dépravation avancée des mœurs et l'inclination vers l'irresponsabilité. L'objectif principal de cette approche de restitution des récits reconduit la pertinence relevée de la crise des valeurs qu'il sera possible de résoudre par la convocation des valeurs traditionnelles de la culture beti par exemple, et en faire un modèle de socialité relevant de l'authenticité culturelle.

De ce point de vue, les objectifs de ce chapitre s'inscrivent dans la fonction culturelle et anthropologique de redynamisation de l'identité culturelle Mvog-Tsung-Mballa dont les failles et les amputations du vent de la modernité en ont fait une étoffe transparente. Ainsi, plus qu'une tentative de reconstruction par la pensée de source en y associant des symboles féconds, ce travail aboutit à l'agir culturel dans une prise de conscience qui se partage entre le berceau de l'expérience historique et l'inscription contemporaine du rite So dans l'ensemble des réflexions socio-anthropologiques de l'être-au-monde du Mvog-Tsung-Mballa. La translation des préoccupations à l'échelle de la société camerounaise mérite aussi d'être faite.

VIII.1. LES FONCTIONS SOCIO-ANTHROPOLOGIQUES DE L'INITIATION

L'étude des fonctions socio-anthropologiques du rite intervient comme la résultante d'une vaste exploration méthodique des principes dynamiques de la tradition et la révélation

logique de son impact sur le terrain idéologique. Il est surtout question de dégager les fonctions historiques, pédagogiques et cosmique qui rendent possible l'interprétation du rôle de la tradition dans cette relation d'inversion à vocation sociologique.

VIII.1.1. Le rite So et la fonction historique

L'identité culturelle beti draine une mémoire socio-anthropologique qui retrace dans son essence un savoir-faire qui influence le fonctionnement de son peuple. Cette lecture rentre dans les méandres des repères rituels et dont la visibilité se consolide autour du rite So. Le cachet historique qui gouverne l'évolution du peuple beti instruit la prise en compte de ces paramètres qui participent de l'édification sociale de la jeunesse. Ce processus de l'initiation reconduit le défi de la connaissance de l'histoire traditionnelle que la jeunesse peine à garder comme patrimoine identitaire. Le doute sur cette assertion se perçoit dans la dominance des statistiques autour d'un rapport inférieur à 30% sur la validation de l'enjeu de capitalisation de l'histoire traditionnelle du Mvog-Tsung-Mballa. La singularité du tableau ci-après restitue la pleine observation de cet écart auprès de la jeunesse.

Tableau 12 : Niveau de connaissance de l'histoire traditionnelle Mvog-Tsung-Mballa²⁸⁰

Variante	Effectifs	Pourcentage
oui	9	26%
non	3	9%
un peu	22	65%
Total	34	100%

Source: Notre enquête

Ce tableau doublé de diagramme illustré relève des repères sociaux qui ont été obtenus sur la base de l'enquête. La particularité de ce paysage fort révélateur des failles de la jeunesse sur les valeurs inhérentes à la tradition se situe dans une entaille de l'identification se rapportant au manquement qu'une approche ethnométhodologique range au niveau des savoir-faire d'une culture donnée. Le constat inspire la redynamisation voire la refondation d'un

²⁸⁰ Ce tableau correspond à la question suivante de notre enquête : « Avez-vous connaissance de l'histoire traditionnelle du peuple Beti ? »

facteur culturel dont les effets en termes de valeurs philosophiques résument la mémoire socio-anthropologique de l'homme Mvog-Tsung-Mballa.

Quoiqu'il en soit, en revisitant le rite So dans ses grandes articulations, il est donné de jeter les bases d'une analyse anthropologique qui s'inspire entre autres, de la perspective ethnométhodologique et du regard social nourri des faits objectivés. Les étapes retenues à la première partie ont fixé à cet effet les bases de la mémoire culturelle beti par un effet de transmission des valeurs que l'on peut rattacher à la connaissance du passé basé sur les écrits. Ce recentrage à vocation documentaire a permis par la suite, d'établir la perception symbolique et esthétique du parcours initiatique d'une légende partageant les fonctions de l'histoire orale. Il est certes vrai que l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngele se caractérise par le timbre poétique de la tradition beti, mais il demeure perceptible de l'accord sur la fonction historique qui fait de cette légende un instrument sacré de la logique initiatique au prisme de la parole.

Compte tenu de ce qui précède, l'étude de la fonction historique du rite So mérite une réappropriation fondamentale du transfert de l'expérience ancestrale, connue dans l'imaginaire africain comme la boussole implicite d'un système fondé sur l'oralité et le sacré. La translation de cette base de valeurs culturelles se donne l'occasion de réflexion pertinente chez les Mvog-Tsung-Mballa.

Quoiqu'il en soit, le problème de l'identité des générations coupées de la source laisse percevoir les enjeux de la perte de la sève traditionnelle. Les peuples pahouins, notamment les Mvog-Tsung-Mballa chez les Ewondo, ont en héritage aujourd'hui, le testament rituel du So qui reconfigure les modes d'expression ou de socialité. L'histoire joue alors le rôle de trace et de vecteur des symboles culturels dont l'interprétation et les effets peuvent servir de substance en vue de relever les défis d'un peuple dont les racines méritent d'être revitalisées au prisme de la fonction socio-anthropologique.

VIII.1.2. Le rite So et la fonction socio-anthropologique : une parenté de la fécondité à travers l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngélé

La tradition de cette étude s'opère dans une lecture analogique à l'état des lieux inspiré de l'expérience anthropologique que suggère l'environnement du groupe Mvog-Tsung-Mballa chez les Ewondo d'Akono. En premier regard, il convient de marquer l'influence opportune du contexte culturel dans lequel les défis éventuels remettent au goût du jour le croisement délictueux des cultures. Le diagnostic de terrain a livré un constat qui inspire à la fois de l'indignation mais surtout, un élan de révolution. Il s'agit dans ce contexte du degré de

restitution ou de capitalisation de l'héritage ancestral à travers l'une des pratiques majeures de l'affirmation du Beti dans le concert de la civilisation des peuples. Le tableau qui va suivre est fidèle à la réalité sociologique par laquelle s'est mesuré l'environnement mémoriel d'une jeunesse en panne de repères identitaires.

Tableau 13 : Niveau de connaissance du rite So²⁸¹

	Effectifs	Pourcentage
Oui	17	50%
Non	5	15%
Vaguement	12	35%
Total	34	100%

Source: notre enquête

L'opportunité que suggère la question sur la connaissance du rite So plante le décor d'un enjeu de circonstance sociologique. S'il est vrai que la culture beti est un tissu de symboles sur le mode de penser et de vivre d'un peuple de la forêt équatoriale, les pratiques et les valeurs de sa vision des rapports sociaux ne s'éloignent pas de l'échelle de la dignité humaine dans ses postures diverses. Dans ce contexte particulier, si l'on prend à témoin la jeunesse au cours de l'enquête, le prétexte de cette illustration se justifie tant par le confort de sa génération en évolution, que les turbulences subies dans sa condition. Le regret et les accusations alternent devant le triste ressort statistique au sujet d'une équivalence mémorielle qui a fondé et tracé l'identité du Beti dans son destin social d'antan. Même si l'évolution des civilisations commande un regard nouveau de l'agir social, il n'en demeure pas moins vrai qu'un peuple sans histoire est un corps sans âme. C'est à juste titre qu'il est donné de constater que seulement 50% de la jeunesse interrogée confesse la connaissance du rite So.

Dans le même ordre d'idée, 35% d'opinions partagent un avis vague de la connaissance dudit rite traditionnel. Les instances d'appréciation et la résonance des situations obligent à entretenir une posture satirique devant la déchéance d'une génération camerounaise en crise des valeurs.

Soulignons que l'évolution du peuple beti se fait parfois dans un mimétisme occasionné par le non enracinement dans la culture de base, ce qui est à l'origine des dérives constatées chez cet individu victime de la charge culturelle européocentriste. Or le discours socio-

²⁸¹ Tableau correspondant à la question suivante : « Avez-vous connaissance du rite So ? »

anthropologique que draine le rite So propose une représentation de mémoire des valeurs enfouies, susceptibles de féconder un itinéraire philosophique résolument pratique. Il faut s'inspirer de la réflexion des générations antérieures pour atteindre l'efficacité en action, effort important qui fait des acteurs sociaux des individus initiés. La socio-anthropologie culturelle beti s'inspire donc dans notre étude des propriétés de l'imaginaire dont le récit d'Angon Mana et d'Abomo Ngele permet de ressusciter les fondements. Le parcours initiatique inspiré du rite So est ainsi recomposé dans une dialectique qui s'appuie sur l'oralité et l'indexicalité. Les réalités locales et le contexte de la dépravation des mœurs réclament une interaction rétrospective qui peut amener la communauté beti à se réapproprier une organisation culturelle à la dimension de l'éthique de l'action. C'est donc de ces retours aux sources que l'identité authentique de l'homme beti fera de lui un modèle utile dans une société dynamique dans laquelle le partage de l'histoire de l'avenir se construit entre les passerelles de la refondation anthropologique.

Au regard de ce qui précède, l'observation d'une régression ou la méconnaissance de l'étoffe originelle beti semble trouver désormais un paysage inspirateur d'un mode de penser, d'un code d'agir et principalement, d'une perspective d'avenir dont les secrets intègrent avec diligence les arguments d'un processus de fonction pédagogique.

VIII .1.3. Le rite So et la fonction pédagogique : une base de données POUR LES Mvog-Tsung-Mballa

La fonction pédagogique du rite So recèle des valeurs rituelles de plusieurs ordres. L'univers ésotérique du rite So dévoile dans son étude pédagogique des pistes de réflexion qui peuvent servir de fonction de dressage des mentalités. L'illustration empruntée à l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngele témoigne pleinement de la convocation symbolique de l'organisation existentielle en relation avec l'anthropologie socioculturelle beti. Il est question de promouvoir la perception des croyances ancestrales et d'en tirer le patrimoine idéologique contenu dans les schémas sémiotico-anthropologiques.

Plus concrètement, le parcours initiatique d'Angon Mana qui a fécondé le mode d'analyse choisi retrace des pôles de références proches des emblèmes communautaires de grande rigueur. De la rencontre avec la belle et jeune fille Abomo Ngele, en passant par l'hospitalité conditionnée de la vieille crasseuse jusqu'à l'épreuve finale de confrontation avec le beau-père, la dynamique des valeurs se perçoit dans une aventure identique à la condition humaine. Parti du désir de posséder la femme, la patience, le courage, l'endurance restent les maîtres-mots de l'initiation culturelle du jeune Angon Mana. L'interprétation à longue portée

socio-anthropologique de ce parcours, dévoile une toile idéologique d'une inspiration pédagogique considérable. La systématisation de la difficulté dans cette légende inspirée du grand voyage initiatique de la société beti connote de façon formelle une directionnalité au niveau des codes de vie, une éthique de l'agir partagées entre la conscience identitaire de l'honneur et l'inscription de la conscience dans la mémoire de la sacralité.

La pédagogie qui se dégage de cette étude rejoint la réalité rectificatrice d'une société en crise, malaise rattaché à un dénivellement de valeurs et dont la régénération peut être aussi envisagée dans la fécondité de l'expérience traditionnelle que semble offrir le rituel du So. En ce jour, la déclaration des enjeux de cette étude remplit peu ou prou l'horizon d'attente d'un retour aux sources susceptible de servir de vitrine authentique pour la refondation de l'agir de l'homme beti. C'est à juste titre que la Paroisse Saints Pierre et Paul de l'archidiocèse de Douala a pris l'initiative d'organiser un échange intitulé « Famille et formation de la personne aux valeurs humaines » le vendredi 17 mai 2013. Et le point de vue du Cardinal Christian TUMI en dit long :

La conscience morale doit être formée pour qu'elle soit droite et véridique. Elle se forme par l'éducation. Quand on n'a pas de pudeur, on est à la mode, ce qui est faux car quand on respecte l'autre, on cherche à ne pas le choquer ou le blesser par notre habillement ou notre comportement. Avoir de la pudeur ne veut pas dire que vous ne vous projetez pas dans le futur, c'est une valeur²⁸².

L'expérience interculturelle a démontré ses effets assimilateurs au point où le résultat de la domination de la culture occidentale invite désormais l'obédience de cette étude dans une démarche autocritique. Il n'est pas possible de se présenter au concert du partage des valeurs sans être détenteur des valeurs de ses racines. Le chauvinisme culturel qui fait probablement du sujet beti contemporain un individu acculturé trouve un important élément de réponse dans ce symbole de l'oralité renforcé par le rite So.

Quoiqu'il en soit, le discours de l'humanisme de la différence passe par la construction de la pédagogie des modes d'action et des modes de représentation. L'originalité que dévoile la fécondité des valeurs traditionnelles confère à cet objet d'étude une altitude qui s'enracine dans la solidité de l'anthropologie culturelle beti, notamment chez les Mvog-Tsung-Mballa. Les modèles thématiques débattus apportent une consubstantialité au sujet de l'apprentissage et de l'initiation aux intérêts identitaires. Plus qu'un cas d'école, la signification vertueuse du rite So

²⁸² Christian TUMI, in Valgadiné TONGA (Stagiaire), *Quotidien Le Messager*, du numéro 3840 paru le mardi 21 Mai 2013, p. 8.

représente une écriture de renforcement de la discipline des origines dont Michel FOUCAULT marque la pertinence : « Le problème général de toute ethnologie est celui des rapports (de continuité ou de discontinuité) entre la nature et la culture »²⁸³.

Le trait d'union que trace le passé mythique de la culture chez les Mvog-Tsung-Mballa explique l'environnement délictuel de ces derniers temps, marqués par les approches socio-culturelles importées au détriment d'une étoffe pédagogique de conscience collective. Au regard de ce qui précède, l'opportunité du rite So perçu à l'aune de la légende d'Angon Mana et d'Abomo Ngele, reconduit une instance de médiation et le souci de revalorisation de la double dimension humaine. Si la face visible de ces impératifs est à la dimension du naturel, le niveau d'interprétation de l'incidence du rituel So se partage entre la fonction cosmique et l'imaginaire esthétique.

VII.1.4. Le rite So et la fonction cosmique chez les Mvog-Tsung-Mballa : de l'obscurité à la lumière

La perspective cosmique du rite So, lue à travers l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngele relève de l'angle énigmatique d'un parcours initiatique. La saisie conventionnelle des symboles de l'aventure ou du chronotope, variantes qui font partie de la légende analysée, construisent un univers du sacré. Les effets sismiques de disparition du personnage Abomo Ngele et le séjour nocturne d'Angon Mana tant chez la vieille crasseuse que chez le beau-père, capitalisent une pensée philosophique en marge de la raison humaine.

Les enjeux de ces péripéties partagent des liens métaphysiques que commande une dialectique de l'obscurité vers la lumière. Il s'agit d'une ontologie socio-anthropologique du sujet beti aussi bien capable des prouesses invisibles que celles visibles. Le personnage *Mvon* décrit dans le fondement rituel du So ressemble aussi au jeune Angon Mana qui accomplit dans une double dimension initiatique la tâche d'intégration par les preuves. La rencontre avec les génies intéresse la vogue rituelle de l'invisible conformément à la cosmogonie socio-anthropologique de l'être dit psychosomatique. L'initiation dont il est question aujourd'hui, prend son souffle dans la fécondité des valeurs traditionnelles qui inscrivent ces mythes dans une réelle contemporanéité. Les engagements de la vie au plan de la pensée ou de la recherche scientifique se rapportent à cet impératif d'élévation afin de concevoir des options à la dimension des exigences pointues. Quant à la souffrance physique de l'ordre du visible, le parcours des personnages aussi bien du rite So fondamental que de la légende comparée

²⁸³ Michel FOUCAULT, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966 (1970), p. 40.

présente en tous points de vue une passerelle du visage existentiel dans sa version des épreuves. L'imaginaire populaire qui régit la réhabilitation des sentences bibliques telles que : « À la sueur de ton visage tu mangeras ton pain... »²⁸⁴. On peut revoir les traces de cette logique en ces termes :

*Ceux qui sèment dans les larmes
moissonnent en chantant.
Il s'en va, il s'en va en pleurant,
il porte la semence ;
il s'en vient, il s'en vient en chantant,
il rapporte ses gerbes*²⁸⁵.

L'interprétation contextuelle de ces aphorismes, à tout le moins analysée s'applique naturellement à la réalité traditionnelle et douloureuse de l'initiation chez les Mvog-Tsung-Mballa. Le point d'achèvement de l'initiation marque dans ce jeu de médiation les fonctions culturelles d'une transition dialectique qui se comprend comme un processus de maturation. Le recours à la symbolique philosophique d'un itinéraire métaphorique qui retrace la destinée sociale et morale du sujet Mvog-Tsung-Mballa dans un jeu de méditation symbolique extraordinaire. L'assimilation des trajectoires socio-philosophiques dessine en même temps une logique de transfert des forces obscures vers le stade de la lumière. Cette vue de l'esprit marque en d'autres termes le souci sacré de l'aventure humaine. Plus concrètement, l'individu pris dans sa relation socio-anthropologique à l'instar du Beti opérant un voyage symbolique qui le sort de la société des non initiés vers celle des initiés. Le rapport au monde qui se dessine à travers la cible Mvog-Tsung-Mballa reproduit le discours la remise en orbite des valeurs ancestrales. Les péripéties qui entourent cette configuration de l'intégration visent des formes de représentations variables de l'identité socio-anthropologique du Beti dont la face mystique en sa profondeur des effets, constitue un point d'ancrage en ordre de compréhension ouvert vers l'inscription de son essence au monde.

VIII.2. LA RECONSTRUCTION SOCIO-CULTURELLE DU RITE SO CHEZ LES MVOG-TSUNG-MBALLA

Le répertoire des enjeux de l'étude socio-anthropologique du rite So chez les Mvog-Tsung-Mballa se situe sur la construction culturelle de son fondement dynamiste. La portée d'une telle investigation ne se limite pas seulement sur le seuil de l'oralité, mais au contraire, fait triompher la revalorisation des symboles spirituels susceptibles de remettre au goût du jour

²⁸⁴ Gn3, 19.

²⁸⁵ Ps.126 (125), 5-6.

la problématique de l'identité socio-anthropologique du Mvog-Tsung-Mballa et son statut d'acteur social capable d'influencer la marche de la cité. De même, l'identité beti se trouve revisitée à travers la fonction existentielle de la vie. Ce processus de consolidation de l'héritage ancestral redonne le prix d'une incursion qui allie les modes de pensée et les activités de l'ordre de l'initiation plurielle chez les Mvog-Tsung-Mballad'Akono.

VIII.2.1. Du bénéfice spirituel du rite So : comment puiser dans l'âme socio-culturelle Mvog-Tsung-Mballa

L'influence du sacré dans le rituel du So partage un intérêt entre la tradition et la spiritualisation. La construction de l'espace culturel beti s'élargit dans les liaisons africaines qui font référence à l'élévation. La société beti en général, les Mvog-Tsung-Mballa en particulier, redessinent les contours du socle mythique du rite So. Cette considération vise, d'une part, à exercer une force spirituelle susceptible d'alimenter la personnalité du postulant à l'initiation ; d'autre part, il est clair que la pratique du rite So épouse la réalité ésotérique d'intérêt communautaire.

En se référant à l'épopée qui a servi de canevas à cette étude, le parcours extraordinaire du jeune Angon Mana fait retenir une aventure initiatique par laquelle la fortification des acquis de courage et de combativité dépend de la force de caractère. La comparaison initiale entre le parcours typique du rite So et la reconstruction culturelle par l'entremise de l'épopée valorise une alliance spirituelle qui souligne les valeurs de dépassement de soi et d'abnégation.

La saisie sociologique de cette expérience se consolide davantage autour de l'étude de cas qui a fortement éclairé dans cet ordre, une appréciation de source orale vivante. Il s'agit en effet d'un récit analogique à la trajectoire contemporaine d'un passé qui puise ses signes dans le rite So. La prise de connaissance du cas que nous avons intitulé « La jeunesse et la perversion spirituelle » reconduit à la portée des indicateurs de crise auprès des acteurs qui constitue la cible.

La justification de l'agir culturel beti se clarifie dans ce contexte à travers le compte-rendu sonore des actes ou des habitudes en contradiction avec la tradition du respect des valeurs fondamentales de la sociabilité chez les Mvog-Tsung-Mballa. La mémoire des faits n'est pas seulement un conte merveilleux comme dans certaines légendes, mais, il s'agit de la restitution des faits sociaux qui ont permis jusqu'ici de donner de l'étoffe à cette analyse.

En effet, si la fonction cardinale de la sociologie se trouve dans la préoccupation traditionnelle de cerner et d'orienter les phénomènes sociaux dans leur interaction, les

conduites et les inclinations des acteurs sociaux deviennent dans cette perspective des phénomènes de réflexion appropriée. Plus concrètement, l'enjeu de cette étude portée sur la crise des valeurs de la société camerounaise se traduit dans le récit qui précède dans une double configuration de la faille pédagogique et la déroute spirituelle.

L'aspect de la fonction spirituelle du rite So s'invite au cœur de cette problématique situationnelle qui place la jeunesse au dépotoir d'un dévergondage destructuré. L'appréciation satirique due à l'attitude du jeune Mebenga dénote de la crise des valeurs de responsabilité au sens fondamental de la personnalité de l'individu. Les maux périphériques qui complètent ce tableau sombre (vol, mesquinerie, mensonge, grossièreté), viennent renforcer la peinture regrettable d'une toile métonymique exprimant l'état de dégradation des valeurs dans la société camerounaise pour ouvrir le compas au paysage politique. Le point d'achèvement de cette chute intéresse particulièrement la relance de la réfection de l'équilibre psychologique. Car en intégrant des groupes occultes comme cela a été parfois révélé dans un film sociologique, la jeunesse en question signe un pacte de corruption avec le matériel éphémère.

S'il faille replacer le prédicat de cette allusion faite plus haut, l'atypique figure de garçon spiritueux, engagé dans les voies de l'aventure occulte, ergote une perversion spirituelle d'un autre ordre. Les conséquences de ces attitudes ont observé de plus en plus des délires et des spectacles de trances qui sont l'aboutissement d'une crise des valeurs gravissime, ce d'autant que la liquidation de l'équilibre rationnel se dilue dans ce contexte dans les versets illusoires (ou sataniques) du bonheur immédiat.

Au regard de cette situation, le parcours initiatique du rite So peut féconder des valeurs préventives ou correctives susceptibles de dissuader à l'avance la jeunesse à suivre les expériences d'un tel degré de risque. En effet, le discours socio-anthropologique de l'initiation s'accomplit dans une vogue spirituelle qui crée un univers de croyances de référence, capable de remodeler l'identité du Mvog-Tsung-Mballa, devenu un artifice transparent à la solde des courants étrangers. La suggestion qui découle de cette interférence culturelle rentre également dans la manifestation de la démarche historique d'un peuple dont les emblèmes rituels restent à consolider dans le processus du sacré comme le souligne Mircea Eliade :

Le sacré se comprend comme la manifestation de la puissance sacrée. Chaque manifestation est une hiérophanie. A des niveaux différents (car la puissance n'est pas la même quand il s'agit des symboles d'êtres divins ou d'êtres suprêmes) et par des moyens hétérogènes (rites, mythes, formes divines, objets, animaux, plantes, hommes), toute hiérophanie montre le sacré comme la

*manifestation d'une puissance qui ne relève pas du monde naturel*²⁸⁶.

Au regard de ce qui précède, le système de croyance de l'univers culturel beti peut être considéré comme un phénomène mythologique qui offre aux communautés de base un système de croyance de l'ordre du sacrifice primordial. Car, le rite So qui est en arrière-plan référentiel gacconne le fil conducteur de ce débat et se révèle en tout point de vue comme une expérience fondamentale de la reconnaissance spirituelle, celle qui ouvre alors l'identité du Mvog-Tsung-Mballa vers la maturité. Quelles que soient les formes et les considérations qui entourent ce parcours, la charge socio-anthropologique de ce rituel accomplit plusieurs missions à travers la reconstruction culturelle de l'homme, d'où le bénéfice spirituel du rite So qui dévoile l'intégration au monde de l'initié et une transition métaphorique des ténèbres vers la lumière. La logique d'enchaînement de cette action nouée autour de la solidarité des membres de la communauté accorde l'émergence de la vie à travers l'initiation.

VIII.2.2. Le prix de la vie à travers l'initiation : les Mvog-Tsung-Mballa en regard retrospectif vers les patrimoines...

La compréhension de la cosmogonie rituelle du So est placée à la conditionnalité de l'objet de la vie. Le cheminement du rite So qui a été décrit affiche un tableau sinueux qui impose au non-initié un parcours difficile. Les batailles qui sous-tendent les épreuves relèvent dans ce contexte de véritables conditions à remplir et au prix de la vie. Les Mvog-Tsung-Mballa se trouvent dans une représentation restropective vers les patrimoines ancestraux, dont le parcours initiatique So en est le symbole d'application.

En ramenant cette évocation à la dimension dynamique du texte du conte, la retenue des batailles menées par le jeune Angon Mana présente des propriétés d'un calvaire pour lesquels, le cheminement ordinaire reconduit le challenge d'une vie risquée. Or la notion du risque intègre dans cette perspective, une connotation héroïque dont les astuces visent à vérifier la personnalité décisive du protagoniste face au facteur dramatique qui ressort de sa situation. Aussi faut-il le souligner avec des implications conséquentes. De fait, l'accomplissement de l'initiation du jeune Angon Mana se construit autour de deux modalités. La traversée triomphale des péripéties du voyage vers le pays des morts a tour à tour mis en péril la vie du jeune aventurier. La seule certitude qui était son facteur de conscience était sa jeunesse et sa volonté de posséder la femme qui a illuminé son cœur. La relation socio-anthropologique du

²⁸⁶ Mircea ÉLIADÉ, *Le sacré et le profane*, Paris, PUF, 1965, p. 171.

genre féminin entre la vie et cette fille, féconde dans cet univers symbolique, une force fabuleuse de l'initiation.

De là, l'essence de la femme comme berceau de la vie suscite une fois de plus un regard dialectique à travers les combats et les enjeux qui s'initient dans la quête de cet objet de valeur. En se souvenant de la fonction sémiotico-anthropologique du rite So, il convient de rappeler le rapport singulier qui entoure l'épreuve initiatique au nom de la vie.

Le motif de relai de cette situation de source orale se rattache à un deuxième cas d'étude sur le terrain, qui fait de l'exigence épistémologique incontournable en socio-anthropologie. La livraison de ce récit nous rappelle la problématique de l'irresponsabilité des acteurs sociaux jeunes. Le manque de respect pour la valeur de la vie a fait plus loin l'objet d'une mise en exergue des faits objectivés.

Autrement dit, la fuite des responsabilités apparaît comme le déni de la sacralité de l'identité du Mvog-Tsung-Mballa authentique. À cet écart de comportement, se juxtapose la parade tragique de l'homicide que commande la jeunesse dans la mise en action de l'élimination des vies. La réfraction sociale de cette série de crises de valeurs chez le Mvog-Tsung-Mballa devient le miroir d'un état de dégénérescence des jalons de l'intégrité identitaire. Le village Metsamengock qui nous a servi de cadre d'observation de cette épopée réelle, repose métonymiquement le problème de la révision et de la restauration des valeurs cardinales de la vie sociale chez le Beti.

Les illustrations de cette nature sont légions, mais les cadres et les contextes diffèrent peut-être. La gravité de la fuite des responsabilités n'est plus un simple récit nostalgique. Mais il s'agit d'une situation d'envergure par laquelle, l'échelle des répercussions sociologiques n'épargne aucune classe sociale au Cameroun. La jeunesse, cible d'une expérience de désacralisation de la vie, devient dès lors, le passage insoupçonné des grandes crises de valeurs qui vont au fur et à mesure gagner toutes les générations.

Quoiqu'il en soit, tous ceux qui étaient issus des moules du grand rite traditionnel d'initiation So s'inscrivaient en faux contre un tel comportement criminel. Ils considéraient l'enfant comme une faiblesse transitoire ; à combien plus forte raison un bébé que les Ewondo désignent par le substantif « *moan* ». Ce qui renvoie aux deux verbes transitifs suivants : « guetter, épier ». En d'autres termes le paradigme vernaculaire « *moan* » est porteur d'un ensemble de sèmes génériques de la vie. Une vie en gestation, un souffle symbolique qui mérite ou réclame une grande attention, voire une préciosité à valeur de protection majeure.

Nul ne l'ignore, l'enfant est cet être petit, socialement peu considéré, incapable de se défendre, et dont on peut se débarrasser facilement, y compris de manière « légalement criminelle », en le tuant au moment même où il est le plus sans défense, c'est-à-dire dans le sein de sa mère. L'enfant n'est-il pas le pauvre par excellence livré aux mains des forts, des plus puissants que lui ?

Cette interrogation laconique suscite au détour une réflexion philosophique sur une question de grande ampleur, celle de la dignité humaine. Or l'appel des générations ou du renouvellement des forces puise sa dynamique dans la vitalité de la jeunesse. Socle ou pépinière de la société, les métaphores de l'espoir abondent pour rendre compte de la symbolique référentielle du jeune dans une communauté.

Les péripéties du récit pathétique recueillis dans le paysage social des Mvog-Tsung-Mballa d'Akono dans le Cameroun central laissent entrevoir la démission sensible de la jeunesse, surtout devant les responsabilités de transfert de la flamme de vie. Peut-être que la méconnaissance du rite So évoquée précédemment, explique de telles attitudes et peut tout de même servir de soubassement. La gravité et la régularité de tels actes ignobles est presque devenue la règle du sacrifice inutile de la progéniture. Le rite So trouve le terrain fertile d'alternative dans l'espérance de la fécondité de la tradition pour la restauration des valeurs universelle d'une société camerounaise respectueuse du droit à la vie²⁸⁷.

Au vue de ce qui précède, l'agir culturel beti, tel qu'observé dans la localité d'Akono pour cette variante, dévoile la perte de l'identité culturelle. La voie de l'insertion de ce groupe dans le dialogue interculturel a pourtant besoin de la conservation de l'héritage par des pratiques exemplaires. Le rendez-vous du donner et du recevoir, que Jean-Pierre WARNIER nomme la « mondialisation des cultures ²⁸⁸ » relève de la mise en commun des singularités des peuples pour former une entité de la diversité, respectant l'ordre des différences. Que dire du Mvog-Tsung-Mballa aujourd'hui qui se noie sans effort de sursaut d'orgueil dans les spasmes de la fragilisation de son identité socio-anthropologique séduisante.

Par ailleurs, le tragique que matérialise la mort dans cette portion d'observation sociale chez le beti, proclame tout de même les ressorts de la crise postmoderne des cellules de base. La famille qui se trouve au centre de cette causalité de promotion des droits de la perpétuation de la vie, reconduit le procès de la sécurité sociale. La forme physique de l'homicide laisse transparaître la mort symbolique de la sédimentation culturelle d'un peuple. Car chaque société

²⁸⁷ Cf. La charte des Nations unies.

²⁸⁸ Jean-Pierre WARNIER, *La Mondialisation des cultures*, Paris, La Découverte, (2003), 2007.

est régie par un ensemble des facteurs qui constitue son identité et sa différence en termes d'items socio-dynamiques. Il n'est plus question d'observer le film de ce paysage de dégradation de la tradition, mais, le temps est venu de prendre position par les arguments de la pragmatique de revalorisation de l'héritage ancestral. La recomposition de ce puzzle de la sacralité de la civilisation bantou, interpelle au plus haut point, l'essence de la prégnance de l'action de restaurer le couple vie-culture.

Cette vie multiple et variée engage la portée rituelle de la civilisation africaine bâtie autour des symboles sociologiques et anthropologiques dont le rite So constitue un prototype authentique. Quoiqu'il en soit, la reconstruction culturelle du rite So inspire essentiellement l'exposition graduelle des secrets interculturels du peuple bantou réputé pour son horizon de solidarité et du sacré. La fin et la quête des universaux de la culture beti passe aujourd'hui par une équation de la vie traditionnelle du Mvog-Tsung-Mballa au premier degré, capable de revisiter les charmes et les effets de ce peuple de la forêt.

VIII.2.3. La redynamisation de l'identité traditionnelle du beti Mvog-Tsung-Mballa

S'il est vrai que l'anthropologie se présente bien souvent comme une science de la différence culturelle, la conception des culturalités évalue et série les systèmes de symboles, les rites et les langages pour vivre plus humainement. En relisant Emile DURKHEIM dans son livre intitulé : *Les règles de la méthode sociologique*, la tradition intellectuelle énonce la culture ainsi : « La culture est la connaissance dont l'individu se sert pour s'entendre avec les membres de son groupe »²⁸⁹. À dessein, cette logique vient approfondir la portée d'analyse de ce regard socio-anthropologique de la crise sociale en s'appuyant sur les Mvog-Tsung-Mballa.

Plus concrètement, le champ de l'anthropologie culturelle nous conduit dans le fondement de l'identité traditionnelle du Beti, peuple reconnu par l'histoire de l'émancipation des cultures africaines. Le choix d'un facteur rituel au nom du rite So participe dans ce contexte de la volonté manifeste de redynamisation de son identité en tant que sujet acteur de sa société.

Il est peut-être venu le moment de rappeler toute l'importance du système des valeurs contenues dans le schéma initiatique du rite So. De l'initiation du So, en passant par les péripéties, la redynamisation des références culturelles telles que la disponibilité au sacrifice, l'acceptation des épreuves douloureuses, l'obéissance aux principes sacro-saints du canevas initiatique, sont autant d'éléments susceptibles de servir de base de référence pour les jeunes

²⁸⁹ Émile DURKHEIM, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan, 1895 (11^{ème} édition PUF, 2002, p. 1). Lire également Marc BLOCH, *La violence du religieux*, Paris, Odile Jacob, 1997.

génération. Ce paramètre de capitalisation des actes socioculturels du groupe Mvog-Tsung-Mballa s'inscrit fort opportunément dans la logique de respect d'un itinéraire sacré. Le vide culturel observé dans le compte-rendu des opinions recueillies auprès de la jeunesse crée par conséquent un besoin de réappropriation de l'héritage ancestral à travers un symbole de valeurs au nom du rite So. L'amplitude et la résonance statistique qui se profile dans le tableau ci-après éveille la conscience de l'intérêt général sur le bien-fondé du parcours initiatique.

Tableau 14 : Le niveau d'intérêt des jeunes à suivre le parcours initiatique²⁹⁰

	Effectifs	Pourcentage
Oui	19	56%
Non	15	44%
Total	34	100%

Source: Notre enquête

Compte-tenu de l'allure de l'effectif aboutissant au pourcentage, il convient de souligner le regain d'intérêt qui alimente la jeunesse dans l'optique de rentrer à l'école de la mémoire ancestrale. De ce point de vue, 56% en facteur de souscription au suivi de l'expérience des anciens reconduit l'accent aigu au-dessus d'un phénomène socioculturel de fonction communautaire positive. Le commentaire qui peut renforcer cette assertion se rapporte justement à une réflexion philosophique de large amplitude entre les pertes de l'héritage traditionnel et la refondation d'un manifeste culturel digne du rapport pacifique avec l'altérité sans rompre avec l'authenticité.

Au regard de ce qui précède, la connaissance des vertus des sujets ayant subi le rite So devrait susciter un engouement vers le retour aux sources dans la rétrospection ethnocentrique non autarcique. Vivre aujourd'hui à la lumière de la mémoire traditionnelle apparaît comme la voie royale de l'inscription avec succès du Mvog-Tsung-Mballa dans la chaîne de socialité construite par les apports singuliers comme l'indique la caractéristique de la culture. C'est ainsi que la fonction socio-anthropologique du rite So peut s'éclairer avec amplitude à travers l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngele, véritable paysage de l'oralité beti et facteur fédérateur de l'exemplarité de l'initiation. La convocation de l'approche dynamiste en pareille analyse correspond effectivement aux enjeux d'une redynamisation des moyens propres au peuple beti dans sa marche et démarche face aux problèmes de la vie.

