



Gens du pouvoir – gens de la terre

Un point de vue Batié (chefferie bamiléké de l'Ouest-Cameroun)

Émile Tsékénis

Abstract. – The article takes as a starting point a “debate” between MacGaffey (2005) and de Heusch (1987, 2000), concerning the “dualism” and the political meaning of the priest/ chief opposition, characterizing central African kingdoms, and which is often conceptualized in precolonial sub-Saharan Africa as a relation between autochthony and power. Then it explores an analogous pair in the Cameroon eastern Grassfields by describing and analyzing the enthronization ritual, the boys’ initiations, and the (chiefdom’s) foundational narratives, suggesting that the opposition between autochthony and power must be understood as a “value hierarchy” featuring “reversal” (Parkin 2003) as one of its fundamental properties (Dumont 1966: 396 ff.; 1983: 244 f.). It thus offers a new reading of the relations between ritual, power, and kinship in precolonial eastern Grassfields and possibly a way of resolving the “MacGaffey / de Heusch debate.” [*Cameroon, eastern Grassfields, Bamiléké, chiefdom, autochthony, power, ritual, hierarchy*]

Émile Tsékénis, Ph. D. en anthropologie sociale et ethnologie (École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris); il enseigne à l’Université de l’Égée, Lesvos). – Terrains de recherche : Grassfields (ouest Cameroun). – Thématiques de recherche : Relations entre le rituel, la politique et la parenté dans les Grassfields précoloniaux ; comparaison avec d’autres chefferies et royautés africaines (Moundand / Tchad, Mossi / Burkina Faso, Nyamwezi / Tanzanie) ; distinction de sexe, notion de personne dans les Grassfields de l’est. – Publications : voir références citées.

Introduction

La présente étude tente d’apporter un éclairage nouveau sur un thème récurrent des études africanistes et abordé sous différents angles théoriques et disciplinaires : l’opposition premiers occupants – derniers venus, ou : autochtones – conquérants ou, encore, gens de la terre – gens du pouvoir (Izard

1985), pour ne citer que les formulations les plus communes d’une opposition largement répandue en Afrique noire. Le choix de ce thème repose sur (et se justifie par) deux constats : l’un, ethnographique, l’autre, théorique.

Concernant l’aspect ethnographique, le fait même que cette opposition couvre une grande aire géographique suggère qu’elle était considérée comme particulièrement pertinente par les sociétés qui l’utilisaient. Aussi, on la rencontre, sous différents aspects, dans la partie occidentale du continent,¹ dans la partie centrale (Packard 1987 ; Vansina 1995, 1998, 2004), en Afrique interlacustre (de Heusch 1982, 2000) ; enfin dans la partie orientale (Tcherkézoff 1981, 1983) – pour ne citer que des cas représentatifs devenus classiques.² Un autre indice milite en faveur de cette pertinence : c’est le fait que cette opposition en recouvre et en exprime d’autres comme, par exemple, pouvoir–rituel (ou pouvoir–prêtrise), politique–religion, princes–serviteurs.

D’un point de vue théorique, nous remarquons que cette opposition est souvent considérée, explicitement ou implicitement, comme symétrique passant par là même une équidistantarité des termes.

1 Fortes (1936, 1940) ; Izard (1985) ; Liberski-Bagnoud (2002) ; Murphy and Bledsoe (1987).

2 Concernant les récits de fondation (*foundational narratives*) et les rituels associés à cette opposition, MacGaffey (2005 : 193, n. 11), à l’opposé de Kopytoff (1987), différencie l’Afrique centrale de l’Afrique de l’Ouest (il donne ainsi l’exemple du Burkina Faso, cf. Izard 1985).

Et lorsque certains auteurs reconnaissent une asymétrie – qui souvent s’inverse, révélant ainsi les aspects contradictoires de cette opposition –, elle ne reçoit pas de solution logique satisfaisante.³

Formulation du problème : Afrique centrale et Grassfields de l’est (ouest-Cameroun)

Commentant un ouvrage récent de Luc de Heusch (2000), MacGaffey souligne que : “Si le roi Kongo était jamais déficient eu égard à sa force magique, il représenterait un cas unique en Afrique centrale où la distinction entre rôles politiques et rituels, si cruciale pour ceux qui conçoivent comme évidente la séparation entre église et état, est insoutenable” (2005 : 194). Il poursuit en notant que : “De Heusch a raison de s’appuyer sur l’ubiquité de ce qu’il appelle ‘systèmes duels’”, mais il lui paraît évident que : “... le couplage des rituels chthoniens avec les dynasties est indépendant des narrations destinées à en rendre compte” (194s.). Cette remarque trouve un écho favorable dans l’ouvrage de Ceyskens (1984) consacré aux populations Mbuyi-Mayi et d’après lequel ces oppositions sont avant tout “intellectuelles”, même s’il est vrai que les conquêtes locales et les politiques coloniales consécutives ont fourni à ces dichotomies une substance politique. Pour Ceyskens, cette opposition constitue avant tout une manière de se penser en relation à l’Autre, “la structuration dyadique” devant répondre à un besoin se situant “au-delà des contingences historiques” (Ceyskens 1984 : 72, cité par MacGaffey 2005 : 195). Se référant à une autre étude de Luc de Heusch (1997) MacGaffey conclut : “Ce qui importe n’est pas l’origine de cette polarité mais la manière dont celle-ci fonctionne *en pratique* : là est la question contingente, historique” (2005 : 195 ; souligné par nous).

En résumé, cette opposition remplit deux fonctions : l’une, “intellectuelle”, permet aux groupes de se penser réciproquement et souligne la vocation relationnelle de l’opposition ; l’autre, “politique”, permet à un groupe (ou plusieurs) de produire des catégories et, partant, des hiérarchies légitimant des positions de pouvoir. Mais la combinaison “pratique” (empirique) des rôles rituels et des rôles politiques peut-elle être raisonnablement séparée de la façon dont les relations entre le pouvoir et le rituel sont conçues ?

3 Michel Izard relève certaines contradictions dans cette opposition (Izard 1985 : 226 ; 1986 : 182s. ; 1990 : 77) ; voir également la “controverse” MacGaffey (2005) / de Heusch (1997, 2000) dans la suite de l’article.

Nous avons montré dans un autre article (Tsékénis 2010) comment une opposition, analogue à celles que nous formulons ci-dessus, fonctionne politiquement (pratiquement), c’est-à-dire légitime, entre autres, la supériorité politique des conquérants par rapport aux autochtones dans une chefferie Grassfields (Ouest-Cameroun). Nous avons également ébauché l’esquisse de la fonction “intellectuelle” de cette opposition. C’est cette esquisse que nous souhaitons maintenant achever en essayant dans le même temps de montrer que la façon dont fonctionne en “pratique” l’opposition gens du pouvoir – gens de la terre dans cette chefferie est intimement liée à la manière dont elle est conçue.⁴

La plupart des récits de fondation des chefferies bamiléké mettent en scène un chasseur et des autochtones.⁵ A Batié, groupement situé au cœur du pays bamiléké, cette relation est formulée ainsi : “chasseur” – “fondateurs du pays”. Les termes de cette opposition étant unis par deux types de relations, ils sont eux-mêmes duels : le type de relation définissant chaque fois l’identité des termes ; les termes étant toujours dans un rapport asymétrique qui s’inverse selon le type de relation – c’est l’aspect “contradictoire” évoqué plus haut. Cette formulation est donc l’expression particulière et partielle d’un système de relations qu’il s’agit de mettre à jour. Pour ce faire, nous nous proposons de relever puis d’analyser les différents contextes où elle se réalise. Nous commencerons par une analyse du sens intentionnel du récit (Vansina 1985 : 76) relatant la fondation de la chefferie pour, dans un deuxième temps, décrire et analyser successivement les représentations et pratiques rituelles relatives à l’intrônisation du chef et à l’initiation des garçons.

