

J. HURULT

LA STRUCTURE SOCIALE
DES
BAMILÉKÉ

PARIS MOUTON & CO LA HAYE
MCMLXII

© École Pratique des Hautes Études. Paris, 1962.
Printed in France

ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES — SORBONNE
SIXIÈME SECTION : SCIENCES ÉCONOMIQUES ET SOCIALES

LE MONDE D'OUTRE-MER
PASSÉ ET PRÉSENT

DEUXIÈME SÉRIE

DOCUMENTS

I

PARIS MOUTON & CO LA HAYE
MCLMXII

LA STRUCTURE SOCIALE
DES
BAMILÉKÉ

SOMMAIRE

	Pages
INTRODUCTION	1
Notations phonétiques, transcription	2
I. VIE MATÉRIELLE	
L'habitat	7
— Les parcelles	7
— Les habitations	9
L'agriculture	12
— Sols ; assolement	12
— Les clôtures	13
— Préparation du sol	14
— Principales plantes cultivées	15
— L'élevage	16
— Chasse et pêche	17
— Répartition entre les sexes des travaux agricoles et de l'élevage	17
— Les marchés	18
— Commentaire des planches II et II bis	19
— Le système agraire des Bamiléké et le milieu géographique	20
II. LE SYSTÈME DE PARENTÉ DES BAMILÉKÉ	
— Qu'est-ce qu'une chefferie ?	21
Patrilignage et matrilignage	22
Culte des ancêtres	23
— Nature des liens entre ancêtres et descendants	23
— Conditions dans lesquelles les ancêtres sont supposés agir	25
Le matrilignage	27
— Structure	27
— L'héritière	28
— Prohibition du mariage	30
Le patrilignage	30
— Structure	30
— Droits de l'héritier	33
— Règle d'exogamie	33

— Adoption	33
— Transmission des noms	34
— Dieux des lignages	34
— La structure du lignage et les institutions sociales et politiques	34
Termes de parenté	36
III. COUTUME FAMILIALE ET DROIT COUTUMIER	
Quelques aspects de la coutume familiale et du droit coutumier	39
Le mariage sous le régime <i>ta ηkap</i>	39
— Principe	39
— Le régime <i>ta ηkap</i> considéré comme moyen d'accroissement du lignage	41
— Modalités du mariage sous le régime <i>ta ηkap</i>	42
— Garanties que comporte le mariage sous le régime <i>ta ηkap</i>	44
— Dégradation de la coutume <i>ta ηkap</i>	45
— Mariage sous le régime dotal	45
— Dégradation du mariage dotal	46
— Échange indirect	46
— Rapports avec la belle-famille	47
— L'adultère	47
Quelques principes du droit coutumier Bamiléké	48
— Capacité juridique	48
— Responsabilité individuelle	48
— Procédures de conciliation	49
L'héritage	49
— Principes de l'héritage	49
— Héritage en ligne paternelle	50
— Cas où l'héritier est mineur	51
— Tutelle	52
— Cas où il n'y a pas de descendants mâles	54
— Cas où il n'y a pas de descendants	56
IV. FONCTIONNEMENT DE LA CHEFFERIE	
La chefferie	59
— Nature du pouvoir du chef	59
— La chefferie	60
— Deuil et intronisation du nouveau chef	62
— La parenté des chefs	64
— Titres de noblesse	64
— Statut des fils de chef	65
— Statut des femmes du chef	66
— Statut des reines	67
Les serviteurs du chef	70
— Les <i>Iso fo</i>	70
— les <i>ηwala</i>	71
— Rapport entre les deux cadres de serviteurs	72
— les <i>ηwāmbé</i>	72

— Les <i>ta mbua</i>	73
— Le <i>n.tha nye</i>	73
Le droit de <i>ta nykap</i> du chef	74
Autres catégories de notables	75
— Les sous-chefs (<i>fõnte</i>)	75
— Les chefs réfugiés	75
— Les membres du <i>kamvú'</i>	75
La justice des chefs	76
— Justice coutumière	77
— Chef, notables et simples habitants	80
Les sociétés de la chefferie	81
— Fonctions et pouvoirs des sociétés	81
— Règles d'entrée dans les sociétés coutumières	85
— La société <i>Nye</i>	85
— La société <i>Kwo'si</i>	87
— La <i>Mənjɔŋ</i> du chef	88
La chefferie de Batié	88
— Généralités	88
— Les jours de la semaine	89
— La chefferie	89
— Sociétés de la chefferie	90
— Les serviteurs	92
La chefferie de Banjoun	93
— Historique	93
— Jours de la semaine et sociétés	94
— Différentes catégories de serviteurs	94
— Les sociétés de la chefferie	96
V. — LES QUARTIERS	
— Le quartier	99
— Sous-quartiers	100
— Fonctionnement des quartiers	101
— Dégradation de l'organisation des quartiers	101
— Les sociétés de classes d'âge	102
Les sociétés de quartier	104
— Les « banques »	104
— Les petites sociétés de quartier	105
Les sociétés <i>Kungā</i> (T), <i>Kunge</i> (N)	105
Inventaire d'une partie du quartier de Hyala (chefferie de Batié)	106
— Inventaire	107
— Appartenance	111
— Surface des concessions	111
— Groupes de parenté	111
— Localisation des patrilignages	112

ADDITIF : NOTES SUR LES CROYANCES DES AMILÉKÉ	115
— Conceptions métaphysiques relatives à la personne humaine	115
— Divinités locales	116
— Possibilités d'action des morts sur les vivants	117
— Possibilités d'action des vivants sur les vivants	118
— Croyances concernant les animaux	118
— L'action du sorcier	119
— Sociétés « totémiques »	120
— Enterrement d'un « <i>ge ke</i> »	121
— Les <i>ge suə</i> (N)	121
— Notion de <i>tsiə</i> (N), <i>tse</i> (T) (souillure)	122
— Rite de purification collectif	122
— Les rites des années de <i>ke</i>	123
— Quelques coutumes relatives aux jumeaux	124
RÉFLEXIONS SUR L'AVENIR DES INSTITUTIONS BAMILÉKÉ	
— Originalité de la civilisation Bamiléké	127
— Le drame de la surpopulation	127
— L'administration et la coutume	128
— Le problème de l'évolution de la coutume	128
— La sanction	129
— L'administration et le chef	130
— La propriété du sol	131
— Les institutions	132

PLANCHES HORS-TEXTE

- I Aspects du peuplement Bamiléké
- II et II bis Chefferie de Baleng : Fragment d'un quartier ; concessions de notables et de simples habitants
- III Exemple de patrilignage (Batié 1955)
- IV Développement du patrilignage par échange des femmes soumises au *ɲkap*
- V Architecture Bamiléké : une case de société coutumière à la Chefferie de Bandjoun
- VI Masque de la Chefferie de Bahouan
- VII Le chef de Bana et ses grands serviteurs (1955)
- VIII Siège sculpté de chef (Chefferie de Bangam)
- IX Poteaux sculptés (chefferie de Bangam)
- X Sous-chefferie de Bakoutchop (Baleng)
- XI La Chefferie de Batié (Échelle 1/2.500)
- XII Carte des Chefferies de Batié et de Bandjoun (Échelle 1/200.000)
- XIII La Chefferie de Bandjoun (Échelle 1/2.500)
- XIV Chefferie de Batié : fragment du quartier Hyala
- XV Le chef de Bahouan et le trésor de la chefferie (1955)

En dépliant, à la fin de l'ouvrage :

Carte au 1/50.000 de la région de Bafoussam.

INTRODUCTION

Les populations dites Bamiléké du Cameroun ont fait l'objet de plusieurs ouvrages contenant des renseignements précis sur leur origine, leur histoire, et l'organisation de leurs chefferies. Toutefois, aucune étude approfondie de leur système de parenté et de leur structure sociale n'avait pu être entreprise jusqu'à ces dernières années. En 1955, à l'occasion d'une mission de l'Institut Géographique National effectuée en vue du complètement de la carte, nous nous sommes efforcés de jeter les bases de cette étude, en nous limitant aux chefferies de la subdivision de Bafoussam.

La principale difficulté de cette étude est la grande variabilité des coutumes d'une chefferie à l'autre ; il n'y a pas deux chefferies identiques ; chacune forme un univers indépendant ayant ses lois, sa structure, ses croyances, sa langue. Un même schéma se devine partout, mais il est difficile de le dégager d'une riche floraison de coutumes purement locales.

Devant ces difficultés, nous avons conduit l'enquête de la façon suivante :

— partir dans toute la mesure du possible des faits observés, et non d'un interrogatoire théorique : chez les Bamiléké, comme partout en Afrique Noire, il y a une coutume théorique, qu'on obtient facilement par l'interrogatoire ; et il y a ce qu'on fait réellement, qui est profondément différent. Cette coutume réelle, la plupart des informateurs, même les meilleurs, n'en ont pas clairement conscience ; il faut la dégager d'une somme de faits soigneusement observés.

— étudier parallèlement plusieurs chefferies, au moins deux. Les faits qui n'ont pas de correspondance nette de l'un à l'autre peuvent être regardés comme secondaires.

Les chefferies étudiées ici sont Njo (Bandjoun) et Tè (Batié) groupant respectivement 30.000 et 7.000 personnes.

Les langues parlées dans ces deux groupements diffèrent assez sensiblement. Nous avons fait suivre de (N) les expressions relatives à la langue de Bandjoun, de (T) celles relatives à celle de Batié.

Quand rien n'est spécifié, les faits relatés sont semblables dans les deux chefferies et les expressions qui les désignent à peu près identiques.

Depuis la première rédaction de cette étude en 1956, les événements ont marché vite. Les institutions traditionnelles des chefferies Bamiléké ont été presque partout renversées, et l'on ne peut dire ce qui en subsistera, quand la période troublée aura pris fin.

Nous n'avons pas cru néanmoins devoir modifier notre rédaction, et nous avons laissé l'exposé au présent, bien qu'il se rapporte à des coutumes maintenant en grande partie altérées ou disparues ; il conserve une valeur de témoignage.

Cet ouvrage a bénéficié des entretiens que nous avons eu en 1956-59, dans le cadre d'une étude sur la langue de Bandjoun, avec MM. Fokam-Kamga Paul, Jean Tamokoué Kamga, Fotso Dieudonné et Foalem Fotso Joseph. Ils nous ont apporté d'utiles compléments, notamment en ce qui concerne la coutume familiale. Nous leur adressons ici nos remerciements.

NOTATIONS PHONÉTIQUES ; TRANSCRIPTION.

Les langues Bamiléké n'ont pas fait l'objet d'études d'ensemble et demeurent mal connues. La grande diversité d'origine des populations fondues dans le système Bamiléké a conduit à une diversification des langues parlées dans l'ensemble du pays. Ces langues ont beaucoup en commun quant à la grammaire et à la phonétique ; cependant le système phonologique varie légèrement d'une langue à l'autre, principalement par l'emploi d'une ou deux consonnes étrangères aux langues des groupements voisins. Sans chercher à faire œuvre de linguiste, il paraît donc utile, pour faciliter la corrélation avec les résultats d'autres études, de définir avec autant de précision que possible les sons entendus.

Groupes linguistiques. Il y a un dialecte par chefferie ; cependant certains de ces dialectes présentent assez peu de différences pour qu'on puisse les considérer comme de simples variantes d'une même langue ; les intéressés se comprennent entre eux sans aucune difficulté.

On a classé en quatre groupes les dialectes Bamiléké parlés dans les chefferies de Bafoussam, en éliminant le dialecte de Batoufam qui se rattache aux langues de la subdivision de Banganté ; pour chaque groupe, on a pris comme dialecte type celui qui a paru le mieux fixé et qui correspond en général à la chefferie la plus ancienne.

La langue de Batié	est parlée à	Batié, Bangam, Bandèkop, Bapa.
La langue de Bandjoun	— — —	Bandjoun, Baham, Bahouan, Bayangam.
La langue de Bamendjou	— — —	Bamendjou, Baméka, Bamougoum, Bansoa.
La langue de Baleng	— — —	Baleng et Bafoussam.

Il importe de remarquer que ces groupes linguistiques sont entièrement indépendants des affinités historiques.

Par exemple, la langue de Bandjoun est fort différente de celle de Baleng dont cette chefferie est issue, tandis qu'elle a les plus grandes ressemblances avec celle de Baham, chefferie traditionnellement ennemie.

D'une langue à l'autre les différences sont assez considérables pour que les intéressés ne puissent se comprendre couramment.

Certaines de ces différences ont un caractère systématique assez remarquable. On note entre autres qu'on passe souvent d'un mot Bandjoun à un mot Batié par exemple, par une alternance vocalique. A un mot de la première langue terminé par ϵ correspond presque toujours un mot de la seconde terminé par \bar{a} .

ex. : Bandjoun <i>ke</i> (magie)	Batié <i>kā</i>
<i>ne</i> guetteur	— <i>nā</i>
<i>je</i> procès	— <i>ḣā</i>

Notations phonétiques. Nous avons utilisé le système de l'Institut Africain International, modifié sur quelques points pour tenir compte des particularités du Bamiléké.

L'étude a été limitée à la langue de Bandjoun. Le système de notations ci-dessous ne résout pas toutes les difficultés de cette langue, mais il peut être considéré comme une approximation acceptable pour des fins pratiques.

Consonnes. Seules sont indiquées ici les consonnes usuelles ; on s'est efforcé de suivre l'ordre alphabétique pour faciliter la lecture, bien que ce classement ne soit pas logique et ne mette pas bien en évidence le système phonologique de la langue.

<i>fh</i>	f bilabial ; <i>fhüe</i> , chaud
<i>ɣ</i>	fricative vélaire sonore (rhaïn de l'arabe), très répandue ; <i>nə ɣə</i> , avoir ; <i>ɣ</i> est souvent en alternance avec <i>ŋg</i> dans la conjugaison des verbes.
<i>h</i>	semblable au h anglais
<i>hy</i>	(ç) fricative palatale sourde (comme ich allemand) ; <i>nə hya</i> , dominer
<i>k</i>	semblable au k français
<i>kw</i>	occlusive labio-vélaire sourde ; <i>kwa'</i> , véritable
<i>kh</i>	k suivi d'un souffle, « aspiré » (1) : <i>khukhu</i> , vieux
<i>l</i>	semblable au l français
<i>m</i>	semblable au m français
<i>n</i>	semblable au n français
<i>ŋ</i>	nasale vélaire ; se trouve parfois en initiale ; <i>nə ŋa</i> , soulever.
<i>m, n</i>	et <i>ŋ</i> peuvent être syllabiques (2) ; <i>ŋ.kwə</i> , pari <i>m</i> syllabique marque le pluriel ; on le trouve à ce titre dans des termes de parenté : <i>po m.ta pə</i> , enfants de mes pères = mon lignage

Une série de semi-nasales sonores ; d'une façon générale, à une occlusive sourde correspond généralement une sonore semi-nasale :

<i>mb</i>	semi-nasale bilabiale ; <i>mbap</i> , viande
<i>mbh</i>	semi-nasale bilabiale aspirée ; <i>mbhə</i> , un fruit sauvage
<i>nd</i>	semi-nasale dentale ; <i>ndap</i> , ficelle
<i>ndh</i>	semi-nasale dentale aspirée. ; <i>ndhə</i> , mâle
<i>ŋg</i>	semi-nasale vélaire
<i>ŋgh</i>	semi-nasale vélaire aspirée ; <i>ŋghüə</i> , étranger
<i>ŋgw</i>	occlusive labio-vélaire sonore semi-nasale ; <i>ŋgwə</i> , pierre
<i>nz</i>	semi-nasale apicale ; <i>nzə</i> , le premier
<i>nj</i>	semi-nasale palata-alvéolaire ; <i>njiə</i> , chemin
<i>ɲ (ny)</i>	nasale palatale (gn du français).; très fréquent
<i>p</i>	semblable au p français
<i>ph</i>	p suivi d'un souffle, très fréquent ; ex. : <i>phə</i> , poudre de bois rouge
<i>q</i>	occlusive uvulaire ; se rencontre principalement à la fin des mots ; ex. : <i>fəq</i> , froid
<i>s</i>	semblable à s français
<i>ʃ</i>	comme ch français, suivi d'un léger souffle ; <i>ʃə</i> , les autres
<i>t</i>	semblable à t français
<i>th</i>	t alvéolaire ; légèrement « aspiré » ; (3) <i>thə</i> , tête
<i>tʃ</i>	(affriquées)
<i>ty</i>	articulation palatale } sont bien différenciés en Bamiléké
	ex. : <i>nə tʃi</i> (v) s'enduire de ; <i>nə tyi</i> (v), dormir <i>tʃo</i> (s) interdit <i>tyo</i> (s), le fer
<i>v</i>	semblable au v français
<i>w</i>	comme w anglais
<i>y</i>	semi-voyelle palatale
<i>z</i>	comme z français
<i>j</i>	comme j français
'	occlusion glottale, très répandue ; possède en Bamiléké une valeur phonologique essentielle.

(1) On appelle improprement aspirées les consonnes suivies d'un souffle.

(2) On peut définir une consonne syllabique comme une consonne précédée d'une voyelle indistincte prononcée la bouche fermée (notation *m, ŋ, etc.*).

(3) Il ne faut pas confondre *th* avec *ts*, ni *ndh* avec *nz* ; exemples :

tête : *the* ; colatier : *tse*
male : *ndhe* ; étoffe : *nze*.

Elle se rencontre :

- | | | |
|-------------------------------|-----------------------|----------------------------|
| — après une voyelle ; ex. : | <i>kwɔ</i> , jambe | <i>kwɔ'</i> , chaise |
| | <i>mu</i> , enfant | <i>mu'</i> , un certain... |
| | <i>tɔ</i> , brûler | <i>tɔ'</i> , commencer |
| — entre deux voyelles ; ex. : | <i>la'a</i> , village | |

L'articulation palatale des occlusives existe en Bamiléké, mais ne se rencontre que devant certaines voyelles. On aura aussi parallèlement :

- | | |
|----------------------|----------------------|
| <i>tyüm</i> , cœur | <i>tia</i> , choisir |
| <i>ndyüm</i> , hibou | <i>ndiə</i> , maison |

Comme beaucoup de langues africaines, le Bamiléké présente des alternances consonnantiques, principalement dans la conjugaison des verbes. On aura par exemple *nə tsü*, manger ; *ɲgə nzü*, je mange. Les principales alternances sont : *p* et *mb* ; *t* et *nd* ; *ts* et *nz* ; *y* et *nj* ; *w* et *ɲgw* ; *ɣ* et *ng*.

Voyelles. Le Bamiléké possède 12 timbres vocaliques distincts. Nous ne donnerons ici des voyelles qu'une description sommaire, et confondrons avec *ə* deux voyelles centrales dont la notation n'est pas indispensable à la précision de l'exposé.

Il n'existe en Bamiléké qu'un seul *a*, mais par contre la langue distingue entre *o* ouvert et *o* fermé.

- a* voisin de *a* antérieur français
- ã* *a* antérieur nasalisé (an du français).
- ɔ* *o* ouvert ; un peu plus ouvert que celui du français *bol*
- o* *o* fermé ; entre *o* et *ou* français ; ex. : *ho*, avoir tort ; *ho*, trouver.
- ɔ̃* *ɔ* nasalisé (on du français)
- ə* *e* du français Denis ; très répandu
- ɛ̃* *e* nasalisé
- e* voisin du *é* français
- ɛ* un peu plus ouvert que *è* français.

Il y a une opposition phonologique nette entre ces deux voyelles ; ex. : *pe* champ ; *pɛ*, rouge. Contrairement à plusieurs langues africaines, notamment au Peul, ces deux voyelles sont en Bamiléké bien timbrées et aisément discernables.

- i* voisin du *i* français..
- u* voisin du *ou* français.
- ü* placée entre *u* et *ou* français. Cette voyelle est assez proche de *u* français pour qu'on puisse conserver la notation *ü*.
nə tsü, manger
- ü* qu'on peut décrire comme placée entre *e* et *ou* français (1).
ex. : *vü* deuil, bien distinct de *və*, écrire.

Les tons n'ont pas été notés ; ils ne paraissent pas jouer en Bamiléké un rôle aussi important que dans les langues Bantou, ceci étant en rapport avec la plus grande richesse de la langue en timbres vocaliques.

Transcription. Les noms de personnes et les noms de lieux ont été transcrits en Français selon les principes formulés par l'Institut Français d'Afrique Noire. Quelques voyelles et consonnes doivent faire l'objet de remarques :

(1) Cette voyelle est notée dans plusieurs ouvrages, traitant notamment des Bamoun, par un *m* renversé.

ù (entre e et ou français), a été transcrit *eu*

ə « e muet » français, quand il est placé à la fin d'un mot ce qui est très fréquent en Bamiléké, a été transcrit œ, de préférence à eu

mbh, ndh, ph, kh, ŋgh, th (consonnes « soufflées ») ont été transcrites *mbh, ddh, ph, kh, ngh, th*, bien que *kh* et *gh* soient souvent employées, notamment en Afrique du Nord, pour transcrire les spirantes vélaires sourde et sonore

y marque l'articulation palatale (notamment *ty, dy, gy, ky*). On a employé les mêmes caractères dans la transcription française.

' occlusion glottale ; le même signe a été employé dans la transcription française.

LA VIE MATÉRIELLE

L'HABITAT

Les parcelles.

Le pays Bamiléké est un pays d'habitat dispersé. Nulle part, en dehors des centres administratifs, on ne trouve de village groupé.

Chaque habitant vit sur ses terres, construisant sur sa « concession » (*bε*) (T), *pe* (N), les cases de ses femmes et de ses enfants non mariés ; les enfants mariés sont établis sur une concession distincte, rarement à côté de celle de leur père, car il y a peu de terres libres.

Le terme *bε* désigne à la fois la terre, les constructions et les habitants ; les Bamiléké, quand ils s'expriment en français, disent « le village de Untel » ; nous emploierons de préférence le terme de hameau.

Il s'agit effectivement d'une concession donnée par le chef et transmissible aux héritiers successifs, mais toujours susceptible de révocation pour indignité. Les chefs n'exercent que rarement ce droit, et toujours pour des fautes graves : vol qualifié, comportement antisocial. Mais dans toutes les chefferies que nous avons connues, cette conception, une des bases du droit coutumier Bamiléké, reste pleinement vivante et admise par tous. Le chef n'admet pas qu'un individu vende sa terre ; s'il l'apprenait, il l'expulserait pour donner la concession à un autre. Seule est admise la vente des « champs de bambous », c'est-à-dire des portions de fonds de vallées marécageuses où l'on plante les palmiers-raphia indispensables aux constructions. Quand un homme veut demander une terre au chef, on lui attribue en même temps une portion de champs de bambous ; mais ces portions ne sont pas adjacentes aux terres ; mal repérées, sujettes à de constants mouvements de location, vente, échange, elles donnent lieu à d'innombrables procès qui encombrant les tribunaux coutumiers.

Il n'est pas d'usage de louer la terre contre de l'argent mais il est courant de donner le droit de cultiver ou de faire paître pendant un an, sous réserve de laisser la clôture établie à cet effet et de donner un panier de la récolte.

La dimension des concessions dépend de la situation sociale du premier détenteur au moment où le chef lui a attribué la terre. Autrefois, quand il y avait beaucoup de place disponible, le chef donnait de larges portions de terre à ses fils préférés, ainsi qu'aux grands serviteurs ; en

même temps il leur donnait un nombre de femmes suffisant pour assurer la perpétuation de leur lignage.

Mais avec le temps, la situation s'est modifiée. L'accroissement continu de la population a obligé les notables à faire place aux nouveaux venus, et à limiter leurs concessions à ce qui leur était indispensable. Actuellement peu de notables ont une concession enclose supérieure à 3 hectares, et le simple habitant dispose de 1 hectare environ. Superficie bien faible, et qui suffit à montrer le caractère aigu du problème agraire en pays Bamiléké.

Ces concessions sont souvent limitées par des lignes droites et forment des alignements peu communs en Afrique Noire ; cela tient à ce que les chefs de quartier, chargés d'installer les nouveaux venus et les fils non héritiers des habitants, délimitent souvent par des piquets les terres attribuées. La création de nouvelles concessions se poursuit sans cesse et dans nombre de chefferies on approche du moment où on ne pourra plus installer personne, et où le seul recours sera l'émigration ; dans d'autres chefferies comme Batié, il reste encore beaucoup de place mais sur des montagnes au sol pauvre, sujettes à l'érosion, où les habitants ne s'installent qu'à contre-cœur.

Dans l'ensemble du pays Bamiléké, le morcellement des terres n'est pas admis, la terre passe intégralement à l'héritier et les autres fils doivent demander une terre au chef, ou émigrer. Il est peu probable que cette coutume soit rejetée, car elle est inhérente à la conception même du lignage et de la parenté que nous exposerons plus loin ; cela n'apporterait du reste aucun remède à la surpopulation du pays, les terres cultivées étant déjà utilisées à la limite de leurs possibilités.

Le paysage Bamiléké, là où les méthodes traditionnelles d'exploitation du sol se sont conservées, offre trois niveaux bien distincts :

— Dans les fonds de vallée, les champs de « bambous » ou plus exactement de palmiers-raphia, dont les nervures sont indispensables à la confection des clôtures et à la construction des toits des cases, qui en absorbent des quantités prodigieuses ;

— Sur les pentes, les terres cultivées, divisées en parcelles encloses d'épaisses haies vives et ombragées par de grands arbres, kolatiers notamment, dissimulant les cases dont seuls les toits émergent de la verdure ;

— En haut des collines, les prairies, séjour du petit bétail qui est une des richesses du pays Bamiléké. Chaque colline est regardée comme la propriété d'un grand notable, mais propriété non exclusive, puisque on ne peut exercer un droit sur la terre qu'au nom du chef ; en fait ces zones constituent une propriété collective des habitants de l'endroit, dont l'usage s'ajoute à celui de leurs concessions encloses.

Ces prairies résultent de la destruction par le feu de la forêt qui couvrait autrefois le pays ; elles sont régulièrement brûlées chaque année pour éviter qu'elles ne s'embroussaillent. Tous les quatre ans environ, les habitants des terres environnantes, après avoir placé le bétail ailleurs, les mettent en culture et y font une récolte de maïs ; puis le cycle recommence. Mais la surpopulation croissante du pays rompt cet équilibre et fait disparaître progressivement cet étage. L'étage des cultures ne cesse de monter au flanc des collines, et dans certains quartiers de Bandjoun il a tout recouvert ; le bétail diminue de nombre, mais en revanche les feux disparaissent et l'arbre, lié à la colonisation agricole Bamiléké, reprend sa place.

Les Bamiléké, s'ils ne saisissent pas bien l'action néfaste des feux, comprennent parfaitement en revanche le rôle de l'arbre pour la protection du sol et la lutte contre l'érosion ; on ne peut qu'admirer la façon dont ils ont dans l'ensemble, su conserver leur sol soumis à une exploitation intensive depuis des siècles.

Les habitations.

Les hameaux des notables sont généralement groupés, pour des raisons de prestige, et certains ressemblent à de petites chefferies ; on retrouve notamment dans ces hameaux la disposition caractéristique du hameau du chef, l'allée centrale dirigée selon la ligne de plus grande pente, les cases des femmes réparties symétriquement des deux côtés de cette allée, la maison d'habitation et les dépendances à la partie inférieure, attenant à un petit bois sacré. Les simples habitants préfèrent souvent disperser leurs trois ou quatre cases ou greniers sur la surface de leur concession, pour diminuer le risque d'être entièrement ruinés par un incendie.

Les concessions étant entièrement clôturées, les simples habitants rentrent chez eux par des échelles doubles placées à poste fixe. Les notables ont le privilège de posséder une case-vestibule munie d'une porte.

D'une façon générale, l'organisation intérieure des concessions est dominée par deux préoccupations principales :

— Canaliser la circulation des chèvres, qui doivent pouvoir circuler seules entre leur lieu de pâturage et leur parc, placé à proximité immédiate de la maison du maître.

— Marquer son rang social par des constructions qui n'ont d'autre but que le prestige et l'esthétique. Telles sont, notamment, par ordre de prestige décroissant, la place de lamentations (*muɣɔ*), l'allée centrale, la case vestibule, la grande case de prestige (*ṣā*), les toits largement débordants soutenus par une rangée de poteaux, formant galeries. Seuls les plus grands notables sont autorisés par le chef à posséder ces marques de leur rang.

Il n'est pas inutile de donner ici le plan schématique d'une concession de notable, car cela permet de mieux comprendre quelles préoccupations ont inspiré le plan beaucoup plus complexe des chefferies.

- 1 *Muɣɔ*, « place de lamentation ». Sa possession est réservée aux principaux notables. Il semble qu'à l'origine, chez les principaux notables elle constituait un marché, fonctionnant comme le marché de la chefferie.
- 2 *Ntɔ*, allée descendante (on dit aussi *kwɔ'ɔ ntɔ*, la pente de —) qui est elle aussi une marquée d'ostentation.
- 3 *Tɔtɔ*, cour, marque d'ostentation ; sert également aux cérémonies intérieures à la concession, comme le deuil des jeunes enfants
- 4 *Kɔ'ɔ*, case vestibule ; marque d'ostension.
- 5 Maison du maître. Sa porte peut être dirigée soit latéralement, comme sur la figure, soit face à l'entrée, mais jamais en direction opposée, ce ne serait pas honorable
- 6 Parc à bétail ; toujours placé au contact immédiat de la maison du maître.
- 7 *Nte*, grenier du maître.
- 8, 8 bis. Maisons des femmes.
- 9 *ṣā*. Maison la plus importante de la concession, qu'on ne trouve que chez les principaux notables :
 - Marque d'ostentation
 - Sert aux réunions de la société d'adolescents, *ɲgo'ɲghə* (N), si le maître de la concession en a une
 - Sert de cimetière ; les enfants en bas âge sont enterrés sous la galerie extérieure, les enfants plus âgés à l'intérieur (le maître de la concession lui-même est enterré sous sa case ou à proximité ; les femmes à proximité de leurs cases)
- 10 Cases des sociétés (*Mənɟɔɲ* notamment) que préside le notable.
- 11 Lieux de culte.

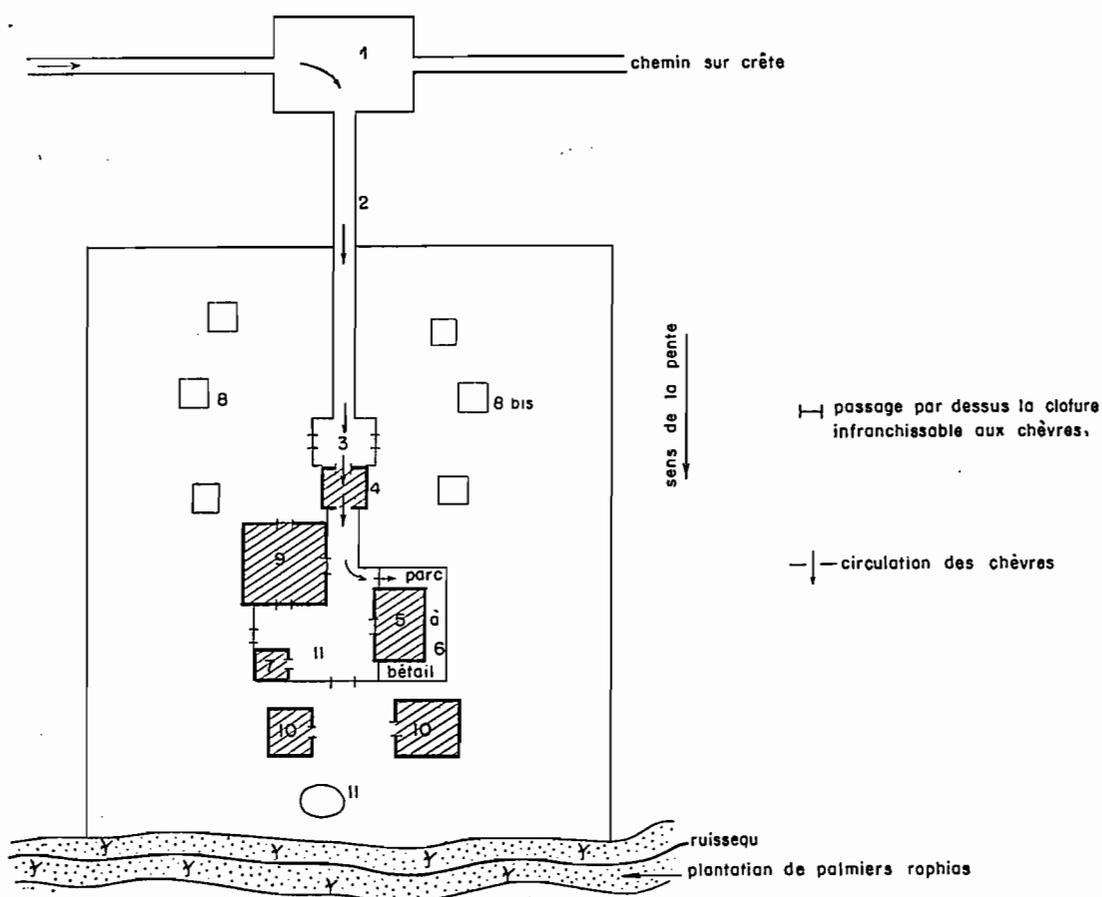


Fig. 1. — Plan schématique de la concession d'un notable.

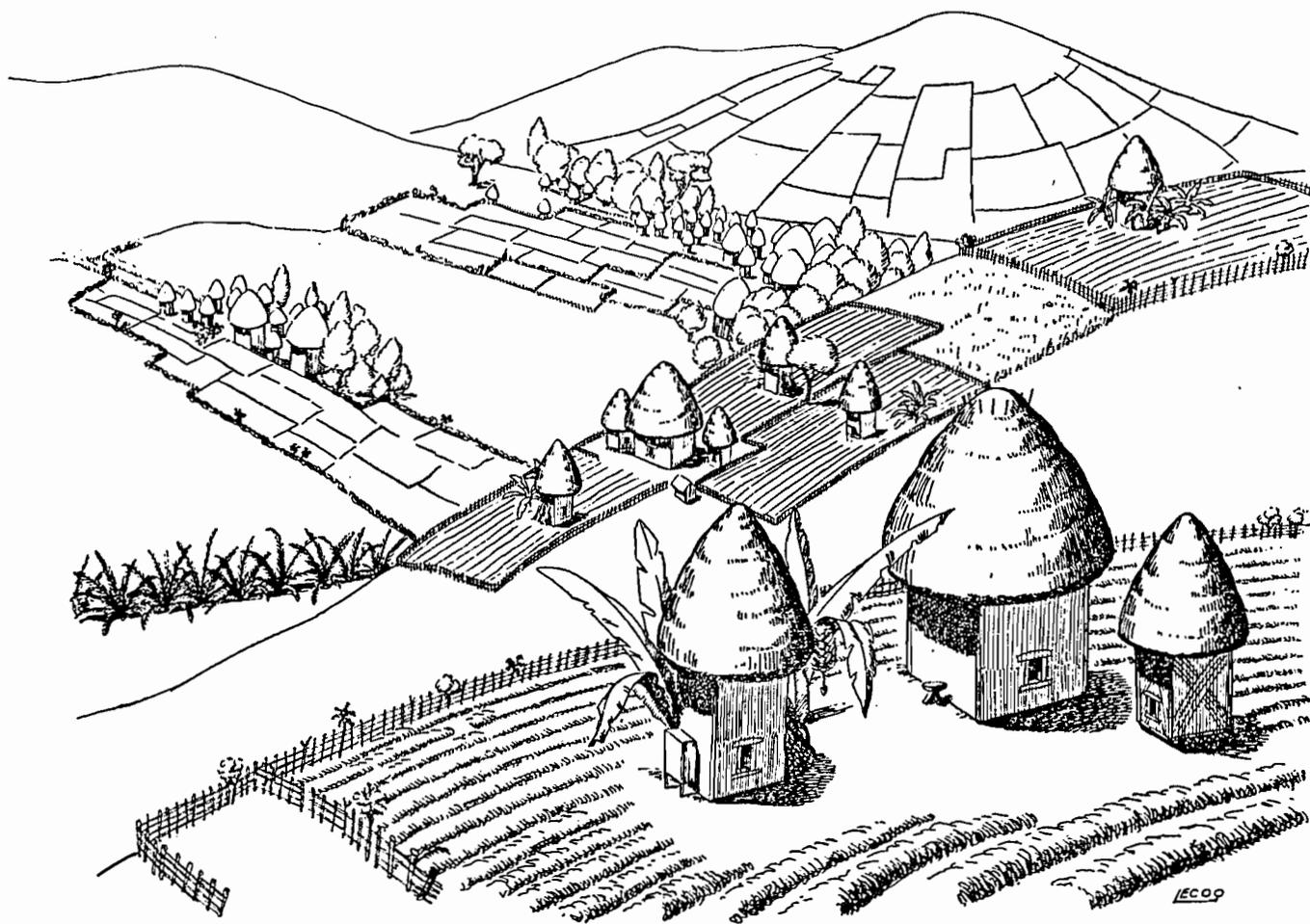
La case traditionnelle Bamiléké, un des chefs-d'œuvre de la construction africaine, est bien connue et nous ne reviendrons pas sur sa description ; elle est malheureusement en voie de disparition et fait place progressivement à la construction standard qui se développe partout en Afrique sous l'influence européenne.

— Pour les parois, à la place des bambous jointés d'un si harmonieux effet, se développe la construction en parpaings de terre sèche, à la manière des maisons Bamoun ;

— Pour les toits, l'emploi de la tôle ondulée se développe sans cesse et paraît appelé à supplanter l'épaisse toiture de chaume de la construction traditionnelle.

Très minces et soumises à une corrosion intense, placées sur une charpente légère vite déformée, ces tôles prennent en quelques années un aspect lépreux et on peut craindre que le pays Bamiléké ne ressemble dans quelques années à un immense bidonville ; laideur que les Bamiléké ne perçoivent absolument pas, car on constate, comme chez l'ensemble des populations africaines, qu'ils perdent leur discernement et leur sens esthétique dès qu'ils tombent sous l'influence européenne.

Les villageois voient principalement dans ce changement l'avantage d'une meilleure protection contre l'incendie, et la possibilité de développer leur individualisme : car le toit de chaume épais, s'il dure vingt-cinq ans et donne un confort parfait, nécessite pendant plusieurs semaines l'effort d'une société coutumière, ou d'un groupe familial nombreux et uni.



Aspects du peuplement Bamiléké
(dessin de R.LECOQ)

(arrière plan)
chefferie

case de célibataire

notable
chef de quartier

case des autres
épouses

hameau d'un polygame
sa case et deux greniers
WC

case de la 1^{re} femme.

hameau d'un monogame
homme

femme

1 grenier

L'AGRICULTURE

Sols ; assolement.

Le pays Bamiléké comporte une très grande diversité de sol, depuis des sols brun-noir très riches, que l'on rencontre principalement dans les régions volcaniques (Baleng, Bamougoum), jusqu'à des sols sablonneux clairs, résultant de la décomposition du granit (Batié, Bandenkop).

L'implantation de la population sur le sol et les modes de culture ne sont pas sensiblement différents de l'un à l'autre. Seuls varient la durée des jachères et le rendement global de la terre à effort égal. Dans l'ensemble, la densité de la population est proportionnelle à la richesse des sols, ceci devant être principalement attribué aux migrations et aux conquêtes, les régions riches ayant, depuis l'origine, attiré les groupements les plus forts. Les régions au sol pauvre sont avantagées en contrepartie par le fait que chacun peut, en pratique, cultiver autant de terre qu'il le désire ; d'autre part, à surface égale, la terre sablonneuse est plus vite retournée, et l'élevage peut être pratiqué sur une plus grande échelle.

Compte tenu de ces divers éléments, il n'existait pas jusqu'à ces dernières années, une différence frappante de richesse entre les habitants des diverses chefferies. Mais le développement des cultures d'exportation, notamment le café et le tabac, donne actuellement un avantage marqué aux occupants des sols riches.

Le terroir Bamiléké, dans son organisation traditionnelle, comporte trois zones distinctes, auxquelles chacun doit avoir accès :

1) Les zones de culture intensive, qui correspondent aux zones habitées, où la clôture est obligatoire. Dans cette zone, chacun pratique des assolements, après avoir divisé sa terre en quatre ou cinq portions par des haies intérieures ; cette rotation comporte le stationnement pendant un an du petit bétail sur chaque portion à tour de rôle.

2) Des zones de culture extensive situées loin des zones habitées, et qu'on appelle *nggu* (T), *nggo* (N), « la campagne ».

A Batié, la « campagne » est située sur les pentes abruptes qui regardent Bafang. A Bandjoun, c'est la vallée du Noun, région basse au sol riche mais où la vie sédentaire est rendue dangereuse par le paludisme. A la saison des cultures, les femmes descendent à l'aube dans la vallée et remontent à la nuit tombante, portant un panier de la récolte.

Dans la « campagne » on ne doit traditionnellement, ni édifier de maisons, ni faire paître du bétail. En conséquence il n'y a pas de clôtures. Dans certaines chefferies comme Bayangam, ce type de culture, pratiqué sur des terrains en pente très forte, provoque une dangereuse érosion.

3) Des zones d'élevage du petit bétail, situées sur les collines. Ces zones sont soumises à plusieurs régimes, selon les circonstances et l'accord que les habitants ont pu faire entre eux.

— Les unes ne sont pas clôturées, le bétail y circule librement en saison sèche, mais pas en saison des pluies, car les habitants font un certain nombre de semis en dehors de leurs concessions, sur les pentes des collines ;

— d'autres sont clôturées et des chemins permettent aux chèvres de tous les habitants d'alentour d'y circuler sans surveillance, en saison des pluies comme en saison sèche, et de regagner le soir la maison de leurs « pères ». Ce système remarquable se rencontre notamment à Bangam, où il couvre des montagnes entières.

Ces clôtures sont longues et coûteuses à établir, mais, une fois installées, les habitants sont débarrassés de tout souci et peuvent élever chèvres et moutons en grand nombre ; mais il suffit qu'un seul habitant se refuse à clôturer pour que tout le système s'écroule ; il n'est donc concevable que là où l'autorité coutumière reste indiscutée.

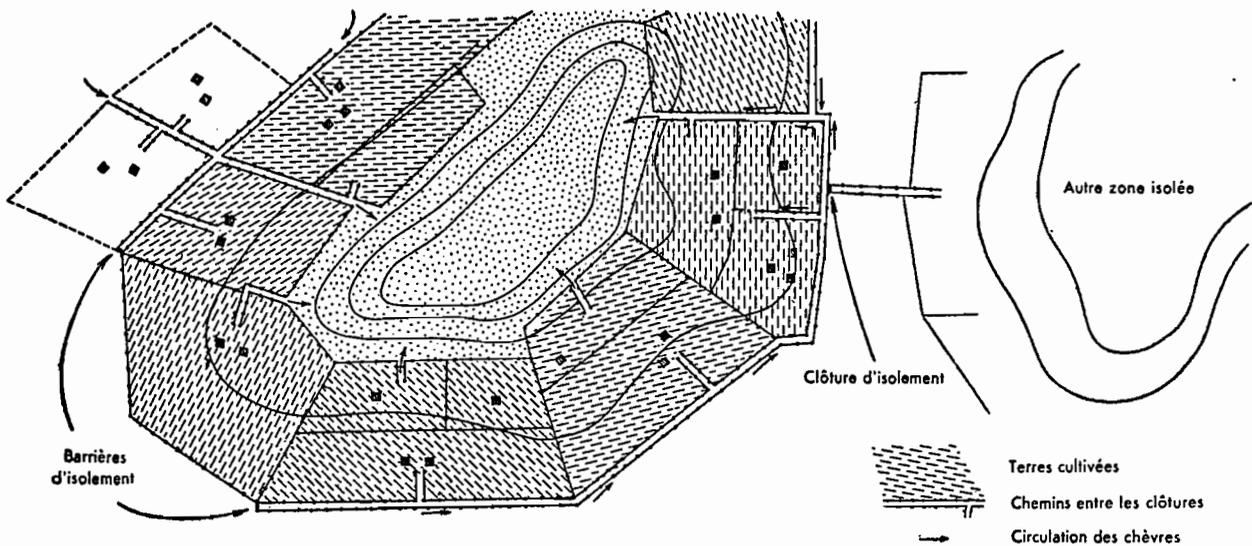


Fig. 1 bis. — Circulation des chèvres jusqu'à un lieu de pâturage réservé.

Les clôtures.

Ce qui précède montre l'importance fondamentale du système des clôtures dans l'agriculture Bamiléké. C'est grâce à elles qu'ils ont pu réaliser une complète mise en valeur du sol, et lui conserver dans l'ensemble ses qualités. Les clôtures ombragent le sol et le fixent. Elles sont le principal moyen de lutte contre l'érosion par le vent et la pluie.

Ces clôtures sont formées d'arbres appartenant à plusieurs espèces, reliés par des « bambous » attachés horizontalement, jusqu'à hauteur d'homme. Quand elles sont en bon état, les chèvres ne peuvent les franchir.

Le système de clôtures établi par les Bamiléké répond à un triple but :

- Délimiter les concessions ;
- Isoler le bétail des parcelles en culture ;
- Protéger le sol contre l'érosion.

Il serait tout à fait erroné de voir dans la délimitation de la propriété le but principal de ce système. S'il en était ainsi, des clôtures légères suffiraient, alors qu'on rencontre partout de fortes haies arbustives, et souvent des rangées d'arbres. Les villageois établissent ces haies non seulement sur le pourtour de leur concession, mais à l'intérieur, divisant la surface en plusieurs parcelles entre lesquelles ils pratiquent une rotation des cultures, parquant chaque année chèvres et moutons sur l'une d'elles.

Ces haies intérieures ne sont pas moins fournies que les autres ; ici apparaît de façon évidente l'intention d'ombrager le sol, de le protéger contre l'érosion éolienne, et surtout de lutter contre l'entraînement du sol par les eaux de pluie. A cet effet les haies sont disposées perpendiculairement et parallèlement aux courbes de niveau ; ces dernières sont les plus fortes, car elles doivent arrêter la terre entraînée par les pluies (1) ; entre la face supérieure et la face inférieure de la haie, on trouve couramment une différence de niveau du sol d'un mètre et plus.

(1) Le travail à la houe, qui s'exerce toujours de haut en bas perpendiculairement aux courbes de niveau, a aussi pour effet de faire descendre la terre.

Les haies arbustives produisent également du bois de chauffage et du bois d'œuvre, introuvable ailleurs puisque tout le pays a été défriché et mis en culture.

A l'encontre de ce qu'on observe partout ailleurs en Afrique, le développement de l'agriculture Bamiléké a pour effet un reboisement notable du pays ; les collines dénudées par les feux de brousse se couvrent de concessions ombragées par des haies épaisses et des boqueteaux sacrés.

Ce système de lutte contre l'érosion est d'une efficacité certaine, et le parcours du pays ne montre nulle part de ravinement. Seules paraissent en danger les zones non appropriées et non encloses qu'on appelle « la campagne », où l'on cultive de façon désordonnés ; mais ces zones ne représentent qu'une faible proportion de la surface totale du pays, et elles vont en se réduisant d'année en année.

Ce système de clôture, dans les régions habitées, repose traditionnellement sur une stricte obligation, la sanction étant l'interdiction de tuer ou de maltraiter les chèvres qui auraient réussi à franchir une clôture ; ces affaires doivent se régler à l'amiable, le propriétaire du champ doit surélever sa clôture et le propriétaire de la chèvre, l'entraver plus fortement. Mais, depuis quelques années, on constate par endroits, une tendance à abandonner les clôtures : les habitants ont entendu dire que la législation introduite par les européens donnait le droit de tuer les animaux surpris dans leur champ. Il n'en faut pas plus pour que certains renoncent à entretenir leurs clôtures ; on cite de nombreux procès au sujet d'animaux tués ou mutilés parce qu'ils s'étaient aventurés dans un champ non clôturé ; dans ces zones, il devient pratiquement impossible d'élever du petit bétail, les habitants y renoncent et le pays s'appauvrit d'autant (1).

Il y a là une menace très grave sur l'agriculture des Bamiléké, et, par contre-coup, sur l'ensemble de leur organisation sociale. Dans plusieurs chefferies, notamment Bana et Bafang, ainsi que dans la subdivision de Dehang, on commence à voir au bord des grandes routes des zones où le système des clôtures a de proche en proche été abandonné ; les plantations sont aussi négligées et anarchiques que dans le Sud du Cameroun ; le sol, privé de protection, paraît gravement menacé par l'érosion et il est probable que sa fertilité ne se maintiendra pas.

Fait remarquable, ce phénomène apparaît d'abord au voisinage des grandes routes et des centres urbains, alors que dans les quartiers reculés le système des clôtures reste pratiquement intact.

Préparation du sol.

Les femmes, sur qui repose la totalité des travaux agricoles à l'exception de la culture des plantains, retournent la terre avec des houes de fabrication européenne, dont le fer a la forme et les dimensions d'un fer de pelle ; elles établissent des billons presque toujours dirigés selon la ligne de plus grande pente. Ce système paraît sans inconvénient dans les parcelles encloses de petite dimension, car il a pour effet de diviser le ruissellement (2).

Il serait d'ailleurs fort difficile de procéder autrement car, pour retourner la terre, les femmes se déplacent parallèlement au billon ; sur de fortes pentes il serait très pénible de travailler des journées entières avec un pied placé beaucoup plus haut que l'autre.

(1) Depuis 1957, à la suite de nombreux procès de ce genre, le chef de Bangang a interdit l'élevage du bétail sur la totalité du territoire de la chefferie.

(2) Cette intention de diviser le ruissellement apparaît aussi nettement en pays Bamoun, conduisant à un parcellaire laniéré, les lignes de division des parcelles étant parallèles aux lignes de plus grande pente du terrain. Dans les zones argileuses ou sablonneuses ne se prêtant pas à l'édification de murettes, ce système permet de développer l'agriculture sur de fortes pentes sans entraîner d'érosion par ravinement.

Principales plantes cultivées.

Sur le plateau Bamiléké la saison des pluies commence en avril-mai et s'achève en octobre, le maximum se situant en septembre.

La principale saison des cultures commence en mars ; on plante simultanément, et souvent mélangés, le maïs, l'arachide, le taro et les haricots (qui s'enroulent autour des tiges de maïs). Après la récolte principale (août), on retourne de nouveau la terre pour planter les patates douces et des haricots, ces végétaux pouvant achever leur maturation en pleine saison sèche. Cette seconde récolte est effectuée en janvier-février.

Les ignames, dont il existe trois variétés principales, sont plantés en fin de saison sèche, en février, dans des fosses garnies de fumier sur lesquelles on rassemble la terre en buttes. La récolte est faite au bout d'un an.

Principales plantes cultivées à Bandjoun :

<i>ngəfə</i>	maïs
<i>mbye</i>	arachide
<i>pə</i>	taro
<i>khuke</i>	macabo (planté dans les fonds humides)
<i>yu'u</i>	igname long
<i>lä</i>	igname velu
<i>yu'u mbaya</i>	igname à peau noire
<i>m.ko a Njo</i>	haricots indigènes
<i>m.ko a ndəq</i>	haricots européens
<i>mvüŋkhüm</i>	patate douce
<i>ifəsəm</i>	manioc
<i>kəlɔ̃</i>	plantain
<i>nkəndə</i>	banane

Autres cultures, pratiquées surtout dans les parcelles encloses : plantes servant de condiments, notamment le piment (*səq*), le gombo (*γγγε*), une courge dont les graines sont utilisées pour la préparation des sauces (*njü*) ; les plantes cultivées servant de remèdes ou utilisées à des fins magiques sont englobées sous le nom de *mle*.

Cultures arbustives :

<i>tsə</i>	kolatier
<i>kəfe</i>	caféier
<i>tsəm</i>	« prunier » indigène
<i>tsəm ndəq</i>	avocatier
<i>māŋgu</i>	manguier
<i>ləmu</i>	citronnier
<i>ŋ.khə</i>	palmier raphia

Ces plantations, faites dans des champs clôturés et peu attaqués par les animaux sauvages qui ont été presque entièrement détruits, ont un rendement régulier et proche de l'optimum. Les ennemis principaux de l'agriculture sont les perdrix et les singes, qu'on n'a pas pu éliminer complètement. Contre ces ennemis on imprègne les graines de maïs, avant les semailles, d'une décoction d'écorce très amère. Toute l'année les enfants piègent avec ingéniosité les perdrix, qu'ils vont vendre sur les marchés.

La principale culture arbustive est le kolatier, dont les noix sont mûres au mois d'août. La vente des noix de kola est une des principales ressources du pays Bamiléké.

Depuis quelques années se développent, principalement dans les terres les plus riches, des

cultures d'exportation, notamment le caféier et le tabac. Ces deux cultures paraissent appelées à un grand développement.

Les Bamiléké pensent qu'un lien religieux s'est établi entre les hommes et les végétaux les plus anciennement cultivés et les plus nécessaires à la vie ; les haricots indigènes, les graines de courge et l'huile de palme sont employés de façon exclusive pour les offrandes aux ancêtres.

Le vin de raphia a le pouvoir de déceler les menteurs ; par exemple si le mari soupçonne un homme d'être l'amant de sa femme, il remplira devant lui un verre de vin de palme, en boira la moitié et lui offrira le reste ; l'autre, s'il est coupable, n'osera pas boire, car le vin le rendrait malade.

Des libations de vin de palme, accompagnées d'imprécations, sont utilisées dans les sociétés coutumières comme épreuve pour déceler les menteurs et les voleurs, et pour attirer des châtiements suprahumains sur un de leurs membres chassé pour indignité.

De même, un homme coupable d'adultère n'osera pas accepter l'offre du mari outragé de partager une noix de kola. Deux hommes qui viennent de conclure un accord pour la location d'un champ de bambou partagent un morceau de bambou cueilli dans le champ. Ce fragment rendra malade celui des deux qui n'exécutera pas les clauses du contrat.

Les clôtures en lattes de palmier-raphia sont interdites aux gens du commun et réservées aux chefs et aux principaux notables, appelés *ɣwambo* (N), *ɣwambe* (T).

L'élevage.

Il comprend, outre les petits troupeaux de bœufs appartenant aux chefs, les chèvres, les moutons et les porcs.

Les chèvres s'élèvent facilement et sont d'un bon rapport. Ce sont des animaux de petite taille, identiques à ceux qu'on trouve dans toute la zone forestière du Cameroun. L'élevage des chèvres et des moutons, sujet à peu d'aléas, n'est limité que par la surface dont on dispose pour les faire paître. Très développé dans les régions montagneuses au sol pauvre, il est réduit à peu de chose dans les régions entièrement cultivées comme Bandjoun.

Les Bamiléké n'ont pas l'habitude de réunir les chèvres en troupeaux et de les faire paître sous la conduite des enfants, loin des habitations ; ils ne pratiquent qu'un élevage non gardé et, s'ils ne disposent pas d'espace clôturé, ils y renoncent purement et simplement. Tous les animaux domestiques portent, pendant la saison des cultures, un équipement qui les empêche de franchir les clôtures ; les chèvres portent autour du cou une pièce de bois en forme d'Y, les cochons, un carcan en forme de cadre ; les poules circulent avec une tige de bambou attachée transversalement sous les ailes. Les animaux qui, malgré ces précautions, parviennent à faire des dégâts dans les cultures, sont équipés plus sévèrement encore, non seulement pour les empêcher de recommencer, mais pour les punir. On voit par exemple des chèvres attachées deux à deux à un même carcan. Nous avons même vu un coq se déplacer péniblement, ses pattes prises dans deux lourds sabots de bois.

L'élevage des cochons, très développé partout, est une des principales ressources du pays.

Chasse et pêche.

Dans la plus grande partie du pays Bamiléké, les animaux sauvages ont presque complètement disparu et la chasse, encore pratiquée comme distraction, ne joue plus aucun rôle dans

l'économie. Il y a encore quelques panthères dans les zones les moins cultivées, et des hyènes au voisinage de la vallée du Noun. Les hyènes brisent les clôtures avec leurs dents et dévorent les cochons, ne s'attaquant pas d'ordinaire aux chèvres. Par endroits, on est obligé d'enfermer les cochons la nuit dans des cases solides.

Les Bamiléké ne pratiquent pas la pêche. Jusqu'à présent, la création d'étangs artificiels pour la pisciculture a eu peu de succès auprès d'eux.

Répartition entre les sexes des travaux agricoles et de l'élevage.

Il est important de noter que des considérations de prestige s'attachent à certains végétaux et animaux domestiques ; ces considérations expliquent dans une large mesure la répartition des travaux entre homme et femme.

Au plantain, *kalɔ*, s'attache une idée particulière de prestige, qui ne s'étend pas à la banane douce. Les régimes de plantain constituent le cadeau habituel que le simple habitant va porter au chef quand il va le saluer. Dans les repas de mariage, les plantains bouillis constituent le plat de résistance. Ainsi le plantain est une culture d'homme ; la femme n'intervient en rien dans la préparation des fosses, le sarclage, etc.

Une croyance remarquable s'attache encore au plantain. On pense que si un homme est un magicien possédant le pouvoir de se changer la nuit en panthère ou en un autre animal, c'est par l'intermédiaire d'un des plantain de sa concession qu'il demeure lié à son corps au cours de ses expéditions nocturnes. Ainsi s'explique, qu'une des sanctions appliquées à un homme accusé de sorcellerie consiste à venir couper ses plantains.

A l'igname long et lisse, *yu'u*, d'un goût excellent, s'attache aussi une idée de prestige. Il est cultivé par la femme, mais la récolte doit être entièrement remise au mari pour sa consommation personnelle. La femme n'en reçoit une part que s'il subsiste un excédent.

Le *yu'u*, rangé en piles régulières dans de grandes corbeilles, sert aussi de façon exclusive aux cadeaux que la belle-mère et les sœurs de la femme viennent faire au mari.

Les cultures arbustives sont regardées également, et pour la même raison, comme un travail d'homme.

Le travail matériel qu'elles nécessitent, et qui est loin d'être négligeable (pour les palmiers raphia il faut un repiquage ; pour tous les jeunes arbustes il faut creuser des fosses, transporter du fumier, etc.) est entièrement supporté par l'homme. La récolte est vendue à son profit exclusif.

En ce qui concerne les animaux domestiques, une idée de prestige s'attache à l'élevage des bœufs, réservé aux chefs et aux principaux notables, et à un moindre degré à celui du petit bétail (*nzə*), réservé aux hommes. A l'exception des *mafo*, les femmes ne peuvent élever de chèvres ni de moutons. On admet qu'elles élèvent des cochons (*ɣgənəm*) et des poules (*ɣgɔp*) à leur profit. Cependant, jusqu'à une époque récente, il n'était pas admis qu'elles consomment elles-mêmes volailles et œufs. Ces interdits sont de nature sociale et non religieuse, et les hommes les interprètent unanimement comme une marque de la condition inférieure de la femme.

