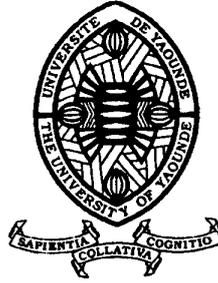


UNIVERSITE DE YAOUNDE I

CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES,
SOCIALES ET
EDUCATIVES(CRFDSHSE)

UNITE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN
SCIENCES HUMAINES ET
SOCIALES

DEPARTEMENT D'HISTOIRE



THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

POST GRADUATE SCHOOL FOR
SOCIAL AND EDUCATION
SCIENCES

DOCTORAL RESEARCH UNIT FOR
THE SOCIAL SCIENCES

DEPARTMENT OF HISTORY

**LES METHODES ET INSTRUMENTS DE COMMUNICATION
CHEZ LE PEUPLE *KEMET* (ANCIEN EMPIRE ET NOUVEL
EMPIRE) ET LES PEUPLES *NGUEMBONG* DE L'OUEST-
CAMEROUN.**

Mémoire présenté et soutenu le 13 Septembre 2022 en vue de l'obtention du diplôme de
Master en Histoire

Spécialisation : Histoire des Civilisations, Religions et Egyptologie

Par

Ariane Foudjo Tsatsop
(Licenciée en histoire)

Jury

Qualité	Noms et prénoms	
Président	Edouard Bokagné Betobo (MC)	Université de Yaoundé I
Rapporteur	Chamberlain Nenkam (CC)	Université de Yaoundé I
Membre	Eveline Apisay Ayafor (CC)	Université de Yaoundé I



Année académique 2021-2022

A

la mémoire de mon père

Etienne Tsapi qui n'est plus de ce monde depuis 1997.

REMERCIEMENTS

Une maxime ancienne et populaire largement répandue sur le continent africain stipule qu' "une seule main ne peut attacher un sac ". En d'autres termes, l'union fait la force. La rédaction de ce mémoire est le fruit d'un énorme accompagnement. Nous tenons à remercier tous ceux qui, de près ou de loin, ont contribué à sa réalisation.

Nous tenons d'abord à remercier le Dr Chamberlain Nenkam pour ses conseils, son regard critique et son appui durant la rédaction de ce mémoire.

Nous remercions en second lieu tous les enseignants du département d'histoire de l'Université de Yaoundé I pour leur encadrement. Les échanges, leurs exhortations et soutiens multiformes ont été d'un apport indubitable dans l'accomplissement de ce travail.

Dans le même ordre d'idées, que tous ceux qui ont mis à notre disposition les ressources des différents fonds documentaires consultés et informations recueillies sur le terrain, veillent trouver ici l'expression de notre profonde gratitude.

Nous remercions également messieurs Achille Béranger Ngo Isock Foé, Womesse Golbo, Patric Medza et Jules Moukoli qui sont plus que des grands frères pour nous et qui n'ont cessé de nous soutenir depuis notre inscription à l'Université de Yaoundé I.

Par ailleurs, la réalisation de ce mémoire n'aurait jamais été possible sans le support moral de notre famille, maman Séverine Ngouana, Papa Nestor Lowa Lindou, Boris Télézin mon grand frère, celui grâce à qui après l'obtention de notre baccalauréat nous avons pu franchir les portes de l'Université, mes grandes sœurs Aimé Tiakouang, Melissa Alliance Djouda, mes petits frères Junior Tsapi, Zidane Tsapi, et Flore Tsapi Zeffo. Merci infiniment à toute la famille Piaplié Njimfo pour votre soutien indéfectible. Vous ne savez pas à quel point nos rencontres m'ont donné force, courage et détermination. Merci pour vos oreilles attentives et vos bons mots.

Nous remercions également nos amies à l'instar de Eya Saratou et Mme Ursule Ayepde NGolma pour leurs encouragements qu'elle qu'ils soient. A tous ceux et celles qui ont accepté de nous apporter une aide, dans le cadre de cette recherche et que nous n'avons pas pu citer nommément, veillent bien trouver ici, l'assurance de notre parfaite reconnaissance.

SOMMAIRE

Dédicace.....	i
Remerciements.....	ii
Sommaire.....	iii
Liste des abbréviations, sigles et acronymes	v
Table des illustrations	vii
Liste des annexes.....	ix
Résumé.....	x
Abstract	xi
Introduction générale	1
i- Motivations et raisons du choix du sujet.....	1
ii- Cadre conceptuel.....	2
iii- Délimitation spatio-temporelle du sujet.....	8
a- L'environnement spatial.....	8
b- Cadre temporel	10
iv- Objectifs de l'étude	12
v- Révue critique de littérature	13
vi- Problématique	17
vii-Approche méthodologique	18
a- Mode d'investigation.....	20
b- Méthode d'analyse.....	20
viii-Cadre théorique	21
ix-Intérêt du sujet	23
x- Difficultés rencontrées	24
xi-Sructure du mémoire	24

CHAPITRE I : LES PEUPLES <i>NGUEMBONG</i> ET LA QUESTION DE LEURS ORIGINES.....	25
A-Formation des chefferies <i>nguembong</i> et présentation des peuples <i>nguembong</i>	26
B-La question de l'origine des <i>nguembong</i>	31
C-Organisation sociale et politique	44
CHAPITRE II : FORMES, CONCEPTIONS ET ACTEURS DE LA COMMUNICATION	48
A-Les formes de communication dans l'ancienne Egypte et chez les <i>nguembong</i>	49
B-Conception de la communication chez les anciens Egyptiens et chez les <i>nguembong</i> de l'Ouest-Cameroun	63
C-Les acteurs de la communication chez les <i>kemetiou</i> et les <i>nguembong</i>	71
CHAPITRE III : LES SUPPORTS DE COMMUNICATION A <i>KEMET</i> ET CHEZ LES <i>NGUEMBONG</i> DE L'OUEST-CAMEROUN.....	89
A-Les éléments matériels supports de la communication	90
B-Les éléments immatériels de communication.....	116
C-Les parures et les couleurs dans l'Egypte ancienne et chez les <i>nguembong</i>	125
CHAPITRE IV : FONCTIONS ET IMPACTS DE LA COMMUNICATION SUR LA STABILITE DE <i>KEMET</i> ET DES CHEFFERIES <i>NGUEMBONG</i>.....	138
A-Les fonctions de la communication.....	139
B-Impacts du systeme de communication sur la stabilité de <i>kemet</i> et des chefferies <i>nguembong</i> de l'Ouest –Cameroun	150
C-Causes de la disparition des procédés et accessoires communicationnels, moyens de communications pouvant être valorisés et stratégies de leur réévaluation	156
CONCLUSION GENERALE.....	158
TABLE DES MATIERES.....	182

LISTE DES ABBREVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES

Av. :	Avant
ANCLA	Association Nationale des Comités de Langues Africaines
BSPF :	Bulletin de la Société Préhistorique Française
Cf. :	Confère
CLE :	Centre Linguistique d'Évangélisation
CEPER :	Centre d'Édition et de Production pour l'Enseignement et de la Recherche
CHGA :	Cercle Histoire Géographie et Archéologie
DEA :	Diplôme d'Études Approfondies
Dir. :	Directeur
Dr :	Docteur
DIPES :	Diplôme de Professeur d'Enseignement Secondaire
Env. :	Environ
Ed. :	Édition
ENS :	École Normale Supérieure
FALSH :	Faculté des Arts, Lettres et Science Humaines
IFAN :	Institut Fondamental d'Afrique Noire
IFC :	Institut Français du Cameroun
<i>Ibid :</i>	<i>Ibidem</i>
IFORD :	Institut de Formation et de Recherche Démographique
JSA :	Journal de la Société des Africanistes

JAH:	<i>Journal of African History</i>
N°:	Numéro
ORSTOM :	Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer
p. :	Page
pp. :	Pages
PUF :	Presses Universitaires de France
PUY :	Presses Universitaires de Yaoundé
PUD :	Presses Universitaires de Dakar
St:	Saint
UNESCO:	<i>United Nation Education, Scientific and Culture Organisation</i>
UYI :	Université de Yaoundé I
UCAC :	Université Catholique d’Afrique Centrale
Vol. :	Volume

TABLE DES ILLUSTRATIONS

1- CARTES

Carte n°1 : Carte géographique de l’Egypte ancienne.....	8
Carte n°2 : La région de l’Ouest au Cameroun.....	9
Carte n°3 : Les <i>nguembong</i> dans l’Ouest-Cameroun	29

2- SCHEMAS

Schéma n°1 : Schéma de la communication selon Harold Lasswell.....	71
Schéma n° 2 : Schéma de la communication selon Shannon et Weaver.....	72

3-PHOTOS

Photo 1 : La pyramide rhomboïdale de Snéfrou (Ancien Empire).....	35
Photo 4 : une meunière au repos (<i>Ancien Empire</i>).....	39
Photo 5 : Une meunière entrain de moudre (<i>Ancien Empire</i>).....	40
Photo 6 : La meule en pays <i>nguembong</i>	40
Photo 9 : Les paniers égyptiens (<i>Ancien Empire</i>).....	42
Photo 10 : panier du peuple <i>nguembong</i>	43
Photo 11 : Decor royal fait de peau de panthère chez les <i>nguembong</i>	44
Photo 18 : Ished, arbre de vie <i>kemet</i> (Perséa) (<i>Nouvel Empire</i>)	53
Photo 19 : Arbre de paix <i>nguembong</i> (<i>Dracaena deisteleana</i>).....	54
Photo 20 : Le Jujube	54
Photo 21 : Kola.....	55
Photo 22 : vin de raphia.....	55
Photo 13 : préparation pour un rite de protection chez les <i>Nguembong</i> de Balessing	67
Photo 14 : Initié chargé de préparer la nourriture des dieux chez <i>Nguembong</i> de Balessing ..	67
Photo 15 : Joseph Nguouana, Prêtre ritualiste <i>nguembong</i>	68
Photo 16 : Tedongmo Blaise recevant les bénédictions pendant le rite chez les <i>Nguembong</i> .	69
Photo 17 : Joseph Nguouana, Prêtre ritualiste continuant le rite de protection.....	69
Photo 23 : Arbre appelé <i>Mafoufouou</i> (<i>pinus longaeva</i>), qui annonce l’alternance des saisons	76
Photo 24 : Prêtre égyptien en plein culte (<i>Nouvel Empire</i>)	84
Photo 25 : Hetpet, Prêtresse de l’Egypte ancienne (<i>Ancien Empire</i>).....	85
Photo 26 : La Déesse Hathor (<i>Ancien Empire</i>).....	86
Photo 27 : une cymbale égyptienne (<i>Nouvel Empire</i>)	91
Photo 29 : musiciens jouant la lyre et la double flûte à <i>Kemet</i> (<i>Nouvel Empire</i>)	92