²⁹⁰ Ce tableau correspond à la question suivante : « Seriez-vous intéressé à suivre le parcours initiatique ? »

Si la solidarité, la patience, le dialogue, l'humilité, le courage et la sagesse ont caractérisé l'identité héroïque du jeune Angon Mana, ces valeurs méritent encore aujourd'hui d'être réactualisées afin que le Beti ressemble au citoyen utile qui a fondé son essence de société. Les dérives et les déviations qui font alliance avec le Mvog-Tsung-Mballa d'aujourd'hui relèvent d'un registre de reniement et de renoncement de la culture glorieuse qui a sacralisé la révolution socio-symbolique de ce peuple. L'urgence de la restructuration de la pensée socio-anthropologique s'inscrit dès lors dans les grandes tâches de civilisation traditionnelle au compte des générations contemporaines et futures.

En d'autres termes, le défi de l'inscription du Mvog-Tsung-Mballa dans la mouvance de la mondialisation²⁹¹ ne devrait pas en faire un sujet acculturé, mais plutôt un acteur dont l'opinion compte à travers sa singularité authentique par la voie de son patrimoine traditionnel. La redéfinition de l'identité traditionnelle beti en général et du Mvog-Tsung-Mballa traduit un vœu majeur de conservation de l'unité sacrée qui a toujours fait de ce peuple une référence dans le croisement des cultures et des facteurs spirituels en Afrique.

Au terme de la profondeur sur la reconstruction culturelle du rite So, il en ressort la proportion analytique ci-après : les composantes du parcours initiatique dont le rite So reste le symbole font prévaloir le bénéfice spirituel de l'initié. La fortification au niveau des aptitudes psychologiques relève justement de l'inscription symbolique de la spiritualité du rite et l'initiation convaincante, qui ouvre la voie vers la maturité. De ces entrefaites, la kyrielle d'épreuves que subit l'initié souligne les enjeux socio-anthropologiques de l'initiation. La métaphore générique de la vie place aux antipodes la femme, élément analogique de référence dans cette reconstruction légendaire de la figure authentique du Mvog-Tsung-Mballa.

Ainsi, la perspective impérative de la redynamisation de l'identité traditionnelle du Beti reconduit le combat de la civilisation authentique de ce peuple dont la banque des données se trouve être le rite So. La puissance culturelle place en présence une reconfiguration sédimentée de la fibre mémorielle dont la trajectoire d'influence participerait aujourd'hui à repenser le soi à la base culturelle de l'identité collective. Par ailleurs, la représentation de l'imaginaire

²⁹¹ La mondialisation, devenue centrale dans la réflexion politique, économique et sociale, est un thème d'une brûlante actualité. L'expression connaît un grand succès surtout qu'elle est aujourd'hui utilisée comme un slogan dans la majorité des discours. Mais sait-on toujours ce qu'elle signifie réellement ? La définition que donne Laïdi Zadi est éclairante. Pour lui, la mondialisation est « un moment de compression de l'espace dans lequel les hommes vivent, se meuvent et échangent, avec toutes les conséquences que ce processus a sur leur conscience d'appartenir à un monde, que ce monde soit le marché pour les marchands, l'ordre mondial pour les stratèges, l'universel pour les individus-citoyens ». Cf. « La mondialisation ou la radicalisation de l'incertitude », in *Etudes* 3863 (1997), p.294.

culturelle du Beti féconde encore aujourd'hui une conscience élargie aux paradigmes ou crédos de la paix sociale.

VIII.3. LE RITE SO ET LES PARADIGMES DE LA PAIX SOCIALE CHEZ LES MVOG-TSUNG-MBALLA : QUELLE SITUATION DE L'AGIR CULTUREL ?

À la source de l'initiation du rite So, ce rituel traditionnel en question se consolide autour d'un certain nombre de valeurs relevant de la recherche de la stabilité. Que ce soit au nom d'une faute communautaire qui sollicite l'expiation ou la guérison des sujets, l'imploration de la bénédiction des ancêtres, il est possible d'hierarchiser les paradigmes de la paix sociale que recherche traditionnellement, l'homme Beti en tout temps et en tout lieu.

Cependant, la problématique de la crise des valeurs nous invite à la restitution des clichés sociaux de l'agir culturel dans certaines localités des deux régions cibles. Il est question de présenter les comportements ou les déviations morales qui valident la mise en perspective de l'hypothèse pertinente d'une crise sociale des valeurs sur plusieurs modalités. Comment l'échec de la cohabitation pacifique au prisme du rite So peut-il s'apprécier dans les entrailles de certaines conduites aujourd'hui?

VIII.3.1. Le rite So et la cohabitation pacifique sous la trajectoire socio-anthropologique Mvog-Tsung-Mballa : situation et déviation en débat ?

Il s'agit ici de la manifestation socio-anthropologique de ce rite reconnu dans sa fonction primordiale d'asseoir la stabilité et la solidarité des membres du clan Mvog-Tsung-Mballa. La logique des faits objectivés qui conduit cette étude donne plus de lisibilité à ce pôle d'investigation au ton hypothético-déductif. Car aussi vrai que l'actualité des communautés africaines apparaît sujette aujourd'hui à d'inhabituelles convulsions ou mouvements, le devoir de trouver des solutions à cette condition sollicite l'inscription symbolique des savoir-faire de la communauté Mvog-Tsung-Mballa par exemple. En prenant en illustration le rite So, il convient de reconnaître les principes de cohabitation pacifique ou d'acceptation de l'autre en tant que but recherché dans l'esprit de tenue du rituel So.

L'orthodoxie du fondement de la cohabitation pacifique chez le Beti en général et le Mvog-Tsung-Mballa se présente dans une situation de déviation au regard des problématiques qui légitiment le dysfonctionnement des groupes. La déviation qui s'assimile aussi à la déviance, en tant que désarticulation symbolique de la morale identitaire reconduit ce cycle de l'investigation vers les rives de la dialectique.

La référence au conte qui a servi de portrait illustratif dans cette analyse laisse lire dans l'itinéraire des personnages un intérêt anthropologique certain par comparaison aux valeurs d'hospitalité ou de combattivité à travers le questionnement de la fraternité. Le schéma traditionnel de l'initiation longuement retourné par les esprits curieux atteste de l'impératif social d'apprécier les cultures et les individus dans le sens de la paix. Angon Mana reste le symbole d'un parcours initiatique révélateur de l'esprit communautaire beti. Le séjour chez la vieille crasseuse, la traversée de l'épreuve des génies et la bataille vaincue avec le beau-père traduisent une partie intégrante de la quête pacifique de l'objet de valeur. Sans pour autant rappeler les modalités séquentielles des mœurs et coutumes beti, il faut reconnaître tout de même la quintessence qui fait du rite So un élément fédérateur de patrimoine anthropologique dont la référence la plus achevée est consolidée dans ce passage :

Le so renforçait l'entente clanique en favorisant l'esprit d'équipe. Les hommes reçus au so la même année étaient spirituellement frères, avus. Ils devaient s'aimer. Il leur était interdit, une fois la probation terminée, de se battre, de se critiquer, de se prendre leurs femmes. De plus, chacun devait rapporter à son condisciple les paroles malveillantes qu'il aurait entendues à son sujet.

Enfin, le so favorisait l'entente en multipliant des assemblées claniques où l'on traitait, en plus des questions du so, des affaires d'intérêt général et où l'on se partageait des repas plantureux en toute fraternité. Il assurait la sécurité. En effet, un emblème de so placé à la porte d'une case, à l'entrée d'un champ, au pied d'un arbre fruitier, tenait en respect les passants²⁹².

Au regard de ce qui précède, la relation de communion qui régit le rite So et la représentation socio-anthropologique Mvog-Tsung-Mballa trouve une équivalence circonstancielle dans la représentation sémiotique d'Angon Mana. La vie en communauté qui sanctionne la fin de son aventure autorise la perception du pouvoir traditionnel du Beti défini comme un sujet social. En d'autres termes, le rite So marque la figure rituelle d'une étymologie linguistique dynamique, dont la paronymie transcendantale à Dieu se décline dans une réduction du monème qui laisse place au **b**, signe d'une représentation minimale de la collectivité. La pensée séculaire de cette linguistique générale appliquée se réactualise sous les ailes de l'anthropologie culturelle en exhumant une portion de vérité mémorielle d'un peuple qui a fait de la paix sociale une identité de référence. Il est dit vulgairement que le Beti n'est pas dans la culture du sang, mais plutôt prend le sujet humain comme un patrimoine de confraternité universelle.

²⁹² T. TSALA, « Mœurs et coutumes des Ewondo », in : *Op.cit.*, p. 39.

Au détour, l'effet social de cette réflexion socio-anthropologique partage un intérêt avec les préoccupations belliqueuses qui passionnent les démarches de certaines communautés. Dans la recherche effrénée du profit qui les caractérise, la tentation de soumission à certaines dérives donne à constater des pulsions capitalistes et des actes fratricides qui dévalorisent l'éthique de la cohabitation pacifique. De ce point de vue, l'étude d'un cas nous aide à asseoir la correspondance sociale de la matérialisation de l'enjeu de restaurer les valeurs pacifiques à travers le rite So. L'expérience des batailles politiques justifie l'ordre de bataille des frères aboutissant à diverses éliminations des concurrents. La désignation appropriée à cette attitude rapportée se formule ainsi :

Quoiqu'il en soit, le rappel des unités de sens des faits objectivés du film sociologique en rapport avec la politique et son élan fratricide, nous replace au cœur d'une profonde interprétation adaptée à l'évaluation de la crise sociale des valeurs. En effet, les enjeux de la conflictualité ne rentrent pas déjà dans le jeu des rapports traditionnels du beti. Sans pour autant être un promoteur de facteurs surréalistes, l'esprit du rite So nous instruit de la nécessité d'entretenir un regard de fraternité pacifique.

Ensuite, la corruption et le droit de reconnaissance des valeurs des uns et des autres sont des valeurs consubstantielles à l'héritage ancestral du Mvog-Tsung-Mballa authentique. La correspondance avec le vécu informe de ce que, les batailles politiques chez les Beti à Akono débouchent sur des règlements de compte mystique ou socioprofessionnels qu'on tente de restituer dans la représentation des actes rapportés.

Autrement dit, la situation qui prévaut dans le récit qui précède met en scène, le procès de la politique dans son élan fratricide. L'observation du rapport de force s'allie à la corruption des mœurs de toute nature. Il se dégage un regard meurtrier de la fraternité en toile de fond de la quête de reconnaissance que FUKUYAMA appelle le *Thymos* dans la forme humble de reconnaissance de la dignité de l'homme dans son agir. Or la déviance à cette dignité personnelle de l'homme féconde malheureusement des postures de surenchère de soi à travers la *mégalthymia* (recherche à être supérieur aux autres dans une vaine surestimation), ou l'*isothymia* (s'évaluer comme l'égal des autres). C'est dans la démarche de la mesure et la démesure, de la grandeur et de la décadence que l'auteur écrit *La Fin de l'histoire et le dernier homme*²⁹³.

La sociologie à vocation de réparation des conflits commande en de telles circonstances, une démarche de questionnement sur des facteurs de relation pour l'affirmation au service des

²⁹³ Francis FUKUYAMA, *La Fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992, pp. 214-215.

groupes tout en tenant compte des enjeux du développement intégral. On peut s'instruire de la philosophie de Claire et Jacques POUJOL²⁹⁴ sur l' « opportunité stratégique de résolution ou de dépassement des conflits ». Car, l'histoire des classes est inséparable de la notion d'affrontement par laquelle, l'évaluation et la capacité à résoudre peuvent s'apprécier au degré de la pacification des rapports entre les individus d'une communauté. La modernité s'accompagne dans la civilisation contemporaine par la quête de moyens de défense que la tradition pense offrir par la richesse de sa banque de données au prisme du rite So.

Le peuple beti n'est pas éloigné de cette préoccupation contemporaine. Le cas évoqué *supra* permet de saisir la situation de la conflictualité.

Au regard de cette observation, la redynamisation de la philosophie pacifique du Beti en général et du Mvog-Tsung-Mballa en occurrence apparaît comme un mode d'agir socio-anthropologique susceptible de faire cas d'école. C'est d'ailleurs ce qui inscrit le débat du parcours initiatique dans la ligne des préoccupations de la non-violence. Il faut à cet effet apprendre à vivre la relation à nous-mêmes et aux autres dans la compréhension de nos différences. Il s'agit d'une pensée éducative qui puise sa légitimité dans la logique du respect des droits de l'homme. Le dialogue semble mieux formuler cette perspective d'apprentissage que traduit Fred POCHE en des termes suivants :

Une nouvelle tâche est assignée à ceux qu'on appelle 'les croyants' par la Modernité mondialisée : relier les personnes, des communautés de convictions différentes, servir de passerelles, contribuer au tissu social, promouvoir une culture de tolérance et de paix. Montrer publiquement la capacité des gens de foi à travailler ensemble au bien-être de l'humanité...²⁹⁵.

Quoiqu'il en soit, la cohabitation pacifique reste une composante consubstantielle à l'anthropologie socio-culturelle beti. Si le So apparaît comme le rituel le plus révélateur de la pratique traditionnelle, c'est surtout à cause des valeurs qu'il investit au niveau de la pérennisation de la dignité humaine ; résultante de ce mode opératoire reconduit par les principes de la non-violence ou la morale du Mvog-Tsung-Mballa authentique.

²⁹⁴JACQUES et Claire POUJOL, *Conflit, origines, évolutions, dépassements*, Paris, Editions Temps présents, Coll. « Psychologie », 2000, p. 12.

²⁹⁵ Fred POCHE, cité par Laurent DERVIEU (Dir.), *Religion, paix et non-violence*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 52.

VIII.3.2. La non-violence ou la morale du Mvog-Tsung-Mballa authentique : répercuter l'effet des paradoxes

La thématique de la non-violence fait référence à certaines figures emblématiques de la pensée sociale. L'écrivain russe Tolstoï apparaît comme le premier à en faire un essai de théorie en appelant à « la résistance au mal »²⁹⁶. En plus, Gandhi ressort comme la figure de proue de l'indépendance de l'Inde en 1947 ; et comme tel, sa définition retient notre attention :

*La non-violence n'est pas une vertu monacale destinée à procurer la paix intérieure et à garantir le salut individuel. Mais c'est une règle de conduite nécessaire pour vivre en société, car elle assure le respect de la dignité humaine*²⁹⁷.

Au-delà de cette fixation parallèle de réflexion sur la non-violence, l'appréhension de son effet dans l'univers traditionnel beti du Mvog-Tsung-Mballa prend les allures d'un paradoxe des convenances ethniques. Les crédos glorieux sont restés dans les registres d'un passé qui disparaît avec ses vestiges. Les valeurs authentiques du peuple beti oscillent entre la morale, l'authenticité, la décadence et la déviance de ce peuple. Or Les principes de la non-violence recourent à un langage symbolique qui inscrit la manifestation culturelle dans une politique qui dispose du respect de l'homme en tant que fin et non comme moyen.

Et pour apprécier la manifestation de cette situation du paradoxe de crise de valeurs, nous pouvons évoquer un cas de figure à travers ce récit intitulé:

La lecture « sociocritique » des mouvements de ce récit des faits réels accorde un examen pertinent des effets pervers de la relation de confiance qui a caractérisé les parents et les descendants. Le motif de guide auquel est associée la figure tutélaire du chef traditionnel Owona paraît être le modèle authentique de la nature des relations entre les générations aussi bien chez les Mvog-Tsung-Mballa que chez d'autres peuples à la morale sociale réglée. La malicieuse démarche de détournement de la situation de déficience des jeunes au profit d'un instinct bestial de libido, relève du sadisme imprévu dans la plénitude de l'identité magistrale de la tradition d'encadrement chez les pahouin.

Il s'agit dans cette perversion des comportements, de dénoncer les effets de la crise des valeurs de la société camerounaise par la faillite des figures de proue que l'on peut ranger dans un procès d'une communauté dont la morale reléguée aux désirs. Il convient dans cet ordre de réévaluer le pouvoir de la tradition, garant de la sécurité culturelle et morale. Le rite So devient

²⁹⁶ Cf. François VAILLANT, *La Non-violence. Essai de morale fondamentale*, Paris, Cerf, 1990, p. 23.

²⁹⁷ Gandhi, *Op. Cit.*, p. 164.

par conséquent le miroir d'évaluation de la mesure des mœurs à partir duquel, la mémoire des principes de la vie en communauté se veut exemplaire.

Le rite So qui sert de tribune rituelle de référence à cette réflexion dévoile les enjeux d'une perspective des mœurs fortement influencées par une pratique communautaire de non-violence. S'il est vrai que les principes sacro-saints du rite So mettent en exergue un mode de fonctionnement des initiés qui proscribit les actes de violence et l'esprit belliqueux, ce fonctionnement optatif dans la tradition beti relève de la civilisation pahouine, illustrée par la modération des Mvog-Tsung-Mballa d'Akono. La leçon de la non-violence dans ce contexte historique répond à la sagesse africaine attachée aux vertus d'une éthique de communion face à toutes les épreuves de la vie. La mise en scène de l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngele se précise dans ce contexte d'interprétation des phénomènes anthropologiques.

Les unités de confrontation appréciées dans cette ligne dialogique participent de la légitime défense qui caractérise l'action du jeune voyageur. Il faut alors assumer la volonté de conquête, mais aussi conserver la tradition pacifique face aux épreuves de tentation. Abomo Ngele devient le Chimène cornélien qui oblige l'imaginaire à concevoir l'axe des paradoxes relevant des choix difficiles²⁹⁸.

De ce point de vue la mort symbolique du beau-père participe d'un schéma de maturité auquel est convié Angon Mana. La non-violence mérite de ce fait d'être évaluée dans les proportions d'un discours de justice et la morale de l'agir anthropologique. Ainsi, la configuration du rite So chez les Mvog-Tsung-Mballa pourra-t-elle s'hypertrophier et devenir une base de données bénéfique porteuse d'espoir pour la redynamisation du peuple beti. En d'autres termes, l'éducation philosophique que véhicule le rite So partage un héritage construit et perceptible à souhait. La catégorisation des devoirs de l'éthique chez les Mvog-Tsung-Mballa place la paix au centre de tout processus de développement. De ce point de vue, la dynamique sociale dans ses composantes économiques ou politiques devrait s'adosser sur la force de l'anthropologie culturelle pour faire fonctionner les institutions dans un esprit de sérénité. Les discours des revendications à la mode ne s'accommodent pas justement à la lutte contre le sous-développement. Au contraire, les expériences de cette exception servent un tableau

²⁹⁸ Dans *Le Cid* de Pierre CORNEILLE, le vieux Don Diègue ayant reçu un soufflet de Don Gomès le père de Chimène conjure son fils Rodrigue l'amant de Chimène de le venger. Rodrigue se demande s'il va, par amour pour Chimène, renoncer à défendre l'honneur de sa famille. Il décide enfin de venger son père. Cf. Corneille, *Le Cid*, Paris, Larousse, 1959, Acte premier, Scènes troisième, quatrième, cinquième et sixième. Dans l'épopée soumise à notre étude, Angon Mana doit venir à bout de son beau-père en le faisant subir les épreuves des deux cornes de cerf et de la chicotte à deux têtes avant d'obtenir la main d'Abomo Ngele.

symptomatique malheureux. Les exemples s'interfèrent et laissent le même souvenir d'amertume aussi bien en Afrique que dans certaines communautés camerounaises.

VIII.3.3. La force de maîtrise de soi pour une réconciliation vraie: le pardon en question chez les Mvog-Tsung-Mballa

La philosophie des dons personnels se comprend dans le fondement des humeurs et de la capacité de stabilisation des réactions instinctives négatives chez l'individu. Ce rapport de la stabilité personnelle évolue dans la sphère relationnelle à travers les situations qui mettent l'individu à l'épreuve du jugement des valeurs que regorgent sa claire conscience devant une offense ou une transgression volontaire ou involontaire.

Esquissons d'abord un schéma (Schéma de l'épreuve de l'interdit)

1. Acte répréhensible (bris d'un interdit) →2. Maîtrise de soi.→3. Pardon→4. Réconciliation.

Pétri dans le moule du rite So, l'initié est devenu le centre de gravité pour les siens. Ayant porté les fautes de tout le peuple, il est fait responsable. Sachant pardonner pour une réconciliation vraie, il assume désormais la fonction d'ajuster entre eux tous les membres de la tribu, afin de créer entre eux une harmonie et une complémentarité²⁹⁹. L'initié rend homogène tous les membres du peuple, comme celui qui ajuste les éléments épars pour faire un ouvrage cohérent ; comme celui dont la tâche est d'ajuster plusieurs notes de musique pour faire naître une symphonie harmonieuse. La vie du récipiendaire est devenue une vie de service, de simplicité, de disponibilité et d'abnégation au service d'autrui.

Un regard analytique sur l'épopée qui sert de base à notre étude nous fait comprendre que quelque part, il y a eu une rupture patente entre le monde traditionnel et le monde moderne ; entre le monde des adultes et celui des adolescents ; entre la vieillesse et l'adolescence³⁰⁰. Voilà un bris, le bris d'un interdit. Et les conséquences sont désastreuses : les

²⁹⁹ Les traditions africaines sont multiples, diverses et différentes à maints égards. Mais en leur sein, le pardon et sa pratique demeurent une réalité constante. Nos sociétés sont rarement des sociétés d'exclusion. Elles sont en général des communautés de dialogue, de concertation, de compromis, de pardon ; prônant l'intégration, la réintégration de l'individu et surtout celui qui s'est rendu coupable d'une faute. Dans la tradition beti, toute faute peut être pardonnée, pourvu que le coupable le reconnaisse, le regrette, se repente et marque la reconnaissance de sa faute, de sa responsabilité, par le pardon demandé par le coupable lui-même ou par personne interposée. Le monde beti est généralement un monde de pardon et de tolérance. Habituellement l'offensé ou le lésé ne se fait pas prier pour accorder son pardon.

³⁰⁰ La rencontre d'Angon Mana avec la vieille crasseuse et le dialogue engagé entre les deux en disent long là-dessus. Et ce n'est qu'après la copulation que la transformation ou plutôt la transfiguration s'effectue. Au jeune Angon Mana, il est alors révélé la beauté de la sagesse. En même temps, il acquiert un pouvoir surnaturel de voyance et d'action qui le fera vaincre toutes les épreuves existentielles.

valeurs ancestrales qui auraient pu servir de socle à la vie actuelle pour un meilleur équilibre ont disparu. En revenant à notre croquis, cet état de chose nécessite sa remise en question et sa maîtrise par ou dans une école initiatique. Intervient alors le pardon qu'offre l'adulte à l'adolescent, le monde traditionnel seul détenteur d'un bagage valorisateur nécessaire au monde moderne encore immature. La réconciliation scelle le mariage entre les deux sociétés.

Le rite So fait comprendre la réalité suivante : dans toute vie commune, il faut savoir se sacrifier et quelquefois endosser la responsabilité des conséquences des actes commis par d'autres. C'est certainement la voie indiquée pour une réconciliation vraie. Mathurin SAMBA EDOU l'exprime si bien, à propos de la présence des adolescents dans ce rite : « Se sacrifier, dit-il, pour le pardon des fautes de son peuple et le rétablissement de l'ordre en son sein, c'est inaugurer une vie de responsabilité »³⁰¹. La solidarité clanique éclaire le fait que le bris d'un interdit par un membre revêt une dimension communautaire. Théodore TSALA nous éclaire mieux :

*Dans l'organisation tribale, l'homme ne vit pas de sa vie individuelle, mais de celle du clan. Il est un élément composant de la personne clanique. Les vengeances des forces occultes qu'il attire par ses agissements se répandent sur toute la personne du clan. Ses souillures légales passent de génération en génération jusqu'à ce qu'un représentant qualifié du clan en obtienne la rémission par des cérémonies expiatoires appropriées. Les Douala ont à ce sujet un proverbe énergique : "Les actions des aïeux sont sur les petits-fils" : "Mabola ma bambamba o mony'a miladi". Oui, les membres d'un clan sont solidaires tant dans la ligne directe que dans la ligne collatérale. Les sévices que subissent les jeunes gens dans leur réception au So expient pour une large part les fautes commises par les leurs, vivants ou morts*³⁰².

Pour Léon MESSI, « c'est la toile d'araignée tissée de relations condamnées par solidarité en bien et en mal pour la vie ou pour la mort. Communauté de destin »³⁰³.

De ce qui précède, il apparaît que dans toute vie commune, il faut la réconciliation. C'est la condition sine qua non de la coexistence pacifique. Evoquer cette réalité culturelle c'est parler du pardon des uns et des autres. Le besoin de la réconciliation que ressent le peuple beti lui est inné. Et pour un initié, les trois lois suivantes, parce que fondamentales, deviennent sacrées :

³⁰¹ Mathurin SAMBA EDOU, *Op.cit.*, p. 67.

³⁰² Tsala, T., « Mœurs et coutumes des Ewondo », in : *Op.cit.*, p. 40.

³⁰³ Léon MESSI, « Le sens et la pratique de la réconciliation selon la tradition beti », in *Missionnaires, Religieux, Africains – Mélanges à l'occasion des XXV ans de l'Ecole Théologique Saint Cyprien*, Yaoundé, ETSC, 2004, p.340.

1. La loi du droit d'ânesse

Généralement considérée comme de droit divin, la loi du droit d'ânesse régit toutes les relations interpersonnelles de parenté en double lignage : paternelle et maternelle. Voilà alors la famille beti, issue de la grande famille africaine. Une telle loi s'étend aux générations en branches aînées et cadettes où l'âge physique n'importe vraiment pas³⁰⁴.

Quoiqu'il en soit, l'irrévérence se révèle comme une expérience socio-anthropologique susceptible de déboucher sur de perspectives nouvelles en matière de solidarité communautaire. Les données recueillies affichent un spectacle narratif qui inspire une réflexion opportune. Les faits objectivés issus des observations sociologiques nous donnent l'occasion de revisiter l'intérêt d'analyse d'un phénomène de préoccupation sociale.

En remontant le film d'information des articulations de ce récit rapporté nous fait revivre deux thématiques majeures de la crise des valeurs dans la société camerounaise actuelle chez les Mvog-Tsung-Mballa. Il s'agit de l'irrévérence aux aînés qui a fait allusion à une figure féminine en situation de marginalisation. La problématique de l'ordre des générations se pose en point de ralliement des intérêts dans cette orientation d'investigation socio-anthropologique. Le débat n'est plus celui d'une prise de position partielle par un effet d'argument subjectif, mais une interprétation d'un état de faits sociaux observés chez certaines cibles du clan Mvog-Tsung-Mballa d'Akono.

Bien plus, cette dénonciation se trouve être le point d'orgue des dysfonctionnements des habitudes et des actions entre les membres de la communauté Mvog-Tsung-Mballa. Les péripéties qui caractérisent les jeux judiciaires à l'adresse de la femme en procès dans le film évoqué au deuxième chapitre donnent toutes les assurances d'une correspondance d'enjeux de la thématique sur la crise sociale. L'attestation de l'allure impartiale se traduit dans les opinions tronquées et des jugements hatifs qui accablent justement le personnage féminin, finalement victime d'un complot malgré elle. Le statut de la déshéritée qu'elle assume avec une douleur sociale d'expropriation apparaît comme un pan socio-anthropologique d'une situation de crise sociale assez avancée.

Au regard de ce qui précède, il convient de redynamiser voire de restaurer les fondamentaux de la tradition chez les Mvog-Tsung-Mballa. Les actes ignobles évoqués dans

³⁰⁴ C'est ainsi qu'un jeune homme de vingt ans peut avoir autorité sur un vieillard de soixante ans par droit d'ânesse en génération. Aussi tout Beti en face d'un autre adopte-t-il une attitude ou un comportement soit de père, soit de fils, soit d'ami, soit de frère.

les démarches des proches parents de la victime et au niveau de la justice, justifient la démarche d'urgence à réparer les failles d'un système de socialité en perte de repères.

En cas de brouille, de litige ou de mort d'un lien de vie, l'offenseur et l'offensé ainsi que leur communauté recherchent à tout prix la réconciliation, car il faut coûte que coûte aussi retirer le délictueux de la mise au ban de la société, et le réintégrer pour renforcer la cohésion et devenir fort de sa force³⁰⁵.

Par ailleurs, l'ensemble des modalités de la crise au niveau des conflits de génération donne à entreprendre des voies de solutions adaptées à la tradition chez les Mvog-Tsung-Mballa, ce qui nous introduit vers une option de crainte mesurée des anciens pour une harmonie des rapports entre les membres.

2. La crainte révérencielle des anciens : une option salutaire chez les Mvog-Tsung-Mballa

L'observation participante a permis aussi de mieux replacer cette réflexion sur les bords de la correspondance des organisations socio-anthropologiques. Les beti en générale et les Mvog-Tsung-Mballa en particulier gardent une mémoire révérencieuse active de la tradition, notamment dans le respect des aînés. Cette crainte est le commencement de la sagesse. D'où la soumission inconditionnelle aux paroles des anciens. Voilà l'origine des coutumes traditionnelles que personne ne peut seule changer. Ces coutumes, qui tirent leur origine de nos pères, fondent aussi le besoin de l'exercice de la réconciliation. Et c'est par cette arme morale que les anciens gouvernent les esprits, les cœurs et les consciences de leur société clanique spécifique.

Aussi seuls ils peuvent prendre la parole en séances publiques : mariages, palabres de réconciliation, deuils. On parle ici en termes de la bouche des anciens. Aussi ce peuple reconnaît-il à la parole deux pouvoirs : celui de bénédiction ou de vie et celui de malédiction ou de mort. En cas de conflit, le recours à celui qui a la parole de vie est exigé, car la parole pour le peuple beti a le pouvoir créateur des situations. Cette foi confiante à la force de la parole de bénédiction fonde le besoin de réconciliation.

³⁰⁵Le sens profond est que les personnes d'un même groupe ont une interaction ou une interférence de forces qui s'exercent par solidarité de complémentarité comme les membres et les organes du corps humain. Voilà comment est vu et ressenti le besoin de réconciliation. Le délictueux souffre d'être séparé des siens et des ancêtres. La victime souffre d'avoir été cause et sujet de la mise au ban de son offenseur. Et leur communauté souffre d'avoir un membre de moins dans le groupe. Ici le modèle épouse les contours d'inspirations de la bonne et de la mauvaise santé de l'organisme humain, lequel n'est bien portant que si tous les organes se portent bien, et qui est tout entier malade quand un de ses plus petits est souffrant.

L'opportunité d'exploration des faits sociaux nous a permis d'introduire de comprendre les conditionants qui encadrent l'investigation au village Akono Centre. Nous l'avons intitulé : « L'audace de la jeunesse face à la clairvoyance parentale ».

Conformément à la logique socio-anthropologique, les faits observés que retranscrit ce récit vivant, nous replongent sur la scène du film sociologique. La thématique objectivée met au centre de cette analyse l'audace de la jeunesse face à la clairvoyance parentale. Il s'agit d'apprécier l'écart entre la pensée traditionnelle basée sur les valeurs sociales du vivre-ensemble et le profil désinvolte de la jeunesse inexpérimentée. Le background du jeune intellectuel lui donne du zèle au point où celui-ci défie ses géniteurs. Cette attitude fait penser à une rupture entre les générations et, partant, la perte des repères qui ont servi de boussole aux anciens. Sans pour autant faire le procès de pureté à cette jeunesse audacieuse, l'issue de la situation donne raison à la sagesse parentale qui a été banalisée au nom d'une grande culture intellectuelle sans ancrage sur la tradition.

Au bout du compte, il est question de comprendre l'influence des savoirs traditionnels du point de vue de la morale quotidienne. Les fondements du mariage qu'expose le père de William rentrent dans le cadre des valeurs partagées que tout fils initié dans la vie ancestrale doit avoir comme code de conduite selon le proverbe suivant : « *e mongo andzeki ke ai esia a mekpaè me zam, anga tadi ke woè mvoé a sok.* », nous traduisons : l'enfant qui n'a pas accompagné son père à la cueillette des feuilles de raphia a commencé par éfeuiller à la partie supérieure. En d'autres termes, l'expérience instruit et conduit à la maturité.

3. La perversion et l'immoralité

La qualification de la perversion dans le discours de l'éthique se pose comme une note de trahison aux principes sacro-saints de la dignité humaine. Les comportements déviants sont de plusieurs ordres, mais l'immoralité que laisse percevoir la culture africaine en parlant de l'homosexualité retient notre attention. En effet, les cas observés dans les récits à visage ouvert, relayés par les parents : « L'homosexualité et la perte de la santé ».

La portée de cette information rentre dans le circuit de la résonance des faits socio-anthropologiques et notamment, dans un registre thématique motivé par l'insoutenable action de dépravation des mœurs. Tegue Paul est le prototype de la jeunesse cupide ou opportuniste qui veut vivre au-dessus de ses moyens. La tentation l'emporte et il devient le symbole de la perversion et l'immoralité. La pratique de l'homosexualité qui lui sert de tremplin pour accomplir son rêve d'enrichissement le détruit physiquement et psychologiquement. Il est

dépersonnalisé et coupé sevré de sa dignité. La crise des valeurs qui fait office de base analytique dans ce travail trouve dans ce cas d'étude rapporté, une franche zone d'exposition du désastre social. Les principes d'éthique sont invalidés par des contournements peu orthodoxes qui inscrivent la jeunesse au statut de victime.

En outre, nous pouvons associer à cette série d'actes pernicieux l'égoïsme assimilé à la vente du frère que nous avons à observer dans l'opération de terrain.

Cette enième mémoire vivante de mise en relief des vices de certains acteurs sociaux donne l'occasion d'interrogation autour l'égoïsme ou la trahison du frère. L'enjeu de mise en orbite du comportement de trahison touche de prêt l'héritage ancestral beti. Les relations de fraternité se trouvent foulées au pied à cause des attitudes insupportables régies par des pratiques de destructions des foyers. La correspondance entre ces faits et la réalité sociale est évidente. La ville africaine qui offre un panorama des félicités utopiques joue remarquablement sur les actes de crise des valeurs que légitime la cousine Minala. L'inventaire des problèmes que pose la ville africaine trouve un espace privilégié de débat chez Valentin NGA NDONGO et alii³⁰⁶.

Au bout du compte, la crise des valeurs dont il s'agit ne concernent pas une seule génération. Toutes les générations partagent la responsabilité de cette dérive sociale. En évocant le vœu d'un plaidoyer pour une redynamisation des actes des sujets au niveau des relations quotidiennes. La politique de sociologie éthique qui intervient en visée réparatrice vient ordonner un cycle de restauration des valeurs sacrées.

4. L'autodéfense des siens, de leurs biens et de la promotion collective

On blâme, on frappe, on punit, on châtie, mais pour redresser, corriger, vitaliser et réintégrer. On voit encore ici le fondement du besoin de la réconciliation. Il est aisé de parcourir le cas de l'entorse à la valeur de justice pour observer les failles d'un système traditionnel qui compromet de plus en plus les chances de la transmission des valeurs d'une éthique relationnelle recommandable.

Le centre d'intérêt de cette étude présente des affinités avec la corruption des mœurs dans les rapports interindividuels. La question de l'entorse à la justice oriente les débats au niveau de la correction des égarements des consciences qui pratiquent désormais un mode de comportement peu unanime. Et si l'on se rapporte au mode de fonctionnement du rite, de tels

³⁰⁶ Martin ELOUGA, Valentin NGA NDONGO et Luc MEBENGA TAMBA, *Dynamiques urbaines en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan, 2006.

comportements ne trouvent pas de place dans une communauté beti authentique. L'injustice qui transparaît dans ce récit est l'écho supplémentaire de la grande vague de dénonciation de la crise des valeurs de la société camerounaise actuelle. Il n'est pas seulement question de rendre public les avatars de la décadence traditionnelles exclusivement, il est davantage question d'opérer un mouvement de conscientisation des citoyens sur les dérives susceptibles de subvenir au bout de cette dégradation progressive du tissu de la morale.