A l'exception de la culture des plantains et des cultures arbustives, la femme supporte tout le poids du travail agricole : préparation de la terre, semailles, sarclages et récoltes. L'homme fait les constructions, répare les clôtures et procure l'argent du ménage en se livrant à un travail artisanal ou en faisant du commerce.

Traditionnellement la condition de la femme était dure, la division traditionnelle du travail entre les sexes lui attribuant la plupart des travaux pénibles. Par exemple, lors des constructions

de cases, les hommes coupent les « bambous » et les assemblent en fardeaux, et les femmes transportent ces fardeaux jusqu'au lieu de la construction. Cette condition de la femme résulte quasi nécessairement du système social des Bamiléké, l'homme devant disposer de la plus grande partie de son temps pour assister aux réunions des sociétés coutumières, et gagner sa vie par le commerce ou l'émigration temporaire dans les villes.

Cependant le travail est réparti de façon plus équitable qu'il ne paraît au premier abord. Là où la société coutumière ne s'est pas dégradée et où n'apparaît pas le pseudo-commerce parasitaire, les hommes travaillent activement. La construction et l'entretien des cases et des clôtures représente déjà un très important travail ; pour le reste, le travail effectué est très variable d'un homme à l'autre. Il ne manque pas de gens sérieux qui, pour gagner le prix d'une camionnette, vont à pied d'un marché à l'autre, portant des charges écrasantes ; d'autres sont des fainéants, ne fréquentant les marchés que pour palabrer et boire, vivant en fait du travail de leurs femmes. Entre ces deux extrêmes il y a tous les stades possibles.

On a souvent dit que les femmes Bamiléké étaient des esclaves qui travaillaient comme des bêtes de somme au profit de leur mari sans rien posséder en propre. C'est là une profonde erreur ; le système Bamiléké est peu différent de celui que l'on trouve partout ailleurs au Cameroun, dans lequel la femme travaille en échange d'une complète tranquillité dans son petit domaine personnel : enfants, case, lopin de terre. En fait, les femmes ont le monopole de la vente des récoltes et la plupart des maris ne leur demandent pas compte de l'emploi de l'argent. Cela tient à ce qu'en principe, cet argent est employé d'une part à l'entretien des enfants, et, d'autre part, à l'achat d'objets ménagers, huile, sel, etc., nécessaires à la cuisine, achats dont l'homme ne se préoccupe pas en général.

Plus une femme est âgée et plus ses ressources sont élevées. Cela tient à ce qu'elle a trouvé dans sa famille, dans la famille de son mari, etc., un nombre toujours croissant de bonnes places à cultiver, tandis qu'une jeune femme n'a que la terre attribuée par son mari. En fait, la jeune femme est entièrement à la charge de son mari, tant pour les robes qu'il faut lui renouveler sans cesse, que pour le maïs, les arachides, etc., qu'il faut compléter. Les notables polygames ont l'habitude de constituer des réserves en prélevant les plus beaux épis sur les champs de toutes leurs femmes. Ils distribuent ensuite, le moment de la « soudure » arrivé, à celles qui n'ont pu cultiver assez.

La femme âgée subvient presque entièrement à ses besoins, son mari ne lui fournit plus que deux robes par an.

L'homme se réserve l'entier bénéfice de la vente :

- Du petit bétail.
- Des bananes, plantain.
- Des noix de kola.
- Du tabac et du café.

Les marchés.

Le marché joue en pays Bamiléké, un rôle essentiel. Les grands marchés, comme celui de Bandjoun, attirent chaque semaine plus de dix mille personnes, dont une partie vient en camion de chefferies éloignées. Il s'y fait d'importantes tractations portant sur les produits les plus variés.

Le matin du grand marché de Bandjoun, des foules compactes de Bamiléké, revêtus de loques européennes sales et déchirées qui leur donnent l'aspect le plus déplorable, envahissent les chemins. Les femmes portent de lourdes charges de maïs, d'arachides, de patates ou de macabo.

Les hommes conduisent des troupeaux de chèvres, traînent des cochons récalcitrants, ou portent des charges de colportage.

Des camionneurs Bamiléké, venus de Bafang, achètent chèvres et cochons pour les vendre dans les villes du Sud ; ils apportent en échange des fûts d'huile de palme, que le pays ne produit pas en quantité suffisante et que les femmes regardent comme indispensable à la cuisine en raison de sa belle couleur rouge. Le premier venu, s'il dispose d'une somme suffisante, achète un fût et s'improvise grossiste. Il vend par touques à ceux qui se sont improvisés détaillants... et qui s'assoient par terre en longues files, dans l'attente du simple habitant venu acheter une petite calebasse d'huile.

Le sens commercial des Bamiléké se mesure à l'importance et à la hardiesse des transactions ; les nouveaux commerçants n'hésitent pas à pratiquer le dumping, la vente à perte, pour se créer une clientèle. Les cours montent et descendent d'un marché à l'autre, parfois au cours du même marché, la loi de l'offre et de la demande jouant plus nettement que sur les autres marchés africains. Les animaux passent de mains en mains et on cite des cas où un homme rachète en fin de marché les cochons qu'il a vendus le matin, ayant fait un bénéfice.

On observe un courant intense tendant à « arbitrer » les prix d'un marché à l'autre. De longues colonnes de femmes apportent des charges de patates achetées sur les marchés de Batié ou Bangam, pour les revendre à Bandjoun où elles sont plus chères, gagnant environ 40 francs pour une dure journée de travail.

La vente des produits d'importation, venus principalement du Nigéria britannique, est très importante et les prix sont généralement inférieurs à ceux qui sont pratiqués à Yaoundé ou Douala.

Commentaire des planches II et II bis. — Fragment d'un quartier de la chefferie de Baleng. Photographie IGN, mission 017-150 AEF, échelle 1/5.000.

Cette photographie permet de mieux comprendre l'implantation de la population Bamiléké, dans ses aspects géographiques et sociologiques.

On est frappé ici par l'attraction exercée sur l'habitat par la partie inférieure des pentes, où le sol est plus favorable à l'agriculture. Tous les hameaux de fondation ancienne, reconnaissables au nombre des cases et aux grands arbres qui les ombragent, sont situés en bas des pentes, au contact de l'ancienne galerie forestière remplacée par des plantations de palmier raphia.

Beaucoup de concessions de fondation récente, comme M, N, reconnaissables à l'absence d'arbres et de haies intérieures, donnent l'impression d'établissements précaires. En fait, il en est bien ainsi, et l'étude sur le terrain montre que seuls les hameaux des notables polygames peuvent être considérés comme stables, la plupart remontant à plusieurs générations. Les célibataires et les monogames ont du mal à exploiter le sol (les épouses constituant traditionnellement la seule main-d'œuvre agricole) et beaucoup sont amenés à émigrer, abandonnant leur terre qui est attribuée par le chef à un autre.

Un autre aspect de la structure sociale bien visible sur les photographies aériennes est une tendance à une distribution égale des terres. Les grands notables n'ont pas une concession en rapport avec le nombre de leurs épouses. Cela tient à ce que le système d'héritage Bamiléké entraîne la fixité des limites des parcelles, et à ce que le principe de la concession donnée par le chef, entraînant l'interdiction de vendre la terre, empêche la dépossession des pauvres par les riches.

Les chemins principaux sont tous établis sur les crêtes. Par endroits ils traversent des places rectangulaires clôturées. Ce sont les « places de lamentation » des grands notables, marques de leur dignité, où l'on célèbre les deuils survenus dans leur famille. Nous avons dans le fragment étudié six concessions de grands notables, A B C D E F, ayant droit à une place de lamentation (E est un hameau en décadence, correspondant à une lignée presque éteinte).

Tous ces hameaux ont une structure identique, calquée sur celle du hameau du chef. Les cases sont réparties symétriquement de part et d'autre d'une allée principale dirigée selon la ligne de plus grande pente. Les cases des femmes sont divisées en deux groupes égaux de part et d'autre de cette ligne. A la partie inférieure de la concession se trouvent la maison du notable, et une grande case servant aux réunions du groupement familial. La concession comprend toujours un boqueteau ou un arbre sacré, lieu de culte du dieu du lignage.

La région est traversée par un ancien fossé datant des guerres entre chefferies. C'était ainsi qu'autrefois on marquait la limite d'un territoire conquis.

Le système agraire des Bamiléké et le milieu géographique.

Le système agraire des Bamiléké est intimement lié à des conditions de milieu très particulières, résultant principalement de l'altitude et d'une pluviosité modérée. En examinant les limites du peuplement Bamiléké vers le Sud et vers l'Ouest, on est frappé de la coïncidence très nette qu'il présente avec les limites du haut plateau. Au-dessous de l'altitude 900 mètres, on trouve encore des groupements Bamiléké, mais ils n'ont plus constitué de chefferies et tendent à vivre du commerce ou de salaires obtenus de travaux manuels divers, souvent au profit de planteurs autochtones. Leur système agraire ne s'est pas maintenu et, à l'exception d'une tendance à constituer des parcs à petit bétail, ils exploitent le sol à peu près de la même façon que les populations au milieu desquels ils se sont établis. On voit reparaître un parcellaire non permanent, sans caractère défini et sans lien précis avec la topographie, les jachères de très longue durée conduisant à des défrichements annuels sur brousse arbustive haute, système qui paraît en fait le seul approprié au milieu équatorial humide.

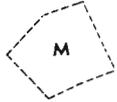
Il est permis de penser que le système social si particulier des Bamiléké, sur lequel leur structure agraire repose directement, et notamment le principe de l'héritier unique de la concession, ne se maintiendrait pas s'ils venaient à émigrer en masse hors de leur pays actuel. Ce système social ne doit pas cependant être considéré comme inspiré par les conditions du milieu ; c'est une création originale, dont il ne faut pas chercher l'origine ailleurs que dans des croyances religieuses ; il est essentiel de remarquer en effet que, dans le même milieu géographique et vivant à proximité immédiate des Bamiléké, les Bamoun et les Mbo ont un système social et une implantation sur le sol radicalement différents. Il est permis de penser que les conditions du milieu géographique n'ont pas suscité le système Bamiléké, mais qu'elles ont permis son succès. Sans elles il eût végété, avant d'être anéanti par une guerre ou un bouleversement social quelconque.



Chefferie de Baleng : Fragment d'un quartier; concessions de notables et de simples habitants.



Légende Chefferie de Baleng : Fragment d'un quartier; concessions de notables et de simples habitants. **Échelle 1/ 5.000**

-  Grand chemin
-  Sentier
-  Concession de notable
-  Concession d'un simple habitant

A.E.F. 017-150 N° 70
 (fragment agrandi)
 Chefferie de Ba---

II

LE SYSTÈME DE PARENTÉ DES BAMILÉKÉ

Qu'est-ce qu'une chefferie ?

On a souvent employé le terme de tribu, pour désigner l'ensemble des habitants d'une chefferie. A notre avis, ce terme doit être évité, car il est généralement employé en Afrique Noire pour désigner un groupement dont tous les membres se réclament d'une lointaine ascendance commune. Or on ne trouve rien de semblable dans la société Bamiléké, qui peut au contraire être définie comme un mode de groupement d'individus irrémédiablement détribalisés.

Il est indispensable, avant d'aborder l'étude du système de parenté, d'avoir une idée d'ensemble du système politique dans lequel il s'intègre.

Comment s'est formée une chefferie ? On peut le deviner avec une faible part d'hypothèse, en considérant la structure actuelle. A une époque pas très éloignée (200 à 300 ans), un homme énergique, fils de chef le plus souvent, quittant la chefferie où il était né, est venu s'établir dans un territoire alors inhabité. Il avait avec lui un groupe de camarades et des esclaves, hommes et femmes, provenant des prises de guerre ; il a organisé son village selon un modèle déjà existant (Qui a créé ce type de société ? Ceci est un autre problème, que nous n'abordons pas ici). Prenant pour lui une partie des femmes, il a engendré de nombreux enfants. Il a marié ses esclaves ; certains sont devenus ses familiers et ses dignitaires. Chacun s'est efforcé de fonder un patri-lignage (1). Certains lignages ont avorté, d'autres ont pris une certaine extension. Nous nous trouvons donc de nos jours en présence d'un grand nombre de petits lignages appartenant à trois catégories :

1) Les descendants des chefs (chaque fils de chef non héritier est considéré comme fondateur de lignage) ;

2) Les serviteurs du chef, qui représentent un nombre de personnes à peu près équivalent ;

3) Les simples habitants, qui, dans certaines chefferies, comme Batié, représentent moins de 25 % de la population.

Ces considérations expliquent que l'étude de la structure des chefferies ne mette pas en évidence de clans ayant un nom et un culte se rattachant à un ancêtre mythique, mais seulement des lignages, la plupart ne remontant pas au delà de quatre ou cinq générations ; pour chacun

(1) Voir plus loin le sens que nous donnons à ce terme.

de ces lignages, tout a commencé avec son fondateur et tout est centré sur l'héritage du fondateur à travers les générations ; nous pouvons donc dès maintenant pressentir que nous allons nous trouver en présence de conceptions juridiques et religieuses très particulières et différentes de celles des populations dont l'organisation repose sur de grands lignages indifférenciés.

Le système politique des Bamiléké doit lui-même être situé par rapport à ceux des populations voisines ; comme la plupart des faits sociaux africains, ce n'est pas une création *ab nihilo*, mais le résultat d'une évolution dont les étapes sont plus ou moins visibles dans les institutions des populations voisines. Dans l'ensemble du Centre et du Nord Cameroun, nous trouvons un vaste ensemble de populations, englobant les « Kirdi » et les tribus conquises par les Foulbé qui, au premier abord, se rattachent à la civilisation des Soudanais cultivateurs de mil, dite paléonigritique. Pourtant, elles présentent une institution remarquable qui nous a paru absolument générale : chaque unité est constituée par la symbiose de plusieurs patrilignages ne se réclamant d'aucune origine commune ; la base de cette symbiose semble être, au moins assez souvent, la croyance que chaque lignage possède un pouvoir religieux ou magique indispensable au fonctionnement de la communauté. Le lignage du chef possède une organisation particulière ; alors que les lignages ordinaires ne possèdent qu'un doyen, ou un prêtre des ancêtres, il possède un véritable chef à la fois religieux et politique, dont le pouvoir se transmet de père en fils. Le caractère suprahumain attribué au chef commence à apparaître chez certaines populations Kirdi comme les Kapsiki, chez lesquels les lignages ordinaires n'ont plus de culte des ancêtres séparé et ont recours au chef pour les rites et prières. Cependant chaque lignage forme encore une unité bien caractérisée, souvent groupée en hameaux séparés.

Plus au Sud, nous trouvons chez les Tikar une nouvelle forme d'organisation. Le lignage du chef prend une importance démesurée tandis que les lignages ordinaires n'ont qu'une faible extension. Le caractère suprahumain du chef est parfaitement caractérisé et le culte des ancêtres du chef prend la première place dans la vie religieuse, mais il y a encore des groupes de lignages indépendants du chef et se réclamant d'un même nom de clan.

Enfin, chez les Bamiléké, le chef est devenu le pivot unique de la société, et on peut dire qu'à 25 % près, tous les habitants lui sont reliés, soit en tant que parents, soit en tant que serviteurs.

PATRILIGNAGE ET MATRILIGNAGE

Chez les Bamiléké comme chez les Tikar et les autres populations semi-Bantou, la parenté est comptée sur deux lignes distinctes, masculine et féminine, et chaque individu est relié à deux groupements entièrement distincts : matrilignage et patrilignage.

Le patrilignage est l'élément le plus immédiatement apparent ; ses membres sont dans une certaine mesure groupés ; leurs liens apparaissent à l'évidence à l'occasion des héritages.

Le matrilignage est un groupe beaucoup plus discret ; ces membres ne vivent pas groupés et peuvent même être des ressortissants de plusieurs chefferies distinctes ; ils ne se réunissent pas habituellement et les affaires qui les concernent ne vont qu'exceptionnellement devant la justice. Aussi le matrilignage a-t-il été considéré comme une simple survivance, à laquelle les individus ne se rattachent que par des liens affectifs, sans portée juridique ; cette conception nous apparaît comme une erreur ; le matrilignage n'est pas seulement le pôle de la vie affective des Bamiléké ; il repose sur des conceptions fondamentales relatives au culte des ancêtres et à la parenté ; les droits et les devoirs qui en découlent occupent une place importante dans le droit coutumier.

CULTE DES ANCÊTRES

Nature des liens entre ancêtres et descendants.

Pour essayer de voir clair dans ces groupes de parenté, il faut d'abord définir à quels ancêtres un homme est effectivement relié et peut sacrifier (1) utilement ; c'est un point de vue essentiel aux yeux des Bamiléké, car dans leur esprit ce culte répond à une nécessité vitale, à une utilité matérielle et immédiate : Tel ancêtre a la possibilité de me rendre malade, soit pour me punir, soit pour des raisons connues de lui seul ; réciproquement, je peux lui demander de me protéger et de nuire à mes ennemis. Tel autre est trop éloigné de moi pour influencer sur ma vie. Je sacrifierai au premier, tout au moins quand je serai malade, en me rendant chez celui de mes parents qui est son héritier et détient son crâne. Du second, je ne me préoccuperais à aucun degré.

Cette base posée, nous étudierons qui conserve ces crânes, comment ils sont transmis et comment en est résultée la structure des groupements familiaux.

Nous allons d'abord étudier le cas où toutes les femmes envisagées à titre d'ascendantes ou de descendantes ont été « cédées » comme disent les Bamiléké, c'est-à-dire mariées sous le régime de la dot ainsi qu'il est courant en Afrique Noire. En pareil cas, je peux sacrifier utilement :

1) A ma mère, à la mère de ma mère et ainsi de suite jusqu'à la plus ancienne aïeule connue en ligne maternelle ;

2) Au père de ma mère ; certains affirment qu'on peut et qu'on doit sacrifier au père de chacune des aïeules de la lignée féminine ; la plupart ne s'en préoccupent pas. Sur ce point, il y a un flottement manifeste dans la coutume ;

3) A mon père et à mon grand-père. Si je ne suis pas héritier de mon arrière-grand-père, je m'arrête là. Si je suis héritier de mon arrière-grand-père, je fais le sacrifice à ce dernier, aux aïeux précédents s'il en était lui-même héritier, et si de ce fait, j'en suis moi-même héritier.

Nous voyons apparaître ici un des éléments essentiels de la parenté Bamiléké : l'appartenance à une lignée masculine est intimement liée à l'héritage. En dehors de la ligne des héritiers, il y a coupure après la deuxième génération ; il n'y a donc pas, chez les Bamiléké, de vrais patrilignages. C'est faute d'un terme mieux approprié que nous conserverons ce terme dans la suite de l'exposé ;

4) A la mère de mon père ;

5) A la mère de mon grand-père si je suis fils d'une femme achetée par mon grand-père et léguée à sa mort à mon père ; car en pareil cas, je suis, au regard du culte des ancêtres, fils de mon grand-père au même titre que de mon père.

Si je considère maintenant mes descendants, après ma mort, pourront utilement sacrifier à ma tête :

1) Mon héritier, l'héritier de celui-ci et ainsi de suite sans limitation dans le temps ;

2) Les fils non héritiers et leurs fils, mais pas leurs petits-fils ; nous retrouvons ici la coupure de la ligne masculine après la deuxième génération, qui constitue un trait essentiel du système Bamiléké ;

3) Les fils de mes filles, mais pas au delà.

(1) Nous emploierons dans la suite de cet exposé le terme « sacrifice » de préférence à « offrande », car un animal est effectivement sacrifié à cette occasion ; le rite consiste à poser sur le crâne un morceau de viande de chèvre cuite à l'huile de palme, *puv*. Les Bamiléké qui s'expriment en français emploient couramment des expressions telles que : « je fais le sacrifice à Untel », expressions qui seront utilisées dans la suite de l'exposé.

Voyons maintenant ce qui est modifié si les femmes considérées sont mariées sous le régime *ta ηkap* (1) ; si je marie ma fille sous ce régime je ne fais pas verser de dot, mais les filles à naître me reviendront ; c'est moi qui toucherai leur dot. Réciproquement, elles sont comme mes filles ; les fils qui naîtront d'elles ne seront pas seulement les fils de leur père physique ; au point de vue du culte des ancêtres, ils seront aussi mes fils et ils pourront être mes héritiers si je n'ai pas de descendance mâle directe (2).

Par exemple, en supposant que ma mère et la mère de ma mère aient été mariées sous le régime *ta ηkap*, je suis considéré comme le fils de mon arrière-grand-père maternel et je lui dois le sacrifice.

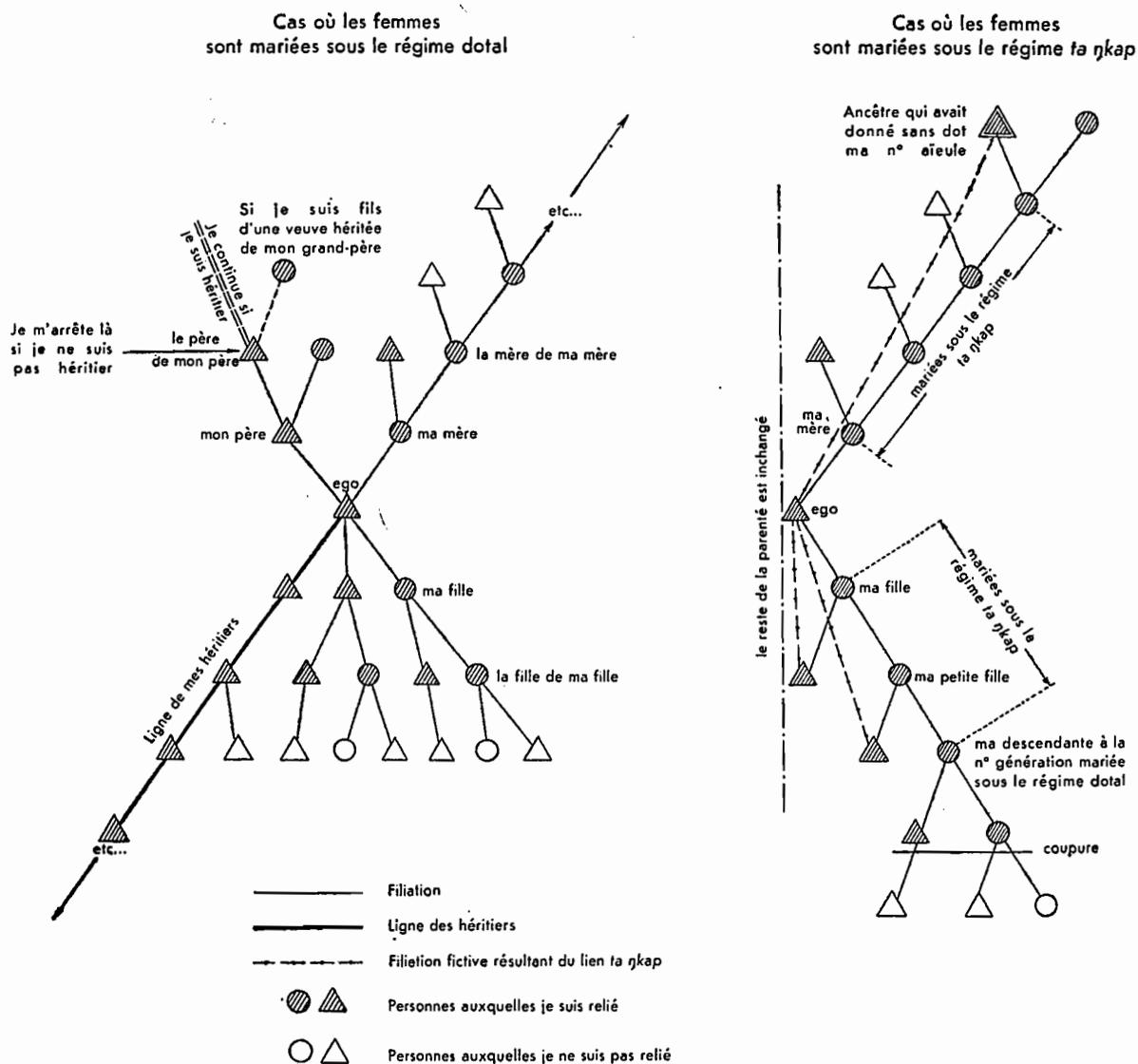


Fig. 2. — Fondements religieux du système de parenté des Bamiléké.

(1) *ηkap* signifie « argent, monnaie », et *ta ηkap* peut être traduit par « père par l'argent ». Nous exposerons plus loin le fonctionnement pratique de cette institution.

(2) Nous verrons plus loin (étude de l'héritage de Tatchèti) un exemple pratique de ce fait.

Inversement, si je marie ma fille sous le régime *ta ηhap*, puis la fille et la petite-fille de celle-ci, les descendants de cette dernière sont mes fils et me devront le sacrifice ; le lien *ta ηkap* s'étend à l'infini dans le temps ; mais il est rompu totalement dès qu'une fille a été « cédée », c'est-à-dire mariée sous le régime de la dot.

Ces considérations aident à comprendre la place du lien *ta ηkap* dans le système de parenté des Bamiléké ; c'est une filiation fictive qui se superpose aux liens normaux de parenté, sans les modifier ; nous verrons plus loin qu'il ne change rien aux appellations de parenté ; par le lien *ta ηkap*, un homme se trouve relié à un ancêtre plus ou moins lointain, dont il peut être l'héritier, en gardant la possibilité d'hériter de son propre père.

Conditions dans lesquelles les ancêtres sont supposés agir.

Dans la pensée des Bamiléké, l'action des ancêtres sur les vivants ne peut se produire que si des conditions bien déterminées sont remplies :

1) La possession matérielle des crânes par l'héritier légitime est indispensable. Dans certains cas (par exemple si un homme a été tué à la guerre et si on n'a pas retrouvé le corps), la coutume admet le remplacement du crâne par une boule de terre recueillie par l'héritier légitime sur le lieu présumé de sa sépulture ; des rites sont effectués pour y faire entrer l'âme du défunt.

On admet aussi dans certains cas le remplacement du crâne par une pierre ayant été mise au contact du crâne ou de la poterie dans laquelle il était contenu. C'est par exemple le procédé employé quand le défunt est décédé loin de son pays natal, ou encore quand les crânes ont été dérobés à leur légitime possesseur par un de ses frères qui conteste l'héritage ;

2) Les ancêtres ne peuvent agir normalement que sur leurs descendants selon les liens de parenté ; mais l'héritier légitime a, par ses sacrifices, le pouvoir de les faire entrer en action contre ceux de ses ennemis qui s'opposent injustement à l'accroissement de son lignage, par exemple contre celui qui lui a volé une fille ;

3) S'il n'y a plus d'héritier légitime, ou si l'héritier perd la possession matérielle des crânes, les ancêtres sont privés de tout moyen d'action sur les vivants. Un jeune Bamiléké, qui venait de recevoir une terre du chef, nous racontait qu'en creusant la terre il avait trouvé des crânes conservés par un ancien titulaire de la concession mort sans enfant : « j'ai pris ces sales choses et suis allé les jeter en brousse ».

Exemple :

Voici à titre d'exemple la filiation d'un notable de Batié, *ηwāmbé Gwo'wi*, qui connaît ses ancêtres jusqu'à la 7^e génération, et dont les descendants s'étendent sur 3 générations.

ηwāmbé Gwo'wi sacrifie à son père Kamphœ et à son grand-père Kamganhalè, chef de Batié, mais non à son arrière-grand-père Kamki, chef de Batié (c'est l'actuel chef de Batié, Youta, qui à titre d'héritier sacrifie à Kamki).

Gwo'wi ne connaît pas bien le régime sous lequel ont été mariées ses aïeules (sa mère, Koundom, a été cédée sous le régime dotal) ; cependant il fait, ou admet la possibilité de faire le sacrifice sur la tête du père de chacune de ses aïeules (Nous avons dit que sur ce point les Bamiléké ne sont pas d'accord entre eux). Mais ce lien est très lâche et n'a rien de commun avec celui, regardé par tous comme fondamental, entre le descendant et l'ancêtre reliés par les liens du *ηkap*.

Examinons maintenant le cas des descendants de Gwo'wi. On ne connaît pas évidemment son héritier puisqu'il est toujours vivant ; si l'on considère un de ses fils, Fozœ, les enfants de

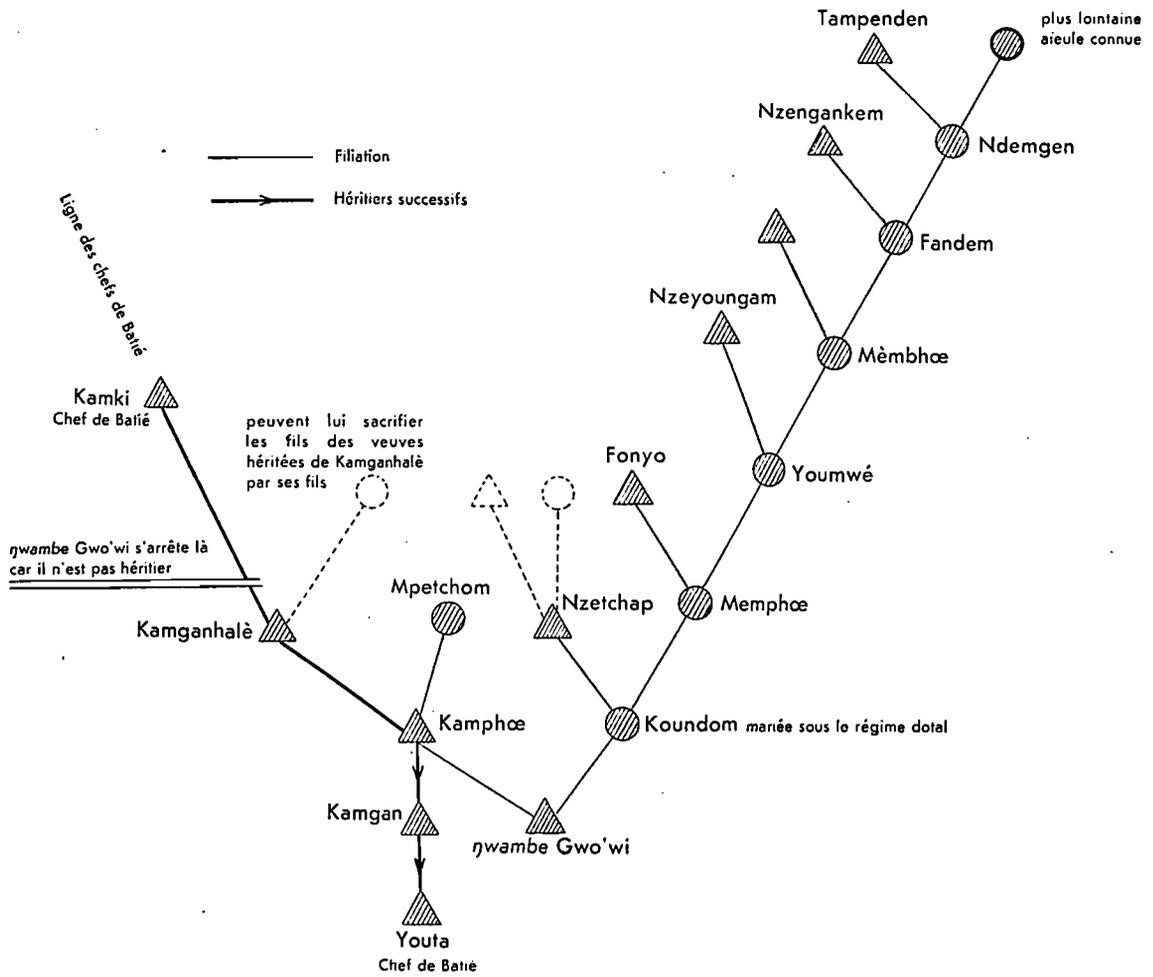


Fig. 3. — Ascendance de ηwambe Gwo'wi.

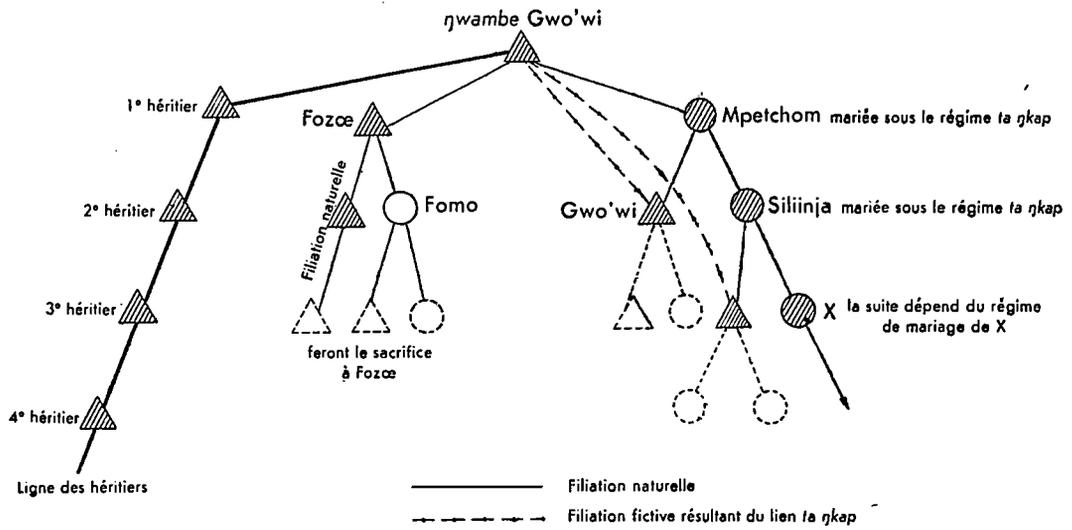


Fig. 4. — Descendants de ηwambe Gwo'wi.

celui-ci feront le sacrifice à Gwo'wi ; le petit-fils de Fozœ s'arrêtera à Fozœ et ne sacrifiera pas à Gwo'wi. Gwo'wi a une fille, Mpetchom, mariée sous le régime *la ηkap* et une petite fille, Siliinja, mariée sous le même régime ; les enfants de Siliinja feront le sacrifice à Gwo'wi, mais pas leurs enfants, sauf ceux de la fille de Siliinja si celle-ci est aussi mariée sous le régime *la ηkap* et ainsi de suite.

LE MATRILIGNAGE

Structure.

« Si je considère ma mère, la mère de ma mère, etc., aussi loin que je puisse connaître, chaque femme descendant par les femmes de cette lignée d'aïeules est ma sœur ; je ne peux l'épouser ; le fils de chacune de ces femmes est mon frère ; mais les enfants de ce fils ne sont plus mes frères ».

C'est ainsi que les Bamiléké définissent le matrilineage, qu'ils englobent sous le nom expressif de *po m.wspə* (N) « enfants de mes mères ».

Il importe de remarquer que le matrilineage comporte l'exogamie absolue, quel que soit l'éloignement de l'aïeule commune.

Ce seul fait montre à lui seul l'importance du matrilineage dans la pensée des Bamiléké ; car la loi d'exogamie relative au patrilineage est, nous le verrons, moins sévère ; elle s'arrête au 4^e ancêtre.

Ainsi, si je me place en E_1 , je peux dire :

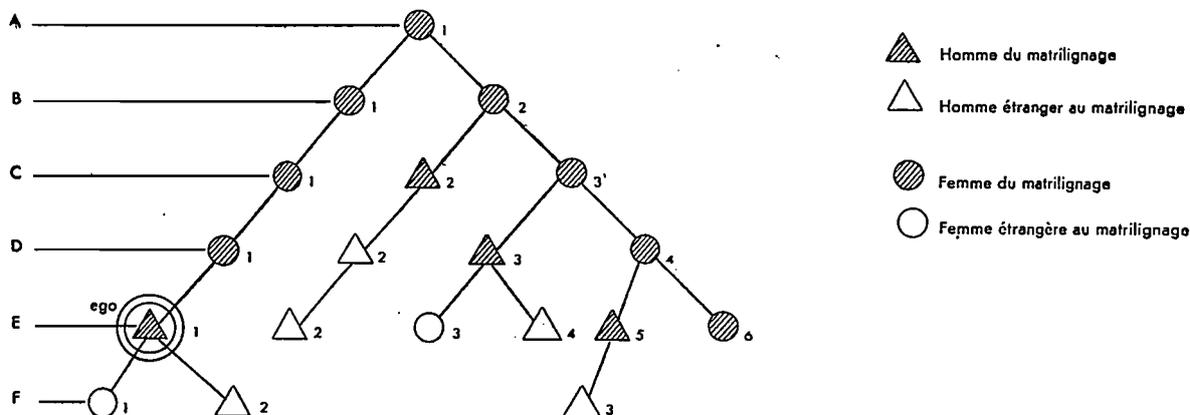


Fig. 5. — Structure du matrilineage.

Les femmes C_3 , D_4 , E_6 sont mes sœurs (en fait, en leur parlant je les appellerai autrement, selon leur âge), D_3 et E_5 sont mes frères, mais E_4 , F_3 ne sont plus mes frères. De même mes enfants F_1 , F_2 , ne font plus partie de mon matrilineage.

En fait, il n'y a pas rupture brutale. Je continuerai à considérer comme parents et à soutenir s'ils en ont besoin E_4 et F_3 ; de même que mes enfants F_1 et F_2 peuvent faire le sacrifice à ma mère D_1 , E_4 peut faire le sacrifice à F_3 , autre femme du matrilineage ; on conçoit donc qu'il n'y ait pas rupture totale. D'ailleurs, même pour la génération suivante, on ne peut jamais dire

que le lien soit complètement rompu. Il va seulement en s'affaiblissant ; tant qu'il y a une aïeule commune à la 4^e génération, quelle que soit la filiation, on se dit encore frères et une certaine solidarité subsiste.

Le fait que les aïeules aient été mariées sous le régime *ta ηkap* ou sous le régime dotal n'intervient en rien dans la constitution du matrilineage et ne modifie pas les termes de parenté.

Voici à titre d'exemple la famille maternelle de *ηwambe* Gwo'wi commençant à Younné, seule aïeule dont on connaisse à peu près complètement la descendance sur 5 générations :

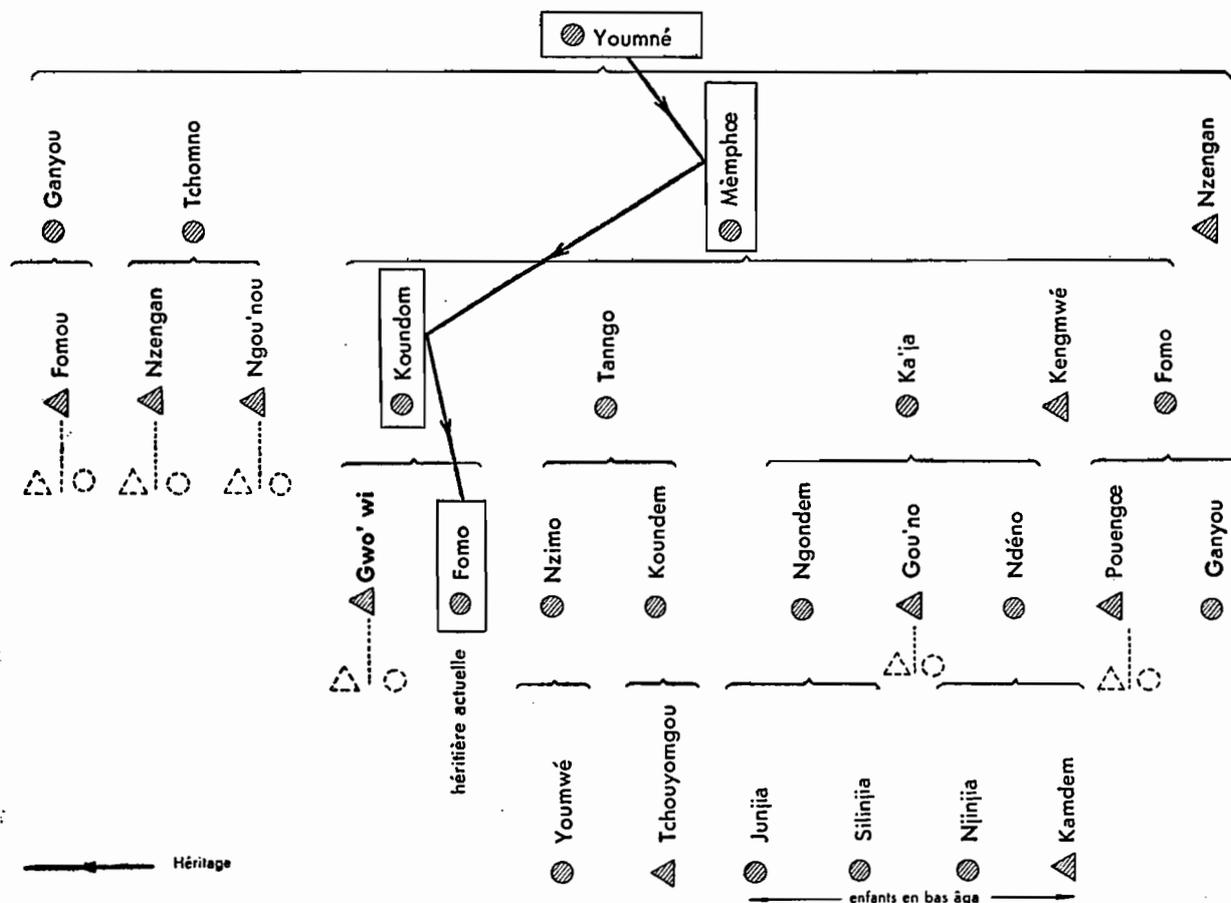


Fig. 6. — Le matrilineage de *ηwambe* Gwo'wi en 1955.

L'héritière.

Chaque femme nomme parmi ses filles une héritière, à laquelle elle lègue ses biens propres si elle en possédait (les femmes des chefs possèdent de la terre) et surtout son crâne. L'héritière fait les sacrifices sur le crâne de l'aïeule à la demande des membres du matrilineage qui lui remettent à cet effet de la viande de chèvre et de l'huile de palme (1). L'héritière d'une aïeule

(1) Parfois, sur le conseil des devins, on fait une offrande consistant à poser sur le crâne de l'aïeule une petite pelle, réduction de celle que les femmes emploient pour cultiver la terre.

est l'objet du respect de tous les descendants de cette aïeule. Ils sont tenus de lui venir en aide pour cultiver son champ si elle en a, pour réparer sa case et la refaire après un incendie, et de l'aider à subsister si elle est âgée et veuve.

Cette obligation comporte comme toujours une sanction matérielle et immédiate : l'héritière est en droit de refuser le sacrifice à celui de ses parents qui n'a pas rempli ses obligations vis-à-vis d'elle ; nous avons travaillé à Batié avec un jeune homme nommé Kamga qui depuis quelque temps était en mauvaise santé. Les devins — les prophètes, comme disent des villageois quand ils s'expriment en français — attribuaient cette maladie à la colère de la mère de son grand-père (il était fils d'une veuve héritée de son grand-père par son père).

Kamga était fort anxieux, car n'ayant jusque-là jamais été malade, il avait totalement négligé cette aïeule, et, chose plus grave, l'héritière de celle-ci, une jeune femme nommée Nkoundem ; il se préoccupait de rentrer dans ses bonnes grâces par des cadeaux et des amabilités. En désespoir de cause, il resterait la possibilité de pénétrer dans la case de Nkoundem en son absence, d'atteindre la poterie où elle avait placé le crâne de l'aïeule, et de sacrifier clandestinement.

Ainsi la femme est considérée par les Bamiléké de deux façons entièrement distinctes. En tant qu'héritière d'une aïeule, elle est respectée et même redoutée par les membres de sa parenté maternelle ; en tant que fille, elle est cédée, échangée ou donnée sans autre considération que l'intérêt de son père ; en tant qu'épouse, elle est soumise par son mari à une stricte discipline ; les Bamiléké ne voient là aucune contradiction, car ces deux fonctions de la femme sont pour eux entièrement distinctes.

Toute femme qui hérite d'une aïeule hérite en même temps des aïeules précédentes dont celle-ci était héritière.

Ainsi dans la famille de *ɣwāmbé* Gwo'wi, le crâne de l'aïeule Youmné est allé à Mèmphœ, puis à Koundom, et enfin à Fomo, sœur de Gwo'wi.

Chaque femme non héritière est considérée comme fondatrice d'une nouvelle ligne à l'intérieur du matrilineage.

Si une femme n'a pas de fille, elle nomme héritier un de ses fils ; ce fils choisira lui-même parmi ses filles une héritière à laquelle il remettra le crâne de sa mère et qui continuera la lignée.

Ainsi la coutume Bamiléké admet le remplacement d'un chaînon féminin manquant par un chaînon masculin. Nous en verrons des exemples en étudiant les lignes de *mafo* de la chefferie de Batié.

Si une héritière meurt sans enfants, une de ses sœurs ou à défaut une de ses plus proches parentes en ligne maternelle est désignée à sa place comme héritière par une réunion des membres du matrilineage après consultation des devins. La nouvelle héritière reprendra les crânes que possédait la défunte et assurera leur culte.

Si une femme n'a pas eu d'enfants, son crâne n'est pas recueilli ; elle est regardée comme ayant vécu pour rien et nul ne lui adressera de sacrifice.

Il importe de remarquer que si les liens de solidarité restent très forts à l'intérieur du matrilineage tant que les liens de parenté sont exactement connus, vis-à-vis du culte des ancêtres, la plupart des Bamiléké ne se préoccupent en pratique que de leur mère et de leur grand-mère ; car en dehors de la ligne des héritières, l'influence d'une aïeule est regardée comme d'autant plus forte que les liens de parenté sont plus proches.

Prohibition du mariage.

Il est interdit de prendre simultanément pour épouses deux femmes faisant partie du même matrilineage. Mais si une femme vient à mourir ou à divorcer, son mari peut prendre une autre femme dans le même matrilineage.

Cette interdiction paraît largement répandue dans les populations africaines qui admettent la filiation matrilineaire. On la trouve chez les Noirs Réfugiés de Guyane.

LE PATRILIGNAGE

Structure.

Ce que nous appellerons patrilignage, faute d'un terme mieux approprié est considéré par les Bamiléké comme un groupement remontant à un fondateur, centré sur la ligne des héritiers de ce fondateur.

Il est désigné par le terme collectif *po m.tapa* (N), « enfants de mes pères ».

A cette ligne principale s'ajoutent :

- Des chaînons secondaires limités à deux générations, puisque si l'on n'est pas héritier on n'adresse de culte qu'à son père et à son grand-père ;
- Les personnes reliées au fondateur et à ses héritiers successifs par les liens du *ηkap*.

Est considéré comme fondateur de lignage tout homme qui n'est pas lui-même un héritier.

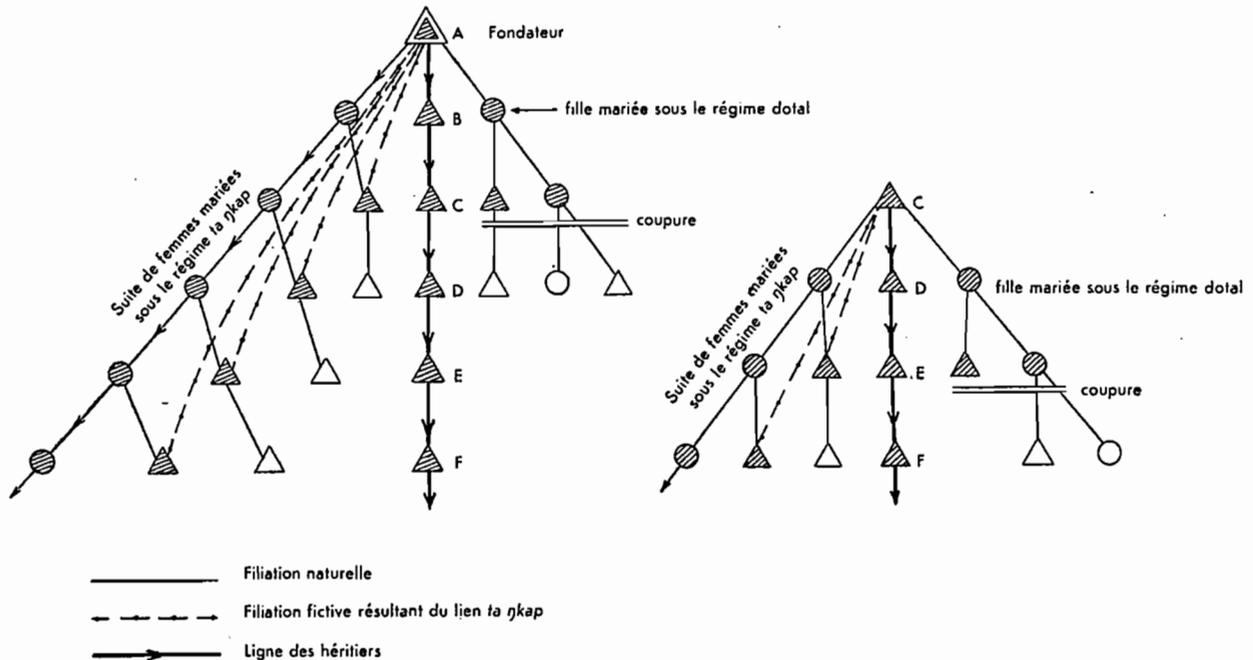


Fig. 7. — Éléments du patrilignage.

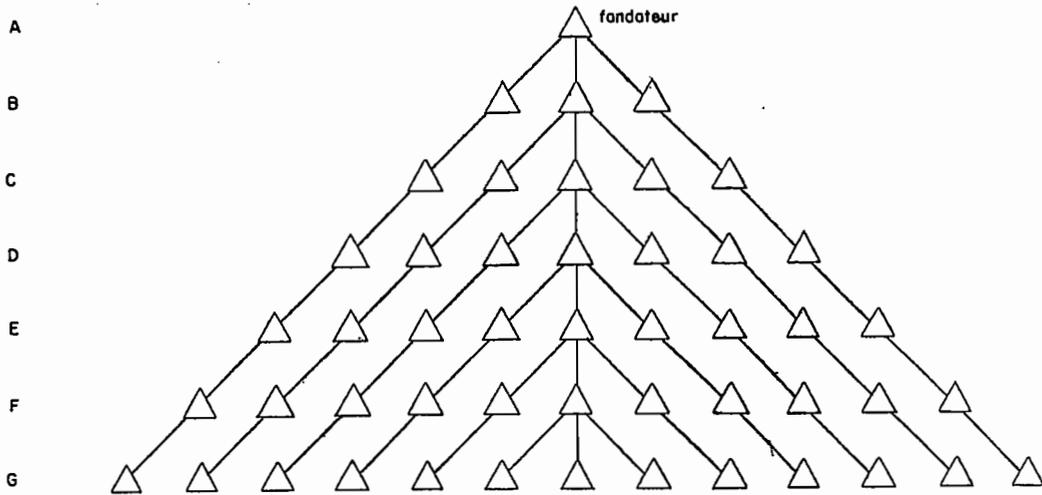


Fig. 8. — Lignage indifférentié correspondant aux conceptions courantes en Afrique Noire. Tous les membres vivants du lignage se regardent comme héritiers collectifs de l'ancêtre fondateur. Leur nombre va en augmentant à chaque génération.

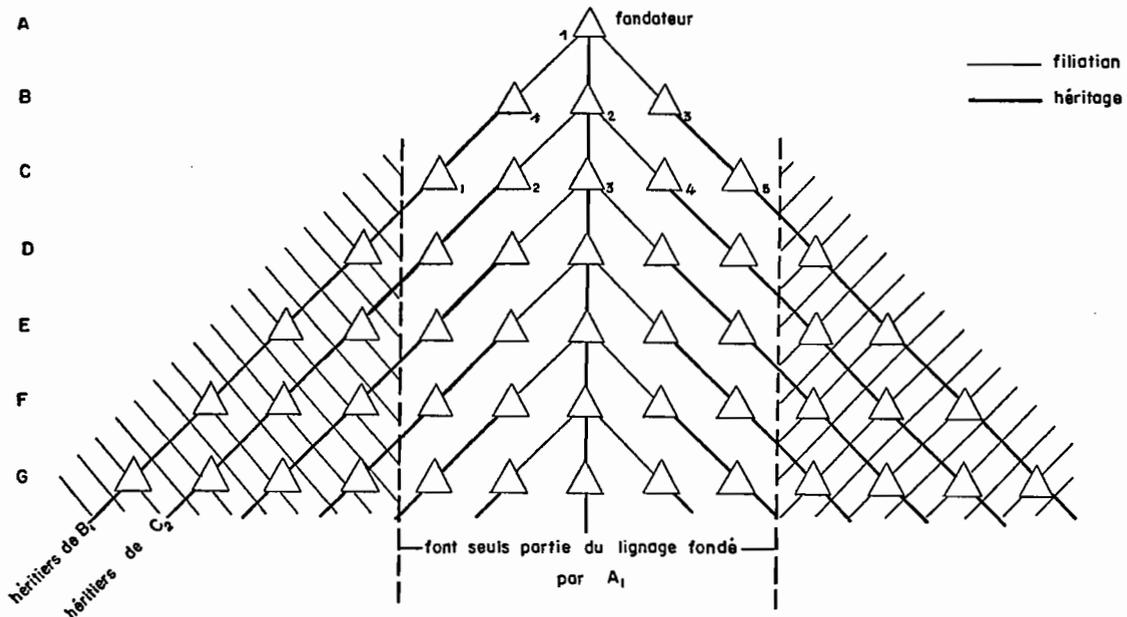


Fig. 8 bis. — Patrilineage Bamiléké. Axé sur la ligne des héritiers du fondateur, il présente une structure « en arête de poisson ». Il ne groupe qu'un nombre restreint de personnes vivantes; l'effectif du groupe reste sensiblement constant d'une génération à l'autre.

Considérons d'abord l'élément de base du patrilineage, c'est-à-dire les hommes descendant en ligne mâle du fondateur.

Appartiennent au patrilineage ceux de ces hommes qui peuvent, selon les principes que nous avons exposés, sacrifier au fondateur ou à l'un de ses héritiers successifs.

La coupure du lien du culte des ancêtres après la deuxième génération, en dehors de la ligne

des héritiers, donne au lignage Bamiléké une structure originale, fondamentalement différente de la structure courante des populations patrilineaires d'Afrique Noire, fondée sur le lignage indifférentié.

Le lignage Bamiléké ne groupe, autour de l'héritier, qu'un nombre très réduit de personnes. Il se fractionne à chaque génération, les fils non héritiers devenant fondateurs à leur tour. Nous reviendrons plus loin sur cette particularité fondamentale, et nous montrerons que toute l'organisation sociale des Bamiléké en découle de façon quasi mathématique.

Appartiennent en outre au patrilignage :

— Les enfants des filles du fondateur et des héritiers successifs, mais pas leurs petits enfants si elles ont été mariées sous le régime dotal.

— Les enfants des filles liées au fondateur ou à l'un des héritiers successifs par les liens *ta ηkap*.

On voit combien ces liens sont différents de ceux d'un patrilignage au sens rigoureux du terme. Ici, tout est centré sur l'héritage des personnes et sur la possibilité d'action de tel ancêtre sur tel descendant.

Il faut d'ailleurs bien comprendre que dans la pensée des Bamiléké, hériter ce n'est pas seulement hériter des biens de son père, c'est le remplacer, c'est exercer ses droits. On ne désignera plus l'héritier par son nom, mais par le nom ou le titre que portait son père et qu'il tenait lui-même du fondateur de la lignée. Il ne faut pas voir là l'expression d'une croyance à la réincarnation qui ne semble pas exister chez les Bamiléké, mais l'expression de l'idée que l'héritier est le substitut du défunt.

L'héritier du fondateur, en sa qualité de substitut du fondateur et des héritiers intermédiaires, hérite des pouvoirs de *ta ηkap* créés par chacun d'eux. Chacun des membres vivants du patrilignage lui doit respect et obéissance, car, détenteur du crâne du fondateur et de ses successeurs, il exerce pour eux la fonction de prêtre des ancêtres.

Voici à titre d'exemple le patrilignage fondé par Kamgan, notable de Batié, dont l'héritier en 1955 est Njilé (D₇). Toutes les femmes depuis l'origine ont été mariées sous le régime *ta ηkap*.

Sont placées sous l'autorité de Njilé en tant qu'héritier de Kamgan 1 :

— Kengmwè 2 (C₂), fils de Domzi (B₁), petit-fils de Kamgan 1,

— Les personnes liées à Kamgan 1 par les liens *ta ηkap*, par exemple Kengmwè (B₃), sa fille Nzakou (C₇), le fils de celle-ci Mingèm (D₁₄) ; Gangmwè (C₄) fille de Youmbou, son fils Gœandjem (D₈), mais pas les enfants de Gœandjem ; sa fille Tchambou (D₁₀) et le fils de celle-ci (Kamgo 2), mais pas les enfants de ce dernier quand il en aura.

Sont placés sous l'autorité de Njilé en tant qu'héritier de Domzi :

— Gomsou (D₁), mais non le fils de celui-ci Kamgan 6 (E₁).

— Njetchwan (C₁), sa fille Nelasomwen (D₂), la fille de celle-ci, Mwengan ; de même Nèmbezi et Mpetchom, filles de Kengmwè 2 (C₂).

