

07. *Une critique au pouvoir absolu?*

Tzvetan Todorof cite ces mots de Peter Penzoldt : « Pour beaucoup d'auteurs, le surnaturel n'était qu'un prétexte pour décrire des choses qu'ils n'auraient jamais osé mentionner en termes réalistes » C'est avec raison que Tzvetan Todorof commente ces mots en disant : « on peut douter que les événements surnaturels ne soient que des prétextes ; mais il y a certainement une part de vérité dans cette affirmation. Le fantastique [le merveilleux, les actes magiques, le surnaturel] permet de franchir certaines limites inaccessibles tant qu'on n'a pas recours à lui » (1970:166)

Le *mvət* est un acte ludique, un spectacle littéraire et musical. Le chant du barde Zwè Nguéma ce n'est pas un traité de politologie bien que des traits sur une certaine gouvernance soient donnés. C'est surtout un récit au cours duquel le fantastique, le merveilleux et la démesure jouent un rôle capital grâce aux pouvoirs magiques des uns et des autres. Ces traits capitaux s'expriment dans le cadre de deux peuples qui luttent pour leur suprématie. Zong Midzi du peuple d'Oku, membre insigne<sup>1</sup> du clan Okane se croit gouverner le monde tout seul lorsqu'il sent que d'autres provenant d'Engong lui coupent le souffle – c'est la métaphore utilisée par le barde – en se déclarant “invincibles” (*befono*<sup>2</sup>). Comme nous le savons déjà les “invincibles” sont les habitants du peuple d'Engong. Le barde présente des héros de ces deux peuples luttant entre eux et à travers de son art musical transmet des suggestions qu'au moins une partie de son auditoire peut les interpréter comme étant des critiques plus au moins voilées contre certaines formes de gouvernance ou d'exercice du pouvoir. En fait on pourrait dire que les pouvoirs magiques des

---

<sup>1</sup> Chef d'un lignage du clan Okane ( ), Voir infra. Nous avons signalé par ailleurs (cf. ) que le barde n'accorde aucun surnom aux héros d'Oku.

<sup>2</sup> Cfr. supra.

uns et des autres, des héros d'Engong et ceux d'Oku, fournissent des images du pouvoir absolu et par se biais le barde livre quelques critiques sur certaines formes d'abus du pouvoir et de son arbitraire en visant la pensée politique et la pratique étatique du système colonial et aussi aux tendances d'en faire autant dans la pratique traditionnelle.

Dans mon article sur les interludes du *mvət* de Zwè Nguéma (2009:214-215), j'avais signalé que dans son premier interlude le barde procédait à une critique très explicite contre la colonisation des Blancs. Dans le récit du *mvət* lui même, la critique est moins explicite mais peut être plus constante. Elle se fait par des démis mots, en introduisant quelques petits jugements, en identifiant certains héros avec des surnoms qui vont dans ce sens ou bien en les faisant agir dans l'exercice du pouvoir d'une façon très peu exemplaire.

Une voie qui peut nous conduire à comprendre cette critique peut s'ouvrir devant nous en considérant les façons de dire et de faire de certains des grands personnages de cet *mvət*.

On peut commencer en examinant quelques héros du pays d'Engong.

## 1.

Sans aucun doute, Akoma Mba<sup>3</sup> est le héros le plus célébré dans les récits du *mvət*. Dans celui de Zwè Nguéma ne semble pas être le plus présent dans l'histoire (II), mais il est le plus décisif puisque c'est avec lui que l'histoire prend fin en causant la mort de son ennemi, celui qui a osé défier Engong. Zong Midzi. Il faut préciser par ailleurs qu'Akoma Mba est un des personnages majeurs de la Ière partie. Ceci veut dire qu'il fait partie de la *matrice commune* de tous les récits de *mvət* a caractère épique.

---

<sup>3</sup> Sur ce personnage voir : I.020, I.021, I.054-056, I.058, I.070, I.072, I.073, I.080, I.082, I.084-088, I.090-093 ; II.088, II.091-093, II.095, II.102, II.105 ; II.116, II.123, II.137, II.138, II.142 ; III.023-024, III.026 (devise), III.028 (devise), III.102, III.103, III.104, III.116, III.127, III.132, III.134, III.137, III.162, 164 ; IV.030 : IV 062 ; VII.129-134, VII.147-151, 152 ; VIII.014, 055 ; X. 116, 118, 122-124, 128 ; XI. 30-34, 37-39, 63-65, 69-88 ; XII. 20-25, 128, 131, 137, 139...

C'est pour cette raison que dans l'examen de la personnalité de cet héros on ne peut pas négliger ce qu'on dit de lui dans la Ière partie.

À partir des premières versets du premier chant, en effet, le barde chante l'ascendance généalogique d'Akoma Mba apportant quelques données qui nous permettent connaître certains de ses parents les plus proches. C'est ainsi que le barde rappelle certaines gestes de son père Mba dans une lutte grandiose contre quelques individus d'Oku. Ceci n'empêche pas qu'il soit un peu ridiculisé lorsque le barde raconte l'action de ses épouses qui agacées contre lui, le ligotèrent comme s'il était un épervier et le jetèrent au large du fleuve Nyong en se servant de lui comme une digue placé d'une rive à l'autre pour faire la pêche à l'épuisette appelée *alog*... Le barde suggère à plusieurs reprises la taille géante de père d'Akoma Mba. Il dit par exemple que son corps placé comme une digue faisant de barrage provoqua un grand débordement du fleuve. Quelques versets plus loin il ajoute que de retour au village, sa sueur était si copieuse qu'elle causa une très grande inondation. Le barde semble évoquer la taille géante du père d'Akoma Mba lorsque dans cette séquence, son ennemi lui fit un croc-en-jambe, et au lieu de tomber par terre est projeté dans les branches d'un *adjab*, et cet arbre, ne pouvant supporter les poids de Mba s'enfonça dans la terre jusqu'à ce que les branches fussent à même le sol. Or on sait que l'*adjab* est un grand arbre de cette forêt, aux branches de son sommet très horizontales et très solides comme le suggère ce même récit puisque sans se casser, son tronc ne supporta pas le poids du père d'Akoma Mba et s'enfonça dans le sol. Dans cette séquence, ses ennemis originaires d'Oku sont décrits aussi par le barde comme des êtres ayant une grande taille, de *mora mod*, dit le TFG (I.8). On peut se demander s'il s'agit d'une lutte entre deux peuples de géants. On peut se demander aussi si en parlant ainsi le barde ne faut rien d'autre que se servir d'un procédé rhétorique pour rendre compte du caractère grandiose des choses narrées en faisant appel à la démesure. En tout cas, la référence à un taille géante ou grandiose de certaines personnes et choses ce n'est pas exclusive de cette séquence puisque on la trouve tout au long de cet mvet

(II) car très souvent le barde se sert de adjectif «*mora*» signifiant «grand» pour qualifier personnes et choses<sup>4</sup>, soit d'Engong soit d'Oku, pour leur en donner tout au moins un sens hyperbolique.