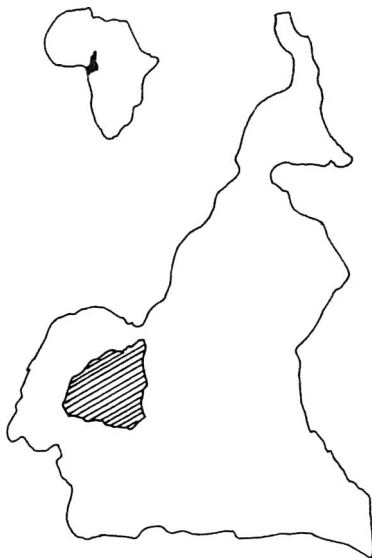
4 La présente étude, qui repose sur des données recueillies lors de deux enquêtes de terrain menées entre 1995 et 1997, complète un article à paraître et dans lequel nous mettons à l’épreuve le paradigme de la “frontière africaine” (Kopytoff 1987) en l’appliquant aux Grassfields de l’est (Ouest-Cameroun). L’article en question porte l’accent sur la dimension “politique” de l’opposition premiers occupants – derniers venus – une caractéristique fondamentale de la “frontière africaine” – et l’inscrit dans ses contextes régional, culturel et historique, couvrant la période précoloniale (fin du 17^e siècle approximativement – fin du 19^e siècle) ; utilisant principalement les sources de la tradition orale, il s’inspire de la méthodologie élaborée par Jan Vansina (1985, 1990, 2004).

5 Pradelles de Latour relève cette opposition dans la chefferie Bangoua située dans le Ndé (1986, 1996). Cf. également les rapports de tournée des administrateurs coloniaux Relly et Raynaud (Relly, Rapport de tournée, mars 1939/III : 389. Raynaud, Extrait du rapport de tournée, 23 août – 5 septembre ; sortie No 6082/A6 – 18-9-35). Nous-mêmes l’avons rencontrée dans les chefferies de Bapa, Bandenkop, Bapi et Bayangam lors de notre premier séjour sur le terrain.

Nous nous proposons de montrer que, sur le plan “intellectuel”, l’opposition gens du pouvoir – gens de la terre ne répond pas à une logique duelle, binaire mais à un ordonnancement hiérarchique à deux niveaux, régi par le principe de “l’englobement du contraire” (Dumont 1966 : 396ss. ; 1983 : 244s.), ce qui devrait nous permettre de rendre compte de son côté “pratique”.⁶ Tout en proposant une analyse de cette opposition pour les Grassfields de l’est (qui peut être étendue à une grande partie des Grassfields), nous suggérons qu’elle peut nous aider à éclaircir la “controverse de Heusch-MacGaffey”.

La terre, les hommes, la langue

Les limites administratives de la région dite bamiléké (cartes 1a et 1b) tracées par les colonisateurs, épousent approximativement une unité linguistique, culturelle et sociologique mises à jours par les travaux du linguiste Voorhoeve (1971) et les différentes monographies consacrées aux chefferies de la région. C’est cette aire qui est désignée par “région bamiléké”, “pays bamiléké” ou encore “Grassfields de l’est”. Voorhoeve (1971) appelle les langues parlées dans cette région “Mbam-Nkam”, les deux rivières qui délimitent la région bamiléké à l’ouest et à l’est.⁷



Carte 1a : Cameroun et Ouest-Cameroun.



Carte 1b : Les sept départements administratifs de la région bamiléké.

Le terme “chefferie” a été introduit par les Français pour désigner l’organisation sociale caractéristique des populations bamiléké. Nombreux sont les travaux qui ont démontré depuis le début des années 80 que les chefferies constituent des formations régionales⁸ et qu’elles ne peuvent par conséquent pas constituer, prises isolément, une unité d’analyse pertinente. Les chercheurs semblent cependant s’accorder sur une définition minimale de la chefferie bamiléké comme étant : un groupement dont l’organisation politico-rituelle repose sur un chef, un collège de neuf notables et un conseil de sept notables.

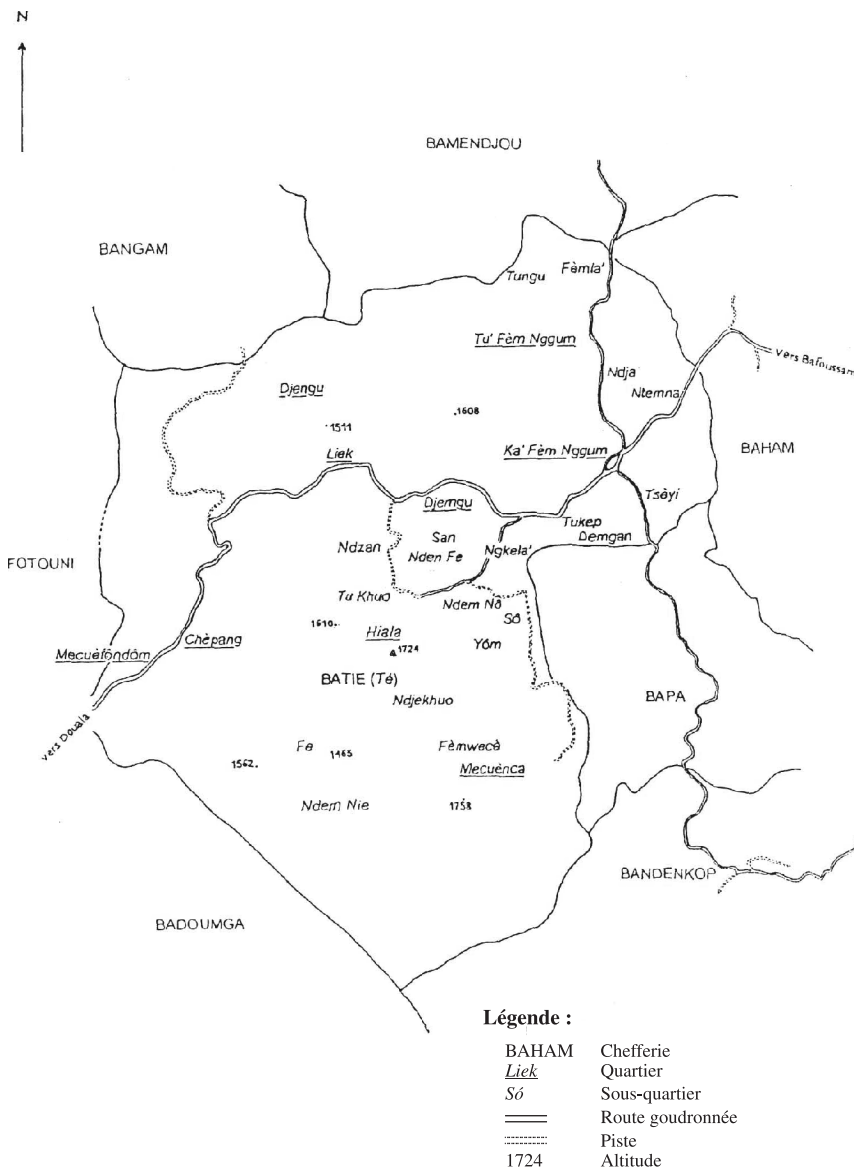
La chefferie Batié est située dans les Hauts-Plateaux, l’un des six départements du pays bamiléké, dans l’Ouest Cameroun (cf. carte 1b). Elle compte près de 15.000 habitants et s’étend sur 90 km² au relief très accidenté.⁹ Perchée à 1.800 m d’altitude, elle jouit d’un climat tempéré. Divisée en dix quartiers, elle relève de l’administration départementale des Hauts-Plateaux dont le siège se trouve à Baham, une des huit chefferies limitrophes (carte 2). “Batié” est une déformation de *ba Té* “habitants–gens de Té” où *té* signifie “qui guerroyent, conquièrent” et désigne en même temps le territoire et les hommes de cette société. Quand on demande à un Batié quel est son village, il répond : *gè mbe i Té* (je suis un guerrier). Lorsque le ressortissant d’un autre village bamiléké parle des Batié, il les désigne par les termes *pè tyé* (ceux qui guerroyent). Ces dénominations renvoient aux temps où les hommes de cette société guerroyaient

⁶ Dorénavant nous écrirons GDP pour “gens du pouvoir” et GDT pour “gens de la terre”.

⁷ Pour l’étymologie du terme “bamiléké” cf. Tsékénis (2000 : 7).

⁸ Barbier (1983, 1987); Warnier (1984, 1985); Kopytoff (1987).

⁹ Ce chiffre est très approximatif car les mouvements de population sont extrêmement importants dans cette région du Cameroun.



Echelle : 1/80 000

Carte 2 : Batié et chefferies limitrophes (fonds de carte d'après IGN NB-32-X, 025 et 056).

avec les villages limitrophes pour “repousser les limites du pays”. Aujourd’hui encore, bien que le dernier conflit remonte à la fin du 19^{ème} siècle, les Té mettent un point d’honneur à rappeler à tout interlocuteur étranger qu’ils sont les descendants d’un peuple guerrier dont les hommes avaient pour vertus principales le courage et la bravoure.¹⁰

La légende de fondation

La légende de fondation¹¹ du pays et de la chefferie rapporte que Ta’tômdjap, littéralement “le maître de la graine du légume”, était un “chasseur” (*ndjumvem*) venu d’une contrée appelée Ham-Nggum.¹² Il quitte son village d’origine en

¹⁰ Sur cette rhétorique de la guerre dans la région considérée cf. Tsékénis (2010) et pour les Grassfields en général Warnier (1985 : 275).