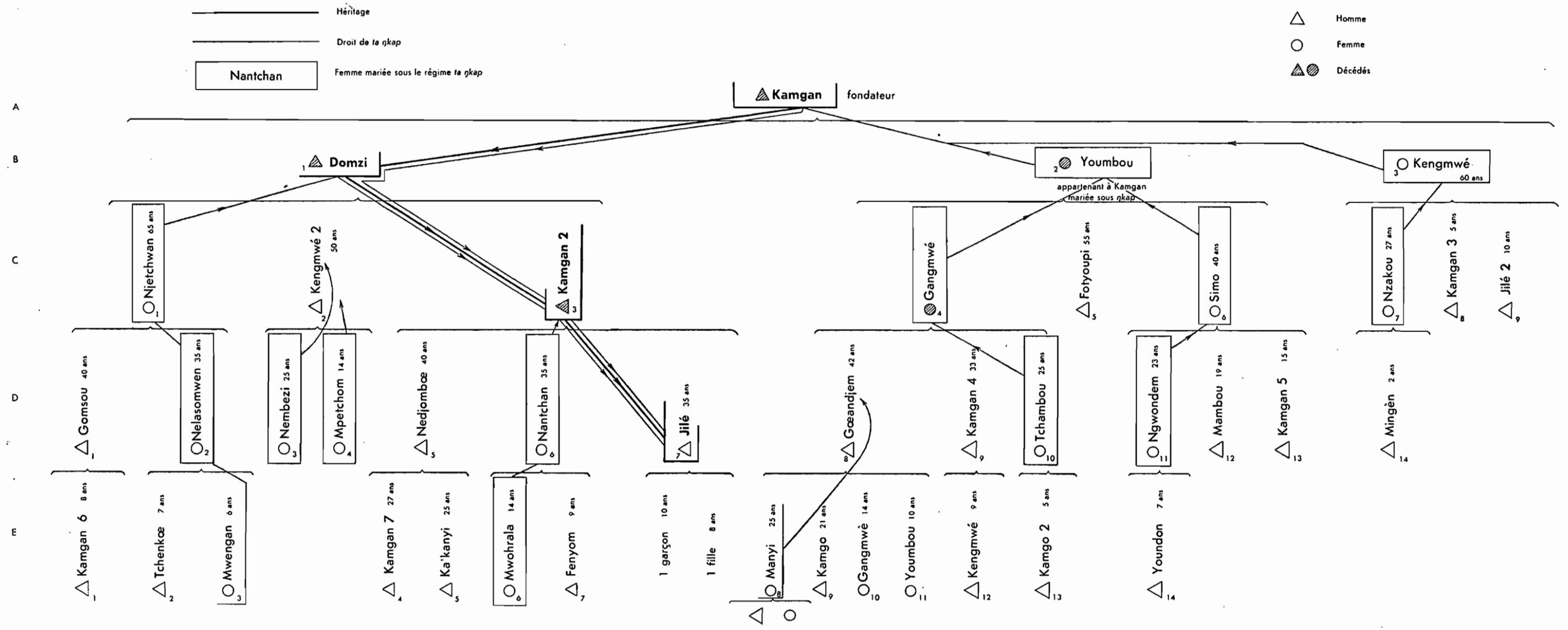
Sont placées sous le commandement de Njilé en tant qu'héritier de son père Kamgan 2 :

— Nantchan (D₆), sa fille Mwohrala (E₆), son fils Fenyom (E₇). Les enfants de Mwohrala (elle est mariée sous le régime *ta ηkap*), mais pas les enfants de Fenyom.

Les personnes réunies sous l'autorité de Njilé ne vivent pas groupées, puisque chaque homme non héritier fonde un hameau distinct ; mais elles se réunissent une fois par semaine autour de Njilé dans une grande case construite à cet effet dans son hameau ; cette réunion s'appelle

EXEMPLE DE PATRILIGNAGE

(BATIÉ 1955)



ɪfukusa m.fɔ (T), société de frères. Il importe de remarquer que là encore il n'y a pas coupure brutale ; la première génération des exclus du sacrifice (comme les fils de Gœandjem) assistent aux réunions de famille et sont englobés dans la solidarité familiale.

Ainsi les Bamiléké sont reliés à plusieurs groupes de parenté patrilinéaire. Par exemple les fils de Gœandjem sont plus directement reliés au lignage du père de Gœandjem. Mais en fait, certains groupements familiaux ne sont pas fortement constitués, soit qu'ils soient trop peu nombreux, qu'ils ne réunissent que des gens insignifiants ou que la plupart de leurs membres aient émigré. En pareil cas, un individu centre sa vie familiale sur un groupement auquel il est relié par des liens moins directs, mais qui est plus fortement constitué.

Droits de l'héritier.

Quelle autorité effective l'héritier exerce-t-il, quels droits et quels devoirs comporte-t-elle ? Il a un droit indiscuté sur les filles qui sont sous son autorité par le lien *la ŋkap*. Il perçoit leur dot ou les donne à son tour sous le régime *la ŋkap*, les filles à naître lui revenant ; ce droit lui est reconnu par la coutume de façon absolue et imprescriptible, quel que soit l'éloignement de l'ancêtre qui le lui a transmis. Mais sur les autres membres du lignage, l'héritier n'a pas à proprement parler de droits : les membres du groupe l'appellent « mon père » quel que soit son âge, et lui demandent l'assistance qu'un enfant est en droit d'attendre de son père ; il doit notamment pourvoir au mariage de ses frères célibataires.

Les membres du lignage ont à l'égard de l'héritier une attitude respectueuse, mais nul n'est obligé de lui obéir, ni d'assister aux réunions familiales.

Les sentiments affectifs se portent principalement sur le matrilignage. Le patrilignage peut en comporter aussi, mais il est avant tout cimenté par le sentiment d'une impérieuse nécessité, de cette même nécessité qui pousse l'individu à se rattacher à ses ancêtres.

Pour les villageois, remplir ses devoirs de famille, c'est conserver la possibilité de sacrifier à ses ancêtres paternels ; c'est pour chacun, être libéré de la crainte de se trouver seul devant l'adversité, spécialement quand un incendie a ravagé son hameau ; ce désastre ne peut être réparé que par les efforts coordonnés d'un groupement familial nombreux.

On peut se demander avec inquiétude si la plus grande sécurité de l'individu contre la maladie, par les soins médicaux, et contre l'incendie par la généralisation de l'emploi de la tôle ondulée, n'aura pas pour contrepartie un affaiblissement général de la structure familiale des Bamiléké. Plus redoutable encore est l'action des missions catholiques et protestantes, qui luttent contre le culte des ancêtres sans vouloir admettre qu'il est la base de la morale familiale et sociale. Si les groupements familiaux qui font la force de ce pays conservent dans l'ensemble leur cohésion, c'est dans la mesure où leurs membres n'adhèrent pas réellement aux idées que nous répandons.

Règle d'exogamie.

Si en remontant à la quatrième génération, on trouve un ancêtre commun en ligne paternelle, un homme et une femme ne peuvent se marier.

Cette règle du quatrième ancêtre paraît être largement répandue dans les populations du Cameroun admettant une double filiation.

Adoption.

Il n'y a pas d'adoption possible. Cependant il arrive qu'un enfant présumé adultérin ne soit pas rejeté et soit élevé comme un enfant légitime.

On admet qu'il devient effectivement le fils de celui qui le nourrit et l'élève, et pourra lui sacrifier normalement.

Transmission des noms.

Les Bamiléké se préoccupent de ne pas perdre les noms de leurs ancêtres, et sans qu'il y ait à ce sujet une obligation nette, les donnent à leurs descendants ; il ne faut voir là, répétons-le, aucun lien avec des idées de réincarnation qui ne paraissent pas exister chez eux. Les mêmes noms peuvent être attribués indifféremment à des hommes ou à des femmes. Cette particularité rend délicate l'étude des généalogies des Bamiléké et prête à de nombreux quiproquos quand on interroge les informateurs sur leur parenté. Il n'y a pas de règle précise pour cette transmission. Tout ce qu'on peut dire est qu'on l'observe presque exclusivement à l'intérieur du patrilignage et que l'intervalle le plus courant est de deux générations.

Dieux des lignages.

A la partie inférieure de chaque concession, on trouve toujours un petit bois : c'est le bois sacré, la résidence du dieu du lignage, ou plutôt du dieu de l'ancêtre fondateur. En ce lieu l'héritier du lignage sacrifie à intervalles irréguliers, dans les temps de maladie et d'adversité.

Le fondateur d'un nouveau lignage cherche à se rattacher au dieu du lignage de son père. L'héritier de son père prend dans le boqueteau sacré du lignage un rejeton qu'il vient planter sur la terre de son frère. Si le rejeton se développe on pense qu'un nouveau dieu, issu du dieu du lignage paternel, viendra protéger le hameau. Si le rejeton ne se développe pas, c'est un mauvais présage ; on pourra chercher un autre emplacement. C'est ce qu'on appelle *l'fü si* (N), établir le dieu ; cet emplacement, devenu lieu d'offrande, est appelé *l'fiap*.

Les femmes n'ont pas de lieu de culte particulier et vont sacrifier au dieu de leur père.

On sacrifie non seulement au dieu de son père mais aux dieux de ceux de ses ancêtres auquel on est relié par le culte des cranes. Par exemple, si je peux sacrifier au crâne du père de ma mère, je peux sacrifier aussi au dieu qu'il avait établi ou dont il continuait le culte.

La structure du lignage et les institutions sociales et politiques.

La structure particulière du lignage Bamiléké a de profondes répercussions sur l'ensemble de la vie sociale. On peut dire que les institutions et le droit coutumier Bamiléké en découlent directement.

Dans la plupart des sociétés africaines patrilinéaires, règne le principe du patrilignage indifférencié. Dans cette conception, tous les descendants en ligne mâle du fondateur, quelle que soit leur filiation et le nombre de générations qui le séparent de lui, sont membres du culte qu'il avait établi, et peuvent se regarder comme ses héritiers collectifs.

Ce système entraîne, au moins en principe, l'indivision des droits sur les terres. Même là où s'est établi sous l'influence européenne la propriété individuelle de certaines parcelles (plantations de café, etc.), les droits collectifs du groupe n'ont pas disparu et s'exercent si le titulaire d'une parcelle meurt sans héritiers.

Le lignage ainsi conçu a tendance à s'accroître en progression géométrique jusqu'à constituer, soit isolément soit par association avec un petit nombre d'autres lignages, un groupement de plusieurs milliers de personnes.

Le groupe s'étend par bourgeonnement, aussi bien sur le plan matériel que sur le plan social. Il arrive un moment où une scission se produit, entraînant l'émigration collective d'un segment du lignage ; le même processus se reproduit ailleurs autour d'un nouveau fondateur.

Le lignage Bamiléké ne possède ni la même structure, ni le même mode de développement et de fractionnement. Si nous considérons le groupement de base du patrilignage (descendants en ligne mâle du fondateur), la coupure du lien du culte des ancêtres après la seconde génération fait qu'il n'a pas tendance à s'accroître en progression géométrique. Dans une population qui s'accroît régulièrement, ce groupe conserve sensiblement, d'une génération à l'autre, le même effectif. Le patrilignage Bamiléké est donc un groupement faible et fragile, groupant rarement plus d'une dizaine de personnes, susceptible de s'éteindre par la mort de quelques enfants dans une épidémie.

A l'encontre des grands lignages indifférenciés, qui ne se fractionnent qu'exceptionnellement et sous l'emprise d'une nécessité impérieuse, le lignage Bamiléké se fractionne régulièrement à chaque génération, les fils non héritiers devenant à leur tour des fondateurs.

Tous ces petits lignages essaient de se développer, mais la plupart végètent et beaucoup s'éteignent ; ici apparaît la pensée profonde qui inspire le mariage sous le régime *ta ηkap*. Si le fondateur avait de nombreuses filles, en les mariant sous le régime *ta ηkap*, ainsi que leurs descendantes, il transmet à ses héritiers successifs le maximum de chances de survie pour le lignage ; car cette ligne de femmes mariées sous le régime *ta ηkap*, ne comportant aucune coupure, a tendance, elle, à s'accroître en progression géométrique. L'héritier, détenteur du droit d'échanger ces femmes contre des épouses, ne risque donc pas de mourir sans descendance ; et si la ligne masculine vient à s'éteindre, un héritier peut être choisi parmi les enfants des « filles de *ηkap* » et continuer le culte du fondateur.

Quels liens sociaux existeront entre ces multiples petits lignages totalement indépendants les uns des autres ? Qui va recueillir les terres d'un lignage éteint ? De toute évidence, pour éviter le désordre et l'anarchie, une telle structure nécessite une autorité religieuse et sociale placée sur un plan supérieur à celui du lignage ordinaire. Ce sera celle du chef ; les lignages seront considérés comme occupants des terres concédées par le chef ; si un lignage vient à s'éteindre, le chef interviendra pour donner les terres abandonnées au fondateur d'un nouveau groupe.

Les sociétés coutumières ont un rôle analogue : créer des liens entre des individus qui auraient tendance à rester des étrangers les uns aux autres, établir une hiérarchie.

La structure particulière du lignage Bamiléké explique aussi l'implantation de la population sur le sol. Il ne peut y avoir une prolifération par bourgeonnement autour d'un foyer. Dès que l'occupation de la terre devient dense, il n'y a d'autre moyen d'établir les fils non héritiers que de leur donner des terres abandonnées ; il n'y a donc aucune localisation du patrilignage ; l'installation des nouveaux venus nécessite la mise en place d'une autorité locale, à laquelle le chef délègue ses pouvoirs sur le sol. C'est ce qui explique l'importance du rôle des chefs de quartier.

La structure particulière du lignage Bamiléké peut être regardée comme la cause du dynamisme de ces populations ; elle explique leur capacité d'adaptation et leur supériorité sur les populations tribales.

La grande originalité du système Bamiléké, c'est qu'il donne aux individus des droits et des possibilités s'approchant beaucoup de ceux des sociétés européennes modernes, sans leur enlever le soutien moral et matériel du culte des ancêtres.

Les systèmes comportant de grands patrilignages indifférentiés, sans étouffer l'initiative individuelle autant qu'on l'a écrit, ne la favorisent pas : une loi non formulée, mais présente à l'esprit de tous, invite chaque membre du lignage à ne pas se faire remarquer par une trop insolente richesse, qui attirerait sur lui la jalousie et la haine. La notion de responsabilité collective, faisant retomber sur tout un groupe les conséquences des fautes d'un de ses membres, contribue également à freiner l'initiative.

La société Bamiléké, posant le principe de la responsabilité individuelle, encourage l'initiative et honore la réussite. Le principe de l'indivision de l'héritage, mettant les fils non héritiers dans l'obligation absolue de s'établir par leurs propres moyens, et les considérant comme fondateurs de lignages, est un puissant aiguillon. Dure envers les incapables et les paresseux, la coutume Bamiléké donne aux plus doués la possibilité d'une réussite sociale rapide.

TERMES DE PARENTÉ

La nomenclature relative à la parenté est relativement pauvre ; les Bamiléké ont un système d'appellations descriptif ; la plupart des termes ont une attribution assez peu précise et s'appliquent indifféremment au matrilignage et au patrilignage.

Seuls sont précis les termes collectifs « mes pères » qui désigne l'ascendance en ligne paternelle et « mes mères » qui désigne l'ascendance en ligne maternelle.

L'ensemble des membres du patrilignage est englobé sous le terme *m.faa*, mes frères et mes sœurs. On s'adresse à chacun d'eux en lui disant « frère », sauf s'il s'agit d'un personnage considérable ou beaucoup plus âgé, auquel cas on lui dit « mon père ». On emploie exactement le même terme pour s'adresser aux membres du matrilignage. Les expressions « frère aîné de mon père », « frère cadet de mon père » ne sont pas employées couramment. D'une façon générale il est mal vu chez les Bamiléké d'employer des termes précis pour exprimer la parenté, car on est accusé de « diviser la famille ».

Ces termes précis sont construits de la façon suivante : parenté-aîné ou cadet-sexe.

On dira par exemple : Untel } frère
 } sœur de ma mère, aîné, qui est homme.

On s'adresse à ses aînés par un terme de respect *khüia* (N), *mwo* (T) suivi de la première syllabe de son nom.

Si le grand-père paternel est toujours vivant, on s'adresse à lui en lui disant « mon père », et on s'adresse à son père comme à un frère aîné. Les Bamiléké ne peuvent donner aucune justification de cette coutume (1). Une règle parallèle existe en ce qui concerne la mère et la grand-mère maternelle.

Le tableau ci-contre donne les termes de parenté relevés à Bandjoun pour le patrilignage et le matrilignage.

(1) Cet usage parait largement répandu en Afrique Noire ; nous l'avons retrouvé chez les Fon du Dahomey, dont le système social est entièrement différent.

Tableau des termes de parenté (Bandjoun)

1) Patrilignage	Terme	En s'adressant à lui
Mon frère aîné de même père	$mu\ taa \left\{ \begin{array}{l} \eta g\epsilon\ nz\alpha a \\ \text{fi}\alpha\ nz\alpha a \end{array} \right\} yie\ mbe$	(1) <i>khüia N....</i>
Ma sœur aînée de même père	$mu\ taa \left\{ \begin{array}{l} \eta g\epsilon\ nz\alpha a \\ \text{fi}\alpha\ nz\alpha a \end{array} \right\} yie\ mjüi$	(2) <i>khüia N....</i>
Mon frère cadet de même père	$mu\ taa \left\{ \begin{array}{l} \text{sü}\ njüma \\ yie\ muk\alpha\text{f}\alpha k' \end{array} \right\} yie\ mbe$	(3) par son nom
Ma sœur cadette de même père	$mu\ taa \left\{ \begin{array}{l} \text{sü}\ njüma \\ yie\ muk\alpha\text{f}\alpha k' \end{array} \right\} yie\ mbe$	par son nom
Mon père	<i>taa</i>	<i>ta</i>
Le père de mon père	$\left\{ \begin{array}{l} ta\ a\ ta \\ ta\ yie\ \eta g\ddot{u}\alpha \end{array} \right.$	<i>ta</i>
Le père du père de mon père	$\left\{ \begin{array}{l} ta\ ta\ a\ ta \\ ta\ a\ ta\ yie\ \eta g\ddot{u}\alpha \end{array} \right.$	(4)
La mère de mon père	<i>ma a ta</i>	<i>ma</i>
La mère de mon gr.-père paternel	<i>ma a ta yie \eta g\ddot{u}\alpha</i>	
Le frère aîné de mon père	<i>\eta g\epsilon\ nz\alpha\ taa\ yie\ mbe</i>	(5) <i>khüia N...</i>
La sœur aînée de mon père	<i>\eta g\epsilon\ nz\alpha\ taa\ yie\ mjüi</i>	
Mon frère au sens large (membre du patrilignage)	$faa \left\{ \begin{array}{l} \text{fi}\alpha\ nz\alpha a \\ \text{sü}\ njüma \end{array} \right\} yie\ mbe$	$\left\{ \begin{array}{l} khüia\ N... \\ par\ son\ nom \end{array} \right\}$ selon l'âge
Ma sœur au sens large (membre du patrilignage)	$faa \left\{ \begin{array}{l} \text{fi}\alpha\ nz\alpha a \\ \text{sü}\ njüma \end{array} \right. yie\ mjüi$	
Mon fils, ma fille (au sens propre ou au sens large)	<i>mu a</i>	par son nom
Mon petit fils, ma petite fille	<i>mu a</i>	par son nom
Mon patrilignage	<i>po m.ta: p\alpha</i> (« enfants de mes pères »)	

2) Matrilignage.

Les termes de parenté suivent une nomenclature parallèle à celle du patrilignage, et leur formation est identique.

Par exemple :

Mon arrière grand-mère	<i>ma a ma yie \eta g\ddot{u}\alpha</i>
Mon matrilignage	<i>po m.w\epsilon p\alpha</i> (« enfants de mes mères »)

(1) Littéralement : enfant de mon père, qui passe devant moi, qui est homme.

(2) Enfant de mon père, qui passe devant moi, qui est femme.

(3) Enfant de mon père, qui reste derrière moi (qui est petit), qui est homme.

(3) Enfant de mon père, qui reste derrière moi (qui est petit), qui est homme. L'expression *muk\alpha\text{f}\alpha k'*, petit, s'emploie surtout pour désigner le plus jeune des frères.

(4) Père de mon père qui est âgé.

(5) Celui qui est devant mon père, qui est homme.

Les termes relatifs à la belle-famille sont particulièrement pauvres. A Bandjoun on relève seulement :

ngam a, mon gendre.

ma mjüi a, la mère de ma femme.

ta, fa, mjüi a, le père, le frère de ma femme.

fi a, mon beau-frère, ma belle sœur.

Il n'est pas fait de différence particulière entre frères aînés et frères cadets de la femme, à l'encontre de ce qu'on observe dans les populations du Centre et du Nord Cameroun, où cette différence est très marquée et traduit tout un comportement social inconnu des Bamiléké.

Nous n'avons observé aucune forme de parenté à plaisanterie, et d'une façon générale, rien qui traduise des liens particuliers entre tels et tels lignages ; ceci peut être en rapport avec la faible dimension des groupes de parenté, et avec leur dissémination.

III

COUTUME FAMILIALE ET DROIT COUTUMIER

La coutume Bamiléké a fait l'objet de plusieurs études et ouvrages. Mais ces travaux, bien que contenant nombre d'éléments utiles, manquent de base, n'étant pas appuyés sur une étude ethnologique. Partant d'une définition erronée de la famille, ils cherchent à traduire directement en termes juridiques européens des conceptions dont l'essence est avant tout religieuse et magique.

Une étude ainsi comprise ne peut dégager les concepts fondamentaux de la population étudiée, et peut même conduire à de nettes erreurs ; il faut d'abord étudier le système de parenté et les croyances sur lequel il est fondé. De ce système, le droit coutumier découle par une logique rigoureuse.

QUELQUES ASPECTS DE LA COUTUME FAMILIALE ET DU DROIT COUTUMIER

C'est dans cet esprit que nous avons étudié les principales dispositions coutumières relatives au mariage et à l'héritage, que l'on peut considérer comme le pivot du droit Bamiléké.

Nous ne chercherons pas ici à faire un exposé complet, même résumé, de la coutume familiale des Bamiléké. Plusieurs aspects de cette coutume sont bien connus et sont décrits avec de nombreux détails dans les ouvrages consacrés à ces populations. Nous nous contenterons de les résumer sommairement, en développant par contre les aspects qui expriment le plus clairement le système de parenté et les croyances qui s'y rattachent.

LE MARIAGE SOUS LE RÉGIME *ta ηkap*

Principe.

Cette forme de mariage peut être définie de la façon suivante. « Je te donne sans dot, moyennant un simple cadeau, ma fille ou telle parente éloignée qui me revient par droit de *ηkap* ; les garçons nés de cette union sont pour toi, mais les filles me reviendront ; quand elles seront en âge de se marier, c'est moi qui arrangerai leur mariage ; je percevrai leur dot, je les échangerai, ou je les marierai à leur tour sous le régime *ta ηkap* à mon profit et à celui de mes héritiers ».

ηkap veut dire tout simplement argent. Celui qui exerce le droit de *ηkap* sur une fille est dit son *ta ηkap*, « père pour l'argent » ; la fille est dite sa *wa ηkap* (T) ; on dit aussi qu'elle est « dans son *ηkap* ». On trouve dans plusieurs ouvrages le terme « *tankap* » employé à tort dans le sens de grand-père maternel. Cette confusion montre combien le système du *ηkap* est répandu. En fait, dans les chefferies que nous avons étudiées, il semble bien que près de 80 % des femmes de la génération précédente aient été mariées sous ce régime : il suffit pour s'en convaincre, d'étudier les généalogies citées au cours de la présente étude, et qui ont été choisies strictement au hasard ; il semble bien que dans ces chefferies, 50 à 60 % des unions se fassent encore maintenant sous ce régime.

Le mariage sous le régime *ta ηkap* peut être vu sous trois grands aspects :

1) C'est un moyen de « grossir son village », *se la'a* (N), c'est-à-dire d'accroître son patrilignage, préoccupation primordiale des villageois Bamiléké ; il s'agit en somme d'appliquer à l'accroissement de son lignage le principe de la capitalisation des intérêts ; ce système suppose que la population augmente régulièrement ;

2) C'est un procédé particulier de circulation des femmes entre les groupes par l'intermédiaire du chef. En effet, comme nous le verrons plus loin, non seulement le chef est un grand polygame, mais il est par héritage « père de *ηkap* » d'un très grand nombre de filles. On peut estimer qu'il arrange le mariage de 1/10 à 1/7 des femmes du groupement. Par exemple le chef d'un groupement de 20.000 habitants, comportant environ 10.000 personnes de sexe féminin, est « père de *ηkap* » d'environ 1.500 d'entre elles.

Le chef ne perçoit pas de dot et marie ses « filles de *ηkap* » sous le même régime :

a) Il donne en mariage, à ses serviteurs, soit les filles d'autres serviteurs, soit même ses propres filles ;

b) Il donne en mariage à ses fils des filles de serviteurs ;

c) Il marie les simples habitants qui lui en font la demande, en leur donnant sous le régime *ta ηkap* des filles nées de l'une ou l'autre des catégories précédentes d'unions.

Par exemple : le chef prend la fille *b* du simple habitant B, auquel il avait donné une femme sous le régime *ta ηkap*. Il la donne à son propre fils C qui lui rend ultérieurement la fille *c*. Le chef marie *c* à son serviteur A qui lui rend en échange la fille *a*, et le cycle se poursuit indéfiniment.

Un autre cycle, dont sont exclus les fils du chef (pour éviter l'inceste) fait intervenir les filles du chef, mariées aux grands serviteurs et aux chefs amis.

Ces mécanismes d'échange intéressent, rappelons-le, environ 1/7 des mariages. Bien entendu ils sont associés pour les intéressés à d'autres mécanismes ; par exemple A et D peuvent échanger des filles nées de femmes qu'ils ont obtenues autrement.

Mais les droits du chef sont rigoureux et imprescriptibles ;

3) Le mariage sous le régime *ta ηkap* peut être dans certains cas une survivance de l'esclavage.

En effet, c'était le régime normal de mariage des femmes esclaves. En pareil cas le *ta ηkap* n'avait aucun lien de parenté avec sa *wa ηkap* et pas davantage bien entendu aucun avec les descendants de celle-ci. Ces unions, ne comportant pas les garanties liées au culte des ancêtres, donnaient lieu à des exactions ; les filles à l'âge de 5 ou 6 ans étaient enlevées à leur mère et vendues n'importe où. Cet aspect est celui qui a le plus frappé les européens au début de leur installation dans le pays, et à la suite d'enlèvements d'enfants découverts vers 1927, le mariage sous le régime *ta ηkap* a été interdit purement et simplement ; les droits correspondants ne sont

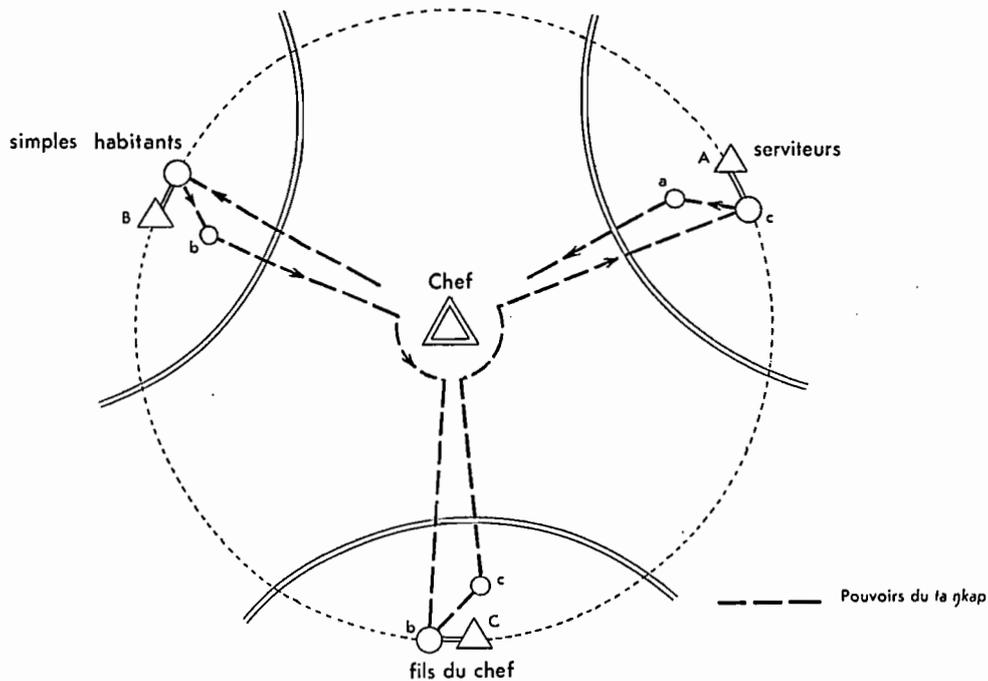


Fig. 9. — Circulation des femmes par l'intermédiaire du chef.

plus reconnus par les tribunaux. Il est certain que cette coutume prêtait à des abus et qu'elle est entièrement contraire au droit européen ; pourtant il nous semble que cette mesure d'interdiction, prise sans étude sérieuse du système de parenté des Bamiléké, a eu des résultats plus nuisibles qu'utiles ; le mariage sous ce régime fait partie intégrante du système de parenté et du mécanisme de l'héritage. La mesure prise équivalait à intervenir dans un système de parenté et par exemple à déclarer illégale la filiation matrilinéaire ; il ne faut pas s'étonner qu'elle ait eu pour principal résultat de faire passer dans une semi-clandestinité la vie familiale d'une population de 500.000 personnes, et de faire apparaître des formes dégradées d'échange ou d'achat, beaucoup plus dommageables aux femmes qui en sont l'objet.

Nous reviendrons plus loin sur ces résultats fâcheux de l'intervention des pouvoirs publics dans la vie coutumière.

Le régime *ta ηkap* considéré comme moyen d'accroissement du lignage.

C'est pour les Bamiléké l'aspect essentiel ; « grossir son village », engendrer de nombreux enfants et former un lignage qui se perpétuera de génération en génération, n'est pas seulement le but principal de la vie : c'est le bien en soi, c'est la base de la morale. La malédiction suprême, c'est la stérilité ; le crime infâme, l'acte antisocial par excellence, c'est empêcher autrui d'accroître son village.

Vu sous cet angle, céder, échanger ses filles ou les donner sous le régime *ta ηkap*, non seulement ne comporte aucune notion d'opprobre, mais sont des actes essentiellement moraux, l'accomplissement d'un devoir social et religieux. Cela n'empêche pas d'avoir de l'affection pour sa fille et de se préoccuper de la remettre à un mari sérieux, mais c'est là un devoir secondaire.

Pour étudier sainement la pratique du mariage sous le régime *ta ηkap*, il faut le regarder

sous cet angle et se demander : pour grossir son village, est-il plus intéressant de donner ses filles sous ce régime que de les marier sous le régime dotal ?

Les Bamiléké répondent catégoriquement oui, sous les réserves suivantes :

- 1) Que la population aille en augmentant ;
- 2) Que la coutume soit honnêtement observée.

En effet :

— Ce système permet à un jeune homme pauvre mais travailleur de prendre femme très jeune et de commencer immédiatement la formation de son lignage.

— Il crée une situation absolument claire, alors que, nous le verrons, le mariage dotal est une source d'interminables contestations qui empoisonnent les relations du gendre et du beau-père.

— Les mariages sous ce régime créent une garantie contre l'extinction du lignage, car ces droits, transmis de génération en génération, feront que les héritiers successifs trouveront toujours des femmes à épouser ; rappelons que les préoccupations du fondateur sont concentrées sur la ligne de ses héritiers ; les autres descendants mâles l'intéressent moins puisqu'il y a coupure après deux générations.

Modalités du mariage sous le régime *ta ŋkap*

La plupart du temps, le *ŋkap* est associé à l'échange. Voici comment on procède :

Un homme pauvre A, va demander à un père de famille B, de lui céder sa fille sous le régime *ta ŋkap*. B accepte, le ménage se constitue, il naît plusieurs garçons qui restent à A et trois filles, a, b, c.

Quand les filles a et b atteignent 7 à 8 ans, B les réclame ; comme ce sont ses petites-filles, il ne peut les épouser directement, mais il les échange nombre pour nombre contre des filles nubiles à un de ses camarades, C. C les épousera quand elles seront nubiles ; en attendant elles restent chez leur mère auprès de laquelle C commence à remplir ses devoirs de gendre. Comme C a donné à B des filles nubiles en échange de fillettes, il peut demander une compensation sous forme de quelques chèvres, mais entre camarades on peut fort bien ne rien demander pour un échange de ce genre, c'est à charge de revanche ; bien entendu si la fillette échangée meurt avant l'âge du mariage, elle doit être remplacée.

Quant à la fillette c, B, satisfait de la conduite de son gendre A, la lui laisse. Ainsi tout le monde est satisfait ; B qui a donné une fille reçoit deux épouses, et A a obtenu sans bourse délier une fille et plusieurs garçons ; et comme la coutume, absolument claire, n'a donné lieu à aucune contestation, tout le monde reste ami, ce qui n'aurait pas été le cas dans un mariage dotal.

Mais pour avoir les meilleures chances de fonder un lignage durable, il faut avoir assez d'argent pour payer complètement en fondant son village, la dot d'une ou plusieurs femmes ; si elles engendrent suffisamment de filles, on marie celles-ci sous le régime *ta ŋkap* et, s'il n'y a pas d'accident ou d'épidémie, le lignage se développe lentement comme un capital bien placé.

Voici à titre d'exemple comment un notable de Bamendjou, que nous avons bien connu, *Wambo N...*, âgé en 1955 de 75 ans, a fondé un grand lignage.

N'étant pas héritier, il se trouva à 25 ans, vers l'année 1900, dans le plus grand dénuement ; en empruntant de l'argent et en rassemblant tout ce qu'il possédait, il parvint à payer complètement la dot de deux filles de serviteurs nommées *Yinyé* et *Machœ*.

Il eut de *Yinyé* un fils, *Sonkamté*, et deux filles, *Njouka* et *Nkanyœ*.

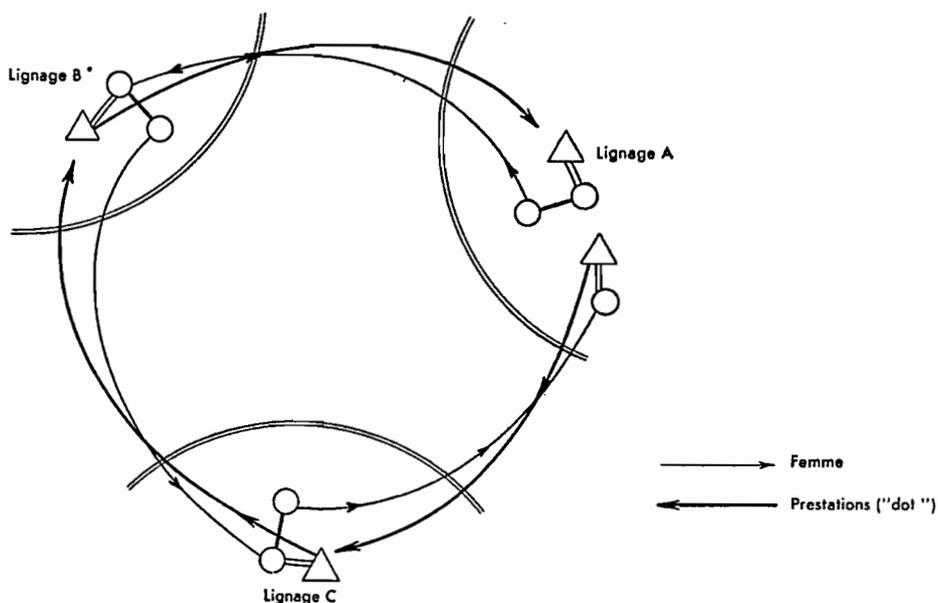


Fig. 10. — Circulation des femmes entre les groupes sous le régime dotal. La dot, perçue par les chefs des lignages circule en sens inverse des femmes ; dans ce système, aucun lignage ne tend à s'enrichir aux dépens des autres.

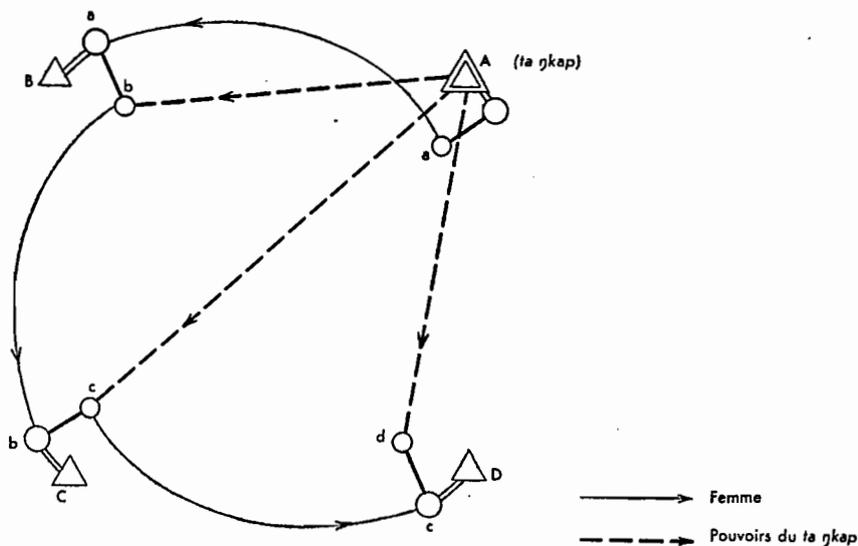


Fig. 10 bis. — Circulation des femmes sous le régime *ta ηkap*. Le donneur A (*ta ηkap*), conserve ses droits sur les descendantes successives de la fille qu'il a donnée sans dot ; les preneurs B, C, D restent étrangers au circuit des prestations matrimoniales concernant leurs filles.

Vers 1920, il maria sous le régime *ta ηkap* Njouka à un nommé Takoundou ; elle eut elle-même deux filles, Makanté et Manyi ; vers 1935 il échangea Mankanté à un nommé Chénjou contre une fille, Njouka 2 qu'il prit comme quatrième épouse, car, dans l'intervalle, il avait pris une troisième femme.

De Machœ il eut trois filles : Kegnmwè, Nkanyœ et Mankamté, et un fils So.

Il maria sous le régime *ta ηkap* Kegnmwè à un nommé Tankam ; elle eut trois filles, M..., N... et A... Il échangea M... à Nzafu Chènjou contre une fille, Njoungo, qu'il donna comme seconde épouse à son fils So (il lui avait déjà procuré une première épouse complètement dotée, Njoumtè). Il échangea N... à Chènkam contre une fille qu'il prit lui-même comme cinquième épouse, etc.

Quand la première fille de sa troisième femme Mafongam fut en âge de se marier, il la céda sous le régime dotal (vers 1945 ?) moyennant 15.000 francs et 2 tines d'huile. Avec cet argent il paya un champ de bambous 3.000 francs, versa 4.000 francs à son fils aîné pour l'aider à accroître son capital, 3.500 à son second fils, acheta huit chèvres pour 3.500 francs et remboursa une dette de 1.000 francs.

Nous avons résumé sur le tableau ci-contre les opérations très complexes auxquelles ont donné lieu ces échanges. En 1955, ce notable, âgé de 75 ans, a plus de vingt femmes et il est « père de *ηkap* » de près de quarante filles ; son village, parfaitement tenu, ressemble à une petite chefferie ; l'art y fleurit, les traditions y sont maintenues d'une main ferme.

Le pays Bamiléké est parsemé de hameaux semblables, au milieu d'une poussière de cases isolées, correspondant à des lignages qui ont avorté ou n'arrivent pas à se constituer. Il est permis de penser que cette forme de mariage constitue un mécanisme de sélection, facilitant la réussite des plus doués. Il est possible qu'il ait contribué à l'expansion de la société Bamiléké.

Garanties que comporte le mariage sous le régime *ta ηkap*.

La situation de la fille mariée sous ce régime comporte des garanties très sérieuses, qui sont liées au culte des ancêtres, et tout particulièrement à la crainte des ancêtres maternels.

1) Quand on marie ou échange des « filles de *ηkap* » il faut l'assentiment de leurs parents. La résistance du père peut être surmontée, car on la calmera par un cadeau en argent, mais l'opposition absolue de la mère, tout au moins dans l'état actuel de la société, est insurmontable (elle commanderait à sa fille de s'en aller). Il faut observer d'ailleurs que la mère touche une partie de la dot, au minimum unealebasse d'huile, cela quel que soit le régime du mariage ; c'est le paiement symbolique des ancêtres maternels ; il suffirait que la mère refuse nettement ce cadeau pour qu'on n'osât pas conclure le mariage, de peur que ses ancêtres ulcérés ne rendissent la fille stérile.

Il semble qu'on ait toujours eu cette conception, et qu'on ait toujours tenu compte de l'opinion des mères. Seul le chef autrefois passait outre et ne demandait l'avis de personne, qu'il s'agît de ses propres filles ou des filles de ses serviteurs. Mais aucun habitant ne pouvait agir ainsi ; actuellement même les chefs ne peuvent surmonter l'opposition formelle d'une mère.

Exemple : Supposons que le chef donne à un de ses fils cinq filles pour s'établir. Ce fils veut en repasser une à son « parrain » ou *nde fo* (le serviteur qui l'a porté quand il était enfant). Il ne peut rien faire sans l'accord de la mère de la fille ; il usera de diplomatie, viendra lui présenter le *nde fo* en lui disant : « voici mon *nde fo* ; acceptez-vous qu'il vienne vous porter du bois ? ». Si la mère n'accepte pas, on cherchera une autre solution, par exemple d'échanger la fille à quelqu'un qu'elle accepte, contre une qui ira au *nde fo*.

Il y a des mères qui poussent leurs filles à l'insu de leur mari, à de véritables escroqueries au mariage, faisant verser de l'argent sous prétexte d'obtenir leur assentiment et refusant le mariage ensuite ;

2) Le père de la fille ne touche pas la dot proprement dite, mais il reçoit des cadeaux importants (au minimum une chèvre et de l'huile), et surtout, il conserve les droits normaux d'un beau-père sur son gendre, qui sont très importants :

— Il juge les différends graves survenus entre sa fille et son gendre ;

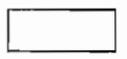
DÉVELOPPEMENT DU PATRILIGNAGE

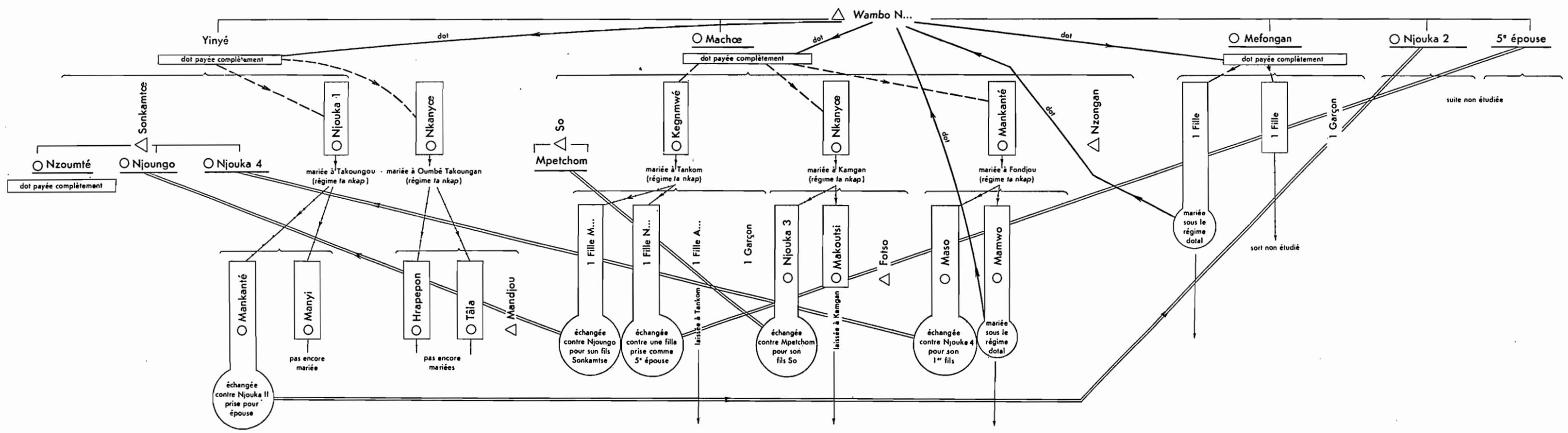
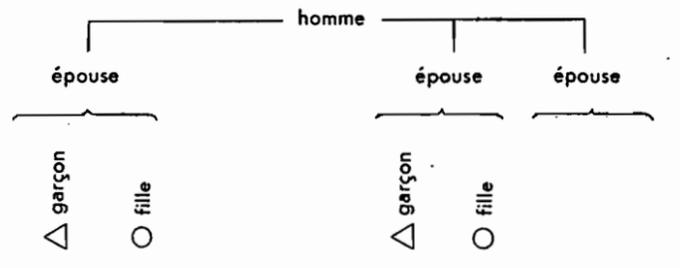
par échange des femmes soumises aux droits du ta nkap

Exemple du lignage fondé par Wambo N...

notable de Bamendjou

Signes conventionnels

-  Paiement de dot d'une épouse
 -  Droits sur les filles nées « sur la dot »
 -  Transmission des droits issus du régime ta nkap
 -  Echange de filles
 -  Femme sur laquelle existe un droit de ta nkap
 -  Njoungo
- Epouse obtenue par paiement de dot ou par échange



— Son gendre doit faire preuve de déférence à son égard et venir faire certains travaux pour lui chaque année tant qu'il vivra.

En fait, le gendre subit du fait de toutes ces obligations, une charge fort lourde, quoique ressentie moins durement qu'un paiement de dot parce que travaux et dépenses sont échelonnés sur toute la durée de la vie des beaux-parents ; il ne lui est donc pas possible de considérer ce mariage à la légère et d'encourir l'aversion de ses beaux-parents. Si la fille était malheureuse en ménage, ses parents lui conseilleraient en secret de s'enfuir et de se retirer dans sa famille maternelle, jusqu'à ce que le mari soit contraint de demander le divorce.

Dégradation de la coutume *ta ηkap*.

Le mariage sous ce régime va en se raréfiant, non que les Bamiléké aient modifié en quoi que ce soit leur point de vue sur le mariage, mais par le seul effet de l'affaiblissement de l'autorité des chefs ; les gens n'ont plus confiance les uns dans les autres, et les droits du *ta ηkap* n'étant pas reconnus par l'administration, on peut escroquer les filles impunément. Ce sont les adhérents des missions catholiques et protestantes qui agissent ainsi le plus couramment.

Un chrétien demande gratuitement une fille ; on lui précise bien que les filles à naître restent la propriété du donateur ; il accepte, mais lorsqu'il lui naît des filles, il déclare avec indignation qu'il refuse de les remettre à un païen... et va les marier à son profit contre une forte dot. Si on l'assigne à la subdivision, il sera condamné à verser 5.000 francs, autant dire rien.

Mais la justice immanente africaine intervient là encore sous forme de la crainte de la maladie, et on voit de nombreux cas où, ayant eu gain de cause devant l'administration, le détenteur illégitime d'une fille se décide tout de même à payer ; il sait en effet que le beau-père ulcéré fait chaque jour un sacrifice sur la tête de ses ancêtres disant : « ma fille doit revenir comme elle est partie ». La mère de l'épouse, fidèle à la coutume, lui fait peur, lui représente que ses enfants vont tomber malades du fait de la colère de leurs ancêtres. Si ceux-ci ultérieurement sont malades, on va consulter un « prophète » qui inmanquablement lui confirme le fait. Alors le mari se décide à payer, mais jamais autant que le voulait le beau-père, de sorte que ce mariage est un foyer de rancœur et de discorde.

Aussi le mariage sous le régime *ta ηkap* n'est-il plus pratiqué qu'entre amis sûrs ; il a presque disparu dans les centres urbains, mais dans les chefferies éloignées des centres, il se pratique toujours largement, et on peut estimer notamment qu'à Batié, plus de la moitié des unions sont encore conclues sous ce régime ; les contestations auxquelles elles donnent lieu ne sont jamais portées devant l'administration.

Mariage sous le régime dotal.

Ce type de mariage est plus ou moins répandu selon les chefferies ; il semble qu'il soit beaucoup plus répandu dans le Sud du pays Bamiléké que dans le Nord.

Que fait le père de famille désireux d'établir sa fille et de lui trouver un mari sérieux ? Ayant jeté son dévolu sur un jeune homme du voisinage, il commence à lui emprunter de l'argent. Il vérifie ainsi sa bonne volonté et ses moyens financiers. Quand ces avances ont monté à environ 30.000 francs, après s'être assuré en secret de l'accord de la fille et de la mère, il demande à l'intéressé, avec beaucoup de circonlocutions, s'il ne connaîtrait pas un mari sérieux pour sa fille. Le jeune homme, avec prudence, s'offre en personne : « Voyez, je n'ai personne pour me porter de l'eau ». Il est alors admis comme fiancé ; pendant longtemps encore on ne lui dira pas clairement sous quel régime on va lui donner la fille ; il faudra qu'il porte du bois à sa belle-mère, qu'il lui offre, ainsi qu'à la fiancée, des robes et d'innombrables cadeaux, qu'il vienne travailler

auprès de son beau-père pour l'aider à ses constructions, etc. C'est après l'avoir durement exploité qu'on se décide à lui donner la fille, soit sous le régime *ta ηkap*, soit sous le régime dotal. Dans ce cas, l'argent que le beau-père lui avait emprunté compte comme avance sur la dot, qui, dans la région de Batié, variait en 1955 de 60.000 à 80.000 francs, non compris les cadeaux offerts à la belle-mère.

Quand on vient lui remettre la fille, il faut encore faire des cadeaux importants aux personnes de sa parenté qui viennent l'accompagner.

Les souffrances du gendre ne sont pas terminées ; le principe est qu'en lui ayant donné une fille complètement, on lui a fait un tel cadeau que toute sa vie ne parviendra pas à le payer. Il faut qu'il continue à venir travailler pour son beau-père, à offrir des cadeaux à sa belle-mère, à les soutenir s'ils sont malades ; surtout, il est en proie au parasitisme des frères et sœurs de sa femme, plus spécialement pendant la première année du mariage ; tel jour, il voit arriver une des sœurs qui lui offre un petit panier d'ignames ; il comprend ce que cela veut dire, et offre 500 francs ; puis c'est le tour d'un frère, etc.

Le malheureux gendre refrène sa rage ; il ne peut mécontenter gravement sa belle-famille car il a l'idée que la colère de ses beaux-parents aurait des effets néfastes sur les enfants nés de son mariage.

Vis-à-vis du culte des ancêtres et du droit coutumier, le mariage par échange direct est assimilé à un mariage dotal, car il est supposé que les deux parentés se sont mutuellement versé une dot. Cette forme de mariage est très courante, principalement sous la forme suivante : « je te donne ma fille, tu me donnes la tienne ». L'échange direct d'une sœur maternelle qui vous revient par droit d'héritage n'est pas admis ; cela reviendrait dit-on, à « épouser sa sœur ». Il faut que cet échange soit englobé dans une chaîne d'échanges indirects.

Dégradation du mariage dotal.

Le mariage sous le régime *ta ηkap* ayant tendance à disparaître, l'usage s'introduit de « voler les filles ». En effet, la surenchère des dots sévit dans le pays Bamiléké comme dans tout le Sud Cameroun. Le montant des prestations augmente sans cesse et, à moins d'être choisi par le beau-père, le fiancé est en butte à une exploitation impitoyable. Jamais il ne pourra se croire quitte ; jamais la situation de ses enfants ne sera claire, on le fera payer toute sa vie. S'il n'est pas riche, il n'a d'autres solutions que d'enlever la fille. Il la cache d'abord quelque temps chez un ami pour que le père ne puisse la reprendre. Quand il se trouve en présence d'une situation de fait, le père fait savoir qu'il réproouve, qu'il n'acceptera jamais. Puis, quand des enfants sont nés, il fait dire qu'on peut essayer de s'arranger et commence à faire payer le ravisseur, mais sans rien lui promettre. La mère et les sœurs de la fille commencent à visiter le ravisseur et lui extorquer de l'argent et de multiples cadeaux, ce qui est pour lui un sûr indice qu'il est accepté pour gendre.

Sa vie durant, le beau-père continuera, sans jamais fixer une limite, à extorquer à son gendre de l'argent qui sera versé avec toute la mauvaise volonté et la lenteur possible. Le beau-père est torturé par l'idée qu'il aurait pu trouver un gendre plus riche ; le gendre est plein de rancœur à l'idée de se voir exploité impitoyablement ; si le beau-père ou la belle-mère viennent à mourir subitement, il risque fort d'être accusé de les avoir fait mourir par sorcellerie ou simplement par l'effet du chagrin qu'il leur a causé.

Échange indirect.

Quelles sont les formes de mariage usitées dans les centres urbains ? En principe on se marie sous le régime de la dot ; en fait, on le pratique fort peu, par crainte de se charger de dettes ;

du reste la plupart des Bamiléké émigrés dans les villes sont fort pauvres et incapables de rassembler l'argent d'une dot.

En fait, chacun va chercher femme dans son village de brousse, et il se pratique ce qu'on peut appeler l'échange indirect.

Voici un exemple précis observé à Bafoussam en 1955 (nous avons seulement changé les noms).

Foyou Charles a une fille, Simone, en âge de se marier ; Kamga, autre habitant de la ville, la lui demande, offrant de payer la dot. Il refuse, demande à échanger Simone contre une fille du même âge qu'il prendra comme deuxième épouse. Kamga va dans son village de brousse, demande à son oncle maternel de lui céder une fille nubile, Marie ; celui-ci accepte, sous réserve que Kamga devra ultérieurement lui rendre une fille. Kamga échange Marie à Foyou qui la prend comme deuxième épouse, contre Simone. Le mariage de Kamga et de Simone est enregistré à l'état civil comme mariage sans dot. Comment fera Kamga pour s'acquitter vis-à-vis de son oncle maternel, ou de l'héritier de celui-ci ? Il se débrouillera comme il pourra ; c'est une dette absolue et imprescriptible que la mort n'éteindra pas ; il donnera si possible une des filles issues de son mariage ; il faudra encore l'échanger puisque, étant apparentée à l'oncle maternel et à ses descendants, elle ne peut être épousée directement.

Cette forme dégénérée de mariage par échange est beaucoup plus dommageable aux filles que le régime *la ηkap*, car, pour un seul mariage, plusieurs échanges sont nécessaires ; d'autre part, la nécessité de rembourser rapidement, puisque les gens n'ont plus confiance les uns dans les autres, et l'affaiblissement du culte des ancêtres, incite à bâcler les mariages.

Nous n'avons pas parlé du mariage sans dot véritable, car nous n'en avons pas entendu parler en pays Bamiléké ; les quelques exemples que l'on cite nous paraissent être en réalité des mariages par échange.

Rapports avec la belle-famille.

La coutume commande au gendre de marquer un grand respect à sa belle-mère et de lui venir en aide en toutes circonstances. Mais le sentiment de honte vis-à-vis de la belle-mère, si marqué dans les sociétés patrilineaires du Nord-Cameroun, n'existe pas chez les Bamiléké. Il n'est pas défendu de dormir sous le même toit qu'elle, ni de plaisanter déceimment avec elle. Il est possible que ce sentiment de honte soit plus marqué là où le matrilineage a complètement disparu, et qu'il corresponde à la gêne d'avoir, en enlevant la fille à sa mère, rompu un lien naturel.

Une jeune femme ne peut pas appeler son mari par son nom (c'est injurieux) mais lui dit *masa*, monsieur. Une femme qui a eu quelques enfants peut l'appeler par son nom précédé du terme de respect *khüia* (N), aîné.

Quant au mari, il appelle indifféremment sa femme par son nom, son prénom, ou un prénom qu'il lui donne au moment du mariage.

L'adultère.

L'adultère est considéré par les Bamiléké comme une affaire des plus graves, spécialement quand la faute a été suivie de la naissance d'un enfant.

C'est ce qu'on appelle *nə vü γɔ* (N), expression qui s'applique indifféremment à l'homme et à la femme, et qu'on peut traduire par « tomber dans le scandale ». Au regard de la coutume Bamiléké, la faute d'une jeune fille fiancée, suivie d'une naissance illégitime, est regardée comme adultère au même titre que celle d'une femme mariée ; (la faute d'une jeune fille non fiancée

est généralement cachée par un mariage précipité). Le scandale, *γω*, ne réside pas tant dans l'adultère lui-même que dans la rupture du contrat passé entre les deux parentés, et dans l'outrage fait aux ancêtres dont la lignée peut se trouver brisée.

L'adultère ne peut, chez les Bamiléké, s'arranger par des versements d'indemnité ; la loi de Bandjoun était particulièrement dure à cet égard. Le *γω* entraînait un jugement par les *ηwala* (1) puis, s'il était dûment établi, les deux coupables étaient expulsés du territoire de la chefferie ; la coutume défendait au chef de juger les affaires de *γω*. Il ne devait même pas voir les coupables, il en serait résulté pour lui une souillure qui, indirectement aurait atteint tout le village.

Les coupables de *γω* pouvaient en général assez facilement trouver refuge dans une chefferie voisine. Mais le plus souvent ils partaient à la ville ; il ne faut pas oublier que le peuplement Bamiléké des faubourgs de Douala et de Nkongsamba comprend nombre de gens chassés pour vol ou adultère.

Depuis quelques années, la coutume tend à s'assouplir, et seul l'adultère avec une femme du chef entraîne l'expulsion. La plupart du temps les coupables se cachent pendant quelques mois, puis reparaisent quand le scandale est apaisé. Le mari chasse sa femme, qui se réfugie chez son amant. S'il s'agit d'une très jeune femme il peut réclamer le remboursement de la dot, sinon il se contente d'exercer les droits du *ta ηkap* sur les filles à naître.

QUELQUES PRINCIPES DU DROIT COUTUMIER BAMIKÉLÉ

Capacité juridique.

Le droit coutumier Bamiléké reconnaît la capacité juridique de la femme. Toute femme, quelle que soit sa condition, peut plaider devant le chef ou être entendue comme témoin ; la coutume admet le droit pour la femme de plaider contre son mari.

Il ne paraît pas y avoir de règle précise quant à l'incapacité des mineurs. Nous avons observé à plusieurs reprises que des enfants de 7 à 10 ans pouvaient être entendus comme témoins, et il semble bien que rien ne s'oppose à ce qu'un enfant de cet âge porte plainte devant le chef s'il est maltraité ou victime d'une injustice. Le principe semble être que toute plainte est recevable, si elle est exprimée avec assez de force et d'obstination ; la coutume prévoit simplement plusieurs degrés de procédures de conciliation pour empêcher que le chef ne soit importuné sans motif.

Seul est frappé d'incapacité juridique l'expulsé, car l'expulsion équivaut à la mort civile. L'expulsé ne peut engager aucune action au sujet de ce qu'il a pu laisser dans son ancienne concession.

Si en général le nouveau titulaire tient à lui acheter les kolatiers, c'est par crainte du lien qui subsiste entre ces arbres et leur possesseur ; mais il n'y est pas contraint par le droit coutumier.

L'incapacité de l'expulsé est strictement individuelle et ne s'étend ni à ses descendants, ni aux épouses qui ont accepté de le suivre.

Responsabilité individuelle.

Le lignage ne constitue pas une personne juridique. Le droit coutumier Bamiléké n'admet que la responsabilité individuelle. Les membres d'un patrilignage ne peuvent être tenus pour

(1) Grands serviteurs du chef exerçant dans la plupart des chefferies la fonction de juges coutumiers de première instance.

responsables des fautes de l'un d'eux, ni l'héritier du fondateur du lignage contraint de payer les dettes contractées par un membre de sa parenté. Seul l'héritier supporte la responsabilité des actes de son père, et cela parce que, au regard de la coutume, il en est le substitut.

La coutume admet la responsabilité du père vis-à-vis des actes de ses enfants mineurs, entendant par là les enfants n'ayant pas atteint l'âge du mariage et vivant avec lui. Il supporte de même la responsabilité des actes des enfants que ses femmes peuvent avoir eus d'un autre lit, du seul fait que ces enfants vivent avec lui.