Dans le premier chant (19), le barde dit que le père d'Akoma Mba s'appelait Mba [fils d'] Endeme Eyene. Il faut ajouter tout de suite que ce nom était celui de sa mère, puisque son père s'appelait Evina Ekang (I.7). Le premier chant poursuit en disant que Mba Andem Eyene (le père donc d'Akoma Mba) épousa Mbela Midzi, une femme appartenant à un clan (*ayɔŋ*) des pygmées, et de ce mariage naquit un enfant qu'on l'appelât Mborozok<sup>5</sup> Mbela Midzi, en suivant également dans cette autre génération une transmission matrilineaire du nom. Sans ajouter aucune autre indication ni de la naissance ni de l'enfance de cet enfant, le barde rend compte dans cette même strophe d'un fait important : son changement de nom. Mborozok [fils de] Bela Midzi en effet annonce aux siens qu'il a décidé renoncer à être appelé par le nom qui signalait son ascendance maternelle et que sa volonté était d'être nommé désormais «Akoma [fils de] Mba» imposant ainsi la référence paternelle en ce qui concerne la transmission du nom. Un fait chargé d'autosuffisance puisque ce sont les membres des générations supérieures qui donnent le nom et transmettent les filiations. Malgré il semble que par cette décision la filiation patrilinéaire en soit bénéficié, on peut penser aussi qu'au contraire Akoma Mba prétend se déclarer par dessus toute sorte d'autorité, même la paternelle, par cette auto décision. On peut penser aussi que le nom que s'octroie, celui d' «Akoma», est une confirmation de l'autosuffisance dont il fait preuve, car on peut bien le considérer comme un dérivé du verbe *kom* que, comme nous l'avons signalé plus haut, est utilisé pour désigner l'acte rituel pour *façonner ou préparer l'evu (nkoman evu)* d'une personne en lui conférant une capacité magique spéciale. « Akoma » suggère en effet l'idée d'être « le-bien-façoné » ou « le-bien-préparé » à exercer un très grand pouvoir magique.

---

<sup>4</sup> Cfr, infra

<sup>5</sup> Que littéralement signifie « ride (*mboro*) d'éléphant (*zɔk*) »

Mais en outre de ce nom, Akoma Mba s'octroie une série de surnoms avec lesquels très souvent sera désigné par le barde. On peut se demander si le nom propre des personnes c'est un simple élément qui désigne tout en signifiant quelque chose ou bien désigne sans rien signifier. Nous aborderons ce sujet ailleurs. Disons dès maintenant que les surnoms (*mebara*) ainsi que les divises tambourinées (*mendan*) peuvent aider à souligner d'une certaine façon quelques traits de l'identité du sujet dont on parle. En ce qui concerne les surnoms que le même Akoma Mba s'octroie ne semblent pas être trop laudatifs. La plupart suggère des aspects plutôt négatifs de sa personnalité. Il s'agit des aspects que facilement peuvent se mettre en rapport avec la façon d'exercer le pouvoir comme celui qui accompagne son nom en disant « Celui-qui-écourte-les-années » et que le barde commente en disant : « C'est Akoma qui peut réduire ou prolonger les années d'un individu » (I.20) et le confirme plus loin (III.116) lorsque le barde lui accorde la parole en s'adressant à un habitant d'Engong avec ces mots : « je peux te tuer sans consulter un ancien » tout y ajoutant dans le vers qui suit: « N'est-ce pas moi qui ai tué ton père<sup>6?</sup> ». Akoma Mba s'attribue donc un pouvoir de vie et mort sur ses propres sujets. Un autre surnom l'identifie comme « Celui-qui-déclenche-toutes-les-palabres ». Le chef d'Engong en effet est présenté par le barde comme un personnage condamné à vivre dans un état de conflit permanent à cause d'avoir transgressé comme nous l'avons déjà vu ailleurs, l'interdit qu'il aurait dû observer pour avoir reçu la médecine-des-richesses (I.54-80)

Il nous faut lire à nouveau ces séquences afin de préciser mieux comment le barde se propose construire peu à peu la personnalité de ce personnage que par ces agissements rappelle parfois les chefs administratifs créés par le système colonial ou la représentation que l'auditoire pouvait s'en faire. Comme nous le savons déjà le cousin d'Akoma Mba, Medza me Otougue, lui proposa d'aller rendre visite à un magicien chez ses oncles maternels afin d'acquérir une *médecine magique qui les rendrait très riches* (*byañ akuma*). Le barde décrit alors la cérémonie

---

<sup>6</sup> Disons en passant que dans cette séquence le barde met en veilleuse une fois de plus l'immortalité de tous les habitants d'Engong.

d'acquisition de cette *médecine*. Le magicien leur proposa d'élire un certain nombre d'objets. Par l'élection qu'ils en font, le magicien en tire la conclusion suivant laquelle le cousin préfère devenir un homme très riche (I.62-69) tandis qu'Akoma Mba « refuse les richesses », dit le barde, « et préfère prendre l'audace, la méchanceté et l'orgueil », les éditeurs traduisant ainsi les termes *ayɔk*, *elan* et *engun*. On peut se demander si l'auditoire considère *l'audace, la méchanceté et l'orgueil* comme trois qualités idéales que l'on exigerait à une personne exerçant des fonctions de commandement... En fait il s'agit des mots ambivalents qui peuvent exprimer le « courage » mais aussi la « brutalité » (*ayɔk*) ; « l'orgueil » mais aussi la « méchanceté » (*elan*), la « fierté » mais aussi « l'insolence » (*engun*). Le barde les attribue également à un habitant d'Oku qui se propose demander en mariage à Nkudang (V. 8, 17) en étant, dans ce cas, comme des qualités susceptibles d'être admirées. Mais dans le cas d'Akoma Mba, il semble que le barde se propose construire autrement son image comme chef. En langue fang et ewondo le chef est désigné par le terme *ndzoe*, un dérivé nominal du verbe *dzoe* qui signifie « parler ». Le « bon chef » est celui qui « sait bien parler », « juger » ou « trancher une affaire ». Or, très souvent, le barde présente Akoma Mba comme quelqu'un qui ne sait pas communiquer directement avec son peuple, parlant un langage incompréhensible (III.023-024, IV.030...) ayant besoin d'un traducteur. On peut penser, certes, que le barde se sert d'une certaine ironie en parlant de ce personnage, mais aussi on peut trouver dans ses propos une allusion à certaines autorités administratives venues d'ailleurs...