Photo 31: Tam-tam d'appel ndu dans une case	94
Photo 32 : Tam-tam appelé ndu hors de la case	94
Photo 33: les doubles cloches <i>nguembong</i>	97
Photo 34: Arbre appelé <i>Tsa tzouoh</i>	98
Photo 35: Feuilles pliées formant une enveloppe	98
Photo 36: Feuille entière sur une porte.....	99
Photo 37: Branche à feuille du <i>Tsa tzouoh</i> accrochée sur une porte	99
Photo 38: Une feuille à moitié coupée	100
Photo 39: Feuille plié sous forme d'enveloppe	101
Photo 40: Feuille à bout pliée sous forme d'entenoire	101
Photo 41: Arbre de paix <i>nguembong</i> sur une porte	102
Photo 42: Trône du <i>fo</i> Balessing	104
Photo 43: Trône royal Egyptien du pharaon Toutankhamon (Moyen Empire)	105
Photo 45 : fresque représentant une pleureuse egyptienne (Nouvel Empire)	106
Photo 46: Amulette porte bonheur en forme de poisson (Ancien Empire)	112
Photo 47: Armulettes porte bonheur en scarabé (Ancien Empire).....	112
Photo 48 : Textes des pyramides (Ancien Empire).....	117
Photo 49: Le Pharaon et les symboles du pouvoir (Ancien Empire)	127
Photo 50 : Le <i>fo</i> de Balessing avec ses attributs de pouvoir	128
Photo 51: Le <i>fo nguembong</i> de Balessing arborant le chapeau des événements malheureux (Loun legwoué)	129
Photo 52 : Le <i>Kwaa</i> , costume de cérémonie du <i>fo nguembong</i> de Balessing	130
Photo 53: Fragment de peinture représentant la peau de panthère dans l'Egypte ancienne (Nouvel Empire).....	135
Photo 54: Le <i>fo</i> Batcham en pleine cérémonie d'installation du <i>fo</i> de la communauté Batcham de Yaoundé.....	136
Photo 55: cérémonie de réconciliation chez les <i>Nguembong</i>	148
Photo 56: Stèle représentant la version du traité égypto-hittite (Nouvel Empire)	153

LISTE DES ANNEXES

Annexe I : Tableau chronologique des pharaons égyptiens de l’Ancien Empire et du Nouvel Empire.....	164
Annexe II : Les différents <i>fo Nguembong</i> de Balessing.....	168
Annexe III : Relation entre ancêtres et vivants, témoignage d’une jeune prêtresse	169

RESUME

Influencé à la fois par le mode de vie de nos parents, de la jeunesse et surtout par les travaux fondateurs de la nouvelle historiographie et de l'égyptologie africaine, nous avons sollicité procéder à une étude comparée des procédés et accessoires de communication *kemet* et *Nguembong* de l'Ouest-Cameroun. En quoi existe-t-il une unité culturelle entre les procédés et accessoire de communication *kemet* et *nguembong* de l'Ouest-Cameroun ? L'usage de plusieurs sources, entre autres, celles écrites, orales, archéologiques, iconographiques et linguistiques a permis de structurer ce travail en quatre chapitres. Nous avons de prime abord présenté les origines des peuples *nguembong* de l'Ouest-Cameroun. Dans un second temps, il a été question des conceptions, des formes et des acteurs de la communication. Par la suite, nous avons exposé les supports de communication. Finalement, les fonctions, les impacts, les causes de la disparition des procédés et accessoires de communication ainsi que les stratégies de leur réévaluation ont fait l'objet de cette étude. A la sortie de cette étude, l'uniformité des méthodes et accessoires de communication est à relever malgré quelques différences au niveau des formes.

ABSTRACT

Influenced both by the way of life of our parents, by youth and especially by the founding works of the new historiography and African Egyptology, we asked for a comparative study of the methods and accessories of Kemtyou and Nguembong communication. of West Cameroon. How is there a cultural unity between the kemet and nguembong communication processes and accessories of west Cameroon?the use of several sources including written, oral, archaeological, iconographic and linguistic made it possible to structure this work into four chapters. We first presented the origins of the Nguembong peoples of West Cameroon. Secondly, it was about the forms, conceptions and actors of communication. We then explained the communication tools. Finally, the functions, impacts, causes of the disappearance of communication methods and accessories as well as the strategies for their reassessment were the subject of this study. At the end of this study, the uniformity of communication methods and accessories is to be noted despite some differences in form.

INTRODUCTION GENERALE

Préparé en vue de l'obtention d'un Master en Histoire, ce travail a pour titre : " Les méthodes et instruments de communication chez le peuple *kemet* (Ancien Empire et Nouvel Empire) et peuples *nguembong* de l'Ouest-Cameroun ". Plusieurs raisons et motivations ont guidé son choix.

I- MOTIVATIONS ET RAISONS DU CHOIX DU SUJET

Le choix d'un sujet en histoire est lié à de nombreux paramètres. Il s'agit, pour le chercheur, d'élucider les raisons de son engagement dans un champ de recherche donné. L'honnêteté scientifique exige que l'historien, par un effort de prise de conscience, définisse l'orientation de sa pensée, explicite ses postulats ; qu'il se montre en action et qu'il fasse à ce qu'on assiste à la genèse de son œuvre : pourquoi et comment il a choisi délimiter son sujet¹. Le choix de ce sujet de recherche est fondé d'abord sur des raisons personnelles, ensuite socio-culturelles et enfin scientifiques.

Tout d'abord, nous avons les raisons personnelles. En effet, après la réussite au concours d'entrée en classe de 6^e, l'année académique 2008-2009, nous avons fait la rencontre d'une enseignante, Mme Mbouzekeu qui a su réveiller en nous une réelle passion pour le passé africain. Après plusieurs années, en l'occurrence de la classe de 6^e jusqu'à la classe de 3^e, elle nous a amené à aimer l'Afrique, en présentant son glorieux passé incarné par les grandes civilisations dont la plus marquante est celle de l'Egypte ancienne, berceau de la civilisation négro-africaine. Cette dernière a particulièrement retenu notre attention dans la mesure où elle a marqué l'histoire du continent africain. Nous étions très émerveillés de découvrir cette civilisation. Pour l'anthropologue belge Luc de Heusch, aucune étude sur un domaine du passé africain, quelle qu'elle soit, ne devrait se faire sans être rattachée au pays des pharaons². Cette dernière avait mis sur pied, une panoplie de méthodes et instruments de communication qui ont eu une influence générale sur l'Afrique. Dès ce moment, notre intime conviction était non seulement de découvrir le passé de ces sociétés, mais également de connaître les mécanismes de communication développés par ce peuple. Cette conviction a été soutenue par les encouragements de notre enseignante du collège. Arrivé à l'Université de Yaoundé I en 2015, ce rêve a commencé à se réaliser. Après l'obtention de la licence, nous

¹ H.-I. Marrou, *De la connaissance historique*, Paris, Seuil, 1984, p.240.

² L. Heuch, *le rayonnement de l'Egypte antique dans l'art et la mythologie de l'Afrique occidentale*, JSA, Vol.28, 1958, pp .91-92.

nous sommes rapprochés du Dr Chamberlain Nenkam pour trouver un thème de recherche en vue de l'obtention d'un Master en histoire. Sur une dizaine de sujet proposé, il en a retenu un, d'où ce travail de recherche qui porte sur les méthodes et instruments de la communication traditionnels, ceci dans un contexte marqué par la volonté de les revaloriser.

Par ailleurs, nous avons également les raisons socio-culturelles. En réalité, depuis notre enfance jusqu'aujourd'hui, nos parents ont toujours utilisé le français, l'anglais et bien d'autres langues pour communiquer. Les ordinateurs, les téléphones (YouTube, Messenger) ne sont pas en reste. Il en est de même pour toute la jeunesse. La propagation rapide de ce type de communication, de ces moyens de communication modernes a entraîné le rejet de la crypto-communication, des méthodes de communication traditionnelles comme nos langues maternelles, les tam-tams, les balafons, les lettres, les chansons, les proverbes, les contes, les coups de sifflets et bien d'autres. En réalité, on constate qu'il y a de plus en plus une concurrence entre la phéno-communication, les méthodes et instruments de communication modernes et la crypto-communication, voire les procédés et accessoires de communication traditionnels. C'est après ces observations et constats que nous avons sollicité travailler sur les méthodes et instruments de communication dans l'Afrique ancienne, notamment chez les anciens Egyptiens et les *Nguembong* de l'Ouest-Cameroun.

Dans le même ordre d'idées, il apparaît important de prendre en compte les raisons scientifiques. En effet, après une lecture minutieuse de plusieurs ouvrages, mémoires et thèses, il a été réalisé que les travaux sur la crypto-communication, les procédés et accessoires de communication ont été faits dans plusieurs contrées. Cependant, le cas du peuple *kemet* en général et *nguemba* en particulier n'a pas encore été évoqués ce qui est un vide historique. C'est alors dans l'optique de faire évoluer, d'enrichir la science et les données bibliographiques que nous avons choisi de travailler sur ce sujet de recherche. Pour mieux assimiler cette thématique, il est important de clarifier le cadre conceptuel.

II- CADRE CONCEPTUEL

L'une des principales exigences de tout travail qui se veut scientifique selon Kangé Ewane³, surtout dans le domaine des Sciences Humaines, réside dans la définition des termes clés. Cette exigence constitue un préalable à toute recherche d'ordre historique. En réalité, le sujet traité ne peut être bien cerné sans un rigoureux questionnement fondé sur son appareil

³F. Kange Ewane, *Semence et moisson coloniales : un regard d'africain sur l'histoire de la colonisation*, Yaoundé, Editions CLE, 1985, p .85

conceptuel, c'est -à-dire sans réflexion théorique qui débute par une vérification de la validité historique des concepts grâce auxquels les questions sont pensées. "On ne peut pas dire que quelque chose est, affirme Von Schlegel, sans dire ce que c'est. En réfléchissant sur des faits, on les renvoie à des concepts et il n'est pas différent de savoir auxquels on les renvoie"⁴. Nous avons retenu six concepts à clarifier à savoir : méthode, instrument, communication, instrument de communication, méthode de communication et *Kemet*. A ces termes s'ajoutent les concepts opératoires tels que : symbole, signe et code.