Si les frères d'un homme chargé de dettes l'aident le plus souvent, c'est par solidarité familiale, et non par obligation juridique.

La coutume admet parfaitement qu'un frère plaide contre son frère, et même un fils adulte contre son père.

Procédures de conciliation.

Nous avons dit que le patrilignage ne constituait pas une personne juridique ; en fait le chef d'un groupement familial ne possède de pouvoir que celui qu'il tire du culte des ancêtres ; la seule sanction dont il dispose contre les membres de sa parenté est de les exclure des sacrifices aux ancêtres.

La coutume Bamiléké ne semble pas avoir jamais admis le pouvoir absolu du chef de famille, pas plus qu'elle n'admet la vengeance privée. La décision du chef, après épuisement des procédures de conciliation, est toujours nécessaire.

Ces procédures de conciliation sont à trois degrés :

— A l'intérieur du groupement familial, si le différend oppose deux membres du même groupe. L'héritier de l'ancêtre commun joue le rôle d'arbitre.

A l'intérieur de l'enclos familial, les différends qui surviennent entre deux co-épouses sont arbitrées par la première femme, *nzə la'a*, et, en cas d'échec, par le mari, qui s'efforce dans toute la mesure du possible d'empêcher l'affaire d'être étalée publiquement.

— En cas d'échec, le différend est porté devant le chef de quartier. C'est une des plus importantes fonctions de ce notable.

— Enfin, si l'affaire ne peut être réglée sur le plan local, elle est portée devant les assesseurs du chef, qui tiennent audience publique le jour du marché. Ces assesseurs jouent le rôle de tribunal de première instance ; ils peuvent condamner à des amendes.

Le recours au chef a le caractère d'un appel.

L'HÉRITAGE

Principes de l'héritage.

On peut considérer la société Bamiléké comme une société reposant sur des fondements matrilinéaires, mais dans laquelle l'héritage se transmet de père en fils ; la pensée de chacun est centrée sur la ligne de ses héritiers, qui recueilleront son crâne et lui assureront la survie après la mort.

On conçoit que, dans cet esprit, la séparation de l'héritage soit impensable ; disloquer le patrimoine, c'est réduire considérablement les chances de développement de la ligne principale, au profit de lignes secondaires qui, au bout de deux générations, n'ont plus aucun lien avec le

fondateur ; c'est s'exposer, au bout d'une ou deux générations au néant définitif, par l'abandon des sacrifices et la perte du crâne.

On conçoit aussi qu'il soit fait une différence, dans le cas où un homme meurt sans descendance, entre ce qu'il avait lui-même reçu de son père à titre d'héritier, et ce qu'il avait acquis au cours de sa vie. La première partie de l'héritage retourne là d'où elle était venue, c'est-à-dire à la famille paternelle ; la seconde, selon un droit ancien qui n'est jamais tombé en désuétude, va au matrilignage, c'est-à-dire aux frères maternels (1).

Héritage en ligne paternelle.

S'il y a des enfants mâles, l'un d'eux est désigné comme héritier. Il « hérite le village », c'est-à-dire qu'il devient légitime et unique possesseur :

- Des crânes du fondateur du lignage et des héritiers successifs ;
- De la terre et des constructions ;
- Des filles à naître des veuves du défunt ;
- Du droit à percevoir les dots des filles du défunt et de ses « filles de *ɣkap* », quel que soit l'éloignement de l'ancêtre dont il tenait ses droits.

Le fils aîné n'a aucun droit particulier à être désigné comme héritier ; un homme qui a des descendants adultes peut très bien choisir comme héritier un de ses fils encore enfant. Ce choix est fait dans le plus grand secret, en prenant plus ou moins conseil des devins ; le nom de l'élu est gardé secret pour qu'il n'ait pas à souffrir de la jalousie de ses frères.

Quand un homme se sent malade, il fait connaître au chef ou à de vieux amis, ou encore à une de ses femmes qui n'a pas enfanté, le nom de l'héritier qui, de toutes façons, n'est jamais connu de son vivant.

L'héritier est appelé *nzü ndyɔ* (N), *nzə ndyɔ* (T), littéralement : « celui qui mange la maison ». La désignation de l'héritier est intangible et imprescriptible ; les contestations qui peuvent survenir portent exclusivement sur le point de savoir si les intimes du défunt ont honnêtement rapporté sa pensée, et ne se sont pas laissés circonvenir par l'un des fils. Seul le chef peut intervenir, en cas de faute grave ou d'incapacité notoire de l'héritier, pour annuler sa désignation et mettre un de ses frères à sa place. Ce droit n'est exercé que très rarement.

Si l'héritier a émigré sans avoir donné de ses nouvelles depuis longtemps, ou encore s'il est en prison pour des délits commis à la ville, on attendra autant d'années qu'il le faudra ; ses frères entretiendront le hameau. Tout ce qu'on peut faire est de répartir les veuves entre les frères. Mais en aucun cas on ne peut révoquer l'héritier. S'il a disparu depuis des années, on consultera les devins et si ceux-ci le déclarent mort, la succession sera ouverte. L'héritier adulte entre sans délai en possession des biens du défunt, et des veuves quand le délai de deuil (trois mois) est écoulé ; les veuves ne peuvent être dévolues de force, elles peuvent si elles le désirent partir épouser un homme quelconque, mais celui-ci doit, ou rembourser la dot, ou rendre à l'héritier les filles qui naîtront de cette union.

L'héritier n'est pas obligé d'établir ses frères ni de les marier ; son principal devoir, au regard de la coutume, est d'assurer la perpétuation du lignage, donc de ne pas diviser les terres et les femmes reçues du défunt. Mais si l'importance de l'héritage le permet, il est regardé comme

(1) Ce principe juridique, sur lequel l'attention ne paraît pas s'être portée, nous semble être d'une grande importance. Il est possible que cette conception soit largement répandue dans les sociétés africaines qui comptent simultanément la parenté sur les deux lignes.



Architecture Bamiléké : une case de société coutumière à la Chefferie de Bandjoun.

honorable que l'héritier aide matériellement ses frères et pourvoie au mariage de ceux qui sont encore célibataires, ainsi que l'eut fait leur père s'il avait vécu plus longtemps. Les frères déjà mariés doivent s'abstenir de demander. Si l'héritage est très considérable, le chef intervient personnellement pour faire une répartition équitable des veuves et des filles et d'empêcher la discorde... en gardant au minimum une fille pour prix de son intervention.

On cite des cas où l'héritier refuse d'entrer en possession de l'héritage ; cela arrive par exemple quand le père avait de lourdes dettes, ou n'avait ni femmes jeunes, ni filles à échanger ; l'héritage dès lors ne présente plus d'intérêt ; mais l'héritier défaille dans la crainte de la vengeance des ancêtres dont le culte a été ainsi abandonné. Voici un cas relevé à Batié :

Nze Mboungyi, notable, est décédé vers 1934 sans laisser de veuves. Son fils, Tembouchœ, également notable et n'ayant pas besoin de terres, laisse le village à l'abandon. En 1954, se trouvant malade, un devin lui révèle que c'est par l'effet de la colère de son père ; il nomme alors héritier son fils Kegnmwè qui va relever le hameau de Nze Mboungyi.

Cas où l'héritier est mineur.

Le défunt a en général indiqué comment répartir ses biens ; sinon le chef partage les veuves entre ses frères paternels ou maternels qui les garderont. Il n'est pas question de rendre les veuves à l'héritier quand il sera arrivé à l'âge d'homme (1) ; ce serait contraire à la coutume Bamiléké, qui considère le mariage comme un lien définitif, ne pouvant en principe être rompu que par la mort ; mais les filles qui naîtront de ces veuves sont pour l'héritier ; devenu grand, il les échangera contre des épouses.

Voici un exemple caractéristique recueilli à Batié :

— Un fils de chef, Nzengan, meurt en laissant 25 veuves et des enfants, tous en bas âge. Son unique frère maternel, Youmbi, prend toutes les veuves. Il en a plusieurs enfants, dont 5 filles, jusqu'au moment où l'héritier Kamgan désigné par Nzengan arrive à l'âge de se marier (dans l'intervalle il avait été élevé à la chefferie). Youmbi échange ces 5 filles contre 5 qu'il répartit : 3 à Kamgan, 2 aux plus âgés des frères de Kamgan avec l'accord de celui-ci. Là encore, on s'efforce de conserver les veuves chez les frères paternels et maternels, mais on ne peut les conserver contre leur gré.

Il arrive qu'un homme, pour conserver complètement les enfants issus d'une veuve, rembourse la dot au père de celle-ci qui, en compensation, donnera une jeune fille à l'héritier en âge de se marier. Mais c'est un cas exceptionnel. La règle actuelle est que les veuves se marient où elles veulent, les filles à naître restant la propriété de l'héritier.

Si l'héritier est proche de l'âge de se marier, on lui laisse les veuves les plus jeunes, les autres sont partagées entre les frères.

N..., notable de Batouni réfugié à Batié, mourut en 1953, laissant 12 femmes ; il avait deux frères et un héritier de 6 ans. Les veuves refusèrent de suivre les frères. On porta l'affaire devant le chef qui leur conseilla de se marier où elles voudraient, mais de bien rendre les filles à l'héritier.

Une jeune veuve peut demander de rester au hameau du défunt et d'attendre plusieurs années que l'héritier soit en âge de l'épouser ; c'est un droit qui lui est reconnu par la coutume.

Celui des frères qui a regu le plus grand nombre de veuves n'est pas forcément celui qui est désigné pour s'occuper de la concession et exercer la tutelle de l'héritier : ce sont là deux choses entièrement distinctes.

(1) Cette assertion qui figure dans plusieurs coutumiers, nous paraît résulter de réponses mal interprétées.

On peut, à défaut de frère, prendre un parent éloigné du côté paternel, ou même un ami du défunt, pour s'occuper du hameau pendant la minorité de l'héritier.

Celui qui est ainsi chargé d'entretenir la concession du défunt ne peut rien vendre, sinon pour des opérations courantes ou pour payer les dettes du défunt, et il ne fait rien qu'en présence de quatre témoins. S'il a bien géré la concession, l'héritier pourra lui laisser une fille en récompense. La mère de l'héritier reste dans le village du défunt, même si elle s'est remariée ; les terres continuent à être cultivées par les veuves, les femmes des frères, etc., toujours à la recherche de terres.

Tutelle.

Les veuves remariées emmènent leurs enfants en bas âge, dont la tutelle est assurée par leur nouveau mari. Le tuteur de l'héritier ne supporte aucune responsabilité à cet égard.

La tutelle de l'héritier, s'il n'y a pas de frères, est assurée par le chef, s'il s'agit d'un notable serviteur, sinon par un ami du défunt désigné par le chef ; les fils de notables recueillis par le chef en attendant d'être en âge de recueillir leur héritage sont les seuls serviteurs qui restent à la plupart d'entre eux.

Si l'héritier meurt avant d'être arrivé à l'âge d'homme, le chef intervient pour désigner à sa place l'un de ses frères.

Si l'héritier a plus de 12 ans, on le met d'office dans la succession et on attend qu'il soit en âge d'épouser effectivement les veuves ; on nous a cité le cas d'un notable de Batié, mort en 1953 ; bien qu'ayant des fils de 35 ans, il désigna comme héritier un fils âgé de 15 ans. A son lit de mort il fit appeler tous ses fils et après avoir réparti quelques veuves entre les plus âgés, il intima à l'héritier, malgré ses répugnances, l'ordre d'épouser effectivement toutes les autres, y compris les vieilles, disant qu'il ne voulait sous aucun prétexte voir diminuer son hameau.

La minorité de l'héritier d'un grand notable peut entraîner le passage définitif du titre dans une branche collatérale ; mais en aucun cas l'héritage des personnes ne peut sortir de la ligne des héritiers légitimes. Voici un exemple caractéristique relevé dans la chefferie de Baméka : il concerne le lignage formé voici trois générations par un ancien chef de Baméka, déposé dans des circonstances obscures. On lui avait conservé le titre de chef et le pouvoir de s'asseoir sur un siège sculpté. L'héritier du titre a conservé ces prérogatives.

Le premier héritier, Gangoum, étant mort alors que ses enfants étaient en bas âge, avait nommé héritier de son titre, son frère Tènsi (B₂). Ainsi le titre est resté depuis dans la famille de celui-ci, alors que l'héritage des personnes passait, ainsi que le veut la coutume, dans la descendance de Gangoum. Cet exemple montre combien ce qui se passe en réalité est parfois différent de la coutume théorique ; car normalement l'héritier des biens de Gangoum, parvenu à l'âge adulte, aurait dû recevoir le titre.

La figure 11 montre la scission de l'héritage ; on a éliminé tous ceux, hommes et femmes, qui sont morts sans descendance (rappelons qu'ils sont considérés comme ayant vécu en vain ; leurs crânes ne sont pas recueillis).

L'héritier du titre, Noukhé (E₄), ne peut élever aucune prétention à la possession des personnes descendant directement de Gangoum, mais il est leur chef spirituel en tant qu'héritier du titre. Il préside les réunions de famille et les sacrifices, bien que ce soit l'héritier direct, Toukam (D₁), qui conserve le crâne de Gangoum.

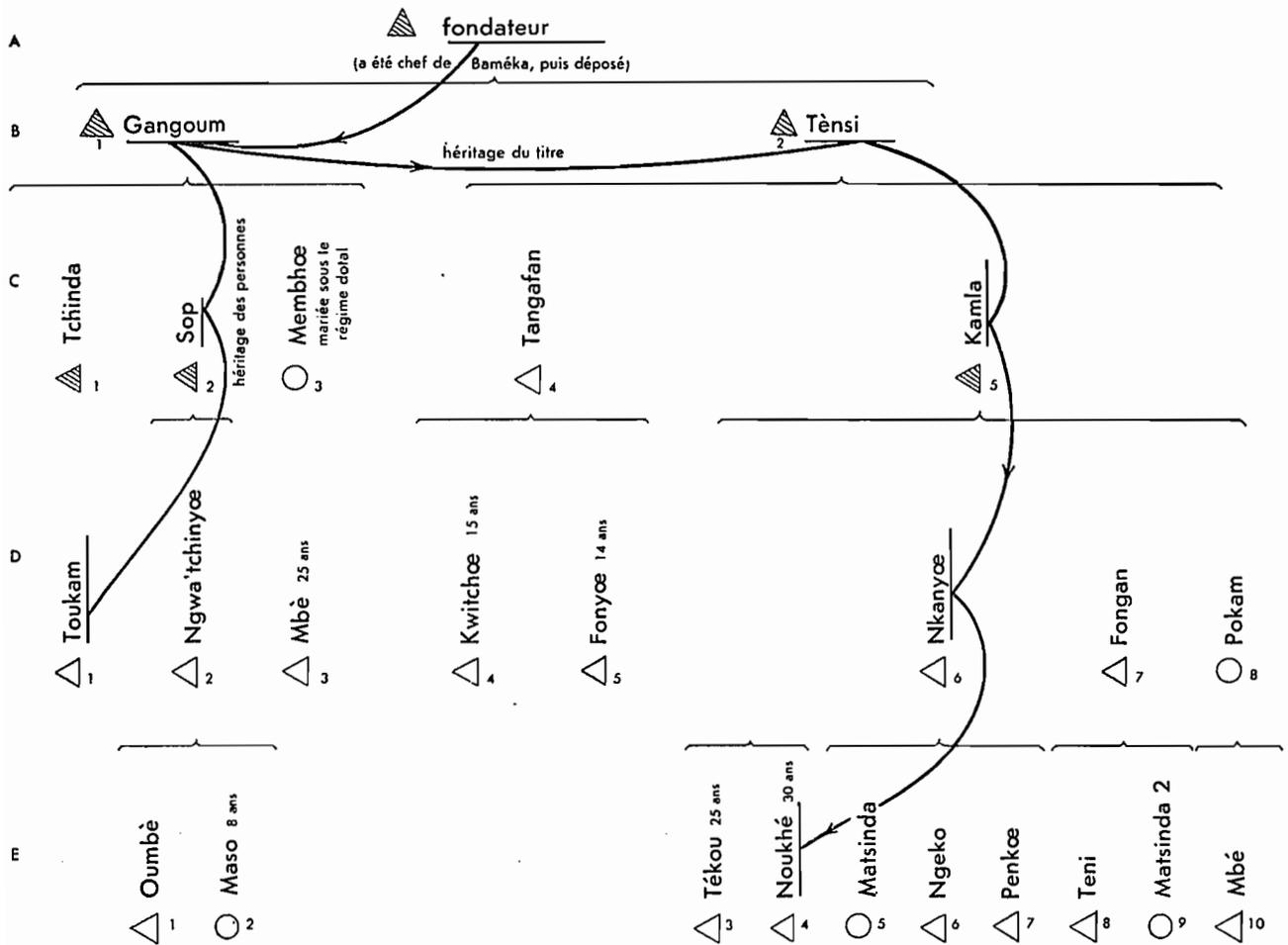


Fig. 11. — Descendants de Gangoum (1955).

Voyons maintenant les cas des différentes filles ou femmes :

— Maso (E₂). Son père, Ngwa'tchinye, avait payé complètement la dot de sa mère. En conséquence, personne d'autre que lui n'a de droits sur Maso ; cependant le fiancé devra faire un versement symbolique (1 chèvre, 1 Calebasse d'huile) au chef de famille Noukhé.

— Matsinda (E₅). Son père Nkanyœ n'en est pas possesseur car il avait reçu gratuitement sa mère de Kamla (C₅) (un père exerce parfaitement les droits du *ta ŋkap* vis-à-vis de son fils, sauf pour la première épouse qu'il lui donne en toute propriété. Donc, Matsinda appartient à l'héritier de Kamla, c'est-à-dire à Noukhé, et ses filles à naître également, car elle a été elle-même mariée sous le régime *ta ŋkap*.

— Matsinda 2 (E₉) est exactement dans le même cas.

— Pokam (D₈), fille d'une femme dont Tènsi avait payé la dot, appartient à l'héritier de Tènsi, donc encore à Noukhé ; ses filles aussi, puisqu'elle a été mariée sous le régime *ta ŋkap*.

Quand Kamla (C₅) est morte, Noukhé a hérité neuf veuves. Il en a donné deux à Toukam (D₁) une à Nkanyœ (D₆), une à Tékou (D₃) et en a gardé quatre ; il pouvait les donner sous le régime *ta ŋkap* selon l'usage le plus courant, mais il les a données complètement ; il recevra seulement un cadeau sur la dot des filles à naître.

Cas où il n'y a pas de descendants mâles.

Il n'y a pas d'adoption possible ; la pensée des Bamiléké sur ce point est très nette : on remplace les chaînons masculins manquants par des chaînons féminins.

Le défunt désigne comme héritière une fille ; mais il faut bien comprendre qu'elle n'est que dépositaire du crâne, et de l'héritage ; quand elle aura des fils, elle remettra la succession à l'un d'entre eux, choisi comme héritier avec l'aide des devins.

Si elle n'a que des filles, l'une d'elles sera dépositaire de l'héritage, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'au bout d'un nombre indéfini de générations naisse un descendant mâle ; cela, que les héritières successives aient été ou non mariées sous le régime *la ηkap*. L'héritier recueillera le crâne et l'héritage, y compris le droit sur les personnes, qui résulte de la transmission des droits du *la ηkap*, et continuera la lignée interrompue ; mais il ne conservera pas les crânes des héritières intermédiaires, qui iront à leurs propres héritières en ligne féminine.

Si les héritières intermédiaires ont été mariées sous le régime *la ηkap*, tous leurs fils vivants au moment du choix de l'héritier sont considérés comme les fils du défunt et ont les mêmes droits à l'héritage, sans considération de la génération à laquelle ils appartiennent.

Voici un exemple remarquable recueilli à Batié :

L'aïeul Tatchèti, vivant à Bandjoun il y a trois générations, eut une fille, Ndyèmbou, âgée en 1955 de 90 ans. Il fut tué à la guerre. Selon la coutume, on remplaça sa tête, prise par l'ennemi, par une boule de terre prise sur le territoire de l'ennemi, sur laquelle des rites ont été effectués pour fixer l'âme du défunt.

Ndyèmbou fut mariée sous le régime *la ηkap* à un nommé Sop Mwawa. Par conséquent ses filles appartenaient à l'héritier de Tatchèti et conservaient, ainsi que les garçons, le droit soit d'hériter, soit de transmettre l'héritage. En effet, comme il n'y avait pas encore d'héritier mâle, Ndyèmbou gérait l'héritage.

Elle eut deux filles : Magn et Nkanyœ, et un garçon décédé. Pour assurer le développement de la lignée de Tatchèti, elle donna ses filles sous le régime *la ηkap*, la première à un nommé Tâlon, la seconde à un nommé Tchambo.

Magn n'eut qu'une fille nommée Kengmwè (D_1), elle-même donnée sans dot au chef de Batié, Youta. Elle en a trois garçons : Fokou (E_1), Kamgan (E_2), Kamgou (E_2), et une fille, Mpetchom (E_1).

Nkanyœ, de son côté, eut plusieurs descendants, garçons et filles.

Ndyèmbou s'était préoccupée de choisir l'héritier de Tatchèti, mais elle attendait que les enfants de Kengmwè fussent arrivés à l'âge d'homme ; sur ces entrefaites, Kamgan (E_2), fils de Kengmwè, tomba gravement malade ; les devins consultés furent unanimes à voir là un avertissement de Tatchèti, qui manifestait sa colère d'être laissé sans héritier et désignait en même temps celui qu'il avait choisi. Nommé héritier, Kamgan reçut le crâne de Tatchèti et effectivement, peu de temps après, il guérit. Ce choix montre bien que quand une suite de femmes ont été mariées sous le régime *la ηkap*, chacun des fils d'une quelconque de ces femmes a les mêmes droits à être désigné comme héritier.

Dans cette curieuse affaire, sur les trois générations considérées, matrilignage et patrilignage se confondent au premier abord. Il est important de distinguer ces liens superposés, mais bien distincts dans l'esprit des intéressés :

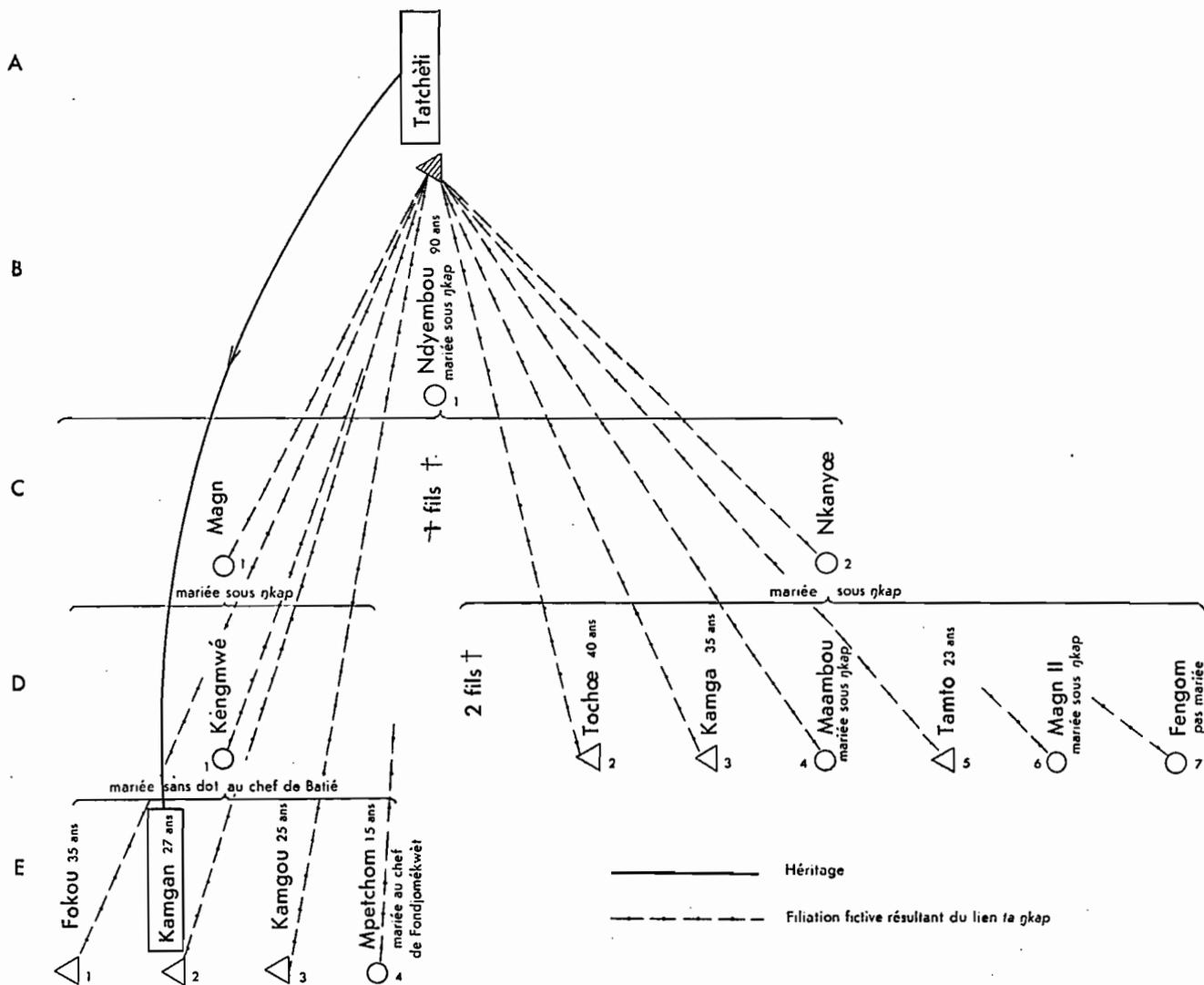


Fig. 12. — Les descendants de Tatchèti en 1955.

1) Les descendantes de Ndyèmbou et leurs fils forment un matrilineage ; leurs liens à cet égard sont tout à fait indépendants de Tatchèti ; ils doivent respect à Ndyèmbou et plus tard à son héritière ;

2) Toutes les personnes citées doivent le sacrifice à Tatchèti du fait que les femmes de la lignée ont été mariées sous le régime *ta ηkap*. C'est à ce titre seul qu'ils doivent obéissance à l'héritier de Tatchèti ; mais par exemple le fils de Fochœ (D₂) ne devra pas obéissance à l'héritier de Kamgan ;

3) Kamgan, à titre d'héritier, exerce les droits de Tatchèti sur l'ensemble des descendantes des femmes mariées sous le régime *ta ηkap*. En particulier, il dispose des filles non mariées, Mpetchom (sa sœur), Maambou et Magn 2, filles de Nkanyœ, puisque par une série de mariages sous le régime *ta ηkap* ces filles appartenaient à Tatchèti.

Effectivement, il a marié, toujours sous le même régime, les deux dernières, Maambou et Magn 2, et se propose d'échanger ultérieurement les filles qu'elles viennent d'avoir et celles qu'elles pourront avoir ultérieurement, contre des épouses pour lui et ses fils.

Quant à sa sœur Mpetchom, le chef Youta la revendiqua contre son fils Kamgan, prétendant que la paternité du chef efface tout autre droit. Usant du droit du plus fort, il donna Mpetchom en mariage au chef de Fondjomékwèt. Kamgan préféra s'incliner, ne voulant pas se brouiller avec son père dont il est susceptible d'hériter un jour aussi.

C'est un exemple remarquable, mais pas très rare, du cas où un homme peut se trouver hériter de deux ancêtres en même temps.

Voici comment Kamgan se propose, s'il devient héritier du chef Youta, de séparer les deux héritages qui doivent rester distincts.

Supposons qu'il ait plusieurs fils. Il peut nommer de son vivant l'un d'eux héritier de Tatchèti et lui remettre, avec le crâne de l'ancêtre, les droits sur les filles de « *ηkap* » de celui-ci. A un autre fils, il transmettra à sa mort l'héritage de son père.

Kamgan hérite de femmes dont une partie sont à Banjoun, mais il n'hérite d'aucune terre ni bien matériel. On ne peut du reste pas hériter d'une terre située dans une autre chefferie.

On voit combien important est le rôle des femmes en pays Bamiléké. Ndyembou a géré le patrimoine de Tatchèti et marié ses propres filles, puis ses petites-filles sous le régime *ta ηkap*, dans l'intérêt d'un héritier qui n'était pas encore né ; seule cette disposition de la coutume peut permettre de perpétuer le culte d'un homme mort sans héritier mâle.

Cet exemple montre clairement combien il est illusoire d'étudier le droit coutumier isolé de son support religieux et magique. Des cas de ce genre sont strictement incompréhensibles tant qu'on n'a pas défini les rapports entre régime *ta ηkap* et le culte des ancêtres. Ajoutons que les droits du *ta ηkap* n'étant pas reconnus par l'administration, elles ne peuvent être portées devant les tribunaux et échappent de ce fait à toute recherche directe ; ce n'est qu'en vivant au contact étroit de la population des villages qu'on parvient quelquefois à les connaître.

Cas où il n'y a pas de descendants.

Ici intervient une disposition essentielle du droit coutumier Bamiléké. Le « village », c'est-à-dire ce qui avait été reçu en héritage par le défunt, va aux frères paternels ; les biens qu'il avait acquis durant sa vie vont aux frères maternels. Si l'héritage est important le chef intervient pour assurer une répartition équitable.

En général, ce genre d'héritage est réglé à l'amiable entre les frères et ne donne pas lieu à procès ; en effet, il s'agit d'ordinaire d'héritages peu importants, qui ne couvrent même pas les frais de la « lamentation » du défunt. Ceci est facile à comprendre : si le défunt avait été riche, il aurait eu beaucoup de femmes et par conséquent, dans ce pays où la sétrilité féminine est rare, il aurait eu des enfants.

Nous n'avons pu relever qu'un seul exemple récent d'héritage important partagé entre les frères du mort ; c'est une affaire qui s'est produite à Batié en 1953.

Un notable du quartier de Bali, Fowan, avait neuf femmes et trois fils ; à sa mort son fils Lénou, héritier, prit les neuf veuves et quelque temps après prit une dixième épouse, Mani, dont il avait entièrement payé la dot sur ses fonds personnels.

Il mourut peu de temps après sans descendance. Le chef Batié nomma à sa place héritier de Fowan un des deux fils survivants, qui prit les neuf veuves dont son frère Lénou avait hérité.

Mais la femme Mani, considérée comme appartenant en propre à Lénou, fut attribuée à un des frères maternels de ce dernier.

Là où on discute souvent, c'est sur le point de savoir si tel ou tel bien résultait de l'héritage

du père ou s'il avait été acquis personnellement. Le chef intervient toujours pour appuyer les frères paternels, afin de ne pas voir « gaspiller le village » du défunt ; on pourrait croire que le chef tend à s'opposer à la formation de patrilignages importants, susceptibles de constituer un état dans l'état, mais il n'en est rien ; son action est toujours dirigée vers l'accroissement des noyaux existants.

Pour le cas d'un fondateur de famille (d'un non héritier, par exemple d'un fils de chef), l'attribution de l'héritage (en l'absence d'héritier) aux frères maternels est automatique. Il n'y a pas lieu à intervention du chef et les frères paternels n'ont rien à voir dans l'héritage. Les veuves passent aux frères maternels, ou, si elles ne veulent pas les épouser, leur dot sera remboursée aux frères maternels par leur nouveau mari.

La répartition entre les frères maternels se fait sur les bases suivantes : supposons qu'il y ait 100.000 fr. à partager entre trois frères. L'aîné aura 40.000, le second 35 et le cadet 25 (quel que soit l'âge, même si ce sont des enfants en bas âge). Si la mère est encore vivante, c'est elle qui fera la répartition, aidée par un ami intime du mort, en qui il avait toute confiance. Si la mère est encore vivante et s'il n'y a pas de frères, c'est elle qui prendra l'héritage. Si cet héritage comporte une veuve, elle se fera rembourser la dot, ou la donnera comme épouse supplémentaire à son propre mari.

Les sœurs reçoivent aussi leur part, mais beaucoup plus faible que celle des frères (1/4 environ).

S'il n'y a pas de frères de même mère, l'héritage va aux enfants de la sœur maternelle de la mère, ou aux plus proches parents utérins.

Dans tous les cas où il n'y a pas d'héritier, l'argent liquide est partagé entre les frères paternels et maternels. Le plus souvent en fait, il n'est même pas suffisant pour payer les frais de la « lamentation ».

La terre du défunt peut être occupée par un de ses frères désigné par le chef. Il semble (nous n'avons pas pu éclairer complètement ce point) qu'un homme sans descendance ne puisse pas instituer un de ses frères légataire de ses biens, et que l'intervention du chef soit toujours nécessaire si les frères n'ont pu se mettre d'accord ; les recherches sur ce point sont difficiles, car, nous l'avons dit, en pratique ces affaires sont rares.

Si un frère paternel reprend la terre, le crâne de l'homme mort sans enfant n'en est pas moins laissé dans la tombe et ne fait l'objet d'aucun culte ; mais si le défunt était lui-même héritier et possédait des crânes, le frère reprend le culte de ces crânes.

S'il n'y a pas de frères maternels ou paternels, le chef n'admet pas qu'elle passe à un parent éloigné ; elle est abandonnée, les cases tombent en ruine et les crânes sont perdus ; quelques années après on ne saura même plus où elles étaient et le chef donnera la terre à un homme quelconque.



Masque de la Chefferie de Bahouan.

FONCTIONNEMENT DE LA CHEFFERIE

LA CHEFFERIE

Nature du pouvoir du chef.

Il semble bien qu'il y ait eu sur ce point un malentendu. Que le pouvoir du chef ait aux yeux des Bamiléké une origine divine ; que le chef soit regardé comme le mainteneur de l'ordre établi par des forces supérieures à l'homme et qu'à ce titre il soit revêtu d'un caractère sacré, ce n'est pas douteux ; mais qu'il soit dieu lui-même, qu'on ait confondu le premier chef avec le dieu créateur du monde, il semble bien que ce soit une interprétation inexacte de la pensée des Bamiléké. Si les villageois pensaient que le chef était dieu, ils lui adresseraient des prières et des offrandes, soit directement à lui, soit à ses ancêtres : or, on n'observe rien de semblable. L'expression *fo pu si*, chef et dieu, citée dans plusieurs ouvrages, n'est pas à notre connaissance employée par les villageois et ne fait partie d'aucun rituel (1).

Quel est le sentiment des simples habitants à l'égard du pouvoir du chef ? Quand on demande à l'un d'eux : qu'est-ce que le chef ? Quelle est sa fonction dans le village ? Il répond presque toujours : *fo sa' la'*, le chef juge le village (*nə sa'* (N), juger en conciliation). Ainsi, dans l'esprit des habitants, avant d'être un chef religieux ou politique, le chef est un juge, un arbitre. On dit aussi *fo ngüim la'* (N), le chef veille sur le village, d'un verbe signifiant : veiller sur un enfant, un grand malade incapable de se nourrir lui-même.

Il faut garder présente à l'esprit la situation particulière du pays Bamiléké, formé d'une poussière de petits lignages incapables d'une vie sociale autonome, sans autre lien les uns avec les autres que la commune soumission au chef. Ces petits groupements ne paraissent guère capables d'élaborer une cosmogonie, une explication même limitée du monde. Chacun d'eux s'en tient au culte de ses ancêtres et à celui de son dieu propre, qui lui fournissent une solution satisfaisante des problèmes immédiats de la vie ; il ne se soucie guère d'autre chose, et c'est peut-être pour cette raison qu'on ne trouve pas chez les Bamiléké une idée claire d'un dieu suprême créateur ; le chef leur apparaît comme chef d'un lignage et prêtre d'un culte domestique.

(1) Il semble qu'on ait interprété à tort l'expression *o fo pu si e!* qui est fréquemment employée par les villageois, spécialement pour exprimer leur stupeur devant une fausse accusation. Cette expression signifie en réalité : « j'en appelle au chef et à Dieu » ! D'ailleurs la conjonction *pu* ne peut être employée que pour associer deux objets ou deux êtres différents. Si on voulait dire par exemple : le chef de N... est (à la fois) chef et député, on devrait employer la conjonction *mba* et dire : *fo mba depute*.

Ses ancêtres sont incomparablement plus puissants que ceux d'un lignage ordinaire, puisque leur pouvoir s'étend à la totalité du territoire de la chefferie, mais il semble bien qu'on les regarde comme de même nature.

On emploie la même expression, *m.pfə si* (N) « morts divins », pour les ancêtres d'un lignage ordinaire et pour ceux du lignage des chefs. De même on emploie fort bien, mais seulement quelques années après sa mort (1), l'expression *pfə fo*, « le feu chef », comme on dit *pfə X*, « feu untel ».

L'atmosphère de mystère qui entoure la mort des chefs, les rites funéraires au cours desquels on évite d'employer l'expression « le chef est mort », ne sont pas une preuve évidente d'une nature divine attribuée au chef. Les Bamiléké pensent qu'un lien religieux unit le chef, la terre et les hommes. La force et la santé de la communauté tout entière sont en danger si le chef est malade ou affaibli. C'est pourquoi on éprouve une répugnance extrême à dire : « le chef est malade » ; on dit : *fo fhüitə* (N), « le chef se repose ». On dit : « le chef dort », quand il est à l'article de la mort. Ces préoccupations ne sont pas particulières aux Bamiléké et se retrouvent dans bien des royaumes africains.

Quant à l'expression *si*, Dieu, qui revient souvent dans le langage, il n'est pas difficile de voir que chacun y met un contenu très différent, selon ce qu'il exprime ; il parle en général du dieu de son lignage (*si ta*), du dieu du lignage de sa mère (*si ma*) ou encore d'une petite divinité de quartier : jamais il ne parle du chef ou des ancêtres du chef, auquel il ne lui viendrait pas à l'idée d'adresser directement une prière.

Si les ancêtres du chef ont un pouvoir sur les simples habitants, c'est indirectement, par leur pouvoir sur le sol, né le jour où le premier chef prit possession du pays jusqu'alors inhabité. On pense qu'ils peuvent, s'ils sont irrités, punir les habitants en amenant la sécheresse et la famine, et que, réciproquement, ils peuvent accorder leur protection à tous ceux qui vivent sur leur sol.

Il semble donc qu'aux yeux des simples villageois, le chef soit un homme d'une nature supérieure, revêtu d'un caractère sacré, mais non pas un dieu ; avant tout il est l'intermédiaire vivant entre eux-mêmes et ses ancêtres divinisés, possesseurs du sol. Aussi la désignation du successeur par le chef a-t-elle un caractère absolu et imprescriptible. Si un usurpateur prenait sa place, le culte serait interrompu et le pays serait frappé de stérilité.

On comprend aussi qu'un des attributs essentiels du pouvoir du chef soit le droit d'expulser les voleurs et les malfaisants du sol qui leur a été attribué. Vues sous cet angle, les tentatives faites pour introduire les principes européens de propriété foncière apparaissent comme une des plus redoutables menaces contre la civilisation Bamiléké, car elles attaquent le pouvoir du chef dans son principe même.

La chefferie.

On entend par chefferie le hameau du chef. Là vivent ses femmes, les serviteurs qui constituent son état-major et ses représentants ; là sont conservés les crânes des ancêtres du chef et les objets sacrés ; là se réunissent les sociétés coutumières qui constituent les cadres du pays.

Le hameau du chef est appelé *N.tsa* (N), *No* (T), ou *Tswet* (Baleng, Bamendjou). Cette expression revient assez souvent dans la toponymie. Ex. : *Fam No* (T) « l'ancien emplacement de la chefferie ».

La chefferie comporte un très grand nombre de cases, parfois plusieurs centaines, car chaque femme, chaque serviteur dispose d'une case individuelle ; chaque petite société, même si elle

(1) Quand le chef n'est mort que depuis peu de temps, on dit : *fo pi*, le chef est perdu.

ne se réunit que rarement, tient à avoir une case distincte ; en outre, la chefferie doit pouvoir abriter dignement les chefs amis, les notables venus à l'occasion des fêtes ; de grandes cases sont construites dans ce seul but et aussi pour orner la chefferie.

Les grandes chefferies forment encore un bel ensemble architectural, mais que l'on parvient rarement à embrasser du regard, car il est le plus souvent placé dans un fond et masqué par de grands arbres ; il semble qu'on s'efforce de masquer la chefferie le plus possible, peut-être pour la soustraire aux influences maléfiques, certainement en tout cas pour la protéger du vent qui, en saison sèche, aggrave les risques de propagation des incendies.

Malgré ces précautions, les chefferies brûlent en moyenne tous les dix ans, sans qu'on puisse rien faire ; quand une case a pris feu, son toit épais se transforme en un volcan qui projette à plusieurs centaines de mètres des blocs de paille enflammée.

Autrefois ces incendies avaient peu de conséquences. Tous les habitants, requis aussitôt, avaient à cœur de la refaire plus belle qu'elle n'était. En quelques mois le malheur était réparé. Maintenant chaque incendie laisse la chefferie diminuée et avilie.

Presque partout les belles cases aux murs de bambous jointés ont été remplacées par des constructions plus simples, aux murs de briques crues ; les poteaux et les portes sculptées ont disparu ; là où quelques sculpteurs travaillent encore, ils ne savent plus rien faire ; leur production a perdu toute originalité et toute valeur. Depuis quelques années, la tôle ondulée fait son apparition dans les chefferies, les cases des sociétés coutumières sont progressivement remplacées par des bicoques standard type « société africaine de prévoyance », ce qui satisfait tout le monde, tout sens artistique ayant disparu du pays Bamiléké.

La chefferie comporte généralement une large allée centrale, dirigée selon la ligne de plus grande pente du terrain, de chaque côté de laquelle sont groupées les cases de femmes, dont le nombre peut atteindre une centaine ; en bas de l'allée, se trouvent les bâtiments principaux, qui s'étendent jusqu'au ruisseau ; parfois le cours d'eau limite la chefferie, parfois elle comporte de l'autre côté de l'eau un bois sacré.

C'est toujours à la partie supérieure que se trouve l'accès à la chefferie ; là se trouve très souvent la place du marché, où ont lieu les danses et les cérémonies coutumières.

La chefferie est divisée traditionnellement en trois parties :

— Le côté de la première femme du chef (en général à gauche de l'allée principale en montant).

— Le côté de la deuxième femme du chef, de l'autre côté de l'allée principale.

— Le fond de la chefferie, *to n.tsa* (N), *tu no* (T), partie du hameau proche du ruisseau qui la limite ; c'est là que se trouvent les bâtiments les plus importants.

Cette bipartition de la chefferie est une disposition absolument générale qui se retrouve aussi dans les hameaux des notables.

Elle correspondait vraisemblablement à l'origine à des conceptions religieuses, peut être aujourd'hui oubliées. On constate en effet qu'il y a deux lieux de culte différents pour les fils de chef, selon qu'ils sont nés dans la partie droite ou dans la partie gauche de la chefferie.

La chefferie comporte une série d'édifices correspondant à des fonctions essentielles qui s'exercent partout sous des noms à peine différents ; mais ces édifices n'ont aucune place définie, et sur ce point, les plans des diverses chefferies divergent entièrement.

1) Le *fam ka'* (*fam* place interdite (1) ; *ka'* élevé) où l'on garde les crânes des ancêtres des

(1) *fam* signifie littéralement : impasse.

chefs ; il est généralement en haut de la chefferie, du côté de la première femme du chef. C'est là que réside le *ɲwala ka'*, premier serviteur de la chefferie, qui entretient le feu dans la case des crânes et assure avec ses adjoints, une garde permanente.

Le droit de pénétrer au *fam ka'*, d'assister aux rites qui y sont pratiqués, est une faveur particulièrement recherchée, accordée par le chef aux notables serviteurs les plus méritants, contre un important paiement. Cette faveur ne peut jamais être accordée aux « fils de chef », ceci très vraisemblablement, en raison de la crainte toujours présente d'une tentative d'usurpation. Rien ne marque mieux les rapports entre le chef et les deux grandes catégories de notables ;

2) Le *fam njiə* (*njiə* = interdit), lieu très secret où se réunit le *njiə*, société de magiciens qui paraît avoir pour but de protéger le chef et son entourage des influences maléfiques ;

3) Le trésor de la chefferie, constitué par les objets hérités des premiers ancêtres du chef : sac, pipes, ornements, ainsi que les objets sculptés : chaises, statues ornées de perles qui paraissent être des représentations des ancêtres du chef ;

4) La demeure du chef, entourée de quelques cases où vivent les *ifo fo* et quelques-unes des plus jeunes femmes du chef, qui préparent sa nourriture. Le chef a plus confiance à cet égard en de toutes jeunes femmes n'ayant pas encore enfanté qu'on appelle *m.jüi ɲghüə* (« femmes étrangères ») que dans les femmes adultes, jalouses et intrigantes ;

5) Une case marquant l'emplacement de la case du premier chef ;

6) Un certain nombre de lieux sacrés provenant des anciens chefs, et dont l'origine est oubliée. On sait seulement qu'un dieu réside dans tel bouquet d'arbres, et de temps à autre le chef sacrifie une chèvre et répartit la chair au pied de ces divers arbres ;

7) Des lieux sacrés (boqueteaux d'arbres) où peuvent sacrifier les fils de chef. En général, il y en a deux, l'un à gauche de l'allée centrale, où sacrifient les fils de chef nés dans la partie correspondante de la chefferie, l'autre à droite de l'allée pour les autres.

Les fils de chef viennent sacrifier là quand ils sont malades et quand les devins le leur ont conseillé. Ce sacrifice s'appelle « jeter la poule » ; il consiste à placer une poule sur sa tête devant le boqueteau en prononçant des paroles d'offrande et à la laisser s'envoler.

Ces « poules de dieu » vont en général se réfugier chez les femmes du chef ; il n'est pas permis de les tuer, mais on peut vendre leurs poussins au marché, en offrant au dieu sous forme de viande, une partie du gain réalisé.

A la chefferie proprement dite, il convient de rattacher le marché, *sim* (N), *sem* (T), qui joue un rôle essentiel dans la vie coutumière des Bamiléké ; toutes les danses et les cérémonies se déroulent sur la place du marché ; on y trouve un certain nombre de cases appartenant chacune à une des grandes sociétés coutumières et abritant un grand tambour de bois. Les membres de la société frappent quelques coups sur ce tambour avant d'entrer à la chefferie.

Un peu à l'écart du marché se trouve une petite place dite *sim ke* (N) ou *sem kã* (T) « place des magiciens », où se trouve l'enclos de danse de la société *nye* et une petite case entièrement fermée dans laquelle ne pénètrent que les membres du *kamvü'* pour des rites secrets qui sont exécutés tous les deux ans, les années dites de *ke* (Batié *kã*).

Deuil et intronisation du nouveau chef.

L'ouverture du deuil n'est pas marquée par une annonce publique de la mort du chef ; aucun habitant ne voudrait prononcer ces mots : « le chef est mort » car ce serait attirer le malheur sur lui et les siens. Les *ɲwala* font choix d'un homme de peu, sans famille et sans biens ; ils le conduisent sur la place du marché devant les habitants rassemblés et le battent jusqu'à ce qu'il pleure, donnant ainsi le signal des lamentations ; ce personnage, appelé *ntu vü* (« celui qui ouvre le deuil ») accompagne le nouveau chef au *la'kam*, séjour des 9 semaines de deuil, constitué à Batié par deux cases dans l'enceinte de la chefferie. On lui construit une case.



Le chef de Bana et ses grands serviteurs (1955).

Pendant les 9 semaines du deuil, le chef porte un voile rouge analogue à celui des *ɣwala* et se couvre le corps de poudre de bois rouge ; il est l'objet de rites d'initiation de la part des notables du *kamvù'* et d'un serviteur choisi parmi les *pomwa* et qu'on appelle le *ta mbuə*. Il n'est pas reclus, au contraire les habitants viennent le visiter en foule.

Le nouveau chef entre au *la'kam* accompagné des femmes qu'il avait avant sa désignation, dont la première épousée portera désormais le titre de *ɣ.kə̃*, première femme du chef. En outre, comme il ne doit pas, avant l'achèvement du deuil, avoir de rapports avec les femmes héritées de son père, les principaux notables lui donnent quelques jeunes femmes, parmi lesquelles il choisira la *m.jüi kam*, titre honorifique qu'on peut traduire par seconde épouse du chef.

Ces titres sont donnés à vie. Si les premières et deuxièmes épouses du défunt chef sont toujours vivantes, il y aura deux *ɣ.kə̃* et deux *m.jüi kam*.

Si l'une des femmes qui ont vécu avec le chef se trouve enceinte à l'issue de son séjour au *la'kam*, ce qui est regardé comme un présage favorable, l'enfant portera le nom de Ntougam (engendré au *la'kam*).

Pendant les 9 semaines le *ntu vù* a le droit de prendre ce qu'il veut sur le marché, ceci marquant qu'il ne fait plus partie de la communauté et n'est plus soumis à la loi ordinaire. A la fin des 9 semaines, doté d'une partie des vêtements et d'une chaise du chef défunt (1), il quitte la chefferie. Le chef ne devra plus jeter les yeux sur lui sa vie durant ; on démolit la case du *ntu vù* et on en jette les morceaux au loin dans la brousse (si quelqu'un de la chefferie, femme ou serviteur, y avait pénétré, le chef n'aurait pas pu non plus jeter les yeux sur lui sa vie durant).

Dans plusieurs chefferies le *ntu vù*, chargé de l'impureté accumulée sur la population par la mort du chef, était expulsé. Dans d'autres il demeurait à la chefferie en qualité de *n.thə ɣge*, serviteur chargé des besognes obligeant à des ruptures d'interdit. C'était selon l'expression des villageois un « homme sacrifié ». On dit de lui : *e səq sua ɪfüm la'a*, « il a lavé l'impureté (*sua*) du village ».

Le *ntu vù* ne doit pas être confondu avec le *ta fo*, « père du chef », personnage dont la fonction essentielle est de servir de substitut au chef en cas de veuvage. Le chef ne peut pas quitter ses fonctions pour se soumettre à la réclusion de plusieurs semaines dans la case de la femme défunte, comme le prévoit la coutume. Le *ta fo* exerce cette fonction à sa place. Ses fonctions ne sont pas liées à une idée d'impureté et sont regardées comme honorables. Le chef lui remet chaque fois en paiement des pagnes, et les vêtements qu'il portait au moment où on lui a appris la mort de la femme.

Le *ta fo* est nommé à vie et peut exercer ses fonctions au profit de plusieurs chefs successifs.

Ces coutumes se retrouvent, avec des variantes, dans toutes les chefferies de la région de Bafoussam ; dans plusieurs d'entre elles on a renoncé au *ntu vù* qui est remplacé par un mouton ou un chien ; l'animal est traîné sur le *sem kã* et on le bat pour le faire crier, donnant ainsi le signal des lamentations ; puis on le chasse du territoire de la chefferie.

On trouve partout la notion que le nouveau chef n'occupe la chefferie que progressivement, commençant par résider dans un bâtiment extérieur, et n'occupant la case de son père qu'en dernier, après avoir eu soit un, soit plusieurs enfants nés à la chefferie. De même, tant qu'il n'a pas eu un enfant à la chefferie, sa propre mère ne peut pas le voir.

(1) En 1958, à la mort du chef de Bafoussam, le *ntu vù* revendiqua une des voitures du chef, et il semble bien qu'on la lui ait donnée.

Le don de ces objets paraît s'inspirer d'un souci parallèle à celui qui inspire la fonction du *ntu vù* en ce qui concerne les hommes ; le sacrifice d'une partie des biens du chef permet de garder pur le reste de l'héritage.

Quand le chef est encore jeune, les notables des sociétés coutumières le conseillent, lui indiquent la manière de commander. On lui remet un bâton pour frapper les récalcitrants (le chef ne doit frapper personne de la main).

La parenté des chefs.

Ceci posé, le culte des ancêtres des chefs se pratique exactement de la même façon que dans un patrilignage ordinaire, et la parenté des chefs a exactement la même structure qu'une parenté ordinaire.

Sont dits princes, *po fo* (singulier *mu fo*) :

- Les fils de chef.
- Les fils des fils du chef.
- Les fils des filles du chef.

C'est-à-dire ceux qui sont reliés au chef par les liens du culte des ancêtres et pourront lui sacrifier après sa mort.

Dans plusieurs chefferies, tout lien est rompu après la seconde génération, et le fils d'un petit-fils de chef peut être requis comme serviteur.

Dans d'autres chefferies, notamment Batié et Bandjoun, les descendants du chef à la troisième et à la quatrième génération portent le titre de *po ka fo*, titre honorifique mais ne comportant aucun droit particulier ; aux générations suivantes, les gens se disent encore *po ka fo*, mais ce n'est plus pris au sérieux.

On ne peut donc pas dire que les descendants du chef constituent une caste. Mais la mère et plusieurs des frères de chaque chef sont anoblis et leurs prérogatives sont transmises à la lignée de leurs héritiers.

Titres de noblesse.

En même temps que son successeur, le défunt chef lui avait donné un adjoint qui porte le titre de *küipu*. C'est le premier personnage de la chefferie après le chef, bien qu'il n'exerce aucun commandement effectif ; traditionnellement le *küipu* était chef de guerre, le chef ne pouvant exposer sa précieuse personne aux hasards du combat.

On peut se demander s'il n'y a pas là une survivance de la bipartition de l'héritage, trait caractéristique de certaines populations du Sud Cameroun.

Les héritiers des *küipu* des chefs précédents sont généralement chefs des principaux quartiers, mais ce n'est pas une règle absolue ; on en voit qui sont fort pauvres et ne remplissent aucune fonction.

Le *küipu* reçoit un certain nombre de veuves du défunt chef et les droits de *ta ηkap* sur plusieurs filles ; il a donc de fortes chances de fonder un lignage durable, et en fait, la plupart des *küipu* ont des hameaux importants.

Le *ηwafɔ* vient dans la hiérarchie après le *küipu*. C'est le premier frère cadet maternel du chef, ou à défaut, son plus proche parent maternel. Sa nomination est automatique. Le *ηwafɔ* reçoit aussi quelques veuves et filles sur l'héritage du défunt chef.

Le *ηwafɔ* est traditionnellement le confident et le soutien du chef, car les relations entre frères maternels sont généralement exemptes de jalousie et de rancœur, alors que les relations du chef avec le *küipu* sont généralement mauvaises.

Le *nzəmafo* (T), *nzūmafo* (N), est un autre frère utérin ou proche parent maternel choisi par le nouveau chef. Si ce n'est pas un frère de même mère, la mère du *nzəmafo* est nommée *mafo* et commence une lignée de *mafo*. Le titre de *nzəmafo* est purement honorifique et ne comporte que très peu d'avantages matériels.

Le premier *səp* est nommé par le défunt chef ; il reçoit aussi quelques « filles de *ɲkap* ».

D'autres *səp* (trois ou quatre) sont nommés par le nouveau chef parmi ses fils arrivés à l'âge d'homme, et qui se sont distingués par leur activité dans les sociétés coutumières de la chefferie. Mais seul le premier *səp* est considéré comme un grand notable.

Ces divers titres existent, sous des vocables à peine différents, dans toutes les chefferies de la subdivision de Bafoussam ; il existe localement des titres d'importance secondaire comme à Batié *ɲwambe səp*.

Le fils aîné du chef (entendant par là l'aîné de ses fils né à la chefferie, car ceux qu'il pouvait avoir eus avant d'être chef n'ont droit à aucun titre particulier) est l'objet d'une certaine considération et dans plusieurs chefferies reçoit un titre qui se transmet héréditairement. Il entre de droit dans toutes les grandes sociétés de la chefferie.

Il s'agit à proprement parler de titres de noblesse, car ils confèrent une dignité qui est intégralement transmise à la lignée des héritiers successifs ; ces héritiers entrent de droit dans toutes les sociétés réservées aux fils de chef.

Le titre porté par les héritiers successifs se compose du mot *kūipu*, *səp*, etc. suivi du nom du fondateur. On dit par exemple *ɲwafo Mbakā, səp Nzəngā*. On désigne l'héritier du titre par son titre suivi de son nom personnel, par exemple *ɲwafo Mbakā Chènjou, səp Nzəngā Kamga*.

Statut des fils de chef (*po fo*).

Chaque fils de chef, autre que l'héritier, est considéré comme fondateur de lignage.

Il « plante son dieu » de la même façon que le fils non héritier de n'importe qui ; la seule différence est qu'au lieu de partir de rien, de recevoir seulement de la terre, il reçoit (ou plutôt il recevait) des serviteurs et quelques « filles de *ɲkap* » du chef pour commencer son lignage.

Autrefois, un fils de chef né à la chefferie était, dans la portion de terre qui lui était attribuée, un véritable potentat, redouté des simples habitants, car il participait à la nature sacrée du chef et à sa toute puissance. L'usage était d'installer les fils de chef sur le pourtour extérieur de la chefferie, et de leur donner une large portion des meilleures terres afin d'obliger ceux qui viendraient s'installer là, à devenir leurs « clients » et leurs obligés. Il se créait autour d'eux des noyaux de population vigoureusement commandés, qui formaient la première ligne de défense de la chefferie en cas de guerre.

Les *po fo* avaient le droit de voler impunément, en tous cas le chef n'était pas obligé de les punir en pareille circonstance ; cette notion remarquable se retrouve dans toutes les populations du centre et du Nord Cameroun, et elle s'est implantée même dans les lamidats Foulbé : elle résulte évidemment de l'idée que le fils du chef participe au pouvoir absolu du chef sur les hommes et les choses.

Ces notions se sont considérablement affaiblies, mais elles subsistent encore, et les fils de chef sont toujours craints. Chacun d'eux reçoit une portion de terre qui excède ses besoins, et il rétrocède ce dont il n'a pas besoin à des gens de son choix (sans qu'il en résulte actuellement pour eux d'obligations à son égard) ; il estime qu'il a des droits sur toutes les terres libres au voisinage de la sienne.

Par exemple, si un simple habitant devenu héritier va installer sa maison sur sa nouvelle terre, en voulant continuer à cultiver l'ancienne, il arrive qu'un fils de chef du voisinage réquisitionne la terre devenue libre et la donne à cultiver à ses femmes ; l'habitant lésé va se plaindre au chef, mais n'a pas forcément gain de cause, car le fils de chef n'a fait qu'appliquer une ancienne coutume qui n'est pas encore tombée en désuétude.

Les filles du chef sont mariées aussitôt nubiles par le chef, sans être consultées le plus souvent ; selon la tradition, elles sont toujours mariées sous le régime *ta ŋkap* et leurs filles reviennent au chef.

C'est un principe si rigoureux qu'il s'étend, ainsi que nous le verrons, aux héritières des *mafo*.

Statut des femmes du chef.

Être femme de chef est pour une femme, la position sociale la plus élevée après celle de *mafo*.

Les femmes du chef reçoivent une portion de terre à cultiver dont elles gardent le produit pour elles-mêmes sans rien donner au chef. Elles peuvent transmettre cette terre à leur héritière. Il y a donc un certain nombre de femmes qui sont propriétaires de terrains.

