

06. Lutte entre deux pouvoirs

Le *mvèt* de Zwe Nguéma commence par un défi que Zong Midzi, un habitant d'Oku, qui se croit le seul dans ce monde à le gouverner, lance contre Angone Endong, un habitant d'Engong qui l'empêcherait réaliser une ambition analogue. Le peuple d'Engong sous le commandement d'Akoma Mba, son chef, réagit tout en entier et se prête à faire face au défi adressé contre un des leurs. À ce conflit le barde en ajoute un autre qui a pour thème une double tentative d'alliance matrimoniale entre une jeune fille d'Engong et deux personnages d'Oku (un conflit donc intestin, entre ces deux personnages, amoureux de la même fille). Dans les luttes qui s'en suivent le barde fait état des pouvoirs magiques des uns et des autres. Les actes émanant de ces pouvoirs et mis en œuvre par les héros d'Engong et par ceux d'Oku peuvent nous apparaître semblables mais une lecture attentive de ce récit peut nous montrer que leurs sources ne sont pas les mêmes.

Nous avons parlé un peu plus haut¹ de l'initiation d'Akoma Mba au médicament-des-richesses auprès du magicien d'Engong, Nnang Ndong. Celui-ci lui transmet en outre des pouvoirs magiques exceptionnels en lui disant ces paroles : “La terre peut devenir sèche, un orage ou une pluie peuvent causer des désastres. Tu n'ignoreras aucun tour du monde (*aken*), aucun secret des-esperits-des-morts (*aken bekon*). A partir d'aujourd'hui tu sauras ce que Angoung Bere garde dans ses sacs [magiques]” (I, 74). Ce point est important. Le barde introduit une distinction entre deux formes de pouvoirs magiques, l'une qui procède des esperits-des-morts et l'autre qui est celle que Angoung Bere garde dans *ses sacs magiques*. Or celle-ci est celle qui est en rapport avec le monde de la sorcellerie, des *beyem*, et de

¹ Cf. p.

l'evu. Cette distinction a été établie un peu avant (I.26) lorsque le barde, en chantant le généalogie du lignage de Mba, mentionne à un de ses frères, Bengone be Mba en le considérant comme “la grande bête venue des montagnes” et que l'on ne sait pas de lui s'il fut initié (*ekom*) par les sorciers (*beyem*, littéralement « ceux-qu«i-savent » pluriel de *nnem*, dérivé du verbe *yem*, « savoir ») ou par les *bekon* (esprits-des-morts). Il faut signaler que les *beyem* et les initiés aux pouvoirs des *bekon* sont des possesseurs d'*evu*. Je pense que cette distinction est fondamentale pour bien comprendre tout le récit du *mvèt* de Zwè Nguéma. Je pense en effet que le thème majeur de cette épopée se construit à partir de la distinction entre ces deux formes de pouvoir magique, l'une provenant de la possession de *l'evu*, comme c'est le cas de certains héros du peuple d'Engong, l'autre provenant des esprits-des-morts ou *bekon*, comme c'est le cas de certains héros du peuple d'Oku, et non sur la lutte entre ces deux peuples pour obtenir la médecine qui octroie l'immortalité en possession des gens d'Engong, surtout lorsque le concept d'« immortalité » nous apparaît dans les traductions et commentaires un peu trop imprégné des conceptions occidentales.

Dans son verset d'aperture (I,1), le barde situe les auditeurs dans le village «Des Figuiers» où les ancêtres (*ebor*) des gens d'Engong Zok Mebegue me Mba, dit la traduction, «sont nés (*bengabyele*) et ont grandi». C'était dans ce village, dit cette même traduction un peu plus loin, où «ils sont devenus (*bengakomle*) des hommes (*ebor*)» Évidemment, il ne faut pas prendre un récit épique pour un rapport paléontologique. Les gens d'Engong ou leurs descendants (I,3), les Ekang, ne formèrent pas, paléontologiquement parlant, le «berceau de l'humanité» comme le prétendent aujourd'hui certains auteurs. Dans la note 3 (p. 18), les éditeurs précisent le sens du verbe *komle* en disant qu'il s'agit d'un dérivé du verbe *kom* qui signifie «réparer, préparer... ; *komle*, préparer spécialement et avec beaucoup d'acharnement» Les trois événements que je viens de citer en italique sont exprimés en fang par le même verbe et dans la même forme verbale du passé. Il me semble qu'il faut interpréter cette séquence dans le sens que les hommes d'Engong sont devenus des « vrais » hommes, c'est-à-dire des hommes *forts, valeureux, invincibles* et peut être