¹¹ Pour la transcription complète, les différentes interprétations du récit de fondation ainsi que l’utilisation critique des sources de la tradition orale en général cf. Tsékénis (2010).

¹² Pour éviter de surcharger le texte avec des termes vernaculaires nous avons remplacé le nom des chefs successifs

compagnie de l'un de ses frères. Celui-ci aurait fondé Baham, une chefferie voisine de Batié. Ta'tômndjap poursuit son périple. Il arriva sur une terre déjà occupée par six chefs de lignage dont quatre avaient le statut de "chef" *fô* : Fô Ki, Fô Lôm, Fô Yé, Fô Chèpân, respectivement "chef des haies vives", "chef des forgerons", "chef qui voit" et "chef de l'eau rouge". Ta'tômndjap introduisit les semences du *ndjap* (feuilles de morelle noire), légume très répandu en pays bamiléké, qu'il avait apporté de son village natal. Il fût très bien accueilli par les autochtones auxquels il offrit du gibier et qui lui donnèrent des filles en mariage. Cependant le chef 4 mit fin à ces relations d'échange instaurées par son ancêtre (le "chasseur de palme") usant de la ruse et de la force, il soumet les autochtones l'un à l'autre et devient le chef incontesté de la région. Cette hégémonie est renforcée par ses successeurs, et ainsi naquit le pouvoir central et l'organisation de type pyramidal que l'on rencontre aujourd'hui en pays bamiléké (Tsékénis 2000 : 128–133 ; 2010). Les chefs autochtones reprennent leur titre de chef ainsi que les attributs qui y sont attachés sous le règne du chef 12. Pendant le règne de celui-ci, les épouses et les enfants du chef mouraient les uns après les autres. L'interrogation de l'araignée divinatrice désigna les ancêtres-fondateurs de Fô Lôm, Fô Ki et Fô Yé comme la cause de ce malheur, ainsi que la nature des offrandes qui devaient apaiser leur colère.¹³ Aussi, le chef 12 dut-il remettre plusieurs femmes à chacun des trois autochtones. Il leur fit aussi don de cinq chèvres et cinq tines d'huile de palme.

Les spécialisations de Fô Yé, Fô Ki, Fô Lôm renvoient à trois activités (traditionnelles) masculines principales de cette communauté : la divination (Fô Yé), la chasse (Fô Ki) et le travail de la forge (Fô Lôm). A l'origine, la région qui correspond aujourd'hui au pays était occupée par un ensemble de lignages répartis sur un territoire où chaque concession était politiquement indépendante. L'avènement du chef 4, qui vassalise des autochtones, met un terme à ce statu quo et aménage ainsi la monopolisation du pouvoir politique. Le chef 4 soumet les "fondateurs du pays" en usant de la ruse et de la force (Tsékénis 2000 : 124), mais le "chef", *fô*, et ceux qui sont devenus ses vassaux n'entretiennent pas uniquement des relations

politiques, et la dépendance n'est pas univoque.¹⁴ L'épisode de la régression de la chefferie survenu, d'après la légende, sous le règne du chef 12, révèle que les ancêtres des autochtones peuvent agir sur l'ensemble du village. A part eux, seuls les ancêtres du chef et ceux des neuf notables ont cette capacité.¹⁵ Il y a là le signe d'une dépendance du "chasseur" par rapport aux FDP. Quelle est la nature de cette dépendance ? La réponse à cette question réside, pour une part, dans le récit même qui relate les relations matrimoniales entre le chasseur (et ses successeurs) et les autochtones d'une part, dans les rituels que nous étudierons ultérieurement d'autre part. En effet, Fô Yé, Fô Ki et Fô Lôm donnent au chasseur des filles en mariage. Le chef 12 doit réparer la faute de ses ancêtres qui se sont emparés de femmes par la force, d'une part en rendant aux autochtones les femmes volées, d'autre part en leur remettant des chèvres et des tines d'huile de palme. Or, chèvres et tines d'huile de palme sont les cadeaux matrimoniaux par excellence. Il répare ainsi une faute capitale commise par ses ancêtres : en s'emparant de femmes par la force, le chef 4 rompt une relation instaurée par Ta'tômndjap et les autochtones. En remettant, dans un deuxième temps, des cadeaux matrimoniaux aux successeurs des FDP, le chef 12 adopte la position d'un gendre vis-à-vis de son beau-père, reconnaissant ainsi sa dépendance à leur égard.¹⁶ Le "chasseur" en tant que gendre et les FDP en tant que beaux-pères s'opposent donc au titre de l'affinité, le chef et les vassaux s'opposent dans une relation politique. Les statuts et les positions changent selon la nature de la relation : en effet, "chasseur" < FDP mais chef > chefs soumis. Ces deux oppositions ne sont pas d'égale importance. Leur rapport hiérarchique se précise dans le cadre du cycle bisannuel. Mais avant d'aborder ces rites initiatiques collectifs, il est nécessaire d'étudier le rituel de l'intronisation du chef dans la mesure où celui-ci éclaire, de façon indirecte, les relations complexes déterminant les statuts des gens du pouvoir et des gens de la terre.

Le rituel de l'intronisation du chef

L'intronisation comprend trois temps auxquels sont associés trois lieux : des lamentations sur le dé-

par un numéro correspondant à leur ordre d'apparition dans la généalogie (par exemple, "chef 3" désigne le deuxième successeur du chasseur fondateur de la lignée des chefs). Le lecteur trouvera la généalogie complète de la lignée des chefs batié dans Tsékénis (2000 : 130 ; 2010).

13 La mygale est un intermédiaire entre les vivants et les morts.

14 "Fondateurs du pays", dorénavant FDP.

15 Sur la composition, le statut et les fonctions du collège des "neuf notables" cf. section suivante.

16 Or, l'étude du système de parenté a montré que les donneurs de femmes en tant qu'ancêtres subordonnent les preneurs (Tsékénis 2000 : 53–119).

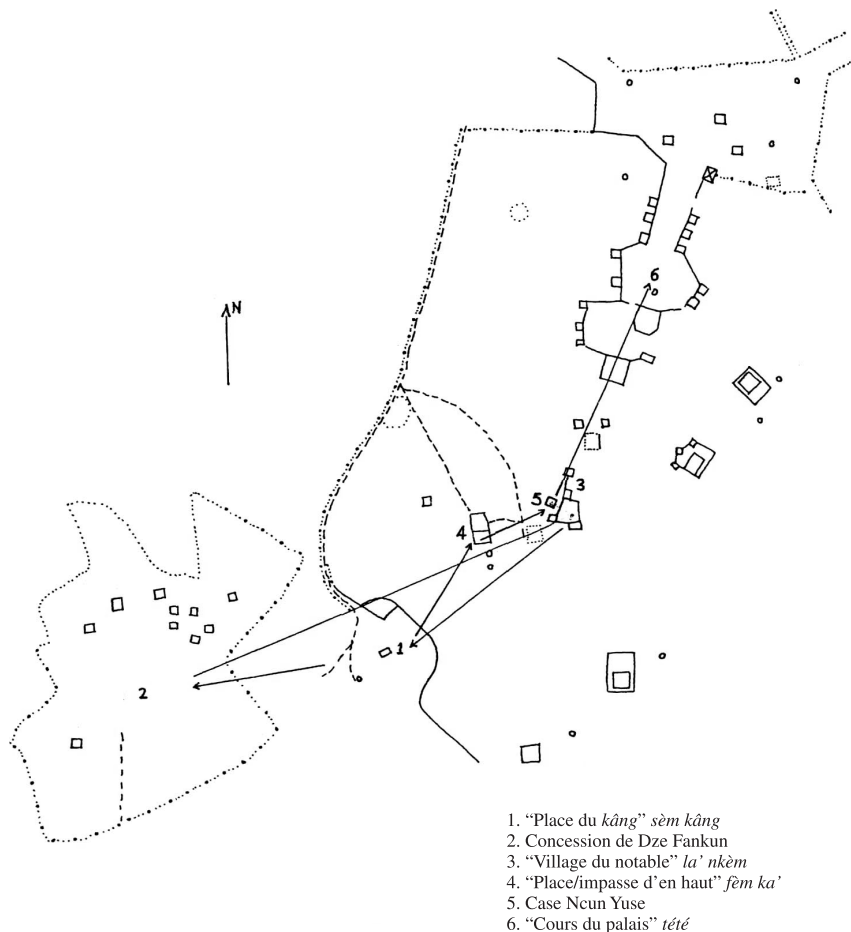


Fig. 1a : Itinéraire du chef lors de son intronisation.