Parvenu au terme de ce chapitre libellé : le rite *so* et la fécondité des valeurs traditionnelles beti : les Mvog-Tsung-Mballa face à l'agir culturel dans le cas de la société camerounaise, il importe de retenir les principaux axes. Parti de l'examen des fonctions socio-anthropologiques de l'initiation dans un regard juxtaposé du rite *So* et de l'épopée, il a été possible de dégager le parcours historique d'une forte portion de la mémoire culturelle beti. De même l'encrage anthropologique du rite *So* s'est observé dans la construction des parentés et des symboles de la société ancestrale, observée à travers l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngele. De cette empreinte de la mémoire, la lecture pédagogique a offert l'opportunité de retenir les leçons d'un parcours initiatique dont la force anthropologique s'est montrée solidaire à un regard cosmique. La reconstruction de ce schéma culturel du rite *So* a ouvert la voie au bénéfice culturel tout en associant l'enjeu d'une vie éclairée, rendue possible par la redynamisation de l'identité traditionnelle Mvog-Tsung-Mballa. De cette exploration de reconfiguration du rite *So*, l'inscription des paradigmes de la paix sociale s'est illustrée dans un triptyque lexical à valeur de cohabitation pacifique. Du défi de la non-violence en passant par la renaissance d'une éthique authentique chez les Mvog-Tsung-Mballa, la prescription de la maîtrise de soi se dessine comme l'équation de la réconciliation. La redynamisation des crédos de la vie communautaire chez les Beti est ressuscitée dans un ordre de préséance qui consolide les relations entre les générations jeunes et adultes ; un discours qui jette les passerelles entre l'immatunité et la maturité.

À tout considérer, l'homme beti doit aujourd'hui transmettre les valeurs authentiques de la réussite sociale et apparaître de plus en plus, comme le symbole d'un héritage culturel fédérateur des liens positifs avec l'altérité. La situation de crise que vivent les Mvog-Tsung-Mballa porte l'empreinte de l'écho communautaire chez les Ewondo. Il est question de questionner le mode de revalorisation des patrimoines pour l'épanouissement des acteurs au nom des variantes culturelles de développement. C'est assurément cet itinéraire qui rebâtira son identité au point de l'inscrire sur les sentiers de la renaissance éthique et en faire un sujet à la mode mesurée des réalités de l'Universel à partir du particulier.

CHAPITRE IX :

**LE RITE SO les CHEZ LES MVOG-TSUNG-MBALLA : DE LA
FECONDITE DES PATRIMOINES TRADITIONNELS A LA
RESOLUTION DE LA CRISE SOCIALE PAR
L'INTERCULTUREL DU LOCAL AU GLOBAL**

La représentation de la culture africaine passe par un mode de vie construit par une histoire anthropologique riche et variée. Le rite *So* s'inscrit dans la littérature orale du peuple beti et est devenu une dominante du chant rituel susceptible de révéler les possibles relations dynamiques entre cette communauté et le reste du monde. Après avoir parcouru la tradition et le patrimoine du rite *So* dans nos précédentes analyses, notre préoccupation ethnométhodologique atteint son ancrage d'apport d'originalité à travers les enjeux de l'inscription de la culture anthropologique dans le mode de l'universel. L'ensemble de ces défis se décline dans une perspective qui vise à rechercher les moyens de consolidation de l'héritage beti, l'examen des paradigmes de son ouverture à d'autres cultures, la capitalisation des valeurs partagées et la réalisation d'un portrait de l'homme-monde à partir du rite *So*. Ce chapitre a donc pour tracé, l'inscription socio-dynamique de l'imaginaire socio-anthropologique *Mvog-Tsung-Mballa* à partir des propriétés de construction d'un système de valeurs digne du défi de la rencontre des cultures. Autrement dit comment se servir du patrimoine traditionnel que représente le rite *So* en vue de construire des liens fonctionnels du local au global ?

IX.1. LES MOYENS DE CONSOLIDATION DE L'HÉRITAGE MVOG-TSUNG-MBALLA

L'apport des moyens de consolidation de l'héritage *Mvog-Tsung-Mballa* rentre dans le circuit des valeurs à légitimer dans la mesure des unités sacrées de la tradition. Il y a entre autres, la création des lieux d'apprentissage, la transmission des modèles de cheminement et les ordres de la rectification des usages.

IX.1.1. La revalorisation de la création des lieux d'apprentissage

La place du Cameroun, reconnue comme l'Afrique en miniature, partage un ensemble de symboles traditionnels que l'on peut ranger dans l'objet de l'initiation. Il s'agit de revisiter le patrimoine ancestral dans la revalorisation des lieux d'apprentissage. L'expérience parallèle que laisse lire Bernard Cardinal AGRÉ, ancien archevêque d'Abidjan, à travers l'Essai à lui consacré en tant que témoin de son temps, donne à retenir un moment de mémoire au sujet de l'éducation traditionnelle assez édifiante. On peut parcourir sa confession :

À notre époque, l'éducation était l'affaire de tous. Le village était marqué par un esprit convivial. Il était organisé en génération, autour des anciens qui jouaient le rôle de conseillers et de modèles. Chaque génération avait un rôle à jouer. On notait une unité entre les différents groupes. Cette symbiose était si forte

*qu'on ne faisait rien sans tenir compte des anciens qui nous instruisaient.*³⁰⁷

Au regard de cette vue panoramique, la reconnaissance de la problématique de l'identité authentique du Mvog-Tsung-Mballa, se pose encore aujourd'hui comme une question culturelle à saisir dans sa globalité. Si l'entrée en matière dans ce débat s'est attardée sur le rite So dans une expérience orale nouée autour du conte d'Angon mana et d'Abomo Ngele, la reconsidération de l'héritage de l'ethnie Mvog-Tsung-Mballa demeure au centre de nos préoccupations à la recherche des moyens de pérennisation de la culture beti. Les défis de l'individu contemporain s'apprécient dans les interactions de revalorisation et de création des lieux d'apprentissage capables d'accueillir la mémoire du peuple beti visiblement dévitalisé de sa sève socio-anthropologique.

Au sujet de la revalorisation de la culture beti, le discours de la mémoire reste la voie à suivre afin de permettre aux jeunes d'apprécier la place de choix que réservent le patrimoine traditionnel et son apport dans la résolution des problèmes de vie quotidienne, notamment chez les Mvog-Tsung-Mballa. La correspondance des images se prête à dessein en illustrations lorsqu'on observe le parcours initiatique réussi du jeune Angon Mana, considéré au bout de son voyage comme un héros heureux. Le rite So auquel on assimile cette aventure ne s'éloigne pas de la réalité des conditions contemporaines des sujets dans le groupe socio-anthropologique Mvog-Tsung-Mballa. S'il faille s'abreuver à la source de la culture de conscience traditionnelle, la culture beti à travers le rite So interpelle l'amplification des responsables de la représentation identitaire de l'homme beti reconnu comme sujet courageux et persévérant face à toute épreuve. De ce point de vue, la socio-anthropologie culturelle implique la nécessité de reconnaissance des ingrédients rituels susceptibles d'aider les individus à suivre un itinéraire honorable et conforme à l'intérêt collectif.

Quant à la création des lieux ou liens d'apprentissage de la culture beti, il se dégage la préoccupation permanente de fondation des espaces interculturels qui mettent en exergue les composantes spécifiques de l'héritage protéiforme chez les Mvog-Tsung-Mballa. S'il est vrai que le rite So reste la vitrine de choix de notre démarche imagologique, c'est davantage surtout à cause des grandes valeurs qu'il charrie et qui peuvent, au bout du compte, se révéler comme des variantes socio-anthropologiques positives. La démarche à suivre ne se réduit pas à la mise en scène primitive du rite So comme décrite à la première partie de notre recherche, néanmoins à une attitude de redynamisation qui tienne compte de l'évolution des mentalités et des valeurs

³⁰⁷ Bernard Cardinal AGRE, *Témoin de son temps*, Abidjan, CEDA, NEI, 2006, pp. 18-19.

interculturelles. La socio-anthropologie culturelle beti doit aujourd'hui construire un modèle actualisé mais pas débridé, proposer des tribunes d'interaction où s'exprimeront les valeurs authentiques du peuple pahouin tout en utilisant des codes linguistiques propres à cette variable ethno-culturelle. Le recours aux nouvelles technologies de l'information et de la communication pourrait rendre cette ambition urgente au facteur de l'ordre du possible.

L'élaboration de cette projection de renforcement de l'identité culturelle beti passe par la transmission des expériences rituelles menées par des figures de proue ou les détenteurs du pouvoir traditionnel : les *Bedzo*³⁰⁸, les *Bezomeloo*³⁰⁹, les *Betsig-mintol*³¹⁰, bref les initiés.

IX.1.2. La transmission des expériences rituelles : un impératif catégorique³¹¹

De l'observation du paysage social camerounais où la crise des valeurs s'illustre galopante, la recherche des origines de ces malaises a pu trouver une référence socio-anthropologique en parlant du groupe Mvog-Tsung-Mballa. La prise en exemple du rite So à travers l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngele a fait observer un recensement critique des valeurs qu'on a pu ranger à des fins d'adoption culturelle. La question qui se pose en pareille situation est celle de savoir dans quelle mesure la transmission des expériences rituelles à l'instar du rite So, peut se révéler en impératif catégorique dans la résolution de la crise des valeurs.

L'expérience de la transmission est un acte fondamental dans la sédimentation des valeurs rituelles chez les Mvog-Tsung-Mballa. L'oralité qui tisse la conscience de l'imaginaire africain en général et camerounais en particulier, élargit la dimension socio-anthropologique

³⁰⁸ Les « Bedzo » désignent ceux qui disent. Ce sont les parleurs, les orateurs. Ils jouent un rôle social important. C'est à eux qu'on fait appel dans les séances de palabre, pour leur don de clarté.

³⁰⁹ Ce sont d'éminents orateurs, respectés et écoutés. La tradition beti veut qu'on suive les paroles de ces orateurs nationaux avec respect, car elles sont sacrées. Ainsi : « Zomeloo atebë, nsen akubug », dit un proverbe beti. Nous traduisons : Quand l'orateur national se lève, la cour devient silencieuse. Il faut prêter attention à ses paroles, parce qu'il discerne avant de parler. Et un autre proverbe beti dit : « Zomeloo a a kobo ki ekokobo ». Nous traduisons : L'orateur national ne parle pas pour parler. Cf. Théodore Tsala, *Op. Cit.*, proverbes 5615 et 5616. Le Zomeloo, dit Philippe Laburthe-Tolra, « était un homme réputé, d'une autorité personnelle considérable, dont le moindre désir était obéi ». *Les Seigneurs... Op. Cit.*, p. 240.

³¹⁰ C'est eux qui jugent les cas litigieux. Pour Philippe LUBURTHER-TOLRA, le Ntsig-Ntol est « un artiste ou un grand juge ». *Op. Cit.*, p. 240.

³¹¹ Le terme *Impératif catégorique* est du philosophe Emmanuel Kant (1724-1804). Pour ce philosophe, le devoir s'adresse à la raison en chaque homme, au-dessus de l'intérêt et de la passion. C'est cela l'impératif catégorique, comme celui-ci : « Agis toujours d'après une maxime telle que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle ». On le comprend, cet impératif catégorique est un impératif moral et invite par le fait même à l'action. En d'autres termes en ce qui concerne cette étude, il doit se vérifier dans l'agir culturel beti. Ce qui nécessite par exemple par l'entremise du rite traditionnel So de concevoir, de bâtir ou de produire des usuels dynamiques pour les appliquer aux attentes de la correction des mœurs du peuple lui-même, et en même temps en vue du grand rendez-vous universel du donner et du recevoir. Sur Kant et son *impératif catégorique*, on peut consulter André VERGEZ et Denis HUISMAN, *Op. Cit.*, pp. 243-257 ; on peut voir aussi : « Kant », in *Dictionnaire universel*, Paris, Hachette, 1995, p. 661.

que réserve la tradition beti en l'occurrence. Il convient de ce fait d'identifier les moyens de valorisation des variantes de l'unité sacrée reconnue au peuple beti. Le dialogue est fortement recommandé afin d'assurer le relai d'une expressivité culturelle perpétuellement menacée par une logique suicidaire de l'identité interculturelle. La matière d'usage de ce pari se construit sous la modalité de l'impératif catégorique, c'est-à-dire une action d'urgence qui doit s'appuyer sur une démarche efficace et conséquente. De ce point de vue, le portail de la tradition orale reconnu en image de communication du groupe Mvog-Tsung-Mballa reconduit la portée d'une continuité qui rassemble le passé et le présent tout en servant les armes d'une sérénité d'avenir.

Au regard de ce qui précède, il est souhaitable que les vertus du rite So soient mises à la découverte et à la connaissance des jeunes générations afin que le mécanisme de la mémoire partagée, féconde des valeurs susceptibles de faire face à la crise de la société actuelle. En se rappelant de l'ensemble des influences positives observées au plan des mœurs à travers la lecture de l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngele, il est important de faire circuler cette légende chevaleresque du groupe Mvog-Tsung-Mballa où l'homme et la femme reprogramment le parcours initiatique avec toutes ses péripéties. La thématique du bonheur et sa quête se réinterprètent dans ce schéma sémiotico-anthropologique qui fait lire le visage manichéen de l'itinéraire initiatique de l'homme à travers le rite So. La transposition qui mérite d'être appliquée dans cette démarche doit s'affirmer comme une activité de communication perpétuelle qui crée et consolide les liens transversaux entre l'identité de l'homme beti et le groupe, en tout temps et en tout lieu.

Dans ces conditions, le devoir de parler de sa culture et la conscience de se rappeler de ses origines participe d'une double fonction du voyage vers l'expérience des ancêtres et le triomphe d'un mécanisme d'inscription de soi dans l'échelle des valeurs individuelles. Les moyens et les voies doivent se multiplier afin de briser la frontière qui maintient aujourd'hui les Mvog-Tsung-Mballa dans une posture de l'acculturation. Et pourtant, l'ethnométhodologie reconnaît la capacité de chaque peuple à apporter des solutions aux problèmes qui se posent à lui. C'est désormais, la consécration dynamique de la relation culturelle féconde par laquelle, la pensée de l'identité érige l'homme au centre de toute démarche sociale. Comment ne pas le dire dans cette translation de l'image de l'homme Mvog-Tsung-Mballa qui devrait être considéré comme un maillon essentiel dans l'attestation de la charge poétique de son paysage communautaire. Aussi convenons-nous à la conscience ethnologique selon laquelle : les individus ne sont pas des « idiots culturels ». Car la transmission des valeurs ancestrales dont il est question rassure à l'homme beti un statut de responsabilité à partager dans la redynamisation de ses marqueurs culturels qui sont la langue et la littérature. Ce processus

symbolique ou socio-anthropologique de la fortification de l'expérience culturelle se découvre aussi dans le façonnement du partage de la mémoire ancestrale au moyen des supports pertinents.

IX.1.3. Le discours et le partage de la mémoire ancestrale chez les Mvog-Tsung-Mballa

La vérité biblique liée à l'influence primordiale de la parole : « Au commencement était le Verbe... »³¹² traduit l'impact pluridimensionnel du discours dans l'agir de l'homme. Cette expérience de transmission par le biais du verbe se construit autour de plusieurs symboles de communication. On peut citer l'écriture, l'oralité, la gestuelle et l'image. Le répertoire se convoque de façon circonstancielle et revêt un impact sociologique ou anthropologique qui serve d'espace d'expression des composantes identitaires.

C'est à juste titre que l'idée de la mémoire ancestrale contenue dans le rite So inspire une réévaluation dynamique des techniques de partage de l'héritage des ancêtres chez les Mvog-Tsung-Mballa. La culture beti en général, capitalise aujourd'hui un patrimoine rituel éparpillé à cause de la négligence et la rupture entre les jeunes et les vieilles générations. La tentative de réparer cette faille de la relation entre les individus de cette culture invite les consciences à mettre en exergue les outils de communication capables de relayer sans prisme déformant l'image et les valeurs de l'héritage Mvog-Tsung-Mballa dans ce contexte. Dans cet ordre, on peut retenir des caravanes de communication orale à expérimenter dans les familles. De même la création des œuvres par des initiés peut servir de moyen efficace dans la revalorisation de l'identité traditionnelle beti.

Quant aux images, elles tiennent lieu de facteurs de communication expressive capables de toucher la jeunesse et de lui faire se reconnaître dans une certaine ligne de ses origines. Concernant les nouvelles technologies, le processus de transmission peut s'amplifier et produire des résultats spectaculaires. L'internet et le téléphone portable sont des exemples à prendre à l'actif de cette forme de transmission. Et à cet effet, l'anthropologue Jean-Pierre WARNIER laisse entendre ce qui suit : « Les nouvelles technologies ont le don de susciter des discours généralisateurs, globalisants et dénués du souci d'intégrer en abondance les données du terrain »³¹³.

Au regard de cette opinion, la critique à démanteler se trouve dans la partialité qui caractérise les nouvelles technologies alors que chaque peuple détient les secrets de sa puissance. La socio-anthropologie culturelle beti peut aussi être appréhendée comme une

³¹² « In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum... », Jn1, 1.

³¹³ Jean-Pierre WARNIER, *La Mondialisation de la culture, Op.cit.*, p. 73.

banque de données par laquelle, l'expérience du rite So consolide la preuve de l'effet de l'authenticité. L'humanité a besoin aujourd'hui de la conjugaison de singularité pour construire le modèle de vie commun et capable de représenter les origines les plus marginales. C'est au pied de cette réflexion que la transmission de l'expérience ancestrale ou de la mémoire chez les Mvog-Tsung-Mballa se clarifie dans le langage de la relation entre les peuples et les cultures.

IX.2. LE RITE SO CHEZ CHEZ LES MVOG-TSUNG-MBALLA ET L'OUVERTURE AU MONDE

La cosmogonie du rite So n'est pas une réalité coupée de l'imaginaire interculturel des civilisations du monde, bien que celui-ci soit un rituel aux caractéristiques bien ésotériques. La commune unité de la culture du destin social de l'homme en rapport avec les épreuves fait penser tour à tour l'apport culturel, la socio-anthropologie de développement sur le rituel So. Cette trajectoire fait corps à l'exégèse de l'ethnologue Jean Pierre OMBOLO dont l'approche d'exposition des termes de la « parenté au niveau de la vie sociale quotidienne³¹⁴ » fait du beti, un sujet ouvert à l'altérité. Les dénominations qui résument la chaleur sociale chez le beti porte plusieurs figures.

IX.2.1. L'initiation : une trajectoire multiculturelle du patrimoine des Mvog-Tsung-Mballa

À l'aurore de la tradition africaine, la richesse culturelle se fonde sur un héritage patrimonial meublé de symboles et de mythes de l'histoire socio-anthropologique. Cette influence du culturalisme sociologique peut s'attester dans la redécouverte de la célébration orale du peuple bantou dont les notes rituelles dessinent un arc-en-ciel de cultures composites unies autour de la littérature négro-africaine à partir du groupe Mvog-Tsung-Mballa. La figure de pensée qui investit ce rôle de mémoire est sans nul doute le rite So, voyage initiatique qui reconduit l'itinéraire socio-anthropologique du Beti dans ses interactions avec lui-même et l'altérité. Dans ce contexte de notre étude, la reconnaissance de la valeur de médiation et de dialogue de ce rite traditionnel entre les diverses cultures du monde ouvre les perspectives d'une archéologie de contact et de transmission des richesses d'une aire culturelle peu ou mal connue dans sa révélation du cosmopolitisme. En remontant le courant culturaliste avec ses figures emblématiques comme Edward TYLOR et Denys CUCHE³¹⁵, on peut retrouver l'idée commune de la transmission des symboles et des rites dans une vision socio-anthropologique

³¹⁴ Jean-Pierre OMBOLO, *Op.cit.*, p. 32.

³¹⁵ Cf. Denis CUCHE, « Nouveaux regards sur la culture : l'évolution d'une notion en anthropologie », in Nicolas JOURNET, *La culture...*, *Op.cit.*, pp. 203-209.

qui s'élabore à travers un système de propositions unissant la fonction individuelle de l'histoire à la fonction collective de l'humanité.

Plus concrètement, la capitalisation des valeurs de l'agir culturel beti se retrouve énumérée dans une lecture ethnométhodologique élargie à la déconstruction d'une légende du parcours initiatique du jeune Angon Mana au pays des morts. Si le fantastique qui porte le souffle de cette intrigue aurait pu se limiter à un voyage poétique propre à la mythologie africaine, l'intertextualité de ce schéma peut aussi se vérifier dans des aventures comme celle d'Ulysse ou de Robinson Crusoé pour ne citer que ces références-là. De l'idée d'un parcours qui admet des valeurs de courage, d'intrépidité ou d'héroïsme face à toutes les épreuves, se dessine en effet l'inscription ou la fonction d'appartenance à l'expérience du rite So au registre des enjeux sociaux.

La nature des destins des personnages et leurs conditions d'évolution méritent d'être réinterprétées dans une configuration multiculturelle. Car l'initiation telle que développée dans la fonction sémiotico-anthropologique fait corps avec la cohérence d'un système social prioritairement bâti autour de conditions et de devoirs à remplir pour s'affirmer en tant que sujet reconnu. Le rite So autant que le voyage du jeune héros au pays des morts connote ce style de l'évidente relation entre l'homme et sa culture. La notion de sacré qui interfère avec la description socio-anthropologique du Mvog-Tsung-Mballa repose justement sur un processus de conscientisation susceptible d'orienter le sujet culturel sur un terrain de fécondation de l'unité de principe éthique, indispensable à la consolidation de l'identité sociale de l'individu.

Quoiqu'il en soit, le regard qu'il convient de porter à cette évolution de la tradition beti s'inscrit dans une opportunité de l'ouverture au monde d'un système de pensée, d'un mode de vie, d'une expression du sacré qui s'inscrit dans la mondialisation des cultures. La causalité de l'univers d'homogénéisation des expériences fait de l'homme Mvog-Tsung-Mballa un citoyen du monde grâce à l'hospitalité et l'ouverture de son identité systématiquement réceptrice des points de vue des cultures de l'ailleurs. La notion de frontière se prête dans cette logique comme une barrière fluide et perméable aux contributions de la diversité. Et Claude LEVI-STRAUSS a vu juste en soulignant :

Une même collection d'individus, pourvu qu'elle soit objectivement donnée dans le temps et dans l'espace, relève simultanément de plusieurs systèmes de culture : universelle,

*continentale, nationale, provinciale, locale, etc., et familiale, professionnelle, confessionnelle, politique, etc.*³¹⁶

Au regard de ce qui précède, la lecture que produit le rite So à la lumière de la socio-anthropologie culturelle suggère une interconnexion circonstancielle entre le local et le global, l'ethnie et l'homme afin que s'exprime la richesse africaine en général et camerounaise en particulier à travers un modèle de l'expression culturelle portée par la mémoire initiatique du rite So. De ce point de vue, la trajectoire multiculturelle se veut une option d'authenticité respectueuse de l'originalité de chaque culture. C'est à partir de ce défi que la proposition d'une socio-anthropologie culturelle beti basée sur la reconnaissance de la tradition et de la modernité sera capable de faire face à la crise des valeurs que traverse le peuple beti en particulier et la société camerounaise en général.

IX.2.2. La crise des valeurs et l'apport culturel du rite So chez les Mvog-Tsung-Mballa

Le mécanisme d'observation des unités sociales et leur fonctionnement affiche aujourd'hui un paysage de mœurs relégué à la couleur sombre. Est-ce l'apanage d'une perte de repères identitaires de la société camerounaise ou la mauvaise assimilation de la culture occidentale ? Ce nœud interrogatoire reconduit la revalorisation de la compétence culturelle dans la recherche des solutions aux problèmes qui se posent dans la communauté culturelle du Mvog-Tsung-Mballa. L'illustration méthodique qu'accorde le rite So réclame la prise en compte des qualités de cette expression identitaire dont l'angle de touche se trouve axé sur le retour aux sources. Cette conception de l'aventure initiatique participe d'un mode d'usage qui analyse le déterminisme entre l'idée de transmission et le souci de revalorisation du patrimoine dans son essence de préservation des idéaux de la dignité humaine. Comment peut-on s'inspirer du rite So aujourd'hui pour accomplir un parcours de société digne de la réussite recherchée ? Question subtile qui en appelle à une réponse adéquate sans nul doute. Il s'agit d'apprécier la signification de l'opération rituelle de ce rite reconnu pour ses exigences morales et sa rigueur physique dans le choix des héros.

Plus qu'une métaphore, le symbole que recèle la tradition beti à travers le rite So s'affirme comme une trajectoire d'usage libre au service de la défense des valeurs ancestrales. Les groupes sociaux présentent de ce fait un modèle de réussite qui converge vers le caractère trivial et manichéen de la vie. Les devoirs et les droits se situent dans cette nature de l'individu dominé malheureusement par les plaisirs qui font entorse à l'intérêt général. Le dénominateur commun du rite So mérite une fois de plus d'être rappelé en de telles circonstances afin que la

³¹⁶ Claude LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, Nouvelle édition, 1999, p.172.

philosophie du bonheur de tous soit ressuscitée au milieu des générations actuelles et futures. Le parcours sémiotique de la quête que construit l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngele souscrit à cette impérieuse nécessité de conservation et de pérennisation des valeurs non périssables.

Le débat sur l'apport culturel du rite So se présente aussi bien comme une interpellation qu'une exorcisation des esprits reptiles et faillibles devant les artifices de la mondanité. Les modèles des personnages que fait découvrir la culture beti en général et Mvog-Tsung-Mballa en particulier dans son oralité, et, dresse une typologie de la figure digne d'inspiration en valeur éthique dans un contexte alimenté par des contre-valeurs physiques et morales. L'accord parfait entre l'homme et sa culture se conçoit avec osmose dans le principe indicateur du rite So et comme tel, l'espoir d'une révolution réelle des mentalités se dessine à traits renforcés au cours de cette occasion de redynamisation de la mémoire beti reconnue dans son appartenance à l'inter-culturalité.

Au regard de ce qui précède, la sollicitude propre à la culture beti dans son rapport avec autrui est aussi fécondatrice de la vie dans sa configuration du développement. Ainsi, sous quelle modalité la refondation de la vie s'insère-t-elle dans le vaste champ de la culture traditionnelle ?

IX.2.3. La refondation de la vie chez les Mvog-Tsung-Mballa : vers l'anthropologie socio-culturelle du développement

L'appréciation du développement peut se faire à la lumière des facteurs économiques, philosophiques et socioculturels. En parcourant le chapitre VIII de l'essai de Jean-Pierre OMBOLO³¹⁷, on peut découvrir une autre composante de l'anthropologie beti en relation avec la culture du développement. De l'idée reçue selon laquelle, le monde Fang-Beti-Boulou n'a jamais connu dans sa vie traditionnelle, une organisation politique ou un modèle d'autorité, s'ouvre une autre fenêtre de dialectique. Le peuple beti dans son berceau traditionnel a un parcours d'appréhension de la production des richesses peu remarquable à cause de la perte de l'identité culturelle. Ce constat peut encore se faire aujourd'hui au regard de l'état de pauvreté qui soustrait certains membres de la communauté aux prouesses de l'épanouissement individuel. La pertinence du rite So réclame impérativement une zone d'expérimentation revivifiée et révolutionnée en faveur de la grande aventure vers une anthropologie socio-culturelle du développement du beti ou du Mvog-Tsung-Mballa.

³¹⁷ Jean-Pierre OMBOLO, « L'Esprit Beti à travers l'art d'être une personne ayant socialement émergé », Op.cit., p.

S'il est vrai que le discours de la socio-anthropologie culturelle a parfois été mal apprécié à cause de l'opacité de certains symboles du sacré, n'est-il pas venu le moment d'opérer une relecture féconde de la culture devant les défis du développement intégral?³¹⁸

Cette interrogation met en relief le bénéfice de la refondation de la vie chez les Mvog-Tsung-Mballa à travers l'inspiration schématique que laisse découvrir le parcours initiatique du rite So. La recherche du bonheur au quotidien par de nombreux efforts est une forme symbolique de la quête initiatique que subit le jeune Angon Mana. Il s'agit de retrouver les traces de la reconstruction de l'identité beti comme impérieuse nécessité devant le défi de la vie communautaire. Le sens de la refondation partage les affinités avec le besoin de dilatation au sens de création d'un code dynamique, susceptible de mettre en marche la volonté de faire bien qui a toujours constitué le crédo du peuple beti. De la transmission orale en passant par le relai de l'étiquette traditionnelle, l'histoire du peuple beti mérite de s'arrimer au contexte du grand développement défini par les OMD³¹⁹. C'est à travers la socio-anthropologie culturelle dans son discours de patrimoine que ce défi se définit comme valeur à privilégier au milieu de grandes interférences utopiques de bonheur. Les différentes étapes du voyage initiatique du jeune Angon Mana recèlent une profonde symbolique de la mémoire humaine contemporaine, partagée entre le voile du passé, mal maîtrisé et, une projection vers un avenir incertain. Il est temps de bâtir une aventure sociale constituée d'expérience et de science au service du bien-être et de l'intégration de toutes les couches. Les valeurs d'hospitalité et d'abnégation observées dans le parcours mythique ne sont pas seulement des facteurs imaginaires, mais elles relèvent de l'actualité et méritent d'être adoptées.

L'enjeu majeur de l'état des choses actuelles se situe au niveau de la nécessité de conscientisation des jeunes face aux problèmes qui se posent à eux dans leur écosystème. Ce n'est qu'à partir de là que l'itinéraire philosophique privilégié par Ebénézer NJOH MOUELLE

³¹⁸Nous pouvons nous référer ici à une de nos précédentes études en Doctorat. Nous voulions obtenir un certain éclairage sur le processus de développement d'un peuple : « Depuis que nous avons entrepris notre démarche par cette étude, nous avons compris que le concept de développement est employé pour exprimer à la fois l'amélioration des conditions de vie des populations et le processus par lequel on peut bonifier ces conditions. Le développement doit donc permettre l'accession des personnes au contrôle de leur destinée en participant activement à la réalisation de leur potentiel productif pour le bien-être individuel et collectif. Le développement trace la voie de la relation entre les gens. Il exprime une culture et une économie dont le but est de répondre aux attentes, en termes de besoins de chacun et de partage des ressources sans injustice...Le développement est un processus de transformation d'une société. Il s'agit d'un processus de longue durée qui s'applique à l'ensemble des structures économiques, sociales et politiques. Ainsi y a-t-il développement lorsqu'il y a croissance dans toutes les facettes de la vie d'une population ». Voir : Joseph ABANDA, *La formation des chrétiens dans la zone pastorale Mefou-Sud de Yaoundé à la foi et au développement*, Thèse soutenue : pour l'obtention du Doctorat en Théologie pastorale, Abidjan, Université Catholique d'Afrique de l'Ouest/Unité Universitaire d'Abidjan (UCAO/UUA), 2007, pp. 158-159.

³¹⁹ OMD : Objectifs du millénaire (Lutte contre la faim, lutte contre les grandes pandémies, lutte contre le changement climatique, lutte pour le développement, lutte pour l'éducation)

*(De la médiocrité à l'excellence)*³²⁰ se fera réalité devant ce triste décor social, dont la majorité est aujourd'hui composée d'« idiots culturels ». La culture beti en tant que variante fondamentale de la chaîne des valeurs du patrimoine traditionnel peut servir à la mise en œuvre d'une anthropologie socioculturelle du développement si et seulement si l'imprégnation par le peuple de ses différentes richesses devient un défi de grande circonstance. Il n'est pas possible d'imaginer la vie d'une communauté sans valeur de production ou de valorisation de ses acquis de civilisation comme l'illustre la crise des valeurs chez les Mvog-Tsung-Mballa. L'application de l'art et de la science anthropologique caractérise une compétence de la fécondité des valeurs traditionnelles devant des préoccupations sociales de délinquance et ses corollaires.

Rendu à cette conséquence logique de l'apport du rite So, notre troisième hypothèse axée sur l'importance du rite So dans la reprise en main des valeurs du peuple beti en général et les Mvog-Tsung-Mballa en cas d'étude ; ceci à travers les défis de développement et de réappropriation des patrimoines traditionnels comme l'atteste le référent du So, véritable modèle d'initiation. L'enjeu de cette vue partielle de départ se consolide dans une allégorie dynamique qui projette un optimisme traditionnel face aux attentes d'une jeunesse en perte de repères. Le développement devient la mémoire d'un style ethnologique de perception du bonheur collectif. L'authenticité s'ouvre dans la diversité des peuples et des cultures à travers des représentations socio-anthropologiques qui font admettre l'harmonie du destin de l'homme. De ce fait, cette égalisation des priorités au niveau des modes de vie hiérarchise aussi la formulation d'une commune éthique des valeurs.

IX.3. LE RITE SO ET L'ÉTHIQUE DES VALEURS PARTAGÉES : NEGOCIER LE RETOUR AUX SOURCES DU MVOG-TSUNG-MBALLA

La culture beti se caractérise de l'avis de certains acteurs sociaux comme un variable traditionnel ethnique ayant trait d'identité la paix. Le bien qui vient se formuler dans ce registre investit son sens à travers l'éthique des valeurs partagées que l'ensemble des valeurs découlant du rite So fait revivre.

IX.3.1. Le travail et l'impératif de l'action productive

La philosophie étymologique de l'éthique sociale se préoccupe traditionnellement des principes normatifs de la conduite humaine, ainsi que des valeurs morales qui régissent les relations intercommunautaires. De ce point de vue, l'influence de l'agir socioculturel, prise dans le sens de la socio-anthropologie culturelle offre à la compréhension des groupes la

³²⁰ Cf. Yaoundé, Edition CLE, 1998.

signification d'une sociologie du travail, partagée entre le processus d'affirmation et la valorisation de l'action productive. De cette relation, émerge la pertinence du thème du travail perçu comme un impératif socio-anthropologique de rendement au regard de notre thématique. C'est ainsi que le souci scientifique de démonstration de la place de la tradition beti se trouve renforcé dans cet aspect adossé à l'impératif d'une éthique positive et soucieuse de la sédimentation du patrimoine socio-anthropologique qui transite par l'oralité de l'espace rituel du So. La cohérence élémentaire de ce mode d'appréciation met en exergue le travail en tant qu'action prospective et stimulante du bien-être dans un contexte de retournement des forces qui imposent aux acteurs les résultats devant tout domaine. La culture traditionnelle beti, évaluée à travers un symbole rituel, sollicite une lecture approfondie qui tienne compte de l'inscription de l'imaginaire dans la refondation de l'agir culturel.

Quoiqu'il en soit, l'observation du succès du jeune héros au détour des péripéties du voyage relance l'intérêt d'une reconfiguration de l'éthique du travail³²¹. Que ce soit l'économie, la sociologie, l'anthropologie ou l'art patrimonial, l'idée maîtresse se résume dans une équation de requalification de l'identité axiologique de l'homme contemporain en général et du sujet Mvog-Tsung-Mballa en particulier. Les défis de ce millénaire interpellent le patrimoine culturel africain dans sa diversité ainsi que sa spécificité. Les industries culturelles qui relèvent de ce vaste champ de la tradition sont à capitaliser dans un processus de triomphe de l'identité africaine au cœur du concert des nations.