des «immortels» bien que, sur ce point, il faille attendre un peu l'examen du texte. Un peu plus au Nord, chez les Evuzok, nous avons constaté que le verbe *kom* est utilisé dans le même sens et presque toujours afin d'exprimer l'action d'un acte rituel, spécialement d'un *byañ*, visant un changement très significatif d'ordre magique à son destinataire. C'est ainsi que ces Evuzok parlent du rite *nkoman mòn* ou *nkoman evu*, pour *préparer, façonner ou donner* sa propre spécificité à l'*evu* d'un enfant. Un evuzok, après avoir nommé ce même rite, précise en disant qu'on met en œuvre ce rite pour faire un «*ewolo mod*» c'est-à-dire «un homme active, fort ou valeureux», tout ajoutant : «c'est-à-dire ce qu'on appelle *un home*» et répète le mot *ewolo*, *e dzom baloe na «mod», ewolo*. Et en parlant de quelqu'un qui possède un *evu* puissant, un evuzok me disait : «l'homme qui a été bien préparé (*nkoman*), ce n'est pas un homme de rien», *mod anë nkoman, asikik zëzë mod* C'est ainsi qu'en se référant à l'héros du *Mvët*, Akom Mba, un autre evuzok me signala que «lorsqu'il partait en guerre, lui-même restait chez lui, c'était le *nkuk* [son double ou avatar] qu'on avait préparé (*kom*) pour lui, qui partait à la guerre». Nous avons constaté également que ce même verbe, *kom*, était utilisé en parlant des rites destinés soit pour *arranger* ou *préparer* l'*evu* d'un des frères jumeaux, soit pour *arranger* ou *préparer* l'*evu* d'un chasseur-de-sorciers, un *mvigì*, soit pour protéger rituellement un village...

Il faut signaler que ce verbe et ses dérivés sont utilisés, aujourd'hui, pour signifier aussi l'action divine de créer, «Dieu créa le ciel et la terre», *Zamba angakom yob ai si*, le «Créateur des hommes», *Nkombodo*... C'est ainsi que dans les dictionnaires de Tsala, Grafin et Pichon, des prêtres, on donne l'acception de «créer» au verbe *kom*. C'est ainsi d'ailleurs qu'apparaît dans toute la littérature écrite par les missions chrétiennes (revues, missels, catéchismes...²) . Et l'on sait que d'après la doctrine catholique, la création divine est conçue comme une œuvre *ex nihilo*. Il y a eu donc une certaine «évangélisation» du terme *kom*. Or dans l'usage profane de ce même terme – car il a aussi un usage profane - il est utilisé pour exprimer qu'on *arrange* ou on *répare* quelque chose qui existe déjà.

² C'est ainsi, par exemple, que déboute le *Minlañ mi Bibel* : Histoire Sainte en langue ewondo (Mission Catholique, Yaoundé, 1953) : *A metari Zamba angakom yob ai si* , au commencement, Dieu créa le ciel et la terre.