Mais suivons le texte. Tout en accordant aux deux cousins ces pouvoirs magiques spécifiques (les richesses et le commandement), le magicien leur imposa une interdiction. La voici d'après la traduction du texte fang : « *à partir d'ici jusqu'à ce que vous soyez arrivés dans votre village, aucun d'entre vous ne devra se battre. Celui qui enfreindra mon ordre continuera dans la voie qu'il aura choisie et ne [récoltera] que des palabres<sup>7</sup> [pour le reste de sa vie]* » Akoma Mba transgresse cette

<sup>7</sup> *bitɔm*, dns le texte fang.

interdiction en tuant son beau-frère (I. 83-93). « *C'est ainsi, conclut le barde dans cette séquence, qu'Akoma Mba viola le fétiche de la richesse et c'est ce jour-la qu'il gagne sa réputation de palabreur* » (I.93). Examinons ces séquences. Le beau-frère d'Akoma Mba apprend que celui-ci a été initié à un pouvoir spécial qui lui apportera beaucoup de biens ; il prend quatre canards, sept poules et mit le tout dans un panier en se disant: « *je vais voir mon beau-frère Akoma qui revient de voyage ; peut-être bien pourra-t-il me faire partager ce qu'il a rapporté de voyage* » (I.84).

Le beau-frère veut donc participer des dons qu'Akoma Mba vient de recevoir. Le barde se sert du même terme (*akum*) soit pour désigner la nature de la médecine (*byañ akum*) que Akoma Mba reçoit du magicien, soit pour désigner ce que le beau-frère attend recevoir (*ave ma akum*) de ce dernier. Mais Akoma Mba considère que les cadeaux offerts par son beau-frère sont insuffisants. En les refusant, il le tue. C'est par ce crime que l'interdit de la *médecine* reçue prend son effet et Akoma Mba devient un grand déclencheur de palabres. Traditionnellement, la démarche du beau-frère doit être considérée comme normale par l'auditoire. Il lui rend donc visite et lui offre un petit cadeau que le prétentieux Akoma-Mba considère insuffisant. Pour lui les quatre canards et les sept poules que son beau-frère vient de lui offrir ne sont que des « oiseaux », comme dans le mythe sur l'origine de l'*evu*, celui-ci logé dans le ventre d'une femme, lui rapproche de le nourrir avec des «oiseaux» (poulets) lorsqu'en fait ce qu'il réclame c'est de la viande. Mais le vrai enjeu de ces versets ce n'est pas l'opposition qui peut exister entre la viande et les oiseaux, mais le refus implicite d'Akoma Mba de partager son pouvoir, ses richesses avec les siens. Et ceci, sans aucun doute, l'auditoire doit le juger comme un vrai acte antisocial. C'est ainsi en tout cas comme les gens d'aujourd'hui peuvent juger quelqu'un qui réussit dans la vie et ne partage un peu de sa réussite avec les siens. Tuer son propre beau-frère c'est un acte que l'auditoire ne peu pas approuver. C'est porter atteinte aux rapports d'alliance entre deux groupes. Chez les fang du nord, les beti, le meurtre d'un membre de la propre famille est considéré

comme une « faute clanique » (*nsem*) très grave qui fait partie de la catégorie du *tsoo*<sup>8</sup>

En analysant ce texte, j'ai retrouvé dans mes archives un autre qui sur ce point m'apparaît plus explicite. Il s'agit d'un fragment d'un chant de *mvət* que j'avais enregistré et traduit à Nsola parmi les *evuzok* presque à la même époque que Zwè Nguéma chantait le sien. Sur le point que nous venons d'évoquer on pourrait le considérer comme une variante. Akoma Mba, nous dit le fragment du *mvət* *evuzok*, avait un frère (*manyən*) né du même père et de la même mère que vivait chez les *ntumu*<sup>9</sup>. Akoma Mba habitait chez les *Ekang*<sup>10</sup>. Un jour, le frère qui vivait parmi les *ntumu* alla rendre visite à Akoma Mba pour lui soumettre une question fondamentale : « qui d'entre nous deux sera le successeur de notre père ? ». Akoma Mba n'hésita point : « Moi, et moi tout seul » (*ma etam*). Et comme son frère lui fut part de quelques objections (*biso*, « doutes »), Akoma Mba le tua. Dans cette variante, il ne s'agit pas d'un parent par alliance mais de son propre frère qui trouve la mort. Dans les deux cas, la raison de ces meurtres c'est la volonté d'Akoma Mba de ne pas vouloir partager ni ses richesses, ni son pouvoir magique, ni son autorité avec quelqu'un de la famille, ni avec la sienne propre, ni avec celle de ses alliés. Et de la même façon que l'auditoire du *mvət* de Zwè Nguéma pouvait juger la conduite d'Akoma Mba comme étant antisocial, le barde *evuzok* donne la parole aux habitants d'*Ekang* (*Engong*) avec ces mots : « *Akoma Mba est devenu un homme très méchant [ngenget mot]. Est-ce qu'un homme peut s'attribuer le droit de tuer son propre frère, nés du même père et issus du même ventre* » Dès lors, le gens d'*Ekang* surnommèrent le fils de Bela Mindi avec le nom de « *Nsem-dini* », *Celui-qui-le péché-a-aimé* » Dans une autre version du *mvət*, celle d'*Atangana*<sup>11</sup>, ce même surnom lui avait été donné en raison de sa conception incestueuse. Or

---

<sup>8</sup> Cf. Mallart, *El sistema*... op. cit. p. 366-409. un fait pareil est mentionné dans le chant III.3 que le barde mentionne à nouveau dans les chants III.54 et V.97. Dans tous ces cas il s'agit d'un membre d'*Engong* qui tue un allié.

<sup>9</sup> Les *ntumu* ne forment pas un pays imaginaire, Il habitent aux frontières des trois pays cités plus haut dans le texte.

<sup>10</sup> Pays imaginaire. .

<sup>11</sup> Cf,

l'inceste et le crime de sang sont les *minsem* (pluriel de *nsem*) plus graves qui entrent dans le registre des transgressions du *tsoo* dont nous avons parlé plus haut.

Revenons un peu en arrière. Nous avons dit que le cousin parallèle d'Akom Mba, Medza Me Otougue «*a l'habitude de dire – chantait le barde – que s'il ne tenait qu'à lui, on ne tuerait plus un homme parmi les clans d'Oku - c'est à dire des Mortels - car il ne s'en trouverait plus un seul où ne se trouvent pas des parents (avuman), ou une fille (ngòn), ou un neveu (mòn kal) ou du moins une personne alliée (onyañ<sup>12</sup>)*» (v. 51). Avec ses paroles, Medza me Otougue semble vouloir défendre « la parenté » contre toute forme d'organisation sociale que n'en tienne pas compte et vise à une organisation politique tendant au centralisme et à l'absolutisme d'Akom Mba ainsi que celui de Zong Midzi comme nous le verrons plus loin. L'alliance par le biais des mariages entre clans (*ayòn*) contribue sans aucun doute à éviter les guerres. Dans ses propos, Medza me Otougue a raison. En tuant son beau frère, Akom Mba (II. 092) met en très grand péril les liens d'alliance, il rompt l'équilibre que les mariages tentent d'établir entre les déférents clans. On sait bien que l'état en tant que tel ne s'intéresse guère pour les structures issues de la parenté. L'absolutisme au pouvoir en fait autant. Akoma Mba est une métaphore des chefs administratifs. Une image du centralisme du pouvoir colonial. Plus loin, dans le chant septième (149), le barde donne la parole à Akoma Mba afin que celui-ci s'affirme comme le « seul » chef de tout le pays d'Engong : « *Comment peut-on dire, dans un village où on arrive comme a Engong Zok Mebege me Mba,*[suivent des *mebara* ou surnoms qui ici prennent tout son sens] *carrefour des palabres, adzap dressé sur une colline que toutes les populations voient, depuis Ewa Nnam, chez Medza me Otougue, jusqu'à Zong Dzakile Bivés, chez Avoung Zok Bikya bi Nnam ou a Tome Ekele Mebok, chez Ondo Mba : « Il n'y a qu'un seul homme (etam) qui commande (aadzwe), moi, Akoma ? »*

---

<sup>12</sup> Aucun de mes dictionnaires rebd comte de ce mot.