Il n'y a pas de hiérarchie parmi elles, les titres de première et deuxième femme du chef sont essentiellement honorifiques ; il ne donne droit qu'à une maison plus grande et à une part plus importante dans les distributions.

Une jeune fille nouvellement épousée fait un séjour de plusieurs semaines dans la case d'une des vieilles femmes du chef, qui sera sa marraine. Elle conservera par la suite, sa vie durant, un respect particulier pour cette femme, qu'elle appellera « ma mère », et à laquelle elle demandera d'arbitrer ses différends avec les autres épouses.

Les jeunes femmes qui n'ont pas encore enfanté n'ont pas droit à une case dans le quartier des femmes, elles vivent ensemble dans des cases placées dans le fond de la chefferie, marquant leur condition de « femmes étrangères ». A Bandjoun, l'emplacement réservé aux jeunes femmes est situé sur la limite sud de la chefferie (n° 33 du plan). Quelques-unes vivent dans une maison proche de celle du chef et sont chargées de préparer sa nourriture.

Toutes les femmes du chef ont librement accès chez lui et peuvent lui exposer de vive voix leurs doléances.

De temps à autre, le chef fait une réunion de toutes ses femmes dans le *fā*, une des plus grandes cases de la chefferie ; il leur parle familièrement, raconte des histoires, et la réunion se termine tard dans la nuit par des chants et des danses ; les plus jeunes femmes conservent une attitude modeste et restent dans le vestibule de la salle de réunion.

Le chef fournit à ses femmes vêtements, sel, huile et fait entretenir leur maison. La possibilité de vendre pour leur compte le produit de leur champ assure à la plupart des femmes de chef une aisance relative (à noter qu'elles doivent assurer la nourriture et l'entretien de leurs enfants, le chef ne s'occupe pas d'eux avant qu'ils aient atteint 8 à 10 ans).

Ces femmes sont respectées, circulent librement, vont vendre sur les marchés les produits de leur récolte qui leur assurent une aisance très supérieure à celle des autres femmes ; elles voient rarement leur mari mais vivent parfaitement tranquilles, chacune maîtresse chez soi ; en fait, bien que l'affaiblissement de l'autorité traditionnelle leur donne la possibilité de s'enfuir, la grande majorité d'entre elles n'ont aucune propension à quitter la chefferie. Non seulement elles ne sont pas opprimées, mais dans plusieurs chefferies elles constituent les agents d'exécution

en lesquels le chef a le plus confiance, notamment quand il s'agit de convoquer les habitants pour un travail.

Quand les rebelles furent maîtres de la chefferie de Batié, en 1957, ils brûlèrent la chefferie, chassèrent les femmes et emmenèrent avec eux en brousse le chef Youta, âgé et malade. Après plusieurs mois de déplacements continuels, ils l'abandonnèrent au bord d'une route, parce qu'il était épuisé et presque aveugle. On l'emmena à l'hôpital de Douala.

Il n'y avait plus de chefferie, plus de chef, et la structure traditionnelle paraissait à jamais détruite. Les femmes de Youta avaient toutes les raisons possibles pour l'abandonner et rejoindre qui leur plaisait. Pourtant la presque totalité lui demeura fidèle.

Réfugiées chez leur père, chez leurs frères, pour les plus âgées chez leurs fils, elles continuèrent à rester en relation entre elles, demandant des laissez-passer à l'administration pour aller à tour de rôle visiter leur mari.

Autrefois l'adultère avec une femme du chef était puni de mort ; maintenant il est sanctionné par l'expulsion des deux coupables.

La fonction de première femme du chef est donnée à vie ; elle résulte du choix, à la fois par le chef et ses femmes. La première femme ne commande pas, mais peut arbitrer les différends. Lors des danses, elle peut s'asseoir sur une chaise-statue ornée représentant une femme. Autrefois, quand une danse avait donné lieu à cette cérémonie, les femmes de la chefferie ne cultivaient pas le lendemain.

Dans toutes les chefferies, la première femme du chef commande les femmes dont les cases sont situées d'un côté de l'allée principale ; la seconde femme du chef commande de l'autre côté.

La première et la seconde femme du chef disposent souvent d'une maison construite, sur ordre du chef, sur la terre qui leur est affectée et où elles pourront se retirer devenues veuves.

L'une et l'autre, ayant participé à l'initiation du chef au cours des neuf semaines de deuil, sont réputées pouvoir comme lui, se changer en panthère et en divers animaux.

A la mort du chef, plusieurs de ses femmes quittent la chefferie pour s'établir sur leurs terres, avec la possibilité de se remarier librement. Ce sont la mère de l'héritier (*mafo*), la mère du *küipu*, la première et, dans plusieurs chefferies, la deuxième femme du chef.

Statut des reines (*mafo*).

Le statut des *mafo* a été décrit d'une façon tout à fait inexacte.

On compte par chef, soit deux, soit trois *mafo* :

- 1) Sa mère qui est la *mafo* principale, ou si elle est déjà morte, son héritière ;
- 2) La mère du *nzamafo*, s'il n'est pas de même mère avec le chef ;
- 3) L'aînée des filles du chef nées à la chefferie.

Chacune d'elles reçoit le titre de *mafo* X... qui sera ensuite conservé par la ligne de ses héritières.

Nous avons dit que la famille du chef était constituée de la même façon qu'une famille ordinaire : la *mafo* joue exactement, vis-à-vis du chef, le rôle que joue auprès d'un homme quelconque l'héritière de sa mère.

Quand il y a interruption de la ligne féminine, c'est-à-dire quand la mère du chef n'avait pas d'héritière, on procède exactement comme pour une famille ordinaire : on nomme héritière une fille du fils de la défunte, c'est-à-dire une fille du chef ; elle recevra le crâne de la *mafo* et fera

les sacrifices demandés par le chef ; mais si la *mafo* était elle-même héritière et possédait des crânes, ces crânes n'iront pas à l'héritière, mais à une sœur maternelle de la *mafo* ou à l'héritière de celle-ci.

Voici par exemple comment ont été nommées à Batié trois *mafo* à l'avènement du chef Youta :

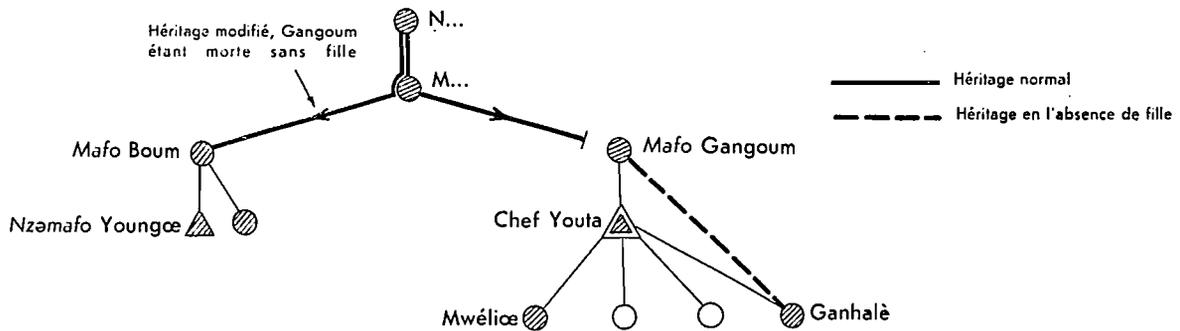


Fig. 13. — Désignation de trois *mafo* à l'avènement du chef de Batié Youta.

Le chef Youta a nommé *Nzamafo* son cousin Youngœ. La mère de celui-ci, Mboum, a été nommée *mafo* ; d'autre part il a nommé *mafo* sa fille aînée Mwélice ; enfin, sa mère Gangoum étant morte sans héritière (elle n'avait que des fils), il a nommé héritière et *mafo* principale une de ses filles Ganhalé qui a pris le titre de *mafo* Gangoum. Elle a reçu le crâne de Gangoum, mais non les crânes de la mère et de la grand'mère de celle-ci dont elle était l'héritière. Ces crânes sont allés à Mboum, sœur de Gangoum, ce qui est tout à fait normal, car cette attribution rétablit entre N..., M..., Mboum et les filles de celle-ci une ligne féminine continue.

Voici un autre exemple de ce qu'entraîne la rupture de la ligne féminine :

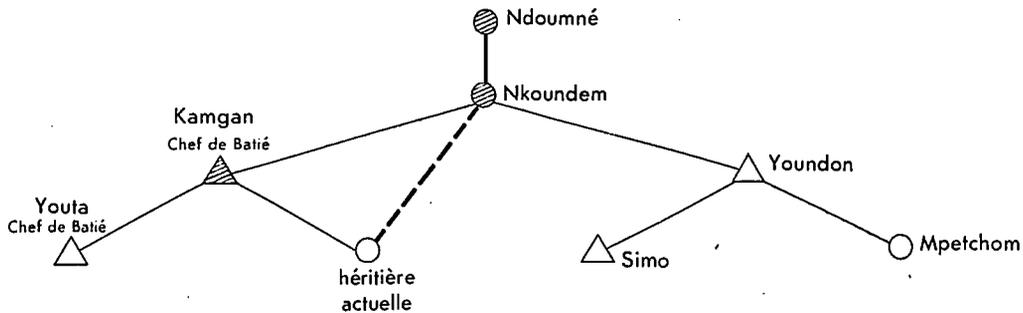


Fig. 14. — Héritage de *mafo* Nkoundem.

Nkoundem était la mère du chef Kamgan, père du chef actuel de Batié, Youta. Elle est morte sans avoir eu de fille, c'est pourquoi le chef Kamgan a choisi une héritière parmi ses propres filles ; l'héritière a actuellement 35 à 40 ans ; elle détient, outre le crâne de Kkoundem, celui de la mère de celle-ci, Ndoumné, cela parce que la famille maternelle de Ndoumné était complètement éteinte.

Mafo Nkoundem a eu de nombreux descendants, car ses deux fils ont été de grands polygames. Nous prendrons seulement quelques exemples pour montrer que les liens du culte des ancêtres sont les mêmes que dans une famille ordinaire.

Simo peut faire le sacrifice à *mafo* Nkoundem mais ses enfants ne pourront pas.

Mpetchom est dans le même cas.

Le chef Youta peut faire le sacrifice.

Pour les enfants de Youta, il y a deux cas :

1) Les enfants issus de veuves héritées de Kamgan peuvent faire le sacrifice car ils sont considérés comme fils de Kamgan autant que comme fils de Youta ;

2) Les autres enfants ne le peuvent pas ;

3) Pour l'héritière elle-même, sa fille héritière pourra faire le sacrifice (et toutes les autres héritières après elle) mais ses autres enfants ne peuvent pas, car ils ne sont plus reliés à *mafo* Nkoundem, comme ils l'auraient été s'il n'y avait pas eu rupture de la ligne féminine.

Pour établir la *mafo*, le chef lui donne comme à un de ses fils, une terre, un champ de bambous, et quelques filles de serviteurs qu'elle mariera à son profit, sous le régime *ta ηkap* ; elle échangera leurs filles contre des femmes pour ses fils. Cet usage persiste de nos jours. Autrefois, le chef donnait par surcroît à la *mafo* des serviteurs dont les descendants resteraient au service de ses héritières successives. Actuellement cet usage a disparu, mais un certain nombre de familles de serviteurs sont restées au service des *mafo* ; quand on parle du village d'une *mafo*, il faut entendre, outre sa maison, celle de ses serviteurs.

On a écrit que la *mafo* choisissait son mari et avait droit à l'adultère. Il faut bien distinguer le cas de la mère du chef, qui, si elle est encore en âge de se remarier, choisit son mari, et celui des héritières de *mafo*, qui sont mariées d'office par le chef comme n'importe laquelle de ses filles, éventuellement à un serviteur, sous le régime *ta ηkap*. Les fils de la *mafo* appartiennent à son mari, ses filles appartiennent au chef. C'est là une règle absolue qui ne comporte aucune dérogation.

Quant au droit à l'adultère, il a peut-être existé localement, mais dans les chefferies étudiées ici il n'est pas admis et il ne semble pas qu'il l'ait jamais été ; le mari de la *mafo* peut avoir d'autres épouses ; en fait, comme pour les autres femmes, la vie de la *mafo* en tant qu'épouse, est entièrement séparée de sa vie en tant qu'héritière d'une ligne d'aïeules.

La *mafo* partage sa vie entre le village de son mari et son propre village. Elle fait cultiver ses terres par ses serviteurs.

Par exemple, la vie de la *mafo* Nkoundem actuelle a été celle-ci : à l'âge de 7 ans son père l'a fait appeler et lui a fait faire le sacrifice sur le crâne de sa grand-mère. L'ayant ainsi désignée comme *mafo*, il lui a remis les bijoux et plus tard la terre de Nkoundem, lui a donné des champs de bambous et des filles dont la dot serait pour elle (il les a en fait reprises ultérieurement). A 18 ans, elle a été mariée comme n'importe quelle autre fille du chef. Elle vivait alternativement chez son mari et sur sa terre qu'elle n'a jamais cessé de faire cultiver. Actuellement elle est veuve et vit sur sa terre. Elle a une fille qui, considérée comme appartenant au chef, a été mariée par lui.

La jeune *mafo* est admise dans la société coutumière fondée par le chef régnant (à Batié le *kwimlā*). Pendant deux séances consécutives (à huit jours d'intervalle), elle régale la société. Il faut ensuite qu'elle soit agréée par les héritières des *mafo* précédentes.

Le titre de *mafo* est d'autant plus considéré qu'il se rattache à un ancêtre plus rapproché du chef régnant.

Les héritières des *mafo* sont entourées d'une grande considération ; elles entrent de droit dans la société *nye* réservée aux fils du chef. Dans leurs quartiers elles président des sociétés de femmes.

Dans plusieurs chefferies, notamment à Balessing, il y a des *mafo* chefs de quartier.

LES SERVITEURS DU CHEF

Par serviteurs du chef on désigne les serviteurs en exercice, qui sont en très petit nombre, et surtout les héritiers des serviteurs des anciens chefs ; tout serviteur qui a terminé son temps au service du chef, reçoit de lui une ou plusieurs femmes selon les fonctions qu'il a remplies et la façon dont il a servi. S'il n'est pas lui-même héritier, il fonde un lignage et ses héritiers successifs sont encore qualifiés de serviteurs, bien qu'en général ils ne remplissent aucune fonction effective auprès du chef.

La qualité de serviteur du chef est regardée comme honorable et place au-dessus du simple habitant ; c'est que dans cette théocratie, la fonction de serviteur ne répond pas seulement à une nécessité matérielle ; elle est comme une échelle placée entre l'homme et le divin ; elle peut mener aux plus hautes dignités.

Il n'y a qu'une classe de serviteurs, mais ils servent de deux façons entièrement différentes, et, comme disent les Bamiléké parlant français, dans deux « cadres » entièrement distincts.

Les *tfo fo*.

Les *tfo fo* sont les serviteurs personnels du chef, qui vivent à proximité de sa résidence et remplissent les fonctions domestiques ; les plus doués d'entre eux sont les conseillers intimes du chef, et sans recevoir aucun titre particulier, ont une grande influence sur lui.

Les *tfo fo* ne font partie d'aucune société coutumière (sauf une petite société d'entr'aide) et ne peuvent pénétrer dans les places interdites de la chefferie. Leur fonction ne comporte en elle-même aucune hiérarchie, et au premier abord ils peuvent paraître irrémédiablement abaissés. Nous verrons cependant qu'il n'en est rien.

Les *tfo fo* commencent leur service tout jeunes, à l'âge de 7 ou 8 ans. Autrefois, quand ils étaient nombreux, un certain nombre d'entre eux étaient affectés au service des femmes du chef, pour s'occuper des enfants. Chaque enfant de chef, garçon ou fille, commençant à marcher, était porté et surveillé par un enfant serviteur de 7 à 8 ans, qui dormait dans la case de sa mère. C'était ce qu'on appelait les *nde fo* (parrain du chef) ou *za po* (porteur d'enfant). Ce service durait jusqu'à ce que l'enfant du chef eut atteint l'âge de 7 ou 8 ans. Le *nde fo* poursuivait son service à la chefferie comme serviteur personnel du chef.

Un lien subsistait la vie durant entre le fils du chef et son « parrain ». Le *nde fo* devait l'aider à construire sa case et intervenir auprès du chef en sa faveur quand le temps était venu de lui donner des filles en mariage... car, en pays Bamiléké, un serviteur peut parler familièrement au chef, alors qu'entre lui et ses fils adultes règne le plus souvent la gêne et la méfiance.

L'institution des *nde fo* a duré jusqu'en 1930 environ. Les fils de chef qui ont, en 1955, 25 à 27 ans, sont les derniers à avoir eu des *nde fo*. Actuellement les plus grands des enfants du chef s'occupent des plus jeunes.

On continue à appeler familièrement *nde fo* les serviteurs du chef du cadre des *tfo fo*.

Parmi les *tfo fo*, un certain nombre des plus âgés et des plus sérieux recevaient le titre de *ta ndiā* (père de la maison) et étaient chargés du commandement d'un groupe de jeunes avec lesquels ils cohabitaient.

Les *tfo fo* n'avaient pas le droit de se marier jusqu'au moment où ils quittaient la chefferie. Cette règle tend à s'assouplir ; on voit actuellement dans plusieurs chefferies, des serviteurs mariés qui rentrent chez eux le soir.



Siège sculpté de chef (chefferie de Bangam).

Vers 30 ou 35 ans, le serviteur obtient la permission de se marier et quitte la chefferie avec honneur. Le chef lui donne une femme sous un régime particulier : une seule fille doit lui revenir ; il peut encore le convoquer s'il a besoin de lui pour des travaux exceptionnels.

Les *ifo fo* n'ont aucun costume particulier.

Les *ifo fo*, comme les serviteurs-prêtres, formaient autrefois un corps social distinct ayant ses propres rites de passage. Le jeune serviteur entrant dans ce cadre devait subir une série d'épreuves, et notamment au début n'avait le droit de s'étendre que sur un lit singulièrement inconfortable formé de trois bambous seulement. Il acquérait petit à petit des plus anciens le droit d'ajouter des bambous à son lit.

L'influence occulte des *ifo fo* est considérable, car ils vivent en contact permanent avec le chef. Dans plusieurs chefferies, comme Bandjoun, on admet que si, par extraordinaire un chef mourait sans avoir régulièrement indiqué le nom de son successeur aux notables du *kamvù'*, on irait interroger ses *ifo fo* de confiance pour savoir quelle était sa pensée.

Au cours de notre séjour dans la chefferie de Bahouan, le chef (un vieux chef très respecté) avait accepté de nous vendre un masque ; il partit le chercher puis revint tout penaud, ses serviteurs s'opposant à la vente ! Il dut discuter ferme et partager le prix avec eux.

Les *ɲwala*.

Le second cadre de serviteurs est constitué par ce qu'on peut appeler les serviteurs-prêtres, bien qu'ils ne remplissent pas tous des fonctions sacrées, car, dès leur plus jeune âge, ils peuvent pénétrer dans les places interdites de la chefferie. Ils ne vivent pas dans le voisinage immédiat du chef et ne remplissent pas auprès de lui des fonctions domestiques.

Il y a dans ce cadre quatre fonctions constituant les échelons d'une hiérarchie ; sous des noms divers elles sont aisément reconnaissables dans toutes les chefferies :

— Les *poɲwa* (1) sont des enfants parmi lesquels sont recrutées les catégories suivantes ; ils commencent leur service à l'âge de 7 ou 8 ans et vivent par groupes de 4 ou 5 dans des cases situées dans les places interdites de la chefferie, sous la direction de serviteurs plus âgés. Ils sont chargés de la surveillance de ces places et servent d'aides aux serviteurs des catégories plus élevées. Ils n'ont pas de costume ni d'insigne particulier.

— Les *m.kəm ɲɛ* (N) sont les gardiens des lieux de culte de la chefferie.

— Les *m.kəm* ou adjoints de *ɲwala* sont les représentants du chef dans les quartiers ; on les désigne dans quelques chefferies par l'expression *ta menjiə* ou *ta njiə* (père du chemin) qu'il ne faut pas confondre avec *ta ndiə* (père de la maison).

Les *ɲwala*-adjoints ont droit au pagne batik qui passe entre les jambes, et portent un voile d'étoffe indigène rouge surmonté d'un bonnet noir sans ornement.

— Les *ɲwala*, à la fois ministres et prêtres des ancêtres du chef, disposent d'un pouvoir considérable et ce sont eux en fait qui dirigent les affaires courantes de la chefferie ; le chef ne prend aucune décision sans les consulter. Leur nombre et leurs fonctions varient selon les chefferies, mais on trouve partout la fonction de *ɲwala ka'*, premier serviteur de la chefferie, chargé des sacrifices aux crânes des ancêtres du chef ; le *ɲwala ka'* commande en l'absence du chef.

Dans plusieurs chefferies, les *ɲwala* jugent en conciliation et ne présentent devant le chef que les causes les plus graves.

(1) Singulier *muɲwa* ; le mot signifie : enfants de *ɲwala*, c'est-à-dire élèves *ɲwala*.

Les *ɲwala* portent le pagne batik et un voile coiffé d'un bonnet noir orné de cauris. Pendant leur temps de service ils se font construire un hameau par les habitants et quand ils quittent la chefferie, le chef donne à chacun d'eux plusieurs femmes. Les nombreux et importants lignages fondés par les anciens *ɲwala* témoignent de l'importance qui est attachée par les chefs à leur fonction.

Les *ɲwala* entrent de droit dans toutes les grandes sociétés coutumières de la chefferie.

On ne peut aller plus loin dans l'étude de cette catégorie de serviteurs qu'en étudiant individuellement une chefferie car leur nombre, leurs fonctions, leur temps de service, etc., varient considérablement d'une chefferie à l'autre.

Rapports entre les deux cadres de serviteurs.

Il existe à ce sujet une règle absolument nette admise dans tout le pays Bamiléké.

- Le fils d'un *ɲwala* entrera à la chefferie comme *ifo fo* ;
- Le fils d'un *ifo fo* entre à la chefferie comme *poŋwa* c'est-à-dire élève *ɲwala*.

La justification que les Bamiléké donnent de cette règle est que nul ne peut être, du vivant de son père, membre de la même société coutumière ; mais il est permis de penser qu'il y a là une intention plus profonde et qu'il est conforme à l'esprit de la société Bamiléké d'empêcher la cristallisation d'une caste de privilégiés et d'une caste de parias. La fonction de serviteur est une échelle placée entre l'homme et le divin ; dans l'orbite du chef, nul ne doit être irrémédiablement abaissé. Si le *ifo fo* l'est dans sa personne, il ne doit pas l'être dans sa descendance.

Autrefois, chaque serviteur quittant la chefferie donnait un fils au chef quand il avait enfanté un nombre suffisant de fils pour assurer sa descendance ; sinon il ne devait rien.

Quand on compare les chefferies Bamiléké aux lamidats Foulbé, on ne peut manquer d'être frappé par d'impressionnantes analogies ; dans l'un et l'autre cas le chef tient la balance égale entre les nobles, qu'il couvre d'honneurs mais en lesquels il n'a pas confiance, et les notables serviteurs. Mais la chefferie Bamiléké, autrement enracinée dans la terre africaine, a su élaborer des lois singulièrement plus humaines et plus intelligentes. On ne voit en pays Bamiléké rien qui rappelle la dégradation, la misère morale des hommes de caste serve des lamidats Foulbé. Le drame des serfs des Foulbé est que, mariés sans dot avec une femme serve, ils n'ont aucun droit sur leurs enfants qui, aussi bien fils que filles, dès leur plus jeune âge entrent au service du maître ; l'instinct profond de l'Africain de constituer un lignage et de lui faire prendre racine dans le sol s'éteint chez eux ; ils ne sont plus que de pauvres gens sans ressort, courbés sous l'arbitraire ; maladies vénériennes, dénatalité, disparition de tout lien défini entre l'homme et la terre sont les fléaux de cette population dont rien ne semble pouvoir enrayer la décadence.

En pays Bamiléké, rien ne peut altérer le lien entre le père et les fils et par conséquent rien ne peut empêcher un homme de fonder un lignage ; la circulation des femmes, sous le régime *ta ɲkap* ou sous le régime dotal, joue évidemment à cet égard un rôle important, mais l'essentiel demeure le lien entre le père et les fils. Les chefs ont toujours favorisé la création de lignages par leurs serviteurs, parce que leur commandement, loin d'être fondé sur l'arbitraire, ne peut reposer que sur un équilibre harmonieux de la société.

Les *ɲwāmbé*.

Les *ɲwāmbé* (N), *ɲwāmbé* (T), *wāmbé* (Bamendjou), représentent le sommet de la hiérarchie des dignitaires serviteurs ; ils sont assimilés aux *fōnte* (sous-chefs). On a comparé cette nomination à un anoblissement. C'est plus que cela. Le *ɲwāmbé* participe à la qualité suprahumaine du chef

et reçoit les attributs de chef : chaise sculptée, droit d'orner ses portes de sculptures, droit de fonder pour ses descendants une société *nye* analogue à celle des fils de chef, possédant l'instrument magique *küifo* (double cloche en fer).

L'élévation au rang de *ɲwāmbé* sanctionne une réussite sociale indiscutable et une fidélité inébranlable au service du chef, pendant plusieurs générations d'une ligne d'héritiers de grands serviteurs. Elle est très rarement accordée, d'abord parce que les chefs ne veulent pas en diminuer le prestige, ensuite parce que le postulant doit verser au chef un paiement écrasant, notamment 7 filles (et non 7 chèvres comme les chefs interrogés sur cette question répondent habituellement).

Il n'y a pas d'ordinaire plus de 7 à 8 *ɲwāmbé* par chefferie.

(Il ne faut pas confondre avec le titre purement honorifique de *ɲwāmbé sɔp* décerné dans plusieurs chefferies, dont Batié, à quelques fils de chef. Un fils de chef ne reçoit jamais d'attributs de la qualité de chef et ne peut jamais fonder de société *nye*.)

L'intronisation des *ɲwāmbé* se fait d'une façon semblable à celle des chefs. Ils font retraite pendant neuf semaines dans leur case, en compagnie de membres du *kamvù'* qui les initient et font entrer en eux les forces magiques — le *kɛ* — qui transforment leur nature d'homme ordinaire en une nature de chef.

Les *ɲwāmbé* sont généralement nommés chefs de quartier, au moins chefs de sous-quartier ; on reconnaît le hameau d'un *ɲwāmbé* à l'enclos carré en lattes de palmier de leur société *nye*, visible dans un angle de leur « place de lamentation ». Pendant neuf semaines de l'année de *kɛ*, un jour par semaine, différent pour chaque *ɲwāmbé*, les membres de sa société *nye*, revêtus de cagoules et dissimulés à l'intérieur de l'enclos, frappent le *küifo*, sur un rythme analogue à celui de la société *nye* des fils de chef, mais plus simple (ils n'ont qu'un *küifo* au lieu de sept) et sans pouvoir s'accompagner du tambour. On peut s'entr'aider d'une société *nye* à l'autre pour grossir le nombre des exécutants. Les fils de chef peuvent assister aux séances de n'importe quelle société *nye* et reçoivent à cette occasion des cadeaux en argent, mais la réciproque n'est pas admise.

A la mort d'un *ɲwāmbé* on partage son héritage comme on fait pour un chef, en nommant un *küipu*.

Les *ta mbuə*.

Au moment de l'intronisation de chaque nouveau chef, on nomme parmi les *pəŋwa* un serviteur appelé *ta mbuə*, qui l'accompagne au village du deuil.

Le rôle du *ta mbuə* est très secret. Il semble bien qu'il soit chargé, avec un membre du *kamvù'* d'initier le nouveau chef et de lui transmettre le *kɛ*, les forces magiques.

Le *ta mbuə* reçoit une femme du chef après l'intronisation ; il quitte la chefferie et n'est pas remplacé. Ses héritiers portent le titre « *ta mbuə* Untel ».

Les héritiers des *ta mbuə* forment les cadres de la société *Njiə* de la chefferie, société dont l'activité est très secrète et qui semble avoir pour but de pratiquer la divination au profit du chef et de son entourage, ainsi que des rites de protection et des rites agraires.

Le *n.thə ɲge*.

Le *n.thə ɲge* est un serviteur du chef remplissant des fonctions particulières, dont on retrouve l'équivalent dans bien des civilisations présentes et passées. C'est « l'homme impur », exerçant des fonctions obligeant à enfreindre tous les interdits. C'est lui qui allume le jeu dans les cases des sociétés coutumières avant les réunions, pénétrant dans les lieux interdits aux hommes ordinaires. C'était autrefois l'exécuteur des hautes œuvres. Le *n.thə ɲge* vit dans une case isolée

dans les « fond » de la chefferie. On ne peut le toucher, et le chef ne doit pas le voir. Il ne peut se marier (on choisit en fait un vieillard sans famille). Réciproquement il n'est pas soumis aux lois qui régissent la vie sociale. Il prélève ce qu'il veut sur les provisions apportées par les membres des sociétés coutumières pour leurs réunions.

D'après des informations que nous n'avons pu vérifier, dans quelques chefferies le *n.thə ɣge* serait l'homme qu'on a choisi à la mort du chef pour ouvrir le deuil, *ntu vù*, le chargeant ainsi de l'impureté atteignant la population.

Dans les chefferies que nous avons visitées, c'est un personnage distinct du *ntu vù*.

LE DROIT DE *la ɣkap* DU CHEF

Nous avons dit que le chef exerce par héritage les droits du *la ɣkap* sur environ un septième des femmes de son territoire ; la façon dont il exerce ce droit diffère assez sensiblement de la coutume ordinaire ; c'est pourquoi nous avons préféré revenir ici sur ce sujet.

Le chef peut céder ses « filles de *ɣkap* » de deux façons :

1) A la façon ordinaire, moyennant le reversement de toutes les filles à naître : c'est ce qu'il pratique vis-à-vis des simples habitants. Autrefois le chef mariait d'office, sous ce régime, les célibataires de son territoire, car il fallait, pour assurer la survivance de la chefferie et réparer les pertes des guerres, que tout le monde fût marié aussi jeune que possible. Actuellement le chef ne dispose plus d'assez de filles pour cela, mais il est de son devoir d'en donner une à tout habitant sans fortune qui lui en fait la demande. L'habitant fait à cet effet un cadeau au chef, en général une chèvre et une caisse de bière.

2) Moyennant le reversement d'une seule fille. C'est ainsi qu'il pratique vis-à-vis de ses serviteurs. Pour chaque femme reçue, le serviteur devra rendre une fille. C'est une dette absolue et imprescriptible : si la femme n'a pas de filles, le serviteur (ou son héritier) devra donner une fille née d'une autre femme.

3) Vis-à-vis de ses fils, le chef demande une fille pour l'ensemble des femmes données. Par exemple si un fils de chef reçoit de son père cinq filles en mariage, il devra rendre une fille. La nécessité d'établir ses fils entraîne donc une diminution constante du nombre des « filles de *ɣkap* » à la disposition du chef, et la coutume avait prévu les moyens de le renouveler sans cesse (ce qui réduit à néant la légende d'une classe de pauvres femmes esclaves opprimées par les chefs).

Ces moyens sont essentiellement les droits d'entrée dans les sociétés coutumières et les héritages.

Pour chacune des grandes sociétés *Kwə'si*, *Kwimlā*, *Kumnjiə*, le postulant doit donner une fille au chef. Chaque héritier d'un *ɣwāmbə*, pour pouvoir entrer en possession du titre, doit verser une fille au chef (sinon celui-ci lui reprend l'instrument magique *küifo*).

Enfin, dans chaque héritage de grand notable où l'héritier est mineur, le chef intervient pour partager les veuves entre les frères ; il garde une ou deux filles pour prix de son intervention.

On peut estimer qu'à l'heure actuelle, les « rentrées » sont loin d'équilibrer les « sorties » et que le nombre de « filles de *ɣkap* » des chefs va en diminuant rapidement dans la plupart des chefferies. Cette diminution est particulièrement rapide dans certaines chefferies où des chefs ivrognes et prodigues ont pris l'habitude (contraire aux usages anciens) de céder complètement sous le régime dotal leurs « filles de *ɣkap* », pour remplir leurs caisses constamment vides.

AUTRES CATÉGORIES DE NOTABLES

Les sous-chefs (*fɔ̃te*).

Les sous-chefs sont des chefs réduits à la vassalité, commandant un territoire inclus dans le territoire de la chefferie, mais conservant une large autonomie interne. La sous-chefferie a une organisation exactement semblable, en plus condensé, à celle de la chefferie ; elle conserve ses propres sociétés coutumières.

Les sous-chefs se tiennent à côté du chef pendant les cérémonies coutumières, notamment quand il va rendre visite à un chef ami ; ils occupent les premières places dans les grandes sociétés de la chefferie.

Ces sous-chefferies résultent :

- 1) De la conquête ;
- 2) D'une vassalisation volontaire à une chefferie amie d'une petite chefferie en danger d'être détruite et occupée par l'ennemi ;
- 3) Dans le plus grand nombre de cas, les sous-chefs sont des réfugiés provenant d'une chefferie détruite, avec un certain nombre de leurs sujets. Un chef n'était jamais mécontent de voir ainsi grossir la population de son territoire ; il donnait aux réfugiés une portion de terre, en général située sur sa frontière la plus menacée... constituant ainsi une ligne avancée. Ainsi s'explique notamment la position des petites sous-chefferies de Tse, Lem, Mounjo, etc., de la chefferie de Bandjoun, alignées sur le rebord du plateau, face aux Bamoun.

Il arrivait même que pour constituer une sous-chefferie, un chef puissant rachetait de ses deniers un chef vaincu tombé en esclavage et un certain nombre de ses sujets.

Les chefs réfugiés.

A la même catégorie appartiennent les chefs réfugiés, que l'on trouve dans quelques chefferies. On ne les a pas nommés sous-chefs parce qu'ils n'avaient pu sauver un noyau suffisant de leurs sujets ; ils vivent comme les simples habitants de la chefferie qui les a accueillis, mais conservent leur titre *fo X*, chef de *X* et leurs attributs, notamment un siège sculpté. C'est le cas par exemple de *Fo Gengé* dont la famille est réfugiée dans le quartier de Tousanhé à Bafoussam depuis plusieurs générations.

Les membres du *kamvù'*.

Le *kamvù'*—*kamvù'ù* = neuf notables — est un conseil de neuf notables héréditaires, descendants « des ancêtres fondateurs de la chefferie », c'est-à-dire vraisemblablement des compagnons du premier chef. On a partout arrondi à neuf le nombre de ces notables, car neuf est pour les Bamiléké un nombre sacré. En fait, il y en a parfois dix, comme à Bandjoun. Ces notables ne peuvent être révoqués ; ils représentent dans la chefferie un pouvoir permanent, indépendant de celui du chef, et dont la nature paraît essentiellement religieuse et magique. Il semble bien qu'ils ont pour rôle de contrôler et de répartir les forces magiques que les Bamiléké désignent sous le nom de *ks*, et dont un aspect essentiel aux yeux des villageois est le pouvoir de se changer en panthère et en divers animaux. On se représente communément les neuf notables changés en panthère, circulant de nuit dans la brousse, accompagnant et protégeant la panthère du chef. Les entités (*pi*, terme traduit communément par « totem » par les Bamiléké qui s'expriment en

français) en lesquelles peuvent se changer les neuf notables sont supposées résider dans une petite case entièrement fermée, sans porte, placée sur le *sim ke*.

Les membres du *kam vi'* interviennent dans la désignation du nouveau chef, en tant que dépositaires des dernières volontés du chef défunt. Si par extraordinaire un chef mourait sans avoir expressément désigné son héritier, ils pourraient être appelés à choisir parmi ses fils, le successeur.

Une fois le chef nommé, ils ne constituent en aucune façon un conseil de gouvernement et n'ont aucune part à la gestion de la chefferie ; mais on pense que, s'ils marquaient leur désapprobation à l'égard du chef en cessant d'exercer leurs fonctions, il serait obligé de se démettre.

Les neuf notables interviennent encore :

— Pour un rite de protection effectué au mois de février avant les semailles ; ils vont sur les grands chemins, aux limites de la chefferie et dans les principaux quartiers, et barrent le chemin par des traînées de terre blanche, en prononçant des formules ayant pour objet d'empêcher le mal de pénétrer dans le village.

— Pour des rites effectués en fin de saison sèche, en février-mars, pour faire tomber la pluie. On dit que les neuf notables vont « chercher la pluie ».

— Dans l'initiation des *ɣwāmbé* que l'on fait participer à la qualité de chef ;

— Un des membres du *kamvù'* délègue le pouvoir de manger la panthère.

Ceci nécessite quelques mots d'explication : dans l'ensemble des populations semi-Bantou, un critère essentiel de la qualité de chef est le pouvoir de manger la panthère. Seul peut manger la panthère celui qui est de la nature de la panthère. Les Bamiléké ont la même notion, mais en général le chef ne doit pas manger lui-même la panthère, il délègue ce droit. Quand un chasseur a tué une panthère, après avoir remis la peau au chef, il apporte la bête à un certain membre du *kamvù'* qui détient la charge héréditaire de déléguer le pouvoir de manger la panthère. Il pratique sur le chasseur un certain traitement magique, puis les deux hommes mangent la panthère. Ce remède est valable pendant toute la vie du chasseur, mais il n'est pas transmissible. Les descendants du chef, quel que soit leur titre, ont besoin du remède. Seuls les *ɣwāmbé*, qui sont de la nature du chef, peuvent manger la panthère sans avoir besoin d'aucun traitement magique.

Les membres du *kamvù'* portent le titre de *Nzə N...*, héritier de N..., N... étant le nom de l'ancien fondateur dont ils descendent.

Les membres du *kamvu'* exécutent, au début de la période des semailles, des rites pour faire tomber la pluie. On dit qu'ils vont « chercher la pluie ».

Dans la plupart des chefferies les hameaux de ces notables sont dispersés sur toute la surface du territoire, mais à Bandjoun ils sont étroitement groupés autour de la chefferie, plus spécialement autour du *fam ka'*.

LA JUSTICE DES CHEFS

Le chef, revêtu d'un caractère suprahumain, avait traditionnellement le pouvoir de juger sans appel. Cette notion est si naturelle et si claire dans l'esprit des Bamiléké qu'elle survit presque partout, et que dans les chefferies dont la structure est restée solide, la presque totalité des causes, spécialement celles qui touchent à la structure de la parenté et aux droits du *ta ɣkap*, sont portées devant les chefs. Ailleurs, un nombre croissant de causes sont portées devant les tribunaux des subdivisions, spécialement celles qui concernent le droit à l'occupation des terrains, les mariages et divorces sous le régime dotal ; on voit même de simples habitants de certaines chefferies plaider contre le chef, ce qui est strictement impensable en droit coutumier.

Justice coutumière.

La justice coutumière est rendue chaque semaine, le jour du marché ; les causes sont d'abord entendues en conciliation par des assesseurs qui, dans certaines chefferies sont les *ɣwala*, dans d'autres des notables de la famille du chef.

Les causes les plus couramment portées devant le chef sont par ordre de fréquence :

— Filouteries (dettes non remboursées, locations non payées sous prétexte qu'il s'agissait d'un prêt, etc.). Ce genre d'affaires est aussi commun chez les villageois Bamiléké que dans le reste du Cameroun : ils poursuivent avec âpreté le recouvrement de leurs créances, mais quant à leurs dettes, la plupart d'entre eux ne les paient que contraints et forcés, après avoir usé de toute la mauvaise foi possible. Cette tendance provoque de nombreux procès, assez facilement réglés d'ordinaire, car la coutume possède un riche arsenal d'épreuves fondées sur la suggestion et la peur, pour faire rendre gorge aux débiteurs malhonnêtes.

— Contestations sur les ventes ou locations des champs de bambous ;

— Déprédation dans les champs par des animaux domestiques ayant franchi les clôtures, et qui sont tués ou mutilés par le propriétaire du champ (ceci dans les chefferies où l'obligation de clore n'est plus observée) ;

— Contestation sur la désignation d'un héritier ;

— Enlèvement de filles ou de femmes ; demande d'indemnités ou de remboursement de dot ;

— Plus rarement : accusation de meurtre par sorcellerie.

Dans la mesure du possible, le chef s'efforce de juger par application d'un point de droit coutumier, en faisant appel à la jurisprudence, c'est-à-dire au souvenir conservé par les vieillards de jugements rendus dans des cas semblables.

Si l'affaire est confuse, ce qui arrive souvent, on fait appel à des épreuves judiciaires (*ɣgwɔ*).

Ces épreuves ne sont pas pratiquées en présence des européens, mais on ne fait pas de difficultés pour leur raconter en détail ce qui s'est passé.

Les épreuves pratiquées couramment à Batié sont les suivantes :

— L'épreuve par la tortue est très généralement pratiquée pour les accusations de sorcellerie, d'adultère, ou de malhonnêteté.

Le chef fait apporter une tortue ; on la place devant l'accusé qui prononce sur elle ces paroles : « le monde est méchant, je ne connais rien de cette affaire (dont on m'accuse) ; tu vas retirer cette accusation de moi ».

Si la tortue se dirige vers le chef, l'accusé est innocent ; dans le cas contraire, il est coupable.

En fait l'épreuve est rarement concluante, car l'accusé peut la récuser si elle lui est défavorable, non qu'il en conteste le principe, mais en accusant les *ɣwala* d'avoir faussé l'épreuve en disposant les assistants de façon à effrayer la tortue et à perturber son mouvement vers le chef. En fait, l'épreuve consiste après avoir tué la tortue, à en manger le cœur en prononçant une imprécation contre soi-même au cas où l'on serait coupable. Si deux plaideurs s'accusent réciproquement, le chef peut leur ordonner de manger chacun la moitié du cœur de la tortue.

Cette épreuve donne toute satisfaction aux villageois Bamiléké qui ont en elle la plus grande confiance ; les accusés sont les premiers à demander à se justifier de cette façon.

— Faire arrêter l'homme accusé d'être un homme panthère malfaisant et le faire ligoter pendant quelques jours ; on pense en effet qu'ainsi réduit à l'impuissance, il ne peut plus faire agir sa panthère. Si les déprédations ne cessent pas, on pourra conclure qu'il était innocent.

— La pierre sacrée de la chefferie, conservée dans la case de la société *Msɔp*. L'accusé est invité à frapper le sol avec cette pierre en prononçant des imprécations contre lui-même au cas où il mentirait. Sa mort surviendrait alors rapidement. On peut aussi lui imposer de prononcer des imprécations contre lui-même (*nə ma' nzem*), « jeter le serment » devant un des lieux de sacrifice, *Ifiap*, de la chifferie.

— Pour l'accusation de meurtre par sorcellerie, l'accusé est invité à manger de la terre du tombeau en prononçant « que Untel me tue si je suis son assassin ».

— Pour les dettes non remboursées aux héritiers d'un défunt, l'accusé est invité à « manger la tête du mort », c'est-à-dire qu'on gratte sur le crâne du défunt des parcelles d'os qu'il doit avaler en prononçant la même imprécation.

— Les *kadi* (poisons d'épreuve) sont plus spécialement utilisés pour départager deux plaideurs qui s'accusent réciproquement ; il s'agit actuellement d'une épreuve par suggestion, le liquide bu étant inoffensif ; il est supposé amener la mort du coupable dans un délai plus ou moins bref.

Les maladies le plus communément imputées à la sorcellerie sont la toux persistante, les crachements de sang (imputés aux moustaches de panthère) ; si un homme avant de cracher le sang avait mangé chez quelqu'un, il l'accuse aussitôt.

La divination par l'araignée, couramment pratiquée par les Bamiléké, ne paraît pas être admise en justice.

Les malheurs frappant collectivement la population, tels que la sécheresse, les épidémies, donnent lieu à des épreuves de justification ordonnées par le chef, et confiées à des magiciens appelés *matfwo* (N). Les habitants adultes du quartier en cause, ou même de toute la chefferie, sont invités à passer l'un après l'autre devant le *matfwo*, à boire un peu du liquide magique qu'il a préparé en prononçant « si je connais quelque chose de cette affaire, que je meure ».

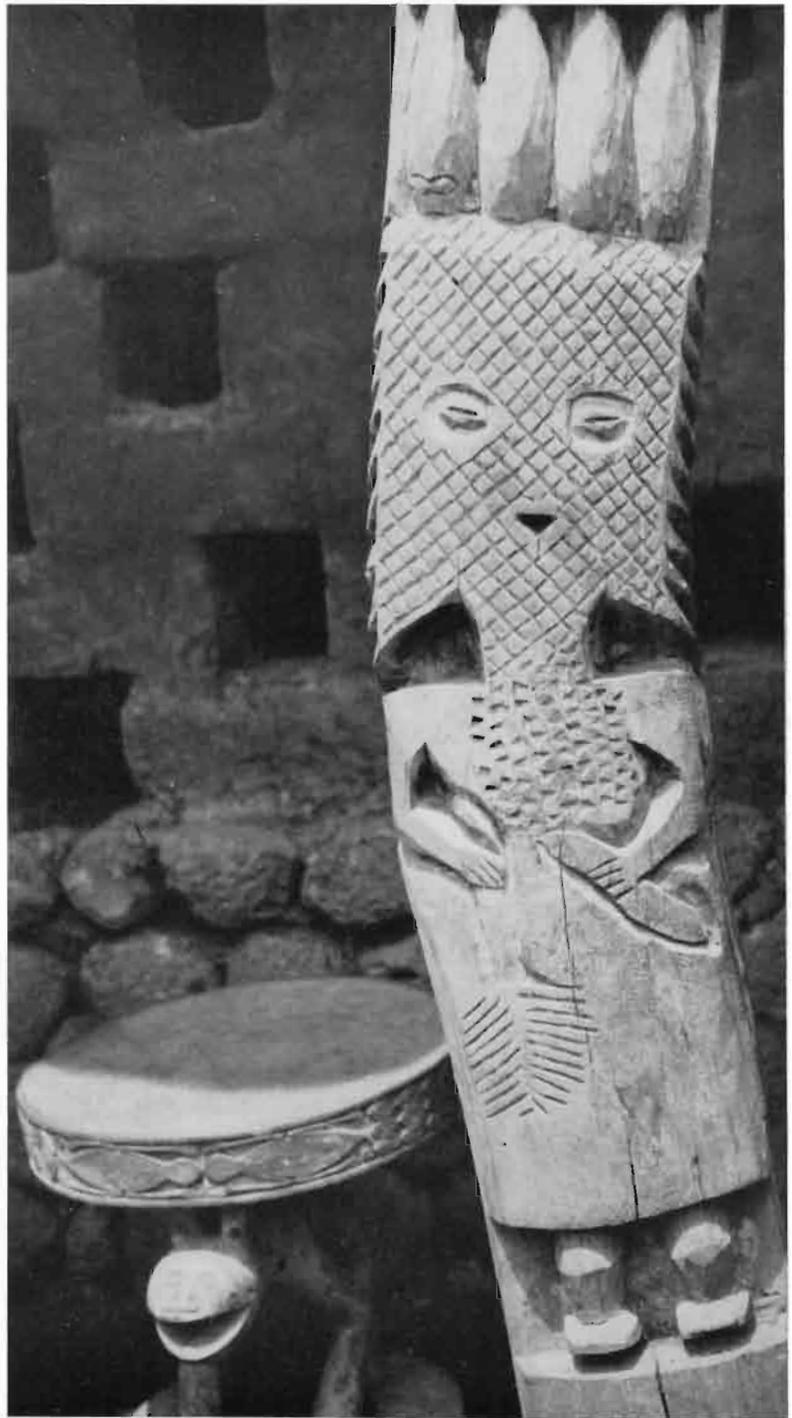
On peut s'étonner de voir des chefs disposant jusqu'à une époque toute récente, d'un pouvoir absolu, s'en remettre à des épreuves judiciaires pour trancher la plupart des procès. En fait, pour les Bamiléké comme pour les populations tribales en général, le véritable juge, c'est la croyance ; la véritable sanction, c'est la sanction suprahumaine, exercée par les ancêtres et les dieux des lignages, sous forme de malheurs et de maladies. Dans ces conditions, juger, ce n'est pas rechercher la vérité complète et trancher le procès selon l'équité rigoureuse (comment le pourrait-on, d'ailleurs ? La plupart des affaires sont confuses, la bonne foi des témoins douteuse, les droits contestés remontent à plusieurs générations et sont impossibles à vérifier en l'absence de preuves écrites).

Juger, c'est mettre les plaideurs dans l'obligation de prononcer contre eux-mêmes des imprécations comportant une sanction suprahumaine, s'ils sont de mauvaise foi.

Ainsi, à moins que l'un des plaideurs n'ait agi d'une façon évidente à l'encontre du droit coutumier, il est indispensable de recourir à l'épreuve judiciaire, qui résulte directement des croyances religieuses. Le pouvoir de suggestion de ces épreuves est tel que le plaideur de mauvaise foi perd souvent courage au moment de la subir.

Une autre fonction de l'épreuve judiciaire est de faciliter l'exécution des jugements. Les chefs répugnent à employer la force pour faire exécuter des jugements de droit privé (remboursement de dettes, etc.) ; la crainte des sanctions suprahumaines résultant du faux serment remplace l'avoué et l'huissier.

Voici un exemple de cause jugée à plusieurs reprises devant les notables de Batié et dans laquelle, à deux reprises, une épreuve judiciaire a eu raison de la mauvaise foi acharnée d'un plaideur.



Poteaux sculptés (chefferie de Bangam).

T..., âgé de 14 ans en 1942, avait reçu de A... la promesse de lui donner en mariage sa fille B..., alors âgée de 5 ans. T..., avec l'aide de son père, commença à verser, donnant notamment 6 chèvres, unealebasse d'huile et 110 francs (1942). Sur ces entrefaites, A... mourut. T... participa aux lamentations, tirant de nombreux coups de fusil.

T... attendit deux ans pour aller demander à l'héritier quelle suite il comptait donner à l'affaire. Cet héritier, qui avait été son camarade d'école et avait assisté aux versements, répondit évasivement, prétendant que A..., sur son lit de mort n'avait pas parlé de cette dette. T... avait sans doute versé des chèvres, mais qu'est-ce qui prouvait que ce n'était pas en remboursement d'une dette antérieure ?

Furieux, T... exigea alors d'être soumis à l'épreuve judiciaire : « manger la tête du père » ce qui eut lieu devant témoins. L'héritier s'inclina et reconnut la dette, mais il ne remboursa pas pour autant.

Sur ces entrefaites, T... quitta le pays pour aller en ville apprendre un métier. Pendant son absence la fille B... fut mariée à un habitant quelconque.

T... laissa dormir l'affaire pendant 12 ans. Il considérait cette dette comme un capital dont la valeur ne pouvait qu'augmenter, et qu'un jour on devrait lui rendre avec les intérêts : le croît du troupeau.

En 1954, il alla en conciliation devant les notables de Batié. Ceux-ci décidèrent qu'on devrait lui rendre 8 chèvres, unealebasse d'huile et 1.000 francs. Il n'accepta qu'à contre-cœur, prétendant qu'en 12 ans, ses 6 chèvres avaient quadruplé de nombre. Il demandait aussi le remboursement des coups de fusil tirés aux obsèques de T... : « Si ce n'était à titre de gendre, je ne pouvais pas, je ne devais pas tirer ces coups de fusil ». Quant à l'héritier, il ne faisait toujours pas mine de payer quoi que ce soit.

En février 1954, les enfants de A... célébraient la lamentation de leur mère. T... surgit au milieu de la cérémonie, arrêtant le tambour. Selon la coutume, on ne peut pas continuer la cérémonie sans avoir arrangé le différend. Les enfants de A... étaient menacés de la vengeance de l'âme de la défunte, privée de ses honneurs funèbres ; la mort dans l'âme ils s'engagèrent par écrit à verser dans les deux mois ce qui avait été prévu en conciliation.

En juin 1955 ils n'avaient toujours rien versé.

Le plaignant ne perdait cependant pas espoir d'être remboursé : un jour ou l'autre, l'héritier de A... sera en proie à l'adversité, et les devins ne manqueront pas de lui représenter qu'il est malade par l'effet de ses engagements non tenus : il s'empressera alors de payer sa dette.

A l'égard des accusations de sorcellerie que les habitants formulent sans cesse vis-à-vis les uns des autres, le chef intervient en conciliateur, en empêchant toujours le pire, c'est-à-dire l'explosion de la fureur populaire contre un malheureux accusé à la légère. A force de servir d'arbitre dans des affaires de ce genre, le chef est sceptique, sinon sur le fond même de ces accusations, tout au moins sur la possibilité de savoir la vérité, et n'emploie qu'avec une circonspection extrême les moyens prévus par la coutume. Son action consiste le plus souvent à faire traîner l'affaire en longueur, sachant qu'à la longue l'accusation finira par tomber.

Par exemple, si des habitants viennent porter plainte contre un de leurs voisins, notoirement connu comme « ayant une panthère dans le ventre », parce qu'ils pensent que c'est sa panthère qui égorge nuitamment leurs chèvres, le chef convoque l'accusé. S'il nie « avoir une panthère » on le soumet à l'épreuve de la tortue ; cela n'est pas toujours convaincant pour les voisins, mais ils ne peuvent poursuivre l'accusation. Si l'accusé reconnaît « avoir une panthère » mais affirme que cette panthère ne s'attaque jamais aux hommes ni aux animaux domestiques, le chef envoie ses serviteurs parler aux principaux notables du quartier connus pour avoir une panthère et leur demande de faire eux-mêmes la police à l'intérieur de leur société... pendant ce temps la panthère peut avoir été tuée ou être partie, et l'accusation tombe.

En fait, il faut une série de coïncidences extraordinaires, jointes à une très mauvaise réputation, pour que le chef agisse effectivement contre un accusé. Il peut employer par ordre de gravité les sanctions suivantes :

— Envoyer ses serviteurs lui « couper les plantains », *nə ko kəlǝ* (N). Cette opération est liée à la croyance que l'homme changé en animal reste relié à son corps par un des plantains de sa concession. Si ses plantains sont coupés, il est mis hors d'état de poursuivre son action magique.

— Le frapper d'une amende ou d'une corvée.

— L'expulser du territoire de la chefferie.

L'expulsion signifie en même temps la ruine matérielle et le déshonneur ; c'est une sanction si grave qu'elle n'est prononcée que dans des cas exceptionnels :

— Vol grave,

— Adultère avec une femme du chef,

— Refus systématique de remplir ses obligations coutumières et mauvaise volonté systématique à l'égard du chef. Il y a eu un cas d'expulsion à Batié en 1952 et deux en 1955. C'est dire que cette coutume reste pleinement vivante.

Les membres de la société *Mənjoŋ* du chef se rendent chez le coupable pour lui « couper le village », *ku be* (T) (1) ; cette pittoresque expression rend exactement compte de l'opération : tout est coupé au ras du sol depuis les murs de la case jusqu'aux légumes. La cendre du foyer est jetée au visage du coupable qui n'a plus qu'à s'enfuir et à se perdre dans les faubourgs de Douala.

Le chef envoie ses femmes cultiver la terre devenue libre, ou la donne à n'importe qui. Seuls les kolatiers, qu'on a respectés en raison du pouvoir magique qui leur est attaché, conservent un lien avec les héritiers de celui qui les a plantés. Le nouvel occupant n'ose pas en cueillir les fruits avant de les avoir achetés à leur possesseur. Seul un fils de chef se juge protégé de l'influence magique et peut se dispenser d'acheter les arbres... car dans cet achat, le souci de dédommager le propriétaire n'intervient à aucun degré ; il s'agit d'un transfert de force magique.

La justice du chef est-elle acceptée sans murmure ? Evidemment non. Les villageois Bamiléké ont une forte tendance à l'irresponsabilité : tout ce qui arrive de fâcheux à un homme n'est pas sa faute : c'est la faute de quelqu'un. Par conséquent, s'il perd son procès, c'est que son adversaire a circonvenu le chef par magie, ou lui a versé de l'argent. Cela se dit notamment après la mort d'un grand notable au moment de la proclamation de l'héritier par le chef, selon les instructions du défunt. En fait, on le dit sans conviction, et cela n'empêche pas les plaideurs de se présenter en foule devant le chef. D'ailleurs il est difficile de croire à la partialité systématique du chef, car ici encore intervient le frein du culte des ancêtres : le chef a beau être revêtu d'un caractère sacré, il n'est pas pour autant à l'abri de la vengeance des ancêtres. Supposons par exemple que le chef ait accepté un cadeau important d'un homme pour lui donner une femme sous le régime *la ŋkap*, et qu'il fasse semblant de ne plus s'en souvenir ; s'il tombe malade quelques mois plus tard, ses devins consultés lui révèlent inmanquablement qu'il est malade par l'effet de la colère de l'ancêtre qui attend sa descendance... le chef s'empresse alors de réparer ses torts.

Chef, notables et simples habitants.

Il n'existe pas, en pays Bamiléké, d'autre commandement que celui du chef, et d'autre hiérarchie que celle des sociétés coutumières, par lesquelles le simple habitant peut atteindre la plus haute dignité.

(1) A Bandjoun on dit : « creuser le village », *nə tā pe*.

A l'intérieur de la concession obtenue du chef, chacun est entièrement maître chez lui et totalement indépendant de son voisin ; grand notable comme simple habitant ont les mêmes droits et les mêmes devoirs.

L'esclavage a existé en pays Bamiléké, mais il n'a jamais constitué comme dans les lamidats Foulbé du Nord Cameroun la base de la vie sociale. Il a disparu rapidement quand les européens ont établi leur administration dans le pays, ne laissant que de faibles traces (nous avons vu que seuls les principaux chefs ont encore quelques serviteurs ; encore s'agit-il de fonctions honorifiques et rétribuées par le don d'une ou plusieurs épouses).

Le système social des Bamiléké, interdisant la vente de la terre puisqu'elle appartient au chef, a pour effet de protéger les faibles et d'empêcher l'accaparement des terres par les notables ; la division traditionnelle du travail entre les sexes, faisant des épouses la seule main-d'œuvre agricole, contribue également à maintenir l'équilibre de la société. On ne cherchera pas à accaparer des terres qu'on serait incapable de mettre en valeur, faute de main-d'œuvre.

Cette disposition du droit coutumier a maintenu entre toutes les catégories d'habitants une égalité relative, que nous observerons nettement dans l'étude d'un fragment de la chefferie de Batié. Il n'existe pas, dans les chefferies qui ont conservé leur structure intacte, d'exploitation de l'homme par l'homme (1). Chacun vit sur sa propre terre, disposant librement de son temps et s'enrichissant selon ses mérites.

En fait, il est contraire au système Bamiléké de laisser se cristalliser définitivement une caste de privilégiés et une caste de parias. Si dans certaines grandes chefferies, des chefs de quartiers abusaient de leurs pouvoirs, ils le faisaient à l'encontre de la pensée du chef.