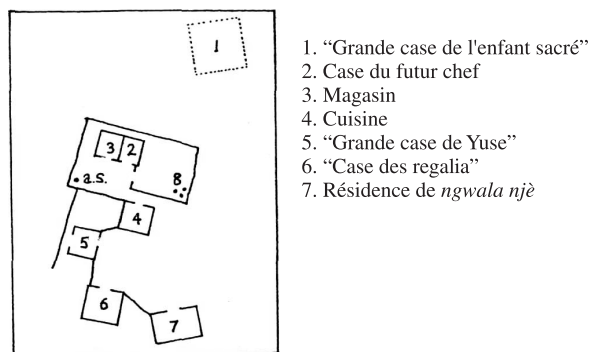


Fig. 1b : "Village du notable", *la' nkèm*.

funt chef, qui se déroulent sur la "place du kâng" (Fig. 1a, no. 1);¹⁷ l'initiation de son successeur dans le "village du notable", *la' nkèm* (Fig. 1a, no. 3 et Fig. 1b) (lieu de réclusion du "chasseur") qui commence avant des lamentations publiques du défunt chef; enfin, la sortie du village du notable et les rites de la "place d'en haut", *fèm ka'* (Fig. 1a, no. 4) où sont inhumés les premiers chefs bâtié. Les "faiseurs de roi" (Adler 1982) se répartissent dans deux collèges : le collège des "neuf notables", permanent et héréditaire,¹⁸ et un collège qui se forme uniquement pour la circonstance. Le collège des

17 *Kâng* : terme dont la polysémie apparaîtra au fur et à mesure que nous avancerons dans la description et l'analyse.

18 "Neuf notables" sera dorénavant écrit NN.

NN comprend quatre “serviteurs de chef” et cinq “enfants de chef”.¹⁹ Ils ne peuvent pas être révoqués. Bien qu’il existe un ordre de préséance parmi les “neuf notables serviteurs de chef” (NNSC) et les “neuf notables enfants de chef” (NNEC), la distinction principale est celle entre les deux catégories représentées. Les serviteurs viennent toujours avant les fils de chef. Dans la pratique, la supériorité des NNSC se révèle lors des rites qui concernent l’ensemble du pays et notamment les rites de l’intrônisation. Le deuxième collègue rassemble deux “notables serviteurs de chef”, un “notable enfant de chef”, un notable “enfant de chef étranger” et un chef (ou sous-chef) étranger devenu notable.²⁰ Ils sont chargés des rites qui ont lieu au “village du notable” *la’ nkèm*.²¹

La mort du chef est tenue secrète jusqu’à l’arrêt du successeur. Il est enterré secrètement à *fèm njè* (place interdite) située en bas de la chefferie (Fig. 1b). Avant d’être inhumé par les officiants du rituel assistés par quelques grands serviteurs, on enroule son cadavre avec un grand pagne batik. On lui couvre le visage avec une feuille afin que son double animal, auquel il reste lié plusieurs jours après sa mort, ne cause pas de dégâts. Le successeur du chef et son *khüiazè*²² sont arrêtés sur la place du *kâng* alors qu’ils lamentent leur père avec tous les enfants de chef, les serviteurs du chef, précédés de *ngwala ka*²³, les épouses du défunt chef, certains grands notables du pays et, enfin, de Fô Ki, Fô Lôm et Fô Yé, trois des quatre autochtones. Ils sont publiquement désignés par les NN et saisis par le premier des NNSC. Les *ngwala* amènent une

chèvre sur la place du “marché de la chefferie” et la frappent jusqu’à ce qu’elle bêle. La mort du chef est alors annoncée, les lamentations publiques peuvent commencer. Dès lors et pendant neuf semaines que dure l’intrônisation, cultures agraires et rites familiaux sont suspendus.

Le novice entre à *la’ nkèm* accompagné, entre autres, d’une de ses épouses qu’il avait avant sa désignation. En outre, avant l’achèvement du deuil de son père, et comme il ne doit pas avoir de rapports avec les épouses héritées de son père, les FDP et les grands notables (NN, *menkèm*, *ngwambé*) lui donnent quelques jeunes femmes. Dès leur arrivée à *la’nkèm*, les novices prennent place dans la “case du chasseur” (Fig. 1b, no. 2) spécialement aménagée pour la circonstance. Ils s’assoient chacun sur un morceau de tronc d’un bananier plantain fraîchement coupé. Tous les résidents sont enduits de poudre de padouk. A la fin de la septième semaine, on convoque tous ceux qui ont officié et subit des rites. On partage un repas. La nourriture est offerte par les amis du futur chef, essentiellement les grands notables et les chefs d’autres villages. Quelques jours avant la fin de la neuvième semaine les novices sont emmenés, avant le lever du soleil, sur la place du *kâng*. Là, on leur fait avaler le *mbah* – mélange d’herbes, d’écorces et de terre – leur attribuant un double-animal, tout en prononçant : “Que la terre de nos ancêtres te soit douce”.

La neuvième et dernière semaine, les novices sont de nouveau conduits sur la place du *kâng* ; le futur chef subit alors des rites dirigés par le second des NN :

celui-ci forme un tas de boue qu’il a ramassé dans le marigot situé derrière la chefferie. Il déshabille le novice, le saisi par le bras et le fait monter sur le tas de boue. Les neuf forment un demi-cercle et chacun sort de sa poche une écorce différente qu’il se met à gratter avec la pointe d’un couteau au-dessus du tas, tout en prononçant :

Avec cette écorce aucun poison ne te tuera,
avec cette écorce aucune arme ne t’atteindra,
grâce à cette écorce, tu atteindras toujours ton but, etc. . . .

avec l’aide de *ndzèfômèngèm*.²⁴ Dze Mphendje saisit une chèvre, égorge l’animal et fait couler le sang sur l’initié. Il prend un peu de boue dont il enduit le candidat tout en la mélangeant avec le sang. Les neuf partagent la chèvre.

Après ce rite, le chef est “lavé”. On lui apporte des vêtements neufs. Le cortège quitte *fèm ka* pour se rendre à la “grande case de Yuse” (Fig. 1b, no. 5) pour un dernier ensemble de rites :

19 *Pô* = “enfants” (sing. *mue*) et *fô* = “chef” ; “enfant de chef” désigne les descendants agnatiques du chef jusqu’à la quatrième génération, et tout agnat de chef considéré comme l’origine d’un nouveau lignage “royal”. “Serviteur de chef” désigne les hommes ayant effectivement servi au palais, leurs descendants agnatiques jusqu’à la quatrième génération, leurs agnats fondateurs d’un nouveau lignage et leurs descendants, et par extension tous les hommes qui ne sont pas des “enfants de chef”. Les ancêtres des “neuf notables serviteurs de chef” furent des serviteurs des premiers chefs batié ; leurs successeurs ne servent pas obligatoirement au palais. Les “neuf notables enfants de chef” sont des membres du lignage du chef.

20 “Enfant de chef étranger” se réfère aux fils de chef ayant raté la succession de leur père dans leur chefferie natale, et réfugiés à Batié. Ces fils de chef déshérités recevaient le titre de *menkèm* qui tout en rappelant leur statut d’origine (enfant de chef) souligne leur position d’affins potentiels par rapport au chef batié et aux membres de son lignage.

21 Lieu de réclusion et d’initiation du futur chef.

22 *Khüiazè* : demi-frère du chef, intrônisé en même temps que lui ; également chef de guerre et chef d’un quartier du village.

23 *Ngwala* : corps de serviteurs ayant accès aux lieux interdits de la chefferie ; *ngwala ka*’ est le premier d’entre eux.

24 *Ndzèfômèngèm* est un grand serviteur de chef.

Dze Mphendje saisit les trois lances que tient le *khüiazè* du chef défunt. Il en remet deux au chef et une à son *khüiazè*. Le chef nouvellement intronisé va planter une des deux lances devant la case de Mèhuènggep (“mère qui possède la peau de panthère”).

Dze Mphendje frappe dans ses mains et puis les tient devant la bouche en prononçant : “*u jè fô la*” (toi, tu sais, chef du village).