Dans la II partie de cet *mvət*, Akoma Mba apparaît pour une première fois lorsque le barde introduit un récit secondaire (II.88-128) dans la récit principal afin de rendre compte de quelle façon un gardien diurne d'Engong<sup>13</sup> avait la curieuse coutume de siffloter tout le temps. Cette séquence pourrait être interprétée comme une sorte de critique amusante du barde à l'égard des petits hommes de rien qui se prennent pour des grands. En situant l'action dans un monde imaginaire, il se peut que la barde introduise dans son récit une petite critique à l'égard des «petits blancs» ou des «petits fonctionnaires gabonais», gendarmes et autres qui font leur travail en se montrant être au-dessus de tout le monde. Le ressortissant d'Oku Ndzogue Obame Ndong marié avec une femme du pays d'Engong traverse donc le grand fleuve pour entrer dans le pays des Immortels et rencontre Ngyebe Mone Ebo<sup>14</sup> en sifflotant. Dans le verset I.79, le barde le décrit en ces termes : «*Mone Ebo a pris l'habitude de siffloter comme les riches, comme un palabreur, à la manière d'un grand homme, comme un homme d'affaires...*» Ce n'est pas une présentation très honorable. Et un peu plus loin, après avoir laissé que Ngyebe Mon Ebo se vante de son grand travail comme garde du jour, le barde introduit cette petite histoire pour expliquer l'origine de cette habitude de siffloter avec laquelle il dépeint Ngyebe Mone Ebo. Cette histoire porte sur son élection comme garde pour remplacer Engbang Odo qui surveillait le village pendant la nuit et pendant la journée, lorsque celui-ci ne serait plus en mesure de le faire. À notre avis, l'élection prend la forme d'une parodie. Le barde se sert du langage de la démesure par le biais du ridicule pour nous parler de l'élection d'un simple suppléant qui d'ailleurs se prend pour un garde avant même qu'Engbang Odo laisse de remplir ses fonctions. Le grand et puissant Akoma Mba convoque une réunion. Ce n'est pas une réunion ordinaire. Le texte fang utilise le terme *esòk* qui désigne une «réunion secrète», un «conciliabule». Une très grande réunion secrète (*mora esòk*). Celle-ci a lieu à Oveng, le grand village d'Akoma Mba, appelé ainsi en raison du nom de l'arbre au pied duquel ont lieu certainement les grandes réunions. Chez les Fang, l'*oveng*, en

<sup>13</sup> Il s'agit de Mone Ebo sur lequel nous en parlerons un peu

<sup>14</sup> Nous saurons plus loin (v. 124) que Ngyebe Mon Evo est le fils de Mfoule Engbang

effet, est l'arbre magique par excellence, appelé aussi « l'arbre des sorciers» (*ele beyem*), *esingan*, «l'arbre mâle» (*nnom ele*) ou «l'arbre qui gouverne tous les arbres de la forêt» (*nkukuma bile bise ya afan*)... Pour cette réunion, Akoma Mba convoque aux plus vieux (*benyamodo*) de tous les clans, pas à leurs enfants. Les noms sont cités par le barde. Il leur explique la raison d'une telle réunion secrète : il faut nommer le substitut d'Engbang Odo pour si un jour il se lasse de remplir ses fonctions. Quelqu'un semble contester le motif de cette réunion si solennelle. «Angone Endong est devenu chef sans trop savoir comment» - dit le barde. Il lui fait dire ces paroles : «*Qui d'ailleurs a élu Angone Endong Oyono chef? Est-ce qu'on s'est réuni pour cela?*». Akoma Mba insiste sur l'importance de la réunion. On signale que Medza me Otougue est le seul capable de connaître la personne qui pourrait être élue. Le barde en donne les raisons : «*Medza me Otougue est le seul à connaître les sots, il connaît les hommes qui sont bizarres, c'est lui qui connaît ceux qui ne sont pas sérieux, les insensés, depuis les hommes de la brousse jusqu'à ceux de nos villages*» (II.110). Or ce personnage semble habiter dans une ville que le barde désigne comme un «*grand pays*» (*mora nnam*) ou comme un «*grand village*» (*mora dzal*) qu'il nomme *Ewa Nnam* que les éditeurs ne traduisent pas mais qu'il nous paraît plausible de traduire par «Le pays d'autrui»<sup>15</sup> (le grand village, la ville où habitent les Blancs). Dans ce grand village dit le barde «*on fait ce qu'on veut, comme on veut. Tout ce qu'on veut faire est réalisable. On n'y connaît pas la honte, seulement la liberté*» Et il termine en disant «*Medza seul sait qui on peut mettre comme chef*» Ce verset peut être mis en rapport avec les soliloques du barde chantés dans le premier chant lorsqu'il déplore que «*les Blancs sont venus bouleverser les principes de la vie*» (I,026 et suivants) tout en précisant que «*le pauvre est devenu riche*» et que «*si un homme prend une charge de café et une de cacao, il devient riche*». En revenant au texte, Medza me Otougue donne sa conception de l'homme riche : c'est celui qui a plusieurs femmes, comme lui (II. 112) . Dans la discussion, quelqu'un déplore que