Si le rite So pouvait par le passé se réduire à une manifestation restrictive de l'héritage culturel du peuple Mvog-Tsung-Mballa, ses effets et la valeur du travail qui le caractérisent apparaissent comme une unité de valeur partagée sous tous les cieux. L'aventure au nom du courage et de la patience se considère comme la dialectique de réajustement de la morale individuelle dont la touche philosophique débouche sur l'épanouissement ou le bien-être de tous. La fin de ce récit dévoile un horizon culturel qui privilégie la dimension spirituelle et sociale de l'homme beti. L'impératif productif dont il est question, rejoint l'enjeu de redynamisation des valeurs au profit d'une jeunesse en perte de valeurs cardinales, surtout celles liées à la maturité sociale.

³²¹ À propos du travail, une autre variante de l'épopée débute dans un champ de cannes à sucre qu'avait cultivé Angon Mana. Le héros principal retrouvait assez souvent ses cannes coupées et sucées par un être invisible. A la question de savoir qui le faisait, ne voit de fée se manifester enfin et engagera le dialogue qui va inciter le jeune homme à s'engager et emprunter le chemin conduisant chez les fantômes. Cette variante provient surtout des informateurs et informatrices d'Akono (Département de la Mefou et Akono) et de Ngomedzap Département du Nyong et So'o).

La production doit, de ce point de vue, devenir une voie d'affirmation de l'identité personnelle au même titre que la préservation de l'intérêt général doit respecter la structure de la civilisation de ce peuple de la Région du Centre, particulièrement à Akono. Que ce soit au niveau des attitudes ou des habitudes, la pratique du travail mérite d'être revisitée à l'échelle entrepreneuriale. La culture doit devenir une force socio-dynamique qui relance l'éthique de la justice ou de l'égalité des chances à l'heure de la mondialisation.

IX.3.2. La justice ou l'égalité des chances : des valeurs de socialité interculturelle à rebâtir chez les Mvog-Tsung-Mballa

La définition de la justice inspirée du *Vocabulaire pratique des sciences sociales* d'Alain BIROU fait retenir que ce concept renvoie à « la règle de ce qui est conforme au droit de chacun ; volonté constante et perpétuelle de donner à chacun ce qui lui appartient »³²². Au regard de ce qui précède, le concept de justice arbore d'abord le sens de l'éthique des rapports sociaux et le facteur des responsabilités à travers les droits et devoirs des individus. C'est pourquoi la justice pose le problème de l'équité voire de l'égalité des chances vis-à-vis des partenaires sociaux et des institutions qui incarnent l'action communautaire. Dans le présent contexte d'étude, l'orientation de la justice participe de la reconnaissance des forces structurantes et des actes concrets qui touchent à la manifestation des relations interpersonnelles.

Au-delà d'une simple vue de l'esprit, l'ouverture de ce débat sur la redynamisation des valeurs repose en même temps sur le besoin de respect des principes de pacification ou d'intégration tout court. En s'attardant sur l'évolution narratologique du jeune aventurier du conte, la discussion autour de la justice alimente une vue polydimensionnelle. La liberté de choix de suivre l'être aimé se révèle au premier degré comme un devoir de justice personnelle dans la plénitude du cœur. De ce fait, le droit à l'amour est perçu comme une tradition culturelle de règle et à laquelle, il faut accorder le sens plein d'une initiation authentique, ce d'autant plus que son défaut s'observe comme une faille dans les relations humaines aujourd'hui.

Cela relève d'une logique de justice naturelle, mais qui ne fait pas l'unanimité au regard des obstacles à parcourir. Au deuxième pallié de cette perception, la justice se heurte à une attitude peu ordinaire du beau-père qui rend plutôt désagréable la traversée d'Angon Mana vers l'atteinte de son objet de désir. On se croirait d'injustice, car la multiplication des épreuves

³²² Alain BIROU, *Vocabulaire pratique des sciences sociales*, 2^{ème} édition revue et augmentée, Paris, Éditions Économie et Humanisme- Les Éditions Ouvrières, 1968, p.185.

s'apparente à la mode contemporaine matérialisée par le conflit des générations. Au lieu donc d'accueillir le jeune homme en toute simplicité, le beau-père s'illustre davantage en tyran ou sujet machiavélique. Les formes de l'injustice contenues dans cette légende partagent des affinités avec le fonctionnement de la société camerounaise actuelle. La conviction d'avoir choisi la porte de la socio-anthropologie culturelle à travers le rite So nourrit un grand espoir de transmission des valeurs nobles.

De ce point de vue, l'égalité des chances telle que formulée dans cette réflexion se rapporte à l'agir culturel positif et transformateur de la conscience du Mvog-Tsung-Mballa. C'est à partir de cette projection que le mode d'organisation de la société pourra intégrer des variantes de l'éthique des valeurs partagées. Le crédo des soucis d'inégalités des classes sociales a changé de siècle, mais est resté aussi retentissant que les constats tristes chez les générations qui s'enchaînent. Le rite So qui reste, jusqu'à preuve du contraire, la fibre motrice de cette analyse socio-anthropologique ouvre l'expérience traditionnelle du Mvog-Tsung-Mballa à la légende du monde contemporain, grâce à la trajectoire optative d'une société où règnent justice et égalité.

Toute proportion gardée, les débats sur les identités raciales sont invalidés par la société beti qui place l'homme au centre de toute action, tout en maintenant sur la double posture de moyen et de fin. Ceci nous replace au cœur de la motivation culturelle du rite So envisagé toujours dans le souci de réparer un tort ou d'assurer la justice sociale au sein du groupe. Les Mvog-Tsung-Mballa d'Akono, pierre angulaire de cette représentation socioculturelle ont perdu le pied devant l'intérêt inestimable de leur patrimoine. Le retour aux sources peut donc se formuler comme la marche vers la reconstruction de l'identité authentique du Mvog-Tsung-Mballa et le dialogue interculturel, symbole d'un humanisme de la différence.

IX.3.3. Le rite So chez les Mvog-Tsung-Mballa : vers une expérience de l'humanisme de la différence

S'il est vrai que la dimension culturelle du rite So relève d'une représentation socio-anthropologique des Beti notamment l'exemple les Mvog-Tsung-Mballa d'Akono, cette hypothèse s'accomplit dans la caractérisation de l'identité de l'Homme. Au départ de cette étude, l'ethnométhodologie nous a permis de cerner la valeur spécifique du rituel So dans son berceau socio-anthropologique et sa vertu philosophique dans le processus de redynamisation de l'éthique des comportements sociaux. C'est dans cet ordre qu'il nous a été donné de considérer les individus non pas comme des « idiots culturels », mais davantage en tant que sujets actifs et détenteurs d'un coefficient culturel susceptible de leur servir de solutions face

aux problèmes qu'ils rencontrent au quotidien de leur vie. On a aussi l'essai de Jean-Pierre OMBOLO, l'identité du beti se consolide autour d'une communion traditionnelle avec les autres communautés. Car en émettant les jugements de valeur sur-elle-même et sur les autres communautés, un groupe ne peut en effet que révéler le système normatif de sa culture et son idéal de la personnalité humaine³²³.

Quelle image peut-on garder, ou quelle voie peut-on tracer pour l'affirmation de l'homme Mvog-Tsung-Mballa aujourd'hui ? Le rite So reste à notre entendement le symbole exemplaire de l'intégration dynamique de l'homme bantou dans le vaste champ de la médiation sociale. L'humanisme de la différence qui se dessine au bout de cette pensée reconduit la redéfinition de la valeur socio-anthropocentrique reconnue à la culture beti. Quoiqu'il en soit, la différence se rapproche de la diversité culturelle que l'on peut aussi identifier à diverses rencontres observées dans le conte. Le plus important au cours de ces péripéties est la conciliation obtenue par joie ou par peine devant les épreuves. Le rite So qui nous sert de miroir repose sur l'interaction de la civilisation africaine et occidentale. Les valeurs partagées que véhicule ce rituel ouvrent la condition du sujet bantou vers la révélation d'autres modes de vie et la transmission d'une expérience locale qui correspond à l'imaginaire de l'altérité. L'esprit humain qui mobilise l'attention dans cette recherche vise à rassembler les morceaux d'une portion culturelle aux valeurs solidaires de tradition. La crise des mœurs et celle des valeurs qui fractionnent l'unité identitaire du peuple Mvog-Tsung-Mballa est une allégorie du vice qui a investi ses pouvoirs malheureux dans le paysage social contemporain.

Quoiqu'il en soit, le signal de distinction qui structure cette étude se rapporte à l'affirmation de la valeur sociale du rite So dans la réparation de la crise que traversent les générations actuelles. Ainsi l'inscription de l'homme beti dans le monde en tant que contributeur à sa manière dans l'unité sociale s'illustre par cette transmission d'expérience authentique dont le rite So en porte l'emblème du sacré. Vivre aujourd'hui dans un monde multipolaire exige de l'homme Mvog-Tsung-Mballa un encrage patrimonial solide et transmissible dans la pure orthodoxie de l'échelle des valeurs partagées.

IX. 4- LE RITE SO ET LA CONSTRUCTION DE L'UTOPIE DE L'HOMME-MONDE

L'élaboration de la pensée universelle se construit aux abords des singularités des civilisations des différents peuples du monde. En effet, le discours autour du rite So dans

³²³ Jean-Pierre OMBOLO, Chapitre X « Etre beti, et interpréter le tempérament et les mœurs des tribus de sa famille culturelle et des communautés étrangères, Op.cit., p.75.

l'imaginaire du peuple bantou se réclame d'un héritage de la condition de l'homme ayant des préoccupations de la sociabilité harmonieuse. De toute évidence la projection de meilleur monde envisagée émane ou relève de la philosophie sociologique de l'utopie. De fait, si cette tradition remonte à l'Antiquité, le terme lui-même a été forgé à partir du grec au XVe siècle par l'écrivain Thomas More, qui en a fait, le titre de son œuvre la plus célèbre, *Utopia*. Ce terme signifie exactement « nulle-part ». Cependant, la poursuite des idéaux de meilleure politique de société aux plans des comportements ou des ambitions donne lieu à la projection d'une identité citoyenne à la dimension cosmopolitique.

C'est pourquoi la problématique de la crise des valeurs qui sous-tend ce travail ouvre la compréhension sur les traces d'un regard consubstantiel du partage d'intérêt au sujet de la plénitude morale des membres des communautés mondiales en général et camerounaise en particulier. Si les enjeux de cette étude se réclament de la considération de la conscience de l'éthique sociale à l'échelle de modes d'agir des uns et des autres pour la garantie de l'unité de la paix, il convient de penser les moyens et les voies de réajustement de la hauteur morale des systèmes de comportement. Pour initier cette pensée de relations à longue portée, il faut revoir les paramètres de traces culturels, de l'errance et de l'opacité avant de questionner la fécondité de l'identité rhizome dans cette périphérie thématique axée sur la crise des valeurs.

IX.4.1- Le regard du rite So : suivre les traces d'une morale singulièrement universelle

La prise en compte de l'identité suggère aussi la considération des facteurs qui attestent de l'authenticité d'une civilisation. L'Afrique présente donc des composantes de représentation de la culture que la notion de trace essaie d'en restituer les facettes et que l'analogie au contenu opérationnel du rite So fait comprendre. Edouard GLISSANT a abordé la question dans une expression contextualisée de l'Afrique :

La trace est la route comme la révolte à l'injonction, la jubilation au garrot. Ces Africains traités dans les Amériques portèrent avec eux, par-delà les Eaux Immenses, la trace de leurs dieux, de leurs coutumes, de leurs langages. Confrontés au désordre implacables du colon ils eurent ce génie, noué aux souffrances qu'ils endurèrent, de féconder ces traces, créant – mieux que des synthèses - des résultantes qui surprennent. C'est par l'imaginaire sociologique que nous gagnerons à fond sur ces déréllections qui nous frappent, tout autant qu'il nous aide déjà, dérivant nos sensibilités, à les combattre³²⁴.

³²⁴ Édouard GLISSANT, *Traité du Tout-Monde. Poétique IV*, Paris, Gallimard, 1997(2007), pp. 18-19.

Plus concrètement, les modalités de la trace en tant que repère de la civilisation bantou à incidence universelle, se lisent à travers l'éthique proverbiale de certains interdits. Pour initier ce décryptage à valence morale, on s'attarde d'abord sur le code de conduite destinée à la vie de jeune homme dans la tradition beti.

Biki asu enanga fam

Tege di bidi a mbeb: oza tobo eyel

Tege di bidi a ndoan: oza tobo olog

Tege lumbu a mvie: feb eza ke wa asu, ontua awuda

Tege din minnom mi bininga, nge eba bene nlugan: oza kanga nkoe

Tege di a mvie: oza yemele tege lug mininga

Tege di zoe: ban bininga beza wog wo enyum metud

Tege di akpel: asu antoa ntu ane man nnom

Tege di obud (nyamesogo): wayi nyum metud

Tege tub dzom ai onyu: mefub, biseb tege wo kab ndoan a mo

Tege din bivuvuman: tsoo³²⁵.

Traduction

Ne point manger à l'aide d'une spatule de crainte d'être sexuellement impuissant.

Ne point manger dans une marmite placée au feu de peur d'être trop pointilleux sur les problèmes de nourriture.

Ne point se courber sur une marmite qui chauffe : tu as vite fait de recevoir la vapeur sur la face, ainsi tu ne pourras trouver de partenaire amoureuse.

Ne point coucher avec les vieilles femmes ou les femmes mariées, de crainte de devenir éternellement célibataire.

Ne point manger à même la marmite, de crainte de ne pouvoir jamais te marier.

Ne point manger la civette, de peur que les jeunes filles ne décèlent en toi une odeur âcre (qui les ferait s'éloigner de toi).

Ne point manger de la vipère, de peur d'être sujet au vieillissement précoce.

Ne point consommer de la mangouste (nyamesogo), tu va dégager une odeur âcre.

³²⁵ Jean-Marie ESSONO, *Langue et culture EWONDO Par la grammaire, les textes et l'exercice (suivi d'un lexique français-ewondo)*, Yaoundé, Editions Belles Lettres, 2012, p. 76.

Ne point percer un met emballé avec des feuilles (fraîches), tu tenteras en vain de provoquer des brûlis pour tes nouveaux champs.

Ne point avoir des relations sexuelles avec ta parenté, c'est l'inceste³²⁶.

Au regard du contenu de ce tracé vecteur de la trace éthique à connotation universelle, on peut retenir trois voies de réception du message. La première instance d'interprétation concerne la relation de régulation de l'appétit. La manducation doit suivre les principes de la correspondance de statut. En interdisant la proximité de geste autour de l'univers culinaire, c'était la bienveillante pensée d'honorer le genre féminin, reconnu comme l'agent agréé de la préparation et la distribution des repas. La transgression de cette logique entraîne aujourd'hui des conflits de compétence dans certains cas. La portée universelle de cette série de consignes à visée philosophique dévoile la pensée sacralisatrice de la femme. Si l'humanité s'inspire de cette trace de la tradition beti, les relations entre les sexes, ou celles entre les individus se porteraient moins mal. L'escalade de la violence qui oriente désormais le dépaysement des cultures conjugue un présent rétif et négatif. Il n'est pas question de sanctifier la femme ou de faire l'apologie du genre en question, mais c'est une pensée reconnaissante de la correspondance du jeu de rôles que suggère l'approche dynamiste de Georges BALANDIER.

Bien plus, le deuxième paramètre de validation de l'interdit se trouve formulé dans l'orthodoxie des relations amoureuses entre les générations. La logique du mode de contrat de cœur dans la tradition bantou interdit les relations d'un grand écart d'âge. En effet, ce choix semble aller à l'encontre du droit d'aïnesse que les jeunes bafouent au nom des pulsions et de l'audace accentuées. Et la résultante de cette déviance est la mort ou les trahisons des époux et épouses légitimes. Parmi les modalités de la crise des valeurs, cette question des amours transgénérationnels pose le problème de l'avenir des unions. Il est important de comprendre la portée morale de ces codes qui dénoncent et préviennent de ce système vicieux.

La modernité empruntée à l'Occident dans la convenance sans limite d'âge entre les amoureux revêt plutôt un cachet occulte dans ces choix de relations de grand écart entre les générations au Cameroun. Le discours prend sa légitimité dans des révélations scandaleuses proches du magico-anal. La vérité dans cet ordre, bien que souvent maquillée, n'échappe pas totalement à la vigilance de la révélation des voies authentiques chez les Mvog-Tsung-Mballa. Les patriarches et les citoyens soucieux de la promotion de l'éthique des comportements s'en

³²⁶ Traduction faite par Madame Joséphine BIDZOGO, Présidente de l'ASSOCAP Zonale Mefou-Sud/Akono ; Monsieur Mathieu BETENE, Conseiller pédagogique au CEDY ; Monsieur Joseph BEFOLO MENYE, Secrétaire paroissial d'Akono ; Père Joseph ABANDA, Curé des paroisses d'Akono et de Mfida, Vicaire Episcopal Mefou-Sud/Akono.

indignent. L'abondante littérature sur la critique des déviations qui, s'emparent du mode opératoire chez certains individus rencontrent l'onction des arguments recueillis pendant nos investigations de terrain.

À ce sujet justement, l'interdit de percer le mets avec le doigt traduit plutôt la défense de reproduction de logique relationnelle abominable pour faire prévaloir l'attitude naturelle. Le doigt connote le sexe et l'action de percer se révèle plutôt péjorative dans l'imaginaire des symboles de la normalité. Car il existe bien un processus d'ouverture du mets, et la violation de cette démarche porte en elle-même, les effets psychanalytiques freudiens de l'immoralité des mœurs que décrivent les principes formulés dans le crédo bantou sus-évoqué.

Quoi qu'il en soit, les agrégats de la civilisation bantou que les actes peuvent traduire dans de simples paroles révèlent une vision du monde bien singulière dans sa richesse. L'expérience du tracé que suggère le rite d'initiation So constitue la trace d'une étendue de référents de l'agir socio-dynamique révélatrice de la fécondité de la culture traditionnelle africaine. Qu'importe si les variations et l'évolution des modes de pensée se soumettent à la fragilité des appareils de la science sans conscience. Le point de vue d'Edouard GLISSANT instruit au bout du compte sur la portée de la trace :

La pensée de la trace permet d'aller au loin des étranglements de système. Elle réfute par là tout comble de possession. Elle fête l'absolu du temps. Elle ouvre sur ces temps diffractés que les humanités d'aujourd'hui multiplient entre elles, par conflits et merveilles. Quand nous brusquons en nous ces traces de nos histoires offusquées, ce n'est pas pour détourner bientôt un modèle d'humanité que nous opposerions de manière toute tracée, à ces autres modèles qu'on force à nous imposer³²⁷.

À tout considérer, la lecture du rite So nous conduit aussi vers la prise en compte de l'errance que la symbolique mérite une dialectique bénéfique de la portée de la tradition.

IX.4.2- De la trajectoire de l'errance à l'opacité culturelle : le rite So et l'avenir

Si l'errance a souvent été vue sous l'œil de l'impasse, synonyme de la mobilité douloureuse, la seconde acception de ce paradigme, laisse découvrir au pas de l'évolution, une résonance consubstantielle de la rencontre des cultures. De fait, la conception de l'errance semble mieux formulée dans ses aspects ambivalents chez Édouard GLISSANT :

L'idée de l'errance nous paraît vagabondage et dévergondage du sentiment. Tracer dans l'ailleurs nous fait peur, parce que nous

³²⁷ Édouard GLISSANT, *Op.cit.*, pp. 19-20.

ne brûlons pas du besoin de conquête et que nous ne voyons pas pourquoi il faudrait ainsi aller divaguer en tout lieu. L'errance, c'est cela même qui nous permet de nous fixer. De quitter ces leçons de choses que nous sommes si enclins à semoncer, d'abdiquer ce ton de sentence où nous compassons nos doutes – moi le tout premier- ou nos déclamations, et de dériver enfin³²⁸.

Quant à l'opacité culturelle qui ficelle cette vue d'ensemble de la tradition bantou, filiation et légitimité tissent la toile de la survivance de la communauté qui constitue le socle de ce regard, il est possible d'imaginer l'effet de la puissance interculturelle de la diversité des modes d'expression de l'agir des peuples. L'utopie de l'opacité valorise le substrat sédimentaire de la civilisation dans un paysage archipélique où le patrimoine de l'autre constitue l'apport en tant que repère de l'humaine condition.

Toujours, la convocation des éléments de la tradition orale nous inspire à partir d'un sermon de la rectitude morale en vigueur dans l'imaginaire beti :

Biki asu enanga mininga

Tege di minsunga mi tsid: oza bo awuda

Tege din eza nnom: efema eza wo ton

Tege di akpel: mebada meza wo kui a nyol

Tege woman ai benyia bodo: eyog

Tege di onon: oza bo tege bi mebè

Tege wobo a nlod osoe: mvom dzoe eza man ke³²⁹.

Traduction:

Ne point manger les tripes d'animaux, de peur de ne pas trouver de partenaire amoureux

Ne point coucher avec le mari d'autrui, de crainte d'être détesté de tous

Ne point manger de vipère, de crainte d'avoir le pian

Ne point se discuter avec les aînés, de peur d'en courir la malédiction

Ne point consommer la chair d'oiseau, de peur de ne pas avoir de mamelles

Ne point se baigner dans un cours d'eau, de peur que toutes les chances ne soient dispersées³³⁰

Au regard des valeurs contenues dans ce crédo de l'oralité consacré aux interdits inhérents à la femme, on peut retenir les arguments ci-après : Le récapitulatif des usages

³²⁸ Édouard GLISSANT, *Op.cit.*, p. 63.

³²⁹ Jean-Marie ESSONO, *Op.cit.*, p. 76.

³³⁰ Traduction faite par Madame Joséphine BIDZOGO, Présidente de l'ASSOCAP Zonale Mefou-Sud/Akono ; Monsieur Mathieu BETENE, Conseiller pédagogique au CEDY ; Monsieur Joseph BEFOLO MENYE, Secrétaire paroissial d'Akono ; Père Joseph ABANDA, Curé des paroisses d'Akono et de Mfida, Vicaire Episcopal Mefou-Sud/Akono.

auxquels la femme doit se soumettre va de la réserve face aux menus mystérieux à la logique de l'éthique de la commensalité. Chaque peuple ayant un système de références des usages en vue de l'épanouissement de sa civilisation, il y a lieu de comprendre le bien-fondé de la formation traditionnelle qui fonde l'identité de chaque peuple. Les Mvog-Tsung-Mballa par le rite So bénéficiaient de l'onction d'une liturgie sacrée par laquelle, la volonté de vivre avec les siens était le mode d'exister de cette vision collective.

La convocation des films sociologiques a permis de mettre au goût du jour l'ampleur de la crise des valeurs du point de vue des mœurs. Le comportement addictif qui entraîne le marchandage des mœurs dévoile l'une des facettes dangereuses de l'agir des jeunes. Le paradoxe des symboles suscite des inquiétudes, car d'un côté l'école, cadre réservé à l'instruction et à la morale sociale, et à proximité, une mise en scène de pratiques malsaines. Nous pouvons renouveler l'intérêt de démonstration au regard cette évocation purement objectivée des faits et des pratiques dans une localité de la Région du Centre.

Il ne s'agit pas de se souvenir des facteurs qui perturbent la morale, mais de repositionner le débat sur la scène publique ou la tribune scientifique afin de trouver les solutions socialement positivées. La jeunesse qui est le sujet victime ou acteur de ces causalités pose le problème de la responsabilité au niveau de l'éthique. Et l'occasion de se retremper dans la tradition sert de moyen idoine pour mettre l'homme face à son identité socio-anthropologique. Le Mvog-Tsung-Mballa dans son origine n'avait pas intégré comme mode de fonctionnement de ces genres d'inclinations. Mais, il faut s'interroger sur la recrudescence de celles-ci dans un contexte marqué par les expériences les plus malheureuses de la jeunesse perverse.

En d'autres termes, la finalisation de ce projet de communication traditionnelle revient sur les valeurs d'une fécondité de l'héritage ancestral face à l'impasse que traverse la société camerounaise. Et pourtant la culture du peuple Mvog-Tsung-Mballa ne saurait se prévaloir d'un culte de transparence lorsque la mémoire ou le passé portent les marques de l'oubli. Car seule une véritable connaissance du passé peut entretenir la conscience, le sentiment d'une continuité historique, indispensable à la consolidation d'un présent radieux. De fait il n'est pas inutile pour un peuple comme les Beti de se livrer à une telle investigation, une reconnaissance de soi, car se faisant, le peuple s'aperçoit de ce qui est solide et valable dans ses propres structures culturelles et sociales ou dans sa pensée en général.

L'occasion se prête aussi pour la communauté Mvog-Tsung-Mballa de se rendre compte des pertes, des faiblesses et des transgressions des valeurs qui, par le passé

construisaient le socle de sa légende socio-anthropologique. Avec ce regard distancié et critique, les Mvog-Tsung-Mballa peuvent maintenant se redécouvrir et évaluer l'ampleur des emprunts. Il est question plus concrètement de se définir de façon positive à partir de critères indigènes non imaginés, mais réels. L'homme Mvog-Tsung-Mballa a une nouvelle conscience de ses valeurs et peut redynamiser de façon consciente et révolutionnaire la mission culturelle, non passionnément mais d'une démarche méthodique.

Quoiqu'il en soit, l'examen des paramètres de l'errance dans le sillage de la dialectique de la culture de la transparence vers celle de l'opacité chez le Mvog-Tsung-Mballa nous a révélé le cap de préparation de l'avenir. Si les points de vue s'accordent sur le besoin d'oxygéner les traditions qui vagissent aujourd'hui dans la crise des valeurs étendue à la société camerounaise, le prétexte sociologique du groupe ethnique beti offre plus de lisibilité dans la compréhension de cette problématique d'envergure. Nous sommes au cœur d'un système de croyance dopé par les doctrines et les courants instigués par la séduction des vérités de l'ailleurs. Et si le procès du retour aux sources veut rendre le verdict d'un triomphe réel de la tradition, comme cela se dessine dans l'imaginaire du rite So, il est recommandé de passer par les fondements que sont le patriarcat et le matriarcat.

IX.4.3- Le patriarcat et le matriarcat chez le Mvog-Tsung-Mballa : valeur de l'entre-deux culturel

Le berceau méridional de l'Afrique délimite notre approche de base d'investigation autour des réalités sociologiques de patriarcat et de matriarcat. L'unité culturelle dont parle Cheikh ANTA DIOP en parlant de l'Afrique se fonde sur les référents de filiation identitaire qui ne se ferment pas cependant au nombril de la tradition. La thèse de BACHOFEN³³¹ revient sur la portée universelle du matriarcat et du patriarcat, qui conduit à la critique des sociétés fermées.

Il s'énonce des propriétés de définition ci-après : Le matriarcat est l'expression d'affirmation de la place primordiale de la femme ou la gynécocratie. La société africaine traditionnelle a jusqu'à une époque très récente fait prévaloir cette vue de légitimation de la domination féminine dans les rôles de la famille. Les Amazones sont par exemple l'illustration de cette réalité.

³³¹ BACHOFEN, cité par CHEIKH ANTA DIOP, *L'Unité culturelle de l'Afrique*, Paris, Editions Présence Africaine, 1982(2010), p. 27.

Quant au patriarcat, son sens d'assimilation des rôles place le sujet masculin au centre de toute organisation familiale et lui confère un ensemble de pouvoirs que son statut de chef de famille valide en termes de responsabilité.

La correspondance entre les paradigmes convoqués et l'imaginaire de relation de l'entre-deux culturel nous permet de scruter l'influence radiante du rite So dans le sens de la construction d'un continuum de valeurs sociales capable de servir de miroir morale dans l'éthique des rapports entre les sujets d'horizons divers.

En effet, la société traditionnelle beti fonctionne dans le registre « bicéphale », et dans la logique de responsabilité familiale. C'est dans ce contexte que le matriarcat par exemple revalorise la place fécondatrice et structurante de la femme. Le rite So dont il est question, nous a montré le rôle des femmes tout comme l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngelé. Même par l'onomastique Angon Mana, on comprend la filiation du fils par rapport à la mère. Le cheminement initiatique du rite So relève d'une certaine manière de l'enfantement symbolique du sujet qui entre dans la sphère des initiés. Dans la tradition beti, la culture privilégiait une trajectoire de relais dans les différents postes de responsabilité. C'est toute la vertu de l'entre-deux voire l'entre-plusieurs dans une cosmogonie de la maturité socio-émancipatrice expérimentée et affirmée au niveau de la société traditionnelle bantou. Et le peuple bantou a su mettre en relief la fonction philosophique de ce mode d'intégration de leurs fils. En intertextualité de mémoire, les études mythologiques ou les *feminism studies* rappellent le mythe d'ISIS³³² sur les sentiers de l'analogie. La conception judéo-chrétienne réalise tout de même le schéma des acteurs sociaux de la cellule de base. L'homme occupa la place de chef de famille. Compte tenu de ces jeux de rôles qui forment la dynamique sociale dont parle Georges Balandier au niveau de l'approche dynamiste, nous envisageons la perspective de complémentarité que certaines pratiques rendent inacceptables.

La crise des valeurs s'explique aussi par la désacralisation du matriarcat ou du patriarcat, avec en prime, la promotion des pratiques homosexuelles. Le procès de l'éthique des conventions identitaires de la société camerounaise se trouve délibéré dans cette assemblée de la tribune sociologique. La politique de l'assimilation prend le pas sur l'identité culturelle

³³² ISIS doit sûrement avoir été la déesse du blé. En effet, il existe bien des raisons qui justifient cette appréciation. Diodore de Sicile dont l'autorité paraît avoir été l'historien Manéthon, attribuait à Isis la découverte du blé et de l'orge ; on portait en procession à ses fêtes des tiges de ces céréales pour commémorer le don qu'elle avait fait aux hommes. Saint Augustin ajoute un autre détail : ISIS aurait découvert l'orge au moment où elle offrait un sacrifice aux ancêtres de son époux, qui étaient également les siens, tous avaient été des rois ; elle montra les épis nouvellement découverts à Osiris et à son conseiller. On trouve ici une sorte de confirmation par la légende de la tradition qui attribue aux femmes un rôle actif dans la découverte des valeurs sacrées, in CHEIKH ANTA DIOP, *op.cit.*, p. 58.

authentique du peuple beti où l'histoire et la mémoire sont trahies à cause des pratiques d'une incidence catastrophique. Le discours qui accompagne l'écho de cette tranche ne se veut pas apocalyptique ou excessif, mais recherche à traduire les notes et les faits sociaux réalistes de cet environnement.

Au regard de cette gravité des faits sociaux qui matérialisent la crise des valeurs, la perspective de l'entre-deux se scelle à la fois entre les deux sujets agents de la pérennité sociologique de l'être humain (homme et femme) et l'ouverture vers le dialogue culturel avec les autres espaces d'expression identitaire. Quoi qu'il en soit, la tradition beti s'inscrit aujourd'hui dans une démarche de refondation de l'identité de l'homme citoyen du monde. Le patriarcat et le matriarcat reconduisent les schémas sociologiques d'une société camerounaise qui tient son statut et sa splendeur dans la mémoire dynamiste des acteurs sociaux de la cellule de base, et par extension les membres de la grande société. On peut parler de la transcendance des cultures ou la transversalité des substrats de l'ethnologie des groupes. Il n'est plus question de considérer les valeurs traditionnelles beti dans un cloisonnement des expériences, mais davantage comme une substance de l'authenticité qui devrait se rattacher à la grande cuvées des valeurs culturelles ou universaux de vivre ensemble.

Par ailleurs, les valeurs de l'oralité, des littérarités socio-dynamiques de la culture beti méritent une adaptation aux enjeux de la nouvelle économie touristique en vigueur dans les berceaux de patrimoine multiple.

IX.4.4- Le patrimoine socio-traditionnel des Mvog-Tsung-Mballa et la nouvelle économie culturelle

L'actualité qui régit les débats sur le développement contemporain place la culture au rang des voies privilégiées de l'épanouissement conditionnel des communautés mondiales. Cette hypothèse sociale des modes de construction des patrimoines se consolide davantage à partir des variantes socio-traditionnelles qui deviennent le moteur de la nouvelle économie. L'instance dirigeante de l'UNESCO s'en est très vite aperçue et a presque doublé son intérêt au sujet des valeurs traditionnelles et leur contenu susceptibles de créer de nouvelles perspectives des capitaux.

Au regard de ce qui précède, l'opportunité de l'étude socio-anthropologique axée sur le questionnement de la crise des valeurs relance les réflexions sur les possibilités d'envisager la création d'une nouvelle économie du patrimoine à partir des us et coutumes beti tout en

réactualisant les pratiques et les valeurs philosophiques qui peuvent par exemple, faire du rite traditionnel So, une légende de l'universel.

Porter cette utopie de validation et de promotion de la culture camerounaise par ses symboles anthropologiques partage la démarche contemporaine de légitimation de l'authenticité sans rompre le lien prisé avec l'altérité.

Plus concrètement, notre regard de chercheur ne saurait obéir passivement à la déchéance de la courbe de l'identité culturelle camerounaise sans manifester un sursaut d'orgueil pour son redressement. Si l'économie est la base de toute production de richesse et leur management contrôlé pour une redistribution équitable des activités d'investissement au nom du développement, il convient de proposer une mise en pratique de la valorisation des savoirs locaux dans une adresse scripturale, picturale ou orale susceptible de croiser l'intérêt mondial. Le défi de la résolution de la crise des valeurs n'est donc pas seulement une attitude nostalgique des héritiers désarmés de la filiation socio-anthropologique camerounaise, il faut plutôt associer à cette expression de la défense du patrimoine, les valeurs de production des acquis pour appartenir à la culture de la reconstruction des singularités que recommande le grand rendez-vous du donner et du recevoir qu'est la mondialisation. L'opinion de Guy Hermet se veut profonde à ce sujet :

Dans le secteur de l'économie aussi bien que de la culture, la mondialisation ou l'internationalisation se présentent comme une donnée d'observation indiscutable, dont les conséquences se révèlent par surcroît largement positives. Ainsi sublimée, la globalisation ne fait pas simplement la part trop belle aux grandes puissances technologiques dont les intérêts postulent ce nouvel ordre moral réfractaire à la contradiction. Elle tend, également et surtout, à proposer comme sens acceptables à des populations qui ne jouissent pas de la chance de vivre en symbiose directe avec ces grandes puissances des modèles factices assez inappropriés, voire contre-productifs. Elle induit les effets de démonstration sans rapport avec leur réalité. Et c'est seuls la culture et le patrimoine qui sont capables de rendre ces rapports de pensées possibles³³³.

Pour consigner ce vœu, nous proposons la redynamisation des valeurs fondatrices beti en opérant un retour aux sources avec la transmission des expériences aux jeunes générations. La crise des valeurs dont il est question revendique la mort de l'art beti, qui s'aliène au contact des savoirs faire importés. Les activités culturelles ne doivent plus se réduire aux festivités émotionnelles qui mettent en euphorie les membres du corps dans une sensualité parfois moins

³³³ Guy HERMET, *Culture et développement*, Op.cit., pp. 153-154.

vertueuse. « Le festi Bikutsi », qui semble jusqu'ici tenir lieu de mémoire de cette culture, doit avoir une programmation écrite et valorisant les valeurs partagées du peuple bantou. L'exotisme de ce peuple devrait dans ses particularités, susciter un intérêt touristique à ingénieriser. La vogue des économies nouvelles réserve bien une place de choix à ces ingrédients porteurs du sens et de l'essence de l'âme humaine africaine en général et camerounaise en particulier.