Puis il exhorte la foule en poussant des cris de guerre . . . : “*mèndjuon hé !*”²⁵

. . . auxquels la foule répond : “*hé !*”

Enfin, le nouveau chef est conduit sur la “grande place de la chefferie”, où la population l’attend pour l’acclamer et le louer. Après la fin de son initiation et pendant tout le temps que durera son règne, le nouveau chef ne pourra plus se rendre à *la’ nkèm* : cet endroit devient pour lui un lieu interdit.

Efficacité et inversions rituelles

La mort rompt le lien de filiation qui unit le successeur d’un chef à son père mortel. D’autre part, le changement de statut de sa mère le coupe de ses maternels. En effet, la mère du chef nouvellement intronisé (qui est nommée *mèfô*, “mère de chef”) acquiert un statut de notable (Tsékénis 2000 : 189 ; cf. Pradelles de Latour 1996 : 183–186 pour la chefferie Bangoua). *Mèfô* ayant un statut masculin, la relation petit-fils–grand-père maternel est logiquement rompue et du coup celle qui lie chacun à ses ancêtres maternels, également. Le chef est donc hors ascendance par rapport à ses paternels et ses maternels : ce n’est pas lui qui dépose les nourritures sur les têtes de ses ancêtres mais ses *ngwala*. A la suite de cette rupture des relations de parenté singulières du futur chef, qui équivaut en quelque sorte à une mort, celui-ci renaît “chasseur”. Premièrement, le tronc de bananier plantain où le futur chef s’assoit durant sa réclusion et la poudre rouge dont s’enduisent les résidents de *la’ nkèm* évoquent l’un et l’autre la naissance.²⁶ Deuxièmement, la case où il est reclus est appelée “case du chasseur” ; elle est également la “case du premier chef”, l’expression “premier chef” désignant Ta’tômdjap, le chasseur fondateur de la lignée des chefs. Enfin,

dès les premiers jours de sa réclusion, les FDP, les NNSC, les *menkèm* et d’une manière générale tous les grands du pays affins naturels du futur chef lui donnent des filles en mariage. En renaissant chasseur, le futur chef est identifié au chasseur fondateur de la lignée des chefs.

Le rituel de l’intronisation commence donc à représenter les relations matrimoniales du chasseur (gendre) avec les autochtones (beaux-pères). Aussi, si la mort d’un chef coupe son successeur de ses relations de parenté ordinaires, l’intronisation l’insère dans une parenté extraordinaire : le successeur n’entretient aucune relation directe avec ses ancêtres paternels et maternels mais dépend des ancêtres des autochtones en tant que preneur de femmes : Ta’tômdjap contracte une dette illimitée auprès des FDP de la même manière qu’un gendre contracte une dette insolvable auprès de son beau-père ; le chef 12 doit réparer la faute de ses ancêtres et honorer la prestation “chèvre du père de mon épouse” qu’un gendre verse à ses beaux-parents. Autrefois, chaque chef nouvellement intronisé devait remettre aux autochtones des femmes, des tines d’huile de palme, des chèvres, du sel et de la monnaie. Cette prestation était appelée “les choses pour craindre la malédiction” et rappelle la prestation du chef 12 mentionné dans le récit de fondation. La position du chef dans le système politico-rituel est donc comparable à celle d’un gendre par rapport à son beau-père dans le système de parenté.

Après être revenu au monde dans la cabane du chasseur, à *la’ nkèm*, le futur chef se voit attribuer certains pouvoirs. A l’issue de la deuxième semaine, on “met le *kâng* dans son ventre et celui de son demi-frère”. A *fèm ka’*, le suzerain est rendu invulnérable, puis un sacrifice suivi d’un repas commensal unissent le futur chef et les neuf notables. On dit alors que si le suzerain tentait de se soustraire à l’autorité des NN et que le pays était mal gouverné, ceux-ci pourraient, d’un commun accord, l’éliminer. “Les neuf notables et les *menkèm* possèdent le chef” dit le proverbe. Enfin, devant la grande case de Yuse les NN procèdent à une passation des pouvoirs en remettant au nouveau suzerain et à son chef de guerre les lances du chef de guerre du défunt chef, utilisées non seulement pour la chasse mais aussi et surtout associées à la guerre. La remise des lances induit un renversement dans l’attitude des neuf notables vis-à-vis du nouveau chef et plus particulièrement du premier d’entre eux dont le geste évoque la soumission. Aussi, cette étape rituelle marque la subordination des NN au principal représentant de l’autorité politique. C’est aussi la première fois que le chef est appelé *fô* “chef”. En effet, durant sa réclusion à

25 Le *mèndjuon la’li* est une troupe de guerriers formée par le chef 6.

26 Le placenta des nouveau-nés était enterré sous un bananier plantain et les mères oignaient leur nouveau-né avec la poudre rouge, tout comme les adolescents et les adolescentes lors des rites d’initiation (cf. section suivante).

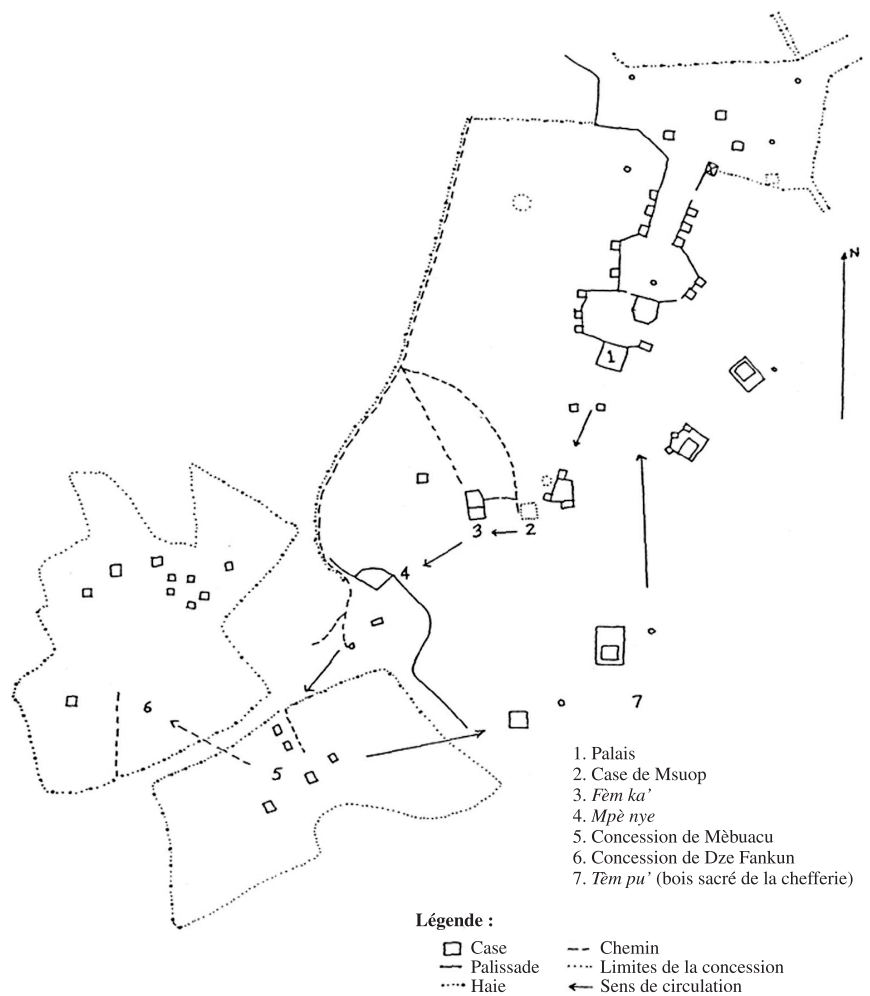


Fig. 2a : Itinéraire lors de la “prise du kâng”.

Echelle : 1/2500

la' nkèm, il est appelé Sengan, titre signifiant qu’il n’est qu’un grand notable.