<sup>15</sup> En ewondo / *ewa* / (autrui) se dit / *eza* /. Rappelons le pseudonyme de Mongo beti utilisé avant l'indépendance du Cameroun : *Eza bodo*, littéralement «les hommes d'autrui» ; et celui utilisé après l'indépendance : Mongo Beti, littéralement «l'enfant des Beti» ou «l'enfant du pays»

les jeunes appellent les anciens avec le vulgaire terme de « vieux », « *Qu'on laisse les vieux tranquilles!* » - s'exclama Otouang Mba. Et on s'accorde pour élire le jeune qui siffle toujours Ngyebe Mone Ebo. Otouang Mba a le dernier mot. Il dit « *Si on m'avait interrogé en premier, j'aurais choisi Mone Ebo. Je l'ai vu passer derrière ma case hier. Ma femme Etom Mbeng<sup>16</sup> a voulu lui demander s'il lui était arrivé de passer par là depuis sa naissance. Ngyebe Mone Ebo n'a même pas fait attention à sa question, il n'a même pas répondu. Il a continué son chemin en sifflant pendant qu'elle restait là, le critiquant [...] parce qu'il n'avait pas voulu lui répondre. Lui, il a vraiment l'esprit d'un chef (anë ndzoe)* » (II.120-122). C'est intéressant noter que les membres de la réunion en écoutant ces propos qui décrivent le contraire d'un vrai chef, finissent pour l'élire. Le verset s'achève en effet en disant « *qu'ils ont tous fini par accepter [la candidature de Ngyebe]* » (II.122) mais d'après nous par dérision, c'est-à-dire pour montrer que dans le nouveau système du pouvoir, on n'élit pas toujours aux plus capables mais souvent aux plus sottes, à n'importe qui, d'après les conceptions traditionnelles.... La sottise de Mone Ebo est mise de manifeste dans les versets suivants lorsque son père, présent dans la réunion, lui fait part en toute confiance que lorsque le seul garde du pays mettra fin à ses fonctions, il a été élu pour le remplacer. « *En écoutant ceci, dit le texte, au lieu de garder la nouvelle pour lui, s'en alla triomphalement. C'est alors qu'il inventa cette façon de siffler....* » en disant : « *c'est moi qui suis Ngyebe, tariroua... Il n'y a que deux chefs, tirirerik..., Ngyebe et Engbang* » (II.127-128). Il prend donc ses fonctions avant même que Engbang présente sa démission. Pour rendre plus claire cette critique contre un pouvoir qui élut n'importe qui pour exercer une fonction donnée il faut lire les versets 117-119. Un des assistants, en effet, avait un bon candidat : un jeune qui ne prononçait jamais le vulgaire terme de « vieux », et respectait les interdits (*adang abui biki a nnem*). Un homme «très sobre» comme traduisent les éditeurs. Or, celui-ci n'était pas élu par ce conciliabule d'hommes qui en se prenant par des chefs décidaient les affaires du pays secrètement... Chez les fang du nord, les beti, un proverbe dit : *obudi aboe, oyani akod*

<sup>16</sup> Littéralement : « Beau-Clitoris »

(«ce qu'on cache pourrit, ce qu'on expose à la chaleur devient sec»). C'est le principe qu'on invoque pour justifier plusieurs rites au cours desquels on cherche la vérité d'une affaire. C'est un principe de la bonne gouvernance. C'est peut-être en sorcier qu'Akom Mba convoque cette réunion. Le terme *esòg* utilisé dans le texte a une connotation antisociale, de «réunion secrète», de «complot» dit Galley dans son dictionnaire fang-français. Nous l'avons écouté chez les Evuzok en parlant surtout des réunions secrètes des sorciers dans le monde nocturne de *mgbël*. Signalons que cette réunion secrète a lieu soit à Oveng, soit au pied d'un arbre qui porte ce nom, ce qui est le plus probable. Or, comme nous l'avons déjà dit, cet arbre joue un rôle très important dans le système de magie et sorcellerie de ces populations. .

Il faut situer cette petite histoire du récit de cet *mvət* dans le contexte de l'époque, quelques mois juste après la proclamation de l'indépendance du Gabon. J'étais au Cameroun à cette même époque. La présence de « petits Blancs » (espagnols, grecs, libanais, français...) comme ils étaient appelés par la population, gérant des petites affaires (propriétaires et/ou conducteurs d'un petit car de brousse, propriétaires d'une boutique dans un petit village ...) mais en se croyant supérieurs aux noirs ainsi que quelques années avant, la présence de petits fonctionnaires français, (camerounais ou gabonais par la suite) mais empruntant les même aires de supériorité vis à vis des populations, ne pouvaient sinon heurter la sensibilité politique traditionnelle dont le barde semble se faire écho. On peut dire la même chose sur la nomination de chefs de groupement par l'administration coloniale et post-coloniale qui ne répondait pas aux critères de la bonne gouvernance traditionnelle.

En me référant à Akoma Mba j'étais porté à parler nécessairement de Mone Ebo, considéré (ironiquement?) par le barde comme « le grand homme de village » (*edzodzom dzaa*) (V.101, 166). Le nom de ce personnage, Mone Ebo, qui n'est pas traduit par les éditeurs pourrait être traduit littéralement par « l'enfant-de-la-pourriture » ou « l'enfant-pourri ». Mone, signifie

« enfant » ou « fils de,,, » ; Ebo(l) est la nom d'une maladie dont peuvent souffrir les nouveaux-nés lorsque le père ou la mère ont mangé quelque chose de pourri quand la mère était enceinte. Cette interprétation semble concorder avec d'autres passages du récit. Lorsque dans le chant V (101) la fille d'Engong appelée Nkudang parle de ses parents à son prétendant d'Oku, elle compare Mone Ebo à une « *maladie contagieuse* »<sup>17</sup> et à une personne comme « *une bande de truands en un seul homme* » (V.101, voir note 11). Dans le chant VII (169), le barde décrit ce personnage comme quelqu'un « *ayant de tout petits kystes au front.....de chaque côté du visage, trois kystes, six donc, la septième se trouvant au milieu du front* ». Ainsi donc ce héros d'Engong est présenté par le barde comme un sot, comme un pestiféré, comme quelqu'un comparé par sa propre sœur à un certain pillard appelé ou surnomé *oban*, ce qui convenait assez bien à sa devise tambourinée qui disait « *Ne tue pas un animal, cherche plutôt à tuer un homme, car c'est sa mort qui vaut l'honneur* » (III.20)

Lorsqu'Akoma Mba a appris par la bouche de Mone Ebo la nouvelle du défi de Zong Midzi et convoqua au village d'Oveng à tous les clans d'Engong (II,137...). Mone Ebo agit très efficacement contre la machine-éléphant conduite par Angone Endong (III,99). C'est à partir de ce moment du récit que ce personnage joue un rôle important au service d'Akoma Mba. Le barde lui accorde au premier la parole (III,143....) pour répondre au défi de Zong Midzi sans apparaître toujours comme un modèle dans l'art de la bonne gouvernance.