En laissant cette autre acception, probablement plus tardive, du verbe *kom* nous pensons qu'on peut interpréter ce verset en disant que les hommes d'Engong étaient *préparés* pour devenir des hommes forts, valeureux et invincibles grâce à l'efficacité de certains rites initiatiques et en particulier aux médecines magiques appelées *byañ*. Ceci pourrait être confirmé par une lecture attentive du chant I, 17 du texte fang. En effet, après avoir exposé les différents grands exploits de Mba Endeme Eyeme (I, 8-15), le barde résume la personnalité de ce personnage en citant l'une après l'autre (I,16) ses devises tout en concluant dans le verset suivant avec ses paroles : «Mba est assez veillant et agile pour combattre quelqu'un avec une sagaie» Il faut noter que le terme fang que les éditeurs traduisent par «assez vaillant et agile» est celui d'*edzidzig*., un dérivé del terme *dzig* que d'après le Dictionnaire Tsala, signifie : «Initier. Confier le secret d'un art, d'un mystère». Il donne ensuite un exemple : *dzig byañ* : confier le secret d'une recette magique» *Edzidzig* es un nom qui appartient à la classe 8 (Genre IV). Or, parmi les noms appartenant à cette classe, on y trouve ceux qui ont une valeur augmentative formés, comme c'est le cas pour *edzidzig*, avec redoublement du radical.. La traduction est donc correcte mais elle ne fait pas mention du côté magique, comme étant le résultat d'une initiation ou d'un *byañ* qui accorde à son possesseur un pouvoir magique spécial comme par exemple l'agilité et la force pour devenir un bon guerrier. Ce petit détail confirme ce que nous avons dit plus haut concernant le sens du verbe *kom*. D'après Tsala, le chef des *nkug*, chargé de recevoir et d'initier les «âmes-des morts», les *bëkon*, il était connu par le nom d'Esama Ndzigi. Or, ce dernier nom est aussi un dérivé du verbe *dzig*. Nous sommes donc en face d'une constellation d'ordre sémantique dans laquelle les termes *kom*, *nkug*, *edzidzig* permettent comprendre aux auditeurs (et ou lecteurs) que les gens d'Engong était des hommes doués des pouvoirs magiques exceptionnels pouvant par exemple, se dédoubler ou avoir une espèce d'avatar (*nkug*) les permettant d'agir d'une forma exceptionnelle sous des formes différentes, même après la mort. Et c'est ainsi qu'il nous semble apparaître une piste pour comprendre comment est-il pensé par les fang le concept d'immortalité. Mais une autre question doit être posée: tous les gens d'Engong avaient les mêmes pouvoirs? Tous étaient-ils des

immortels? Comment l'auditoire pouvait se représenter ces deux sociétés à partir des dires du barde?

Si bien dans le verset d'aperture de cet mvét, le barde dit en termes généraux que tous les hommes d'Engong étaient *initiés* (*komle* : arrangés, préparés...) à des pouvoirs magiques qui les rendaient invincibles et très valeureux, dans quelques versets plus loin (50-97) il raconte que deux ressortissants de ce peuple, le fameux Akoma Mba et son « cousin » furent initiés pour devenir plus puissants encore que ses semblants.

Dans cette séquence, en effet, le barde met en scène les deux «cousins» d'après les éditeurs, *babedzan*, d'après le texte fang : Akom Mba et Medza Me Otougue, dont les grand-parents (Evine Ekang et son épouse Andeme Eyene, d'une part, et Oyono Ekang et son épouse Bengon Eyene, de l'autre), étaient des frères et de sœurs. Une fois que le barde a signalé quelques attributs permettant définir la personnalité de Medza me Otougue (49-54) et sur lesquels nous reviendrons plus loin, il rend compte de l'invitation que celui-ci fait à son cousin Akoma Mba pour se rendre chez Nnang Ndong du clan (*monë*) Yemvam, chez ses oncles maternels (*nyandomo*) (54). Un personnage «étrange» dit le texte français mais non le texte fang, bien que implicitement on puisse penser à cette étrangeté. Nnang Ndong en effet, était un personnage singulier puisqu'il est présenté comme quelqu'un dont son corps est d'une couleur noire en bas et rouge en haut. Le texte semble ainsi faire référence au statut ambivalent de ce magicien que l'auditoire pouvait bien identifier comme un *mbibyañ* ou *ngëngañ*.