Etymologiquement, le mot "méthode"⁵ vient du latin *methodus* emprunté au grec ancien *methodos* ("poursuite ou recherche d'une voie") formé à partir de *méta* (après, au-delà, qui suit, avec) et de *hodos* ("chemin, voie"). D'origine grecque, il signifie alors chemin, celui tracé à l'avance, qui conduit à un résultat. La méthode se rapporte à la meilleure façon de conduire un raisonnement. C'est un ensemble de démarches raisonnées pour parvenir à un but. Selon le *Dictionnaire Encyclopédie Universel Grand Larousse*, c'est la marche rationnelle de l'esprit, raisonnement tenu pour arriver à la connaissance ou à la démonstration d'une vérité. C'est un ensemble ordonné de manière logique de principes, de règles, d'étapes, qui constituent un moyen pour parvenir à un résultat. Elle est également comme le suggère Mbonji Edjenguélé, "la manière d'aborder l'objet d'étude, [...] la voie à suivre par l'esprit humain pour décrire ou élaborer un discours cohérent".⁶

Nous pouvons donc appréhender la méthode comme étant un ensemble de démarche rationnelle de l'esprit, de raisonnement ordonné pour parvenir à un résultat. L'analyse du concept instrument est également nécessaire dans la compréhension de ce sujet

Le terme instrument⁷ vient du latin *instrumentum*, de *instruere*, construire, arranger, avec le suffixe *mentum* : la chose qui arrange, construit. C'est un objet fabriqué en vue d'une utilisation particulière pour faire ou créer quelque chose, pour exécuter ou favoriser une opération (dans une technique, un art, une science). Selon le *Dictionnaire Encyclopédique Universel Grand Laroussel*, ce terme renvoie à un objet fabriqué servant à un travail et à une opération. C'est une chose par l'intermédiaire de laquelle est obtenu un résultat quelconque ; moyen, agent : être instrument de la paix⁸. Au terme de toutes ces approches du concept

⁴ Cité par A. Prost, *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, Seuil, 1996, pp .125-126.

⁵<http://www.universalis.fr/methode>, consulté le 24 Juillet 2021.

⁶ Mbonji Edjenguélé, *L'ethno-perspective ou la methode du discours de l'Ethno-Anthropologie culturelle*, Yaoundé, PUY, 2005, p .11.

⁷ *Dictionnaire Encyclopédie grand Larousse universel*, p .5618.

⁸*Ibid.*

instrument, on peut le concevoir comme étant un objet fabriqué dans l'optique d'exécuter une opération quelconque. Bien que cette expression ait été analysée, le mot communication ne doit pas être en reste.

La communication est fondamentale et essentielle pour l'homme. Dans sa formule la plus simple, la communication a besoin d'un émetteur qui envoie le message, d'un signal qui contient et code le message, un vecteur qui transporte le message et un récepteur qui reçoit et interprète le message⁹. Il existe deux familles de la communication : la phéno-communication et la crypto-communication¹⁰. Dans le cadre de cette étude, nous allons prendre en compte la crypto-communication.

La "communication" est un élément indispensable dans la vie d'une société ou d'un peuple. On ne peut ne pas communiquer¹¹. Selon Watzlawick, le verbe "communiquer" et le mot "communication" qui en dérive sont l'un et l'autre polysémiques¹². Les définitions attribuées au mot communication par les différents auteurs ci-après sont complémentaires. Utilisé dans différents domaines, chaque chercheur le définit en fonction de ce qu'il aborde.

En effet, le mot communication vient du latin *communicare* qui signifie mettre en commun, faire part de, partage. Selon le *Dictionnaire Encyclopédie Universel Grand Larousse*, la communication c'est l'action de communiquer, de transmettre des informations ou des connaissances à quelqu'un ou s'il y'a échange, de les mettre en commun¹³. C'est donc l'action de communiquer avec quelqu'un ou à quelque chose. En sociologie et en linguistique, elle est l'ensemble des phénomènes qui peuvent intervenir lorsqu'un individu transmet une information à un ou plusieurs autres individus à l'aide du langage articulé ou d'autres codes. Selon Claude Roy :

la "communication est le processus verbal ou non par lequel on partage une information avec quelqu'un ou un groupe de manière que celui-ci comprenne ce qu'on lui dit. Parler, écouter, comprendre, réagir, constituent les différents moments de ce processus. La communication permet de ce fait aux partenaires de se connaître, d'établir une relation entre eux. Cela peut entraîner les modifications d'attitudes et de comportement"¹⁴.

⁹ <http://www.bpi-campus.com>, consulté le 18 septembre 2022.

¹⁰ Entretien avec Bingono Bingono François, 65 ans, Anthropologue et crypto-communicologue, Musée Nationale de Yaoundé, consulté le 26 septembre 2022.

¹¹ <http://www.nospensées.fr>, Paul Watzlawick et la théorie de la communication humaine, consulté le 14 octobre 2021.

¹² *Ibid.*

¹³ *Dictionnaire universel*, p.68

¹⁴ <http://www.memoireonline.com>, définition du concept de la communication, consulté le 14 octobre 2021.

Pour le guide méthodologique d'élaboration d'une stratégie de la communication multimedia, elle " est un processus dynamique au cours duquel un émetteur et un récepteur échangent des informations, des idées, des opinions, des sentiments, ou des relations " ¹⁵.

Quant à Simon Pierre¹⁶, " la communication est tout comportement qui a l'objectif de susciter une réponse ou un comportement spécifique de la part d'une personne ou d'un groupe spécifique ". Par ailleurs, il note que c'est un processus de transmission d'un message qui se fait grâce à un code qui peut être transformé par des gestes, des mots, voire d'expressions.

De toutes les définitions qui ont été données au concept de " communication ", on constate d'une part que chacune d'elles est libellée de façon quelque peu différente des autres. Chaque définition dépend donc de la personne, de son domaine et du contexte dans lequel le concept est utilisé. Toutefois, chaque définition fait intervenir une notion de processus de communication tout en omettant une autre. Ainsi, la définition précédente, celle de Simon Pierre, bien qu'elle mentionne celle du " code ", omet la notion de " canal " qui est aussi importante. Mc. Luhan à ce propos signale que " le passage c'est-à-dire le contenu de la communication est accessoire, le véritable message c'est le media qui le dérive en soi exerçant une action d'autant plus profonde qu'elle nous échappe " ¹⁷.

Alphonse Sibermann, en considérant la communication comme un aspect intégrant de la conception sociologique, la définit en ces termes :

Le mécanisme par lequel les relations humaines existent (tous les symboles spirituels et les moyens qui servent à les transporter dans l'espace et dans le temps) ; il comprend l'expression du visage, les mots et l'écriture, l'imprimerie, le chemin de fer, le télégraphe, le téléphone, et y compris la dernière performance, ce qui sert à la conquête de l'espace et du temps¹⁸.

La définition abordée sous l'angle sociologique et linguistique de Simon Pierre est mieux adaptée à notre thème de recherche étant donné que dans la suite de ce travail, seront abordées les différents codes permettant de transmettre une information. Au regard des différentes approches, conceptions et définitions du mot communication, on peut la concevoir comme étant l'ensemble de phénomènes qui peuvent intervenir lorsqu'un individu transmet une information à un ou plusieurs autres individus à l'aide du langage articulé ou d'autres codes. De ce fait, on peut définir l'outil de communication comme un support qui permet de diffuser des informations et véhiculer des messages à des publics cibles. Et la méthode de

¹⁵ FAO, *Guide méthodologique d'élaboration d'une stratégie de communication multimédia*. Rome, 2002, p.2.

¹⁶ S. Pierre., *Les relations interpersonnelles*, Montréal, éd. Agence d'arc, 1975, p .342.

¹⁷ L. Marschall., *Pour comprendre les médias*. Paris, Seuil, 1976, p .418.

¹⁸ A. Sibermann., *Communication de masse*. Paris, Hachette, 1981. p.28.

communication peut donc être appréhendée comme étant un procédé, un moyen ou un canal utilisé pour transmettre un message. Le recours à l'analyse du terme *Kemet* est aussi capital dans ce travail.

Le terme *kemet* vient de *Kem* en égyptien ancien qui signifie charbon, brûlé, ce qui est noir¹⁹. Lorsqu'on y ajoute un t, on marque le féminin et le terme devient *Kemet* qui signifie la noire, renvoyant alors au pays²⁰. Ce qui veut dire que les anciens Egyptiens appelaient leur pays *Kemet*, le pays noir, souvent orthographié *Kemit* ou *Kamit*. Ces peuples utilisaient régulièrement le mot *kemtiou*²¹ ou *kemet* pour se nommer. *Kemet* est le nom authentique de l'Égypte. L'appellation Égypte est extra-africaine. Elle vient du *Hwt Ka Ptah*²² qui signifie : "le temple du *Ka* de *Ptah*"²³. Il s'agit d'une expression que les Grecs ont transcrit par *aigypotos* et par la suite elle a donné Égypte ; pays que nous nommons aujourd'hui Égypte²⁴. C'est pourquoi dans ce travail, nous utilisons aussi le terme Égypte ancienne. Il faut rappeler que les textes égyptiens montrent qu'ils emploient différents termes pour désigner leur pays. Il convient de citer, entre autres, *Ta*²⁵ (la terre, le pays), *Ta Mery*²⁶ (pays bien aimé), *Tawy*²⁷ (le double pays) *Idbw* (les deux rives)²⁸. Le terme *nguembong* mérite également d'être élucidé

Le terme *Nguembong* signifie littéralement "je dis hein"²⁹. Il renvoie à un groupe de peuple et en même temps à une langue. Les *Nguembong* sont une population bantoue vivant à l'Ouest-Cameroun, dans le département de la Menoua, au Nord de Penka Michel et dans les arrondissements de Batcham et Mbouda³⁰. Cependant, il faut noter que derrière ces expressions, sont cachés les concepts opératoires comme le symbole, le signe, le code, la phéno-communication et la crypto-communication qui nécessitent d'être également analysés.