Je ne pense pas que ce personnage était considéré comme un grand héros par l'auditoire bien que parfois il apparaît exerçant des pouvoirs magiques extraordinaires (XI,18) doué d'ailes en fer (VIII,62) lui permettant traverser l'espace dans sa lutte contre Nsoure Afan et Zong Midzi du pais d'Oku. Mais il est aussi un des héros d'Engong qui semble avoir certaines difficultés dans cette

---

<sup>17</sup> El TFG se sert du terme *mvëlë* que les éditeurs traduisissent par « maladies de la poitrine » et dans la note de p. 111 ils précisent : « *Les gens fuient devant Ngyebe Mone Ebo comme devant une maladie contagieuse* ». Cette maladie appelée *ebolo/bibolo* chez les beti et appartient à la catégorie qu'ils appellent *fulu* : cf. L. Mallart, *El sistema medic...op. cit.* p. 263, 295, 297, 402, 711, 712, 810, 813 et 841 (n), *Ebolo* signifie en effet « pourriture », « postule purulente »...

lutte (X,123,134) et ce qui plus est le barde le présente dans plusieurs versets comme quelqu'un qui porte à terme des razzies contra les gens d'Oku. Dans le chant VIII (139), le barde résume ainsi son activité meurtrière : « *Ngyebe Mone Ebo venait de loin, massacrant des lignages, faisant des prisonniers* » comme il le dit (X,71) d'Angone Endong Oyono, un autre ressortissant d'Engong : « un méchant homme d'Engong tue les gens comme un massacreur »;

Une séquence qui m'apparaît intéressante est celle au cours de laquelle Mone Ebo tue l'éléphant (X, 22-24) que Zong Midzi avait sorti de sa poitrine (X,3) et que nous considérons comme le double-animal de ce dernier. Mais ce qui nous intéresse ici ce n'est pas la mort du double mais le commentaire que le barde introduit dans son récit faisant éclater de rire à son auditoire (X,25) : « *Holala ! Que cet homme [en s'adressant à Mone Ebo] est insensé (okukur) ! Il n'est capable que de commander ses hommes* »<sup>18</sup> On peut bien interpréter ces propos et ces rires comme une critique à une certaine forme de gouvernance.

D'autres personnages ou héros d'Engong, le pais des Immortels ou des Invincibles, semblent être jugés par le barde en leur attribuant certaines façons de faire contraires à la bonne gouvernance. On pourrait se demander par exemple si l'auditoire était en mesure d'approuver certaines formes d'agir d'Angone Endong Oyono dont un des surnoms était précisément « *le destructeur-qui-a-anéanti-des-villages-entiers* » (II.6....) qui correspond parfaitement à ce que le barde chante de lui dans le chant troisième, lorsque Angone Endong répond à l'appel d'Akoma Mba à Oveng et lors de la grande concentration guerrière pour répondre au défi de Zong Midzi, il s'y présente en conduisant la machine-à-éléphant et pour faire preuve de son grand pouvoir il se dit en lui-même : « *Bien qu'il puisse y avoir des hommes de Mba [dans la concentration], enfants de mon père, il peut aussi y en avoir de Meye, enfants de ma mère ; je dois commencer pour tuer un homme du clan Ondong, de mon propre clan, Que le clan*

<sup>18</sup> O « de se commander à lui même »

*d'Ondong, le clan de Mba, le clan de Meye, aient tous peur de moi. Alors, il poussa la machine-à-éléphant vers là où se trouvait le clan d'Ondong Oyono... » (III.92-05). Le barde en donne encore un autre exemple qui met en évidence la correspondance entre ses façons d'agir et son surnom de « destructeur ». En effet, un peu plus loin, dans le chant dixième (64-71), Angone Endong apparaît mettant feu dans la caverne où se trouvent réfugiés les parents de Zong Midzi. Dans cette même séquence, le barde y ajoute : « On voit donc comme Angone Endong se comporte comme un massacreur (nsusum) ». Et le barde lui même fait semblant de lui adresser la parole en lui demandant. « Depuis que tu as commencé à tuer les gens, es-tu arrivé à les tuer tous » (X.66) Tout en y ajoutant un peu plus loin. « Un homme extermine les gens comme un massacreur » (X,69). Et à la fin de cette séquence, un bref commentaire du barde fait penser à tant de fausses accusations dans l'exercice d'un pouvoir absolu, lorsqu'il dit « après on donne tort à Zong Midzi [en disant]: comment peut-on entasser des gens dans une caverne sans rester avec eux ? » (X,70). Ce n'est pas le seul commentaire que le barde introduit sur le comportement de ce personnage. Bien avant, dans le chant troisième (17) après de rappeler la devise tambourinée d'Angone Endong Oyono, le barde introduit dans son récit cet autre commentaire : « Angone Endong Oyono est comme un grand fardeau dans un pays sans porteurs »*

Rappelons-nous qu'Angone Endong Oyono apparaît dans ce récit comme un grand personnage appartenant au pays d'Engong, ayant subi un défi par Zong Midzi du pays d'Oku. Ce défi a des graves conséquences pour ce dernier. Dans un moment du récit, le barde le présente en pleurant son sort en lui faisant dire ces paroles : « Je ne peux plus rester sur la terre, je vois que ma vie est un danger » Et le barde poursuit son chant : « Il atterrit dans son village, le trouva complètement vide, vide. Il n'y avait plus un seul poteau intact, tous étaient noirs, calcinés. Angone Endong et Ngyebe Mone Ebo avaient incendié le village. Tu vois comme des têtes d'hommes jonchaient la cour, telles des noix de palme. Zong Midzi mi Obame fut atterré et poussa un cri : « Peut-on dire qu'il a un survivant dans ce village ? Le méchant a tué tous les miens

*sans pitié »* (XI.89-91). Celle-ci est tout au moins l'opinion du vaincu. Et cette-autre, la voix d'une fille (Nkudang) appartenant au peuple des vainqueurs lorsque quelqu'un (Nsoure Afane) d'Oku lui déclare son amour : « *Cesse de me parler... ferme la bouche... est-ce que tu connais ceux qui sont mes frères (bendom) ... ?* » (V.95). Et elle lui parle ensuite et à titre d'exemples de son frère Obiang qui avait tué à son beau frère (V.97) et de Ngyebe Mone Ebo qui comme nous l'avons déjà signalé plus haut elle le compare à une « *maladie contagieuse* » et à quelqu'un portant en lui « *une bande de truands* »... Il s'agit peut être des propos cherchant à repousser les avances de son prétendant mais que incitent celui-ci à dire : « *Toutes ces personnes que tu mentionnes [des gens d'Engong], sont tous des hommes semblables à des vers ou à des serpents* »

Medza me Otuang Mba mentionné par Nkudang dans cette séquence est aussi considéré par le barde comme quelqu'un qui porte en lui « *une bande de truands* » (VIII.48) en répétant ainsi avec peut-être une phrase faite la même image qu'il avait utilisé pour parler de Mone Ebo. Une image en tout cas très explicite et que le devient encore plus lorsque un peu plus loin le barde chante : « *Medza me Otuang Mba alla dans une case où un bébé avait été oublié involontairement. Medza me Otuang Mba entra dans la case, prit le bébé qu'il vint poser dans la cour. Il leva le pied droit et écrasa le ventre du bébé...* » (VII.80).