Dans ce verset, il est dit qu'ils se proposent aller chez Nnañ Ndoñ pour obtenir un *byañ akuma*, c'est-à dire un médicament pour obtenir des richesses. Lors de cette rencontre et après les pourparlers (I, 56-59) le barde décrit en quelques versets la cérémonie qui consiste en communiquer ou initier quelqu'un à un *byañ*³ D'après moi, et d'une façon plus précise, ceci consiste en *préparer, arranger ou façonner* (*kome*) l'*evu* de quelqu'un pour le rendre accessible, dans ce cas, aux richesses. Si telle explication est juste comme je le crois, il me semble aussi que nous

³ Sur cette notion voir Louis Mallart, *Ni dos ni ventre...* Op cit. p. ; *La forêt de nos ancêtres...* op. cit. o...

pouvons penser que l'auditoire du barde pouvait interpréter cette séquence comme le fait de trois personnes qui sont en possession de l'*evu*, Akoma Mba et Medza Me Otugue s'adressant à Nnang Ndong pour lui demander d'*arranger* (renforcer) leur *evu* pour qu'ils puissent obtenir davantage des richesses⁴. C'est un point important pour voir si la société d'Engong, en fait, est formée de personnages, les uns plus puissants que les autres, qui coexistent menant une vie ordinaire (destinés donc à mourir) mais que les plus puissants, parce qu'ils ont un *evu* plus «arrangé» (*kom, nkoman evu...*), c'est-à-dire plus puissant, peuvent s'en servir et avoir un *nkuk* (double, avatar...cf supra) pour porter à terme des actes extraordinaires, même après leur mort. On peut formuler l'hypothèse que c'est ainsi en tout cas comme l'auditoire peut interpréter ces versets.... à l'image des conceptions propres de la société sur ce sujet. Ainsi donc la soit disant immortalité n'est pas conçue en tout cas comme un don dont tous les membres du peuple d'Engong en soient bénéficiaires.

Examinons quelques détails de ce rituel. Tout d'abord il faut signaler que les deux frères sont prêts à partager le même *byañ akuma*, des richesses, ou le même *nnam byañ*, mets magique comme traduisent les éditeurs. Le terme *nnam*, en effet, signifie d'une façon générique «mets» qui peut prendre plusieurs façons. Ici, il semble qu'il s'agit d'une sauce (avec de la viande, poisson ou légumes...) puisque les candidats en prennent une cuillerée (*tog*). Nnang Ndong commence ce petit rituel par Medza Me Otugue. Il lui verse la sauce dans la bouche (I, 63) et lui annonce les grandes faveurs que lui apportera le *byañ* qui est en train de recevoir. Je les résume : il deviendra plus riche que personne (I, 62) ; il aura autant de femmes qu'il voudra (I, 63) ; il sortira indemne de tous les coups de machette qu'on lancera contre lui (I, 64) ; les maladies lancées (*biluma*) dès le monde de la sorcellerie n'auront aucun effet sur lui (ce *byañ* donc le «blinde» contre les vers, comme on dit maintenant) (I, 66). Lors de ce dernier verset, Nnang Ndong lui dit : *la vie peut mourir en toi, Medza Me*

⁴ Le terme *akuma*, que l'on traduit souvent par «richesses» doit être interprété dans un sens très large : l'homme riche et celui qui possède certainement des biens matériels mais aussi des femmes, des enfants, une très grande famille, qui établit des alliances, qui a de l'autorité, du prestige.... C'est ainsi que s'est formé le terme *nkukuma* pour désigner à un grand chef, un polygame...

Otuge restera vivant (eniñ enə wu, Medza me Otuge olige). C'est important. On pourrait interpréter cet énoncé en disant que dans le monde d'Engong, ses grands héros peuvent bien mourir mais ce sont ses doubles ou avatars, les *nkuk*, qui deviennent « immortels »... Le texte parle peut-être d'une autre sorte d'immortalité.

C'est grâce à ces pouvoirs magiques exceptionnels obtenus par certains grands personnages du peuple d'Engong que les bardes de mvet ont construit la suprématie du peuple d'Engong sur le peuple d'Oku, dont certains membres de ce dernier tout en étant initiés à des pouvoirs magiques provenant du monde des esprits-de-morts (*bekon*) comme nous le verrons ci-dessous, ils seront toujours vaincus. C'est donc à partir de cette idée d'invincibilité que les commentateurs ont construit le concept d'immortalité en l'attribuant non seulement à certains individus mais à tout le peuple d'Engong en entier.