Le cycle rituel bisannuel

Le cycle bisannuel est divisé en deux périodes correspondant chacune à un cycle agraire : l’“année du kâng” et l’“année du ndjâng”. Dans le cadre du cycle bisannuel, le terme *kâng* renvoie à une énergie génératrice de fécondité que les dieux et les ancêtres des autochtones et de la chefferie libèrent une fois tous les deux ans, au début de chaque cycle, après des offrandes propitiatoires. L’année du *kâng* est inaugurée par une période d’activités rituelles intenses qui dure dix-huit semaines. Elle est divisée en deux périodes de neuf semaines. La première est réservée aux FDP. La deuxième concerne la chefferie. L’année du *kâng*, qui s’achève en même temps

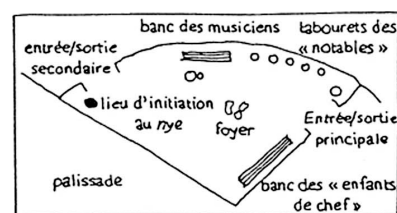


Fig. 2b : Intérieur de l’enclos de la société d’initiation au nye.

que l’année agraire, est immédiatement suivie de l’année du *ndjâng* au cours de laquelle les jeunes filles subissaient autrefois une période de réclusion de neuf semaines qui devait normalement aboutir à leur mariage.

Deux initiations importantes ont lieu lors de l’année du *kâng*. Tout d’abord, les membres de la société *nye* se réunissent pour initier les hommes et les adolescents des groupes lignagers nobles,

dont les descendants de la chefferie.²⁷ Ensuite, tous les garçons du village, toutes catégories sociales confondues, “goûtent le *kâng*” et exécutent la danse du même nom. Les autochtones initient les membres de leur groupe lignager au *nye* pendant les neuf premières semaines et font exécuter la danse du *kâng* à tous les garçons du village, dans leur concession, la neuvième semaine. Le *Nye* du chef initie les membres du groupe lignager à la chefferie, dans l’enclos aménagé sur la place du *kâng* (Fig. 2a, no. 4 ; Fig. 2b) pendant les neuf semaines qui suivent. Le chef fait lui-aussi danser le *kâng* aux garçons et aux hommes du village mais à la chefferie, toujours sur la place du *kâng*, la dernière semaine de la deuxième période de dix-huit semaines. Enfin, les grands *menkèm* commencent à initier les membres de leur groupe lignager une ou deux semaines après le chef et font danser le *kâng* à peu près en même temps que lui.

Les autochtones prennent le *kâng* vers le milieu de la saison sèche. Ils répandent des haricots rouges cuits à l’huile de palme sur tous les lieux sacrés situés dans leur concession. Ils mangent eux-mêmes un peu de haricots et en distribuent à tous les membres de leur groupe lignager ainsi qu’à leurs fils devenus notables ; ceux-ci, à leur tour, distribueront des haricots aux membres de leur groupe lignager. Dès lors et pendant dix-huit semaines, les femmes ne doivent plus “planter leur houe dans le sol”, aucune famille ne peut célébrer un mariage ou des funérailles, s’adonner aux rites des groupes de parenté ou bien procéder à un jugement. Les premières initiations au *nye* durent neuf semaines. Les huitième et neuvième semaines, les adolescents viennent “goûter” puis danser le *kâng* dans les concessions des FDP.

Le *Nye* du chef est ouvert après ces neuf semaines. Pour la chefferie, prendre le *kâng* consiste en une offrande de nourriture qui a lieu vers le début de la saison des pluies. Lorsque ces offrandes propitiatoires, qui s’effectuent selon des modalités identiques à celles des autochtones, sont terminées, la nuit suivante les participants ne doivent pas coucher sous le même toit qu’une femme. La deuxième période de neuf semaines est ouverte. Tout au long de cette période, les jours de marché, tous les grands notables fils de chef initient les descendants de la chefferie. L’initiation se déroule dans un enclos en lattes de bambou raphia aménagé sur la place du *kâng*, à l’abri du regard des non-initiés (Fig. 2b).

La première période rituelle de huit semaines met en relation les FDP et le chasseur tout en définissant un espace-temps : Fô Yé, Fô Ki, Fô Lôm et Fô Chèpâng prennent le *kâng* et initient, les premiers, les membres de leur groupe lignager au *nye*, dans leur concession – c’est-à-dire dans les quartiers du village ; le chef prend le *kâng* et initie au *Nye* après les FDP et à la chefferie. Le chef ne peut prendre le *kâng* et initier qu’après les autochtones. Ainsi, en donnant la priorité aux autochtones, l’initiation au *nye* souligne, comme le mythe de fondation, la dépendance du chasseur à l’égard des autochtones. Cette relation de dépendance s’établit pour chacune des deux parties d’après un schéma identique : la prise du *kâng* relie les dieux, les ancêtres (les morts), les successeurs et les membres du groupe lignager (les vivants) des autochtones et même les groupes lignagers fondés par leurs descendants agnatiques. De façon symétrique nous avons, du côté de la chefferie, lieu interdit de la chefferie, ancêtres du chef, dieux de la forêt sacrée de la chefferie, premier des NN, *menkèm*, enfants du chef et “enfants du village”.²⁸

Ainsi, les neuf premières semaines de l’année du *kâng* opposent le chasseur (gendre) aux autochtones (beaux-pères) et la circulation de la poterie contenant la nourriture manifeste la chaîne hiérarchique des êtres : dieux, ancêtres, grands du pays, descendants des grands du pays (initiation au *nye*), enfants du pays (qui goûtent, puis dansent le *kâng*). Mais si le chasseur est dépendant des autochtones pour le *kâng*, la deuxième période de l’année du *kâng* souligne la dépendance des *menkèm* et des NN (représentés par le premier d’entre eux) par rapport au suzerain et à son chef de guerre. Une autre relation de dépendance vient prendre place au sein de l’opposition chasseur-FDP : celle entre le chef et son chef de guerre d’une part, le premier des NN et les *menkèm* d’autre part. Or, nous avons vu que les *menkèm* et les NNSC – représentés ici par le premier des neuf qui est lui-aussi un NNSC – sont des affins naturels du chef. Les relations chef + *khüiazè* – *menkèm* + premier des NN et chasseur-FDP ont donc ceci de commun qu’elles opposent des affins. Mais alors que dans le premier cas les beaux-pères subordonnent le gendre (chasseur > FDP), c’est l’inverse qui se produit dans le deuxième cas (chef + *khüiazè* < *menkèm* + premier des NN). Il y a là une inversion de la relation de subordination “naturelle”. Ces considérations indiquent que dans le cadre des rites de

27 Le *nye* est une société d’initiation que possèdent le chef, les FDP, certains *menkèm* et deux notables *ngwambé*. *Nye* écrit avec une majuscule renvoie au *Nye* du chef.

28 “Enfants du village” : dans ce contexte, terme désignant tous les hommes, quel que soit leur âge, qui n’entrent dans aucune des catégories précédentes.

l'année du *kâng* la relation qui lie le chasseur aux autochtones pendant la première période rituelle n'est pas de la même nature que celle qui lie le chef aux notables qui l'intronisent, pendant la deuxième période. Ou, plus précisément, que les statuts des parties changent car la relation change de nature.

Pour comprendre cette inversion il faut se rappeler de la légende de fondation, où le chasseur est dépendant des FDP au titre de l'affinité mais subordonne en même temps les chefs soumis dans l'ordre politique. Ainsi, la première période rituelle de neuf semaines oppose le chasseur aux autochtones, c'est-à-dire les affins de la légende de fondation, et c'est à ce titre que le chasseur est soumis aux autochtones. Mais la deuxième période de neuf semaines oppose le chef aux notables qui l'intronisent. La relation n'est donc plus d'affinité mais politique et dans l'ordre politique, le chef subordonne ses affins (NN et *menkèm*) alors même que ceux-ci sont, comme l'a montré le rituel de l'intronisation, "ceux qui possèdent le chef". Dans cette configuration, le chef et son *khüiazè* participent du *kâng* et sont des instigateurs du rituel à un niveau *subordonné* : les dieux et les ancêtres de la chefferie ne libèrent le *kâng* qu'après ceux des autochtones. Si la régénération du monde repose sur l'action conjuguée des dieux et des ancêtres des autochtones et de la chefferie, les premiers ont une prééminence sur les seconds puisqu'ils sont les déclencheurs de cette régénération. Les dieux et les ancêtres des autochtones viennent, comme le rappelle la légende, avant ceux de la chefferie.

Gens du pouvoir et gens de la terre dans une chefferie bamiléké : opposition binaire ou "opposition hiérarchique" ?