¹⁹ G. Biyogo, *Dictionnaire comparé égyptien, De la coappartenance Kemit-Ekang : l'Égypte et l'Afrique en quête d'éternité*, Paris, Imhotep, 2012, p.10.

²⁰ E .A. Ayafor, " L'eau, la vie et la mort dans l'univers Egypto-Africain: Le cas des conceptions Kemet et haut-nguemba dans le Nord-Ouest Cameroun ", Thèse de Doctorat/Ph.D en Histoire, UYI, 2014, p .4.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

²³ Cette expression désigne la ville de Memphis ou le roi Narmer avait installé sa capitale.

²⁴ Ayafor, " L'eau, la vie et la mort ", p .4.

²⁵ T. Obenga, *La philosophie africaine de la période pharaonique 2780-330*, Paris, L'Harmattan, 1990, p .232.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ <http://www.facebook.com>, Ressurrection des langues maternelles, consulté le 15 octobre 2021. Entretien avec Sadembouo Etienne, 73ans, linguiste, Yaoundé, consulté le 26 septembre 2022.

³⁰ <http://www.googlewiblight.com>, Ethnologue, Languages of the World, consulté le 15 octobre 2021.

Etymologiquement, le mot symbole³¹ vient du grec *Sumballein* qui signifie lier ensemble. Un *symbalon* était à l'origine un signe de reconnaissance, un objet coupé en deux moitiés dont le rapprochement permettrait aux porteurs de chaque partie de se reconnaître comme frère et de s'accueillir comme tels sans s'être jamais vu auparavant. Un symbole est également un élément de liaison riche de médiation et d'analogie. Il unit les contradictoires et réduit les oppositions. On ne peut rien comprendre ni communiquer sans sa participation. C'est dans ce sens que Guénon affirme que le symbole n'est que la fixation d'un geste rituel³². Un symbole est par conséquent un signe chargé de représenter un objet, un acte, une situation, une notion.

Le signe quant à lui vient du latin *signum* qui signifie marque, empreinte, cachet, voire *sigillum*, signe de reconnaissance, indice, preuve, présage, geste. Il est un mot, un chiffre, un dessin, une mimique qui permet de faire connaître, de communiquer³³. En science de la communication, un code au sens plus large fait référer à un langage³⁴. Il vient du latin *codex*, recueil de lois, dérivé de *caudex*, registre, livre³⁵. Selon la linguistique et la sémiotique, c'est un ensemble de règles ou de contraintes qui assurent le fonctionnement du langage³⁶.

La phéno-communication vient de phéno qui est empruntée à un terme grec, et renvoie à ce qui frappe à l'œil nu³⁷. La phéno-communication se rapporte par conséquent à la communication palpable, concrète, visible, matérielle. C'est celle à laquelle tout le monde a accès, car, elle planche sur des choses réelles.

La crypto-communication, du grec *crypto* ou caché, est du domaine de la communication invisible³⁸. Elle est donc du ressort de la communication initiatique, invisible, ésotérique, immatérielle et transcendante³⁹. Elle se rapporte par conséquent à la communication non palpable. Bien que l'analyse conceptuelle des expressions telles que méthode, instrument, communication, instrument de communication, méthode de communication et le terme *Kemet*, voire les concepts opératoires comme le symbole, le signe et le code, phéno-

³¹ B. Luc, *Signe, symbole et mythes*, Paris, PUF, 1975, p. 5.

³² *Ibid.*

³³ [http://www.Superprof.fr,signe et communication](http://www.Superprof.fr,signe-et-communication), consulté le 19 avril 2021.

³⁴ <http://www.wikipedia.org,code>, consulté le 15 octobre 2021.

³⁵ [http://www.toupie.org,definition de code](http://www.toupie.org,definition-de-code), consulté le 15 octobre 2021.

³⁶ <http://www.wiktionary.org>, consulté le 18 avril 2021.

³⁷ Bingono, " le Nkul bewu ", p. 136.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

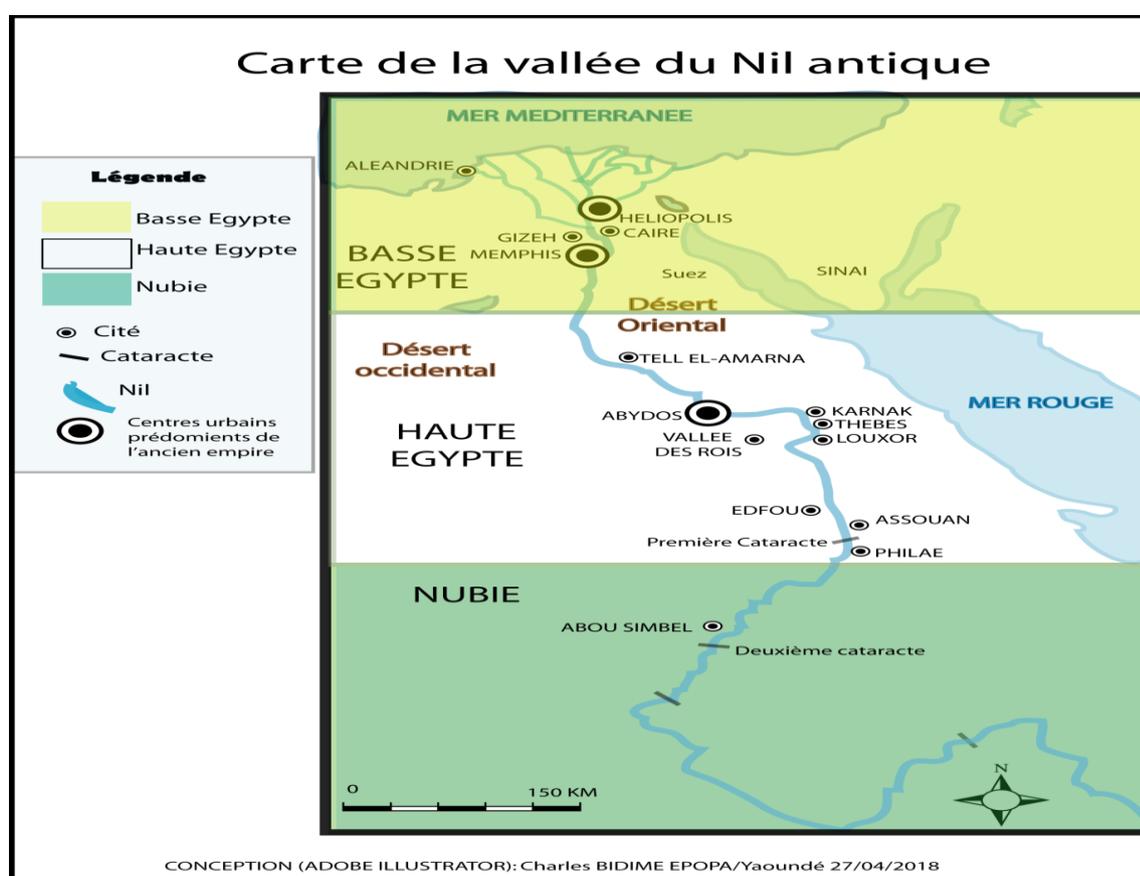
communication et crypto-communication, la prise en compte de la délimitation de l'espace et du temps dans tout travail de recherche est capitale.

III- DELIMITATION SPATIO-TEMPORELLE DU SUJET

Ce sujet de recherche porte sur le peuple *kemet* (Ancien Empire et Nouvel Empire) et le peuple *nguembong* de l'Ouest-Cameroun. Dans tout travail de recherche, la maîtrise du temps et de l'espace est nécessaire.

A- L'ENVIRONNEMENT SPATIAL

Carte n °1 : Carte géographique de l'Egypte ancienne



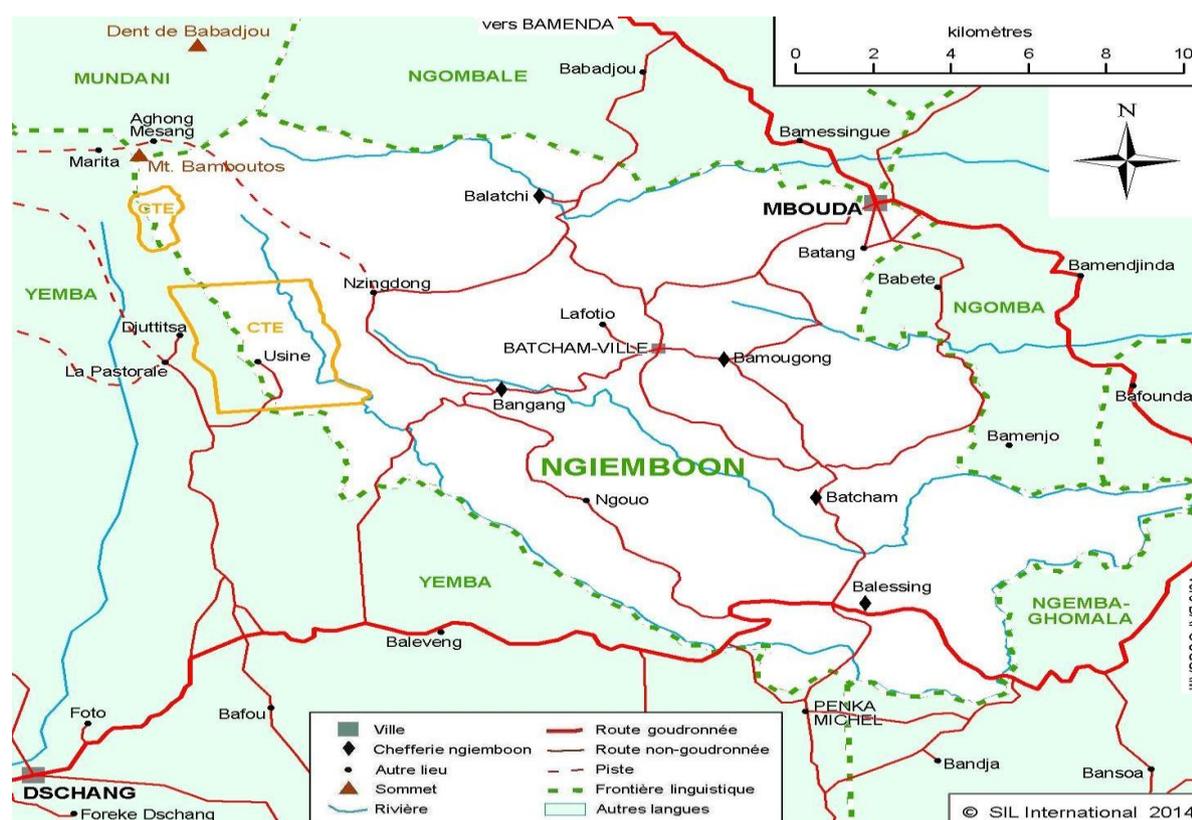
Source : [wikipédia.org./wiki/fichier : carte-Ancien-Empire-Egypte-antique](https://fr.wikipedia.org/wiki/Fichier:Carte-Ancien-Empire-Egypte-antique), consulté le 02 Juillet 2021.