J'ai fait état de deux pouvoirs. Ceux pouvoirs magiques sont très semblables. Le barde attribue tant aux héros d'Engong comme à ceux d'Oku la même capacité de voler, de traverser l'espace à l'aide de boules ou de sphères, de se frapper la poitrine et faire sortir de leur intérieur des arcs en ciel... Les uns et les autres héros se protègent par des « talismans » semblables mais malgré cette ressemblance, même au niveau de la description, ces pouvoirs procèdent de deux sources différentes. Même dans certains moments du récit les pouvoirs des héros d'Oku semblent plus puissants. C'est ainsi, par exemple que Mone Ebo d'Engong face aux agissements de Zong Midzi, le héros d'Oku, s'exclama : mais qu'est-ce que cet homme a l'intention de faire ? par mon père Mfoule, il opère beaucoup de merveilles (*mekeng*) » (IX, 125....)

Les pouvoirs des héros d'Engong apparaissent dans le récit de cet mvet associés à l'arbre *oveñ*. Le grand et puissant Akom Mba convoque une réunion. Ce n'est pas une réunion ordinaire. Nous en parlerons dans le chapitre suivant. Disons ici seulement que cette réunion a lieu au pied d'un arbre appelé *oveñ*. Un autre conseil secret a lieu au pied de ce même arbre afin de anéantir les pouvoirs de son ennemi Zong Midzi du peuple

d'Oku (XI, 68 et ss.). Dans le chant XII (26...) Akoma Mba voit grâce au miroir magique du grand magicien d'Engong, comment certains de ses grands hommes sont en danger chez les mortels d'Oku. Il demande au magicien de faire quelque chose pour les sauver. Le magicien, après avoir heurté une racine de l'arbre *oveń*, tombe dans ses branches et descend par son creux pour y retrouver certains personnages d'Engong qui restent sans rien faire dans une maison en tôle. Le barde nomme tous ces personnages (XII, 27), mais il ne précise pas leur statut symbolique (*bekon, beyem.....*). Il leur exige de se rendre à l'autre côté du grand fleuve qui marque la frontière entre Engong et Oku, entre le pays des Immortels et celui des Mortels, pour demander aux esprits-des-morts (*bekon*) d'Oku ce qu'il sont en train de faire avec Zong Midzi (XII, 26-32....)

C'est donc ici, au cœur de cet arbre *oveng* où les habitants d'Engong se ressourcent pour trouver la force pour se rendre au pays des Mortels afin de vaincre Zong Midzi. C'est aussi ici, sur l'*oveng*, où Zong Midzi tombe avec sa boule volante et trouve sa mort causée par Akoma Mba (XII, 140)

L'arbre *oveng* apparaît donc, dans le récit de Zwè Nguéma, étroitement associé aux pouvoirs magiques des héros du peuple d'Engong.

Dans aucun moment, au contraire, cet arbre apparaît associé aux pouvoirs magiques des héros d'Oku. Une lecture attentive du texte du mythe, semble montrer que les Mortels trouvent leurs forces magiques au fond de la terre, en contact avec leurs ancêtres. Lorsqu'il se produit le mort de l'éléphant () que d'après mon interprétation doit être considéré comme le double de Zong Midzi (), le barde fait apparaître à nouveau Zong Midzi en se dirigeant vers une grotte où il entre en communication avec ses ancêtres que lui donnent les forces suffisantes pour protéger à tous les siens en leur faisant venir et se réfugier dans cette même grotte, et après pouvoir poursuivre sa lutte contre les gens d'Engong, les Immortels. Dans une de ses luttes ses pieds s'enfoncèrent dans le sol et il disparut complètement (X, 58) en parvenant à une grande mare souterraine dans laquelle il plongea. Au fond ses pieds se posèrent sur une grande maison avec un toit en tôle où il se trouva avec ses ancêtres. Le texte fang les