Quels sont les rapports entre les FDP, les NN et les *menkèm* ? Le titre de *menkèm* est généralement attribué à des fils de chef étranger. Souvenons-nous que ce titre avait également été attribué aux chefs autochtones soumis par le chef 4. Enfin, il faut se rappeler que la distinction principale au sein du collège des neuf notables est celle entre les différentes catégories représentées (fils de chef d'un côté, serviteurs et compagnon du chef de l'autre) d'une part, reconnaître ensuite que les NN qui ne sont pas fils de chef tiennent les rôles principaux dans le rituel de l'intronisation. Même le collège de *la'nkèm* est composé de notables extérieurs au lignage du chef. Dans tous les cas que nous avons mentionnés, nous avons affaire à des affins naturels du chef et des notables fils de chef. Voilà le point commun aux

autochtones, aux NN et aux *menkèm*. Toutefois, si ces affins naturels du chef sont solidaires dans leur opposition au suzerain et à son *khüiazè* au titre de l'affinité, les NN se distinguent dans le même temps des autochtones et des *menkèm*. En effet, les autochtones et les *menkèm* tout en étant les principaux officiants du rituel, conservent, chacun à leur manière, un rapport au pouvoir politique. Les premiers demeurent des chefs dans leur concession – même s'ils sont politiquement dépendants du chef – et les seconds conservent leur statut de fils de chef étranger. Au contraire, les NN, qui partagent avec les autochtones et les *menkèm* le statut d'affins naturels du chef, se différencient en même temps d'eux dans la mesure où ils sont écartés de l'univers politique.²⁹

Du rituel de l'intronisation au cycle rituel bisannuel apparaît la nature ambivalente du *kâng* : en effet, alors que les NN donnent le *kâng* au futur chef et à son *khüiazè* dans le cadre du rituel de l'intronisation, ils le reçoivent d'eux (par l'intermédiaire du premier des NN) dans le cadre de l'année du *kâng*. Ceci indique, dans le contexte rituel l'année du *kâng*, une inversion de la subordination naturelle (supériorité des beaux-pères sur les gendres – le chef et le chef de guerre). Ce mouvement est attesté par les expressions et les attitudes des Batié qui changent dès que débute la seconde période rituelle des rites du *kâng*. Les relations qui prévalent alors sont d'ordre politique et dans l'ordre politique, les affins du chef sont soumis aux principaux détenteurs de l'autorité politique.

Au *kâng* de l'année du *kâng*, fortement localisé (dans les concessions des autochtones et à la chefferie) et qui s'affaiblit avec le temps, s'oppose le *kâng* déterritorialisé et détemporalisé des "hommes du *kâng*" *nggângkâng* (guérisseurs et généralement grands notables) qui peuvent le mobiliser à n'importe quel moment pour mettre fin aux recrudescences des crimes de sorcellerie, rétablir l'alternance des saisons, favoriser la fertilité de la terre, promouvoir la prospérité des échanges, rendre invulnérables les hommes qui portaient en guerre. Mais quel que soit le *kâng* auquel on se réfère, celui du cycle bisannuel ou celui des hommes du *kâng*, le chef et son *khüiazè*, principaux détenteurs de l'autorité politique, sont toujours subordonnés à leurs beaux-pères : dépendants du *kâng* des autochtones dans le cadre de l'année du *kâng*, le chef et son *khüiazè* sont soumis aux NN en tant que *nggâng-*

²⁹ L'étude des compétences (autres que rituelles) du collège des neuf notables montre en effet que ses membres ne participent pas – en tant que corps constitué – au pouvoir politique dans le sens strict du terme (Tsékénis 2000 : 221).

kâng.³⁰ Si le chef, son *khüiazè* et les notables fils de chef sont les détenteurs de l'autorité politique, le collègue des NN, les autochtones et les *menkèm* sont, eux, les détenteurs de l'autorité suprême. Ils sont toujours les instigateurs du rituel et participent de l'ordre du monde compris comme une totalité dans la mesure où ils sont premiers dans l'ordre rituel qui concerne la société toute entière d'une part, qu'ils garantissent l'harmonie entre la société et le cosmos d'autre part.

L'inversion de la subordination opérée pendant la deuxième période rituelle de l'année du *kâng* se laisse maintenant mieux comprendre. Si les *menkèm* en tant que *nggânkâng* "possèdent le chef", ils dépendent de lui pour le *kâng* qui va leur permettre d'initier leurs descendants au *nye*. Pour saisir les relations complexes entre les gens du pouvoir (chef, notables enfants de chef, *menkèm* et leurs descendants) ou principaux détenteurs de l'autorité politique, et les détenteurs de l'autorité suprême (collègue des NN) dans cette chefferie, il faut distinguer entre le *nye* et le *kâng*. Le *kâng* apparaît comme un principe vital commun à tous les êtres, le *nye* comme une force qu'il faut insuffler à ceux qui peuvent être amenés à exercer un jour, en accédant au statut de notable, le pouvoir politique. Pour initier leurs descendants au *nye*, les gens du pouvoir prennent leur *kâng* de la main du chef.

L'étude de l'organisation politique de la chefferie (Tsékénis 2000 : 194–213) a montré que non seulement le chef et son chef de guerre mais tous les "notables fils de chef" en général, endossent les offices politiques et judiciaires. Ainsi, les quartiers et sous-quartiers du village sont commandés par des notables fils de chef auxquels le suzerain attribut également une partie de ses pouvoirs judiciaires. Globalement donc, les capacités rituelles reviennent aux autochtones et aux notables extérieurs au lignage du chef (NNSC, *menkèm*), c'est-à-dire à des beaux-pères réels ou potentiels, alors que les offices politiques et judiciaires reviennent aux agnats du chef, ceux qui lui sont reliés par filiation. L'institution de la chefferie peut donc être appréhendée comme une totalité dans laquelle la filiation agnatique et l'ordre politique qu'elle légitime sont sous-tendus par une relation avec un principe d'ordre qui leur est extérieur : l'affinité et l'ordre rituel qui la médiatise. L'ordre rituel et la valeur affinité sont plus valorisés que l'ordre politique et la filiation agnatique, et les gens de la chefferie sont associés au pouvoir alors que les gens de la terre et les NN sont associés à l'ordre rituel. L'ordre hié-

rarchique susmentionné peut – comme nous avons essayé de le montrer – s'inverser, le politique (et la valeur filiation) subordonnant alors le rituel (et la valeur affinité). Cette contradiction logique est levée si l'on considère que l'inversion s'effectue à un niveau *inférieur en valeur* (ordre politique) ne remettant pas en cause le niveau de valeur supérieur informé par la valeur affinité (ordre rituel). Dans cette configuration, le politique apparaît comme le contraire du rituel et est englobé par lui. Aussi, l'opposition gens du pouvoir – gens de la terre relève ici non pas d'une opposition binaire mais répond à un ordonnancement hiérarchique à deux niveaux, régi par le principe de l'"englobement du contraire" (Dumont 1966 : 396ss. ; 1983 : 244s.).

La polarité premiers occupants – derniers venus : retour en Afrique centrale (et ailleurs)

MacGaffey (2005 : 194, 207) défend, contre de Heusch, l'inséparabilité des rôles politiques et des rôles rituels en Afrique centrale. Dans notre cas aussi, les offices rituels et politiques peuvent très bien se concentrer entre les mains d'une même personne, faisant apparaître toute distinction caduque ; mais ils n'en sont pas moins différenciés en valeur. C'est, par exemple, le cas du chef et de son adjoint (ou encore des autochtones et des *menkèm*) qui endossent autant des offices politiques que rituels. En d'autres termes, le pouvoir peut s'opposer au (ou même subordonner le) rituel au niveau inférieur de la configuration globale ; ce qui crée l'"illusion" d'une séparation. Autrement dit, la capacité qu'a le pouvoir de se distinguer du rituel est inséparable de sa mise en relation hiérarchique avec ce dernier.³¹

Nos conclusions peuvent sembler "paradoxaux" à double titre. D'une part, les gens du pouvoir (GDP) tiennent une position supérieure à un niveau inférieur seulement de la configuration globale. D'autre part, l'ordre rituel constitue la source et définit les limites du pouvoir. Il serait donc faux – car incomplet – de laisser entendre que les GDP subordonnent les "sujets" de la chefferie (NN et FDP compris) dans l'absolu – sauf à supposer qu'il n'y a de supériorité que là où il y a du pouvoir, unifiant ainsi deux champs (ou niveaux de valeur) qui apparaissent, aux yeux des intéressés, distincts mais non séparés. Ainsi, la pratique extrêmement répandue, consistant pour les conquérants à s'approprier les rituels des autochtones n'est pas seulement un

30 Dans le cadre rituel de l'intronisation ils le reçoivent d'eux et peuvent être éliminés par eux.

31 Rappelons-nous, par exemple, que la *supériorité politique* du chef est fondée sur sa participation *en position subordonnée* à l'ordre rituel.

moyen de légitimer le pouvoir aux yeux des populations locales (Murphy and Bledsoe 1987 ; Kopytoff 1987/HdD55 ss.) mais signifie également – et peut-être avant tout – leur subordination dans l'ordre rituel. Dans un tel cas, il devient difficile de considérer les GDP seulement comme des agents manipulant la tradition à leur seul bénéfice.