Les bamiléké⁴⁰ -*Nguembong* en particulier sont un peuple de l'Ouest-Cameroun qu'on retrouve dans le département de la Menoua, au Nord de Penka Michel, dans l'arrondissement

⁴⁰ Le terme bamiléké est le nom à travers lequel sont identifiées les populations vivantes à l'Ouest-Cameroun. Datant de l'époque coloniale, la première hypothèse soutient que tout serait partir d'une erreur d'interprétation. Ce nom viendrait du terme "*Baboté Ba leké* " qui signifierait "pe me leke", qui elle signifie les "habitants des montagnes". Selon Justin Mouafo, ce nom serait la dérivée de "Pue Melekeu "qui veut dire les habitants des

de Batcham et Mbouda⁴¹. Ces groupements couvrent une superficie de 260 km² avec une population estimée à plus de 250.000 habitants⁴². Les peuples *nguembong* ou *Nguiemboon* sont constitués des bagang, balessing, bamougong, batcham et balatchi⁴³. La carte ci-dessous permet de les représenter.

Carte n °3 : Les nguembong dans l'Ouest-Cameroun



Source : <http://www.webonary.org>. Les villages *Nguembong*, consulté le 18 septembre 2022.

Le territoire bamiléké⁴⁴ en général se trouve entre le 5^e et le 6^e parallèle Nord, le 9^e et le 11^e degré de longitude Est. Il a comme limite naturelle le fleuve Noun à l'Est, la ligne de crête

ravins ou des rochers. Au regard des différentes hypothèses observées, celle qui se rapproche des autres est celle de la signification "les hommes des montagnes".

⁴¹ <http://www.wikipedia.org/Nguembong> (peuple), consulté le 17 Janvier 2022. Entretien avec Sadembouo Etienne, 73ans, linguiste, Yaoundé, consulté le 26 septembre 2022.

⁴² <http://www.webonary.org>, consulté le 18 septembre 2022.

⁴³ Entretien avec Sadembouo Etienne, 73ans, linguiste, Yaoundé, consulté le 26 septembre 2022.

⁴⁴ Le terme bamiléké est le nom à travers lequel sont identifiées les populations vivantes à l'Ouest-Cameroun. Datant de l'époque coloniale, la première hypothèse soutient que tout serait parti d'une erreur d'interprétation. Ce nom viendrait du terme "*Baboté Ba leké*" qui signifierait "pe me leke", qui elle signifie les "habitants des montagnes". Selon Justin Mouafo, ce nom serait la dérivée de "Pue Melekeu" qui veut dire les habitants des ravins ou des rochers. Au regard des différentes hypothèses observées, celle qui se rapproche des autres est celle de la signification "les hommes des montagnes".

des monts bamboutos à l'Ouest et le fleuve nkam au Sud-Ouest. Ceci est noté par Jean Phillippe Nguiffo⁴⁵ pour ce qui concerne l'espace occupé par les Bamiléké.

Pour compléter cette présentation, Ghomsi, dans sa thèse de doctorat 3^e cycle consacrée aux Bamiléké écrit que leur espace d'implantation est bordé [...] au Sud-Ouest par la plaine d'effondrement de Mbo, au Sud-Est par la dépression de Dibum, au Sud par le cours supérieur de la Makombé⁴⁶. Le pays bamiléké couvre sept départements de la région de l'Ouest -Cameroun à savoir Bamboutos, le Haut Nkam, la Menoua, la Mifi, le Koung-khi, les Hauts plateaux et le Ndé. La superficie de l'espace bamiléké est de 6200 km² selon Emmanuel Ghomsi⁴⁷.

Cette région est dominée par les montagnes. Le climat est frais et les pluies sont abondantes. La végétation est constituée de savane, de forêts galeries et clairs vers le Sud de la région, Les sols sont rouges et volcaniques. La présence dans cette région des forêts riches en arbres, bambou et bien d'autres a favorisé la multiplication des sculpteurs, qui, à leur tour, ont sù à travers leur savoir-faire exploiter cette richesse naturelle pour fabriquer les tams-tams, les balafons et autres pour mieux communiquer. La prise en compte du cadre temporel est aussi indispensable pour toute étude.

B- CADRE TEMPOREL

Cette étude couvre une période comprise entre l'Égypte ancienne et les sociétés de l'Afrique ancienne en général et les chefferies *nguembong* en particulier. Cette périodisation obéit à plusieurs raisons. Si le point de départ de cette étude est l'Égypte ancienne, cela est dû au fait que selon les travaux des anthropologues, historiens, archéologues et linguistes à l'instar de Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga, Fabien Kange Ewane, Aboubacry Mouss Lam, Pierre Oum Ndigi et Grégoire Biyogo, la vallée Nil a joué un rôle fondamental pour l'émergence et l'élaboration de la civilisation négro-africaine. C'est en Égypte, comme le précise si bien Cheikh Anta Diop, que se situent les origines de " la culture traditionnelle des peuples noirs d'Afrique"⁴⁸. Par conséquent, il est important de débiter cette étude par le pays des pharaons afin de replacer les procédés et accessoires de communication dans leur univers originel : l'environnement nilotique. C'est ce dernier qui a vu naître et évolué l'une

⁴⁵ J. Ph. Guiffo, *l'arrondissement de Bayangam*, Nkongsamba, éd .de l'Essoah, 1996, p .11.

⁴⁶ E. Ghomsi, " les Bamiléké du Cameroun : essai d'étude historique des origines à 1960", thèse de Doctorat 3e cycle en Histoire, Université de Paris, 1972, p.13.

⁴⁷*Ibid.*

⁴⁸ C. A. Diop, *Civilisation ou barbarie ? Anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence Africaine, 1981, p .133.

des premières expressions communicationnelles négro-africaines avant qu'elles ne partent à la conquête du reste de l'Afrique à travers les diverses migrations.

La chronologie adoptée pour l'étude des moyens et accessoires de communication *Kemet* est l'Ancien Empire⁴⁹ (2780- 2400 environ av. J.-C.)⁵⁰. Cette période compte quatre dynasties⁵¹ allant de la troisième à la sixième. Et chaque dynastie compte plusieurs personnages qui ont joué un rôle prépondérant. Nous avons choisi l'Ancien Empire à cause de la présence des faits historiques pertinents qui cadrent avec ce sujet. En réalité, c'est durant cette période que nous notons les incursions militaires, la langue, l'art, voire les maximes. Et aussi, les textes de pyramides et ces grands bâtisseurs comme Imhotep à qui on doit le magnifique ensemble architectural de la pyramide à degrés et ses annexes à Saqqarah. La IIIe dynastie était la plus influente avec Djéser, le tout premier roi de cette dynastie. La particularité de cette dynastie est le déplacement du centre politique d'Abydos vers Memphis, raison pour laquelle elle est souvent appelée Empire memphite. C'est une période de grande prospérité intérieure pour l'Egypte. La prise en compte de l'histoire de *kemet* nous donne ainsi la possibilité d'identifier les preuves afin de mieux utiliser la fameuse méthodologie de Cheikh Anta Diop qui repose sur l'élimination systématique du hasard par la combinaison du " fait singulier " et du faisceau de fait ", toute chose pouvant conduire à des conclusions scientifiques crédibles.⁵²

Le Nouvel Empire (1580-1200) quant à lui est considéré comme étant une période très brillante de l'ancienne Egypte. Elle va de la XVIIIe à la XXe dynastie⁵³. Durant cette période marquée par une longue résistance aux diverses oppressions, la région thébaine devient le centre administratif de l'Egypte⁵⁴. Elle inaugure une politique de conquête, et cette attitude est nouvelle en Egypte. Par ailleurs, il est à noter que la XVIIIe dynastie reste la plus puissante parmi les différentes dynasties de cette période. Elle est caractérisée par l'influence de

⁴⁹ Il faut noter que l'Ancien Empire est une période distincte, car c'est pendant cette période que nous avons le déplacement du centre politique d'Abydos vers Memphis, cette époque est appelée parfois pour cette raison Empire memphite.

⁵⁰ J. Vercouter, *L'Egypte ancienne*, Paris, PUF, 1963, p.124.

⁵¹ *Ibid.* IIIe dynastie (2778-2723) : Nétérierkhet-Djeser, Sekhemkhet, Sanackt(Nebka), Khaba, Neferka, Hou(Houni) ; IVe dynastie (2723-2563) : Snefrou, Chéops, Didoufri, Chéphren, Mykérinos, Shepseskaf ; Ve dynastie(2563-2423) : Ouserkaf, Sahoure, Neferirkare-Kakai, Shepseskare, Neferefre, Niousser-Ini, Menkaouhor-Akaouhor, Dedkare-Isesi, Ounas ; VI dynastie(2423-vers 2300) : Teti, Ousirkare, Merire-Pepi I, Merire-Antiensa, Neferkare-Pepi II .

⁵² Diop, *Antériorité des civilisations*, p.201 et p.275.

⁵³ C. Nenkam, " Etude comparée des sculptures des Egyptiens anciens de la période pharaonique (2263-1085) et des Bamiléké de l'Ouest-Cameroun ", Thèse de Doctorat /Ph.D en Histoire, UYI, 2017, p.349.

⁵⁴ Vercouter, *L'Egypte ancienne*, p.76.