désigne avec le terme *bəmvam*⁵ (X, 60). Ils sont aussi désignés ainsi un peu plus loin (X,72-81) lorsque le barde chante que ces ancêtres se proposèrent *arranger* [l'*evu* de] Zong Midzi en utilisant pour désigner cette action le verbe *kom* que comme nous l'avons déjà signalé dans un autre endroit, désigne un acte rituel visant à préparer ou arranger une personne à manipuler certains objets magiques appelés *byaŋ*. Dans cet *arrangement* pour préparer Zong Midzi à des nouveaux combats, les ancêtres (*bəmvam*) font intervenir ses esprits-des-morts (*bəkon*). Le terme *bekon* est le pluriel de *kon* qui désigne le défunt qui n'a pas encore reçu les honneurs des rites funéraires et portant de « passer de derrière les maisons et les cuisines à la cour du village pour devenir un ancêtre » Les *bekon* sont représentés avec une apparence humaine ayant une couleur blanche et on les considère comme étant des *nkuk* c'est-à-dire comme des doubles des défunts. Les *bəkon* étant aussi considérés comme des êtres très puissants dans la manipulation des objets magiques appelés *byaŋ*. Suivant le *mvēt* de Zwè Nguéma après la défaite de Zong Midzi luttant avec les gens d'Engong, pris par le découragement en constatant surtout les dégâts que certains d'entre eux avaient causé dans son village natal (XI.89), il se dirigea à nouveau dans sa grotte et une fois-là il tenta de prendre contact avec ses ancêtres. Il est important de signaler que le texte fang utilise ici le terme *bəmvam* (lit. *Grand-pères, ancêtres*) comme dans les versets précédents. Dans cet épisode il faut signaler aussi que cette fois-ci les ancêtres lui disent « nous avons un *byaŋ eniŋ* » que les éditeurs traduisent par « médicament [*byaŋ*] pour la vie [*eniŋ*]» tout en précisant dans une note que cette phrase veut dire « “nous pouvons te donner la vie éternelle, l'immortalité” ». Nous pensons que cette note fait dire au texte ce que le texte ne dit pas.

C'est ainsi que le *mvēt* de Zwe Nguéma semble opposer deux peuples, les héros de l'un et de l'autre apparaissant munis de pouvoirs magiques très puissants. Les héros d'Engong obtiennent ses pouvoirs de l'arbre *oven*, associé à la sorcellerie, où siègent les *beyem* que le texte français traduit par « sorciers ». Les héros d'Oku, au contraire, obtiennent leurs pouvoirs

⁵

Plural de *mvam* que els diccionaris tradueixen per “grand-père, grand-mère, ancêtre, aïeul...”

des mains de leurs ancêtres désignés par les termes *bəmvam* ou *bekon* qui se trouvent dans le sol ou au fond d'une grotte.

Deux pouvoirs magiques semblent donc s'opposer au cours de ce chant de mvet. Apparemment au moins ceux appartenant aux héros d'Engong semblent plus forts. Je mesure mes mots en disant « apparemment » car si bien on peut interpréter cet mvet en tenant compte de la victoire finale d'Akom Mba sur Zong Midzi, des immortels donc sur les mortels, une autre lecture me semble possible. En tenant compte de cette victoire finale on pourrait dire que l'histoire se termine bien. Hors, lorsque le barde chante que Zong Midzi coupe le cou de Nkoudang (VII, 110-111), quelqu'un de l'auditoire coupe le chant en disant. « Un mvet organisé par un Blanc peut-il être bon? » - « Non ! » Répond le public. Si le chant de mvet semble « bon » avec la mort finale de Zong Midzi et avec elle la défaite des pouvoirs des ancêtres, on pourrait penser (suivant les dires de l'auditoire), au contraire, que l'histoire se termine mal, avec la victoire des *beyem*, c'est-à dire de la sorcellerie que dans ce récit de mvet apparaît liée à une autre forme de gouvernance, précisément celle que le barde veut critiquer....