À tout considérer, la culture traditionnelle beti est à la quête de l'authenticité perdue avec la crise des valeurs qui traversent son paysage identitaire. Il faut repenser les moyens de redynamisation du patrimoine traditionnel qui peut dans une certaine mesure constituer une entrée intéressante de l'économie des valeurs artistiques. Les évocations et les suggestions devraient rejoindre les volontés des acteurs locaux ou étatiques afin que, de concert, la peine de voir mourir les symboles de la culture renaisse des cendres de l'assimilation. La vocation de la nouvelle économie telle que présentée aujourd'hui compte considérablement sur les patrimoines locaux. Le rite So ou l'épopée qui croise la source d'exploration de cette étude partage un intérêt de conservation des articulations de la production. Une société sans référent culturel est vouée à la disparition et la situation du peuple bantou préoccupe les observateurs et les rejetons de cette filiation anthropologique. La tâche socio-dynamiste qui régit cette orientation de questionnement ne se détourne des considérations ethno-méthodologiques, surtout que ce peuple capitalise une expérience singulière de vision du monde susceptible de servir de modèle dans un ensemble plus vaste de communautés.

A titre de proposition concrète, on propose de pratiquer des activités de redynamisation de la culture beti à travers :

- La consignation par le moyen de l'écriture de l'histoire socio-anthropologique beti (Ewondo et Bulu) ;
- La revalorisation du patrimoine linguistique des Ewondo et des Bulu ;
- L'organisation de festivals célébrant l'art et les coutumes des Ewondo et des Bulu ;
- La conception des brochures simplifiées pour une meilleure connaissance des mythes traditionnels ;
- La mise sur pied des centres culturels traditionnels pour une immortalisation partagée des variantes de la civilisation beti ;

- La création des occasions et des lieux de reviviscence de l'histoire racontée autour de ce qui sont les gardiens de la tradition ;
- La promotion de rencontres des expériences scolaires et celles traditionnelles beti pour un citoyen ancré dans sa culture et ouvert au monde.

Au terme de ce chapitre titré le rite So comme valeur interculturelle : du local au global, il est important de retenir un certain nombre d'éléments. L'étude socio-anthropologique de la crise des valeurs de la société camerounaise à travers la légende du rite So a été marquée au premier arrêt par la mise en évidence des moyens de consolidation de l'héritage beti et le retour sur la revalorisation de la création des lieux d'apprentissage. Cet angle d'examen des paramètres a été rattaché à l'enjeu de transmission des expériences rituelles. Le discours souscrit à un impératif catégorique dans le but de souligner la haute importance de la revitalisation des patrimoines ancestraux de ce paysage culturel. De plus le partage de la mémoire ancestrale s'ouvre sur la transversalité. Au cours de ce tour d'horizon, la mise en relief des apports de l'interculturel et du local se renouvelle dans les substrats culturels beti de diverses natures. La refondation de la vie chez ce peuple de la forêt fait voir une mystique de l'éthique des valeurs partagées qui se réalise parfaitement au portrait de l'homme-monde.

Au bout du compte, la substance de cette troisième partie porte doublement sur la saisie de la portée du rite sous le prisme de la fécondité des valeurs traditionnelles et l'inscription de ce mythe de la contemporanéité. De ce point de vue, il faut retenir que la mémoire des actes et des faits sociaux relevant de l'expérience sociale a permis de déconstruire les structures de déploiement de la culture et d'opérer la reconstruction de l'imaginaire traditionnel. La convocation des paradigmes comme la paix, la solidarité ou la non-violence rejoint la prescription de la maîtrise de soi que suggère la ligne dialogique des crédos de l'authenticité et de l'interculturalité. La référence aux cibles (jeunes, adultes) participe de la résolution de l'équation de crise des valeurs qui est la crête de cette occasion de réflexion. Quant au deuxième chapitre, il s'est préoccupé des correspondances de facteurs de la tradition et de la mondialisation inhérentes aux valeurs interculturelles à partir de la légende So. Si les présupposés de la symbolique des pratiques ancestrales ont fait l'objet d'une appréciation pragmatique dans un tour d'horizon de sources répartie en région du Centre et du Sud, la visée de la valorisation des patrimoines s'associe aux idéaux de relations identitaires très en vogue. L'exploration de la crise des valeurs rejoint la dialectique de l'errance à l'opacité, de la survivance du matriarcat au patriarcat. La projection de la nouvelle économie traditionnelle convoquée souligne la position des utopies de meilleur monde.

CONCLUSION

Au terme de cette étude intitulée : « Les valeurs traditionnelles et leur fécondité face à la crise sociale : le cas Mvog-Tsung-Mballa chez les Ewondo d'Akono au Cameroun Central », il est important d'évoquer la structuration des différentes modalités qui l'ont engagées. Opportunément, il s'agit de rappeler le problème qui réaffirme l'enjeu de cette étude dont les ressorts socio-anthropologiques reconduisent un effet de préoccupation autour des valeurs en termes de courbe dynamique. Il convient ainsi de souligner que les interactions qui meublent ce cheminement, parvenu à sa boucle, s'inscrivent alors sur les sentiers de la trajectoire scientifique d'observation, d'enquêtes qualitative et quantitative, méthodologies qui ont ponctué ou régi toute l'élaboration de la réflexion ainsi que les résultats et les propositions innovantes y relatives.

Dans une perspective de questionnement de la crise sociale des valeurs à travers leur fécondité, l'appréciation des phénomènes socio-anthropologiques de ce malaise culturel s'est appuyée sur les Mvog-Tsung-Mballa d'Akono au Cameroun Central. Au regard de cette situation de décryptage de l'univers socio-culturel beti, la tentative de répondre à la question centrale sur les enjeux du patrimoine traditionnel beti dans la résolution du point de la crise des valeurs actuelles s'est servie de plusieurs outils méthodologiques dont voici le rappel.

La convocation de l'ethnométhodologie³³⁴, un paradigme sociologique qui considère l'ordre social comme un accomplissement méthodique, nous a permis de cerner l'identité d'action et de réalisation authentique des Mvog-Tsung-Mballa. Créée par Harold GARFINKEL au cours des années 1960, ledit paradigme s'est révélé fécond dans sa dimension plurielle, singulière et surtout ouverte aux ethnométhodes. Il était question de souligner l'intérêt des pratiques spécifiques des groupes étudiés au sujet de toute une série de questions particulières : l'organisation sociale, politique, économique et spirituelle des Mvog-Tsung-Mballa dans le cas d'espèce. Imprégnés des substrats socio-anthropologiques de cette composante ethnologique, il s'est établi que les acteurs sociaux ne sont pas des « idiots culturels », ils mettent en œuvre leurs propres « méthodes » de savoir ordinaire pour expliquer, résoudre et interpréter leur problème de vie. D'où la convocation de la légende traditionnelle So pour expliquer la correspondance de situation au sujet du rite initiatique. Sachant que l'ethnométhodologie privilégie la prise en compte du savoir de sens commun, en s'interprétant comme la mise en valeur des savoirs endogènes ou locaux, les points thématiques de notre exploration se sont vus approfondis.

C'est au regard du présupposé qui caractérise les modalités de situations qu'on pourrait comprendre et étudier le problème dans une communauté. On a convoqué les savoirs véhiculés

³³⁴ In <http://www.google.fr>; Informations consultées, le 12 octobre 2011, 13 heures.

par les acteurs eux-mêmes dans la communauté Mvog-Tsung-Mballa, les expériences ancestrales et les savoirs communs. C'est dans cette logique d'appréciation des rapports contextuels que la prise en compte des paramètres sociologiques de l'univers culturel a ouvert une passerelle à travers les actes, les gestes et les pratiques de la tradition. Vue sous cet angle, l'ethnométhodologie a fait exploiter la réflexivité ou la capacité de l'acteur à reconstituer la situation par ses méthodes ; à la descriptibilité qui traduit la visibilité et la rationalité ou l'application du paramètre de l'indexicalité³³⁵ voire la nécessité d'indexer le langage des acteurs à une situation sociale donnée.

De même, l'étude des phénomènes sociaux de la crise des valeurs dans la société camerounaise s'est adossée sur les dynamiques sociales qui l'ont engendrée, et, l'approche dynamiste de Georges BALANDIER a trouvé sa place épistémologique pertinente dans cet ordre de réflexion.

On est parti du présupposé selon lequel, le champ social³³⁶ peut se définir comme le réseau des positions relatives occupées par les différents membres et les formes d'identité culturelle, pour penser que les facteurs des relations et des solidarités qui s'y rattachent fondent la structure dynamique des groupes. Selon Georges BALANDIER, il n'y a pas de culture statique. Toutes les cultures changent mais chacune à son rythme. Autrement dit, pour saisir la dynamique d'un système social, il faut aller au-delà des apparences, s'intéresser au sens caché des pratiques sociales que l'on donne à voir afin d'en découvrir les logiques tant internes qu'externes. Et bien entendu, en référence à la crise des valeurs et le rite traditionnel So chez les Mvog-Tsung-Mballa, on se trouve en face d'une dialectique de remodelisation de variantes socioculturelles dont l'expression classique a évolué, mais en gardant l'ancrage authentique de la tradition de ce groupe de la grande classe socio-anthropologique Ewondo. Et la revalorisation de ce substrat s'est illustrée porteuse d'une mémoire digne d'un grand nombre de valeurs sociales.

De ce point de vue, la démarche de l'approche dynamiste a mis en exergue la possibilité de féconder un examen des forces, une confrontation créatrice et innovatrice des formes de vie sociale propre à l'imaginaire beti mais ouvert à l'altérité. Aussi avons-nous hiérarchisé les

³³⁵ L'indexicalité, qui désigne une propriété du monde plus qu'un phénomène, est une notion empruntée à la linguistique. C'est en 1954 qu'elle a été initialement formulée par le linguiste et mathématicien Bar Hillel. L'ethnométhodologie emprunte cette notion pour rendre compte de la nécessité qu'il y a, pour comprendre les échanges au sein d'interaction, de les indexer sur les situations locales qui les ont produites. L'idée claire ici est la suivante : le sens de toute chose est attaché à son contexte.

³³⁶ Cf. Alain BIROU, *Vocabulaire pratique des sciences sociales*, 2ème édition revue et augmentée, Paris, Éditions Economie et Humanisme, 1966, p. 54.

mécanismes d'exploration de la crise sociale des valeurs au prisme du rite So en nous appuyant sur les jalons dynamistes ci-après :

- Considérer la dynamique des cultures et des systèmes sociaux des peuples. Nous nous situons dans la structure beti. Il s'agit des rapports dans les pratiques culturelles qui caractérisent un peuple donné. Il y a une organisation en relation avec des exemples. Les Mvog-Tsung-Mballa constituent un maillon dans la chaîne sociale. La notion de dynamique a trait au changement. La première partie, synonyme de mise en scène des variantes a tenu lieu de phase d'observation ou de regard inquisiteur.
- Examiner les ruptures dans la continuité socioculturelle. Il s'est agi dans cet ordre de suivre les ruptures, les innovations, les contradictions et les déviations qu'a pu subir le groupe Mvog-Tsung-Mballa dans la continuité socioculturelle. Situation de comparaison avec le dérèglement social.
- L'on s'est évertué à démêler symboliquement les écheveaux qui caractérisent des rapports complexes entre tradition et modernité. Il y a des rapports d'influence négative. Nous avons constaté que c'est une crise qui se justifie par les courants pervers, et parfois débridé de l'Occident et le chauvinisme culturel auquel s'adonnent les peuples africains en général et le clan Mvog-Tsung-Mballa en particulier. Nous avons voulu prendre davantage le So dans son essence de l'ouverture vers les valeurs d'authenticité et de socialité qui en font une vision de solidarité culturelle sans frontière.

En outre, la vitalité de cette étude socioanthropologique s'est abreuvée à la source des informations orales vivantes à travers le questionnaire adressé à quelques figures de la région du Centre du Cameroun. Dans cette délimitation de l'échantillonnage, les jeunes et les adultes ont retenu notre attention. Etant donné que l'évaluation de l'amplitude de la crise des valeurs sociales sollicitait un regard intergénérationnel pour saisir le nœud gordien, on a observé le dévoilement de la problématique en adéquation avec les principes dynamiques de la sociologie culturelle.

Compte tenu des paramètres intercomplémentaires de cette thématique, il nous a été donné d'organiser cette étude en trois parties de trois chapitres chacune.

La logique d'entrée en matière à vocation descriptive a été marquée par une orientation objectivée sous le titre : Présentation des Mvog-Tsung-Mballa, description de la crise sociale des valeurs au travers des enquêtes socio-anthropologiques. De cette macrostructure se dévoile le premier chapitre libellé : Le panorama géo-ethnique des Mvog-Tsung-Mballa dans la tribu

Ewondo, mode de vie et philosophie. Dans ce contexte évidemment, il a été question de situer le Cameroun dans le paysage continental africain et de mettre sur orbite la région du Centre, notamment la localité d'Akono en tant qu'espace culturel stratégique dans la fixation de l'enjeu anthropologique. La pertinence de cette mise à découvert du cadre opérationnel s'est rattachée à la limitation des phénomènes culturels du peuple beti parmi les multiples ethnies que compte le Cameroun. Dans cette perspective, la situation historico-religieuse et morale a été le lieu de la revalorisation au plan topologique de la région Centre ainsi que la place originelle de la tribu Ewondo dans cette enceinte de grandes tribus du Cameroun. Par un enchaînement dynamique des modes de vie, les modalités traditionnelles du Beti et son élan spirituel et moral ont occupé un espace de médiation dans le regard porté à leur mode de vie et de culture. De même, l'organisation sociale a vu passer à l'examen les expressions de la vie artistique, la vie intellectuelle et la supputation du temps. Ce cycle de redécouverte de la société Mvog-Tsung-Mballa a consacré également un axe d'exploitation à son essence : redécouvrir le Beti d'antan a fait comprendre la destinée de ce sujet, son rôle dans la communauté fraternelle ainsi que l'organisation économique ; toutes choses qui ont permis de relire en toile de fond le panorama culturel du clan Mvog-Tsung-Mballa.

Au deuxième chapitre, l'itinéraire de saisie de l'état des lieux a la mise en relief des faits sociaux sous le cachet formulatif : observation et objectivation des faits : une représentation socio-anthropologique des dysfonctionnements chez les Mvog-Tsung-Mballa. La portée scientifique de ce deuxième repère est attestée dans le souci de la présentation du paradigme fondamental de l'anthropologie culturelle Mvog-Tsung-Mballa dans son visage de crise et dont le cachet se lit dans une iconographie déconcertante. On a pu découvrir la mise en scène des catégories religio-morales dans une configuration de la spiritualité en déroute. Dans le même sillage des faits objectivés inhérents aux valeurs traditionnelles communautaires. Un retour des clichés traduit des contre-valeurs de l'homocide ou de l'oisiveté des cateurs concernés tout comme l'égoïsme et l'injustice supplée le manque de dialogue entre les frères. L'évocation soutenue des notes catégorielles connexes se comprend par les déviations regrettables face aux enjeux de développement. Le leadership condescendant et la manque d'application se passent le relai avec l'ensevelissement des valeurs artistiques, pourtant chères à ce clan. Le troisième chapitre a permis de renforcer l'investigation sous le registre titrologique enquêtes socio-anthropologiques : investigations de groupe et de personnes orales.

Pour y parvenir la construction des variables s'est accompli sous les modalités représentatives de la quête des vérités soicales ur la crise. C'est ainsi qu'on pu décrypter les varaibales liées valeurs de la santé, les varibles liées aux valeurs traditionnelles du travail et du

développement, les variables liées aux valeurs traditionnelles du travail et du développement, les variables liées aux valeurs politiques traditionnelles, les variables liées aux valeurs traditionnelles de la famille chez les Mvog-Tsung-Mballa, ainsi que les variables liées aux valeurs artistiques ou culturelles chez les Mvog-Tsung-Mballa.

Le constat qui se dégage de cette analyse des variables illustre une perte de repères sur les valeurs relatives au mode de vie du groupe Mvog-Tsung-Mballa. Une observation attestée par les films sociologiques et des entretiens de groupe. L'hypothèse du dysfonctionnement des codes de vie trouve des voies de confirmation en tant que colonne vertébrale de la motivation de cette étude socio-anthropologique.

Plus loin, le questionnement d'enchaînement a permis de comprendre les enjeux de la deuxième partie intitulée : le rite traditionnel So comme symbole de valeurs sociales, présentation et translation socio-anthropologique avec l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngele dans l'imaginaire Mvog-Tsung-Mballa.

Dans ce contexte, la place du So dans la culture traditionnelle Ewondo s'est déclinée en déchiffrement des catégories de rites, la saisie approfondie du sème générateur So, la traçabilité quadrillée des interprétations et le dévoilement du double sens celui-ci qui débouche sur les circonstances de son organisation. Résolument, si. Si l'expiation et le sacrifice salvateurs tiennent lieu de motifs dans l'organisation du So, le parcours initiatique qui les matérialise se révèle tout aussi comme la passerelle de maturation du jeune Mvog-Tsung-Mballa. Et cette métaphore s'affirme ici comme un repérage circonstanciel dans la traduction de l'enjeu socio-anthropologique de cette étude située entre le retour aux sources souhaité et l'inscription du sujet dans la modernité positive.

Au regard de cet état de chose, les différentes étapes du rite So et leur contenu ont retenu notre attention à travers les indicateurs que sont : les rites de séparation, les rites de marge et les rites d'agrégation ou de consécration. Ce fut l'occasion de revisiter la richesse du rite dans une progression symbolique qui a vu chaque fois triompher le mythe de l'intérêt commun et la transition à l'épreuve des choix difficiles. La consécration placée au bout des efforts est la renaissance du sujet grâce à l'adoubement lui accordant le statut d'initié. L'affirmation de ce parcours initiatique nous sert de pôle de représentation dans le processus de quête des valeurs traditionnelles chez le Beti désormais en crise de repères identitaires. La recherche des symboles de l'oralité qui formule cette reconstruction a conduit à l'analyse d'une épopée révélatrice de l'identité originelle du groupe Mvog-Tsung-Mballa et qui nous a servi de cadre d'indication pratique.

Bien plus, le cinquième chapitre s'est attaché à ressortir la mémoire au crible de la présentation des résultats des enquêtes sur la réception du rite So au sein du groupe Mvog-Tsung-Mballa. Les développements sous-jacents ont permis suivre les traces du rite pour une perspective d'initiation du sujet en vue de sa maturité. De ces entrefaits, le rôle du So dans la relation théogonique de la pensée du bien rejoint la mise en exergue de l'impact socio-anthropologique face à la crise. Les conclusions de cette confrontation des enjeux révèlent des points d'intérêt de fécondité à l'échelle des valeurs partagées perdues des Mvog-Tsung-Mballa.

Le sixième chapitre justement, se préoccupait de la déconstruction de l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngele à partir d'une lecture reconfigurée des variantes de l'initiation traditionnelle par le So. Au cours de cette investigation, la reconstruction de l'initiation à travers l'épopée s'est attachée à rétablir la mémoire des repères du rite dans son ontologie en passant par l'inventaire méthodique des symboles culturels du récit, la déclinaison des identités des personnages my(s)tiques, la mise en valeur du chronotope de l'aventure ainsi que la reconnaissance de l'oralité ouverte à sa musicalité. En outre, le recensement des épreuves ou des péripéties du voyage a permis chaque fois de ressortir l'identité circonstancielle des personnages-clés dans le processus d'évolution du jeune homme. Les astuces, les performances et les prouesses ont été interprétées dans un schéma ethnométhodologique de savoir-faire qui s'est traduit par une passerelle sémiotico-anthropologique de la quête du jeune homme. Avec le concours herméneutique des théoriciens comme Vladimir Propp et Claude Bremond, le dévoilement des étapes en trois paliers³³⁷ s'est montré fidèle à la sémiotique de l'action qui a conduit le jeune homme à la gloire. L'écho socio-anthropologique de cette expérience orale n'est pas exclu dans la représentation réelle de l'expérience à envisager dans l'apprentissage des secrets de l'initiation en toute situation. Les péripéties qui parsèment cette épopée partagent des liens référentiels avec les difficultés ou les obstacles que vivent les jeunes à diverses positions de leur évolution en société. Et même si, cette légende avait été lue à la dimension de la fable, son esthétique entretiendrait la même aura anthropologique que sa forme et sa signification, notamment dans les coulisses interculturelles africaines. C'est à juste révélation que l'essai de Bernard Cardinal Agré en donne la pleine concordance intertextuelle de culture :

Du point de vue éducatif, les contes sont comparables aux fables de La Fontaine, le poète moraliste français. Les fables de La Fontaine sont à la culture européenne littéraire, ce que sont les

³³⁷ Cette évocation renvoie aux trois étapes retenues dans le parcours initiatique du jeune Angon Mana: situation initiale (rencontre de la vieille crasseuse), situation intermédiaire (rencontre avec les génies et le beau père) et situation finale (rencontre avec l'être aimée).

*contes à la culture africaine orale. Avec les contes africains, traduits oralement et parfois mimés par les conteurs de talent, nous atteignons l'être humain dans ses exigences éthiques, sa simplicité et sa complexité*³³⁸.

Il est loisible de comprendre les valeurs de la tradition orale Mvog-Tsung-Mballa à travers ses symboles. Le schéma de l'aventure du jeune homme dans le conte porte les caractéristiques de l'épaisseur des substrats culturels par le jeu des acteurs sociaux. La visée du discours oral rentre ainsi dans les dynamiques de l'écriture morale dans le contexte d'analyse de la fécondité des valeurs traditionnelles où s'entrevoit une esthétique particulière.

En outre, la troisième et dernière partie donne le ton de l'esthétique socio-anthropologique du rite So en établissant par la force des arguments de faits objectivés la fécondité des valeurs traditionnelles pour une résolution de la crise sociale chez les Mvog-Tsung-Mballa.

De cette charpente, le septième chapitre a mis en lumière l'esthétique socio-anthropologique du rite So à travers le récit d'Angon Mana et d'Abomo Ngele. En initiant ce centre d'intérêt du travail par les caractéristiques de l'énonciation du conte, les arguments de la narratologie, permettent au même titre de revisiter l'énonciation historique, le temps et l'espace, ainsi que l'insertion héroïque d'Angon Mana en narration. Par la suite, le pouvoir du discours dans la tradition beti et son cachet initiatique ont été orientés au cœur des fonctions de l'oralité. Par conséquent, la reconnaissance des valeurs lexicales et thématiques de la tradition beti ont fécondé les paradigmes telles que : l'hospitalité, la fraternité, la solidarité et l'endurance. L'échelle de cette voie qui conduit à la maturité fait corps avec la problématique de l'éthique des valeurs chez les Mvog-Tsung-Mballa. La pertinence qu'offre l'opportunité de cette étude se dessine dans la délimitation ouverte du mythe dans sa contemporanéité.

La région du Centre représente un espace de forte empreinte identitaire de la tradition Beti. C'est ainsi que l'observation scientifique par la voie de l'enquête de terrain, révèle la matérialisation de la crise des valeurs en prenant en exemple le rituel So, appréhendé comme source de fécondité des valeurs morales et physiques en nette dégradation dans la société camerounaise actuelle.

En prenant d'abord les paramètres statistiques chez les jeunes, on a retenu les chiffres ci après : sur 34 jeunes interrogés, 17 seulement sont informés de la réalité traditionnelle du rite So. Une configuration qui dévoile une répartition de 17 jeunes relevant du milieu rural alors que 7 par contre sont issus du milieu citadin. Le pourcentage s'illustre assez alerte dans le rapport d'affirmation de l'enjeu de perception des failles socio-anthropologiques du thème

³³⁸ Bernard Cardinal AGRÉ, *Op.cit.*, p. 19.

retenu. Soit 50% des jeunes, symbolisent la proportionnalité d'imprégnation dudit rituel par information historique. La mise au point de ce tour d'horizon statistique atteste au même titre que les réalités de chiffres, la gravité ou le vide culturel chez les jeunes Mvog-Tsung-Mballa aujourd'hui. Les pourcentages de 66%, et 36% représentent la pente de faillite des valeurs traditionnelles dans la communauté d'étude.

Les résultats de cette étude installent l'inscription thématique de la crise des valeurs traditionnelles de la société camerounaise dans l'adéquation d'une lecture ethnométhodologique adossée à l'approche dynamiste de Georges BALANDIER, ce qui fait saisir la portée socio-anthropologique des cultures de terroir, le cas de la tradition beti à travers le rituel So chez les Mvog-Tsung-Mballa.

Il est clair que la considération que le So polarise dans le sens de la maturité réactualise le besoin de construire la société en tenant compte des valeurs traditionnelles. Sur ces entre faits, les centres d'intérêt comme le courage, la quête de l'affirmation, l'initiation à la responsabilité rejoignent l'horizon d'attente de l'opportunité de consolidation. Par la suite, le rôle du So dans les arcanes de l'éducation physique et civique du camerounais a donné lieu à la remise en question des vertus des préoccupations connexes ; la morale au niveau de l'éducation traditionnelle, les valeurs ancestrales nous ont permis d'esquisser une anthropologie de la mesure. Subséquemment, le So a fait l'objet d'une représentation théogonique en adéquation avec la pensée du Bien. Le discours ethnocentrique s'enrichit au reflet de la figure divine de Dieu par assimilation des agents. La clôture de cette séquence nous a révélé des statistiques aux abords de l'impact anthropologique pertinent. Les jeunes rencontrés expriment à la fois le désir de connaître mais aussi le besoin de s'abreuver à la source de la tradition beti qui les a enfantés.

Dans ce sillage d'enchaînement des idées, le huitième chapitre a été consacré aux facteurs d'indication des pistes de solutions sous le titre : le rite So et la fécondité des valeurs traditionnelle beti, notamment les Mvog-Tsung-Mballa face à l'agir culturel pour le référent de la société camerounaise. Au cours de ce tour d'horizon aux allures de comparaison de réception du rituel, il a été question de ressortir les aspects de l'identité hétérogène de l'Ewondo dans sa composante clanique où trouve place le Mvog-Tsung-Mballa. Ensuite, le discours d'appréciation sous forme de l'état de lieu axé aussi bien chez les jeunes que les adultes s'est illustré sur la symbolique ancestrale de l'initiation.

C'est ainsi que cette logique se poursuit à la quatrième partie de l'agir en question sous les interfaces des fonctions socio-anthropologiques du So. Le vœu de la reconstruction culturelle se formule à travers l'apport novateur de ce travail où les valeurs comme la paix, le

travail et l'hospitalité sont revisités dans une opération d'une restauration de l'éthique de l'agir sociale des Mvog-Tsung-Mballa.

Partant des fonctions socio-anthropologiques de l'initiation, il s'est établi des variantes historiques et pédagogiques ayant un souci de fécondité entre la correction des mœurs et le regard d'inspiration à la source traditionnelle. Dans le même ordre d'idée, la reconstruction culturelle du So a dégagé les défis du bénéfice spirituel en passant par le prix de la vie ou une redynamisation de l'identité traditionnelle beti. Au détour de ce crédo ethnométhodologique, la revalorisation des paradigmes de la paix sociale à travers le rite So a fait retenir entre autres la cohabitation pacifique, la non-violence, la force de maîtrise de soi pour la capitalisation d'une morale du Beti authentique. Le caractère collectif de ces valeurs partagées semble inscrire le So dans une vogue de l'inter-culturalité aux échos multiples.

C'est ainsi que le neuvième et dernier chapitre le traduit en centre d'intérêt majeur intitulé : le rite So comme repère patrimonial chez les Mvog-Tsung-Mballa : comment en s'en inspirer pour la résolution de la crise sociale.

Le souci de reconnaissance des moyens de consolidation de l'héritage Mvog-Tsung-Mballa est consacré à la revalorisation de la création des lieux d'apprentissage, la transmission des expériences rituelles, le partage de la mémoire ancestrale ; éléments qui se révèlent au bout du compte un indicateur impératif de l'action de survivance de l'histoire du clan. Il faut ainsi reconnaître la trajectoire multiculturelle qui influence aujourd'hui la rencontre des cultures africaines et occidentales et, ce processus est parfois indexé comme cause de la crise des valeurs décriée chez les Beti. L'ouverture au monde du Mvog-Tsung-Mballa mérite d'être exécutée dans la mise en œuvre exemplaire de son authenticité afin de refonder l'anthropologie du développement à grande échelle. L'accomplissement de cette « utopie de reconstruction³³⁹ » réalisable se mesure à la hauteur de la pratique d'un idéal philosophique. Le So en tant que symbole, mémoire, féconde encore aujourd'hui des valeurs partagées, susceptibles de faire face dans le temps et dans l'espace à la crise des valeurs qui fait constater des tribulations au sein de la jeunesse. Que le travail, la justice et la paix s'accordent avec les ambitions de l'humanisme des peuples et des cultures, notamment chez les Beti.

Quoiqu'il en soit, l'originalité de cette étude s'authentifie par la prise en main d'une épineuse question des mœurs que l'ethnométhodologie a su ramener à l'expérience anthropologique de la culture beti dont l'histoire a souvent été lue entre les lignes d'un passé glorieux et sous le regard d'un présent préoccupant. C'est le lieu de répondre par un sentiment

³³⁹ MANNHEIM, in Paul RICŒUR, *L'Idéologie et l'utopie*, Paris, Seuil, 1997, p. 355.

d'optimisme mesuré à l'équation de l'enjeu scientifique et sociologique sur la survie d'un peuple et son rôle stratégique en tant que partie prenante du développement du Cameroun tout entier. L'apport du patrimoine culturel dans la richesse des industries culturelles revalorise l'anthropologie culturelle beti dans une proportion ouverte à la critique et à l'éthique de la mémoire respectueuse de la diversité.

A titre d'apport sociologique, le rite So peut réellement servir de tremplin aujourd'hui pour entreprendre une bonne recherche en sociologie morale à partir des substrats culturels. Car il peut servir à l'analyse des structures vitales de l'homme Mvog-Tsung-Mballa afin d'en révéler le sens. Il s'agit d'élaborer le paradigme d'une recherche dont la méthode herméneutique va porter un éclairage patent à la fois sur le vécu actuel et le futur du sens de l'homme Ewondo. Le recours au rite So n'est pas une démarche folklorique, mais un recours qui s'enracine dans la sphère vitale comme instigateur d'une transformation socioculturelle. Nous avons compris que le peuple beti est en crise des valeurs traditionnelles qui faisaient sa fierté d'antan. Ses éléments essentiels les plus stables, tels que la famille, la croyance ancestrale, la culture, les us et coutumes, les mœurs sont ébranlés par la mentalité actuelle opposée à leur entretien. Ce qui crée une atmosphère quelconque, nécessitant une prise de conscience de la situation pour une réelle transformation ou un changement positif. Nous ne voudrions pas nous arrêter seulement à l'explication de la situation. Le peuple en proie aujourd'hui aux manifestations d'une crise multidimensionnelle a besoin qu'on restructure son ontologie par la métamorphose de son imaginaire. Par l'entremise du rite So, nous pourrions arriver à la reconstruction de l'ethos beti, gage de l'engendrement d'une nouvelle société riche de toutes ses valeurs.

Résolument, les résultats de cette étude démontrent dans la manifestation conjuguée des expériences socio-anthropologiques relevant du défi de projection vers une reconstruction de l'avenir des familles à partir du cas Mvog-Tsung-Mballa. Il est clair que certains acteurs n'ont pas su apprivoiser les leçons du passé ancestral, ce qui explique l'amputation légendaire des membres porteurs de la sève de l'expérience de vie relevant de l'héritage ancestral. Aussi, l'oralité beti renouvelle-t-elle le trajet des pratiques de valeurs sur des sentiers de la fécondité de l'agir social.

Au regard de cette analyse des faits objectivés, on parvient aux résultats d'une relation interculturelle féconde qui peut allier les valeurs socio-anthropologiques locales à la civilisation de moderne pour une fédération des préoccupations globales au nom de l'humaine condition. Il ressort des solutions d'une redynamisation des substrats culturels traditionnels en tirant le plus

grand profit des valeurs qui sont contenues dans le rite d'initiation So. Aussi réussit-on à démontrer que la symbolique de ce rite polarise des indicateurs de la construction du parcours social des acteurs ancrés dans leur culture et ouverts au monde, surtout s'ils sont encadrés par des bases socio-anthropologiques dignes de l'authenticité.

In fine, en entreprenant cette recherche, notre intérêt se situait surtout au niveau des enjeux des dynamiques de groupes face à la diversité des cultures, ayant le souci orienté majeur de scruter par les faits objectivés, la crise sociale chez les Mvog-Tsung-Mballa. Il a donc fallu juxtaposer les modalités humaines, spirituelles, géographiques et historiques sous le trait d'union de l'âme scientifique par laquelle s'est réalisée cette entreprise. Assurément, le Cameroun qui est une Nation où foisonnent près de 230 ethnies justifie tout de même des parentés de représentation des systèmes de vie ou de crise des acteurs. Et cette diversité de culture suggère la prise en compte des façons de penser l'être social ou de panser ses plaies en termes de solution de commune mesure. Subséquemment, ces translations conduisent cette étude sur les seuils de la valeur suprême qui caractérise l'Homme, prétexte d'intérêt épistémologique qu'entretient la dialectique socio-anthropologique par le biais du clan Mvog-Tsung-Mballa d'Akono.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

I- OUVRAGES

- **AA. VV.**, *La culture. De l'universel au particulier, la recherche des origines, la nature de la culture, la construction des identités*, coll. Sciences humaines, Auxerre Cedex, PUF, 2002.
 - *Des prêtres noirs s'interrogent*, Cerf, Paris, 1956.
 - *Les religions africaines comme source de valeurs de civilisation, Colloque de Cotonou 16-22 août 1970*, Paris, Présence africaine, 1972.
 - *Missionnaires, Religieux, Africains – Mélanges à l'occasion des XXV ans de l'Ecole Théologique Saint Cyprien*, Yaoundé, ETSC, 2004.
 - *Puissances de vie et de mort dans l'Afrique contemporaine. Assises théologiques 16-18 janvier 1989*, Abidjan ICAO, 1989.
 - *La valeur des valeurs. Vision chrétienne de la responsabilité sociale des entreprises Un mode de gestion pour des entreprises qui perdurent*, UNIAPAC – Bruxelles, (PADIC MEMBRE), 2008.
 - *Missionnaires, Religieux, Africains – Mélanges à l'occasion des XXV ans de l'Ecole Théologique Saint Cyprien*, ETSC, Yaoundé, 2004.
- **ABEGA, P.**, *Chrétien mais Africain. Essai d'inculturation du message chrétien*, Yaoundé, Saint-Paul, (sd).
- **ABOUNA, Paul**, *Le Pouvoir de l'ethnie : introduction à l'ethnocratie*, Paris, l'Harmattan (Section-Cameroun), 2011.
- **ADORNO, W.**, *Théorie de l'esthétique*, Paris, PUF, 1970.
- **AFFERGAN, F.**, *La pluralité des mondes*, Paris, Albin Michel, 1997.
 - *Construire le savoir anthropologique*, Paris, PUF, 1999.
- **AGRE, B.**, *Témoin de son temps*, Abidjan, CEDA/NEI, 2006.
 - *Les trois dimensions d'une Eglise adulte*, Abidjan, Procure des Missions Catholiques, 1999.
- **AMIEL, P.**, *Ethnométhodologie appliquée. Eléments de sociologie praxéologique*, Paris, LEMA, 2004.