Ramsès II qui signa le tout premier traité de paix avec le roi des Hittites, Mouwattali en 1278 av. J.-C.

Plusieurs raisons nous ont amenées à choisir le Nouvel Empire dans le cadre de ce mémoire. En effet, c'est durant cette période que nous avons les traités et les alliances. C'est aussi la période durant laquelle on assiste à l'extension des frontières Égyptiennes. Nous notons sur cet intervalle une explosion des belles lettres comme le conte des deux frères et les chants d'amour.

Durant le Nouvel Empire, les frontières se déplacent, certes, au gré des conquêtes, mais les limites de l'Égypte elle-même dans les mentalités égyptiennes sont fixes. En effet, le territoire que les textes égyptiens désignent comme la terre noire *Kemet* ou encore double pays (taouy) a des frontières immuables tout au long de l'histoire égyptienne : au Sud, la première cataracte du Nil ; au Nord, la mer Méditerranée ; à l'Est et à l'Ouest, les désert⁵⁵. Les conquêtes du Nouvel Empire ne changent rien à la donne ; les nouvelles frontières établies au terme des campagnes militaires en Nubie au Sud, ou en Syrie et en Palestine vers l'Est, constituent un autre cercle extérieur des frontières⁵⁶. Toutefois, ces territoires soumis ne sont jamais complètement assimilés à l'Égypte elle-même.

Concernant les *Nguembong*, point de chute de cette recherche, nous avons pris comme borne chronologique le XIXe siècle dans la mesure où les influences extérieures n'ont pas fondamentalement altérées les pratiques culturelles et même culturelles dans les chefferies bamiléké. Dans tous les travaux liés à la recherche, l'énonciation des objectifs est fondamentale.

IV- OBJECTIFS DE L'ETUDE

La découverte de l'Afrique s'est fait sans que l'Occident ait été préparé à la faire entrer dans son histoire. Elle a été marquée par le refus des Européens d'accepter les dissemblances qui caractérisent les peuples en présence à en croire Marie Dogli et Marie Mauzé⁵⁷. Par conséquent, la plupart d'auteurs eurocentristes étrangers à la culture africaine, ont taxés les méthodes et instruments de communication négro-africaine de fétiches. Pourtant, elles constituent une véritable source de l'histoire. C'est dans ce sens que dans un article paru dans le site www.Africamaat.com, Robert Lambert Parfait, égyptologue originaire de la

⁵⁵<http://www.Pourlascience.fr>, aux frontières de l'Égypte, consulté le 14 novembre 2021.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ M. Dogli & M. Mauzé, *Art premiers : Le temps de la reconnaissance*, Paris, Gallimard, 2000, p.44.

Martinique et professeur de langue égyptienne à l'institut africain de Paris écrit: "Aujourd'hui, en cette fin du XXe siècle, grâce en particulier aux travaux de Cheikh Anta Diop, mais également d'historiens et d'égyptologues africains (...) l'existence des liens (...) entre l'Égypte ancienne et le reste de l'Afrique noire est scientifiquement démontrée"⁵⁸.

Ces objectifs sont d'ordres généraux et opérationnels. Il est question dans cette étude de montrer l'unité culturelle qui existe entre les procédés et accessoires communicationnels *kemet* et *nguembong* de l'Ouest-Cameroun. De manière spécifique, l'étude vise, entre autres, à présenter d'abord les origines égyptiennes du peuple *nguembong*, ensuite, à exposer les conceptions, formes et acteurs de la communication chez ces peuples, à exhiber les éléments de la culture matérielle et immatérielle de communication à la lumière de ceux de l'Égypte ancienne afin de ressortir leurs fonctions et impacts. Tels sont en résumé les objectifs de cette étude. Ces objectifs, de nombreux auteurs ont certes essayé de les atteindre bien avant nous. Il est important que nous nous y attardions pour voir leurs apports et limites, tout en précisant ce qui nous semble être notre contribution.

V- REVUE CRITIQUE DE LITTÉRATURE

L'existence sur la terre est conditionnée par la communication car, l'homme ne peut passer une journée sans communiquer. Nous n'avons pas alors prétention de faire œuvre de pionnière en ce qui concerne l'étude des procédés et accessoires de communication. Ces derniers sont au cœur de nombreuses publications scientifiques, les textes qui s'y penchent encombrant les rayons des bibliothèques ainsi que le réseau internet. Dans ce sens, ce qu'on attend de tout travail de recherche, c'est le progrès dans la connaissance ; soit un éclairage nouveau sur une question en débat, soit la reconstruction d'un corpus explicatif, soit l'approfondissement d'une analyse sur un point important.

Cette exigence fondamentale de la recherche scientifique recommande au chercheur une exploitation préalable de la documentation existante ayant trait à son thème de recherche. C'est un devoir aussi contraignant qu'un mémoire doit contribuer, même si c'est une part modeste, à l'amélioration, à l'élargissement ou à l'approfondissement de la connaissance dans le domaine choisi. Dans cette perspective, P. Daouda Mougiama souligne que : " la fécondité de la collecte est déterminée par la lecture d'ouvrages fondamentaux renseignant sur la zone d'étude, les domaines et les disciplines que les recherches expliquent. [...] il est donc

⁵⁸Cité par Nenkam, R. L. Parfait " *Les égyptologues noirs et leurs œuvres ne sont pas admis à la télévision française*", www.africamaat.com, consulté le 13 mars 2007.

nécessaire de prendre connaissance de quelques travaux⁵⁹ ayant plus ou moins traité de l'aspect du sujet, objet de cette étude. Plusieurs ouvrages traitants non seulement de la communication en général, mais aussi des méthodes et instruments de la communication des anciens Egyptiens et des Bamiléké en particulier ont été consultés à cet effet.

Dans *un regard africain sur la communication*, Jacques Fame Ndongo⁶⁰ part du constat selon lequel les éléments de communication de l'Afrique profonde ont été marginalisés au profit de ceux taxés de modernes, leur étude pouvant enrichir le patrimoine culturel et technique. L'auteur soulève le problème de la négligence de l'efficacité des accessoires de communication traditionnels. Pour répondre à ce problème, il commence par présenter les supports de la communication. Ensuite, il s'intéresse aux invariants de la communication africaine. Selon lui, nous avons dans l'Afrique traditionnelle une double communication : une pheno-communication et une crypto-communication réservée aux seuls initiés. Son étude permet de comprendre que la communication a des supports et des invariants. De cette analyse, il en ressort que les éléments de la communication traditionnelles doivent être revalorisés. Cependant, savoir ce sur quoi Fangseu Yota s'est attardé dans son étude peut faciliter l'orientation de ce travail.

Dans son travail, Jean Klebert Fangseu Yota⁶¹ part du constat selon lequel les hommes bamena avaient leur façon à eux de s'exprimer et qu'il existait un lien entre les moyens utilisés, le cosmos et eux. L'auteur soulève le problème du sens et de la signification incorporée aux moyens d'expressions identifiées chez les paysans. Pour répondre à ce problème, il présente sa zone d'étude et s'intéresse aux modèles, types et fonctions de la communication. Il présente par ailleurs quelques canons de communication. Dans sa conclusion, il note que, les paysans sont intimement liés à leur valeur culturelle et que le rôle rempli par ces valeurs contribue énormément à leur conservation. Il permet de connaître les types et fonctions de la communication dans cet espace. Louis Perrois et Jean Paul Notué s'intéressent également à la crypto-communication.

⁵⁹ P. Mougouama Daouda, collecte en linguistique et en ethnologie, Revue Gabonaise des sciences de l'homme n°4, 1997, p.116.

⁶⁰ J. Fame Ndongo, *Un regard africain sur la communication*, Yaoundé, St Paul, 1996.

⁶¹ J. K. F. Yota, "Etude des moyens d'expressions en milieu paysan Bamena", Mémoire de Master en Sociologie, Yaoundé, Septembre, 2005.

Louis Perrois et Jean Paul Notué⁶² vont du constat selon lequel l'art est un moyen d'expression privilégié dans les civilisations africaines. Ils affirment même que : "c'est un marqueur non seulement de la culture des différents peuples, mais aussi de leur organisation sociale, politique, économique et religieuse" ⁶³. Ces auteurs soulèvent le problème notant que l'art en Afrique n'est pas une simple source d'illustration. Pour répondre au problème posé, ils commencent par présenter les sociétés secrètes et les arts plastiques chez les Bamiléké. Ensuite, ils s'intéressent aux traditions historiques et les sculptures royales dans le Nord-Ouest du Cameroun. Ils insistent sur la place capitale de l'art dans la culture africaine. Ils tirent la conclusion selon laquelle les arts bamiléké ont réussi à rester dynamiques malgré l'arrivée fracassante des influences européennes. Ils permettent de comprendre que l'art est un moyen de communication, qu'il occupe une place de choix dans la compréhension de la culture africaine en générale et de son histoire en particulier. D'après tous les éléments sus-évoqués, l'on constate que ces deux auteurs présentent la place incontournable de l'art dans les civilisations africaines. Toutefois, connaître ce qu'étudie Marie Ange Bonhème dans son ouvrage apportera un plus à cette recherche.

Dans ce travail, Marie-Ange Bonhème⁶⁴ va du constat selon lequel depuis deux décennies, l'art égyptien est l'objet d'un regain d'intérêt. Dans ce sens, l'auteur soulève la question du fonctionnalisme et du naturalisme dans l'art égyptien, afin de mieux détecter les différences de perspective entre cet art et les autres. Pour répondre à ce problème, il s'intéresse tour à tour à la présentation d'un ensemble de caractéristiques de l'art égyptien, l'art des constructeurs l'architecture, les lieux sacrés, les reliefs, la peinture et la statuaire en évoquant les nécropoles, les édifices, les temples, voire les rites comme celui de l'ouverture de la bouche. Il ressort de cette étude que les sépultures royales et princières, les tombes de dignitaires et le monde des temples, l'inventaire des objets culturels et quotidiens constituent un témoignage sur le niveau atteint par une civilisation. Par ailleurs, continuer la lecture des autres documents permettra de mieux éviter les plagiats et les répétitions.

Pour Claire Lalouette⁶⁵ la plus vieille littérature du monde est aussi l'une des plus importantes, des plus variées en même temps que l'une des plus récemment connues. Elle suggère que la littérature égyptienne n'est pas seulement constituée de collections de textes,

⁶² L. Perrois & J. P. Notué, *Rois et Sculpteurs de l'Ouest Cameroun : La panthère et la mygale*, Paris, Karthala-Orstom, 1997.