La relation hiérarchique ouvre la voie à une réconciliation entre le niveau des représentations (ou idéologie) et celui des pratiques. Car les pratiques, tout comme les niveaux de valeurs qui les informent, sont elles-mêmes différenciées en valeur (hiérarchisées), les pratiques qui “contredisent” les règles (l'idéal) se réalisent en fait à des niveaux idéologiques jugés par les intéressés comme secondaires ou inférieurs en valeur par rapport au niveau supérieur, ne remettant pas directement en cause ce qui est considéré comme “idéal” (Dumont 1966 : 56 s. ; Houseman 1984 : 312–314 ; 1985 : 1072–1077).³² A Batié, par exemple, le suzerain attribuait aux notables fils de chef des terres excédant leurs besoins et n'hésitait pas à évincer des familles entières situées sur une terre fertile afin d'y installer un notable de son lignage. Mis à part les plus grands notables du pays, personne n'était à l'abri de ces exactions – y compris les notables serviteurs de chef qui par ailleurs prenaient le dessus dans d'autres contextes. Les notables fils de chef, à leur tour, n'hésitaient pas à s'approprier l'usage des terres qui se trouvaient dans le voisinage de leur concession soit pour les faire cultiver par leurs épouses, soit pour les céder à des femmes du quartier qui en échange leur remettaient une partie de leurs récoltes. Les grands notables du lignage royal pouvaient impunément se servir sur le marché et, d'une manière générale, s'approprier tout objet qu'ils convoitaient. Enfin, un notable fils de chef pouvait outrepasser l'opposition d'un père au mariage de sa fille. Quant au suzerain lui-même, ses serviteurs pouvaient arrêter les filles du village pour qu'elles deviennent ses épouses et les garçons pour en faire ses serviteurs. Bref, le chef et les notables fils de chef pouvaient obtenir ce qu'ils voulaient par la force, qu'il s'agisse d'épouses, de terres ou de biens. Toute ces pratiques (d'aucuns parleraient de “comportements”) allaient à l'encontre de l'“idéal” (la prééminence des FDP, des NN et en général des principaux détenteurs des offices rituels) mais renvoyaient précisément à des actes coercitifs soit à la force, c'est-à-dire à un champ *relativement* dévalorisé.

32 C'est l'une des propriétés de l'inversion hiérarchique dont nous avons déjà donné des exemples en traitant du rituel de l'intronisation et des initiations collectives.

Références citées

Adler, Alfred

1982 La mort est le masque du roi. La royauté sacrée des Moundang du Tchad. Paris : Payot.

Barbier, Jean-Claude

- 1977 Essai de définition de la chefferie en pays bamiléké. Yaoundé : Office national de la recherche scientifique et technique ; Centre des sciences économiques et sociales. (Travaux et documents de l'Institut des sciences humaines, 7)
- 1981 Le peuplement de la partie méridionale du plateau bamiléké. In : C. Tardits (dir.), Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun. Vol. 2 ; pp. 331–353. Paris : Éditions CNRS. (Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, 551)
- 1984 La périphérie active dans la chefferie traditionnelle bamiléké. In : Jean-Claude Barbier, Jean-Pierre Doumenge, Jacques Galinier (dir.), Espace et pouvoir dans les sociétés multicentrées ; pp. 21–28. Bordeaux : Maison des Sciences de l'homme d'Aquitaine.
- 1987 Mais, qui est chef ? Esquisse de la chefferie coutumière. *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 25–26 : 327–339.

Ceyssens, Rik

1984 Pouvoir et parenté chez les Kongo-Dinga du Zaïre. Nijmegen. [Ph. D. Thesis, Catholic University of Nijmegen]

Dumont, Louis

- 1966 Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes. Paris : Gallimard. [Rééd. 1979, 1980]
- 1983 Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne. Paris : Éditions du Seuil.

Fortes, Meyer

- 1936 Ritual Festivals and Social Cohesion in the Hinterland of the Gold Coast. *American Anthropologist* 38: 590–604.
- 1940 The Political System of the Tallensi of the Northern Territories of the Gold Coast. In: M. Fortes and E. E. Evans-Pritchard (eds.), *African Political Systems*; pp. 239–271. London: Oxford University Press.

Heusch, Luc de

- 1982 Rois nés d'un cœur de vache. Paris : Gallimard.
- 1997 The Symbolic Mechanisms of Sacred Kingship. Rediscovering Frazer. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 3: 213–232.
- 2000 Le roi de Kongo et les monstres sacrés. Mythes et rites bantous III. Paris : Gallimard.

Houseman, Michael

- 1984 La relation hiérarchique. Idéologie particulière ou modèle général ? En : J.-C. Galey (dir.), Différences, valeurs, hiérarchies. Textes offerts à Louis Dumont ; pp. 299–318. Paris : ÉHÉSS.
- 1985 Hiérarchie et complexité. *Critique* 462 : 1053–1077.

Izard, Michel

- 1985 Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume Yatenga (Bassin de la Volta Blanche). Paris : Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- 1986 L'étendue, la durée. *L'Homme* 97–98 : 225–237.
- 1990 De quelques paramètres de la souveraineté. *Systèmes de pensée en Afrique noire* 10 : 69–91.

Kopytoff, Igor (ed.)

1987 *The African Frontier. The Reproduction of Traditional African Societies*. Bloomington: Indiana University Press.

Liberski-Bagnoud, Danouta

2002 *Les dieux du territoire. Penser autrement la généalogie*. Paris : Éditions CNRS.

MacGaffey, Wyatt

2005 *Changing Representations in Central African History*. *Journal of African History* 46: 189–207.

Murphy, William P., and Caroline H. Bledsoe

1987 *Kinship and Territory in the History of a Kpelle Chiefdom (Liberia)*. In: I. Kopytoff (ed.); pp. 123–147.

Packard, Randell M.

1987 *Debating in a Common Idiom. Variant Traditions of Genesis among the Ba Shu of Eastern Zaire*. In: I. Kopytoff (ed.); pp. 149–161.

Parkin, Robert

2003 *Louis Dumont and Hierarchical Opposition*. New York: Berghahn Books. (Methodology and History in Anthropology, 9)

Pradelles de Latour, Charles-Henri

1986 *Le champs du langage dans une chefferie bamiléké*. Paris. [Thèse d'État, ÉHÉSS, Paris]

1996 *Le crâne qui parle*. Paris : EPEL.

Tcherkézoff, Serge

1981 *Le rituel dans l'ordre des valeurs. Hiérarchie et sacrifice dans les royautes nyamwezi, Afrique orientale, à la fin du XIX^{ème} siècle*. Paris. [Thèse de 3^{ème} cycle, ÉHÉSS Paris].

1983 *Le roi Nyamwezi, la droite et la gauche. Révision comparative des classifications dualistes*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tsékénis, Émile

2000 *Les autochtones et le chasseur. Essai de définition du rapport entre le rituel et le politique pour une chefferie bamiléké (Ouest-Cameroun)*. Paris. [Thèse de doctorat, ÉHÉSS, Paris]

2010 *La "frontière africaine" revisitée. "Ethnogenèse" dans les Grassfields de l'est (le cas de la chefferie bamiléké de Batié)*. *Canadian Journal of African Studies* 44 (1) : 142–177.

Vansina, Jan

1985 *Oral Tradition as History*. London: James Currey.

1990 *Paths in the Rainforest. Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*. Madison: The University of Wisconsin Press.

1995 *New Linguistic Evidence and "the Bantu Expansion"*. *Journal of African History* 36: 173–195.

1998 *Government in Kasai before the Lunda*. *The International Journal of African Historical Studies* 31: 1–22.

2004 *How Societies Are Born. Governance in West Central Africa before 1600*. Charlottesville: University of Virginia Press.

Voorhoeve, Jan

1971 *The Mbam-Nkam Languages*. Hertford: Mimram Books.

Warnier, Jean-Pierre

1984 *Histoire du peuplement et genèse des paysages dans l'Ouest camerounais*. *Journal of African History* 25 : 395–410.

1985 *Échange, développement et hiérarchies dans le Bamenda pré-colonial (Cameroun)*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden. (Studien zur Kulturkunde, 76)