Le système Bamiléké, loin de laisser se cristalliser des classes sociales, tend à les renouveler d'un mouvement continu. Le descendant du chef après la 4^e génération pouvait être requis comme serviteur, et les filles de serviteurs épousées par le chef ou ses fils donnaient naissance à des nobles. Il est permis de penser que l'intervention de l'administration, entravant ce mouvement dont le chef était le pivot, a contribué à cristalliser fonctions et privilèges et à creuser entre les classes sociales un fossé qui n'existait pas autrefois.

LES SOCIÉTÉS DE LA CHEFFERIE

Ces sociétés constituent un des mécanismes fondamentaux de la société Bamiléké, et aussi un des plus originaux ; rien de semblable n'existe dans les autres populations du Cameroun.

Les membres de ces sociétés sont tenus au secret le plus rigoureux par des serments religieux devant entraîner la mort en cas d'indiscrétion. On ne peut donc savoir exactement ce qui s'y fait, mais on peut savoir très facilement qui en fait partie, comment les assistants sont placés, comment on peut postuler son admission.... et bien d'autres détails que laissent échapper les notables sans s'en rendre compte quand on parle familièrement de la coutume.

Fonctions et pouvoirs des Sociétés.

Ces sociétés coutumières ne sont pas à proprement parler des sociétés magiques ou religieuses ; quelques-unes pratiquent des sacrifices et des rites, mais ce n'est pas leur raison

(1) Par contre cette exploitation apparaît partout où se constituent des groupements extra-coutumiers, notamment dans la région de Nkongsamba, où tend à se constituer une classe de riches planteurs Bamiléké, faisant travailler à leur profit leurs compatriotes réduits à l'état de manœuvres.

d'être. Il semble bien qu'à la chefferie, seuls ont une activité axée sur la magie, les notables du *Kamvù'* et la société *Njià*. Cette société, rappelons-le, pratique la divination au profit du chef elle détermine notamment les offrandes à faire aux divers lieux de culte (*tfiap*) de la chefferie. Elle pratique aussi des rites de protection et des rites agraires. Par contre, les grandes sociétés coutumières ont un rôle essentiellement politique et social ; placées sous la direction du chef, elles permettent à son influence personnelle de pénétrer toutes les couches de la chefferie ; réciproquement elles lui permettent d'entrer directement en contact avec tous les éléments actifs de la population, et de connaître leur pensée sans qu'une caste de dignitaires ou de serviteurs puisse faire écran entre lui et le peuple, comme il arrive dans d'autres sociétés africaines.

Une autre fonction de ces sociétés est de matérialiser constamment, pour chacun, sa place dans la hiérarchie complexe de la société Bamiléké. Un jour par semaine, chaque notable est obligé de s'asseoir entre tel et tel, sur un siège de forme déterminée ; c'est précisément parce que la société Bamiléké ne comporte ni grands lignages, ni culte tribal qu'il est nécessaire de rappeler constamment à chacun sa place. Si cette fonction n'existait pas, chaque grand notable aurait vite fait de se prendre pour un chef et de faire sécession.

Enfin, ces sociétés représentent comme une échelle permettant aux meilleurs et aux plus actifs de s'élever dans la hiérarchie. On peut observer à cet égard qu'un chef n'accorde aucun titre honorifique à ses fils avant de les avoir fait entrer dans une des grandes sociétés coutumières pendant un temps suffisant pour y faire leurs preuves.

Comment l'activité de chacun dans ces sociétés permet-elle de juger ses mérites ? Il doit faire preuve de fidélité, de continuité et de sérieux. Surtout il doit montrer à la fois sa richesse et sa générosité, car pour entrer dans une société et y monter en grade, la condition essentielle est de payer ; payer à la société qu'on doit régaler à grands frais ; payer au chef, à l'entrée d'abord, puis à chaque distinction accordée. Que l'acte de payer prenne aux yeux des villageois une valeur morale essentielle, cela ne doit pas surprendre, car il s'agit pour eux d'une action profondément douloureuse, que les gens ordinaires n'exécutent que sous la menace de sanctions suprahumaines ; payer généreusement et sans contrainte est la marque de qualités que le chef doit récompenser ; il est inutile d'insister par ailleurs sur la valeur magique attribuée au paiement dans les sociétés africaines, en tant que transfert de forces ; payer le chef, c'est accroître la force du chef.

L'étude des sociétés coutumières en tant que moyen d'élévation sociale montre l'existence de deux hiérarchies parallèles, avec correspondance de grades, entre les descendants des chefs et les serviteurs. C'est un aspect fondamental de la société Bamiléké.

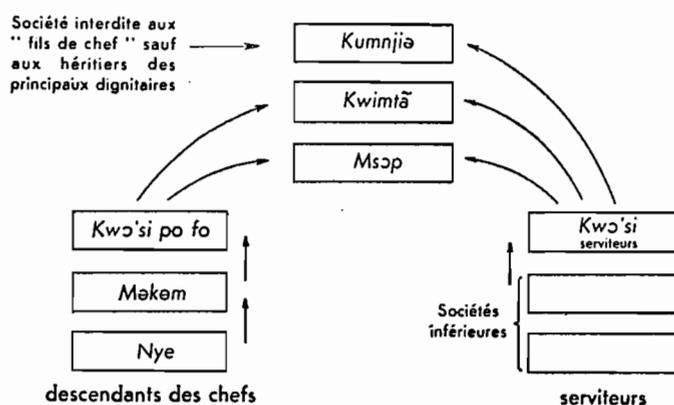
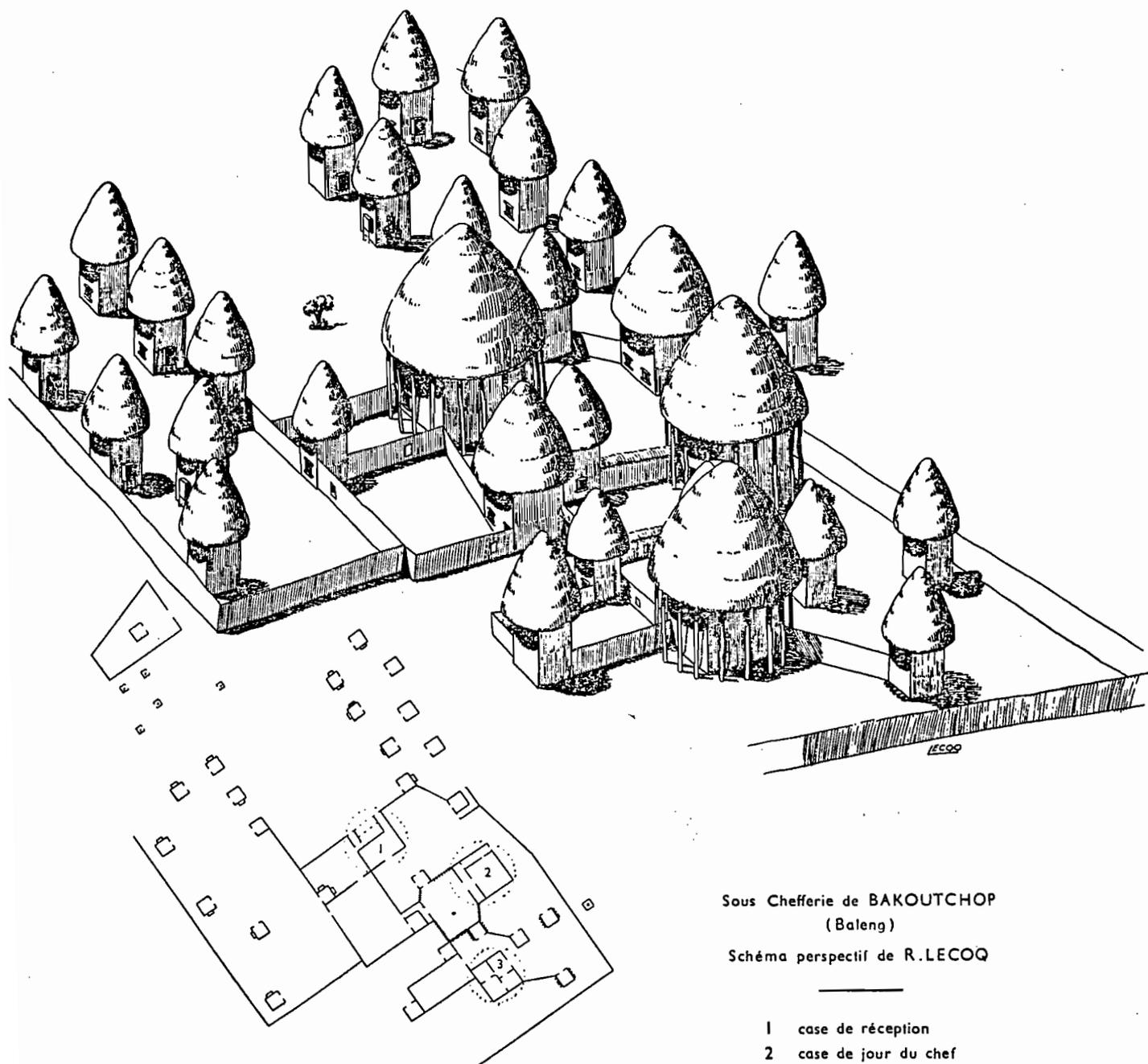


Fig. 15. — Schéma général des grandes sociétés coutumières dans les chefferies de la région de Bafoussam.



Sous Chefferie de BAKOUTCHOP
(Baleng)

Schéma perspectif de R.LECOQ

- 1 case de réception
- 2 case de jour du chef
- 3 case de nuit du chef
- case de femme
- case de serviteur
- grenier
- lieu de culte
- a.s arbre sacré

D'une façon générale on retrouve à peu près partout la correspondance de grade suivante :

Notables serviteurs	Nobles
<i>ɲwāmbɛ</i>	<i>fɔ̃ntɛ</i> (sous-chef)
<i>ɲwala</i>	<i>sɔp</i>

Pour les autres grades, la correspondance est variable d'une chefferie à l'autre. A chaque grade correspond un type déterminé de siège, sur lequel peuvent s'asseoir certaines catégories de nobles et certaines catégories de serviteurs.

Les types de sièges et leur signification sont très variables d'une chefferie à l'autre.

Les chefferies de la région de Bafoussam comportent avec quelques variantes, à peu près les mêmes sociétés, jouant à peu près le même rôle ; il y a trois sociétés d'initiation de fils de chef : *Nye*, *Məkəm* et *Kwə'si po fo* ; trois sociétés parallèles d'initiation de serviteurs. Quand ces trois stades ont été franchis, ils donnent accès à l'une des grandes sociétés mixtes, c'est-à-dire où les nobles et serviteurs sont admis simultanément : *Kwimlā* et *Msɔp* (1). La société *Kumnjiə*, la plus élevée et la plus fermée de la chefferie, est interdite aux « fils de chef » à l'exception des héritiers des *kūipu* et de quelques autres dignitaires, variables selon les chefferies, qui y entrent de droit à la mort de leur père.

On peut appartenir (si on en a les moyens) à ces trois grandes sociétés à la fois. L'appartenance à l'une d'elles donne le titre de *ɲkam* (notable), le droit d'avoir une « place de lamentation », une allée et une case-vestibule à l'entrée de sa concession.

Il existe encore d'autres sociétés, variables d'une chefferie à l'autre, qu'il est difficile de placer dans une échelle d'élévation sociale et qui paraissent correspondre à des buts particuliers ; par exemple l'appartenance à l'association *Panɣwɔp* donne droit de danser avec une peau de panthère dans le dos ; c'est selon l'expression des villageois, une « société de vaniteux ».

D'une façon générale, et c'est un aspect très remarquable du système social Bamiléké, la coutume tend à freiner et à rendre difficile l'élévation sociale des « fils de chef », en leur imposant le passage à travers plusieurs sociétés successives, ne pouvant accéder à chaque échelon qu'avec l'assentiment du chef. Par contre, il n'est mis aucun obstacle à l'élévation sociale des serviteurs et des simples habitants. Ils peuvent directement postuler à l'entrée dans les sociétés les plus élevées, s'ils peuvent supporter les frais que cela comporte. Car à cet égard il y a entre les différentes sociétés des différences très marquées.

Chaque nouveau chef crée une société ; il est probable qu'il ne lui assigne pas dès l'abord un but précis et qu'à la longue la société finit par trouver sa fonction dans la chefferie, par imitation de ce qui a réussi ailleurs.

Il est déconcertant de trouver dans les diverses chefferies un schéma à peu près identique pour les différentes sociétés, car la création de telle d'entre elles est très récente dans certaines chefferies, plus ancienne dans d'autres. Par exemple à Batié c'est le chef actuel Youta qui a créé la société *Kwimlā*, qui existait à Bandjoun depuis deux générations.

Il n'est pas d'usage de réparer les cases des grandes sociétés ; une fois construites, aussi solidement que possible, on attend qu'elles soient entièrement tombées avant de les rebâtir, exactement au même endroit. Cette conception paraît largement répandue en Afrique Noire dans le domaine religieux. Ce qui a été dédié à des forces suprahumaines se trouve soustrait à l'action des hommes. On ne doit plus y toucher, même pour des réparations.

(1) Cette société semble à l'origine avoir été une association de caractère militaire.

L'intérieur de ces cases est généralement presque complètement obscur ; les assistants s'éclairent avec des lampes. On ne trouve d'autre installation que des étagères, où chacun range son siège pour le mettre à l'abri des termites, et où sont placées les cloches doubles (*küifo*). Il y a toujours au milieu de la case une jarre enterrée, datant des premiers fondateurs ; c'est là que se pratiquent les épreuves visant à déceler les menteurs, les parjures et les coupables d'indélicatesses diverses ; ils sont invités à jeter du vin de palme dans la jarre en prononçant des imprécations contre eux-mêmes au cas où ils seraient coupables.

Dans les grandes sociétés mixtes, les assistants sont rangés sur trois faces d'un rectangle allongé : les descendants des chefs sur une face, les serviteurs de l'autre ; le chef et les *ηwala* en exercice sur le troisième côté.

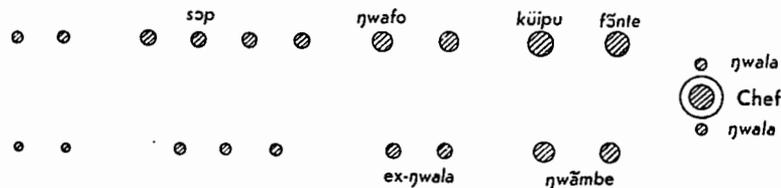


Fig. 16. — Disposition des membres des sociétés coutumières dans les réunions.

Les *ηwāmbɛ* et sous-chefs peuvent s'asseoir chez eux sur un siège sculpté, mais pas dans les sociétés de la chefferie, où il est réservé au chef.

Quand un membre d'une société meurt, son héritier prend sa place, après avoir versé au chef un paiement important ; l'héritier est tenu, sous peine de lourdes amendes ou même d'expulsion, de tenir la place de son père.

Dans la plupart des chefferies, les membres de chaque société viennent à leur réunion hebdomadaire vers 7 à 8 heures du matin, les héritiers des fondateurs arrivant avant les autres ; on parle des affaires de la chefferie, et la réunion est terminée avant midi, sauf si le chef a offert un repas, ce qui arrive une fois par mois en moyenne ; la réunion dure alors jusqu'à la fin de l'après-midi.

Chaque société possède un dieu qui lui est propre et qui a été établi par son fondateur à la façon dont on établit le dieu d'un lignage. On dit par exemple si *Kwɔ'si*, le dieu de la société *Kwɔ'si*.

Ce dieu a pour abri un arbre proche du lieu de réunion de la société. On y procède à des sacrifices exactement comme pour le dieu d'un lignage. S'il arrive qu'un membre de la société soit chassé ignominieusement pour vol ou adultère avec une femme du chef, les membres de la société se réunissent auprès de l'arbre et invoquent le dieu contre lui, prononçant des paroles de malédiction tout en versant du « vin » de raphia. On dit par exemple : « *Kwɔ'si* *pɔ:tə* Fomo (N), le *Kwɔ'si* a maudit Fomo ». L'homme ainsi maudit a de grandes chances dit-on, de mourir peu de temps après.

Les membres des grandes sociétés coutumières sont appelés *kam*. Traditionnellement, ils étaient redoutés des simples habitants, car ces sociétés disposaient de pouvoirs importants (1).

(1) On peut remarquer à ce sujet que les noms de plusieurs sociétés font allusion à des châtements : *Kwimtā* = « clouer les oreilles », *Kamkhwə* = « percer les pieds ».

Le principe était que chaque jour de la semaine, à l'exception des jours du petit et du grand marché, était réservé à l'une des grandes sociétés. Ce jour là, les membres de cette société étaient maîtres absolus des grands chemins, et les simples habitants devaient rester confinés dans les quartiers ; cette règle avait pour but de préserver le secret de l'identité des membres de la société qui, au moins en principe, n'étaient pas connus des habitants ; circulant masqués et armés d'un bâton, les *kəm* avaient le droit de frapper impunément l'audacieux qui était resté sur leur chemin ; il était même interdit ces jours là de réparer les toits, car du haut des toitures on peut jeter un regard indiscret sur les chemins par-dessus les haies ; seules les femmes pouvaient circuler sur les chemins pour les besoins de l'agriculture, mais quand elles rencontraient un *kəm* elles devaient poser leur charge et se tourner vers la haie.

Ces usages ont disparu peu après la guerre 1939-45, et les membres des grandes sociétés ont beaucoup perdu de leur prestige. Ils demeurent cependant redoutés.

Règles d'entrée dans les sociétés coutumières.

Il est obligatoire pour l'héritier, d'entrer dans les sociétés de son père et d'y tenir sa place. C'est une obligation liée à l'acceptation de l'héritage. Le chef peut frapper le défaillant de lourdes amendes.

Quand on sépare en deux un héritage (pour les *ɣwāmbé*), si le défunt était membre de trois sociétés, l'héritier principal entre dans deux, l'héritier secondaire dans une. C'est une règle de principe qu'un fils ne peut entrer du vivant de son père dans la même société que ce dernier. Il y a une exception :

— Pour les héritiers des *küipu*, *ɣwafɔ* et du premier *sɔp*.

— Pour la société *Nye*, société d'initiation des fils de chef, selon des règles que nous indiquons plus loin.

Dans *Kwɔ'si*, bien que cette société soit comme les autres, présidée par le chef, ses fils peuvent y être admis à l'âge de 30 à 35 ans.

Nous décrirons ci-après quatre grandes sociétés qui jouent un rôle essentiel dans l'organisation des Bamiléké, et semblent fonctionner selon les mêmes règles dans la plupart des chefferies de la subdivision de Bafoussam.

Les autres sociétés sont très variables d'une chefferie à l'autre, le même nom recouvrant une composition et des attributions sensiblement différentes. Nous en donnerons un aperçu dans l'étude consacrée aux chefferies de Batié et de Bandjoun.

La société *Nye* (première société d'initiation des fils de chef).

Cette société est un des organismes essentiels de la chefferie ; nous avons vu que le droit de créer une société *Nye* était attribué aux *ɣwāmbé* comme un des attributs essentiels de la qualité de chef.

Entrent de droit, mais sans y être obligés, dans la société *Nye* :

- 1) Les fils et petits-fils de chef ;
- 2) Les héritiers des *küipu*, *ɣwafɔ*, et des premiers *sɔp* ;
- 3) Les héritières des *mafɔ*.

C'est la seule société dont les adhérents puissent faire entrer leur fils de leur vivant ; un fils de chef né à la chefferie a le droit de faire admettre un maximum de deux ou trois de ses fils

arrivés à l'âge de 15 ans ; en outre, à sa mort son héritier prendra sa place. Aucun fils de chef ne peut prétendre à une dignité quelconque sans avoir été admis dans cette société et la fréquenter assidûment.

On continue à appartenir à la société *Nye* même après être entré dans des sociétés de niveau plus élevé.

L'admission à la société *Nye* représente une charge assez lourde, le postulant devant offrir plusieurs repas à la société et verser de 10 à 20 dames-jeanne de 20 litres de vin de palme.

La société *Nye* exécute des rites particulièrement importants une année sur deux — les années dites de *ke* ou des forces magiques — pendant une période de 9 semaines de huit jours (1). Ces rites, qui semblent correspondre à l'idée d'un renouvellement des forces, débutent en général vers le 15 mars, mais les dates ne se correspondent pas d'une chefferie à l'autre. Ils sont exécutés de la même façon dans toutes les chefferies de la région de Bafoussam, et se terminent par la danse de la société *Kumnjiə*, première société coutumière de chaque chefferie, la plus remarquable cérémonie du pays Bamiléké.

Le premier de ces rites est un sacrifice qui s'exécute un jour *njunə* (T) et dont le sens n'est pas bien clair pour les intéressés. La société se réunit à 18 heures auprès du chef, qui donne des haricots indigènes cuits et de l'huile de palme (ces haricots sont réputés être une des plus anciennes cultures du pays). Sept ou huit de ses membres choisis par le chef se rendent en chantant, à la tombée de la nuit, au bois sacré où doit avoir lieu l'offrande ; ils sont marqués au front de poudre de bois rouge ; l'un porte dans une poterie la nourriture à offrir, un autre un tabouret ressemblant vaguement à un cylindre ajouré ; arrivés au bois sacré, ils se réunissent en silence au pied d'un arbre où se trouve habituellement un certain oiseau. Celui qui a été désigné pour officier répand la nourriture de la main gauche au pied de l'arbre. Tous se retirent sans regarder en arrière ; ils se rendent, toujours chantant, à la case où sont conservés les crânes des chefs ; plusieurs coups sont frappés du dehors. La cérémonie est terminée, sans qu'on ait expliqué aux participants le sens du rite qu'ils ont exécuté ; la nuit suivante ils ne doivent pas coucher sous le même toit qu'une femme.

La période de neuf semaines est alors ouverte. Pendant cette période, les jours de marché, les membres du *nye* président à la danse de *ke* des adolescents, dont ils constituent l'orchestre.

Dans les quartiers, la danse de *ke* est organisée par les sociétés *nye* que les notables *ɲwāmbə* ont le privilège de constituer chez eux. A la chefferie, c'est le *nye* du chef qui fait danser le *ke*. Les membres de la société se réunissent dans leur enclos de lattes de palmier situé sur la place dite *sim ke* (N), *sem kã* (T), où, revêtus de cagoule, ils frappent les instruments dits *küifo* (cloches doubles, au nombre de sept, formant un accord) accompagnés de deux tambours et de balafons. Cette musique ne doit pas, sauf fatigue des participants, s'interrompre du matin au soir ; les joueurs se relaient ; ils peuvent être aidés par les membres des sociétés *Nye* des autres chefferies.

Nous avons assisté plusieurs fois, au cours du printemps de 1955, aux séances des sociétés *Nye*. A Batié il venait une trentaine d'hommes, âgés de 20 à 50 ans, deux jeunes héritières de *mafo*, et une fillette de 12 ans, fille du chef Youta, qui était en quelque sorte la filleule de la société. Son admission, contraire aux règles que nous venons d'exposer, montre combien il est illusoire d'étudier la coutume par des interrogatoires théoriques ; voici douze ans, une femme du chef Youta ayant mis au monde deux jumelles, les membres du *Nye* allèrent la saluer, portant des faisceaux de l'herbe sacré *pfuekã* ; quelque temps après, une des jumelles mourut. Le chef Youta décida que l'autre fillette, si elle survivait, serait la filleule de *Nye*. Effectivement, à l'âge de 11 ans elle y fut admise et y tient sa place depuis avec le plus grand sérieux.

(1) Nous donnerons dans l'additif consacré aux croyances des Bamiléké quelques données complémentaires sur ces rites.

Les membres du *nye* se réunissent la nuit qui précède chaque danse, et commencent à jouer vers minuit. La musique doit se poursuivre sans interruption toute la journée et se termine vers 20 heures. La danse de *ke* proprement dite commence vers 15 heures et dure jusqu'à la tombée de la nuit.

A la fin de l'après-midi le chef vient par sa présence encourager les musiciens et les danseurs.

Pendant toute la durée de ce rite les membres du *nye* demeurent enfermés dans leur enclos et invisibles à la foule, ceci marquant vraisemblablement qu'ils sont d'une autre nature qu'elle ; rappelons en effet que le *nye* n'est accessible qu'aux descendants des chefs, tandis que le *ke* est une obligation qui incombe à tous les adolescents sans distinction d'origine.

On pratique dans le *Nye* un rite de magie (pas obligatoirement d'ailleurs) tendant à « mettre un remède dans le ventre ». On mange un cœur de coq qui a été cuit avec certaines herbes ; ce remède est supposé rendre plus fort.

L'entrée dans la société *Məkəm* (N), simple prolongation du *Nye*, est assez coûteuse (2 chèvres au chef, 1 porc à la société, du vin de palme, pas d'huile).

La société *Kwə'si*.

Elle est dans presque toutes les chefferies, divisée en deux sections : une pour les notables serviteurs, l'autre pour les descendants des chefs. Ces deux sections se réunissent pour la danse de *Kwə'si*.

Le chef fait entrer à *Kwə'si* ceux de ses fils qui se sont particulièrement signalés par leur activité aux sociétés *Nye* et *Məkəm*. C'est seulement après leur entrée à *Kwə'si* qu'il peut nommer *səp* les plus méritants d'entre eux.

Les conditions d'entrée à *Kwə'si* sont les suivantes :

- 1) Être parrainé par un membre de *Kwə'si* ;
- 2) Être agréé par le chef et lui verser un paiement important ; dans les grandes chefferies on doit donner une femme ; dans les petites chefferies on verse 8 à 10 chèvres (un fils de chef versera seulement 2 chèvres) ;
- 3) Verser à la société 10 dames-jeanne de 20 litres de vin de palme et 100 à 200 litres d'huile de palme, selon l'importance de la chefferie ;
- 4) Fournir un repas au cours duquel est consommé un porc adulte entier.

On peut estimer qu'en 1955, ces versements représentent 100 à 150.000 francs C.F.A. selon les chefferies.

Avant d'entrer à la société, l'intéressé achète 5 sacs de sel et les répartit entre les membres de *Kwə'si* proportionnellement à leur grade, selon les conseils de son parrain. A la première séance on le conduit à sa chaise ; il ne doit pas parler. A partir de la deuxième séance il commence les versements d'huile de palme exigés ; quand il a fini, au bout d'un temps assez long, il peut prendre la parole aux réunions, cela même si ses versements de vin ne sont pas terminés.

Il y a à l'intérieur de la case de réunion de *Kwə'si*, comme dans les autres sociétés, une division en zones, les nouveaux venus étant confinés dans un enclos à part et n'ayant accès qu'avec le temps au centre de la salle.

C'est le chef qui préside la réunion ou, en son absence, un *küipu* : tous les mois ou tous les deux mois, le chef offre un repas à la société. Le *Kwə'si* ne pratique pas de rites autres que les sacrifices à son propre dieu.

(1) Ce type de clôture est une marque de distinction, dont l'emploi est réservé aux chefs et aux *ñwāmbō*.

La société *Mənjɔŋ* du chef.

La société *Mənjɔŋ* constitue la force armée de la chefferie ; ses membres sont choisis par le chef parmi les habitants les plus sérieux et les plus dévoués, âgés de plus de 25 ans ; l'héritier d'un membre de la société décédé prend normalement sa place quand il est arrivé à l'âge de se marier.

La *Mənjɔŋ* du chef a été généralement confondue avec les sociétés *Mənjɔŋ* des quartiers, avec lesquelles elle n'a aucun rapport, sauf le nom ; les *Mənjɔŋ* de quartier sont dans la plupart des chefferies des sociétés autonomes d'amis de même âge ; la *Mənjɔŋ* du chef n'a aucun rapport avec les classes d'âges et dépend directement du chef. Elle est divisée en sections qui se réunissent dans chaque quartier sous le commandement d'un représentant du chef, indépendant du chef de quartier. Serviteurs, fils de chef et simples habitants y sont admis indifféremment. Le chef actuel de la *Mənjɔŋ* de Batié est un *ex ta mbuə* (serviteur qui sert de héraut au chef pendant sa réclusion de neuf semaines).

Il n'y a pas à proprement parler de divisions en compagnies et en sections et les mouvements d'ensemble se font dans un complet désordre.

La *Mənjɔŋ* accompagne le chef quand il rend solennellement visite à des chefs amis ; armés de fusils de traite, ses membres exécutent des salves d'honneur et des danses de guerre.

La *Mənjɔŋ* se réunit un jour par semaine dans une case de la chefferie, qu'elle construit à cet effet et qui est généralement une des plus grandes ; à chaque réunion, ses membres apportent pour le chef un gros fagot de bois mort.

En fait dans ces réunions on voit peu de jeunes gens, mais surtout des hommes de 35 à 50 ans ; il semble qu'en pays Bamiléké comme dans beaucoup d'autres sociétés africaines, on considère que les hommes d'âge mûr sont plus sûrs que les jeunes gens.

LA CHEFFERIE DE BATIÉ

Cette chefferie compte à peu près 7.000 habitants ; située à l'écart des grandes routes, dans une région montagneuse au sol pauvre ; jusqu'en 1955 elle avait peu subi l'influence européenne (1).

D'après la tradition, le premier chef aurait été un chasseur, Tâtemdjœ, frère jumeau du fondateur de la chefferie voisine de Baham ; ils venaient de la chefferie de *yam* (Bagam) de la région de Tschang.

La chefferie est divisée en dix quartiers, dont trois sont des sous-chefferies :

Nom	Nom administratif	
Chepan	(Bachépan)	sous-chefferie
Motchéfondom	Bametchuéfondom	—
Motchwèntchwa	Bametchuencha	—
Hjala	Bahiala	quartier
Ton Langou	Balangou I	—
Njemgou	Balangou II	—
Toufemgoum	Bafangoum I	—
Ka'femgoum	Bafangoum II	—
Njengou	Badjongou	—
Li	Bali	—

(1) Toutefois depuis 1956 son territoire est traversé par la grande route Douala-Bafoussam, ce qui amène un apport intense d'influences urbaines.

Cette division est largement antérieure à l'arrivée des européens, mais le fractionnement des quartiers de Balangou et de Bafangoum a été effectué à la demande de l'administration.

On pense qu'il y a eu douze à quinze chefs depuis le premier fondateur, mais la filiation est oubliée au delà du cinquième ancêtre du chef actuel :

Youta chef actuel
 Kamgan
 Kamphœ
 Kamganhalè
 Kamki
 Yousou

Les jours de la semaine.

- njunjə* Le chef reste enfermé dans la chefferie. Autrefois il se passait de la poudre de bois rouge sur le front et portait un voile rouge comme les *ɣwala*. Les femmes ne peuvent travailler aux champs ni manier la houe.
 Jour de la société *Ndəm̀kəm*, société propre à Batié, qu'on peut considérer comme jumelle de la grande société *Kum̀njia*.
- leɣgã* Jour où l'on peut procéder aux « lamentations » des défunts.
- leɣkɔ̃* Jour de la société *Kwimlã* fondée par le chef Youta ; s'oppose aux lamentations et interdisait même de jouer du tambour.
- temgu* Jour de la société *Kum̀njia*, première société de la chefferie (descendants des *küipu*, *ɣwafɔ*, premiers *sɔp*, et héritiers des *ɣwala ka'*).
- le'ndju* Jour de lamentations.
- ɛnte* Jour de la société *Kwɔ'si* (s'oppose aux lamentations).
- ɣkwɔɣkwa* Jour du marché de Batié.
- nzasso* Jour de lamentations.

Les noms des 8 jours de la semaine ne se correspondent pas d'une chefferie à l'autre, sauf le jour sacré *njunjə*, qui est le même à notre connaissance pour toutes les chefferies de la région de Bafoussam.

Ce tableau montre que les sociétés les plus importantes sont *Kum̀njia*, *Kwimlã* et *Kwɔ'si*. Les autres ne sont pas assez fortes pour interdire les manifestations funèbres ; les raisons de cette interdiction ne sont pas clairement exposées par les notables de Batié ; il est probable qu'elle résulte de la crainte d'influences nocives liées aux deuils célébrés ce jour-là.

La chefferie.

La chefferie de Batié s'enorgueillit d'être la première chefferie entièrement en tôle ondulée. Seules les cases des femmes ont été conservées dans le style traditionnel (1). C'est un spectacle déconcertant et plutôt attristant pour l'européen. Les objets sculptés, vendus ou détériorés par les insectes, ont totalement disparu. Il ne reste donc plus que ce qui correspond à une fonction définie et à une utilité pratique.

(1) Rappelons que nous avons écrit ces lignes avant les troubles et les destructions de la période 1956-1960.

La chefferie est divisée en trois secteurs :

- 1) *parla məyāngəp* « Côté de la première femme » ;
- 2) *parla m.jüikam* « Côté de la deuxième femme » ;
- 3) *tu No* « Le fond de la chefferie ».

Il y a deux arbres sacrés pour les fils de chef, selon qu'ils sont nés à droite ou à gauche de la chefferie. Il y a aussi dix places sacrées (des boqueteaux d'arbres) où seul le chef sacrifie.

Le côté gauche en montant (côté de la première femme du chef) est le côté interdit aux fils de chef ; là se trouvent les places interdites, le *fam ka'* où l'on conserve les crânes des ancêtres, et le *Njiə* où l'on exécute des rites de divination et de protection. Pour des raisons que l'on ignore, les trois derniers chefs ont demandé que leur crâne soit conservé dans le *Njiə*.

Le voisinage des cases des grandes sociétés *Kwimlā*, *Ndəmkəm* et *Kumnjiə* est également interdit aux fils de chef, à l'exception, bien entendu, de ceux qui en font partie.

Le *sem kã* (place des magiciens) où se trouve l'enclos de danse de la société *Nye*, est considéré comme en dehors de la chefferie. Là ont lieu les danses de *Nye*, de *Kuŋgã* et de *Kumnjiə*. Il s'y trouve comme dans les autres chefferies la petite case sans porte dont seuls approchent les membres du *Kamvü'* avant les rites de *Kuŋgã* et les danses de *Kumnjiə*. Le *sem kã* est un endroit redouté ; les femmes qui portent de la nourriture ne doivent pas parler en passant là, sinon elles ne peuvent plus consommer cette nourriture qui doit être soit jetée, soit donnée à un fils de chef déjà initié à la société *Nye*.

La chefferie est construite et entretenue selon un principe largement répandu en Afrique Noire, qu'on retrouve notamment dans les lamidats Foulbé : chaque case est placée sous la responsabilité d'un notable héréditaire ; il doit la réparer quand elle menace ruine. Par exemple :

- La case de la première femme du chef est entretenue par *ɣwambe Kūiündō*, un *kūipu*.
- La case occupée en 1955 par Masa, une des femmes du chef, est entretenue par *Sala Fafə*, notable serviteur, descendant d'une famille de *ɣwala*.

Sociétés de la chefferie.

La chefferie de Batié comprend :

- 3 sociétés d'initiation des « fils de chef »

Société	jour de réunion	
<i>Nye</i>	<i>lengã</i>	
<i>Məkəm</i>	<i>ɣkwəŋkwa</i>	
<i>Kwə'si po fo</i>	<i>fente</i>	(fondée par le chef Kamki)

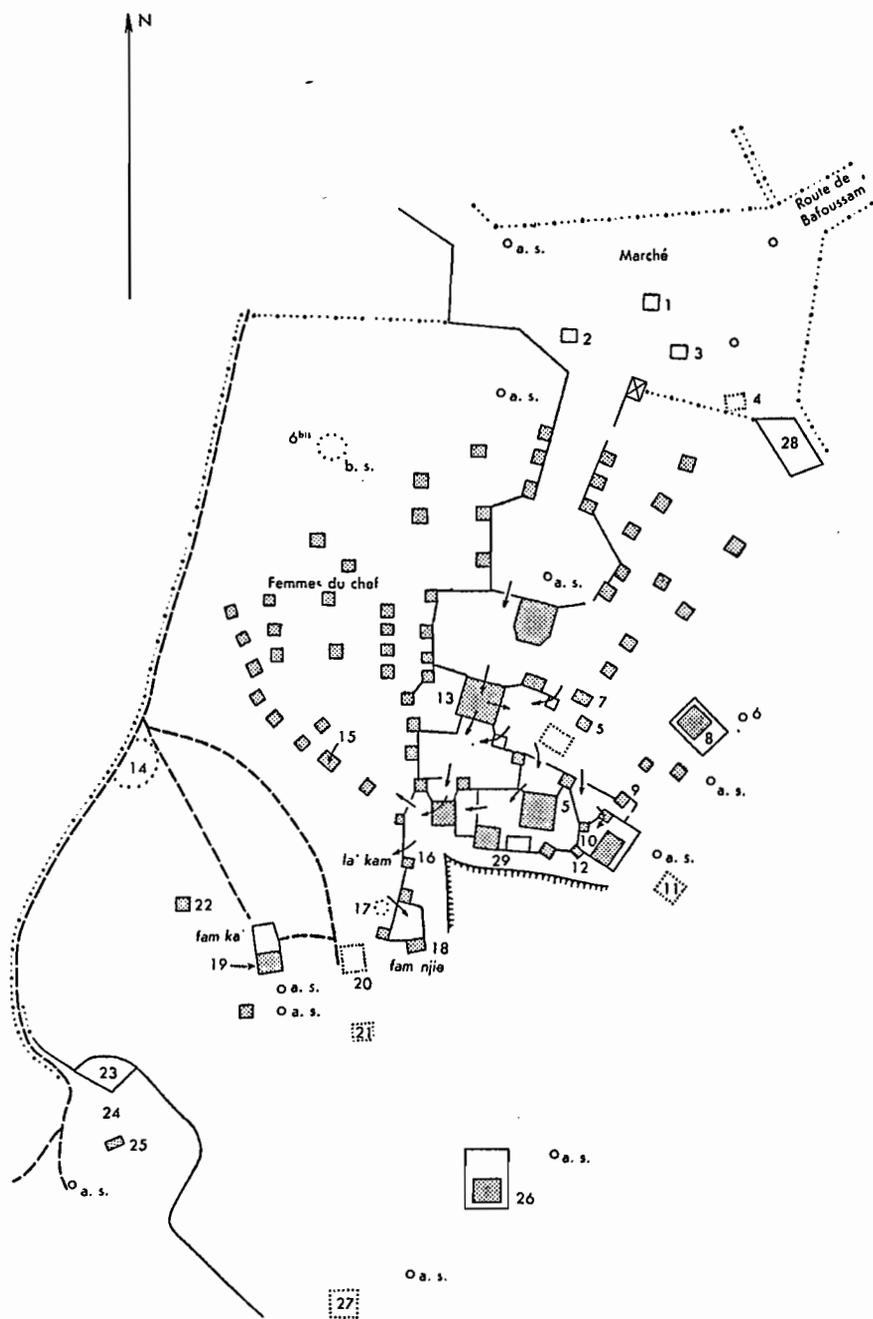
- 3 sociétés d'initiation des serviteurs

<i>Nwaŋgō</i>	<i>njunjə</i>
<i>Kōmafōm</i>	?
<i>Kōm Kwə'si</i>	<i>fente (?)</i>

- 4 grandes sociétés où entrent parallèlement les fils de chef et les serviteurs

<i>Msəp</i>	<i>nzesso</i>
<i>Paŋgwəp</i>	?
<i>Kwimlā</i>	<i>leŋkō</i>
<i>Kumnjiə</i>	<i>temgu</i>

LA CHEFFERIE DE BATIÉ
EN 1955



Légende

- - Haie
 - — — — — - Palissade
 - - - - - - Chemin
 - - Cases démolies
 - - Circulation
 - a. s. - Arbre sacré
 - b. s. - Bois sacré
- 1 - Tambours de la Société Kumnjia.
 - 2 - Tambours de la Société Ndæmkæm.
 - 3 - Tambours de la Société Kwimlã.
 - 4 - Tambours de la Société Kwo'si pɔ fo.
 - 5 - Cases de passage.
 - 6 - Bois sacré (lieu de culte des fils de chef nés dans la partie droite de la chefferie).
 - 6^{bi} - Bois sacré (lieu de culte des fils de chef nés dans la partie gauche de la chefferie).
 - 7 - 2^e femme du chef.
 - 8 - Société Ndæmkæm.
 - 9 - Résidence du gwala Ifwandye.
 - 10 - Société Kwimlã.
 - 11 - Société Kɔm Kwo'si (Kwo'si des serviteurs).
 - 12 - Résidence du gwala sɔngã.
 - 13 - Grande salle de réunion ; audience, case provisoire de la société Mænjoɔ.
 - 14 - Place de danse dite du gwala ka'.
 - 15 - 1^{re} femme du chef.
 - 16 - la' Kam (village de deuil).
 - 17 - Emplacement de la case du 1^{er} chef.
 - 18 - fam njiæ, résidence du gwala njiæ.
 - 19 - fam Ka', case des crânes des ancêtres du chef, lieu de réunion de la société Ise puam.
 - 20 - Société Msɔp.
 - 21 - Société Mækm.
 - 22 - Résidence du gwala ka'.
 - 23 - Enclos de la société Nye.
 - 24 - Place de la danse de Kumnjia.
 - 25 - Case interdite où ne pénètrent que les membres du Kamvú' pour les rites magiques.
 - 26 - Société Kumnjia.
 - 27 - Société Kwo'si Jia (Kwo'si pɔ fo).
 - 28 - Enclos des bœufs du chef.
 - 29 - Maison du chef et dépendances.

J. Hurault, le 20-7-1955

Echelle 1/2.500

Msɔp, très ancienne, détient la pierre de justice de la chefferie.

Pangwɔp, fondée par le chef Yousou, donne le droit de danser avec la peau de panthère dans le dos. C'est un privilège recherché par orgueil mais auquel ne s'attache aucun pouvoir particulier.

Kwimlā, société fondée par l'actuel chef Youta, réunit des fils de chef et les ex *ɣwala No* et *ɣwala Sɔŋgā*.

Kumnjiə, première société de la chefferie, dont la fondation est très ancienne, réunit les héritiers des *küipu*, *ɣwafɔ* et premier *sɔp* des chefs précédents, ainsi que les ex *ɣwala ka'* et *ɣwala njiə* et les héritiers de leurs prédécesseurs.

Ndɔmkəm, société propre à Batié, est considérée comme un dédoublement de *Kumnjiə* qui s'est produit à une époque lointaine.

Le schéma « fonctionnel » de ces sociétés peut être tracé ainsi :

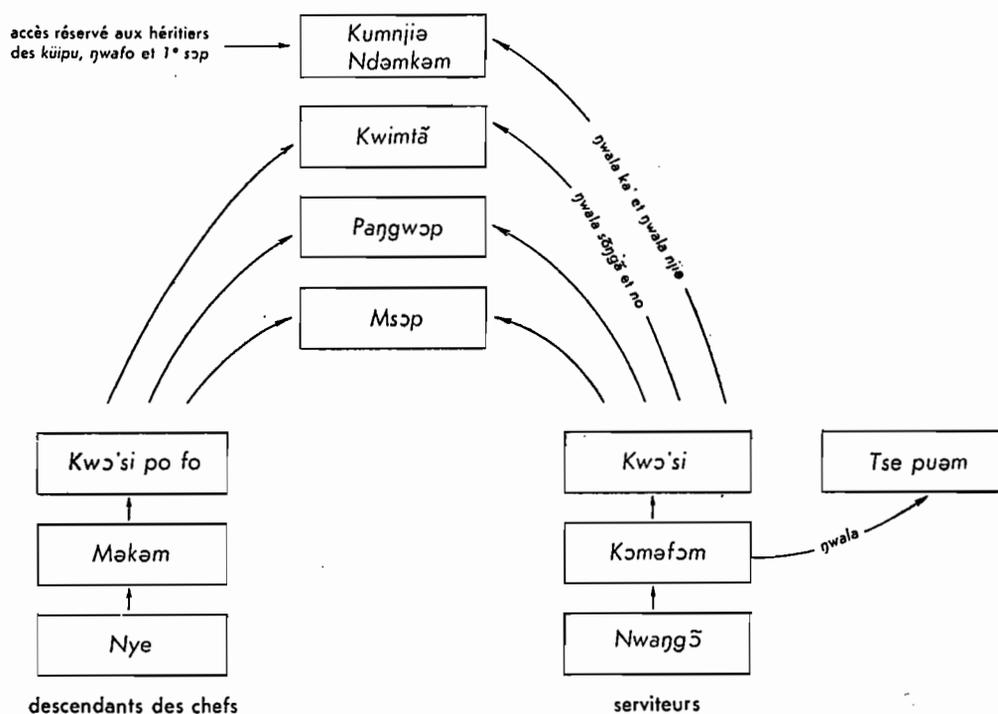


Fig. 18. — Schéma des principales sociétés coutumières de Batié.

Les sociétés d'initiation des serviteurs fonctionnent à peu près comme la société *Nye* mais leur existence est beaucoup plus discrète et ne comporte aucune manifestation publique.

A ces sociétés, il faut ajouter :

— *Tse puəm*, société secrète qui comprend les *ɣwala* en fonctions, les anciens *ɣwala* et les héritiers de leurs prédécesseurs ; elle se réunit la nuit dans le *fam ka'*, le jour de *leŋkō*.

— *Njiə*, ou *kunḡā* du chef, se réunit secrètement le jour de *lendju*, dans le *fam njiə*. Ses membres arrivent masqués et passent par la brousse au fond de la chefferie. En principe on ne les connaît pas, à l'exception du *ɣwala Njiə*.

Le *Kunḡā* du chef danse chaque année devant les semences sur le *sem kã*.

Il existe enfin une petite société d'entraide pour les serviteurs du cadre des *tfo fo* ; cette société n'a aucune connexion avec les précédentes.

Les serviteurs.

Nous avons dit qu'il y avait trois degrés dans le cadre des serviteurs prêtres. Nous les trouvons à Batié dans les formes suivantes :

1) Les *ɲwala*. Ils sont au nombre de quatre ; deux résident dans la partie gauche de la chefferie et deux à droite.

Il y a 4 *ɲwala* ayant chacun un adjoint :

- *ɲwala ka'* commande le côté gauche de la chefferie et dirige le culte des ancêtres du chef ;
- *ɲwala Njiə* est chargé du *fam njiə*.
- *ɲwala Sɔŋgā* commande le côté droit de la chefferie.
- *ɲwala No* — en second la chefferie.

Les *ɲwala* sont nommés vers 25-30 ans directement parmi les *po ɲwa*.

On reste *ɲwala* 9 ans. A la fin de la 7^e année, le *ɲwala* commence à faire établir son hameau par les habitants ; le chef pouvait lui donner de 3 à 5 femmes.

A Batié, contrairement à l'usage le plus courant, les *ɲwala* n'ont aucun pouvoir judiciaire. Ce sont des notables proches parents du chef qui servent d'assesseurs et jugent en conciliation.

2) Les adjoints de *ɲwala*, un par *ɲwala*, constituent le grade intermédiaire. Ce sont les représentants du chef dans les quartiers pour les affaires courantes, les *ɲwala* ne se dérangeant en personne que pour des affaires graves.

Ils portent les titres suivants :

- *sa' ka'* adjoint de *ɲwala ka'*
- *sa' tɬwandye* — *ɲwala Sɔŋgā*
- *sa' no* — *ɲwala No*
- *nzafo ɲwala* — *ɲwala Njiə*

Ils sont choisis vers 25-30 ans parmi les *po ɲwa* et n'ont pas d'avancement possible ; ils ne peuvent être nommés *ɲwala* ; ils restent à peu près sept ans en fonctions ; à leur sortie de la chefferie ils recevaient autrefois deux à trois femmes.

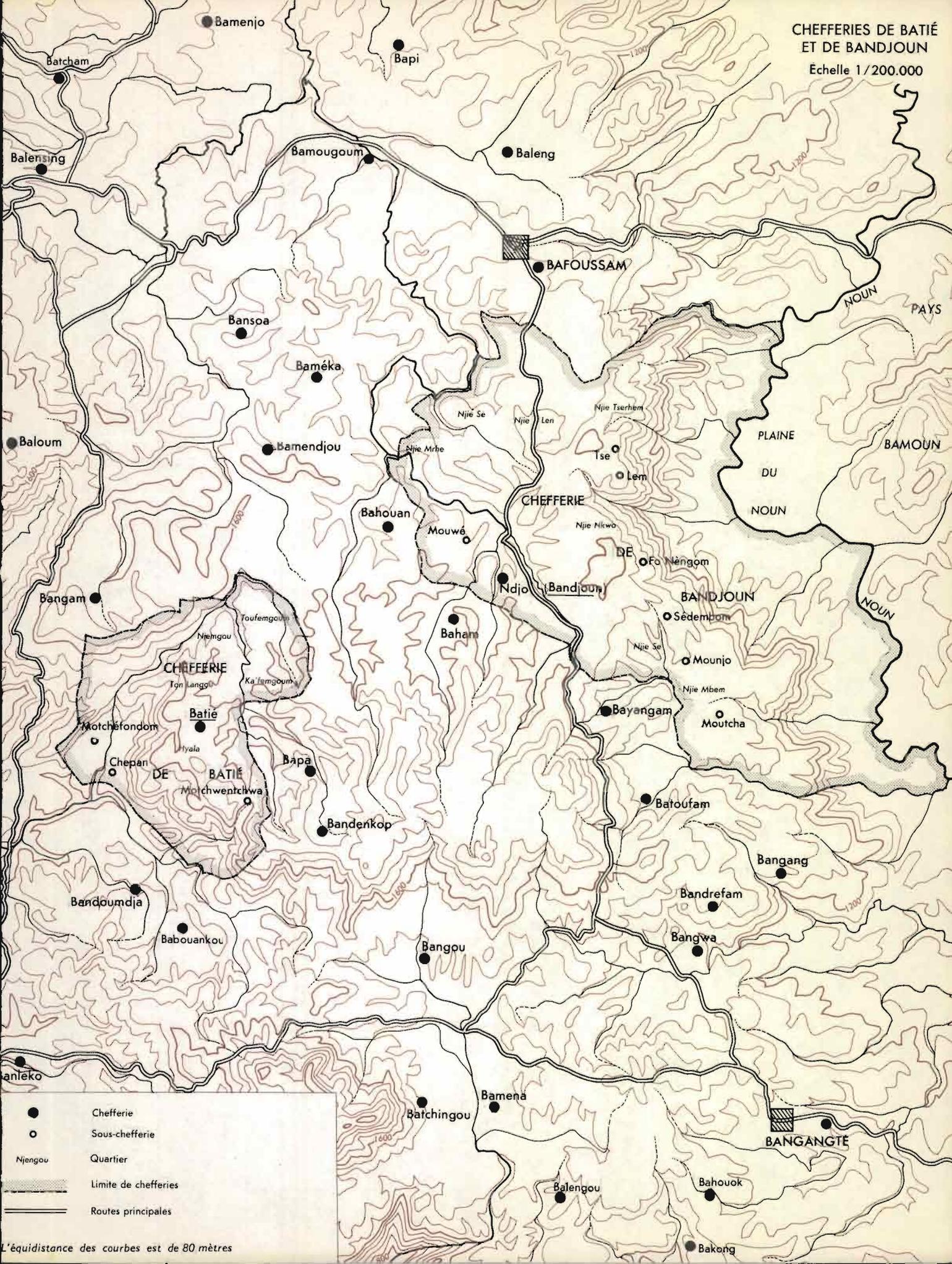
3) Les *po ɲwa*, élèves *ɲwala*, étaient autrefois chargés de surveiller la chefferie et d'arrêter les voleurs.

En 1955, ce cadre de serviteurs était réduit à l'extrême : seuls étaient en fonctions trois *ɲwala*, le *ɲwala ka'* parti n'ayant pas été remplacé ; il n'y avait plus d'adjoints de *ɲwala* et il ne restait plus que trois ou quatre *po ɲwa*.

Quant aux serviteurs du cadre des *tfo fo*, il n'en restait plus aucun. Le service courant du chef était assuré par ses plus jeunes femmes et les travaux à la chefferie étaient faits par des habitants réquisitionnés de loin en loin.

CHEFFERIES DE BATIÉ ET DE BANDJOUN

Echelle 1/200.000



- Chefferie
- Sous-chefferie
- Njengou Quartier
- ▨ Limite de chefferies
- ══ Routes principales

L'équidistance des courbes est de 80 mètres

LA CHEFFERIE DE BANDJOUN

Historique.

La chefferie de Bandjoun a été, selon la tradition, fondée par Ngwotwom, fils du premier chef de Baleng ; il fonda son village au lieu appelé encore de nos jours Fam Len, c'est-à-dire l'ancien Baleng.

Son fils Ngwotwom II transporta la chefferie à son emplacement actuel. D'après la légende, il chassait les éléphants dans la vallée du Noun, vendait l'ivoire et, avec le produit de sa chasse, achetait des esclaves pour augmenter sa population. Il est possible que le nom actuel de la chefferie, Njo, fasse allusion à ce fait : *njo* est la forme de conjugaison du verbe *na yo*, acheter. Cette opinion est en tous cas répandue parmi les habitants ; on doit constater que, dans les différents dialectes du pays Bamiléké, on désigne la chefferie de Bandjoun par le mot qui signifie acheter.

Liste des chefs :

Ngwotwom	fondateur
Ngwotwom II	
Ndyuunyeçhon	
Kapto	
Ngwotwom III	
Kaptuø	
Kamga I	
Fotso	
Fotso II	
Kamga II	chef actuel

La chefferie de Bandjoun était divisée traditionnellement en sept grands districts (*njiø* = chemin)

- Njie Mbem
- Njie Se
- Njie Tserhem
- Njie Len (« le chemin de Baleng »)
- Njie Mrhe (« le chemin des étrangers »)
- Njie Thelan
- Njie Nkwo

L'autorité du chef s'exerce sur chacun d'eux par l'intermédiaire d'un grand serviteur appelé *kam* ou *ta njiø* « père du chemin ». Les sous-chefferies étaient incluses dans les *njiø*.

Les nécessités du recensement ont amené la scission de ces grandes unités en trente-trois quartiers ou sous-chefferies. Par exemple Njie Tserhem est scindé en cinq quartiers :

- Njie Tserhem-Kamgo
- Njie Tserhem-Tesé
- Njie Tserhem-Hwa
- Njie Tserhem-Ha
- Tse (sous-chefferie).

jours de la semaine		Sociétés
(Batié)	Bandjoun	
<i>njunjə</i>	<i>njənjɪə</i>	<p>Jour sacré des Bamiléké ; on ne doit pas travailler dans les champs ; autrefois le chef restait enfermé et portait le voile rouge des <i>ɲwala</i>.</p> <p>Jour du grand marché de Bandjoun.</p> <p>Jour de réunion des sociétés <i>Kamkhwə</i>, <i>Kəmla'</i> et <i>Njiə</i>.</p>
<i>leŋgā</i>	<i>lamnjə</i>	<p>Sociétés <i>Nye</i> (fils de chef).</p> <p><i>Mɛɔp</i>.</p> <p><i>Pu'ntjə</i>.</p> <p>Lamentations autorisées.</p>
<i>leŋkɔ̃</i>	<i>sɛsu</i>	Société <i>Mənjɔŋ</i> du chef. Lamentations autorisées.
<i>lemgu</i>	<i>ŋgɔsio</i>	<p>Société <i>Kwimlā</i>.</p> <p>Jour du petit marché.</p>
<i>le'nju</i>	<i>nzəmto</i>	<p>Société <i>Benjə</i>.</p> <p>— <i>Pəŋgwɔp</i>.</p> <p>Lamentations autorisées.</p>
<i>ɟaptə</i>	<i>lamgo</i>	<p>Société <i>Məkəm</i>.</p> <p>Lamentations autorisées.</p>
<i>kwɔŋkwa</i> <i>nsasso</i>	<i>tye'pfo</i> <i>ɟɛŋku'u</i>	<p>Société <i>Kumnjiə</i>.</p> <p>Sociétés <i>Kwɔ'si</i> (<i>Kwɔ'si-po fo</i> ou <i>Kwɔ'si fiə</i> des « fils de chefs », <i>Kɔm kwɔ'si</i> des serviteurs.</p>

Différentes catégories de serviteurs.

On compte comme à Batié deux grandes catégories, recrutées selon les mêmes normes : les *tfo fo* et les serviteurs-prêtres (*ɲwala*, leurs aides et leurs élèves). Mais la hiérarchie et les attributions de ce cadre sont sensiblement différentes de ce que nous avons décrit à Batié.

Les *ɲwala* et leurs aides sont divisés en trois catégories :

a) Les *ɲwala* sont au nombre de deux : le *ɲwala ka'* et le *ɲwala sisi* (*ka'* = en haut, *sisi* = en bas) ; ils sont choisis par le chef dans la catégorie suivante.

Ils sont avant tout les prêtres des ancêtres du chef. Par ailleurs ils jugent en première instance (à ce titre ils ne peuvent pénétrer sur le marché pour ne pas être à la fois juges et parties). Ils participent en qualité de ministres du chef au commandement de la chefferie (le *ɲwala ka'* s'occupe notamment de faire rentrer l'impôt).

Les *ɲwala* restent deux ans en fonctions. Pendant ce temps, ils font construire par les habitants leur hameau et préparer leur plantation ; quand ils quittent la chefferie, le chef leur donne plusieurs femmes ; ils gardent à vie et transmettent à leur héritier le titre de *nzafo* et le droit de s'asseoir sur un tabouret à quatre pieds.

Lors du départ d'un *ɲwala*, le *ɲwala ka'* choisit le successeur parmi les *ta njiə*. Le chef le



Fig. 18 bis. — Division traditionnelle de la chefferie de Bandjoun en districts.

Le report sur la carte des districts traditionnels jette une vive lumière sur l'organisation traditionnelle des grandes chefferies Bamiléké. Les *njiä* rayonnent en étoile autour de la chefferie, et se présentent sous forme de bandes axées sur les principaux chemins.

nomme, et les ex *ɲwala* viennent le conduire par la main à la case des crânes, lui remettant le tabouret à quatre pieds.

Les *ta njiä* qui n'ont pas été nommés *ɲwala* restent environ trois ans en fonctions. Le chef leur donne une femme.

b) Les *kam* ou *ta njiä* (pères du chemin) sont les agents du pouvoir exécutif. Ils sont au nombre de 9 dont 7 surveillent chacun un secteur (*njiä* = chemin) du territoire, transmettant les ordres du chef, surveillant l'exécution des travaux, notamment la construction et l'entretien des chemins.

Ils portent comme les *ɲwala* un pagne batik et une cape d'étoffe rouge surmontée d'une coiffe noire ; mais cette coiffe n'est pas ornée de cauris comme celle des *ɲwala*.

Deux *kām* sont spécialement affectés au service intérieur de la chefferie ; ce sont les *kām la'*. Ils surveillent les femmes du chef, partagent entre elles le bois de chauffage, et s'occupent du logement et de la nourriture des étrangers.