- **AMSELLE, J-L.**, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Champs Flammarion, 2005.
- **ANYA NOA, L.**, *Pierre Mebë chante l'hymne à l'hospitalité beti*, Mbalmayo, Publications d'Abaa Ekan, 2003.
- **AWAZI MBAMBI KUNGUA, B.**, *Panorama de théologie négro-africaine contemporaine*, Paris – Budapest - Torino, l'Harmattan, 2002.
- **AYISSI NKOA, L. M.**, *Contes et Berceuses du Cameroun Suivis de "L'Epopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngelé"*, Yaoundé, Coédition : Le Panthéon – Epargne Fess Cameroun, 1996.
 - *Contes et Berceuses Beti*, Yaoundé, Clé, 1972.
- **BAUR, J.**, *2000 ans de christianisme en Afrique. Une histoire de l'Eglise africaine*, Kinshasa, Paulines, 2001.
- **BENVENISTE, E.**, *Problèmes linguistique générale, T2*, Paris, Gallimard, 1966.
- **BESSE, J-M.**, et **BOISSIERE, A.**, *Précis de philosophie*, Paris, Nathan, 1996.
- **BIROU, A.**, *Vocabulaire pratique des sciences sociales*, 2ème édition revue et augmentée, Paris, Editions Economie et humanisme, 1966.
- **BISSAINTHE, G.**, **HEBGA, M.**, **SANTEDI KINKUPU, L.**, *Des prêtres noirs s'interrogent, Cinquante ans après...* Paris, Karthala, Coll. « Présence africaine », 2006.
- **BLOCH, M.**, *La Violence du religieux*, Paris, Odile Jacob, 1997.
- **BREHIER, E.**, *Les Thèmes actuels de la philosophie*, Paris, PUF, 1951.
- **BREMOND, C.**, *Logique du récit*, Paris, Seuil, 1974.
- **CAILLOIS, R.**, *Au cœur du fantastique*, Paris, Gallimard, 1975.
- **CHINUA ACHEBE**, *Le monde s'effondre*, Paris, Présence Africaine, 1958.
- **CLIFFORD, G.**, *Savoir local, savoir global. Les lieux du Savoir*, Paris, PUF, 1986.
- **Conférence des Missions catholiques d'Afrique**, *Le Répertoire Africain*, Rome, la Solidarité de S. Pierre Claver, 1932.
- **COSMAO, V.**, *Changer le monde, une tâche pour l'Église*, Paris, Cerf, 1979.
- **COULON, A.**, *L'Ethnométhodologie*, Paris, PUF, 1987.

- **CRIAUD, J.**, *La geste des spiritains, Histoire de l'Eglise au Cameroun 1916-1990*, Yaoundé, Saint Paul, 1990.
- **DESCOLA, P.**, *Par delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 1986.
- **DESCOLA, P., LENCLUD, G., SEVERI, C.**, *Les idées de l'anthropologie*, Paris, Colin, 1988.
- **DJEREKE, J-C.**, *Etre chrétien en Afrique aujourd'hui A quoi cela engage-t-il ?* Bafoussam, Collection Foi et action, Cïpre-Ceros, 2002.
- **DUMONT, R.**, *L'Afrique noire est mal partie*, Paris, Seuil, 1962.
- **DUPREEL, Eugène**, *La Pragmatologie*, Bruxelles, Editions du Panthéon, 1995.
- **DURKHEIM, E.**, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Alcan, 1895 (11^{ème} édition PUF, 2002).
- **EBOUSSI-BOULAGA, F.**, *A contre-temps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris, Karthala, 1981.
 - *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination*, Paris, Présence africaine, 1981.
- **ELA, J-M.**, *De l'assistance à la libération. Les tâches actuelles de l'Eglise en milieu africain*, Paris, Centre Lebreton, 1981.
 - *Dire Dieu et libérer l'Afrique*, Yaoundé, Clé, 1985.
 - *Le cri de l'homme africain, Question aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique*, Paris, l'Harmattan, 1980.
 - *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala, 1985.
 - *La ville en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1983.
 - *Restituer l'histoire aux sociétés africaines. Promouvoir les Sciences*
 - *Les villages de la périphérie de Yaoundé en agonie ? Une Eglise s'interroge*, Yaoundé, Inédit, 1991.
- **ELA, J-M, et LUNEAU, R.**, *Voici le temps des héritiers, Eglises d'Afrique et voies nouvelles ?* Paris, Karthala, 1982.
- **EVOUNA MFOMO, G.**, *Au pays des initiés, Contes ewondo du Cameroun*, Paris, Karthala, 1982.

- **FEDRY, Jacques**, « *L'Homme, c'est la parole* ». *Pour une anthropologie de la parole en Afrique*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2014.
- **FOUCAULD, M.**, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966 (1970).
- **FOUDA ETOUNDI, E.**, *La Tradition beti et la pratique de ses rites*, Yaoundé, SOPECAM, 2012.
- **GABELLIERI, E.**, *Etre et don. Simone Weil et la philosophie*, Louvain- Paris, Editions Peeters, 2003.
- **GANDHI**, *Tous les hommes sont frères*, Paris, Gallimard, coll. « Idées » n°200, 1969.
- **GARFINKEL, H.**, *Recherches en ethnométhodologie*, PUF, Paris, 2007.
- **GENETTE, G.**, *L'œuvre de l'art, t1 : Immanence et transcendance*, Paris, Seuil, 1994 ;
 - *Tome 2 : La relation esthétique*, Paris, Seuil, 1997.
- **GINGRAS, F.**, *Erotisme et merveilleux dans le récit français des 12^{ème} et 13^{ème} siècles*, Paris, Champion, 2002.
- **GIRL, J.**, *L'Afrique en panne. Vingt-cinq ans de développement*, Paris, l'Harmattan, 1989.
- **GNALLY – a – TIEPE JEKU, R.**, *Voici l'homme un être debout*, Kinshasa, Paulines, 1999.
- **GOLDENSTEIN, G.P.**, *Pour lire le roman*, Bruxelles, De Boeck-Duculot, 1989.
- **GRASSO, E.**, *Dialogue avec l'Afrique. Essai théologique sur l'actualité*, Yaoundé, Presses universitaires d'Afrique, 1997.
- **GREIMAS, A.**, *Sémantique structurale*, Paris, Larousse, 1966.
- **GRIVEL, C.**, *Fantastique-fiction*, Paris, PUF, 1992.
- **GOUDJO, R. B.**, *Discours social des évêques du Bénin de 1960 à 2000*, Cotonou, Les éditions du Flamboyant, 2000.
- **GUIFFO, J-P.**, *Mgr Albert Ndongmo, Prophète et Martyr*, Yaoundé, éd. de l'Essoah, (sd).
- **INADES**, *Foi et Analyse Politique, Quels défis pour l'Afrique de l'an 2000. Compte rendu des conférences*, Abidjan, février-mars 1999.

- **ILBOUDO, J. (de la) T.**, *Via crucis Africae Chemin de Croix Chemin de Résurrection*, Nairobi, Inédit, 2006.
- **JAUSS, H.**, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978.
- **Jean-Paul II**, *Exhortation apostolique post-synodale Ecclesia in Africa*, Libreria editrice vaticana, Vatican, 19 septembre 1995.
- **KABASELE-LUMBALA, F.**, *Le Christianisme et l'Afrique une chance réciproque*, Paris, Karthala, 1985.
- **KÄ-MANA**, *Chrétiens et Eglises d'Afrique : penser l'avenir*, Yaoundé-Lomé, Clé-Haho, 1991.
 - *Christ d'Afrique. Enjeux éthiques de la foi africaine en Jésus-Christ*, Karthala, Paris, 1994.
 - *Foi chrétienne, crise africaine et reconstruction de l'Afrique Sens et enjeux des théologies africaines contemporaines*, Coll. Défi africain, Kenya/Lomé/Yaoundé, CETA/HAHO/CLE, 1992
 - *L'Afrique, notre projet Révolutionner l'imaginaire africain*, Yaoundé, éditions terroirs, 2009.
 - *L'Afrique va-t-elle mourir ? Bousculer l'imaginaire africain. Essai d'éthique politique*, Paris, Cerf, 1991.
 - *La nouvelle évangélisation en Afrique*, Paris/Yaoundé, Karthala/Clé, 2000.
 - *Théologie africaine pour temps de crise : christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Karthala, 1993.
- **KANT, E.**, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1964.
- **LABURTHE-TOLRA, P.**, *Les Seigneurs de la forêt. Minlaba I*, Paris, Les publications de la Sorbonne, 1981.
 - *Initiations et Sociétés secrètes au Cameroun. Essai sur la religion Beti*, Paris, Karthala, 1985.
- **LANZA, S.**, *Introduzione alla teologia pastorale - I. Teologia dell'azione ecclesiale*, Brescia, Queriniana, 1989.
- **LAVERDIERE, L.**, *Les Missionnaires et le christianisme dans la littérature camerounaise : Essai de sociologie africaine*, Paris, Université de Paris-Nord, 1979.

- *Lyangombé, Mythe et Rites*, Actes du 2^{ème} Colloque du Centre de Recherches Universitaires du Kivu, Bukavu, 14mai 1976.
- **MAFFESOLI, M.**, *La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*, Paris, Fayard, 1979.
- **MALANDA DEM**, *La Mentalité africaine et l'avenir de la science*, Kisangani, Les éditions du B.A.S.E., 1977.
- **MARGUERAT, Y.**, *Les peuples du Cameroun*, Paris, ORSTOM, 1976.
- **MAROUZEAU, J.**, *Précis de stylistique française*, Paris, Masson, 1947.
- **MBARGA, J.**, *L'art oratoire et son pouvoir en Afrique : Le cas des Beti du Cameroun*, Yaoundé, Publications Saint-Paul, 1977.
 - *L'Afrique humaine*, Yaoundé, Imprimerie Saint-Paul, 2005.
- **MBEMBE, A.**, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et Etat en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988.
- **MBITI, J.**, *African Religious and Philosophy, Nairobi-Ibadan-London*, Heinemann, 1969.
- **MBONJI EDJENGUELE**, *L'Ethno-Perspective ou la méthode du discours de l'Ethno-Anthropologie culturelle*, Yaoundé, PUY, 2005.
- **MEBENGA TAMBA, L.**, *Anthropologie des rites funéraires en milieu urbain camerounais*, Paris – Yaoundé, l'Harmattan, 2009.
- **MEESTER (de), P.**, *L'Eglise d'Afrique hier et aujourd'hui*, Kinshasa, Saint Paul Afrique, 1980.
- **MESSI METOGO, E.**, *Théologie africaine et ethnophilosophie*, col. Points de vue, Paris, l'Harmattan, 1985.
- **MESSINA, J-P.**, *Jean Zoa, Prêtre, archevêque de Yaoundé, Figure charismatique et prophète de l'Eglise catholique 1922-1998*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 2000.
- **MEVOULA OLINGA**, *La guerre des Mekemeze précédé de ANENG – BIKALE L'esclave-au-cœur-de-Panthère*, Col. Culture et Tradition, Yaoundé, CLE, 1980.
- **MIRCEA, E.**, *Le sacré et le profane*, Paris, PUF, 1965.
- **MONGO BETI**, *Le pauvre Christ de Bomba*, Paris, Présence africaine, 1976.

- **MULAGO, V.**, *Eléments fondamentaux de la religion africaine*, Kinshasa, Pro manuscripto, (sd),
 - *La religion traditionnelle des Bantou et leur vision du monde*, Bibliothèque du Centre d'études des religions africaines, n°1, Kinshasa, 1973.
- **MUMPINI ONGOM**, *Comprendre Trois prétendants...un mari de Guillaume Oyono Mbia*, Issy les Moulineaux, Les classiques africains, 1985.
- **MVENG, E.**, *Histoire du Cameroun*, Paris, Présence Africaine, 1963.
 - *Histoire des Eglises chrétiennes au Cameroun : Les origines*, Yaoundé, Saint-Paul, 1990.
 - *L'Afrique dans l'Eglise Paroles d'un croyant*, Paris, l'Harmattan, 1985.
- **MVIENA, P.**, *Univers culturel et religieux du peuple Beti*, Yaoundé, Saint-Paul, 1970.
- **N'DA, P.**, *Méthodologie de la recherche. De la problématique à la discussion des résultats, comment réaliser un mémoire, une thèse, en sciences sociales et en éducation*, Abidjan, PUCI, 2000.
- **NJOH-MOUELLE, E.**, *De la médiocrité à l'excellence. Essai sur la signification humaine du développement*, Yaoundé, Ed. du Mont Cameroun, 1988.
- **OMBOLO, J-P.**, *Etre Beti, un art africain d'être un homme et de vivre en société ? Essai d'analyse de l'esprit d'une population, une étude ethno-historique*, Yaoundé, PUY, 2000.
- **ONIMUS, J.**, *L'Essai sur l'émerveillement*, Paris, PUF, 1978 (2004).
- **OYONO, F.**, *Le vieux nègre et la médaille*, Paris, Presses Pocket, 1956.
- **Paul VI.**, *Lettre encyclique Populorum progressio (sur le développement des peuples)*, 26 mars 1967.
- **PERRY Barton**, *General theory of value, its meaning and basic principales construct in term of interest*, Cambridge, Havard University Press, 1950.
- **PEYREFITTE, A.**, *La société de confiance*, Paris, éd. Odile Jacob, 1995.
- **PICHON, F.**, *Petite grammaire ewondo avec exercices appropriés. Suivi d'un petit manuel de conversation et d'un lexique*, Mission catholique Yaoundé Cameroun, Turnhout, Proost et Cie, 1950.

- **POUPARD, P.**, *Evangile et culture*, Kinshasa, l'Épiphanie, 1987.
- **Publications de l'Archidiocèse de Yaoundé Coude à coude.** *Laïcs et prêtres auscultent leur Eglise. Compte rendu des tournées jubilaires de S.E. Mgr Jean ZOA 26 novembre 1986 – 4 janvier 1987*, Yaoundé, Saint-Paul, 1987.
- **QUENUM, A.**, *Evangéliser hier, aujourd'hui. Une vision africaine*, Abidjan, éd. ICAO, 1999.
- **QUINN, F.**, *In search of salt: changes in Beti (Cameroon) society, 1880-1960*, New York, Oxford, Berghahn Books, 2006.
- **REDIER, A.**, *L'Évêque des anthropophages*, Paris, L'auteur, 1933.
- **RICKERT Heinrich**, , *Le Système des valeurs et autres articles*, (présentation, traduction et notes par Julien Farge), Paris, Vrin, 2007.
- **RUSKIN, John** cité par **JAUDEL, Ph.**, *La pensée sociale de John Ruskin*, Grenoble, Librairie Marcel Didier, 1972.
- **SAMBA EDOU, M.**, **Conception afro-chrétienne de l'éducation. Le rite So des Pahouins**, Paris – Yaoundé, l'Harmattan, 2010.
- **SANNA, I.**, *Dalla parte dell'uomo. La chisa e i valori umani*, Torino, edizioni paoline, 1992.
 - *Immagine di Dio e libertà umana. Per un'antropologia a misura d'uomo*, Roma, Citta nuova, 1990.
- **SCHELER, Max**, *Le Formalisme en éthique et éthique matérielle des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personnalisme en éthique* (traduit de l'allemand par Maurice Gandillac), Paris, Gallimard, 1995.
- **Secrétariat de l'Archevêque**, *Les homélies de Mgr Jean ZOA, collections annuelles, 1988-1997*, Yaoundé, CDO, 1997.
 - *Pensée et action sociale de l'Église en Afrique francophone*, Yaoundé (Cameroun), 5-8 juillet 1993, Cité du Vatican, Actes de la Rencontre, 1994.
- **STERN, Alfred**, *La Philosophie des valeurs. Regard sur ses tendances actuelles en Allemagne*, Paris, Hermann ∞ Cie, 1936 en deux volumes.
- **TABI, I.**, *La théologie des rites beti – Essai d'explication religieuse des Rites Beti et ses implications socioculturelles*, Yaoundé, A.M.A.- CENC, (sd).

- *Les rites beti au Christ – Essai de pastorale liturgique sur quelques rites de nos ancêtres*, Bar le Duc, Saint-Paul, 1991.
- **TACHE, L.**, *Fada Petrus, Le Père Pierre Patenaude, Missionnaire au Cameroun français 1897-1946*, Montréal, éd. Spiritaines, 1947.
- **THOMAS, L-V.**, *Anthropologie de la mort*, Payot, Paris, 1975.
- **THOMAS, L-V. et LUNEAU, R.**, *La terre africaine et ses religions*, Paris, l'Harmattan, 1995.
- **TSALA, T.**, *Mille et un proverbe beti (Minkana beti minted awoom ayi fus) ou La société beti à travers ses proverbes*, Yaoundé, Ronéotypé, (sd).
- **TURGEON, H.**, *Auteurs africains et français*, Yaoundé, Imprimerie St-Paul, Sd.
- **TZVETAN TODOROV**, *Symbolisme et interprétation*, Paris, Seuil, 1978 ;
 - *Théorie de la littérature*, (textes des formalistes russes réunis, présentés et traduits par Tzvetan Todorov, Seuil, Paris, 1965 et 2001.
- **UNESCO**, *La Culture: clé du développement*, Paris, Unesco, 1983.
- **UNICEF**, *Mères et Enfants de l'Afrique d'autrefois*, Abidjan, Unicef, 1979.
- **VERGEZ, A., et HUISMAN, D.**, *Histoire des philosophes illustrée par les textes*, Paris, Fernand Nathan, 1966.
- **WARNER, J-P.**, *La Mondialisation de la culture*, Paris, La Découverte, 1999.
- **WILBOIS, J.**, *Le Cameroun - Les indigènes - Les Colons – Les Missions- L'Administration française*, Paris, Payot, 1934.
 - *Mystique chrétienne du travail*, Yaoundé, Saint-Paul, 1960.

II- ARTICLES SCIENTIFIQUES

- **ABEGA, P.**, « L'appréhension du monde par les Négro-africains », Yaoundé : in *Anthropos*, 1975.
- **CESAO.**, « *Pour la promotion de l'homme : l'Eglise* », Juin, 1986.
 - « *Le discours socio-pastoral de l'Église d'Afrique* », janvier 1987.

- **LABATUT, R.**, « La guerre d'Akomo Mba contre Abo Mama », Yaoundé, in : République Fédérale du Cameroun. Ministère de l'Education de la Culture et de la Formation Professionnelle, *Epopées africaines*, Bureau de la Recherches Pédagogiques et des Programmes, 1971, pp. 67-85.
- **LAÏDI ZADI**, « La mondialisation ou la radicalisation de l'incertitude », in *Etudes* 3863 (1997), pp. 293-303.
 - « La théologie africaine de la libération », in *Concilium* 219/1988, pp. 31-51.
 - « Message aux Eglises de la région des Grands Lacs, de toute l'Afrique et Madagascar », Nairobi, 1997.
 - « Paupérisation et développement », in *Terroirs*, n°001, mai 1992.
- **MESSI, L.**, « Le sens et la pratique de la réconciliation selon la tradition beti », in AA. VV., *Missionnaires, Religieux, Africains – Mélanges à l'occasion des XXV ans de l'Ecole Théologique Saint Cyprien*, ETSC, Yaoundé, 2004, pp.335-343.
- **QUENUM, A.**, « Problèmes actuels de l'Afrique et réflexion théologique inculturée », Cours en sessions et ateliers pour l'Habilitation au Doctorat, UCAO / UUA, Abidjan, Année universitaire 2001 / 2002.
- **SCEAM** « L'Eglise et la promotion humaine en Afrique aujourd'hui », (Exhortation pastorale des évêques du SCEAM), Lomé, mai 1985, en référence à juillet 1984, Kinshasa.
- **TSALA, T.**, « Mœurs et coutumes des Ewondo », in *Etudes Camerounaises*, n°56, année 1958.
- **ZOA, J.**, « La mission du laïc Africain à la lumière du Vatican II », in : *Laïcs aujourd'hui*, Numéro spécial (1972) 27, Rencontre panafricano-malgache des laïcs, Accra.
 - « Problèmes d'Eglise dans un pays en voie de développement », in *La Documentation Catholique*, n°1403, du 7 juillet, 1963, pp. 870-880.

III- MEMOIRES ET THESES CONSULTEES

- **ABANDA, J.**, *formation des chrétiens dans la zone pastorale Mefou-Sud de Yaoundé à la foi et au développement*, Thèse soutenue : pour l'obtention du Doctorat en Théologie pastorale, Abidjan, Université catholique de l'Afrique de l'Ouest/Unité universitaire d'Abidjan (UCAO/UUA), 2007.

- **EVOUNA, JACQUES**, *Dynamique des forces et dérivation de la périphérie gauche propositionnelle en français et en Ewondo*, Thèse de Doctorat/PhD, en Grammaire et Linguistique, Université de Yaoundé I, 2010.
- **MVOGO, W.**, *La Mission de l'Eglise Catholique au Cameroun en Général et chez les Beti en particulier de 1890 à 1961*, Thèse de Doctorat en théologie, Strasbourg, USHUS, 1979.

IV- USUELS

- Alain Birou, *Vocabulaire pratique des sciences sociales*, 2^e édition, revue et augmentée, Editions Economie et humanisme, 1966.
- ARON Paul et VIALA, Alain, *Le Dictionnaire du littéraire*, Paris, PUF, 2012.
- *Dictionnaire universel*, Paris, Hachette, 1995.
- FERREOL, Gilles (*Dir.*), *Dictionnaire de sociologie*, 4^e édition revue et augmentée, Paris, Armand Colin, 2011.
- LORENZI, Baratin, *Dictionnaire Hachette Synonymes*, Paris, Hachette, 1996.
- Merriam-Webster's Dictionary and Thesaurus, Springfield, Massachusetts, 2007.
- *Théo, L'Encyclopédie catholique pour tous*, Paris, Droguet-Ardant/Fayard, 1992.
- TSALA, Théodore, *Dictionnaire Ewondo-Français*, Lyon, Imprimerie Emmanuel Vitte(SD)

V- WEBOGRAPHIE

1- Sur le peuple beti

- www.wikipedia.org/wiki/Anthropologie

2-Sur le rite So

- <http://www.bing.com/>

3- Culture Vive/ Beti-Fang-Bulu/Le 'So'

- [www.africanindependent.com/cam.fr](http://www.africanindependent.com/cam.fr;);
- « Charles Atangana à l'origine des élites occidentalistes sans âme », in <http://camerounmonpays.over-blog.com/article-20277126-6.html> ;

- *L'initiation, une solution politique et religieuse contre le mal*, in [http : //camerounmonpays.over-blog.com/article-20420925.html](http://camerounmonpays.over-blog.com/article-20420925.html).

4- *Sur l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngélé*

- [http : www//masa.francophonie.org](http://masa.francophonie.org) ;
- <http://www.allafrica.com/stories/200409130954.html>
- <http://www//books.google.fr>

VI- SOURCES ECRITES ET ORALES

Sources écrites

- *Les contes d'Angon Mana et d'Abomo Ngélé*

Sources orales : Entretiens avec des personnes âgées

- *Anastasie Mbëzëlë (66 ans)*
- *Gaspard Mani [Abbé] (75 ans)*
- *Jean Innocent Onana (70 ans)*
- *Justin Amougou Mballa (71 ans)*
- *Martine Mete (65 ans)*
- *Mema Mengue m'Enyegue Marie (78ans)*
- *Mema Ngonon Ondo Embolo (70 ans)*
- *Mfegue Jeanne (65 ans)*
- *Mvondo Vibrain (86 ans)*
- *Nga Mbarga Marie (75 ans)*
- *Ntsamatouba (39 ans).*
- *Simon Bomba Fouda (70 ans)*
- *Théophile Ngondi Atangana (73 ans)*

INDEX

INDEX DES NOTIONS

A

Abattage, 125, 128, 129
Acceptation, 123, 251, 254
Action, 5, 14, 104, 111, 124, 127, 131, 136, 137, 138, 142, 145, 161, 165, 166, 169, 177, 182, 188, 189, 192, 203, 204, 205, 217, 236, 242, 243, 248, 259, 260, 270, 271, 278, 279, 280, 301, 304, 310, 315
Affirmation, 9, 38, 103, 127, 138, 142, 145, 151, 152, 163, 164, 165, 168, 169, 181, 187, 195, 204, 221, 224, 235, 241, 256, 279, 280, 282, 289, 300, 302, 303
Afrique, 2, 4, 5, 9, 11, 12, 22, 23, 41, 47, 105, 107, 113, 119, 120, 155, 175, 217, 218, 221, 222, 225, 227, 253, 260, 268, 277, 283, 289, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317
Agir culturel, 237, 254, 266
Agrégation, 122, 127, 135, 142, 143, 144, 145, 165, 176, 300
Amitié, 233
Anthropologie, 10, 11, 12, 33, 47, 104, 145, 149, 155, 158, 160, 167, 168, 176, 187, 202, 206, 210, 217, 220, 221, 224, 226, 228, 229, 232, 236, 242, 243, 251, 255, 257, 259, 269, 270, 272, 273, 275, 276, 277, 278, 281, 296, 299, 303, 304, 305, 310
Anthropologique, 2, 8, 12, 13, 17, 18, 20, 44, 126, 129, 130, 131, 139, 140, 143, 144, 145, 149, 154, 156, 160, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 179, 181, 182, 184, 188, 193, 194, 195, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 210, 211, 212, 217, 218, 219, 220, 222, 223, 224, 225, 227, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 238, 239, 240, 243, 244, 245, 247, 248, 252, 256, 259, 266, 268, 269, 270, 272, 273, 274, 278, 279, 281, 299, 300, 301, 302, 304, 308

Anthropologiques, 11, 56, 114, 138, 157, 165, 167, 168, 169, 170, 172, 183, 187, 190, 199, 200, 201, 203, 206, 228, 230, 236, 238, 242, 251, 253, 259, 266, 269, 278, 303, 304
Apprentissage, 106, 173, 203, 221, 243, 257, 268, 269, 294, 301, 304
Artistique, 32, 33, 177, 184, 185, 186, 224, 299
Aventure, 118, 129, 169, 172, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 187, 190, 193, 194, 199, 203, 204, 205, 213, 218, 219, 223, 227, 228, 229, 234, 242, 244, 245, 246, 255, 269, 275, 276, 277, 279, 301

B

Beti, 4, 6, 9, 11, 12, 14, 16, 17, 20, 23, 24, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 103, 104, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 118, 120, 122, 125, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 141, 142, 145, 148, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 174, 175, 179, 186, 193, 199, 212, 218, 220, 221, 222, 224, 225, 226, 227, 229, 230, 235, 237, 239, 241, 245, 248, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 258, 259, 261, 262, 266, 270, 273, 274, 275, 277, 281, 299, 300, 302, 303, 304, 309, 312, 313, 314, 315, 317, 318
Beti authentique, 257, 258, 304
Bien, 2, 5, 8, 14, 40, 105, 109, 111, 113, 115, 116, 118, 119, 123, 124, 128, 129, 131, 132, 136, 137, 138, 142, 149, 157, 160, 162, 163, 167, 170, 175, 176, 177, 178, 182, 183, 187, 188, 193, 196, 201, 204, 205, 210, 211, 212, 218, 219, 221, 222, 227, 233, 234, 244, 251, 252, 257, 258, 260, 261, 263, 273, 276, 277, 278, 279, 285, 286, 288, 290, 292, 293, 303
Bulu, 107, 318

C

Cameroun, 2, 10, 12, 22, 23, 24, 29, 40, 43, 104, 119, 120, 126, 154, 158, 173, 174, 175, 178, 217, 218, 221, 225, 238, 240, 259, 268, 281, 298, 299, 305, 308, 309, 310, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318

Candidats, 125, 126, 129, 135, 136, 137, 138, 140, 176, 196

Case, 28, 37, 114, 130, 131, 139, 140, 176, 255

Centre, 18, 46, 163, 167, 168, 180, 196, 229, 233, 235, 259, 260, 269, 271, 281, 302, 304

Chronotope, 183, 205, 231, 244, 301

Circonstances, 20, 34, 113, 122, 145, 190, 275, 300

Citoyen, 126, 145, 155, 156, 157, 158, 170, 218, 253, 274

Civique, 144, 154, 155, 157, 303

Civisme, 157, 158, 159

Cohabitation, 254, 256, 257, 266, 304

Collectivité, 9, 46, 123, 165, 166, 255

Communauté, 9, 14, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 108, 112, 113, 114, 116, 121, 124, 126, 127, 128, 130, 131, 142, 151, 153, 156, 161, 164, 166, 168, 169, 205, 218, 226, 227, 242, 248, 250, 255, 257, 258, 263, 266, 275, 276, 278, 287, 296, 299, 303

Communion, 14, 30, 43, 44, 108, 113, 123, 124, 142, 143, 188, 255, 259

Confiance, 42, 150, 154, 163, 233, 234, 258, 314

Consécration, 112, 126, 127, 135, 142, 143, 199, 204, 235, 271, 300

Construction, 8, 10, 11, 28, 41, 44, 46, 50, 119, 125, 130, 131, 135, 139, 140, 150, 155, 156, 158, 165, 166, 189, 190, 194, 200, 212, 227, 243, 245, 246, 266, 268, 290, 291, 308

Conte, 145, 172, 174, 175, 187, 200, 201, 206, 210, 211, 212, 213, 217, 218, 220, 222, 223, 227, 228, 229, 232, 233, 234, 235, 248, 255, 269, 280, 282, 302

Courage, 109, 136, 141, 148, 150, 152, 191, 193, 223, 227, 235, 242, 246, 253, 274, 279, 303

Crise, 2, 4, 5, 6, 7, 11, 12, 13, 17, 146, 149, 154, 160, 163, 165, 167, 168, 169, 170, 217, 220, 222, 223, 232, 235, 236, 238, 243, 270, 271, 275, 282, 296, 298, 300, 302, 303, 304, 305, 312

Crise des valeurs, 5, 7, 11, 17, 154, 167, 168, 217, 222, 232, 235, 238, 270, 275, 296, 298, 302, 303, 304, 305

Culture, 4, 8, 9, 11, 13, 16, 33, 34, 35, 37, 44, 56, 105, 108, 122, 126, 127, 131, 144, 145, 150, 151, 153, 154, 155, 157, 160, 161, 165, 170, 172, 177, 184, 186, 198, 199, 200, 203, 212, 218, 219, 220, 224, 227, 229, 233, 234, 236, 238, 239, 241, 243, 244, 251, 252, 255, 257, 268, 269, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 282, 283, 284, 286, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 299, 300, 301, 304, 305, 308, 310, 315, 316

D

Destinée, 8, 9, 29, 41, 44, 47, 139, 155, 195, 204, 225, 233, 258, 277, 284, 299

Développement, 1, 5, 33, 45, 46, 119, 158, 165, 166, 217, 222, 257, 259, 276, 277, 278, 291, 292, 304, 311, 314, 316, 317

Devoir, 5, 43, 119, 131, 163, 165, 182, 212, 225, 235, 236, 254, 270, 271, 280

Discours, 9, 14, 36, 124, 137, 150, 153, 160, 170, 184, 185, 191, 192, 193, 195, 200, 205, 210, 211, 212, 213, 218, 220, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 233, 241, 243, 247, 253, 259, 266, 269, 272, 277, 282, 285, 291, 294, 302, 303, 313, 316

E

Education, 32, 43, 44, 105, 139, 144, 154, 155, 157, 158, 160, 170, 173, 259, 268, 277, 303, 314, 315

Endurance, 109, 136, 141, 143, 152, 157, 166, 180, 193, 198, 205, 235, 242, 302

Enonciation, 210, 211, 212, 213, 302

Epopée, 5, 12, 33, 120, 131, 138, 145, 172, 173, 174, 175, 177, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 193, 196, 200, 204, 205, 210, 212, 223, 224, 225, 227, 228, 230, 238, 240, 242, 244, 246, 252, 259, 260, 266, 270, 271, 276, 300, 319

Epreuve, 108, 125, 126, 127, 130, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 148, 152, 158, 176, 179, 180, 181, 182, 192, 193, 196, 198, 199, 203, 204, 205, 229, 242, 249, 255, 269, 300

Epreuve initiatique, 249

Essence, 142, 145, 158, 183, 202, 210, 223, 231, 239, 245, 249, 253, 275, 299

Ethique, 11, 14, 124, 138, 142, 152, 160, 161, 166, 169, 218, 234, 235, 242, 243, 256, 259, 266, 274, 276, 278, 280, 281, 302, 305, 312

Ethnométhodologie, 308

Expérience, 47, 104, 122, 125, 127, 129, 130, 137, 141, 143, 144, 148, 149, 150, 153, 154, 155, 164, 166, 182, 184, 193, 197, 211, 212, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 228, 232, 233, 234, 238, 240, 243, 246, 248, 249, 252, 256, 262, 268, 269, 270, 272, 273, 274, 277, 281, 282, 286, 293, 294, 301, 304

Expiation, 107, 108, 111, 112, 113, 114, 118, 122, 136, 137, 139, 145, 165, 238, 254, 300

F

Fantastique, 172, 194, 210, 212, 213, 214, 219, 228, 229, 274, 309

Fécondité, 4, 11, 110, 112, 120, 127, 146, 148, 149, 152, 159, 160, 161, 167, 168,

240, 243, 244, 250, 278, 283, 286, 288, 294

Femme, 5, 28, 29, 32, 36, 40, 42, 43, 45, 110, 125, 173, 174, 175, 180, 181, 182, 183, 184, 187, 188, 191, 192, 193, 194, 196, 198, 203, 205, 235, 242, 248, 253, 262, 271, 285, 287, 289, 290, 291

Fonction, 6, 14, 45, 124, 125, 129, 130, 141, 142, 168, 169, 182, 196, 199, 206, 210, 213, 218, 219, 222, 224, 226, 228, 230, 238, 239, 240, 242, 244, 246, 249, 252, 254, 260, 271, 274, 290

Force, 29, 30, 108, 121, 122, 138, 154, 155, 157, 180, 193, 199, 206, 218, 223, 235, 246, 249, 256, 259, 260, 263, 266, 280, 286, 304

Fraternité, 125, 126, 142, 230, 232, 255, 256, 302

G

Génies, 30, 185, 194, 195, 201, 202, 203, 226, 244, 255, 301

H

Héritaire, 232

Héritage, 5, 40, 104, 135, 145, 149, 150, 164, 169, 182, 193, 194, 212, 220, 227, 231, 233, 235, 240, 241, 246, 250, 251, 252, 256, 259, 266, 268, 269, 272, 273, 279, 283, 288, 294, 304

Hétérogène, 169, 303

Homme, 5, 8, 9, 11, 12, 20, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 46, 47, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 123, 125, 126, 128, 129, 138, 139, 142, 143, 144, 145, 152, 153, 155, 156, 157, 158, 160, 162, 163, 164, 165, 170, 174, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 204, 206, 210, 211, 212, 213, 219, 221, 222, 223, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 234, 235, 240, 242, 243, 248, 254, 256, 257, 258, 261, 262,

266, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274,
275, 276, 278, 279, 281, 282, 283, 284,
289, 290, 291, 294, 301, 305, 310, 311,
314, 316

Hospitalité, 4, 131, 133, 135, 145, 172,
187, 190, 230, 231, 232, 242, 255, 274,
277, 302, 309

Humanisme, 4, 128, 243, 281, 282, 304

I

Identité, 9, 11, 12, 15, 20, 42, 106, 121,
123, 135, 138, 139, 141, 145, 148, 149,
150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158,
159, 162, 163, 166, 167, 169, 172, 175,
177, 180, 182, 184, 194, 196, 199, 200,
210, 212, 214, 218, 221, 223, 224, 227,
228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235,
238, 239, 240, 241, 242, 245, 246, 247,
248, 249, 250, 251, 253, 255, 258, 266,
269, 270, 271, 272, 274, 276, 277, 278,
279, 280, 281, 283, 288, 290, 291, 292,
300, 301, 303, 304

Impact, 122, 126, 145, 148, 152, 160, 166,
167, 272, 303

Initiation, 5, 20, 28, 31, 37, 43, 105, 106,
107, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 115,
118, 119, 120, 121, 122, 125, 127, 128,
136, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 145,
149, 153, 155, 156, 157, 161, 163, 165,
166, 168, 169, 175, 176, 177, 178, 180,
181, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 190,
193, 195, 196, 198, 199, 201, 202, 203,
205, 212, 219, 220, 223, 225, 226, 227,
229, 230, 231, 233, 234, 235, 239, 242,
243, 244, 245, 246, 248, 251, 253, 254,
255, 266, 268, 273, 274, 280, 301, 303,
304, 319