⁶³ ----- contribution à l'étude des arts plastiques da Cameroun, Muntu, Libreville, pp.165-222.

⁶⁴ M. A. Bonhème, *L'Art égyptien*, Paris, PUF, 1992.

⁶⁵ C. Lalouette, *La Littérature égyptienne*, Paris, PUF, 1981.

plus ou moins importantes, elle est intimement liée à toutes les manifestations de l'art. Pour répondre à ce problème, elle présente les hommes et le chemin de la vie s'intéresse aux rois et leur histoire autant que les dieux et la littérature sacrée, voire les contes et romans. Elle ressort les conclusions selon lesquelles la littérature égyptienne a joué un rôle incontournable dans la compréhension de son l'histoire. Cependant, elle a permis de comprendre que cette littérature est intimement inhérente à l'art. Bien que Lalouette dans son étude présente comment la littérature égyptienne est entièrement liée aux manifestations de l'art, il n'en demeure pas moins de faire recours à ce sur quoi Christian Cécile s'intéresse dans son étude.

Dans son étude, Cécile Christian⁶⁶s'intéresse aux contes créoles et nous fait savoir qu'ils constituent un terrain peu exploité jusqu'aujourd'hui. C'est dans ce sens que Maryse Condé affirme que " la parole conteuse est un témoin privilégié de l'histoire"⁶⁷. Il suggère que le conte créole ne représente pas une structure familiale où l'on voit beaucoup évolué la mère. Pour répondre à ce problème, il commence par présenter le contexte historique, socio-économique et culturel des sociétés créoles. Il s'intéresse également à l'univers de ces contes, ainsi qu'à l'alliance et l'opposition comme expression d'un processus d'identification. La parole conteuse créole constitue donc le lieu idéal où s'épanouit un discours riche qui éclaire la question identitaire. Cependant, il a aidé à comprendre que le conte est un élément de l'identité privilégié. Toutefois, il est aussi important de faire une lecture minutieuse de la thèse de François Bingono Bingono pour connaître l'objet de cette étude.

Pour François Bingono Bingono⁶⁸, la communication avec les morts et les ancêtres réconcilie l'Africain avec son passé. Il note qu'elle est au centre des relations interpersonnelles et intercommunautaires. Par ailleurs, il soulève le problème de la pratique de la crypto-communication par les Africains au quotidien et sa négligence au niveau scientifique. Après la présentation des sites de la recherche, il s'intéresse à l'état du débat sur la crypto-communication. Il présente un outil médiatique typique des milieux traditionnels et le discours populaire des morts. A cet effet, Amos Nkana, un Bassa, représentant de la culture de la forêt et de la côte camerounaise affirme que :

"Sans tam-tams, les cordophones hilung, les balafons, même les simples caisses sur lesquelles on tape pour produire de la musique, les ancêtres ne nous assisteraient pas du tout. Il faut les voir danser quand nous les vivants on joue ici, ça les rend contents ; mais comme ils savent que nous ne les appelons pas pour

⁶⁶C. Christian, "Contes Créoles ou lieu de la quête de l'identité, *Thèse de Doctorat Ph.D en anthropologie*", Université de Yaoundé I, 1999.

⁶⁷ *Ibid*, p.9.

⁶⁸ F. Bingono., " Nkul bewu : le tambour des morts chez les Béti-Bulu-Fan. Contribution à une analyse anthropologique de la crypto-communication africaine", thèse de Doctorat Ph.D en athropologie, UYI, 2013.

rien, ils descendent et nous parlent (...). Mais je vous assure que la musique est inévitable pour que ce que vous appelez les morts viennent à nous les vivants⁶⁹.

Il achève ce travail en nous présentant le *nkul bewu* comme étant un media, un canal, un support de communication qui a permis depuis les millénaires aux membres de la communauté qui le pratiquent, de se transmettre des informations. Il assure les deux formes de communications qui sont la phéno-communication et la crypto-communication. Néanmoins, il permet de connaître que le tambour assure une double communication : la phéno-communication et la crypto-communication. Il nous permet aussi de souligner la thèse selon laquelle en Afrique, les morts ne sont pas morts comme le disait le poète sénégalais Birago Diop⁷⁰. En effet, cette thèse vient renforcer les valeurs liées aux outils traditionnels de communication.

Au regard de cette revue critique de littérature, il en ressort que ces auteurs se sont intéressés aux méthodes et instruments de communication sans prendre en considération l’Egypte ancienne qui est le berceau des civilisations. En réalité, aucune étude ne saurait être comprise sans un recours à l’ancienne Egypte. Cependant, à l’état actuel de la recherche, aucun travail ne concerne de manière spécifique les méthodes et instruments de communication chez les peuples *kemet* et *nguembong* de l’Ouest-Cameroun. Encore moins sur le lien entre les méthodes et instruments de communication *Nguembong* et ceux de l’Egypte ancienne. C’est dans cette perspective que notre étude porte sur les méthodes et instruments de communication dans l’Egypte ancienne et chez les peuples *nguembong* de l’Ouest-Cameroun. Dans le cadre de ce travail, nous allons procéder à une étude comparée des procédés et accessoires communicationnels entre les anciens Egyptiens et les peuples *nguembong*. Dans tout travail lié à la recherche, le recours à la problématique occupe une place de choix.

VI- PROBLEMATIQUE

Plusieurs auteurs se sont intéressés aux éléments de la communication et aux méthodes et instruments de communication en particulier comme nous l’avons observé à travers la revue critique de littérature. Ces travaux ont permis de constater que les moyens et instruments de communication traditionnels et surtout la crypto-communication sont de plus en plus repoussés et décriés au profit de la phéno-communication. Pourtant, avant la crypto-communication et les éléments de communication traditionnels étaient les plus privilégiés et

⁶⁹ Ibid, pp .204-205.

⁷⁰D. Birago, *Leurres et lueurs*, Paris, Présence Africaine, 1960, p.95.

les plus dominants pour la compréhension de l'histoire africaine. En d'autres termes, durant la période ancienne, ces procédés et accessoires de communication et surtout la crypto-communication étaient considérés comme étant les seuls agents de communication.

Dès lors, au regard de cette controverse, il se pose le problème de la fonction sociale de la crypto-communication dans l'Afrique noire. De ce problème, jaillit la question fondamentale qui est celle de savoir : En quoi existe-il une unité culturelle entre les procédés et accessoires de communications traditionnelles *kemet* et *Nguembong* ? Quels sont les origines du peuple *nguembong* ? Quels sont les formes, les conceptions et les acteurs de la communication chez les peuples égyptiens et *nguembong* ? Quels sont les éléments de la culture matérielle et immatérielle de la communication ? Quels sont leurs fonctions et leurs impacts ? La réponse à ces questions va permettre à coup sûr de montrer les liens de parenté culturelle entre le peuple *nguembong* et les Egyptiens anciens et de suivre les pas de Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga, Pierre Oum Ndigi et autres qui ont œuvré pour prouver l'africanité de l'Egypte pharaonique. Autant de question que l'étude des moyens et instruments de communication du peuple *kemet* et ceux des *Nguembong* permet non pas seulement de poser, mais tout au moins de résoudre, à travers une méthodologie qu'il faut présenter.

VII-APPROCHE METHODOLOGIQUE

A-COLLECTE DES DONNEES

Dans le cadre de ce travail, plusieurs sources ont été consultées à savoir les sources orales, écrites, iconographiques, épigraphiques et audio-visuelles. Elles ont été collectées, confrontées, analysées et interprétées, avant de procéder à la rédaction.

a- Les sources orales

La validité de cette source n'est plus à démontrer. Elles constituent même la principale source de l'histoire africaine pour tout historien qui désire obtenir ce que Dicka Akwa Nya Bonambela appelle une histoire authentiquement africaine⁷¹. Les sources orales ont été collectées dans la région de l'Ouest, département de la Menoua, arrondissement de Penka Michel et dans le département de Bamboutos à partir d'un guide d'entretien. Nous avons

⁷¹ N. B. Dicka Akwa, *Les problèmes de l'anthropologie et de l'histoire africaine*, Yaoundé, CLE, 1982, pp .58-59. Lire aussi A. Hampaté Ba ,*La parole mémoire vivante de l'Afrique*,*Le Courrier de l'UNESCO* , 32^e année, Août-Septembre 1979 ,pp.17-23 .J .Vansina, *La tradition orale et sa méthodologie*, in Ki-Zerbo(dir.)*Histoire générale*,pp.167-190 et Verkijika G .Fanso , " Oral traditions : method of transmission and validity as sources of Africa histry," *Annales de la FALSH*,vol .n°2 , Juillet 1989, pp .55-68 .

effectué des entretiens publics, privés et semi-privés. Les informateurs sont constitués des initiés, des artisans, *des Mkam-nsi*, des sculpteurs, des chefs traditionnels, des notables ainsi que des simples habitants. Ces informations ont aidé dans l'avancement de cette recherche. Par rapport aux autres sources, elle a permis de vérifier les données écrites, et de rendre ce travail authentique. Bien que cette source ait été prise en compte, il n'en demeure par moins de présenter les autres.

b- Les sources écrites

Pour élaborer ce travail, nous avons consulté plusieurs centres documentaires. On note les travaux académiques comme les thèses, mémoires, ouvrages, articles, revues, encyclopédies et dictionnaires disponibles dans plusieurs bibliothèques et centres de documentation. Les ouvrages généraux et spécialisés provenant du cercle Histoire Géographie-Archeologie(CHGA), de la médiathèque de l'Institut Français du Cameroun (IFC) de Yaoundé, du département d'Histoire de l'UYI ont été consultés. Nous avons également été à l'Ecole Normale Supérieure de Yaoundé (ENS). A la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines(FALSH), nous avons consulté des mémoires et des thèses et à l'institut de Formation pour la Recherche Démographique(IFORD), sans oublier ceux à nous donner par les amis et connaissances. Pour ce qui est des références électroniques, un certain nombre de documents dont la liste se trouve au niveau de la rubrique intitulée "références" webographiques" a été utilisé.

c- Les sources matérielles

Parmi les sources matérielles, on a d'une part, les sources iconographiques. Il s'agit des représentations des scènes inscrites à l'intérieur des sépultures funéraires comme les pleureuses, fresque figurant dans une tombe de Ramosé à la XVIIIème dynastie, et les photos présentant les rituels et les donations aux rois. Elles sont également constituées des *textes des pyramides*. Ces sources ont été obtenues à travers différentes fouilles effectuées par les archéologues. Il s'agit des scènes en rapport avec la communication. Elles ont été recueillies dans les sites internet de recherches spécialisés en égyptologie comme : <http://www.ees.ac.uk>, <http://oeb.griffit.ox.ac.uk>, <http://www.egyptology-uk.com>, <http://www.historymuseum.ca> et le Cahiers caribéens d'égyptologie.