Et le barde Zwè Nguéma achève le portrait de ce personnage dans les strophes 140-144 de ce même chant en disant qu'il sera très « *pénible* » (*mindzuk*) raconter tout ce que ce personnage avait fait mais malgré ces mots invoquant une certaine mesure dans ses propos, le barde ajoute à sa description ceci : « *Medza me Otuang avait fait des prisonniers, avançait en brûlant des villages. Il n'y a plus rien à Mikoul..., il n'y a plus d'hommes à Oku...[...] les villages ont été abandonnés...[...] ils sont vides maintenant...* »

Bien que toutes ces atrocités ont été commises par les héros d'Engong, des habitants d'Oku jettent à la figure de Nsoure Afane (IX.3), un de leurs, d'en avoir fait presque autant pour une raison personnelle qui l'opposait à Zong Midzi. L'argument du *mvät* de Zwe Nguéma n'est pas construit entre les catégories classiques du « bien » et du « mal », entre des « bonnes » et des « mauvaises » manières de gouverner un pays qui correspondrait aux deux pays en litige. Il y a, certes, un conflit externe qui oppose deux peuples, celui d'Engong et celui d'Oku, pour une affaire principale de suprématie absolue politique et/ou guerrière. Mais le barde pose en évidence un autre d'interne opposant deux individus d'Oku, originaires de deux clans différents, le clan Okane (II.1,2...) et le clan Yemveng (V.26) pour une affaire amoureuse : Zong Midzi tue l'amante de Nsoure Afan (VIII.101) et, en représailles, Nsoure Afane tue une des épouses de Zong Midzi (VII.120). Un conflit interne qui a des conséquences avec l'extérieur puisque l'amante de Nsoure Afane appartient au peuple d'Engong, ce conflit s'ajoutant alors à l'autre concernant le défit que Zong Midzi d'Oku a lancé contre Angone Endong Oyono d'Engong<sup>19</sup>. Et dans ces deux conflits on y trouve des formes de gouvernance proches au pouvoir absolu. La critique plus au moins voilée du barde s'adresse tant à Engong dont certaines formes d'exercer le pouvoir magique, politique, guerrier et de conquête font penser plutôt à la société coloniale, comme à Oku dont les pouvoirs magiques et autres font penser plutôt à la société traditionnelle.

## 2.

---

<sup>19</sup> Sur le plan formel de l'argument, ces séquences forment le *nexus* entre le défi et son dénouement. Les longues séquences qui forment ce *nexus* (en fait, tout le récit du *mvät* : II-XII) traitent de deux tentatives d'alliance entre les peuples d'Engong et d'Oku par le biais du mariage. Dans la première, une jeune fille d'Engong prétend se marier avec Zong Midzi, un héros d'Oku, qui s'avère être celui qui a lancé le défi contre Engong. Elle est autorisée à entamer ce mariage mais sans l'appui de médiation d'aucun homme ( ). En prévoyant son échec, la mère de la jeune fille conseille à celle-ci d'accepter les avances du prétendant Nsoure Afane, un autre grand personnage d'Oku. Celui-ci veut l'amener de force (VI.89) à Engong pour établir ce mariage. Aucune de ces tentatives d'alliance matrimoniale parvient à se réaliser. Le même Zong Midzi tue la jeune fille qui est au cœur de ces projets (ratés) d'alliance.

L'examen de quelques héros d'Oku nous permettra voir que le barde ne s'enferme dans une critique unilatérale. Commençons à examiner comment ce dernier nous parle de Zong Midzi<sup>20</sup>.

Si dans le premier chant (I) le barde nous met en contact avec des Immortels comme le veulent les éditeurs, qui ne se gênent pas de mourir comme le dit le texte. Dans le deuxième chant (II), il nous met en rapport avec des Mortels – comme le veulent toujours les éditeurs - qui ne se gênent pas de se prendre pour des immortels ou tout au moins et suivant de tout près le texte, l'un d'entre eux, habitant à Oku, Zong Midzi mi Obame, membre du clan Okane. Celui-ci, en effet, se considère être le seul à gouverner ce monde<sup>21</sup> jusqu'au point qu'il se met en colère (*oluń*, II.26), et son cœur va très mal (II. 26 ; *nnem... wadań abe*) puisqu'il sent «respirer» quelqu'un d'autre (Angone Endong Oyono) si puissant, au-delà des frontières de son pays. Le thème du «souffle», de la «respiration» ou de l'«haleine»<sup>22</sup> sous forme d'un «vent»<sup>23</sup> apparaît comme une image poétique qui est en rapport avec cette autre image de la «vie», lorsque le barde fait dire à Zong Midzi, littéralement «Moi, tout seul, je suis la vie» ou «Moi, tout seul, je commande la vie». Comme nous le verrons plus loin, les coups de sifflet qui annoncent la mort de ceux qui ne suivent pas ses ordres peuvent être aussi une image de ce *mortel* qui se pense être *immortel* ou, tout au moins et à mon avis : très puissant, capable de manipuler un *byań*, - un «fétiche» disent les éditeurs - qui prend la forme de deux sifflets (*elòn*), un en cuivre (*kon*), l'autre en fer (*ekeny*) dont le déclenchement exprimé par le barde à l'aide d'un idéophone<sup>24</sup>, annonce le malheur qui arrive à celui qui ne suit pas l'ordre qu'il a donné aux membres de sa

<sup>20</sup> Sur ce personnage voir : *Zong Midzi* : II.002, II.003, II.015, II.018, II.064, II.066, II.133, II.134, 010, IV.015; *Zong Midzi mi Obame* : II.006, II.008, II.009, II.011, II.017, II. II.018, II.022, II.027, II.052, II.062, II.133-136; III.138, III.141, III.182, IV.009, 010, 011, 028. 030, 031, 032, 038, 043, 054, 059, 063; 077, 081, 106, 108, 109, 111, 112: V.009, 011, 015, 016, 023, 080, 107; VI.001, 003, 018, 021, 022, 023, 026, 030, 032, 033, 036, 037, 041, 042, 044, 047, 077, 079 ; VII.002, 005, 012, 036, 041, 052, 054, 056, 061, 062, 067, 070, 071, 075, 084, 085. 087, 089, 090, 091, 092, 095, 097, 100, 101, 102 ; VIII, 15, 18, 24, 25, 29-41

<sup>21</sup> Cf. II.8 : *mě nē ening etam* : littéralement : je-suis / vie / seul ; II.133 : *adzoē ening etam* ; littéralement : il -commande / vie / seul