Initiation, 238

Intellectuelle, 34, 251, 299

J

Jeunesse, 32, 121, 129, 148, 153, 154, 156,
159, 160, 162, 164, 166, 167, 169, 170,
177, 178, 180, 182, 183, 190, 191, 193,

197, 202, 204, 218, 220, 221, 223, 225,
235, 236, 239, 241, 246, 247, 248, 249,
250, 252, 272, 278, 279, 304

Justice, 42, 111, 112, 113, 122, 123, 128,
131, 139, 142, 143, 144, 168, 174, 259,
262, 263, 265, 280, 281, 304

L

Lieux, 14, 46, 103, 124, 213, 268, 269, 294,
304, 309

Linguistiques, 224, 270

Lumière, 105, 111, 148, 238, 244, 248,
252, 275, 276, 302, 317

M

Maturation, 118, 129, 139, 141, 143, 225,
234, 245, 300

Maturité, 111, 121, 131, 141, 145, 153,
154, 166, 181, 182, 192, 195, 198, 199,
202, 204, 206, 210, 211, 225, 235, 248,
253, 259, 266, 279, 290, 302, 303

Mémoire, Iv, 2, 5, 6, 20, 33, 34, 130, 138,
143, 145, 148, 149, 150, 151, 153, 156,
160, 169, 184, 186, 187, 206, 210, 211,
212, 213, 217, 218, 219, 220, 221, 222,
239, 242, 243, 252, 266, 268, 269, 271,
272, 273, 275, 276, 277, 278, 304, 314

Mémoire ancestrale, 272, 304

Merveilleux, 179, 200, 219, 228, 229, 311

Mesure, 144, 159, 160, 161, 162, 182, 186,
195, 210, 213, 218, 221, 249, 256, 259,
268, 270, 293, 303, 304

Modalités, 15, 114, 119, 136, 138, 140,
143, 144, 145, 152, 164, 168, 177, 183,
186, 200, 210, 220, 221, 232, 236, 248,
254, 255, 284, 285

Morale, 4, 5, 33, 125, 130, 139, 144, 149,
152, 157, 158, 160, 168, 170, 233, 257,
258, 259, 263, 279, 299, 303, 304

Morts, 5, 114, 118, 176, 181, 183, 184,
189, 190, 191, 194, 195, 196, 201, 202,
203, 205, 213, 219, 225, 231, 248, 261,
274

Multiculturelle, 187, 273, 274, 275, 304

N

Narration, 222, 302

Nom, 309

Non-violence, 233, 257, 258, 259, 266,
294, 304

Ntumu, 173

O

Obscurité, 111, 176, 184, 192, 244

Oralité, 5, 122, 123, 172, 177, 184, 186,
187, 195, 198, 200, 203, 205, 210, 211,
217, 219, 220, 221, 224, 225, 227, 228,
229, 230, 236, 240, 242, 243, 245, 252,
270, 276, 279, 287, 291, 300, 301, 302

Organisation, 2, 6, 17, 20, 41, 42, 43, 44,
45, 46, 108, 113, 114, 116, 122, 123, 139,
142, 145, 153, 157, 227, 242, 261, 281,
299

Ouverture, Iv, 4, 11, 137, 165, 188, 194,
203, 205, 212, 226, 234, 268, 273, 274,
280, 286, 291, 304

P

Pacifique, 252, 254, 255, 256, 257, 259,
261, 266, 304

Paix, 13, 32, 33, 113, 125, 128, 142, 143,
155, 157, 174, 233, 254, 255, 257, 258,
259, 266, 304

Paradigmes, 206, 219, 235, 254, 266, 268,
302, 304

Pardon, 121, 260, 261

Pays, 5, 22, 39, 46, 104, 108, 120, 129,
132, 179, 181, 184, 186, 189, 190, 191,
194, 195, 196, 198, 199, 201, 203, 205,
213, 219, 223, 225, 231, 248, 274, 310,
317

Péripéties, 5, 172, 187, 190, 195, 204, 205,
219, 223, 228, 229, 231, 234, 244, 245,
248, 251, 271, 279, 282, 301

Personnages, 176, 177, 183, 186, 187, 193,
194, 199, 200, 201, 203, 205, 210, 213,
223, 227, 232, 234, 244, 255, 274, 276,
301

Peuple, 7, 9, 10, 12, 13, 14, 16, 20, 23, 28,
29, 36, 39, 43, 56, 104, 108, 109, 114,
116, 121, 124, 131, 140, 144, 145, 158,
169, 176, 179, 186, 187, 199, 211, 217,
218, 219, 220, 227, 233, 235, 238, 239,
240, 241, 247, 250, 251, 252, 253, 255,
257, 258, 259, 260, 261, 263, 268, 269,
270, 271, 272, 273, 275, 276, 277, 278,
279, 282, 283, 288, 290, 291, 293, 294,
299, 305, 314, 318

Physique, 41, 125, 126, 136, 138, 152, 154,
155, 156, 157, 160, 167, 178, 188, 193,
196, 223, 244, 262, 275, 303

Problématique, 8, 17, 149, 153, 200, 222,
235, 269, 298, 302, 314

Q

Quête, 14, 111, 113, 120, 122, 124, 125,
127, 136, 142, 143, 145, 149, 150, 151,
152, 163, 165, 177, 178, 180, 181, 188,
190, 196, 199, 200, 201, 202, 203, 204,
205, 210, 212, 227, 229, 230, 232, 233,
234, 249, 251, 255, 256, 257, 271, 276,
277, 293, 300, 301, 303

R

Récits, 34, 104, 153, 176, 182, 238

Réconciliation, 13, 59, 113, 260, 261, 263,
265, 266, 317

Reconstruction, 12, 56, 122, 125, 131,
137, 153, 165, 172, 175, 186, 190, 205,
220, 238, 245, 246, 248, 251, 253, 266,
277, 281, 300, 301, 304, 305, 312

Refondation, 151, 156, 160, 187, 239, 242,
243, 252, 276, 277, 279, 291, 294

Regard, 2, 5, 15, 16, 17, 107, 116, 122,
127, 143, 144, 148, 149, 150, 151, 152,
155, 156, 159, 160, 161, 162, 163, 164,
165, 180, 181, 188, 189, 191, 192, 193,
195, 197, 200, 202, 203, 205, 206, 211,
213, 217, 218, 219, 221, 225, 228, 231,
232, 233, 234, 235, 238, 240, 241, 242,
244, 247, 248, 249, 252, 255, 256, 257,
260, 262, 266, 269, 272, 274, 275, 276,

279, 280, 283, 285, 287, 289, 291, 292,
296, 299, 304

Relation, 103, 108, 109, 112, 119, 123,
138, 139, 142, 145, 155, 156, 160, 162,
164, 172, 177, 183, 187, 195, 199, 203,
219, 220, 223, 224, 225, 227, 228, 229,
234, 242, 245, 248, 255, 271, 272, 274,
277, 279, 311

Renaissance, 4, 9, 111, 125, 126, 135, 140,
141, 142, 266, 300

Rencontre, 2, 6, 8, 9, 11, 13, 22, 104, 108,
112, 124, 126, 144, 169, 176, 183, 185,
187, 188, 189, 190, 193, 194, 195, 196,
202, 203, 204, 205, 214, 225, 226, 229,
230, 233, 242, 244, 260, 268, 286, 301,
304

Responsabilité, 12, 41, 44, 112, 116, 121,
131, 133, 143, 153, 154, 156, 157, 160,
161, 162, 166, 168, 170, 235, 247, 260,
261, 271, 290, 303, 308

Revalorisation, 159, 160, 164, 200, 244,
251, 268, 269, 272, 275, 294, 299, 304

Rite, 13, 31, 32, 43, 44, 103, 104, 105, 106,
107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 115,
116, 119, 121, 122, 127, 129, 135, 136,
137, 138, 139, 143, 145, 148, 154, 162,
165, 166, 167, 170, 175, 176, 184, 190,
203, 205, 235, 238, 253, 254, 259, 261,
270, 273, 275, 276, 281, 282, 315, 318

Rites, 4, 11, 31, 103, 104, 105, 107, 108,
110, 122, 123, 135, 138, 139, 140, 142,
163, 174, 176, 247, 251, 273, 300, 313,
315, 316

Rituel, 108, 112, 114, 119, 121, 122, 123,
125, 126, 127, 128, 131, 133, 137, 138,
139, 140, 141, 142, 144, 148, 152, 153,
154, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162,
163, 164, 165, 166, 168, 172, 176, 178,
181, 193, 201, 217, 220, 226, 227, 230,
233, 238, 240, 243, 244, 246, 248, 251,
254, 257, 268, 272, 273, 279, 281, 302,
303

Route, 128, 184, 190, 192, 194, 213, 231,
283

S

Sacrifice, 114, 120, 122, 126, 129, 248,
250, 251, 290, 300

So, 11, 13, 16, 17, 24, 28, 43, 44, 47, 103,
104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111,
112, 113, 114, 116, 118, 120, 121, 122,
123, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 135,
136, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 145,
148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155,
156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163,
164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 172,
175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 183,
184, 186, 187, 190, 193, 196, 198, 201,
203, 204, 205, 209, 210, 212, 217, 219,
220, 222, 226, 227, 228, 230, 233, 234,
235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242,
243, 244, 246, 247, 248, 249, 250, 251,
252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259,
260, 261, 266, 268, 269, 270, 271, 272,
273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 281,
282, 283, 286, 288, 289, 290, 292, 293,
294, 299, 302, 303, 304, 305, 315, 318

Société, 4, 6, 8, 9, 11, 12, 24, 32, 33, 36,
39, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 107, 109, 112,
114, 115, 138, 139, 142, 143, 144, 146,
151, 152, 154, 158, 160, 161, 163, 165,
167, 168, 188, 199, 217, 231, 233, 234,
236, 238, 242, 243, 245, 246, 251, 253,
258, 263, 271, 275, 277, 281, 301, 302,
303, 305, 313, 314, 316

Soi, 9, 121, 127, 138, 143, 152, 153, 166,
187, 217, 218, 223, 246, 253, 256, 260,
266, 271, 288, 294, 304

Solidarité, 4, 17, 42, 43, 56, 114, 116, 121,
122, 126, 127, 128, 130, 131, 139, 143,
144, 145, 218, 230, 233, 234, 248, 251,
253, 254, 261, 263, 294, 302

Spirituel, 11, 12, 41, 129, 246, 248, 253,
304

Sud, 12, 105, 119, 120, 144, 175, 217, 222,
238, 270, 277, 285, 287, 294

Symboles, 29, 33, 56, 120, 122, 125, 126,
128, 135, 150, 151, 153, 160, 164, 165,
170, 172, 176, 177, 184, 186, 189, 199,

205, 217, 219, 222, 224, 240, 244, 245,
247, 251, 266, 268, 272, 273, 277, 286,
292, 293, 300, 301

Symbolique, 8, 9, 20, 39, 111, 119, 120,
122, 123, 126, 127, 129, 130, 136, 137,
139, 140, 141, 143, 145, 159, 165, 166,
169, 182, 183, 185, 187, 188, 190, 192,
194, 201, 203, 204, 205, 219, 240, 242,
245, 249, 253, 254, 258, 259, 272, 277,
300, 303

T

Temps, 5, 10, 11, 12, 13, 14, 35, 38, 39, 41,
105, 120, 121, 124, 133, 136, 137, 140,
144, 162, 166, 176, 179, 183, 186, 188,
193, 194, 212, 213, 214, 217, 218, 219,
222, 223, 227, 228, 230, 244, 251, 254,
260, 268, 269, 270, 271, 274, 277, 280,
286, 299, 302, 304, 308, 310, 312

Thématique, 122, 145, 168, 203, 230, 231,
258, 271, 279, 298, 303

Tradition, iv, 2, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 14, 15, 20,
39, 42, 46, 50, 109, 113, 118, 119, 122,
123, 124, 125, 137, 139, 143, 148, 149,
150, 154, 156, 157, 158, 160, 161, 164,
166, 168, 180, 181, 182, 183, 185, 186,
187, 188, 193, 195, 201, 203, 206, 210,
212, 221, 222, 224, 226, 230, 231, 232,
233, 234, 235, 238, 240, 246, 251, 259,
260, 261, 268, 270, 271, 273, 274, 275,
279, 280, 282, 297, 302, 317

Traditionnelle, 8, 11, 12, 13, 29, 35, 43,
44, 47, 56, 105, 107, 108, 112, 123, 124,
126, 127, 135, 137, 138, 139, 141, 143,
145, 148, 152, 153, 154, 157, 158, 160,
161, 164, 168, 169, 176, 177, 197, 198,
200, 211, 218, 226, 229, 231, 235, 236,
240, 243, 245, 251, 252, 253, 257, 266,
268, 269, 272, 276, 277, 279, 281, 300,
302, 303, 304, 314

Transition, 126, 137, 138, 140, 141, 142,
145, 188, 245, 248, 300

Transmission, 119, 120, 122, 130, 142,
143, 163, 164, 167, 170, 181, 182, 187,

211, 212, 220, 224, 240, 265, 268, 270,
272, 273, 275, 277, 281, 282, 292, 294,
304

Travail, iv, 31, 37, 43, 44, 45, 46, 111, 138,
165, 166, 167, 210, 236, 238, 278, 279,
283, 302, 303, 304, 316

Travailler, 46, 113, 154, 166, 257

V

Valeurs, 4, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 29, 31,
108, 112, 119, 120, 122, 127, 128, 131,
137, 142, 144, 145, 148, 149, 153, 154,
155, 158, 160, 163, 166, 167, 168, 170,
174, 175, 181, 186, 187, 189, 193, 194,
206, 210, 212, 213, 218, 219, 220, 221,
223, 224, 230, 232, 235, 238, 240, 242,
243, 244, 246, 251, 254, 255, 257, 261,
268, 269, 270, 272, 274, 275, 277, 278,
280, 282, 296, 300, 302, 303, 304, 305,
308

Vie, 2, 4, 6, 7, 8, 9, 12, 13, 14, 15, 20, 29,
30, 31, 32, 33, 34, 36, 38, 39, 40, 41, 43,
44, 45, 46, 47, 104, 105, 106, 108, 109,
110, 111, 112, 113, 116, 119, 120, 121,
123, 126, 128, 129, 130, 136, 138, 140,
141, 143, 144, 145, 150, 152, 153, 155,
156, 158, 160, 163, 166, 174, 179, 180,
188, 191, 196, 201, 202, 205, 210, 211,
218, 220, 221, 222, 223, 225, 227, 232,
234, 243, 244, 248, 253, 255, 259, 260,
261, 263, 266, 268, 269, 273, 274, 275,
276, 277, 278, 282, 296, 299, 304, 308,
313

Vieille crasseuse, 176, 177, 181, 183, 184,
185, 190, 191, 192, 193, 194, 198, 201,
202, 203, 204, 205, 223, 225, 226, 229,
230, 231, 233, 244, 255, 260, 301

Vivre, 252, 282

Vivre ensemble, 126, 169, 186

Voies, 5, 116, 139, 151, 165, 194, 205, 225,
226, 234, 236, 271, 283, 285, 291, 310

Voyage, 5, 32, 172, 174, 183, 186, 187,
189, 190, 192, 194, 195, 199, 201, 203,
205, 211, 219, 223, 227, 228, 229, 234,

243, 245, 248, 269, 271, 273, 274, 277,

279, 301

INDEX DES AUTEURS

A

AA. VV, 308, 317
ABANDA, J, 116, 222, 277, 285, 287, 317
ABEGA, P, 316
ADORNO, W, 224, 308
AFFERGAN, F., 308
AGRE, B, 308
AMIEL, P., 308
AMSELLE, J-L, 309
ANGON MANA, 5, 138, 169, 171, 172,
173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180,
181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188,
189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 198,
199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 209,
210, 211, 212, 213, 217, 218, 219, 220,
222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229,
230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 238,
240, 242, 244, 246, 248, 252, 255, 259,
260, 266, 269, 270, 271, 274, 276, 277,
280, 290
ANYA NOA, 118, 131, 135, 230, 232, 309
AWAZI MBAMBI KUNGUA, B, 9, 309

B

BAUR, J., 309
BENVENISTE, E, 212, 309
BESSE, J-M., et BOISSIERE, A, 222,
309
BIROU, A., 309
BISSAINTHE, G., HEBGA, M.,
SANTEDI KINKUPU, L, 309
BLOCH, M., 309
BOISSIERE, 222
BREMONT, C, 199, 206, 309

C

CAILLOIS, R., 309
CESAO., 316
CHINUA ACHEBE, 309

CLIFFORD, G, 309
COSMAO, V, 309
COULON, A, 309
CRIAUD, J., 310

D

DESCOLA, P., 310
DESCOLA, P., LENCLUD, G.,
SEVERI, C, 310
DJEREKE, J-C., 310
DUMONT, R., 310
DURKHEIM, E., 310

E

EBOUSSI-BOULAGA, F., 310
ELA, J-M, et LUNEAU, R., 310
ELA, J-M., 310
EVOUNA MFOMO, G, 310
EVOUNA, Jacques, 318

F

FOUCAULD, M., 311

G

GANDHI., 233, 311
GARFINKEL, H., 311
GENETTE, G., 311
GINGRAS, F., 311
GIRL, J, 311
GNALLY – a – TIEPE JEKU, 311
GOLDENSTEIN, G.P., 311
GOUDJO, R. B., 311
GRASSO, E, 311
GREIMAS, A., 311
GRIVEL, C., 311
GUIFFO, J-P., 311

I

ILBOUDO, J. (de la) T., 312
INADES, 311

J

JAUSS, H., 312
Jean-Paul II., 4, 312

K

KABASELE-LUMBALA, F., 312
KÄ-MANA, 312
KANT, E, 312

L

LABATUT, R, 317
LABURTHE-TOLRA, P, 312
LAÏDI ZADI, 317
LANZA, S., 312
LAVERDIERE, L., 312
LUNEAU, R., 316

M

MAFFESOLI, M., 313
MALANDA DEM, 313
MAROUZEAU, J., 313
MBARGA, J, 313
MBEMBE, A., 313
MBITI, J, 313
MBONJI EDJENGUELE, 313
MEBENGA TAMBA, 1, iv, 313
MEESTER (de), P, 313
MESSI METOGO, E, 313
MESSI, L, 317
MESSINA, J-P, 313
MEVOULA OLINGA, 173, 313
MONGO BETI, 313
MULAGO, V, 314
MUMPINI ONGOM, 314
MVENG, E, 105, 314
MVIENA, P, 23, 24, 29, 46, 104, 108,
115, 314
MVOGO, W., 318

N

N'DA, P, 314
NJOH-MOUELLE, E, 314

O

OMBOLO, J-P, 314
ONIMUS, J., 314
OYONO, F, 314

P

Paul VI., 314
PEYREFITTE, A, 314
PICHON, F, 314
POUPARD, P, 315

Q

QUENUM, A, 315
QUINN, F., 315

R

REDIER, A., 315

S

SANNA, I., 315
SCEAM, 317

T

TABI, I., 110, 315
TACHE, L, 316
THOMAS, L-V, 108, 141, 143, 316
TSALA, T, 104, 108, 116, 137, 149, 255,
261, 316, 317
TURGEON, H, 121, 227, 316
Tzvetan TODOROV, 199, 202, 228, 316

V

VERGEZ, A., et HUISMAN, D., 316

W

WARNER, J-P., 316
WILLEBOIS, J., 316

Z

ZOA, J., 317

ANNEXES

PRESENTATION INTEGRALE DU RECIT D'ANGON MANA ET D'ABOMO NGELE³⁴⁰

L'enjeu de présentation du récit d'Angon Mana et d'Abomo Ngélé se justifie par le fait que l'analyse des pages précédentes a convoqué les extraits du corpus, base de notre étude. Le résumé qui a été présenté à l'introduction fournit juste la logique narrative dans son ensemble de fond. L'exigence des références oblige effectivement la tenue de cette mémoire de source du récit ; question de mieux orienter et de mieux comprendre les centres d'intérêt qui ont fait l'objet d'une analyse méthodique.

TEXTE

N'écoutez point les lèvres du joueur de *mvét*
vous déclamer les fictifs principes de vie.
Suivez ce conte, suivez ce récit :
le jeune homme aime à mesurer dans ceux qui le
précèdent
le degré de chaleur de son cœur.

La vie est dans l'exemple
la vie est dans l'expérience.
Ainsi vous parle la mémoire vénérable
de la sagesse de vos aïeux
qui a conservé avec dévotion
ces héroïques actions d'autrefois
qu'accomplit l'homme à deux natures
qui donna son souffle aux joueurs de *mvét*.

Je ne nommerai pas son village
je ne nommerai pas son père
je ne nommerai pas sa mère
je ne nommerai pas sa tribu
Sa naissance à la maison de son père,
un événement que ni soleil ni lune

³⁴⁰Léon Marie AYISSI NKOAA, *Contes et Berceuses du Cameroun Suivis de 'L'Épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngélé'*, Yaoundé, Coédition : Le Panthéon – Epargne Fess Cameroun, 1996, pp. 145-171.

Idem, *Contes et Berceuses Beti*, Yaoundé, Clé, 1972, pp. 51-80.

Nota Bene : Nous nous situons dans une même aire culturelle avec l'auteur qui a mis par écrit cette épopée, les témoignages recueillis de nos informateurs concordent avec son texte. Voilà pourquoi nous l'avons repris tel quel.

n'oublieront jamais au firmament.

Beau comme une étoile
charmant comme une fée
la bouche d'aucun joueur de *mvét*
jamais n'a trouvé parole qui vaille
parole qui soit capable d'exprimer
l'impression que faisait le fils d'Amana.

« Angon Mana » lui donna-t-on pour nom
car sa mère jura sur ce fils
de demeurer à jamais chaste
comme une vierge
de peur que par hasard
de son sein, il ne naisse un fils
qui n'égalerait ce dieu en beauté

Il était une boisson agréable
qui enivrait les regards
la terre en parlait jusqu'au confin du ciel,
et l'on sacrifiait tout
à la passion de le contempler.

A peine de cette beauté
le temps sonna l'âge nubile
que la vie lui présenta son lot éternel
lot de bonheur
lot de malheurs,
lot d'amertumes,
au moyen duquel
elle se révèle aux hommes jeunes
du pays qu'on appelle *emo minlan*³⁴¹

Ses parents vinrent à mourir,
le jeune homme connut la douleur et le deuil
il se révolta contre la vie
mais en vain... Le pire l'attendait.
Alors qu'un matin, seul au foyer
l'esprit abattu et le cœur absorbé,
par la tristesse et l'abandon
et par l'angoisse de l'isolement,
vainement il réclamait la mort

³⁴¹*Emo minlan* : veillée d'anecdotes.

sa mère, femme qu'il avait aimée entre toutes,
une fille se présenta à ses yeux,
frêle comme un nourrisson
honteuse comme une coupable.
Elle couvrait de regards suppliants
le jeune homme dégoûté de la vie.

Angon Mana la vit et sécha ses larmes.
Il ne put soutenir ce regard nouveau.
La fièvre parcouru tout son être
et la fille ne put cacher son trouble.
Péniblement il retrouva son souffle
pour adresser à l'inconnue ces paroles :

« Jeune fille,
qui es-tu ?
D'où viens-tu ?
Cherches-tu quelqu'un dans les lieux que voici ?
vas-tu repartir
ou demeurer avec moi,
fille de maître Soleil
ou esprit de ma mère... ?
Je ne saurais exister
où tu n'es pas désormais
Fusses-tu fille du lion de la forêt
fusses-tu fille de la lune du ciel,
fusses-tu du firmament,
fille de toutes les étoiles lointaines,

je franchirai les espaces
et j'entrerai dans la maison de ton père.
Que ne réponds-tu,
mortelle ou déesse qui me vois ?
que ne dis-tu rien
à la parole de ma bouche ?
ah, maudite ! ...
Ce n'est donc pas assez
Que de traîner languissant
les douleurs de l'abandon
où m'a jeté ma mère morte ?
il faut que je porte aussi
au cœur
cette blessure de sortilège
que tu me portes, ah ! ... »

« Jeune homme, lui répondit-elle
ta beauté est comme l'arôme du miel
qui embaume toute la forêt.
J'ai quitté mon père,
j'ai quitté ma mère
j'ai quitté mes frères
pour goûter le plaisir
de te contempler...

Hélas ! t'ai-je rendu malheureux
Plus que ne l'a fait
ma curiosité insensée ?
je t'ai vu,
et n'en suis point satisfaite,
je dois te quitter...
Mais si jamais dans mes yeux
ton regard trouve quel que plaisir
prends dans deux jours
la voie qui mène vers mon père
suis les fourmis rouges
qui habitent le tombeau de ta mère,
prononce mon nom « Abomo » je serai prête.
Aie du cœur et surtout de la patience
je serai à toi,
si jamais tu veux que je t'appartienne.

La parole est une flèche
et le cœur ne résiste guère
au philtre de sa blessure.
Les filles d'Endan Ayat sont redoutables !
Les larmes d'Abomo arrosaient ses seins nus
sous le regard stupéfait
du jeune homme que brûlait le feu
jamais ressenti par un mortel de son âge.

Elle venait de dire ces mots
qu'Angon Mana n'avait plus devant les yeux
que le souvenir
du rêve qu'il venait de vivre.

Imaginez
l'impatience
l'inquiétude

l'espoir troublé
dans la solitude
par l'ennui et le doute.
L'attente d'un avenir incertain

où se dessine le bonheur
où se dessine le malheur
où se dessine la mort.
Moment où l'on médite
les causeries
qu'on n'aurait jamais causées
le sourire
qu'on ne sourira point...

Angon Mana va au pays des morts

Les deux jours écoulés
le fils d'Amana fut au rendez-vous
et appela « Abomo ! »
mais il ne vit qu'un chemin
large ouvert devant lui
et personne pour le conduire, il n'hésita pas
il s'engagea tout seul
sur la voie mystérieuse
qui mène au pays des immortels.

Il marchait,
il courait,
il volait vers celle
qui troublait son cœur.

A travers la forêt,
par dessus rivières
il cheminait seul
et ruminait dans sa tête
le rêve irréel qu'il avait vécu.
La journée était à son milieu
quand, distrait, il aperçut une hutte

le cœur trop absorbé
par le charmant souvenir
il ne vit pas une vieille crasseuse
qui l'invitait à réparer ses forces

il passa son chemin.

A travers forêts,
par dessus rivières
il cheminait seul
au pays de ceux qui ont perdu
le souffle de la vie éphémère.

Le soleil était à son déclin
lorsqu'il s'aperçut qu'il repassait
devant la même hutte :
« Abomo » s'écria le jeune homme
il se tourna vers la vieille
et voulut se renseigner sur sa route.

*« Emgbe mgbegi mgbegi,
ehih ! okelg'ai dzam te woe !
se zen yasigi ai nsen ose nyi? »*

Ainsi le rabroua la vieille
il ne put comprendre cette réponse
en une langue qu'il ignorait
il reprit son chemin.

Mais au crépuscule du soir
il se trouvait au même endroit
de nouveau il osa demander
des renseignements
sur cette route du pays
qu'on appelle « Endan Ayat ».

De nouveau la vieille répliqua :
*« Emgbe mgbegi mgbegi,
ehih ! okelg'ai dzam te woe !
se zen yasigi ai nsen ose nyi? »*

- Trêve d'arrogance !
la voilà devant ma hutte
la route du pays des morts. »

Angon Mana écoutait avec fureur
cette bouche édentée
qui proférait contre lui
ces paroles de jalousie.

La vieille crasseuse était
amoureuse de sa jeunesse
il cracha à sa gauche
et contempla le firmament.
Son talon caressait le sol
au rythme nonchalant
de la musique de ses pensées.

Il revint à lui-même
et constata avec amertume
que la nuit est terrible et redoutable,
la nuit du pays
interdit aux mortels.

Il dompta la folie de son orgueil
qui dans sa tête allumait la colère
et adressa à la vieille amoureuse
ces sages paroles de sa bouche :

« Je te comprends
vieille crasseuse
mais ce n'est point mon cœur altier
ce n'est point ma jeunesse folle
qui te rendent détestable à mes yeux
je suis ivre des sortilèges
d'une femme

Fille d'au-delà du monde mortel.
Je ne saurais plus accepter
Dans la maison de mon père
l'horrible solitude
qui me tue sans que je meure
fût-elle fille du soleil
fût-ce au prix de ma fortune
fût-ce au prix de ma vie
j'entrerai dans la maison de son père. »

L'étrangère admira cette chaleur
d'un cœur viril et jeune
brisé par l'amour
de la belle immortelle Abomo
« Heureuse l'épouse de ce cœur »
dit-elle
elle entra dans la hutte

Angon Mana la suivit
elle lui présenta à manger
il mangea
elle lui présenta à boire ;
il but
et la nuit vint...

Dans la hutte de la vieille
la nuit est une esclave obéissante
le jeune homme dormit
neuf fois dans l'obscurité
sans aucun signe de l'approche du matin.
Soutenant par les coudes son corps nu et beau
il s'adressa à l'inconnue

« Vieille de ma route
où est le matin ?
quand es-ce qu'il vient ?
qui le retient ?

« Ton orgueil et ton dédain,
répliqua la vieille.
Il viendra quand tu auras tété
la mamelle de mon sein. »
Le jeune homme cracha trois fois
et s'endormit dédaigneux,
sans donner réponse
à cette invitation amoureuse
de nouveau neuf fois il dormit
sans aucun signe
de l'approche du matin.
Il se réveilla dans la demi-obscurité
et rencontra le regard patient
de la vieille crasseuse
sa voix sonore rompit le silence.

« Vieille crasseuse,
ce n'est point ma folle jeunesse
ce n'est point mon cœur fier
ce n'est point ma beauté singulière
qui me retiennent.
Abomo a versé ses sortilèges dans mon cœur
et je mourrai
ou j'entrerai dans la maison de son père. »

Il le dit et sauta sur la vieille.
Il tэта à pleine bouche
comme un enfant de trois mois.
L'aurore magicienne ne tarda plus.

La première joie d'Angon Mana
fut qu'il put reposer son regard
non plus sur une vieille crasseuse
mais sur une jeune femme
pleine de beauté et de dignité.

« Va, lui dit-elle
le lait de mon sein
mettra dans ta bouche
les paroles opportunes
les paroles de sagesse
les paroles qui sont la vie
au pays interdit aux mortels. »
Elle lui glissa sous l'épaule
un sac tout neuf en feuilles de raphia.

Angon Mana rencontre les génies

La dernière étape du voyage
commença dans la matinée
claire et belle comme un jour de fête.
Angon Mana portait son sac
souvenir de l'amante inconnue.

A peine avait-il quitté la hutte
qu'un rythme endiablé de tam-tam
le transporta hors de lui
il n'avait plus qu'un seul désir
contempler ces génies de la danse
il marchait, il volait vers ces lieux.
Mais quelle ne fut pas sa surprise ?
le village semblait une ville
des maisons, portes et fenêtres,
toutes seules s'ouvraient
sans âme qui vive
(j'entends quelqu'homme mortel)
n'y entre ni ne sorte
une multitude d'escargots
de sauterelles et mille-pattes dansaient

Tambours et tam-tam battaient
A son arrivée la danse s'arrêta
et une voix de l'interroger :

« *Eye meso mene wa mfa mfe
a mbembe ndoman
eye meke mene wa mfa mfe,
a mbembe mot? »*

« Quelle est l'origine du sentier
Qui t'amène jusqu'ici
beau jeune homme
quel est le terme de la voie
que tu suis
être admirable ? »

La bouche d'Angon Mana s'ouvrit
« *Mene ebon Abomo Ngele.
Ngon Ngele Minsanga
e ngon y'Endan Ayat
Enga zu me non
Abomo azu me dzog a zen
Tege ai etom
ye mon Amana angake a bekon
Tege ai mot
Eh ! Abomo Ngele
Ambe dugu ma !
eh
a mon Amana Wulugu avol, e
Ma mayi ke
Bisimi bikodoge ma a zen
ma mayi lod. »*

Ces apparitions s'effacèrent
Il revint à lui-même
et s'aperçut qu'il avait répondu,

« Je suis l'heureux fiancé d'Abomo Ngele
fille de Ngele Minsanga
fille d'au-delà du monde mortel
celle qui m'a tiré de ma solitude
m'a abandonné dans une voie de périls
oh le charme d'une amante !
Le fils d'Amana au-delà du monde mortel...

Hélas, ne m'as-tu pas abusé,
Abomo chérie ?
Fils d'Amana, hâte-toi
je passe
divinités méchantes,
à moi la voie,
je passe. »

« A quoi te comparer,
amour ?
le vertige de la joie
d'une boisson qu'on a bue
exalte le cœur de l'être
Moins que tu ne fais
amour !
j'ai connu tes débuts
j'ai connu ton départ
j'ai vu un être
que tu as touché
amour. »

Angon Mana chantait ce refrain
dans le cœur de la forêt
qui sépare les deux mondes
lorsqu'il entendit au loin
les exhortations d'un chasseur
il s'attendait à voir un visage humain
quand chimpanzés, gorilles et biches
se présentèrent à sa vue.
La question de passe lui fut posée :

« *Eye meso mene wa mfa mfe*
a mbembe ndoman
eye meke mene wa mfa mfe,
a mbembe mot? »

Il réfléchissait encore
lorsque sa bouche s'entrouvrit toute seule
« *Mene ebon Abomo Ngele.....* »

A un quart de journée de marche
il atteignit un fleuve
deux fois plus grand
et plus fougueux que la Sanaga

le désespoir le saisit
à la vue de cette tempête liquide
alors une voix sortit de l'eau
et lui demanda :
« *Eye meso* »
Il reprit machinalement :
« *Mene ebon Abomo Ngele*..... »
le fleuve s'effaça devant lui.
C'est alors qu'une voix douce
le conduisit sans autre incident
jusqu'au village célèbre
qui n'était vu d'aucun mortel
Une voix lui dit dans son ventre :
« Le voyage dans la solitude
maintenant touche à son terme. »

Le village d'Abomo

Je ne parlerai point de ce village
je ne dirai point de ses habitants
le teint, la taille ni les mœurs
en beauté, en grandeur, en dignité
seul il était digne d'Abomo.
La loi de ce pays interdisait
que jamais
étranger fût accueilli en chemin,
le fils d'Amana ferma les yeux
et s'avança.
C'était le moyen le plus sûr
le moyen le plus sage
le moyen le plus efficace
pour découvrir la maison de Ngele
l'immortel du pays qu'on appelle
« *Endan-Ayat* ».
Qui reçut l'effronté jeune homme sage.

« beau jeune homme, salut !
Salut jeune homme aux muscles bandés.
Toi qui viens braver
la science et la sagesse
des immortels d'Endan-Ayat.
Dis-moi ton nom, homme intrépide,
dis-moi ta race au pays des vivants
dis-moi le motif

dis-moi le terme
de la voie que tu suis. »

*« Mene ebon Abomo Ngele.
Ngon Ngele Minsanga
e ngon y'Endan Ayat
Enga zu me non
Abomo azu me dzog a zen
Tege ai etom
ye mon Amana angake a bekon
Tege ai mot
Eh... Abomo Ngele ambe dugu ma!
Eh... Ah!
a mon Amana tobogo evol, e,
ma yi ke
eye Bedzin baso he
a Endan-Ayat
a bayegene ma? »*

L'astucieux Ngele Minsanga
l'immortel du pays qu'on appelle
Endan-Ayat
fit asseoir le jeune homme
et lui présenta la *kola*
respectueux présent de l'hospitalité.