Les *kām* sont nommés vers l'âge de 30 ans parmi les jeunes du cadre inférieur ;

c) Les *m.kām gε* sont les gardiens des lieux de culte de la chefferie ;

d) Les *poŋwa* ou *pomghũ* (*ghũ* = étranger, par extension apprenti) sont les élèves *ŋwala*, fils de serviteurs du cadre des *tfo fo* ; ils commencent leur service dès l'âge de 7 à 8 ans, vivant avec un *kām* auquel ils servent de petits domestiques.

Dans le *fam ka'* vivent :

— 2 <i>ŋwala</i>	avec chacun	2 <i>poŋwa</i>	=	6 personnes	
— 7 <i>ta njia</i>	—	1 <i>poŋwa</i>	=	14	—
		total		20	—

Dans le *fam njia*, seconde place interdite, où l'on garde les objets sculptés du trésor et où sont exécutés certains rites, vivent un *kām* et une dizaine de *poŋwa*.

Les *tfo fo*, serviteurs personnels du chef, vivent à proximité immédiate de sa maison. A Bandjoun, on admet actuellement qu'ils soient mariés et rentrent chez eux le soir. Il peut y en avoir une vingtaine. Ils ne reçoivent aucun grade (sauf le titre de *ta ndiə* (père de la maison) donné aux plus méritants), mais ils ont beaucoup d'influence sur le chef avec lequel ils sont en contact constant et dont certains sont ses conseillers intimes.

Les sociétés de la chefferie.

Le schéma des grandes sociétés de la chefferie de Bandjoun est résumé par la figure 19, sous réserve de quelques erreurs, car cette organisation est plus complexe que celle de Batié.

Il y a quatre modèles de sièges dont l'attribution est différente de celle de Batié :

	« fils de chef »	Serviteurs	Autres notables
1) Grande chaise en bambou.....	<i>Küipu</i> et <i>ŋwafɔ</i>	<i>ŋwāmbɛ</i>	sous-chefs
2) Tabouret en bois à 4 pieds.....	<i>Sɔp</i>	<i>ŋwala</i>	mb. du <i>Kamvü'</i>
3) Tabouret à 3 pieds.....	membres des sociétés récompensés par le chef.		
4) Petit tabouret en bambou.....	tous les débutants dans les sociétés.		

Personne ne peut s'asseoir sur le siège d'un membre du *kamvü'*.

A ces sociétés il faut ajouter d'autres sociétés, propres à Bandjoun :

— *Meke*, société dans laquelle entrent directement les *poŋwa*, les *ŋwala* et leurs héritiers. Elle constitue l'un des instruments du pouvoir exécutif.

— *Laliŋ*, société mixte ayant à peu près la même fonction que la *Mənjɔn* du chef mais distincte.

— *Kamkhwə*, société mixte fondée par le chef actuel J. Kamga. Elle est considérée comme d'un rang élevé, équivalant à celui de *Kwimtā*.

— *Pu'ntiyə*, société de *ŋwala* et d'héritiers de *ŋwala*, dont le fonctionnement est secret, était autrefois très redoutée ; il semble que c'était à l'origine, comme *Msɔp*, une association de caractère militaire.

Les murs de sa case de réunion étaient décorés de crânes humains provenant des guerres contre les Bamoun. L'actuel chef de Bandjoun a fait enlever ces trophées.

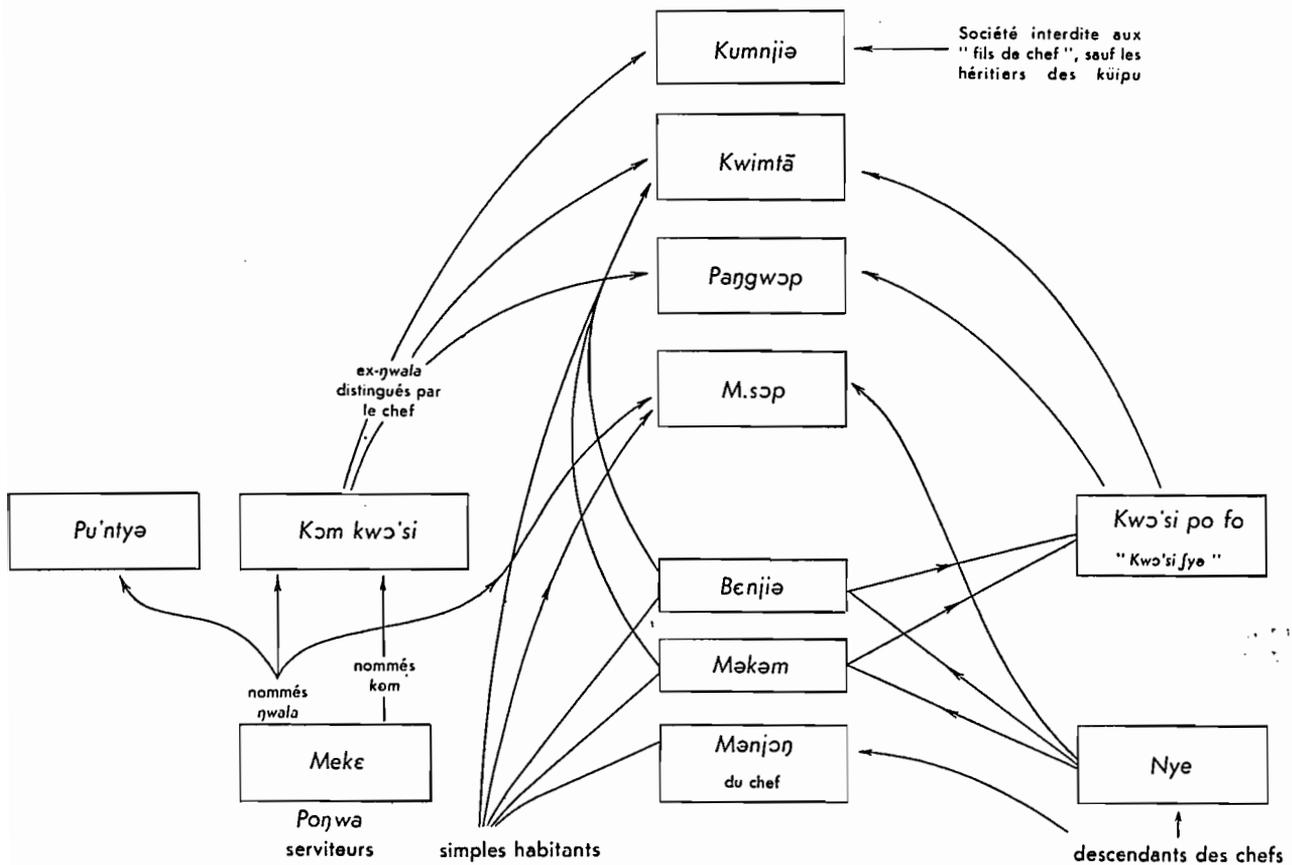


Fig. 19. — Schéma des grandes sociétés coutumières de Bandjoun.

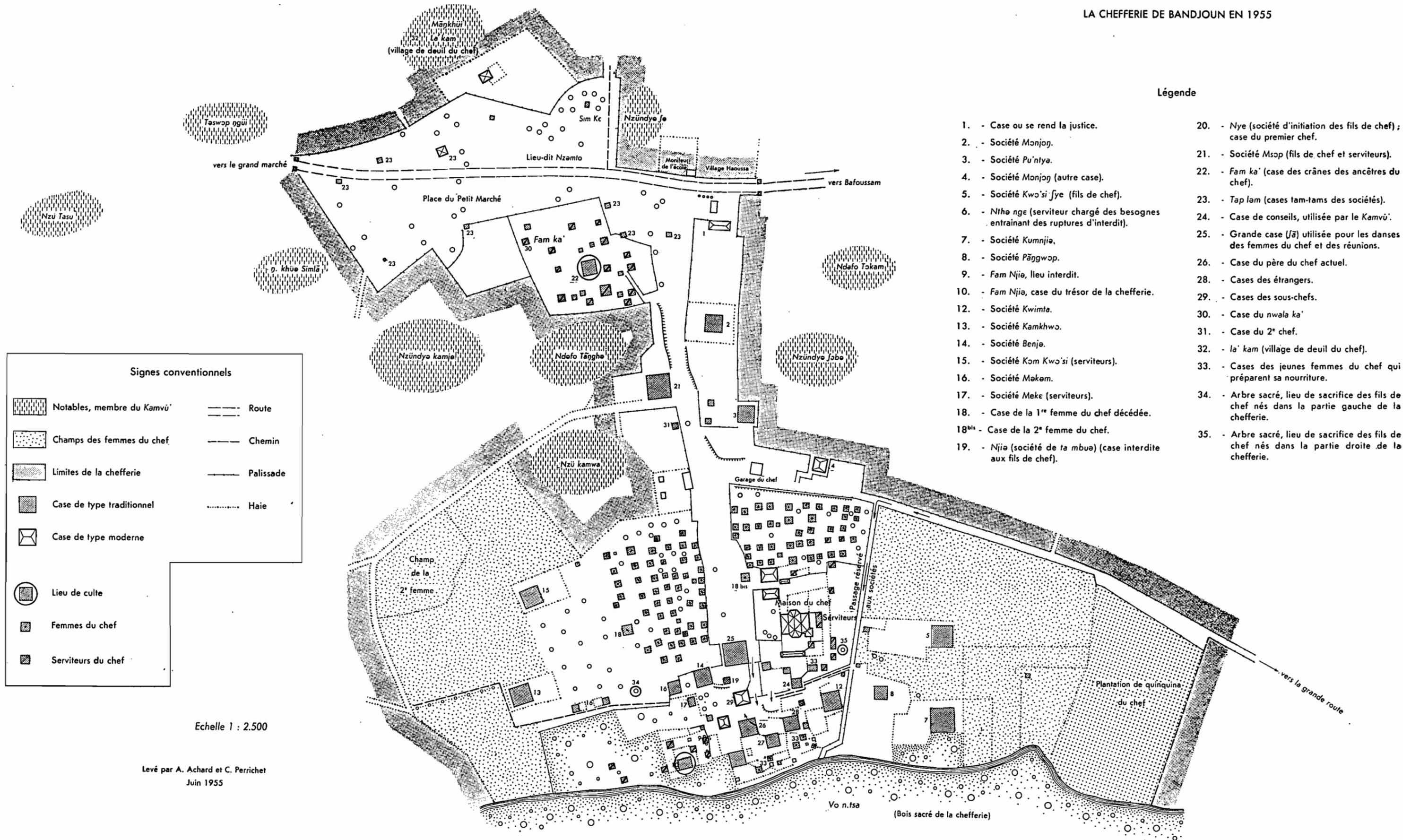
On appelle *Məkhū* une société en sommeil depuis quelques années, chargée de la garde de nuit sur tout le territoire de la chefferie ; on voit ses postes de garde sur les principaux chemins. Elle imposait un couvre-feu à partir de 10 heures du soir. De nos jours encore, celui qui circule en pleine nuit sur les chemins du pays Bamiléké est un suspect et à Batié, le premier venu peut exiger de lui qu'il laisse examiner ses bagages.

Les noms de plusieurs sociétés évoquent les pouvoirs de police qui leur sont attribués

Kwimtä, « clouer les oreilles ».

Kamkhwə, « clouer les pieds » (*nə kam*, enfoncer quelque chose dans le sol).

LA CHEFFERIE DE BANDJOUN EN 1955



Légende

- | | |
|---|--|
| 1. - Case ou se rend la justice. | 20. - Nye (société d'initiation des fils de chef) ; case du premier chef. |
| 2. - Société Monjoŋ. | 21. - Société Msop (fils de chef et serviteurs). |
| 3. - Société Pu'ntyä. | 22. - Fam ka' (case des crânes des ancêtres du chef). |
| 4. - Société Monjoŋ (autre case). | 23. - Tap lam (cases tam-tams des sociétés). |
| 5. - Société Kwo'si'fye (fils de chef). | 24. - Case de conseils, utilisée par le Kamvũ. |
| 6. - Nihø nge (serviteur chargé des besognes entraînant des ruptures d'interdit). | 25. - Grande case (fã) utilisée pour les danses des femmes du chef et des réunions. |
| 7. - Société Kumjia. | 26. - Case du père du chef actuel. |
| 8. - Société Pãggwop. | 28. - Cases des étrangers. |
| 9. - Fam Njia, lieu interdit. | 29. - Cases des sous-chefs. |
| 10. - Fam Njia, case du trésor de la chefferie. | 30. - Case du nwala ka' |
| 12. - Société Kwimta. | 31. - Case du 2 ^e chef. |
| 13. - Société Kamkhwo. | 32. - la' kam (village de deuil du chef). |
| 14. - Société Benjo. | 33. - Cases des jeunes femmes du chef qui préparent sa nourriture. |
| 15. - Société Kom Kwo'si (serviteurs). | 34. - Arbre sacré, lieu de sacrifice des fils de chef nés dans la partie gauche de la chefferie. |
| 16. - Société Møkem. | 35. - Arbre sacré, lieu de sacrifice des fils de chef nés dans la partie droite de la chefferie. |
| 17. - Société Meke (serviteurs). | |
| 18. - Case de la 1 ^{re} femme du chef décédée. | |
| 18 ^{bis} - Case de la 2 ^e femme du chef. | |
| 19. - Njia (société de ta mbua) (case interdite aux fils de chef). | |

Signes conventionnels

- | | | | |
|--|----------------------------|--|-----------|
| | Notables, membre du Kamvũ' | | Route |
| | Champs des femmes du chef | | Chemin |
| | Limites de la chefferie | | Palissade |
| | Case de type traditionnel | | Haie |
| | Case de type moderne | | |
| | Lieu de culte | | |
| | Femmes du chef | | |
| | Serviteurs du chef | | |

Echelle 1 : 2.500

Levé par A. Achard et C. Perrichet
Juin 1955

Vo n.tsa (Bois sacré de la chefferie)

LES QUARTIERS

La division de la chefferie en quartiers n'est pas spéciale aux Bamiléké. On la trouve sous la même forme dans d'autres populations du Cameroun, notamment chez les Kirdi ; elle est bien antérieure à l'arrivée des européens et constitue un trait caractéristique de l'organisation de ces populations.

Il est permis de supposer que le système actuel dérive d'une organisation féodale. A l'origine, quand le territoire de la chefferie était peu peuplé, le chef de préoccupait de faire valoir ses droits sur toute son étendue, et spécialement au voisinage de ses frontières. Il donnait de vastes portions de terre aux principaux notables, autour desquels venaient se grouper les nouveaux habitants (1). Les principaux notables recevaient du chef un instrument essentiel du pouvoir, le droit de constituer chez eux des sociétés (2), notamment :

- Une société *Mənjoŋ* qui constituait une force armée.
- Une société de classe d'âges.

A mesure que la population augmentait, ces divers fiefs tendaient à se joindre et à s'interpénétrer.

Le chef était amené à intervenir pour obliger les notables à donner des terres aux nouveaux venus, en leur rappelant que personne ne peut détenir de la terre si ce n'est en son nom. Il était amené aussi à restreindre les droits des notables sur les habitants ; les nécessités de la vie économique (entretien des chemins, paiement de l'impôt) ont amené la constitution de grands quartiers englobant sur un pied d'égalité l'ensemble de la population comprise dans certaines limites, sous l'autorité d'un seul grand notable choisi par le chef.

Les autres notables conservent un certain prestige personnel mais n'ont plus d'autorité sur les habitants.

Le quartier.

Sous sa forme actuelle, le quartier correspond un peu à ce qu'était le *dème* pour les anciens Grecs par rapport au *génos*, à cette différence près qu'il constitue un lien superposé aux liens de parenté, sans aucune connexion avec eux et les respectant entièrement.

(1) Cette organisation demeure parfaitement visible dans les chefferies peu peuplées, notamment dans le Nord du pays.

(2) Le droit de constituer des sociétés chez soi est toujours considéré comme un privilège réservé aux principaux notables.

Un quartier est un secteur territorial aux limites précises, englobant des hameaux dont les habitants peuvent appartenir à n'importe quel lignage, mais sont placés sous l'autorité d'un représentant du chef pour un certain nombre de nécessités pratiques :

- La défense de la chefferie ;
- La collecte de l'impôt ;
- Les travaux ordonnés par le chef.

Tout le reste de la vie sociale et religieuse dépend exclusivement du lignage, et le chef de quartier n'a pas qualité pour donner dans ce domaine un ordre quelconque.

La division en quartiers est d'autant plus nécessaire aux Bamiléké que leur société, divisée en petits lignages, ne possède d'autre organisation d'ensemble que celle imposée par le chef.

Il existe deux types traditionnels d'organisations des quartiers :

1) Celui représenté à Batié, Bamèndjou, Baméka, etc. Le territoire est divisé en une dizaine de quartiers dont l'un, nommé Hyala' (1), est placé directement sous le contrôle du chef ; les autres sont placés sous le commandement de notables héréditaires, en général descendants des premiers *küïpu*, *ɣwafɔ* ou *sɔp*. Le chef conserve le droit, si la famille vient à déchoir ou à s'appauvrir, de ne pas mettre l'héritier à la place du père et de donner la fonction de chef de quartier à une autre lignée. En fait le chef a une grande répugnance à user de ce droit et la transmission héréditaire de la fonction est la règle courante.

2) Celui représenté par l'ancienne organisation des grandes chefferies de Bandjoun et Baleng. Le territoire est divisé en un petit nombre (quatre à sept) de districts (*njiə* = chemins).

Le chef, n'ayant pas confiance dans la fidélité de notables héréditaires, commande lui-même ces districts par l'intermédiaire de représentants qu'on appelle *ta njiə* (« pères du chemin ») choisis dans le cadre des serviteurs-prêtres.

Cette organisation a été altérée par l'influence européenne, les chefs ayant reçu l'ordre de diviser ces districts en quartiers et de nommer des chefs de quartier. Ils ont exécuté cet ordre à contre-cœur ; c'est ainsi par exemple que les sept districts traditionnels de la chefferie de Bandjoun ont été fractionnés en trente-trois quartiers ; mais ils continuent à commander ces chefs de quartiers par l'intermédiaire des serviteurs *ta njiə*.

Les chefs de quartier portent le titre de *ɣkam pfhela* (*ɣkam* = notable ; *pfhela* = quartier).

La population moyenne d'un quartier varie selon les chefferies de 800 à 1500 personnes.

Sous-quartiers.

La plupart des quartiers sont divisés en trois, quatre ou cinq sous-quartiers, ayant eux aussi des limites précises et connues de tous.

Ces sous-quartiers sont en général divisés eux-mêmes en un certain nombre de lieux-dits ne correspondant pas à une organisation particulière. Le sous-quartier est l'unité territoriale élémentaire de l'organisation Bamiléké.

Les chefs des sous-quartiers sont eux aussi en général des notables héréditaires. Dans l'ancienne organisation de Bandjoun ils étaient commandés directement par le chef par l'intermédiaire des *ta njiə*.

Dans la plupart des chefferies actuelles, les chefs de sous-quartiers sont responsables devant le chef de quartier dont ils sont dits les aides (*khüiatə*).

(1) *hyala'* signifie « commander le village » (*nə hya*, littéralement appuyer sur, par extension dominer, commander).

Autrefois leurs fonctions étaient essentiellement militaires ; actuellement ils aident principalement à la collecte de l'impôt.

Exemple d'organisation de quartier : le quartier Bafangoum de la chefferie de Batié.

Le chef de quartier est l'héritier du *küipu* du chef Kamgou, troisième ancêtre du chef actuel. On l'appelle *Küipu* Gwo'wi ou *ɲwāmbé* Gwo'wi.

Son quartier est divisé en quatre sous-quartiers qui portent des noms de lieux-dits :

Kon Yom	chef <i>Ngwanəm</i>	notable serviteur
Ndentou	— <i>ɲwafo ɲwāmbé</i>	noble
Njen Fangoum	— <i>Teyem</i>	notable serviteur
Nja	— <i>Sop Ngomsu</i>	noble

Fonctionnement des quartiers.

Le chef de quartier est chargé principalement de collecter l'impôt, secondairement de convoquer les habitants pour les travaux ordonnés par le chef, par exemple la construction de routes traversant le quartier.

La méthode employée le plus couramment est très simple : pour ne pas faire de jaloux on convoque simultanément, soit tous les habitants du quartier, soit tous les habitants de tel ou tel sous-quartier ; tout le monde, y compris les femmes, sans distinction de classes sociales, se rend au travail, à la seule exception des malades et des vieillards ; le travail est exécuté très rapidement dans une ambiance de joyeuse émulation.

Le chef de quartier ne peut requérir les habitants de sa propre initiative pour un grand travail ; seul le chef peut donner cet ordre par l'intermédiaire de ses représentants. En général le chef dirige en personne l'exécution des nouvelles routes.

Le chef de quartier peut cependant persuader les habitants d'exécuter des travaux d'intérêt local, comme la construction de bretelles de routes desservant le quartier. En parcourant les quartiers, on voit un grand nombre de ces travaux, en partie abandonnés avant leur achèvement, les habitants ayant perdu courage ou changé d'avis dans l'intervalle.

Outre une société *Mənjoŋ* constituant une force armée, le quartier comporte une société dite *Tfukuza pfhela* qui se réunit dans la cour du chef de quartier ; elle se réunit une fois par semaine ; tous les hommes adultes y entrent de droit et gratuitement. L'assistance aux réunions est obligatoire.

On y discute l'organisation des travaux ordonnés par le chef ou l'administration, et des travaux intérieurs au quartier.

La société pratique la banque, qu'on « ouvre » au moment de l'impôt.

Dégradation de l'organisation des quartiers.

Cette organisation, qui est une des bases essentielles de la société Bamiléké, est gravement menacée depuis quelques années par la façon dont est organisé le recensement ; dans la majorité des cas l'organisation traditionnelle des quartiers a été respectée et, pour Batié par exemple, il est très facile de faire correspondre le recensement et l'implantation traditionnelle de la population sur le sol. Mais dans plusieurs recensements, les employés des subdivisions, de leur propre initiative, croient pouvoir trancher et rogner dans les quartiers, soit qu'ils jugent qu'un quartier est trop peuplé, soit qu'ils désirent être désagréables aux chefs.

Dans certaines chefferies, comme Bamougoum par exemple, le recensement a fait surgir des quartiers artificiels que le chef ne connaît pas et dont les noms mêmes, ridiculement transcrits par des employés ignares, ne lui évoquent rien ; mais les chefs de sous-quartiers ainsi érigés en chefs de quartiers ne veulent pas renoncer à la dignité qu'ils croient avoir reçue et deviennent pour les chefs autant d'ennemis. Dans d'autres chefferies, le désordre est plus poussé encore, la chefferie de Banganté par exemple a été disloquée en cinquante-huit quartiers ; aucun commandement n'est plus possible dans ces conditions. Si on laisse ainsi le sort des quartiers entre les mains d'employés irresponsables, les chefferies seront d'ici quelques années dans le plus grand désordre et le commandement naturel ne pourra plus s'exercer.

Plus il y a de quartiers et moins ils sont commandés, ne fut-ce qu'en raison des jalousies et des rancœurs qu'on a suscitées. Ces quartiers trop petits, découpés au hasard, comportant des enclaves, perdent toute signification aux yeux des habitants, leurs limites mêmes disparaissent. Par exemple dans la chefferie de Bamendjou, les quartiers de Tchoum I, Tchoum II et Toumi n'offrent plus de limites précises ; des groupes compacts de gens recensés étant dans l'une ou dans l'autre de ces unités artificielles sont inextricablement imbriqués.

D'autre part, les sociétés coutumières de jeunes gens qui sont un des fondements traditionnels de la société, sont constituées dans le cadre du quartier. Si le quartier est brisé, elles se trouveront disloquées et incapables de se renouveler.

Les sociétés de classes d'âge.

Ces sociétés ne sont pas des sociétés d'initiation ; elles ne pratiquent pas de rites particuliers, et ne comportent d'autre apprentissage que celui du fonctionnement d'une collectivité volontairement créée. Elles participent aux rites des années de *kε*, préparant les adolescents à cette danse qui constitue le rite de passage dans la société des adultes.

Cette activité est en nette décadence actuellement, la plupart des adolescents jugeant que fréquenter l'école leur suffit. Là où elle existe encore, les réunions sont rares et de courte durée. On pratique cependant toujours la danse de *kε*, rite peu astreignant auquel on continue d'attacher une réelle valeur.

Les sociétés de classe d'âge sont parfois improprement appelées *yiy* (1).

Les sociétés de classe d'âge ont une forme et une activité très variables d'une chefferie à l'autre. A Bandjoun ce sont des sociétés particulières appelées *Ngo'ngħə*. A Batié et dans d'autres chefferies, ce sont les sociétés *Mənjəy* de quartier qui remplissent ce rôle.

Elles se constituent par quartiers, à environ quatre ou cinq ans d'intervalle, toujours sur l'initiative de quelques « fils de chef » qui y conserveront ensuite, non à proprement parler un commandement, mais une influence prépondérante. La société se réunit chez un notable qui est dit le « père de la société » ; il n'a pas pour fonction d'enseigner ou d'initier, mais seulement de veiller à l'organisation matérielle des réunions. Il perçoit une partie des versements en nature des nouveaux membres de la société.

La société la plus récemment formée, on peut dire la plus jeune classe, participe aux danses du *kε* (N), qui ont lieu d'abord chez les *ɣwāmbə*, puis à la chefferie. Tant qu'un jeune homme n'a pas dansé le *kε*, il ne fait pas vraiment partie de la société des adultes.

Le droit de participer au *kε* doit être acheté par chaque membre de la nouvelle société, qui doit à cet effet faire un important versement en nature à chacun des membres de la classe précédente de la société formée chez le même notable. Ce versement n'est pas quelconque ;

(1) Le mot *yiy* signifie camarade.

il consiste en graines de maïs et d'arachides et peut comprendre de la farine de maïs, mais non des aliments préparés. Il est fort important et il faut parfois plusieurs années aux jeunes gens pour s'en acquitter avec l'aide de leur famille. Le versement doit être fait à chacun des membres de la classe précédente sans exception : si l'un d'eux a émigré, le versement est fait à son père ou à sa mère.

Cela s'appelle *nə kwimtsə kɛ bi X...* (N), verser le droit de *kɛ* à X... (*nə kwim*, verbe signifiant remplir un panier de graines).

Si le versement n'a pas été jugé suffisant, l'aîné mécontent peut expulser le postulant de la danse de *kɛ*, ce qui est une des pires humiliations qu'un adolescent puisse subir.

Chaque société comprend en général à sa formation trente à quarante participants âgés de 15 à 18 ans. Chacun peut adhérer, s'il a l'âge requis, sans autre condition que d'offrir un repas aux adhérents et de s'engager à verser ultérieurement ce qui lui sera demandé.

Une fois la société constituée, personne ne peut plus y entrer.

Traditionnellement la société se réunit chaque semaine. On y pratique la « cotisation », *ɪfwa'a*, c'est-à-dire le versement à tour de rôle sans intérêt ; on s'occupe d'aider les malades, les fiancés en cours de versement de dot, enfin de contribuer aux frais des « lamentations » des parents des divers membres.

Aux lamentations du père ou de la mère d'un de ses membres, la société fait appel aux sociétés de même âge des quartiers voisins.

La société ne se réunit jamais avec la classe précédente ou suivante dans l'échelle d'âge, mais fréquemment avec les classes situées à deux intervalles (huit ans) plus haut ou plus bas ; à cette occasion les plus âgés instruisent les plus jeunes dans la coutume. Cette coutume tient à ce que, au cours des travaux commandés par le chef, chaque classe exerce un contrôle sur les retardataires et les manquants de la classe suivante : il importe donc qu'il n'y ait pas trop de familiarité entre les membres de deux classes consécutives.

La société comporte indifféremment des « fils de chef », des *po ka fo* (lointains descendants des chefs) et des gens ordinaires ; au point de vue cotisations, déplacements, etc., il n'y a pas de différence. Mais pour les repas, les *po fo*, *po ka fo*, et gens ordinaires s'assemblent en trois groupes distincts.

Actuellement l'activité principale des sociétés d'âge est l'aide pour les « lamentations » des proches parents de leurs membres. Chacun apporte des vivres et tire deux coups de fusil.

Nous avons dit que les sociétés d'âge sont des groupes autonomes entièrement distincts de la *Mənjoŋ* du chef ; cependant ils sont connus du chef et réquisitionnés par lui à l'occasion de grands travaux.

Voici par exemple comment le chef a fait reconstruire en 1955 les principales cases de la chefferie de Batié qui étaient tombées en ruines.

Les sociétés d'âge, qui n'avaient pas été convoquées depuis 1952, ont été requises par quartier ; pour chaque quartier on a requis 6 classes, correspondant aux âges de 15 à 40 ans.

Les constructions ont été réparties ainsi :

La case de <i>Kwimtä</i>	aux quartiers	Balangou I et II
— de <i>Ndəmkam</i>	—	Bafangoum I et II
— du <i>Fam ka'</i>	—	Bali
— de <i>Kumnjiä</i>	—	Hyala

Dans chaque groupe, on a réparti les travaux entre les classes ; les plus jeunes allaient puiser de l'eau, le groupe suivant apportait de la terre, un autre pétrissait la boue, un autre moulait les briques, etc. Le travail a duré environ trois semaines.

Compte tenu des absents (émigrés, gens en voyage, malades), il était venu environ 50 % de l'effectif. On n'a signalé aucune absence non motivée.

Pendant l'exécution de ces travaux, la société *Mənjɔŋ* du chef était chargée, selon l'usage, de la réfection des clôtures de la chefferie.

LES SOCIÉTÉS DE QUARTIER

Les « banques ».

Actuellement, il existe deux types de « réunions », basées sur des buts strictement utilitaires. Y participent des groupes d'amis (25 à 30 personnes) du même quartier. On peut appartenir à autant de groupes qu'on le désire.

Le premier type, *Ifukuza* (« banque ») est basé sur le principe suivant : chacun verse régulièrement des sommes qui sont gérées par un trésorier élu. Un membre du groupe, ayant la perspective d'une bonne affaire, emprunte à la caisse du groupe, par exemple 30.000 francs. Pour cet emprunt, qui est consigné par écrit, il se présente avec un témoin qui se porte personnellement garant du paiement. L'intérêt est de 5 % pour deux mois (délai normal de remboursement).

Nous avons vu à plusieurs reprises des cahiers de société qui sont rédigés de la façon suivante :

Nom	séance du...	séance du... (15 jours après)	_____	séance du... (1 an après)	total
A	40 fr.	50 fr.	_____		45+50+...
B	100 fr.	150 fr.		100+150+...
Z					
—	total de la séance	total de la séance	—		total général

On commence par rembourser à chacun le total des sommes versées au cours de l'année, puis on partage l'intérêt. Cet intérêt provient des emprunts faits à la caisse par les membres du groupe. Pour répartir l'intérêt on ne calcule pas, on procède d'une façon « sauvage » comme disent les villageois : on remet à chacun une somme égale à la mise moyenne qu'il donne par quinzaine (car chacun s'efforce de donner toujours à peu près la même chose). On fait une seconde tournée et quand on arrive au moment où il n'y a plus assez pour une nouvelle répartition, on achète du vin avec le reliquat. Il y a peu d'incidents, car le remboursement est absolument obligatoire, le témoin de l'emprunteur étant lui-même responsable. On a signalé un cas où un individu refusant de rembourser, la société est allée saisir ses enfants, menaçant de les vendre.

Dans une société comme celle des frères du chef, si quelqu'un a fait de mauvaises affaires, on peut renoncer à l'intérêt mais il faut qu'il rembourse le capital emprunté. Si ses frères l'aident, c'est en dehors de la société.

Toutes les « banques » Bamiléké fonctionnent exactement de la même façon, qu'elles gèrent quelques milliers de francs ou plusieurs millions, comme celles que fondent entre eux les riches commerçants Bamiléké de Douala.

Depuis quelques années, les femmes commencent à faire des banques entre elles, « jetant » des sommes actuellement très faibles, mais comment cela finira-t-il ? Les villageois marquent quelque inquiétude devant cette émancipation.

Le second type de « réunion », *ifwa'a*, est analogue à ce que les habitants du Sud-Cameroun appellent la « cotisation ». X, Y, Z s'associent. Le premier mois c'est le tour de X d'encaisser. Y lui donne 500 francs ; Z, 2.000 francs, etc. Vient le tour de Y ; X lui donne 500 francs, etc.

Si on est absent sans s'être fait représenter, on est frappé d'une amende : par exemple une bouteille de Pernod.

La plupart des Bamiléké appartiennent à plusieurs sociétés. Par exemple, Kamgan, fils du chef de Batié Youta, appartient à trois sociétés : celle formée par des frères du chef Youta (plus de 30 personnes), celle des amis du même âge, et une petite société de quartier.

La première comprend des « princes », tous riches et travaillant activement. L'un est commerçant à Douala, un autre achète et vend d'un marché à l'autre, d'autres encore planteurs, réparateurs de montres, etc. Ils font entrer dans leur société les fils du chef Youta à mesure qu'ils atteignent l'âge d'homme.

La société comprend l'héritière de la *mafo* du chef précédent et va bientôt comprendre la jeune héritière de la mère du chef Youta.

Il est important de remarquer qu'on n'admet pas dans une « réunion » un homme d'une autre chefferie, car on ne disposerait d'aucune sanction contre lui s'il refusait de payer ses dettes. Le recours suprême est la plainte au chef suivie de l'expulsion du coupable, punition qu'un chef ne peut infliger que pour des délits commis sur son territoire.

Les petites sociétés de quartier.

Ce sont des sociétés autonomes, répondant à des buts particuliers, et qui se créent dans le cadre du quartier ou du sous-quartier. Il en existe un grand nombre, nous citerons ici les principales :

Makumbu. Ce sont des sociétés de réjouissances à laquelle adhèrent principalement des jeunes gens. Elles pratiquent la « cotisation » pour payer des vêtements de danse, et se réunissent une fois par semaine pour boire.

Elles pratiquent la danse *Makumbu* aux funérailles des parents de ceux de leurs membres qui sont assez riches pour régaler la société, et les autres sociétés *Makumbu* des quartiers voisins qui viennent en renfort ; il en coûte au minimum 100.000 francs (1955).

Nous avons vu aux funérailles d'un notable, une danse *Makumbu* d'au moins 250 participants venus de plusieurs quartiers et même de chefferies voisines ; danse burlesque dont les acteurs plus ou moins complètement ivres, arborent des déguisements variés, notamment de très longs bonnets, des vêtements mulsumans, etc., et brandissent des armes et des objets hétéroclites. Quelques femmes seulement figurent parmi les danseurs, ce sont des femmes de mauvaise vie.

Pour les femmes, ce sont des sociétés constituées presque exclusivement par des femmes de chef ou leurs héritières, auxquelles s'ajoutent quelques femmes de rang ordinaire assez riches pour subvenir aux frais des réunions.

Ces sociétés se réunissent autour des *mafo*. Elles dansent aux funérailles des mères de leurs adhérentes.

LES SOCIÉTÉS *kungā* (T), *kunge* (N)

Ces sociétés sont d'une nature entièrement distincte de celles que nous avons citées jusqu'ici. Ce sont des sociétés de caractère magique, pratiquant notamment des rites pour la fécondité des terres et la défense contre les influences maléfiques.

Les *Kuygã* de quartier sont relativement nombreux ; dans certaines chefferies comme Batié, on en compte jusqu'à dix par grand quartier. Ce sont des groupes entièrement autonomes, dont chacun est groupé autour de l'héritier du fondateur qu'on appelle le « père de *Kuygã* », pratique des rites qui lui sont propres et sur lesquels il garde le secret.

Les « pères de *Kuygã* » sont au premier chef des *gã kã* (T), *ge ke* (N) (détenteurs de forces magiques) ; ce sont très généralement :

- Des notables du *Kamvù'*.
- Des *ɣwãmbó* (N), *ɣwãmbé m.wəŋkam* (T).
- Des *maŋkhüi* (magiciens détenant un pouvoir héréditaire).

Chaque « père de *Kuygã* » désigne une de ses filles pour être « reine » de *Kuygã* ; elle participe, le visage découvert, aux danses pour lesquelles tous les autres membres de la société sont masqués.

INVENTAIRE D'UNE PARTIE DU QUARTIER DE HYALA' DE LA CHEFFERIE DE BATIÉ

La zone étudiée figure parmi les plus pauvres du pays Bamiléké ; le sol sablonneux très perméable ne permet que de maigres récoltes ; le maïs est cultivé avec de faibles rendements ; l'arachide, seule, y vient de façon satisfaisante et constitue avec l'élevage des chèvres et des moutons, la principale ressource du pays.

Près de 50 % de la surface du sol demeurerait disponible en 1955 ; chaque année, de nouvelles concessions sont accordées par le chef, et de nouvelles clôtures s'étagent au flanc des collines, réduisant les possibilités d'élevage.

En dehors de la concession clôturée, les habitants pratiquent des cultures itinérantes sur les flancs des collines. On peut admettre qu'un quart à un cinquième environ du sol indivis est cultivé ainsi chaque année ; la durée de la jachère est donc de quatre à cinq ans ; la mise en culture est précédée d'un feu d'herbes, vraisemblablement dommageable au sol, mais indispensable pour fournir aux plantes une petite quantité de sels minéraux.

Le développement désordonné des cultures en terrain non clôturé rend très difficile l'évaluation des surfaces plantées annuellement, et de l'excédent de production disponible pour la vente. En quasi totalité les habitants du quartier produisent leur nourriture, n'achetant que l'huile de palme. Mais ils ne disposent que d'un faible excédent exportable, principalement représenté par l'arachide, ne représentant guère que 10 à 20.000 francs C.F.A. par an et par ménage. Pour se procurer de l'argent, beaucoup d'hommes pratiquent le commerce de colportage. Les plus ingénieux ont appris des métiers, qu'ils exercent le plus souvent sur les marchés : tailleur, réparateur de bicyclettes, etc., ou à l'occasion d'une commande : charpentiers, menuisiers. Les femmes pratiquent elles aussi, le colportage des denrées agricoles, transportant au marché de Bandjoun des produits agricoles achetés sur petits marchés des chefferies isolées ; leur bénéfice ne dépasse pas 40 francs C.F.A. pour une dure journée de portage.

Malgré la pauvreté du pays, il y a peu d'émigration. Cette émigration a généralement un caractère définitif ; l'émigration saisonnière n'est pas pratiquée, et pas davantage l'émigration pour quelques années, mais on voit parfois revenir après 10 à 20 ans un émigré sur lequel on ne comptait plus. Les émigrés continuent à écrire à leurs familles, et s'adressent souvent à elles pour se marier, mais la plupart sont aussi pauvres que les habitants restés au pays et sont hors d'état d'aider leurs proches parents par des envois d'argent.

Nous nous plaçons ici au seul point de vue sociologique : l'inventaire de cette zone va nous permettre de mieux comprendre l'implantation sur le sol du peuplement Bamiléké, et d'avoir une idée approximative du pourcentage des divers éléments qui la constituent.

Inventaire.

N°	Titulaire	Cases	Ancienneté du hameau	Observations
1	<i>Mafo Ndō</i>	5	◆◆◆ (1)	
2	<i>Mafo Nwōngō</i>	4	◆◆◆	
3	<i>Mafo Mafōngā</i>	champ		
4	<i>Wānto Minka</i>	9	◆◆	« fils de chef » (<i>mu fo</i>)
5	<i>Ta mbuō Nwāṅkam</i>	champ		héritier d'un grand serviteur
6	Dadji, femme du chef	—		
7	<i>Talōm Fonkwé</i>	3	◆◆	héritier d'un <i>ḡwala</i> ; fait partie du <i>Ndāmkaṁ</i>
8	Tfeyèm, femme du chef	champ		
9	<i>Nzāfo Tafō</i>	1	◆ ex	ex <i>ḡwala sōngā</i> ; habite au quartier Bali; installation en cours
10	<i>Mafo Nkundām</i>	1	◆	(a sa résidence principale au n° 66)
11	<i>Nzā Tenzi</i>	2	◆◆◆	notable, membre du <i>Kamūi'</i>
12	<i>Mafo Ngā</i>	8	◆◆◆	
13	<i>Nzā yāḡfiā Kwino</i>	4	◆◆	<i>mu ka fo</i> (2); fait partie de <i>Nye</i> et de <i>Msōp</i>
14	Tindonkom	4	◆◆	fils d'un <i>ḡwala</i>
15	Simo mwentam	1	◆	<i>mu ka fo</i> ; en cours d'installation
16	Nzengan	1	◆	fils de <i>Nzā yāḡfiā</i> (n° 13)
17	Ngomsu	3	◆	simple habitant; membre du <i>Kwimḡā</i>
18	Njekam, femme du chef	1		maison construite avec l'aide de sa famille
19	concession abandonnée			appartenant à un fils de <i>ḡwala</i> mort en 1944; lignée éteinte
20	Soupon, femme du chef	champ		
21	Mwinga	1	◆	fils d'un notable serviteur (n° 22)
22	<i>Tandōmbhō Fokou</i>	9	◆◆◆	héritier d'une lignée de serviteurs du chef
23	Kamgan	1	◆	fils de <i>mafo Ngā</i> (n° 12)
24	Tcheiho	2	◆	— —
25	Pyablè	6	◆	— —
26	Gwonou	1	◆	fils d'un <i>tfo fo</i> (non héritier)
27	Mimbi	2	◆◆	fils d'un fils d'une <i>mafo Ngā</i>
28	Kamgan	1	◆◆	— — —
29	Kamgan	8		?
30	Chènjou	1	◆	fils de <i>mafo Nwōtu</i>
31	Mwotchimbé	4	◆	fils cadet du précédent
32	Pfhetchom		◆◆	petit-fils d'une <i>mafo Ngā</i>
36	concession abandonnée			champ abandonné depuis 10 ans
37	Kemnowo	1	◆	fils de la <i>mafo Ngā</i> actuelle
38	<i>Mafo Nwōtu</i>	2	◆◆	

(1) ◆◆◆ signifie hameau existant depuis plusieurs générations.

◆◆ — hameau existant depuis 1 génération ou 2.

◆ — hameau de fondation récente.

(2) Rappelons que ce terme (pluriel *po ka fo*) signifie : descendant d'un chef à la 3^e ou 4^e génération en ligne masculine.

N°	Titulaire	Cases	Ancienneté du hameau	Observations
39	Mweping	3	◆◆	fil d'un <i>ɣwala</i>
40	Ganou	2	◆	simple habitant
41	<i>Nwākam Pəsu</i>	11	◆◆◆	grand notable ; membre du <i>Kumnjiə</i> ; chef d'un <i>Kuɣgā</i>
42	Kepewouo	0	◆	fil du précédent
43	Domphœ	2	◆	— —
44	Ganou	1		ne reste plus là (occupe le n° 40), mais cultive toujours
45	<i>Tadjumbu</i> Nantchan	11	◆◆◆	héritier d'un <i>ɣwala</i>
46	Tchombou	4	◆	serviteur du chef (<i>tfo fo</i>) ; a quitté la chefferie en 1950
47	Youndon	1	◆	<i>Mu ka fo</i> (arrière petit-fils d'un chef)
48	<i>Nzəŋgɛ</i> Fomo	5	◆◆◆	héritier de <i>tfo fo</i> (5 ^e génération)
49	<i>Nzə Ngwənu</i>	7	◆◆	fil du sous-chef de Motchwentchwa
50	<i>Səp Ləm</i>	8	◆◆◆	simple habitant, descendant lointain d'un chef
51	Mwotèm	2	◆◆	<i>mu fo</i> (petit-fils de chef)
52	Makamtè, femme de chef	champ		
53	Monkam	1	◆	simple habitant
54	Kamgan	champ		(vit à Bafang)
55	Lènou	1	◆	<i>mu ka fo</i> (arrière-petit-fils de chef)
56	Kamgan	1	◆	fil d'un <i>ɣwala</i>
57	<i>Nzə Nābhə</i>	10	◆◆◆	héritier d'une lignée de <i>ɣwala</i> (plusieurs générations)
58	Pendycœ	4		fil d'un <i>ɣwala</i> ; a rang de <i>ɣkam</i> ; chef d'un <i>Kuɣgā</i>
59	<i>Səfəzə</i> Kontchou	1	◆◆	héritier d'une lignée de <i>ɣwala</i>
60	<i>Zəfəzə</i> Boungan	6	◆◆	héritier d'une lignée, a rang de <i>ɣkam</i>
61	Tchapnda femme du chef	champ		
62	Njounou	3	◆	fil d'un <i>ɣwāmbe Nwākam</i>
63	<i>Nwāmbe Tə</i>	12	◆◆◆	chef du quartier de Hyala' ; a un <i>Kuɣgā</i> et une société <i>Nye</i>
64	Fonkwé	3	◆	simple habitant
65	Nje'mwo	2	◆	— —
66	<i>Mafo Nkundəm</i>	3	◆◆	héritière de la mère du grand-père du chef actuel
67	Tongambou	1	◆	simple habitant, lointain descendant des chefs
68	Tenkhœ	2	◆	simple habitant
69	Mwèntan	4	◆	lointain descendant des chefs ; membre du <i>Kwimtā</i>
70	Kèmgan	5	◆	simple habitant, membre de la <i>Mənjōŋ</i> du chef
71		champ		fil d'un <i>ɣwala</i>
72	<i>Nzəfo</i> Kamtè	1 (champ)		héritier d'un <i>ɣwala</i>
73	Kamgan	3	◆	<i>mu fo</i> (fil de chef)

N°	Titulaire	Case	Ancienneté du hameau	Observations
74	Gayœ	3	◆	seconde femme du feu chef, mère du <i>küipu</i>
75	Njenji	4	◆◆	<i>mu ka fo</i> ; membre du <i>Nye</i>
76	Sáfokwou	6	◆◆	fils d'un <i>ɣwala</i>
77	Fankam	champ		— —
78	Wourta	3	◆	fils de Safokwou n° 76
79	Gomsou	1	◆	— —
80	Kamgan	3	◆	— —
81	Tamwœ	10	◆	réfugié de Bandenkop
82	Kamdja	6	◆	simple habitant
83	Tchantœ	2	◆	— —
84	Sapè	1	◆	— —
85	Tyangan	1	◆	fils de 87
86	Mwotchembon	1		fils d'un <i>Nwāambe Nwākam</i>
87	<i>Teyde</i> Péné	3	◆◆	fils d'un <i>ɣwala</i>
88	Kamgan	2	◆	— —
89	Fokou	2	◆	— —
90	Motchembon	3	◆◆	héritier d'une lignée de chefs réfugiés
91	Simo	1	◆	petit-fils d'un serviteur
92	Mboujekœ	1	◆	fils d'un <i>ɣwala</i>
93	Kamgan	2		<i>mu ka fo</i> (arrière-petit-fils de chef)
94	Tènkamgan	4		fils d'un serviteur (<i>tfo fo</i>)
95		1		
96	Tchounjœ	3		petit-fils de <i>tfo fo</i>
97	Tchankan	5		simple habitant
98	<i>Nzafo Tye</i>	7		ex <i>ɣwala</i>
99	Numbi	1		petit-fils d'un <i>ɣwala</i>
100	Tchombou	8	◆	fils de 101
101	<i>Nwāambe Nzafo</i>	22	◆◆◆	héritier d'une ancienne lignée de <i>ɣwala</i> , chef de sous-quartier
102	Simo	champ		première femme du chef Youta
103	Tènze	7	◆◆	apparenté à 101
104	Kentchan	6	◆◆	— —
105	Tchepewè	2	◆	<i>mu fo</i> (petit-fils de chef)
106	Motchimbon	1	◆	simple habitant, fils de 159
110	Kengmwé	1	◆	petit-fils d'un <i>ɣwala</i>
111	Tchou'lon	3	◆	fils de <i>mafo Mɛɣwõɣgã</i>
112	Kandyé	champ	◆	<i>mu fo</i> (petit-fils de chef)
113	<i>Nzafākã</i>	10	◆◆◆	notable, membre du <i>Kamvù'</i> , chef d'une société <i>Kuɣgã</i>
114	<i>Mɔfu Kata</i>	5	◆◆◆	<i>mɔfu</i> = autre nom pour <i>mafo</i>
115	<i>Sɔp Tɣap</i> Simo	6	◆◆	simple habitant, lointain descendant des chefs
116	Noumbi	2	◆	fils de 81, réfugié de Bandenkop
117	Tèmmo'o	2	◆	fils de 113
118	Tchoupœ		◆	simple habitant
119	Fonkwé	12	◆◆	descendant d'une <i>mafo Ngã</i>
120	Ngousou	1	◆	héritier d'un serviteur
121	Mingè	1	◆	fils de 81

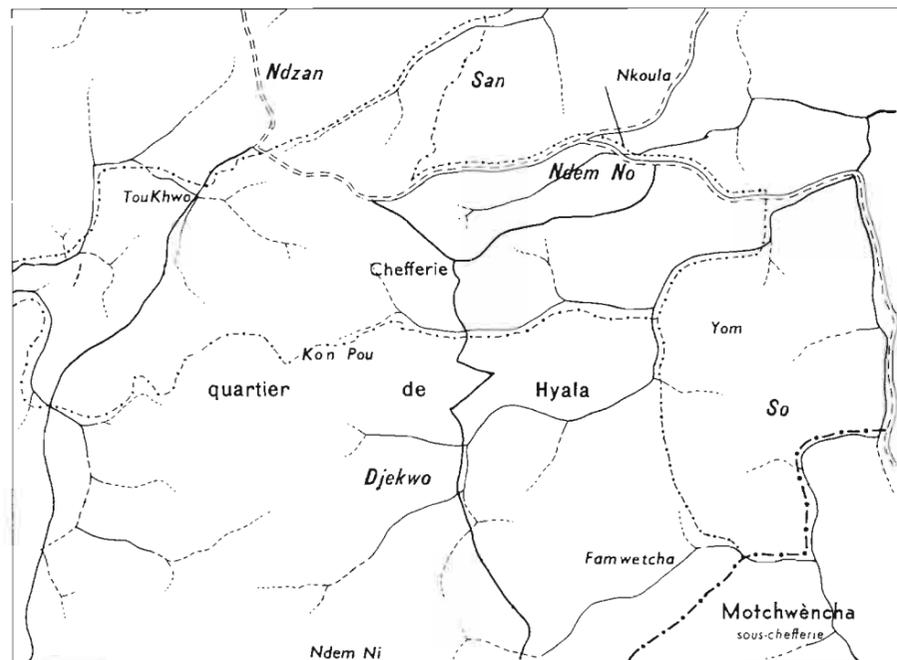
N°	Titulaire	Case	Ancienneté du hameau	Observations
122	<i>Sop Nkemte</i> Numbi	8	◆◆	<i>mu ka fo</i> (arrière-petit-fils de chef)
123	Mbémo Mongan	3	◆	<i>mu fo</i> (petit-fils de chef)
124	<i>Sop Ndamu</i> Mbemmo	13	◆◆◆	descendant lointain des chefs
125	<i>Nzafo Māgam</i> Yétchon	3	◆◆	héritier d'un <i>ɣwala</i>
126	Membœ	1	◆	fil de 81, réfugié de Bandenkop
127	Fozou	1	◆	simple habitant, lointain descendant des chefs
128	Kontchyœ	4	◆◆	<i>mu ka fo</i> (fils du chef Kamgo)
129	Mphoummo	3	◆	fil de Wanto, simple habitant
130	Kamgan	3	◆	— —
131	Tamwe	4	◆	fil d'une <i>mafo Ngā</i>
132	Domphœ	1	◆	simple habitant, lointain descendant des chefs
133	Gombou	3	◆	simple habitant
134	Domphœ	7	◆◆	simple habitant ; a rang de <i>ɣkam</i>
135	Youngan		◆	simple habitant
136	Kemchœ	3	◆	fil d'un notable serviteur
137	Kamgan	1	◆	simple habitant, lointain descendant des chefs
138	<i>Sop Nzukō</i>	1	◆	simple habitant doté d'un titre honori- fique par le chef
139	Foukhwe	1	◆	fil d'un notable serviteur
140	Nopenton	5	◆	fil d'un simple habitant
141	Gandjou	6	◆◆	<i>mu ka fo</i> , héritier de <i>Nwāambe Küilfō</i> , fil de chef
142	Gotœ	4	◆	fil de 141
143	Douffœ	1	◆	— —
145	<i>Nzāmāŋkhüi</i>	7	◆◆◆	notable, membre du <i>Kamvü'</i> ; chef d'une société <i>Kuŋgā</i>
146	<i>Nweŋkam Doma</i> Bounkam	7	◆◆	notable, chef de deux sociétés
147	Tèngom	3	◆	simple habitant
148	Kamgan	8	◆	fil d'un serviteur, Fomo (<i>lfo fo</i>)
149	Ngou'no	8	◆	fil de <i>Nzafo Zə</i> , descendant d'un <i>ɣwala</i>
150	Pomno	1	◆	fil de <i>Nzafo Zə</i>
151	Kamgan	3	◆	petit-fils de <i>Nwākam Pəsu</i> (n° 41)
152	Kombou	3	◆	fil de Fomo
153	<i>Mafo Nwəŋgā</i>	2	◆◆	
154	<i>Mafo Nentu</i>	5	◆◆	
155	Mbounkem	6	◆	héritier de Talom, serviteur
156	Youmbi	1	◆	fil de Talom
157	Kengmwé	champ		— — installation en cours
158	Tchombou	7	◆◆	héritier de Kamgan, fil de <i>ɣwāambe</i> <i>Nzəfo</i> (n° 101)
159	<i>Teməlfwā Gānghə</i>	2	◆	simple habitant, doté d'un titre hono- rifique par le chef
160	Gombou	2	◆	fil du précédent
161	Ginjou	4	◆	fil de 163
162	Gontchœ		◆	fil de <i>Nzafo Zə</i>
163	Nzetcha	1	◆	simple habitant ; a rang de <i>ɣkam</i>

CHEFFERIE DE BATIÉ

FRAGMENT DU QUARTIER HYALA

ESSAI DE REPRÉSENTATION COMPARÉE AUX ÉCHELLES 1/10.000 ET 1/50.000

Restitution au stéréotopographe Poivilliers S.O.M. type D en décembre 1955 des photographies n°s 85 et 86 de la mission 033 A.E.F. 1950-51 à l'échelle du 1:50.000°, complétée à l'aide des photographies de la mission: 017/150 . A.E.F. 1955, à l'échelle du 1:15.000°.



- Division en sous-quartiers et lieux-dits
- Limite de quartier
- - - - - Limite de sous-quartier
- Limites des enclos familiaux



Représentation au 1/50.000



Appartenance.

Les 151 concessions étudiées se répartissent ainsi :

— 6	(4, 51, 73, 105, 112, 123)	à des fils et petits-fils de chef (<i>po fo</i>)
— 9	(13, 15, 16, 47, 55, 75, 93, 128)	à des <i>po ka fo</i> , c'est-à-dire à des descendants d'un chef à la 3 ^e ou 4 ^e génération
— 4	(50, 115, 122, 144)	à des nobles (<i>sɔp</i>)
— 8	(1, 2, 56, 3, 10, 12, 114, 153, 154)	à des héritières de <i>mafo</i>
— 13	(23, 24, 25, 27, 28, 30, 31, 32, 37, 38, 111, 119, 131)	à des descendants mâles des <i>mafo</i>
— 57	(5, 7, 9, 14, 19 (ab), 22, 26, 39, 41, 42, 43, 45, 46, 48, 49, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 71, 72, 76, 78, 79, 80, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 110, 120, 125, 136, 139, 146, 148, 149, 155, 156, 157, 158, 162)	à des héritiers de serviteurs du chef et aux membres de leur lignage (fils et petit-fils, parmi lesquels trois grands notables (<i>ɣwambe</i>) (n ^o 41, 101, et 146)
— 3	(11, 113, 145)	à des notables membres du <i>Kamvù'</i>
— 43	(17, 40-44, 53, 54, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 81, 82, 83, 84, 90, 97, 105, 106, 116, 117, 118, 121, 126, 127, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 147, 151, 152, 159, 160, 161, 163)	à de simples habitants, parmi lesquels cinq réfugiés de Bandenkop rattachés à un même lignage
— 8	(6, 8, 18, 20, 52, 61, 74, 102)	à des femmes du chef

total 151

Surface des concessions.

A l'exception de quatre d'entre elles dont la surface atteint de 4 à 7 hectares (n^{os} 63, 57, 81, 122), les concessions diffèrent peu les unes des autres, qu'elles appartiennent à des nobles, à des notables serviteurs ou à de simples habitants. Elles varient de 0,8 à 2,5 hectares, la moyenne étant de 1,2 hectare. Dans l'ensemble de la zone étudiée il n'existe aucune plantation ni exploitation extra-familiale ; personne ne travaille comme manœuvre salarié sur les terres d'autrui. Il n'existe ni métayage ni fermage et chacun vit indépendant sur sa terre, que seules ses femmes cultivent.

Groupes de parenté.

On observe sur toute l'étendue de la zone étudiée une juxtaposition de concessions attribuées à des personnes que l'on peut, à de rares exceptions près, considérer comme totalement indépendantes les unes des autres. Simples habitants, notables serviteurs et nobles sont totalement mélangés, ne formant aucun groupement défini.

On remarque la très forte proportion des descendants de serviteurs, qui représentent 37 % du total.

Les chefs de concession qu'on peut considérer comme descendants des chefs (*po fo* et *po ka fo*, héritiers des nobles) ne représentent ici que 13 % du total. Mais on trouverait probablement une proportion plus forte dans les autres quartiers, la politique des chefs étant d'installer leurs descendants auprès des frontières de la chefferie. On remarque à ce sujet qu'on ne trouve pas un seul représentant des principaux nobles (*küipu*, *ɣwafɔ*).

Les simples habitants ne représentent que 29 % du total. Ce chiffre suffit à montrer la place du chef dans la société Bamiléké ; en réalité l'importance numérique de cet élément est plus faible encore, car ils ne groupent, à de très rares exceptions près, que de petites concessions. Les grands polygames sont à de rares exceptions près les notables reliés au chef directement, soit comme serviteurs, soit comme descendants.

On trouve en effet comme hameaux de plus de 10 cases :

n° 41	<i>Nwākam Pəsɔ</i>	notable serviteur
n° 45	<i>Tadjumbu Nāɬfā</i>	héritier d'un <i>ɣwala</i>
n° 41	<i>Nwākam Pəsɔ</i>	notable serviteur
n° 101	<i>Nwambe Nzəfo</i>	héritier d'un <i>ɣwala</i>
n° 119	Fonkwé	descendant d'une <i>mafo Ngā</i>
n° 124	<i>Sɔp Ndəmu</i>	Bbemo noble

On observe un groupement systématique autour de la chefferie des concessions attribuées aux *mafo*. Les anciens chefs leur avaient donné de larges portions de terre, qui leur ont permis d'établir dans leur voisinage une partie de leurs descendants mâles (13 descendants pour 8 *mafo*). Il est possible qu'il y ait là une survivance d'une ancienne tendance à la localisation du matrilignage.