<sup>22</sup> ? *Mvėbė, vėbė, řvėbė...* : cf. II. 4, 5, 7, 8, 26, 62

<sup>23</sup> *Evuń* : cf. II. 2, 3, 5

<sup>24</sup> *Cf. intra*

famille élargie (II,14) et à ses alliés (II.12) d'aller et communiquer, à tout le monde qu'il est en train de défier (II,4...) à celui qui ose « respirer » ou « avoir la vie » comme lui, c'est-à-dire d'avoir la même puissance « magique» Ceci dit, on peut penser que chez l'auditoire<sup>25</sup> une expression comme celle de «*me nē enyiñ etam*» (Je seul je suis la vie) pouvait avoir des résonances bibliques puisque St. Jean l'emploie en se référant à Jésus et les textes religieux en langue vernaculaire fang et ewondo<sup>26</sup> la reprennent avec les mêmes mots, bien que le barde, ici, il y ajoute *etam* (seul) pour donner un peu plus d'emphase aux propos de Zong Midzi. Cependant, celui-ci admet que quelqu'un d'autre *existe* aussi, qu'il a bien *une vie* mais en le considérant comme un *okukur mor*, un «pauvre homme» (TF), certes, mais aussi un «sot», «imbécile», «simple d'esprit»... comme peut le signifier aussi ce mot appartenant aux classes 11 et 5 et regroupant des noms de petites choses et des diminutifs formés très souvent par le redoublement incomplet du radical (*ondēnda* [petite maison], *omomod* [petit homme], *okukur* ou *okukud* [sot, imbécile...]). Le nominal *akud*, signifiant «fou». A notre avis, cette opposition (*mē nē eyiñ etam / okukur mod*) ne prétend exprimer rien d'autre qu'une sorte de mépris de Zong Midzi, ce «mortel» qui se considère comme «étant la vie» et de la «gouverner» tout seul, à l'égard d'Angone Endong du pays d'Engong (I.38).

Si Akoma Mba se considère « seul » à gouverner le monde, Zong Midzi aussi. Mais le barde présente Akoma Mba comme le chef supérieur d'une société formée de plusieurs clans (*meyon*, les convoquant dans son village d'Oveng, en organisant des jeux, des funérailles ou des conciliabules avec les anciens..., tandis que Zong Midzi est présenté comme le chef d'un village ou lignage (XI,42) que si bien se considère être « le seul à respirer dans ce monde », il n'est pas le personnage le plus important de son clan. Le barde le dit explicitement avec ces mots : « *ce n'est même pas Zong Midzi qui tient tout le clan Okane, c'est Nguéma*

<sup>25</sup> Ayant fréquenté probablement les églises chrétiennes...

<sup>26</sup> Et tout l'enseignement religieux des églises chrétiennes.

*Obiang... !* » (XI,47). C'est ainsi donc comme Zong Midzi prétend être au-dessus de tous non seulement à l'égard d'Engong sinon a l'intérieur de son propre clan.

Ce personnage entre en litige avec Nsoure Afane<sup>27</sup>, un jeune homme admiré dans toutes les contrées du pays d'Oku. La raison de ce litige c'est une jeune fille d'Engong. Elle veut se marier avec Zong Midzi dont ne connaît que le nom. Nsoure Afane veut l'épouser. J'abrège. Lors d'une rencontre, Zong Midzi tue la jeune fille d'Engong. En représailles, Nsoure Afane tue l'épouse préférée de Zong Midzi. La vengeance de celui-ci a l'égard du lignage de Nsoure Afane est comparable aux atrocités commises par les héros d'Engong. Le barde les résume dans le chant huitième (VIII.29) : « *Zong Midzi mi Obame a fait du scandale à Nkol Émane*<sup>28</sup>. *Tout ce que l'épée avait tué, hommes, enfants, femmes et vieux, cela faisait bien quarante-huit personnes* » Après, continua en chantant le barde « *..il s'élança vers la rangée de cases de gauche et y mit le feu. Bondissant toujours comme un gros touraco qui mange sur un parasolier, il passa à la rangée de droite et y mit également le feu. Tu sais que le village entier ne fut plus qu'un grand brasier où tout crépitait, et tu vois comme il se réjouit....* » (VIII.28-41).

Dans la construction de son récit et plus particulièrement dans l'évocation des scènes de razzies, tueries, incendies, colonnes de prisonniers... comme celles qu'on a signalé dans ce chapitre, le barde semble s'inspirer dans des histoires vécues ou racontées au fond des maisons et des cuisines dans un contexte colonial et de lutte anticolonialiste comme était certainement celui du barde. Une coïncidence

<sup>27</sup> Sur ce personnage voir aussi : V. 026, 027, 031, 032, 033, 034, 035, 036, 037, 038, 039, 042, 043, 044, 045, 048, 050, 051, 052, 053, 060, 078, 082, 083, 084, 090, 106 ; VI, 048, 049, 052, 068, 078, 080, 082, 087, 093 ; VII.027, 030, 039, 041, 053, 055, 068, 091, 092, 093, 094, 095, 112, 115....

<sup>28</sup> Ce nom de lieu signifie mot à mot : / *nkol* = colline / *emane* = elle-finit /. À notre avis il peut évoquer l'endroit où prend fin une colline comme par exemple le village tout près de Kribi appelé Afan Eman parce que la forêt (*afan*) prenait fin au bord de la mer. (Qu'il me soit permis de dire ici et entre parenthèse que c'était dans ce petit village ewondo où j'avais passé un certain temps pour faire mes premiers pas dans l'apprentissage de la langue ewondo). Mais Nkol Emane peut évoquer aussi l'exterminé réalisé par Zong Midzi comme le barde en témoigne dans les strophes suivantes. Chez les evuzok (à Nsola, tout près de Kpwa) il y avait un endroit abandonné au sommet d'une colline qu'on appelait Nkol Nget (« Colline-de-la-cruauté ») en évoquant ainsi un suicide qui avait eu lieu dans cet endroit.

inquiétante semble exister entre les séquences que je viens de citer et un fait analogue qui se produit au cours de la première décennie du XX<sup>ème</sup> siècle dans la même région . L'ethnographe allemand Günter Tessmann auteur du *Die Pangwe* mettait fin à son travail ethnographique en réduisant à cendres le village qu'il avait construit pour mener ses recherches et qu'il avait appelé Nkol Ntangan (« La colline du Blanc »), C'est ainsi que Tessmann décrit avec une certaine jouissance malsaine cet acte : « Adieu, campement royal bâti selon mes plans et les vieux usages des Tropiques ! Dans les flammes du campement Bébai disparaît ma souveraineté, s'engloutit le royaume que je m'étais construit [...] C'est avec mélancolie que je vis la jolie station embrasé réduite en cendres.... ».C'était la « fin » (*emane*) de la colline (*nkol*) du blanc (*ntanan*). C'est par une sorte de truchement de mots que le barde désigne avec le nom de Nkol Emane la village que Zong Midzi avait réduit en brasier.

La cruauté de Zong Midzi fut si grande que comme nous l'avons dit plus haut, le barde fait dire aux gens de son clan : « *Holala ! Nsoure Afane, les hommes ont péri à cause de toi... [...] Est-ce qu'un homme ne peut vivre autrement que pour des palabres ou pour régler des différends ?* » (IX.3-8).

Dans son livre *Au cœur du fantastique*, Roger Caillois écrit « tout le fantastique est rupture de l'ordre reconnu, irruption de l'inadmissible au sein de l'inaltérable légalité quotidienne » En chantant les atrocités commises par des personnages tant d'Engon comme d'Oku, le barde introduit par le biais du fantastique et de la démesure une critique à une certaine *légalité quotidienne* en la présentant à son auditoire comme une déviance dans l'exercice du pouvoir.