Il ajouta sans tarder
unealebasse pleine
de l'exquise sève du palmier
« Ami, dit-il, tu es mon hôte.
Mange ma kola
bois mon vin.
Demain le tam-tam de ma cour
invitera dès le chant du coq
le peuple aux longs cheveux³⁴²
qui habite Endan-Ayat.
Tu coucheras sous la natte
tu mangeras le poulet de ma case
mais tu ne verras point ma fille
jusqu'à ce que le conseil l'ait décidé. »

³⁴² D'après la mentalité beti, les mânes portent de longs cheveux, faute de quoi ils sont condamnés en enfer (*Totolan ou Tolindon*).

Quand il eut dit ces mots
Ngele prit congé de son hôte.
L'habitable de roc de la lente tortue
promène moins de ruses et d'astuces pendables
que n'en contient un mot,
un geste
de Ngele Minsanga.
Le fils d'Amana fut sage
il ne mangea pas la kola,
la sève du palmier
ne flatta point son gosier
au pays de ceux qui ont perdu
le souffle de la vie.
Il écarta le plat de l'hôte
que les mains invisibles avaient apprêté
la nuit et il sentit avec plaisir
le doux sommeil chatouiller ses paupières.
Mais la maison qui lui était assignée,
avait en horreur le feu
la lumière y était une profanation.

Angon Mana comprit le piège
il consulta son sac
son sac contenait deux pierres à feu
et une touffe de paille sèche
qui brûlait dans la flamme sans se consumer
un couteau s'y trouvait
un sifflet aussi
une minuscule natte bien enroulée
une chicotte à deux têtes
et deux cornes de cerf.
Dans cette obscurité sinistre
Angon Mana alluma du feu
les hommes d'au-delà du monde mortel
ont des secrets barbares !...

De toute part des hiboux étaient perchés
Le toit de la case où il se trouvait
avait pour nattes des peaux humaines
pour former les traverses de longs serpents vivants.
Lit de bambou,
les pieds :
des os d'homme,
et les clous, des scorpions !

Le fils d'Amana tira son couteau
et ceignit sa ceinture
il frappa les serpents,
les réduisit en morceaux
sa chicotte enleva la vie aux oiseaux de malheur
il extermina les scorpions du souffle de sa bouche.

La maison débarrassée de ces immondices
Angon Mana déroula sa minuscule natte
et en fit un grand lit de camp
il passa sa première nuit
du pays interdit aux mortels
et la nuit fut aussi longue
que la nuit du pays d'anecdotes
les habitants du village n'en pouvaient plus
de sommeil.

Et ce fut la première surprise
que provoqua Angon Mana à Endan-Ayat.

Ngele Minsanga constata cette première anomalie
et comprit qu'il avait perdu une partie
de sa puissance.
Avant que de songer au déjeuner
il interpella son hôte :

« Fils d'Amana, intrépide mortel,
l'homme dont le cœur est épris
d'une jeune femme
se fait le fils du père de cette fille
aujourd'hui dans ma maison
la gent aux longs cheveux est près de s'assembler

Je n'ai plus de Kola
à leur offrir
viens me cueillir la kola amère
fiancé de ma fille. »

Le jeune homme se chargea de son sac
et suivit son hôte
il contempla le kolatier
l'arbre qu'on vénère
l'arbre aux fruits amers.
Son œil avisé décela le piège.

« Père, lui dit-il
jamais je n'ai atteint le haut d'un arbre
que je ne me fusse servi
d'une échelle dont les traverses
sont d'*ewome*³⁴³, et les liens en rotin.
Veux-tu la kola, père ? trouve d'abord cette échelle. »

Tandis que le revenant parcourait
la forêt épaisse qui sépare les mondes
Angon Mana fit périr les monstres
et les serpents qui gardaient
l'arbre aux fruits amers.
Il dépouilla le kolatier
et transporta les noix au village
alors il rappela Ngele Minsanga
qui achevait son échelle en rotin
et en *ewome*.

« Qu'as-tu fait, jeune homme
s'écria-t-il.
Passe pour le grand travail inutile
que tu m'as donné...
Mais, mon kolatier à nu,
et mes gardiens en morceau ! »

« Vos gardiens n'étaient pas les miens
reprit le jeune homme
et pour te servir j'ai dû les écarter
quand au grand travail
le temps en sera juge
déjà vos voisins s'impatientent,
trêve de querelle,
rejoignons-les mon beau-père. »

l'homme a souvent besoin
qu'on trompe son orgueil
lorsque par sa faute il a perdu sa dignité
et mérite des blâmes
aussi Ngele Minsanga baissa-t-il la tête
et invita son gendre à le suivre.

³⁴³Arbre très dur et souvent recherché.

« Il n'est pas du tout d'apprêter la kola, dit-il
au pays des immortels, enfant,
on reçoit avec du miel aussi.
La femme aime le miel,
le miel qui affole filles jeunes
et garçonnets.
Viens me recueillir du miel
mon garçon,
le miel savoureux que j'ai dans un rocher. »

Le jeune homme docile suivit Ngele Minsanga,
l'astucieux vieillard
du pays qu'on appelle Endan-Ayat,
Il arriva aux alentours du rocher
après un long sentier de forêt
sentier coupé de racines escarpées
sentier tout en ravins
sentir que les lianes longues et feuillues
perdent sous la forêt noire
de hauts arbres majestueux.
Les abeilles montaient la garde
dans l'intervalle de deux ruisseaux
le rocher exhalait dans cet entourage
un arôme de miel qui vous rendait gourmand
Angon Mana apprécia cette réserve sauvage.

On a beau être sage
l'estomac sait voiler les yeux.
Ils abordèrent le rocher
à qui arriverait le premier.
Le fils d'Amana aussitôt
abandonna son bras
au milieu des jaloux insectes
et plongea son bras jusqu'au coude
dans la nappe sucrée.

Qu'il est vrai, le proverbe Eton :
« L'animal se prend au piège
moins fréquemment que l'homme ! »
Par l'ordre de Ngele Minsanga
La pierre se referma aussitôt
sur le bras nu de l'étourdi jeune homme
le vieillard s'assit, et poussa un soupir
de soulagement.

Que fallait-il encore ?
l'amour
le jeune homme a aimé
et maintenant il fallait payer
de sa peau
combien de temps a-t-il vécu
dans ce pays interdit aux mortels ?
combien de fois a-t-il rêvé
promener ses grands yeux noirs
sur le corps souple
de la femme jeune
qui l'avait retiré de la solitude ?
Combien de fois avait-il rêvé
tressaillir de joie
dans les bras souples
de celle qui occupait son cœur ?
dans ces bras souples et gauches
qui étouffent l'hôte bienheureux
et qui trahissent sans discrétion
les élans d'un cœur fou...

Entre deux mondes
entre deux êtres
Angon Mana attendait les paroles
de la bouche de son hôte :

« Ami, dit Ngele Minsanga, le père d'Abomo,
tu aimes ma fille,
j'en suis jaloux.
Comment insensé as-tu osé l'imaginer ?
un mortel, époux d'Abomo !
fille de Ngele Minsanga
fille du pays qu'on appelle Endan-Ayat
tu as bravé du chemin les épreuves
Tu as couché sous ma natte
et tu t'es réveillé !
Tu as cueilli ma kola
sans égratignure
et tu comptais encore,
vil petit gourmand
impunément, insolemment, que sais-je ?
te régaler de mon miel ?
Epoux, peut-être... on verra !

Mais ici, j'hérite de ta peau !
si jamais – parole de ma bouche –
à ce rocher, tu échappais
jamais plus tu n'aurais d'obstacles
à l'amour puissant
qui vit dedans ton cœur. »

Ces paroles hautaines du vieillard
allumèrent du feu
dans le cœur de l'intrépide mortel :
il tremblait de colère rivé
sur le rocher magique
il tourna la tête vers son hôte :

« Vieillard,
je te croyais vénérable,
je te croyais sage,
j'ai quitté fou d'amour et de détresse
le doux pays des veillées d'anecdotes
et j'ai juré d'entrer dans ta maison
exécrable vermine !
est-ce ainsi que vous traitez les hôtes ?
votre orgueil vous aveugle
ou votre ventre a perdu le cœur ?
je te conjure par tous les revenants du pays
enlève mon bras du rocher
ou je te couvrirai de honte
et de regrets ! »

« Stupide jeune homme vain,
quel secours escomptes-tu
en cette posture de bête traquée ? »

Le fils d'Amana ignorait l'art propre aux femmes
De vider sa colère à coups de hurlements
il rugit un instant, et se tut.
Ngele Minsanga se tordait de rire
les abeilles formaient un essaim
autour du jeune homme ensorcelé.
Alors Angon Mana cria de tous ses poumons :

*« Abomo azu me dzog a zen
Tege ai etom
ye mon Amana angake a bekon*

Tege ai mot

Eh... Abomo Ngele ambe dugu ma ... ! »

« Celle qui m'a tiré de ma solitude,
Abomo, fille d'au-delà du monde mortel,
pourquoi m'as-tu quitté ?
pourquoi ai-je suivi tout seul
la route qui mène vers toi ?
hélas, où est ta fidélité, Abomo chérie ? »

A cet instant, son sac s'ouvrit tout seul
et les deux cornes de cerf sortirent
elles se montrèrent à ses yeux
planant dans les airs comme des papillons.

« Le cruel vieillard voit ma peine »
cria-t-il aux cornes.
Alors comme deux flèches légères
lâchées d'un arc tendu
sifflant dans l'air comme un vent de tornade
Elles piquèrent droit
au visage de l'astucieux vieillard
et se rivèrent autour de ses yeux
qu'elles aspiraient comme des ventouses.

Le vieillard « revenant » ne s'y attendait pas.
Il s'arracha de terre pour fuir
de surprise et de douleur.
Mais il ne pouvait fuir
car ses yeux étaient dans les cornes
il troubla la forêt par ses cris
et supplia le jeune homme de le lâcher.

Et le jeune homme souffrait.
Il n'était pas maître du pouvoir des morts.
L'envie aveugle l'insensé :
aussi le vieillard espérait-il toujours
satisfaire sa jalousie
en y perdant même les yeux
pourvu qu'Angon Mana ne retourna point
au doux pays des veillées d'anecdotes.
Il savait que l'amour est éternel.

Le fils d'Amana souffrait

entre deux rochers
et les os de son bras semblaient broyés.
Il invoqua de nouveau son amante.

Alors la chocotte à deux têtes sortit du sac.
Elle fondit sur le vieillard
aveuglé par les cornes et l'envie
Minlo mindono tournoyait sur le vieillard
il ne frappait point sans arracher la peau
Ce monstre s'arrachait les cheveux de douleur
et se roulait dans la poussière
mais son cœur était irréductible.
Angon Mana invoqua pour la dernière fois
celle qui occupait son cœur
il était déjà sûr qu'il allait mourir
ses douleurs étaient au-dessus
des forces d'un mortel.

« Celle qui m'a tiré de ma solitude,
Abomo, fille d'au-delà du monde mortel,
pourquoi m'as-tu quitté ?
pourquoi ai-je suivi tout seul
la route qui mène vers toi ?
hélas, où est ta fidélité, Abomo chérie ? »

La touffe de paille sortit du sac
et s'agrandit autour du rocher
les deux pierres à feu allumèrent l'incendie
sa rage épargnait seul Angon Mana
la pierre craqua aussitôt
et céda sous la chaleur intense
Les abeilles le quittèrent
car il n'avait pas mangé le miel
et allèrent chercher un refuge précaire
sous les feuilles vertes des arbres.

Angon Mana libéré gisait évanoui
Ngele Minsanga avait fui au hasard dans la forêt
la chicotte le frappait
et les cornes suçaient ses yeux.
Le jour du malheur est aussi celui du bonheur.

Tandis que parmi les feuilles mortes
feuilles qui tapissaient le sol humide des forêts,

sous les arbres géants,
Angon Mana gisait assommé par la douleur
un souffle humain parcourut son visage,
ses yeux s'ouvrirent
et il aperçut à cet instant,
penchée sur lui comme une mère
la jeune fille qui rendait jalouse
toute la gent aux longs cheveux
c'était elle, Abomo, fille d'au-delà du monde mortel.

Comme le crachin d' « Oyon »
qui lave le blanc fruit d'Asa encore laiteux
et y dépose le germe qui mûrit noir le fruit
ses yeux humectaient les larmes
le visage chaste de l'intrépide jeune homme
qui avait quitté le pays des veillées d'anecdotes
pour l'obtenir
de son père.

Abomo pleurait de douleur et de joie,
sa main de fée parcourait ce visage
que les abeilles avaient meurtri
de leurs piqûres.
L'autre soutenait la tête
comme une femme qui donne la mamelle à son
nourrisson
enfin elle avait vaincu la résistance de son père
grâce à la parole orgueilleuse
sortie de la bouche du vieillard
- « il a mûri dans les épreuves »
se disait-elle avec des larmes de douleur
et de joie.

L'amour est un poison
qui tue et qui guérit
l'amour est un voleur
qui trompe le guerrier
à qui te comparer
amour ?

Le vertige de la joie
d'une boisson qu'on a bue
exalte le cœur d'un être
moins que tu le fais, amour

j'ai connu tes débuts,
j'ai connu ton départ
j'ai vu un être, que tu as touché,
amour. »

Telles furent d'Angon mana, les paroles de joie
les paroles de victoire
car pour toujours, il avait triomphé
des épreuves de la vie, parce qu'il avait aimé
d'un amour éternel.

ANNEXE 2 : LISTE DES PERSONNES ENQUETÉES PAR RÉGION ET PAR GÉNÉRATION

Jeunes de la Région du Centre (34)

1. Mbono Bertrand
2. Mvondo Ateba Jean-Luc
3. Ngah Henri Joël
4. Abega Zéphirin
5. Ndoua Eloundou Jean-Claude
6. Ndjengue Odi Barthélemy Claude
7. Tsoungui Jean
8. Mimfegue Alain Christian
9. Mbono Aimé Symplice
10. Ebassa Ebassa Etienne-Fils
11. Efouba Mballa Charlotte
12. Nnomo Ombé Achille Gaston
13. Kounou Julien
14. Zanwoen Sankom Ezékiel Ezope
15. Atangana Essomba conrad
16. Eloundou Eloundou Martin
17. Ayissi Roland
18. Ndzana jules Roger
19. Yene Yene Anaclet
20. Bounoungou Cyrille
21. Nyama Ondobo Charles Eric
22. Tegue Paul
23. Ndougsa Gervais Yanick
24. Essomba Hubert Thierry Roby
25. Eze Bonaventure
26. Bikié Fouda Pierre
27. Fouda Alda Brice Leonard
28. Bilogue Steve Landry
29. Ndzie Mekongo Julien
30. Bounoungou Antoine
31. Essomba Louis Michel
32. Fouda Abega Jean-Baptiste
33. Fouda Alexandre François
34. Ngalega Eugénie

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE	i
DÉDICACE.....	iii
REMERCIEMENTS	iv
LISTE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS	v
LISTE DES TABLEAUX.....	vi
LISTE DES SCHÉMAS.....	vi
RÉSUMÉ.....	vii
ABSTRACT	viii

INTRODUCTION.....	1
1. LE CONSTAT	2
2. LA JUSTIFICATION DU CHOIX DU SUJET	4
3. LA POSITION DU PROBLÈME.....	6
4. SITUATION DE NOTRE ÉTUDE	8
5. LA PROBLÉMATIQUE	10
6. QUESTIONS DE RECHERCHE.....	13
6.1. La question centrale de recherche	13
6.2. Les questions secondaires de recherche.....	13
7. LES HYPOTHÈSES DE RECHERCHE	14
7.1. Hypothèse générale	14
7.2. Les hypothèses secondaires de recherche	14
8. LES OBJECTIFS DE LA RECHERCHE	15
8.1. L'objectif général de la recherche.....	15
8.2. Les objectifs secondaires de la recherche	16
9. CADRE MÉTHODOLOGIQUE ET THÉORIQUE : COLLECTE ET ANALYSE DES DONNÉES.....	16
10. ANNONCE DU PLAN	21

PREMIERE PARTIE : PRESENTATION DES MVOG-TSUNG MBALLA, DESCRIPTION DE LA CRISE SOCIALE DES VALEURS AU TRAVERS DES ENQUETES SOCIO- ANTHROPOLOGIQUES	23
---	----

CHAPITRE I : PANORAMA GEO-ETHNIQUE DES MVOG TSUNG MBALLA DANS LA TRIBU EWONDO : MODE DE VIE ET PHILOSOPHIE.....	25
--	----

I.1- SITUATION HISTORICO-GÉOGRAPHIQUE, RELIGIEUSE ET MORALE DES MVOG-TSUNG MBALLA	27
--	----

I.1.1. Les Mvog-Tsung-Mballa chez les Beti.....	27
---	----

I.1.2- Les Mvog-Tsung-Mballa chez les Ewondo : affiliation et ramification socio-anthropologique	29
I.1.3- Les espaces et les clans des Mvog-Tsung-Mballa d'Akono	30
I.2- LES MVOG-TSUNG-MBALLA D'AKONO : MODE DE VIE ET CULTURE	31
I.2.1- Les Mvog-Tsung-Mballa dans leur rapport avec la nature	31
I.2.2. La vie religieuse et morale du Mvog-Tsung-Mballa	33
I.2.3- Les expressions de la vie artistique	36
I.2.4. La vie intellectuelle: un héritage florissant chez les Mvog-Tsung Mballa.....	38
I.3- L'ORGANISATION ANTHROPOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE DU MVOG-TSUNG-MBALLA.....	39
1.3.1- L'homme chez (pour) le Mvog-Tsung-Mballa : mesure de toute action de bien...	40
I.3.2- La supputation du temps	42
I.4- LES REPERES DE L'ORGANISATION SOCIALE CHEZ LES MVOG-TSUNG-MBALLA	43
I.4.1. Le Mvog-Tsung-Mballa et la vie familiale.....	43
I.4.2. La communauté et communion	47
I.4.3- Les Mvog-Tsung-Mballa et l'organisation économique.....	48
CHAPITRE II: OBSERVATION ET OBJECTIVATION DES FAITS : UNE REPRESENTATION SOCIOANTHROPOLOGIQUE DES DYSFONCTIONNEMENTS CHEZ LES MVOG-TSUNG-MBALLA	52
II.1- DE LA MISE EN SCÈNE DES CATÉGORIES RELIGIEUSO-MORALES CHEZ LES MVOG-TSUNG-MBALLA	53
II.1.1- La spiritualité en déroute	54
II.1.2- Les mœurs en contraste avec la tradition chez les Mvog-Tsung-Mballa.....	56
II.1.3- La vie sacrifiée à l'autel de l'irresponsabilité : les faits vécus.....	58
II. 2-DES FAITS OBJECTIVÉS SUR LES VALEURS TRADITIONNELLES COMMUNAUTAIRES	61
II.2.1- Le dialogue entre frères : une valeur fragilisée.....	61
II.2.2- L'égoïsme ou la trahison du frère	62
II .2. 3- Entorse à la valeur de justice	63
II.3- DES NOTES CATÉGORIELLES CONNEXES AUX VALEURS DU DÉVELOPPEMENT CHEZ LES MVOG-TSUNG-MBALLA	64
II.3.1- Le leadership politique et la réalité de l'homicide.....	64
II.3.2- La création des richesses : un facteur manqué dans l'action collective des Mvog-Tsung-Mballa.....	66
II.3.3- Le manque d'expérience et l'audace maladroite des jeunes	67

II.3.4- Les dominantes culturelles ensevelies ou l'héritage artistique « vidé » chez les Mvog-Tsung-Mballa	69
CHAPITRE III : CRISE DES VALEURS CHEZ LES MVOG-TSUNG-MBALLA : ECHOS DES ACTEURS SOCIAUX	72
III.1-VARIABLES LIÉES AUX VALEURS DE LA SANTÉ CHEZ LES MVOG-TSUNG-MBALLA.....	73
III.1.1- La connaissance et la pratique des remèdes traditionnels : un héritage de pharmacopée en perte d'usage	74
III.1.2- La pratique de rites traditionnels chez les Mvog-Tsung-Mballa : visage et mirage d'une ancestralité ésotérique.....	75
III.1.3- Connaissance des pouvoirs traditionnel des initiés comme valeur socio-anthropologique : mythe ou réalité chez les les Mvog-Tsung-Mballa ?.....	77
III.2- PRÉOCCUPATIONS LIÉES AUX VALEURS TRADITIONNELLES DU TRAVAIL ET DU DÉVELOPPEMENT CHEZ LES MVOG-TSUNG-MBALLA	78
III.2.1- L'agriculture ou la transformation de la nature	79
III.2.2- Le Commerce ou l'esprit de fructification des richesses chez les Mvog-Tsung-Mballa	80
III.2.3- L'oisiveté ou la vie dans l'inertie : un état socio-anthropologique des acteurs....	81
III.3- PRÉOCCUPATIONS LIÉES AUX VALEURS POLITIQUES TRADITIONNELLES CHEZ LES MVOG-TSUNG-MBALLA.....	83
III.3.1- La démocratie ou l'expression du dialogue ouvert : la palabre comme symbole chez les Mvog-Tsung-Mballa	84
III.3.2- Le patriotisme au présent de la crise des valeurs chez les Mvog-Tsung-Mballa .	85
III.3.3- La responsabilité collective ou la partition du moi égoïste : jeux et enjeux d'une communauté désolidarisée	86
III.4- PRÉOCCUPATIONS LIÉES AUX VALEURS TRADITIONNELLES DE LA FAMILLE CHEZ LES MVOG-TSUNG-MBALLA	87
III.4.1- Le mariage chez les Mvog-Tsung-Mballa : les unions ou les noces sans unité d'amour ?	88
III.4.2- La parenté chez les Mvog-Tsung-Mballa : quel visage des liens génétiques face aux enjeux d'alliances interpersonnelles.....	89
III.4. 3- L'hospitalité chez les Mvog-Tsung-Mballa : une qualité de la fraternité au passé simplifié ou renoncé ?	91
III.4.4- Le pardon chez les Mvog-Tsung-Mballa : des cœurs fermés à l'indulgence ?	92
III.4.5- La fraternité chez les Mvog-Tsung-Mballa : un acquis à consolider	94
III.5- PREOCCUPATIONS LIEES AUX VALEURS ARTISTIQUES OU CULTURELLES CHEZ LES MVOG-TSUNG-MBALLA.....	95
III.5.1- L'état de lieu de l'art chez les Mvog-Tsung-Mballa : un talent sacrifié à l'autel de l'inertie des acteurs sociaux	96

III.5.2- Les danses et les chants traditionnels : des mélodies d'un comique dénué de l'âme d'authenticité.....	97
III.5.3- Oralité et littérature ancestrales Mvog-Tsung-Mballa : mémoire trouée ou l'histoire oubliée	99

DEUXIEME PARTIE : LE RITE TRADITIONNEL SO COMME SYMBOLE DE VALEURS SOCIALES : PRESENTATION ET TRANSLATION SOCIO-ANTHROPOLOGIQUE AVEC L'EPOPEE D'ANGON MANA ET D'ABOMO NGELE DANS L'IMAGINAIRE MVOG-TSUNG-MBALLA	103
---	-----

CHAPITRE IV : À LA REDÉCOUVERTE DU RITE TRADITIONNEL D'INITIATION SO : VISAGE ET RESONANCE D'UN SYMBOLE DE VALEURS SOCIALES CHEZ LES MVOG-TSUNG-MBALLA	105
--	-----

IV.1. LA REVUE DE LA LITTÉRATURE SUR LE RITE SO	106
---	-----

IV.1.1. À propos du rite So	106
-----------------------------------	-----

IV. 1.2. Les données de l'Internet sur le rite So	109
---	-----

IV.2. LE RITE SO DANS LA CULTURE TRADITIONNELLE MVOG-TSUNG-MBALLA	111
---	-----

IV.2.1. Les différentes catégories de rites dans le rituel beti	111
---	-----

IV.2.2. Pour une saisie plus profonde du sème régénérateur rite So chez les Mvog-Tsung-Mballa	112
---	-----

IV.2.3. Brève interprétation du tableau	114
---	-----

IV.2.4. Le double sens du rite	115
--------------------------------------	-----

IV.3. LES CIRCONSTANCES NÉCESSITANT L'ORGANISATION D'UN SO CHEZ LES MVOG-TSUNG-MBALLA	116
---	-----

IV.3.1. L'expiation ou le sacrifice salvateur	117
---	-----

IV.3.2. L'initiation : la passerelle de maturation du jeune Mvog-Tsung-Mballa	121
---	-----

IV.4. LES DIFFÉRENTES ÉTAPES DU RITE ET LEUR CONTENU	125
--	-----

IV.4.1. Les rites de séparation	126
---------------------------------------	-----

IV.4.1.1. La confession collective ou l'acceptation d'organiser le rite So chez les Mvog-Tsung-Mballa	126
---	-----

IV.4.1.2. La présentation et le choix des candidats : une opération de révélation des potentialités dans l'imaginaire Mvog-Tsung-Mballa	128
---	-----

IV.4.1.3. Le tatouage ou signe consécatoire du candidat	129
---	-----

IV.4.1.4. La quête de l'ordonnateur : entre épreuve de solidarité et affirmation de soi chez les Mvog-Tsung-Mballa	130
--	-----

IV.4.1.5. L'abattage du ndzom	131
-------------------------------------	-----

IV.4.1.6. La coupe des palmes de raphia (Etsig mintem mi zam)	133
---	-----

IV.4.2. Les rites de marge	138
----------------------------------	-----

IV.4.2.1. Le parcours calvaire de l'initié	139
--	-----

IV.4.2.2. La construction de la case d'initiation (elon esam).....	142
IV.4.2.3. Le contrôle du peuple (l'efyal nnam).....	143
IV.4.2.4. Le tir à l'antilope : une transition vers la renaissance.....	143
IV.4.3- Les rites d'agrégation ou de consécration	145
CHAPITRE V : IMPACT SOCIO-ANTHROPOLOGIQUE DU RITE SO : SOURCE DE FECONDATION DES VALEURS TRADITIONNELLES ET CULTURELLES DU PEUPLE MVOG-TSUNG-MBALLA	150
V.1. LA MÉMOIRE NOSTALGIQUE DE LA TRADITION BETI : LE RITE SO OU LE PASSAGE VERS LA MATURITÉ CHEZ LES MVOG-TSUNG-MBALLA.....	151
V.1.1. Echo d'une épreuve de courage profitable à la jeunesse actuelle	151
V.1.2. Le rite So ou la quête de l'affirmation : une voie de la refondation de la morale chez les Mvog-Tsung-Mballa	154
V.1.3. De l'initiation à la responsabilité : le rite So et la marche vers la maturité	156
V.2. LE RÔLE DU RITE SO DANS L'ÉDUCATION PHYSIQUE ET CIVIQUE DU MVOG-TSUNG-MBALLA	157
V.2.1. La vigueur physique du citoyen : une préoccupation du Mvog-Tsung-Mballa...	158
V.2.2. L'éducation morale traditionnelle ou la périphrase du civisme chez les Mvog-Tsung-Mballa.....	160
V.2.3- Les valeurs ancestrales Mvog-Tsung-Mballa: pour une socio-anthropologie de la mesure	163
V.3- LE RITE SO ET LA RELATION THÉOGONIQUE DE LA PENSÉE DU BIEN..	165
V.3.1- L'homme initié et le regard spéculaire de la figure divine	166
V.3.2- Le rite So raconté : percevoir le sens du devoir de bonté dans l'action	168
V.3.3- Le rite So et la construction de l'identité positive : travailler pour la collectivité	169
V.4- MISE EN EXERGUE DE L'IMPACT SOCIO-ANTHROPOLOGIQUE DU RITE SO FACE À LA CRISE SOCIALE CHEZ LES MVOG-TSUNG-MBALLA D'AKONO	170
CHAPITRE VI : L'EPOPEE D'ANGON MANA ET D'ABOMO NGELE : UNE LECTURE RECONFIGURÉE DES VARIANTES DE L'INITIATION TRADITIONNELLE SO.....	174
VI.1- DE L'ÉPOPÉE D'ANGON MANA	175
VI.1.1- Corpus écrit	176
VI.1.2- Les données de l'Internet sur l'épopée cible	177
VI.2- LA RECONSTRUCTION DE L'INITIATION À TRAVERS L'ÉPOPÉE D'ANGON MANA ET D'ABOMO NGELE	178
VI. 2.1. Les symboles culturels des récits.....	179
VI.2.1.1. La déclinaison de l'identité des personnages my(s)thiques	180
VI.2.1.2- Le chronotope de l'aventure initiatique	186
VI.2.1.3. L'oralité et la musicalité	187

VI.3- LES ÉPREUVES OU LES PÉRIPÉTIES DE VOYAGE	190
VI.3.1- La rencontre entre Angon Mana et la jeune femme	190
VI.3.2- En route pour le pays des morts : la rencontre avec la vieille crasseuse (L'hospitalité de la vieille crasseuse : un bonheur insoupçonné)	193
VI.3.3- La rencontre des génies ou l'ouverture des voies.....	197
VI.3.4- Au village d'Abomo	198
VI.4- LE SCHÉMA SÉMIOLOGICO-SOCIOANTHROPOLOGIQUE DE LA QUÊTE DU JEUNE HOMME.....	202
VI.4.1- La situation initiale : les astuces du beau-père	206
VI.4.2. La situation intermédiaire : le suspens en question	206
VI.4.3. La phase glorifiante : la rencontre de (avec) l'être aimé	207
TROISIEME PARTIE : ESTHETIQUE SOCIO-ANTHROPOLOGIQUE DU SO : FECONDITE DES VALEURS TRADITIONNELLES POUR UNE RESOLUTION DE LA CRISE SOCIALE CHEZ LES MVOG-TSUNG-MBALLA	210
CHAPITRE VII : L'ESTHÉTIQUE SOCIO-ANTHROPOLOGIQUE DU RITE SO : FORME ET SIGNIFICATION À TRAVERS LE RÉCIT D'ANGON MANA ET D'ABOMO NGELE212	
VII.1.LES CARACTÉRISTIQUES DE L'ÉNONCIATION DU CONTE.....	213
VII.1.1. L'énonciation historique.....	214
VII.1.2. Le temps et le lieu : une programmation fantastique	215
VII.1.3- Le personnage d'Angon Mana et son insertion héroïque en narration	225
VII.2- LES FONCTIONS D'UNE ESTHÉTIQUE DE L'ORALITÉ CHEZ LES MVOG- TSUNG-MBALLA.....	227
VII.2.1- Le pouvoir du discours dans la tradition Mvog-Tsung-Mballa	227
VII.2.2. Le cachet initiatique de l'identité Mvog-Tsung-Mballa.....	230
VII.2.3. Le conte : entre le fantastique et le merveilleux.....	231
VII.3. L'ADRESSE LEXICALE OU THÉMATIQUE DES VALEURS DE LA TRADITION MVOG-TSUNG-MBALLA	233
VII.3.1. L'hospitalité et son rôle sociétal en translation avec les Mvog-Tsung-Mballa.	233
VII.3.2. La fraternité ou l'accord héréditaire du vivre-ensemble	235
VII.3.3. La solidarité : l'expérience de l'amitié ou de la confiance.....	236
VII.3.4. L'endurance : sur la voie de la maturité et de la responsabilité	238
VII.4. L'ÉTHIQUE DES VALEURS ET LA PROBLÉMATIQUE DE L'IDENTITÉ DU MVOG-TSUNG-MBALLA	238
CHAPITRE VIII : LE RITE SO ET LA FECONDITE DES VALEURS TRADITIONNELLES BETI: LES MVOG-TSUNG-MBALLA FACE À L'AGIR CULTUREL DANS LE CAS DE LA SOCIETE CAMEROUNAISE.....	240

VIII.1. LES FONCTIONS SOCIO-ANTHROPOLOGIQUES DE L'INITIATION.....	241
VIII.1.1. Le rite So et la fonction historique.....	242
VIII.1.2. Le rite So et la fonction socio-anthropologique : une parenté de la fécondité à travers l'épopée d'Angon Mana et d'Abomo Ngelé.....	243
VIII.1.3. Le rite So et la fonction pédagogique : une base de données POUR LES Mvog-Tsung-Mballa.....	245
VIII.1.4. Le rite So et la fonction cosmique chez les Mvog-Tsung-Mballa : de l'obscurité à la lumière	247
VIII.2. LA RECONSTRUCTION SOCIO-CULTURELLE DU RITE SO CHEZ LES MVOG-TSUNG-MBALLA	248
VIII.2.1. Du bénéfice spirituel du rite So : comment puiser dans l'âme socio-culturelle Mvog-Tsung-Mballa	249
VIII.2.2. Le prix de la vie à travers l'initiation : les Mvog-Tsung-Mballa en regard retrospectif vers les patrimoines... ..	251
VIII.2.3. La redynamisation de l'identité traditionnelle du beti Mvog-Tsung-Mballa... ..	254
VIII.3. LE RITE SO ET LES PARADIGMES DE LA PAIX SOCIALE CHEZ LES MVOG-TSUNG-MBALLA : QUELLE SITUATION DE L'AGIR CULTUREL ?.....	257
VIII.3.1. Le rite So et la cohabitation pacifique sous la trajectoire socio-anthropologique Mvog-Tsung-Mballa : situation et déviation en débat ?	257
VIII.3.2. La non-violence ou la morale du Mvog-Tsung-Mballa authentique : répercuter l'effet des paradoxes	261
VIII.3.3. La force de maîtrise de soi pour une réconciliation vraie: le pardon en question chez les Mvog-Tsung-Mballa	263
CHAPITRE IX : LE RITE SO CHEZ LES MVOG-TSUNG-MBALLA : DE LA FECONDITE DES PATRIMOINES TRADITIONNELS A LA RESOLUTION DE LA CRISE SOCIALE PAR L'INTERCULTUREL DU LOCAL AU GLOBAL	270
IX.1. LES MOYENS DE CONSOLIDATION DE L'HÉRITAGE MVOG-TSUNG-MBALLA	271
IX.1.1. La revalorisation de la création des lieux d'apprentissage	271
IX.1.2. La transmission des expériences rituelles : un impératif catégorique	273
IX.1.3. Le discours et le partage de la mémoire ancestrale chez les Mvog-Tsung-Mballa.....	275
IX.2. LE RITE SO CHEZ CHEZ LES MVOG-TSUNG-MBALLA ET L'OUVERTURE AU MONDE.....	276
IX.2.1. L'initiation : une trajectoire multiculturelle du patrimoine des Mvog-Tsung-Mballa	276
IX.2.2. La crise des valeurs et l'apport culturel du rite So chez les Mvog-Tsung-Mballa.....	278
IX.2.3. La refondation de la vie chez les Mvog-Tsung-Mballa : vers l'anthropologie socio-culturelle du développement	279
IX.3. LE RITE SO ET L'ÉTHIQUE DES VALEURS PARTAGÉES : NEGOCIER LE RETOUR AUX SOURCES DU MVOG-TSUNG-MBALLA.....	281

IX.3.1. Le travail et l'impératif de l'action productive.....	281
IX.3.2. La justice ou l'égalité des chances : des valeurs de socialité interculturelle à rebâtir chez les Mvog-Tsung-Mballa.....	283
IX.3.3. Le rite So chez les Mvog-Tsung-Mballa : vers une expérience de l'humanisme de la différence.....	284
IX. 4- LE RITE SO ET LA CONSTRUCTION DE L'UTOPIE DE L'HOMME-MONDE.....	285
IX.4.1- Le regard du rite So : suivre les traces d'une morale singulièrement universelle.....	286
IX.4.2- De la trajectoire de l'errance à l'opacité culturelle : le rite So et l'avenir.....	289
IX.4.3- Le patriarcat et le matriarcat chez le Mvog-Tsung-Mballa : valeur de l'entre-deux culturel	292
IX.4.4- Le patrimoine socio-traditionnel des Mvog-Tsung-Mballa et la nouvelle économie culturelle	294
CONCLUSION	298
BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE	310
INDEX	323
INDEX DES NOTIONS	324
INDEX DES AUTEURS	332
ANNEXES	335
TABLE DES MATIÈRES	360