Localisation des patrilignages.

Il résulte de façon évidente de l'inventaire ci-dessus qu'il n'y a dans la société Bamiléké aucune tendance à la localisation des patrilignages. La structure très particulière de ces groupements, axés sur la ligne des héritiers du fondateur, rend cette localisation à la fois inutile et impossible.

— Inutile puisque le fils non héritier devient fondateur à son tour, et que son propre petit-fils n'aura plus aucun lien religieux avec le lignage d'origine ;

— Impossible parce que la multiplicité de ces petits lignages, dont un grand nombre avorte, oblige le chef à attribuer les concessions libres à n'importe qui, à mesure des besoins. Il n'est que rarement possible de placer les fils à côté du père ; le chef essaie seulement, dans la mesure du possible, de les installer dans le même quartier.

En fait, pour 130 concessions attribuées à des hommes, on trouve 99 lignages différents, en rattachant les seuls *po fo* au lignage du chef.

Ce n'est qu'exceptionnellement, et on peut dire accidentellement, qu'on trouve les fils à côté du père : cela arrive principalement quand le père, jugeant sa concession trop grande, en attribue des parcelles à ses fils de son vivant avec l'accord du chef. Sur cent cinquante concessions, on ne trouve que quelques exemples de localisation partielle du patrilignage :

les n°s	42, 43	issus de	41
	78, 79, 88	—	77
	100, 103, 104	—	101
	160, 105	—	159
	116, 121, 126	—	81

La société Bamiléké n'est pas orientée vers la formation de grands patrilignages localisés. Elle tend au contraire à fixer au sol, puis à perpétuer à travers les générations un certain nombre de noyaux de peuplement, établis par les fils préférés et les meilleurs serviteurs des chefs ; les institutions Bamiléké concentrent sur eux les plus grandes chances de perpétuer une ligne d'héritiers successifs. Autour de ces noyaux stables, qui se développent ou se maintiennent, les autres habitants essaient eux aussi de former leur lignage polygame ; la coutume ne leur apporte aucune entrave, bien au contraire : chaque noyau stable est force et orgueil pour le village ; mais la plupart d'entre eux échouent ; ainsi s'expliquent les observations que l'on peut faire dans le quartier Hyala' de Batié comme dans l'ensemble du pays Bamiléké :

— Seuls les hameaux importants sont anciens. En faisant abstraction de ceux des *mafo*, il existe sur la superficie étudiée onze hameaux seulement remontant à plusieurs générations. Ils ont en moyenne dix cases alors que la moyenne générale s'établit à quatre.

— La plupart des petites concessions sont d'occupation récente et changent de titulaire à un intervalle inférieur à une génération : soit que l'occupant meure sans enfant (cas par exemple des concessions 19 et 36 inoccupées depuis la mort du titulaire en 1944), soit qu'il demande à échanger contre une concession qui lui convient mieux, et qui peut être située dans un autre quartier (par exemple, au moment de l'enquête, les concessions 9,40 et 157 étaient en cours d'occupation par des gens venus d'autres quartiers). Sur les 150 concessions étudiées, près d'une centaine étaient d'attribution récente.

ADDITIF

NOTES SUR LES CROYANCES DES BAMILÉKÉ

Nous indiquerons ici parmi les croyances des Bamiléké celles qui ont un rapport direct avec le système de parenté et l'organisation sociale, et peuvent aider à les mieux comprendre.

Conceptions métaphysiques relatives à la personne humaine.

Les Bamiléké pensent que chaque homme a un dieu personnel, créateur de son âme, ne devant pas être confondu avec elle. Il est regardé comme entièrement distinct du dieu du lignage. C'est ce qu'on appelle *mbəm a*, mon créateur (*mbəm*, forme de conjugaison de *nə pəm* (N), construire, édifier).

Le *mbəm* ne doit pas être confondu avec le *jüenyə* (littéralement, souffle), que l'on peut traduire par esprit. Le *jüenyə* est la conscience ordinaire de l'homme, ses tendances, ses souvenirs. C'est au *jüenyə* des ancêtres que s'adresse le culte rendu aux crânes. On n'a pas une représentation nette du sort du *jüenyə* après la mort, mais on pense qu'il passe sur un autre plan, intermédiaire entre l'humain et le divin (1). En conservant le crâne, on conserve un lien avec le *jüenyə* du défunt.

Le *mbəm*, considéré par rapport au *jüenyə*, peut être défini comme une parcelle divine attachée à l'être humain, dont il tire sa vie. A la mort le *jüenyə* retourne d'où il est venu, et perd tout contact avec les hommes. Le culte des ancêtres ne s'adresse donc pas à lui.

Cette notion paraît être très répandue dans les civilisations de l'Afrique Noire. Une conception très semblable se retrouve chez des populations appartenant à des aires culturelles très éloignées à tous égards, comme les Noirs réfugiés de Guyane. On la retrouve aussi, transposée sur l'idée de l'ange gardien, chez les populations des Antilles.

Le *mbəm* peut, sous un autre angle, être considéré comme le destin de l'homme, ou tout au moins comme l'agent direct de ce destin. Si quelqu'un est frappé d'une adversité persistante, *ndo*, il pense : « *Mbəm a pəq* (Mon *mbəm* m'est devenu hostile) ».

Ici intervient une notion très importante, propre aux Bamiléké, qu'on peut considérer comme une des bases de leur système métaphysique.

« Seuls les dieux, et mes propres ancêtres, peuvent agir sur mon *mbəm* ».

(1) On admet cependant que le *jüenyə* des hommes qui ont mal vécu ne peut quitter la terre et devient ce qu'on appelle *ɣenyə mo* (littéralement, déchet de quelqu'un), âme errante cherchant à nuire.

L'homme qui a un mauvais *mbəm* se rend auprès d'un devin, qui incrimine très généralement :

- Soit l'action de tel ou tel ancêtre qu'on devra apaiser par des sacrifices ;
- Soit l'influence d'un dieu local, irrité par un comportement irrespectueux ou qui, simplement, demande un sacrifice.

Cette notion explique dans une large mesure, ainsi que nous le montrerons ci-après, les formes particulières de magie existant en pays Bamiléké : Puisque je ne peux agir sur le *mbəm* de mon ennemi, il faut que j'essaie d'agir sur lui matériellement. D'où l'idée de rechercher, auprès de sociétés de sorciers, le pouvoir de se transformer en animal capable de nuire.

Le *mbəm* est souvent regardé comme inspirant les comportements de son porteur. On ne doit pas cependant le considérer comme une conscience. Si l'on entend dire parfois : « Mon *mbəm* ne veut pas que je fasse le mal », un voleur peut très bien donner comme justification : « Mon *mbəm* veut que je vole ».

On admet que la guérison d'un malade dépend du bon vouloir de son *mbəm*. « Il guérira, si son *mbəm* le veut ». Si quelqu'un paraît dans un état désespéré on dira : « *Mbəm e fiāη e* (Son *mbəm* l'a vendu (abandonné) ».

On admet aussi que le *mbəm* peut avoir tendance à quitter son porteur, qui devient alors insensé. Pour éviter cela on porte, comme dans bien d'autres populations d'Afrique Noire, des amulettes en forme de liens, ayant pour but de renforcer le lien entre cet élément psychique et le corps ; notamment un anneau de fibres autour du gros orteil.

Les *mbəm* des jeunes enfants ont pour support matériel de gros vers appelés *mubyepnyə*, assez rares, qu'on met quelquefois à jour en retournant la terre ; si une femme a d'un coup de pelle coupé un *mubyepnyə*, elle abandonne son travail et court affolée chez un magicien pour se faire purifier des conséquences de cet acte, car elle est persuadée qu'elle a causé la mort d'un enfant.

Pour les gens ordinaires, il n'y a pas d'autre élément psychique que le *mbəm* et le *jüenyə*. Mais pour les magiciens, qui possédaient de leur vivant le pouvoir de se changer en divers animaux, on admet que les forces qu'ils contrôlaient survivent à leur mort, et si les rites pour les neutraliser ne sont pas exécutés, elles deviennent des entités malfaisantes, *pə*, très redoutées.

Divinités locales.

On connaît l'existence de dieux exerçant leur pouvoir sur une vaste étendue de terrain englobant plusieurs milliers de personnes. Dans la moitié Nord de la chefferie de Bandjoun il y a deux dieux importants, l'un à Pou Mounye, à 2 kilomètres au Nord de la chefferie, l'autre au lieu dit Kankan dans le quartier de Kamgo. Les limites sont assez floues et les gens ne sont pas contraints de rendre un culte à l'un plutôt qu'à l'autre, mais en fait ils se préoccupent de celui dont ils sont le plus près.

Ces dieux ont une grande importance dans la pensée des Bamiléké, car ils correspondent à la notion la plus élevée qu'ils aient élaborée sur le plan religieux. Il s'attache à ce culte un élément affectif qui est tout à fait absent des cultes domestiques.

Les habitants des quartiers ne cherchent pas à élaborer une cosmogonie, et nous n'avons pu noter de conceptions mythiques se rapportant à ces dieux, cherchant à expliquer leur origine et leur nature. On ne se préoccupe pas de savoir s'ils ont des rapports entre eux, et aucun d'eux n'est regardé comme d'une essence supérieure aux autres. La notion d'un dieu suprême créateur du monde ne paraît pas se rencontrer ici.

Ce qui caractérise ces dieux, c'est précisément qu'à l'encontre des dieux des lignages, ils n'appartiennent en propre à personne. Le chef, pas plus que les autres hommes, n'a de pouvoir sur eux. On considère qu'ils protègent l'ensemble des habitants qui vivent sur leur sol ; ils ont le pouvoir de faire tomber la pluie et d'assurer la fécondité des terres. On les invoque en cas de sécheresse, ou devant une épidémie ou une calamité quelconque. On leur présente les prémices des récoltes, notamment de la récolte de maïs.

A Kankan le service du dieu est assuré par un prêtre, *ɣkam si*, et une prêtresse, *ma ɣkam si*, qui se consacrent entièrement à ce culte. Ils portent les cheveux longs et ornés de cauris tressés, signe distinctif des êtres inspirés par un dieu. C'est le dieu qui les a choisis en leur apparaissant en rêve et en leur parlant.

Le lieu de culte est un gros arbre au centre d'un boqueteau sacré, que les desservants tiennent propre comme un jardin. Les offrandes (viande de chèvre cuite à l'huile de palme) sont déposées sur des pierres plates au pied de l'arbre.

Outre ces dieux importants, on connaît de petits dieux locaux, en certains points du terroir, en lesquels on laisse se développer un petit bois sacré, les autres en plus grand nombre dans les cours d'eau, le plus souvent dans les cascades (*vaqva*). Ces lieux sacrés sont très anciens et on ne connaît plus les circonstances dans lesquelles ils ont été créés ; ils portent en général un nom qu'on croit être celui du dieu.

Le culte de ces divinités locales est des plus simples et n'intéresse que les habitants du voisinage immédiat. Quelquefois l'habitant dont le terrain est le plus proche du bois sacré construit pour le dieu une petite case avec le concours de ses voisins.

Si quelqu'un a des raisons d'attribuer l'adversité qui le frappe à l'un de ces dieux, il s'adresse au *ɣkam si*, qui peut lui demander selon les cas :

- De faire le sacrifice d'un jeune bouc.
- De venir offrir une poule blanche qui est abandonnée vivante dans le boqueteau sacré (« jeter la poule »).
- D'éviter de circuler sur certains chemins ou dans un certain quartier, où sa présence irrite le dieu.

Possibilités d'action des morts sur les vivants.

En principe, nous l'avons dit, on admet que seuls peuvent intervenir sur les vivants les esprits des morts qui leur sont reliés par les liens très précis du culte des ancêtres, tels qu'ils ont été définis au début de cet ouvrage. Par exemple, si ma fille m'a abandonné pour suivre un individu qui ne veut pas payer sa dot, c'est au crâne de mon père que je ferai des sacrifices pour qu'il la rende stérile, car il existe un lien spirituel entre elle et lui. Je ne m'adresserai pas au crâne d'un défunt avec qui elle n'a pas de lien.

Cette notion est bien nette dans l'esprit des Bamiléké, et c'est ce qui explique que l'épreuve judiciaire suprême consiste à obliger un individu à proférer des imprécations contre lui-même devant ses propres ancêtres et son propre dieu familial (*nə ma' njəm*, « jeter le serment ») (N).

On admet cependant une certaine possibilité d'action de morts étrangers au lignage ; c'est ce qui apparaît dans les épreuves consistant à manger de la terre du tombeau de l'homme qu'on est accusé d'avoir tué, de manger de la cendre de ses cheveux ou une parcelle de son crâne. Comment cette notion se concilie-t-elle avec celle de la croyance en l'action exclusive de ses

propres ancêtres ? Aucun informateur n'a été capable de nous en donner une justification satisfaisante. Dans l'esprit des Bamiléké, il ne s'agit pas de la même chose, ces épreuves agiraient plutôt à la façon d'un poison, et davantage par l'effet de l'imprécation prononcée contre soi-même que par l'action du mort.

Si cette imprécation n'est pas prononcée, le mort ne peut rien. Par exemple si je tue quelqu'un, et si personne ne l'a su, je considère que je n'ai rien à craindre de son esprit.

On considère que de toutes façons l'influence de l'esprit d'un mort étranger au lignage n'est pas par nature plus forte que l'influence d'un vivant. On peut s'en faire protéger en s'adressant à des magiciens, et on considère qu'il n'est pas très grave de faire un faux serment dans ces conditions.

Par contre l'imprécation prononcée devant ses propres ancêtres est un acte très grave. La colère des ancêtres agit directement sur le *mbəm* de l'homme et ne peut être surmontée par aucune intervention sur le plan humain. Elle ne peut être apaisée que par des sacrifices à leur intention, et si ces sacrifices demeurent sans résultat, on ne peut absolument rien faire.

Possibilité d'action des vivants sur les vivants.

On admet une certaine possibilité d'action immatérielle directe des vivants sur les vivants, mais cette action est difficile, peu efficace et peut toujours être éliminée par des rites de protection.

En fait, dans le système de pensée des Bamiléké, on ne peut nuire efficacement à un homme que par l'intermédiaire d'une action matérielle. Le sorcier, ne pouvant agir sur les dieux ni utiliser la force des ancêtres, est obligé d'agir sur le corps de son ennemi, ou sur ses biens. D'où l'idée de se changer en animal pour pouvoir nuire impunément, ou d'envoyer à son ennemi des animaux chargés d'un maléfice.

On voit combien cette conception est différente de celle des Haïtiens ou des Antillais par exemple, qui admettent la possibilité de capturer les esprits des morts et de les utiliser contre ses ennemis (« Voyé mort a su moun »). Ces formes de sorcelleries dans lesquelles on va dans les cimetières recueillir des ossements pour en préparer des mixtures maléfiques n'ont pas de signification dans le système Bamiléké.

Croyances concernant les animaux.

Dans la pensée des Bamiléké, les animaux sont placés à un niveau d'être inférieur à celui de l'homme, et ils ne peuvent lui nuire que matériellement. Le fait de tuer un animal ne peut en soi amener aucune forme de malheur. Mais on fait exception pour le chien et le cheval, animaux considérés non seulement comme nobles, mais comme placés à un niveau d'être particulier, au-dessous de l'être de l'homme mais en rapport avec lui. Cette conception paraît très largement répandue en Afrique Noire (Les Noirs réfugiés de Guyane par exemple disent : « Un chien, c'est presque un homme »). On n'enterre pas les chiens comme on enterre n'importe quel animal (on laisse le corps se décomposer dans une poterie). Enterrer un chien amène le développement dans la terre de la concession de maléfices d'une nature mystérieuse appelés *ƒop*. Il arrive que des maladies soient attribuées à des *ƒop*, et qu'on fasse appel à des devins spécialisés, *si khù*, pour les extraire, sous forme de mottes de terre.

On admet aussi la possibilité de charger un animal d'un maléfice, spécialement les chiens, les chèvres et les poules. Personne ne recueille une poule inconnue trouvée à proximité de sa concession.

On admet enfin la possibilité d'effectuer des transferts sur les animaux. Si quelqu'un est en proie à l'adversité, *ndo*, il arrive que le devin lui conseille d'acheter une poule blanche, et effectue

un rite pour transférer le *ndo* dans cet animal. L'intéressé va ensuite l'abandonner au loin dans la brousse. Le chef fait de même un transfert quand on lui annonce la mort d'un *ge suə* (voir ci-après).

L'action du sorcier.

Il n'existe pas dans la pensée des Bamiléké une démarcation bien tranchée entre magie noire et magie blanche. Aucun pouvoir magique n'est en soi bon ou mauvais ; tout dépend de l'usage qu'on en fait. Le *ge ke*, (magicien) peut aussi bien protéger que nuire (1).

Les procédés d'action que l'on prête aux sorciers sont :

— Se transformer en panthère ou autre animal nuisible.

Nous reviendrons ultérieurement sur ce sujet.

— Agir en temps que *ndyüm* (littéralement, hibou, mais il ne s'agit pas dans la pensée des gens de se transformer en hibou ; il s'agirait plutôt de se rendre invisible). Le *ndyüm* pénètre la nuit dans la maison de son ennemi et introduit dans son corps des aiguilles maléfiques, *nga malumbu*, des ossements ou des objets qui le rendent malades (Il arrive que le guérisseur présente au malade certains objets qu'il dit avoir extrait de son corps).

— Envoyer des animaux maléficiés, et notamment le *ke* (« chien-tonnerre »). On a l'idée que la foudre ne vient pas du ciel, mais qu'elle est portée par un chien maigre envoyé par un sorcier. Le maléfice dont cet animal est chargé explose à proximité de l'individu visé, et l'on affirme qu'en général il est seul atteint.

Ceux qui ont volé des femmes sont spécialement visés par les *ge ke*.

— Envoyer des maladies, en brûlant certaines herbes quand le vent souffle dans la direction de la maison de ses ennemis.

A l'usage de la sorcellerie ne s'attache pas à proprement parler de réprobation d'ordre moral. On réprouve le fait de nuire sans raison. Mais, comme chacun estime avoir raison dans les différents qui l'opposent à ses adversaires, tout le monde fait usage de maléfices et de contre-maléfices, tout le monde vit dans la peur et la rancune. Cette tendance empoisonne la vie des villages, et la société Bamiléké, qui a trouvé des solutions magistrales à tant de problèmes de la vie matérielle et de la vie sociale, paraît désarmée contre elle. En fait il est relativement rare que ces affaires soient portées devant la justice coutumière, chacun essayant de se défendre par des contre-maléfices. C'est seulement quand des malheurs graves, insolites ou répétés que des accusations sont formulées devant le chef. Et, en pareil cas, on ne dit pas de l'accusé : « Il nuit par magie » (Il faudrait alors juger une grande partie de la population), mais : « Il nuit trop, il exagère ».

Cette formule remarquable, que l'on rencontre dans tant de populations d'Afrique Noire, est caractéristique de l'attitude vis-à-vis du mal. On ne cherche pas à éliminer le mal, mais à le limiter, à le « contenir dans des limites raisonnables » (2).

La justice coutumière ne cherche pas tant à connaître la vérité qu'à maintenir un équilibre précaire entre le bien et le mal.

(1) Seuls les *məlfwo*, connus de tous, n'exercent que des rites de protection. Mais les *məlfwo* sont peu nombreux, tandis que chacun connaît nombre de *ge ke*, et ne se fait pas faute de les consulter.

(2) M^{me} Denise PAULME, *Les Gens du riz*. Paris, Plon, 1954.

Sociétés « totémiques ».

Il existe un certain nombre de petites sociétés de magie, dont les membres recherchent le *ke* (N), *kā* (T), c'est-à-dire la force magique, dont un des aspects est le pouvoir de se changer en panthère, en chimpanzé ou en divers animaux. C'est ce que plusieurs auteurs ont appelé sociétés « totémiques ».

Les magiciens héréditaires (*Māṅkhūi*) et les notables qui ont acquis le pouvoir magique peuvent le communiquer à celui qui accepte des rites longs et coûteux, mais pas à n'importe qui. Il faut déjà avoir par hérédité un degré élémentaire de force magique, ce que les Bamiléké appellent « avoir le hibou dans le ventre ». Celui qui a le hibou peut déjà par ses propres moyens se changer en hibou, soit pour surveiller ses biens, soit pour nuire. Insistons bien sur l'idée que pour les Bamiléké ces pouvoirs ne sont ni bons ni mauvais en eux-mêmes, tout dépend de l'usage que l'on en fait. On admet que celui qui a le hibou peut nuire en absorbant la force vitale de ses ennemis, en les « mangeant ».

Cette forme de magie se pratique en marge de la vie sociale régulière ; elle est tolérée par les chefs, sous réserve qu'elle ne conduise pas à des activités anti-sociales. Ces sociétés n'ont aucune activité publique et ne peuvent être regardées comme des institutions coutumières au même titre que les sociétés de la chefferie.

Les membres de ces sociétés s'interdisent, en principe, de nuire à quiconque. Les postulants sont soumis à un rite qui a pour but de contrôler la pureté de leurs intentions ; ils doivent dans l'obscurité choisir un os parmi un lot d'ossements divers qui leur est présenté. S'ils choisissent un os humain ou un os d'animal domestique, leur candidature est refusée car ils feraient un mauvais usage de leur pouvoir magique.

Le *ke* (N), *kā* (T) est recherché comme un moyen de défense, principalement contre les mauvais hommes-panthères, qui ont acquis leur pouvoir dans des sociétés de magie noire.

Les *ge ke* (N), *gā kā* (T), c'est-à-dire ceux qui sont supposées avoir acquis ces pouvoirs magiques, n'ont pas d'activités spécialement dirigées vers l'alliance avec tel ou tel animal, et l'on cite tel d'entre eux qui notoirement « a » simultanément une panthère et un chimpanzé. Le fait d'avoir comme disent les villageois « une panthère dans le ventre » n'empêche pas d'avoir également d'autres animaux.

Les *ge ke* sont environnés d'une crainte respectueuse. Personne ne leur demande compte de l'usage qu'ils font de leur pouvoir, car ils sont supposés l'exercer en dehors du territoire de la chefferie. Par exemple, un homme de Batié est supposé rôder la nuit, transformé en panthère, sur le territoire de la chefferie de Bamendjou. Réciproquement la chefferie est supposée être le champ d'action de forces maléfiques venues du dehors. L'action des sociétés *Kuṅgā* a en partie pour but de soutenir la lutte contre ces forces.

En fait, quand une chèvre est enlevée par une panthère, chacun est persuadé que c'était son voisin ou l'un de ses ennemis intimes qui était dans l'animal, et on raconte à ce sujet de nombreuses histoires, très semblables à celles que l'on peut recueillir dans toute l'Afrique Équatoriale et aux Antilles.

La magie en rapport avec la panthère, *ṅgūi*, et le chimpanzé, *pukop*, paraît être pratiquée de façon assez variable d'une chefferie à l'autre. A Bandjoun on parle de sociétés d'hommes-panthères et de sociétés d'hommes-chimpanzés, ces derniers plus spécialement axés sur la protection contre les hommes-panthères des autres chefferies.

Il semble qu'à Batié, de même que dans les petites chefferies, l'activité de ces sociétés de magie est pratiquement confondue avec celle de sociétés *kuṅgā* de quartier, dont chacune est centrée sur un des principaux *gā kā*.

En toute hypothèse, l'expression « société totémique », utilisée par plusieurs auteurs, ne nous paraît pas à retenir, car elle préjuge des résultats de l'enquête et risque de l'orienter vers des généralisations hasardeuses ; au stade où elles en sont, les études sur les croyances des Bamiléké ont tout à gagner à être rédigées dans le vocabulaire courant.

Enterrement d'un « *ge ke* ».

Si un homme est notoirement connu pour avoir le *ke*, ses funérailles ne se passent pas comme celles d'un individu ordinaire. On prévient le chef par l'offre d'une poule ou d'une chèvre. Il envoie plusieurs membres des sociétés coutumières. Le corps est lié avec une certaine liane qui a pour but de réduire à l'impuissance « ses animaux ». Les veuves sont munies chacune d'un bandeau fait de neuf feuilles d'une certaine espèce et invitées à ne pas regarder vers le ciel. Il y a un simulacre de chasse sans lequel « les animaux » du défunt reviendraient rôder.

Ce sont des gens de la même société que le défunt qui creusent la tombe eux-mêmes. Ils reçoivent pour cela un paiement (s'il s'agit d'un *kamvù*, neuf poulets, neuf Calebasses d'huile, etc.).

Les *ge suo* (N).

Nous avons dit que pour les Bamiléké, les forces magiques *-ke-* ne sont en elles-mêmes ni bonnes ni mauvaises, que tout dépend de l'usage qu'on en fait. Mais il existe certaines catégories de forces qui ne peuvent que nuire. Leurs détenteurs sont, au sens propre du terme, des sorciers, des ennemis publics. Ils sont supposés faire appel à des forces maléfiques mystérieuses, étrangères à celles qui régissent normalement le destin des hommes, et contre l'intrusion desquelles la société doit se défendre.

Les *ge suo* (N), *gã suo* (T), sont supposés être les membres d'une société secrète de magie noire ; pour y être admis, il faut, dit-on, avoir tué neuf personnes de ses propres parents, de préférence dans sa famille maternelle. Si quelqu'un a mauvaise réputation, et si plusieurs membres de sa famille meurent successivement, il peut être accusé d'être un *ge suo* et soumis à des épreuves de justification. Ainsi que nous l'avons dit, les chefs ont une répugnance marquée à accepter en justice ces accusations que les villageois portent les uns contre les autres.

Les *ge suo* sont supposés s'enrichir de toutes sortes de façons aux dépens d'autrui, notamment en vidant par magie les coffres-forts (même dans les banques de Douala) et en soutirant la sève des plantes dans les champs pour faire prospérer leurs propres plantations.

Nous avons eu connaissance d'une affaire remarquable survenue à Batié en 1955. Un homme avait eu successivement deux femmes, qui avaient vécu avec lui pendant plusieurs années sans avoir d'enfant. L'une et l'autre, l'ayant quitté, eurent des enfants de leur nouveau mari. Comme cet homme avait mauvaise réputation, ses voisins l'accusèrent d'être un *ge suo*, qui avait trouvé un moyen détourné de commettre les neuf meurtres ; en rendant ses femmes stériles il avait tué les enfants qu'elles auraient dû avoir.

On peut considérer que les affaires de *suo* sont en marge de la coutume ; c'est le seul point à notre connaissance où les Bamiléké admettent dans une certaine mesure une responsabilité collective.

Si un homme meurt d'hydropisie, on dit que c'était un *ge suo* et qu'il a été ainsi châtié de ses crimes. C'est une honte extrême pour ses proches, et on se hâte de faire ponctionner à l'article de la mort, les malades dont le ventre gonfle. Si le scandale ne peut être évité, le défunt est privé de lamentations. Ses plus proches parents maternels sont requis pour effectuer des rites de protection comportant l'ouverture du cadavre ; s'ils s'y refusent, ils sont considérés à leur

tout comme des *ge suo* car il est admis que ces pouvoirs maléfiques s'héritent en ligne maternelle (par exemple qu'un homme peut les transmettre au fils de sa sœur).

D'autre part, les enfants du défunt se hâtent d'aller prévenir le chef en lui portant une chèvre sur laquelle il exécute un rite de transfert ; la chèvre est ensuite abandonnée dans la brousse ; ces rites de transfert expliquent pourquoi on ne recueille jamais les animaux (poules, chèvres) trouvés dans la brousse ; cette croyance paraît largement répandue en Afrique Équatoriale et chez les Noirs d'Amérique.

Les parents en ligne paternelle de l'homme mort d'hydropisie ne sont pas inquiétés et l'héritage a lieu normalement. Le défunt est enterré dans la brousse à une grande profondeur ; en fait, au bout de quelques années, l'héritier va en secret recueillir le crâne... car le fait que le défunt ait été sorcier n'enlève rien à sa valeur en tant qu'ancêtre.

Notion de *tʃiə* (N), *tʃɛ* (T) (souillure).

Si une femme meurt enceinte, on en déduit qu'elle était sorcière et « mangeait » les gens, notamment son mari. Il en résulte de graves soupçons pour ses enfants, car on admet que ce pouvoir maléfique se transmet par la mère.

Si l'un de leurs camarades vient ensuite à tomber malade, on peut accuser l'un des enfants de la défunte, supposé héritier de son pouvoir maléfique. Il arrivait autrefois, dit-on, qu'on le liait et qu'on le maltraitait jusqu'à ce qu'il révélât le remède, sous forme d'une décoction de feuilles.

A la même idée est liée la pratique de l'ouverture du corps de la femme enceinte et de l'enterrement séparé du fœtus. On pense que, si on ne le faisait pas, l'ensemble de la famille maternelle de la femme serait frappé de calamités.

Mais ce n'est pas la seule conséquence. Par une assimilation qui n'est pas très claire dans l'esprit des Bamiléké, quand une femme est morte enceinte, une souillure grave, appelée *tʃiə*, atteint son mari. Ses autres femmes refusent d'avoir des rapports avec lui tant qu'il ne s'en est pas débarrassé, car elles contracteraient le *tʃiə* et mourraient enceintes à leur tour.

Les Bamiléké ont la conviction qu'on ne peut se débarrasser de cette souillure qu'en la communiquant, et qu'elle se transmet par l'acte sexuel.

Les femmes de cet homme ne voudront plus avoir de rapports avec lui tant qu'elles n'auront pas atteint la certitude qu'il s'en est débarrassé.

Naguère, quand les chefferies vivaient très isolées les unes des autres, voici comment on faisait :

L'homme, accompagné de quelques bons amis (à titre de témoins) se rendait dans une chefferie éloignée où il n'était pas connu ; là, il s'arrangeait pour séduire une femme quelconque, et, pendant qu'elle dormait, il quittait subrepticement la case après avoir abandonné tous ses vêtements. Désespoir de la femme qui, en voyant les vêtements, comprenait qu'on lui avait transmis la souillure. Il ne lui restait plus qu'à essayer de la transmettre à un homme inconnu.

Ainsi chacun, homme et femme, vivait dans la crainte de se voir communiquer le *tʃiə*. Mais maintenant on s'en débarrasse d'une façon plus simple en le communiquant tout simplement à une « bordelle » à la ville. Cette femme n'étant pas Bamiléké, le *tʃiə* n'existe pas pour elle.

Rite de purification collectif.

Ce rite est lié lui aussi à l'idée qu'on ne peut se débarrasser de sa souillure qu'en la communiquant à autrui ; il s'exécute avant les semences. Les femmes ramassent la poussière de leur

case, les haillons les plus sales, etc., et vont nuitamment les jeter sur le territoire de la chefferie voisine. Bien entendu les habitants de cette chefferie font de même. Si quelqu'un aperçoit ces ordures le lendemain, il n'a rien à craindre, mais, s'il se trouve là au moment où la femme les jette, il doit lui-même se purifier avec l'aide d'un devin.

Les rites des années de *ke*.

Ces rites sont les plus importants du pays Bamiléké, car ils concernent toute la population et sont regardés comme indispensables à la vie et à la prospérité de la chefferie. Aucun de nos informateurs n'était capable de se former une représentation d'ensemble de leur signification et de leur but exact. On ne peut donc qu'en donner une description extérieure, qui permet de les interpréter comme des rites agraires.

ke signifie au sens le plus général la magie ; nous avons vu qu'il existe des sociétés secrètes de magiciens -*ge ke*, qui visent à utiliser la force magique des animaux de la brousse. Les rites du *ke* sont de nature toute différente, ils concernent l'ensemble de la population et les sociétés qui y participent le font au grand jour.

Le *ke* est célébré une année sur deux — les autres années sont dites années de *nje* (*nje* = balafon) ; — on n'y célèbre aucun rite.

Le *ke* commence fin mars au moment où on l'on prépare la terre en vue des semailles, du maïs, et durent 9 semaines de 8 jours, soit jusqu'en fin juin. A Bandjoun, le signal est donné par une société secrète appelée *maso*, qui se réunit dans un petit bois proche de la chefferie, et prévient le chef par un rythme de tambour ; cette nuit là, personne ne doit sortir de chez lui.

Il est intéressant de noter que dans l'esprit des simples habitants, les *maso* sont des entités non humaines, venues d'un pays mystérieux et prenant la forme de fruits, d'animaux domestiques, de tambours, etc. Après ces neuf semaines, ils repartent pour deux ans et on perd tout contact avec eux. Il semble que ces rites ont pour but de capter cette force magique et d'en faire bénéficier la terre et les hommes. On emploie pour le désigner l'expression *na te ke*, libérer le *ke*, le même verbe serait employé pour dire : libérer un prisonnier.

Pendant ces neuf semaines, on peut dire que le pays Bamiléké vit sous une autre loi. Alors qu'en temps normal les simples habitants doivent faire preuve de réserve et modeler leur comportement selon la place dans la hiérarchie, la coutume veut que dans cette période ils rient et chantent tout le jour, les femmes en travaillant les terres, les hommes en vaquant à leurs occupations. Dans ces chants on improvise tout ce qui vous vient à l'esprit, on se moque de ses voisins, on clame toutes sortes de commérages vrais ou faux. L'essentiel est de rire et de faire rire tout le jour. C'est ce qu'on appelle chanter le *ngam*, coutume dont on retrouve l'équivalent dans bien des civilisations africaines (1).

Au cours de cette période, un jour chaque semaine de huit jours, a lieu la danse de *ke*, rite dont l'importance tend à se perdre, mais qui constituait autrefois une étape essentielle dans la vie d'un adolescent. Quiconque n'avait pas dansé le *ke* n'était pas entré dans le monde des adultes. Le rite de passage était fort simple et ne comportait ni retraite en brousse, ni apprentissage long ou pénible. Les associations coutumières de jeunes gens, dont la fonction essentielle était de

(1) Les luttes symboliques de jeunes gens, fréquemment associés à ce type de rites, ne paraissent pas connues en pays Bamiléké, tout au moins de nos jours.

transmettre le droit de danser le *ke*, avaient des noms et un mode de fonctionnement très variables d'une chefferie à l'autre, et en fait n'avaient qu'une activité élémentaire, les adolescents étant abandonnés à eux-mêmes et se contentant d'imiter extérieurement le comportement d'une société coutumière d'adultes. Mais on trouve partout une idée de base, exprimée toujours avec beaucoup de force et de netteté ; le droit de danser le *ke*, d'être considéré désormais comme un homme, doit être payé. Ce paiement est une très lourde charge, dont le postulant ne peut s'acquitter qu'avec l'aide de sa famille ; il doit faire un versement de grains de maïs à chacun des membres de la classe d'âge précédente de la même société. C'est ce qu'on appelle *nə kũimsə ke mbi N...*, verser le droit de *ke* à N.

Ce paiement relativement très lourd, les démarches et les soucis qu'il impose, donnent aux yeux des Bamiléké toute sa valeur au rite de passage, et l'on peut dire qu'ils en sont l'essence même.

Quelques années après, l'adolescent recevra d'un plus jeune l'équivalent de ce qu'il aura versé ; ainsi se perpétue, à travers une chaîne de classe d'âges, un échange qui relie le nouvel adulte aux premiers fondateurs de la chefferie.

Quelques coutumes relatives aux jumeaux.

On a l'idée que la mère de jumeaux est l'objet de l'envie et de la malveillance de ses co-épouses. Aussi, s'il s'agit d'une femme de chef, la coutume prévoit qu'elle se retire de la chefferie pendant un certain nombre d'années, jusqu'à ce que les jumeaux soient sortis de la première enfance. Elle se retire dans sa famille ou dans une famille possédant la confiance du chef.

De grandes précautions sont prises tout au long de l'éducation des jumeaux pour éviter qu'ils ne soient jaloux l'un de l'autre. Tant qu'ils sont enfants on leur donne rigoureusement la même chose, qu'il s'agisse de vêtements ou de nourriture ; si l'un tombe malade, on fait prendre à l'autre les mêmes remèdes.

Si en circulant sur un chemin on rencontre des enfants jumeaux, il faut leur faire un petit cadeau symbolique, sinon ils risqueraient de troubler votre esprit et de vous faire rebrousser chemin (Ce pouvoir n'est attribué qu'à de jeunes enfants ; on pense qu'il disparaît avec l'âge).

Les jumeaux sont regardés comme possédant un pouvoir particulier ; ils peuvent notamment bénir une femme et la rendre féconde.

Si l'un des jumeaux meurt, on incrimine souvent l'influence maléfique des proches parents, spécialement des frères de la mère, car on pense que la place honorable qu'occupe désormais leur sœur dans la société, leur inspire une jalousie profonde.

Une femme de chef qui a eu des jumeaux peut entrer directement dans les sociétés coutumières les plus fermées de la chefferie, où aucune femme à l'exception des héritières de *mafo* ne peut normalement avoir accès.

Noms donnés aux jumeaux.

La première fois qu'une femme a des jumeaux, ils reçoivent les noms suivants :

- | | |
|---------------|----------------------------------|
| Le premier né | Fonkam (garçon ou fille) |
| Le second | Gamnœ (fille) ou Founwo (garçon) |

La deuxième fois qu'une femme a des jumeaux (et les fois suivantes le cas échéant) ils reçoivent les noms :

Le premier Foko ou Fotyœ (garçon), Mênwo (fille).
Le second Kemnyœ, garçon ou fille.

L'enfant qui naît après des jumeaux est appelé Kannyœ — contraction de *kā munyø* « abriter les jumeaux ».

Celui qui était né avant les jumeaux prend le nom de Nda mhak, « celui qui prend les jumeaux ».

Les père et mère de jumeaux changent leur nom en celui de *Teŋkhü*, *Meŋkhü* (« Père des enfants, mère des enfants »).



Le chef de Bahouan et le trésor de la chefferie (1955).

RÉFLEXIONS SUR L'AVENIR DES INSTITUTIONS BAMILÉKÉ

Originalité de la civilisation Bamiléké.

Les conceptions sur lesquelles repose la civilisation Bamiléké, système de parenté et système social, sont d'une puissante originalité et diffèrent entièrement de ce qu'on rencontre chez les autres populations du Cameroun.

Plus souples, plus efficaces que les systèmes ordinaires axés sur la formation de grands lignages indifférentiés, elles donnent à la société Bamiléké un dynamisme et une capacité d'adaptation qui expliquent son expansion.

Le système Bamiléké donne à l'individu une liberté et une initiative pratiquement complètes, sans le priver du soutien matériel et moral du culte des ancêtres.

Mais la société Bamiléké repose entièrement sur le chef. La poussière de petits lignages agglomérés sur le territoire d'une chefferie n'ont d'autres liens religieux que ceux qui les unissent à la personne du chef, détenteur d'un pouvoir d'essence suprahumaine.

Cette position particulière du chef a fait dans le passé la force de la société Bamiléké ; mais elle constitue maintenant un grave danger ; car le pouvoir du chef, combattu par des mouvements politiques extérieurs à la vie des chefferies, ne s'exerce plus ou même a été renversé par la force. Au moment où nous écrivons ces lignes, le désordre et la violence règnent sur l'ensemble du pays Bamiléké, tendant à prendre un caractère endémique.

Comment en est-on venu là ?

Le drame de la surpopulation.

La cause profonde de la crise des institutions Bamiléké est la surpopulation. A partir du moment où le sol est totalement occupé, le principe d'établir les fils non héritiers sur de nouvelles terres n'est plus applicable ; ils n'ont d'autre possibilité que d'émigrer et de se perdre dans les faubourgs misérables de Douala et de Nkongsamba. Ce sont ces non-héritiers frustrés et jaloux qui ont constitué la masse de manœuvre des mouvements de subversion, mouvements qui n'avaient pas de racines profondes parmi les villageois, dans leur immense majorité attachés à leurs croyances et à leurs institutions.

Aurait-on pu éviter cette scission en modifiant la coutume et en renonçant à l'indivision de l'héritage ? Cela paraît douteux. Cette conception de l'héritage a un tout autre sens que le droit d'aînesse dans l'ancienne Europe ; on ne pourrait y renoncer sans renverser l'ensemble du

culte des ancêtres et du système de parenté ; d'ailleurs cette coutume n'a jamais été sérieusement contestée parmi les villageois. Quand un héritage donne lieu à contestation, le revendicateur ne demande pas le partage, il cherche à chasser l'héritier pour prendre sa place.

Au point de vue économique, il n'en serait résulté aucun avantage ; diviser des terres déjà insuffisantes et trop morcelées aurait entraîné une baisse sensible de la production agricole.

En réalité, la seule solution du problème Bamiléké eut été de faciliter la création de nouvelles chefferies sur des terres situées en altitude, seules convenant à leur mode d'exploitation ; mais les Allemands, premiers occupants européens, préférèrent s'appuyer sur les Bamoun, consacrant les droits de ceux-ci sur des terres dont ils venaient de s'emparer par la force, et qu'ils occupaient avec une densité très faible, cultivant peu et de façon primitive. Ainsi s'est créé le malaise Bamiléké, qui est allé en s'aggravant régulièrement, jusqu'à l'explosion actuelle. Pour améliorer le niveau de vie, il aurait fallu développer les cultures en vue de l'exportation, et le manque de terres l'empêchait. Les villageois mécontents ont prêté une oreille plus attentive à la propagande des mouvements extrémistes, et sans approuver leur action, n'ont pas lutté activement contre eux comme ils l'auraient fait naguère.

L'administration et la coutume.

Les conceptions qui ont prévalu dans les rapports entre l'administration et les chefferies ont elles aussi beaucoup contribué à ruiner le pouvoir du chef et à enlever aux institutions coutumières leur efficacité.

Le problème est d'ailleurs fort délicat, et la nouvelle administration camerounaise se trouvera en présence des mêmes difficultés que l'administration française à laquelle elle succède. La mise en place d'institutions imposées de l'extérieur ne les fera pas disparaître.

Il y a dans les rapports de l'administration et de la coutume un malentendu profond, qui se rencontre partout en Afrique Noire ; il est particulièrement aigu en pays Bamiléké en raison de la complexité des institutions et de la densité d'occupation du sol.

Les rapports de l'une et de l'autre n'ont jamais été clairement définis. La coutume est tolérée plus qu'admise, et il semble bien qu'elle apparaisse au législateur comme un état transitoire, le but final étant l'application d'une juridiction uniforme, inspirée par la juridiction européenne.

Aussi n'a-t-on pas hésité à remplacer le droit coutumier authentique (lequel n'a jamais fait l'objet d'études approfondies et reste encore dans une large mesure inconnu) par un droit coutumier officiel, altéré sur plusieurs points importants par des dispositions empruntées aux lois européennes. Cette juridiction coutumière officielle est exercée d'une façon contraire au jeu normal des institutions Bamiléké.

Le problème de l'évolution de la coutume.

Le législateur ne combat pas la coutume et les pouvoirs publics ont fondé des tribunaux qui jugent en fonction du droit coutumier ; mais de quel droit coutumier ?

La législation ne reconnaît pas toute la coutume. Elle retranche à priori de ses dispositions tout ce qui est jugé immoral, contraire à la liberté individuelle ou par trop contraire aux principes juridiques européens. Citons notamment :

- L'héritage des veuves dans le Sud Cameroun.
- Le mariage sous le régime *ta ηkap* chez les Bamiléké.

En fait, il existe désormais deux juridictions coutumières distinctes, celle des chefs qui applique toute la coutume, et celle des tribunaux qui l'applique partiellement. Les justiciables ont tôt fait de comprendre qu'ils avaient intérêt à s'adresser tantôt à l'une, tantôt à l'autre. Celui dont on a enlevé la fille ira au tribunal du chef demandant le versement d'une dot de 80.000 francs. Mais si à son tour il enlève une fille, il se présentera au tribunal de la subdivision, essayant d'obtenir un jugement qui la lui attribuera moyennant le versement de 5.000 francs prévu arbitrairement par la loi. Nous présentons cela sous une forme volontairement schématique ; les choses sont plus nuancées dans la pratique, mais il importe de comprendre que dans bien des cas, les plaignants qui se présentent devant les tribunaux des subdivisions cherchent à jouer de cette différence d'interprétation pour obtenir un avantage personnel entièrement contraire à la vraie coutume.

Est-ce bien là la façon de faire évoluer la coutume ? on peut en douter. Dans aucune législation au monde on ne peut trancher arbitrairement. Un système juridique forme un bloc sans fissures, dont on ne peut rien retrancher sans risquer de le faire tomber en poussière. Nous avons montré par exemple que le mariage sous le régime *la ηkap* était intimement lié au culte des ancêtres et au système de parenté ; il est lié de façon tout aussi évidente à l'indivision de l'héritage : un système social qui oblige les fils non héritiers à s'établir en partant de rien doit absolument leur fournir les moyens de se marier sans rien déboursier.

Mais ce n'est pas là le plus grave. Le grand reproche qu'on doit faire aux tribunaux officiels, c'est qu'ils appliquent la coutume sans admettre les croyances sur lesquelles elle repose, et par conséquent en la coupant entièrement de sa racine.

Il ne peut naître de là qu'une juridiction hybride aussi peu satisfaisante pour le juge que pour le justiciable, et dans une large mesure, dépourvue de valeur pratique et de pouvoir. C'est un fait bien connu qu'il devient de plus en plus difficile d'obtenir l'exécution des sentences des tribunaux coutumiers. C'est précisément parce que ces tribunaux n'admettent pas les sanctions coutumières, qui sont, nous l'avons vu, essentiellement d'ordre religieux et magique.

Il faut méconnaître singulièrement les réalités pour croire que la promulgation d'une loi écrite, même élaborée par des juristes africains, puisse avoir une action même indirecte sur les croyances et sur les comportements qu'elles inspirent. C'est là une démarche entièrement contraire aux enseignements de l'histoire. N'est-il pas évident qu'au cours de l'évolution des sociétés, la loi n'a fait que suivre les transformations de la coutume et des mœurs, sans jamais pouvoir rien imposer ?

Dans la mesure où elle est contraire à la coutume du pays, la loi écrite ruine les institutions coutumières sans les remplacer réellement ; elle crée dans la population un état de tension et de malaise qui peut conduire, là où la population est dense et les problèmes sociaux aigus, à une situation explosive.

La sanction.

Nous sommes ici au cœur du problème. Nous avons vu que la coutume n'édicte rien qui ne comportât des sanctions matérielles et redoutables :

- La punition infligée par le chef (amende, corvée, dans les cas graves expulsion).
- La sanction que l'on peut appeler, faute d'un mot mieux approprié, suprahumaine.

Dans l'esprit des Bamiléké, des châtiments s'abattent sur le parjure par l'effet des imprécations prononcées contre lui-même, appelant sur lui la colère de ses ancêtres ou de son dieu familial.

Ceci aide à comprendre le rôle fondamental de l'épreuve judiciaire dans la conduite des procès coutumiers et dans l'exécution des sentences.

Puisque le crâne de mon père a un pouvoir sur mes frères et sur moi, il doit permettre de nous départager, en attirant le malheur sur celui de nous qui en sa présence aura prononcé un faux serment.

Or la législation officielle admet bien le culte des ancêtres, puisqu'elle admet l'indivision de l'héritage, au profit d'un héritier unique dont la fonction véritable est de perpétuer le culte du fondateur. Mais elle se refuse à admettre l'épreuve judiciaire, le serment sur le crâne, qui résulte immédiatement de ce culte.

Croire que des jugements de droit privé, comme des remboursements de dot, peuvent être exécutés par simple respect de la loi, c'est faire preuve de la plus profonde incompréhension de la mentalité du villageois en général et du villageois Bamiléké en particulier. Le débiteur se déclare en général insolvable, et il l'est effectivement, dans un grand nombre de cas ; s'il n'est pas poussé par le sentiment d'une obligation absolue, il déploie pour différer le remboursement de sa dette une mauvaise volonté ingénieuse qui défie tous les efforts.

Une armée d'huissiers ne remplacerait pas la crainte de châtiments suprahumains. Si cela n'apparaît pas jusqu'ici à l'évidence, c'est que cette crainte survit, malgré les influences de la vie moderne, et continue à exercer ses effets même en milieu urbain ; c'est un fait bien connu que des plaideurs qui ont obtenu gain de cause devant la juridiction officielle à l'encontre de leurs obligations coutumières finissent souvent par se soumettre à la coutume, parce qu'ils ont été frappés par la maladie ou l'adversité ; que celui qui a enlevé une fille et fait enregistrer un mariage sans dot finit par payer une partie de ce que lui réclame le beau-père ; que la veuve déclarée libre finit par rejoindre l'héritier de son mari, ou par le faire dédommager par son nouveau mari du montant de la dot.

Ainsi la vie sociale fondée sur l'observation d'une coutume cohérente se maintient tant bien que mal, mais elle est empoisonnée par la méfiance, la rancœur et la haine. Le nombre des procès va croissant régulièrement dans toutes les subdivisions ; demain peut être les tribunaux seront submergés. Est-ce bien là ce que l'on a voulu ?

Il est permis de trouver déplorable qu'une population soit astreinte à traiter ses affaires de familles devant des juges qui n'admettent pas ses croyances et ne partagent pas ses mœurs. Dans la société traditionnelle, le chef supporte en tant qu'administrateur les conséquences des jugements qu'il a prononcés. S'il rend un jugement s'écartant de la coutume, il sait qu'il a créé un précédent, et prévoit les répercussions de cette innovation sur l'ensemble de l'édifice social. La législation coutumière officielle confie le soin de juger à des fonctionnaires que rien ne relie aux institutions des chefferies et qui souvent, connaissant mal les fondements religieux de la coutume, ne mesurent pas la portée de leurs décisions. Chefs et notables, responsables de l'administration des chefferies, sont alors placés dans la quasi-obligation d'ignorer les jugements rendus à l'encontre de la coutume, et de laisser celle-ci s'enfoncer dans la clandestinité. Les institutions Bamiléké ont été presque entièrement ruinées par quarante années de ce régime.

L'administration et le chef.

Le même malentendu existe en ce qui concerne le chef ; on le reconnaît comme autorité de fait, on se sert de lui pour faire rentrer l'impôt, mais son pouvoir judiciaire et politique est toléré plus qu'admis ; les sanctions coutumières sur lequel il repose ne lui sont plus permises.

Qu'est-ce que le chef pour les simples villageois ? Si l'on interroge n'importe lequel d'entre-eux, il répond toujours ceci :

- Le chef « juge le village ».
- Le chef est maître de la terre.

Le chef étant juge suprême de la collectivité, il est clair que coutumièrement nul ne peut plaider contre lui. En tolérant que n'importe quel habitant frappé d'une sanction coutumière puisse assigner le chef au tribunal de la subdivision, l'administration sape le pouvoir du chef à sa racine même.

Le chef, maître de la terre, à le pouvoir d'expulser coutumièrement ceux qui par des fautes graves et répétées se sont mis en dehors de la vie de la collectivité. Or ce droit n'est pas reconnu par l'administration.

Il semble qu'on souhaitait voir s'établir une forme de vie où le chef eut gardé son prestige et son influence, où les habitants lui fussent restés fidèles par tradition, sans qu'il eût à exercer des pouvoirs contraires au droit individualiste européen.

Mais ceci est une complète illusion : les villageois ne raisonnent pas ainsi : ils ont besoin du chef parce que sans lui, le sol ne porterait pas de récoltes et le pays serait accablé de calamités. Si le chef n'est plus maître de la terre, s'il ne peut plus expulser les voleurs et les malfaisants, si on peut le braver impunément sur son propre sol, alors il n'est plus chef, il n'est plus rien, on n'a plus besoin de lui.

On s'est trop longtemps abusé sur l'idée de « tradition ». Croire que les villageois resteraient fidèles, par tradition, à des institutions dont la fonction aurait disparu, comme les Jeux Floraux ou la Commune Libre du Vieux Montmartre, c'est montrer la plus profonde incompréhension de la psychologie africaine. L'Afrique ne s'attache qu'à des institutions vivantes : si le chef est maître de la terre, il doit disposer d'un pouvoir effectif, et l'exercer.

La propriété du sol.

Menacée par l'altération du droit coutumier, la société Bamiléké l'est plus gravement encore par le projet d'introduire les lois européennes sur la propriété foncière individuelle.

Reconnaître des droits fonciers aux occupants actuels du sol, qui ne détiennent qu'un droit d'usage, révocable pour indignité, c'est frapper à mort le principe même sur lequel est établie la vie sociale et religieuse des Bamiléké.

Le chef est maître de la terre, parce qu'héritier des ancêtres fondateurs, dont dépend la fertilité du sol et la prospérité des habitants. Au cours de l'enquête menée en 1955, nous avons trouvé cette notion tout à fait admise par les villageois. Les demandes de reconnaissances de droits fonciers n'étaient formulées que très rarement, et seulement pour des zones situées dans le périmètre d'extension des villes.

La révocation par le chef du droit d'usage accordé une portion de terre à un homme et à ses héritiers successifs est exercée très rarement, et pour des faits très graves. Les habitants honnêtes jouissent donc sur leur terre, eux et leurs héritiers, d'une sécurité quasi totale. Ils ne possèdent qu'un droit d'usage, mais lui aussi de nature sacrée, garanti par le dieu que leur ancêtre a établi.

Le chef intervient essentiellement pour reprendre les concessions abandonnées et les attribuer à de nouveaux installés : fils non héritiers, émigrés de retour au pays.

Ainsi que nous l'avons montré par l'étude du quartier Hyala à Batié, il y a un mouvement incessant dans l'attribution des concessions. Les deux tiers d'entre elles changent de titulaire à un intervalle inférieur à une génération.

Il n'est pas difficile d'imaginer ce qui se passerait si des droits fonciers réels étaient attribués aux occupants actuels : au bout de quelques années il y aurait autant de procès que de concessions. Celui qui désirerait émigrer voudrait vendre ou louer sa parcelle à des prix exorbitants, sans trouver facilement d'acquéreur. Ou bien les nouveaux arrivés s'installeraient de force sur les terres inoccupées, provoquant palabres et procès, ou bien au bout d'un certain temps une importante proportion des terres demeurerait inutilisées, et l'émigration vers la ville se trouverait dramatiquement accrue.

Une autre conséquence inéluctable de l'entière propriété et de la libre vente du sol, c'est la dépossession rapide des pauvres par les riches, que le régime traditionnel de la chefferie tendait précisément à éviter.

En se plaçant à un point de vue purement utilitaire, on peut affirmer que le régime traditionnel d'occupation des terres est le seul possible, vue la densité de la population et ses mouvements incessants ; c'est un régime commode et pratique qui permet une bonne utilisation du sol en assurant à chacun une sécurité parfaite. Si le régime des chefferies est supprimé, les fonctions du chef à cet égard devront être exercées, que ce soit par un comité politique local ou une autorité de fait quelconque.

Les institutions.

Le drame de la société Bamiléké, c'est que ses institutions sont renversées par un mouvement inspiré de l'extérieur, alors que le système de croyances sur lequel il repose demeure pratiquement intact. Et ces croyances sont si particulières qu'on ne voit pas comment elles pourraient s'accorder avec des institutions empruntées à d'autres populations. Au cours de l'enquête de 1955, nous avons remarqué l'adhésion profonde des villageois au culte des ancêtres et à l'ensemble des croyances et des comportements qui lui sont liés. Ceux d'entre eux qui ont été à l'école et qui se déclarent chrétiens ont reçu d'autres idées et d'autres croyances, mais ils ne renient pas pour autant les croyances traditionnelles, qui continuent à inspirer leur comportement de façon presque exclusive.

La chefferie, avec ses institutions complexes, ses coutumes particulières, sa langue parfois très différente de celle des groupements voisins, apparaît à la presque totalité d'entre eux comme la nation, on peut même dire la patrie. Le chef est à leurs yeux le symbole vivant de cette nation, ainsi que l'arbitre suprême des querelles familiales.

En 1955, on ne percevait pas parmi les villageois de véritable malaise ; ils n'obéissaient pas volontiers aux ordres du chef quand ils imposaient de lourdes obligations, et avaient volontiers à son égard une attitude frondeuse, sachant que l'administration lui avait enlevé tout pouvoir matériel. Mais la presque totalité d'entre eux étaient attachés aux institutions traditionnelles, et désiraient d'autant moins un changement radical qu'ils étaient incapables d'en concevoir d'autres. Nous sommes persuadés que la grande majorité des villageois Bamiléké ont vu avec horreur et consternation une minorité armée venue des villes renverser leurs institutions par la force.

Quel est maintenant l'avenir de la société Bamiléké ? Les municipalités élues pourront-elles fonctionner efficacement et remplacer les institutions renversées ? Il est permis d'en douter. Introduire à la place du régime des chefferies une municipalité élue est beaucoup plus difficile que dans la plupart des sociétés africaines. Un village du Nord Cameroun par exemple est constitué par l'association de quelques grands lignages, dont les chefs constituent, aux côtés du chef de groupement qui est l'un d'eux, un conseil coutumier. Dans une élection, les membres d'un lignage font bloc autour de leur chef ; dans ces conditions une municipalité élue n'est pas difficile à établir ; le nouveau régime sanctionne ce qui existait en fait.

Il n'en est pas de même en pays Bamiléké en raison du fractionnement extrême des lignages, de l'opposition entre les héritiers et les non-héritiers, entre les descendants des chefs et les autres catégories de notables, etc. On se trouve en présence des mêmes problèmes que dans les populations détribalisées des villes ; on sait à quelles difficultés se heurtent le fonctionnement des municipalités dans des agglomérations possédant pourtant l'armature administrative et le groupement matériel indispensables ; ces difficultés seront aggravées ici par l'extrême dissémination de la population, répartie avec une densité uniforme sur tout le territoire de la chefferie, et ne possédant ni chef-lieu, ni agglomération permanente. On ne voit pas dans ces conditions qu'il soit possible de faire fonctionner efficacement des institutions importées de l'extérieur et sans racines profondes dans la coutume du pays.

Et c'est peut-être là pour l'avenir un élément d'espoir. Les Bamiléké ne pourront en fait compter que sur eux-mêmes pour résoudre leurs problèmes et élaborer de nouvelles institutions. Il est malheureusement probable que la crise ouverte en 1956 sera longue, marquée encore par bien des souffrances. Mais les nécessités de la vie obligeront tôt ou tard à trouver un nouvel équilibre acceptable pour tous.

BIBLIOGRAPHIE

Nous n'avons pas jugé utile de faire figurer une bibliographie ; l'ouvrage de M. C. Tardits : *Les Bamiléké de l'Ouest-Cameroun* (1), contient une liste exhaustive de ce qui a été écrit sur les Bamiléké depuis les premiers établissements européens, y compris les rapports manuscrits figurant dans les archives locales, à laquelle on devra se référer.

(1) C. TARDITS, *Les Bamiléké de l'Ouest-Cameroun*, Paris, Berger-Levrault, Collection L'Homme d'Outre-Mer, nouvelle série, T. IV, 1962.

IMPRIMERIE A. BONTEMPS, LIMOGES (FRANCE)

DÉPOT LÉGAL : 3^e TRIMESTRE 1962