D'autre part, on a les sources épigraphiques. Ce sont les sources de première main laissées par les *Kemtiou* eux-mêmes. Il s'agit des papyri, des stèles, des éclats de calcaires et des tessons de poteries ou sont enregistrées des données en rapport avec la communication,

des pierres et des palettes. Elles ont été téléchargées par nous dans des sites de recherches spécialisés en égyptologie. Pour les étudier, nous avons procédé à leurs interprétations afin de visualiser et à servir de preuves et de justifications. De tout ce qui précède, il en ressort que la rédaction de ce travail repose sur une diversité de source. Cependant, qu'en est-il du mode d'investigation ?

A- MODE D'INVESTIGATION

La collecte des informations dans un travail de recherche est une phase nécessaire. Dans cette étude, nous avons opté pour l'approche qualitative.

Elle consiste à faire appel à un guide d'entretien qui se caractérise par un contact direct entre le chercheur et l'informateur, donc le but est d'obtenir des informations qui, sans nécessairement être nombreuses, seront les plus susceptibles de révéler l'essentiel de la réalité. Bref, elle permet d'avoir les données spécifiques. En réalité, les personnes interrogées sont issues de tous les maillons de la société. Nous avons eu des entretiens avec les initiés des sociétés. Les *fo* (rois), les *mfeuto* (sous-chef), les *maffo* (reines ou reines mères), les *mkam* (membre des sociétés secrètes), les sculpteurs, les *nkam-nsi*, les fabricants d'objets ainsi que les simples habitants.

B- METHODE D'ANALYSE

Cette recherche s'inscrit dans la logique de la pensée de Cheikh Anta Diop connu comme étant le père fondateur de l'Égyptologie africaine. La théorie diopienne soutient que : "[...] le destin de l'Égyptologie est lié désormais à la découverte du trait d'union Égypte ancienne-Afrique noire, qu'il [faut poser] comme le cœur des recherches sur les antiquités africaines [...]"⁷². Ce mémoire adopte une approche descriptive, analytique et comparative. L'approche comparative obéit aux orientations de Cheikh Anta Diop que reprend Aboubacry Moussa Lam⁷³ lorsqu'il suggère, à ceux qui font des travaux de comparaison entre l'Égypte ancienne et l'Afrique noire, "la méthode de faisceau de faits" et "la méthode circulaire": La première visant à "multiplier les cas de similitudes pris dans différents domaines et la seconde d'établir les similitudes sur toute la ligne ou de trouver le maximum de convergences au lieu de se contenter d'un seul"⁷⁴.

⁷² Biyogo, *Dictionnaire comparé égyptien*, pp. 528-529 in Ayafor, "L'eau, la vie et la mort", p.26

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Ayafor, "L'eau, la vie et la mort", p.26

Cette approche comparative a une fonction heuristique car elle permet de découvrir des phénomènes qu'on n'aurait pas aperçus à tel ou tel endroit si on n'avait eu en tête des réalités du même genre, plus visible dans d'autres milieux⁷⁵. Elle est aussi susceptible d'aider à l'interprétation des faits historiques. Elle permet par ailleurs d'être à l'abri de fausse analogie car, si la comparaison doit noter les ressemblances, elle doit aussi et surtout relever les différences : mieux qu'un autre, l'historien comparatiste sera à même de dégager l'originalité de chaque société comme le précise Hannick⁷⁶. Cette approche nécessite de ce fait analyse et synthèse.

Nous nous inscrivons dans ce que nous pouvons qualifier de comparaison " millénaire ", par opposition à la comparaison contemporaine. Dans ce travail, il sera donc question de présenter autant les ressemblances et les différences entre les procédés et accessoires de communications des anciens égyptiens et du peuple nguembong. Dans cette étude, la présentation du cadre théorique occupe également une place de choix.

VIII-CADRE THEORIQUE

Du latin *theoria* et du grec *theorein*, le mot théorie signifie de façon étymologique observation ou contemplation. Il s'agit d'un ensemble d'idées et de concepts abstraits, plus ou moins agencés, appliqués à un domaine particulier⁷⁷. Il est donc question pour ce qui est de cette histoire culturelle comparée, des théories qui vont nous permettre de mieux soutenir notre point de vue. Pour ce qui est de cette étude, trois théories nous ont semblé être d'une grande utilité. Nous faisons appel dans cette logique au diffusionnisme, au culturalisme et enfin au fonctionnalisme.

D'une part, il apparaît capital pour nous de faire appel au diffusionnisme organisé autour de la notion de diffusion ou d'emprunt, c'est-à-dire de transmission de traits culturels d'un groupe à un autre, le diffusionnisme pose que l'être humain étant peu inventif, peu créatif, l'emprunt est le vecteur de la dynamique culturelle⁷⁸. De ce point de vue, les procédés et accessoires communicationnels furent originellement inventés dans un ou peu de foyer de génies préhistoriques et historiques avant d'assumer par unités isolées ou par complexes dans d'autres parties du globe par imitation ou par le biais des migrations de population.

La réflexion diffusionniste a préoccupé trois traditions nationales : l'anglaise, la germano-autrichienne et l'américaine. L'anglaise avec Elliot Smith, William Perry, Rivers

⁷⁵ Bloch, " Pour une histoire comparée ", pp. 20-23.

⁷⁶ Mbonji Edjenguelé, *l'Ethnoperspective*, pp. 88-89

⁷⁷ *Le petit Robert* 2013, p. 2548.

⁷⁸ Nbondi Edjenguèlè : *l'Ethno-Perspective*, p.17.

argua. Le diffusionnisme allemand et autrichien fut essentiellement l'œuvre de Fritz Graeber, Wilhelm Schmidt⁷⁹. La tradition américaine avec Clark Wissler, Alfred Kroeber, Franz Boas. La théorie diffusionniste a permis d'appréhender les mécanismes ayant conduit à la propagation des méthodes et accessoires de communication.

D'autre part, il convient aussi de mentionner la théorie culturaliste, elle a pris son essor autour de 1940 avec des auteurs comme Ralph, Abram Kardiner, Margaret Mead et Ruth Benedict. Les partisans de cette théorie montrent la relation qui existe entre l'homme et la culture. Comme le suggère Mbonji Edjenguélé, ce mouvement de pensée met en relief le rôle prépondérant de la culture dans la constitution des comportements de l'individu et du groupe, ainsi que sur leur articulation et leur organisation. Pour les culturalistes, l'individu est le produit d'un processus de socialisation lui permettant de s'insérer dans un groupe et d'en refléter les patterns⁸⁰. En effet, les œuvres de Cheikh Anta Diop, historien, anthropologue voire homme politique sénégalais se joignent à cette théorie et font mention de la culture. C'est dans cette perspective que Maquet définit la culture comme étant l'héritage collectif d'une société. En réalité, la culture est selon lui : un ensemble à première vue disparate mais à l'analyse, largement intégré, fait d'objets matériels qui permettent au groupe d'assurer sa subsistance et sa vie quotidienne, d'institutions qui coordonnent les activités des membres du groupe, de représentations collectives qui constituent une conception du monde, une morale, un art.⁸¹

Les éléments culturels sont ainsi fonction de peuples et de société. La culture est alors un attribut distinctif de l'homme, sans toutefois oublier que toute culture est ouverture. Néanmoins, le culturalisme nous permettra d'appréhender les ressorts socio-culturels des créations des procédés et accessoires de communication à *Kemet* et chez les *Nguembong* de l'Ouest-Cameroun.

Le fonctionnalisme a été élaboré en réaction à l'évolutionnisme du XIXe siècle par plusieurs auteurs à l'instar de Bronislaw Malinowski, et Alfred Reginald Radcliffe-Brown. Contrairement aux évolutionnistes qui ont une conception unilinéaire de la marche du monde, les fonctionnalistes pensent que la culture et sa fonction sont un enjeu de satisfaction des besoins humains et sociaux ; la fonction ici fait référence au rôle joué, à la contribution, la part, la fin ou la finalité car tout élément de la culture répond à un besoin et une fonction⁸². Considéré comme le père du fonctionnalisme, Malinowski avait déjà préconisé une démarche pour cette théorie. Il s'agit, à l'aide de cette dernière, d'observer, afin d'expliquer l'aspect interdépendant des aspects retenus et leur lien avec la société globale, la culture

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Mbonji Edjenguélé, *L'ethno-perspective*, pp. 21-22.

⁸¹ J. Maquet, "Culture", G. Balandier & J. Maquet (dir), *Dictionnaire des civilisations africaines*, Paris, Fernand Hazan, 1968, pp. 116-117.

⁸² Bien vouloir lire Mbonji Edjenguélé, *L'ethno-perspective*, pp. 19-20.

n'étant pas énumération d'éléments, mais beaucoup plus une "réalité instrumentale" qui satisfait les besoins de l'homme.

Toutes ces théories abordées par les différents auteurs nous paraissent importantes en ce sens qu'elles justifient la mise en place de ce qu'on pourrait appeler la "pluridisciplinarité" dans le champ historique. Ainsi, elles nous permettront d'étudier de bout en bout l'histoire des civilisations négro-africaines tout en faisant une étude comparative entre les procédés et accessoires de communication *kemet* et ceux *nguempong* de l'Ouest-Cameroun. Toute nouvelle recherche doit avoir un apport scientifique supplémentaire par rapport à l'état de la recherche dans le champ d'intérêt choisi.

IX-INTERET DU SUJET

Ce travail a un intérêt scientifique et social.

Au niveau scientifique, il apparaît judicieux de noter que ce travail peut permettre aux leaders politiques, culturels et à la société africaine en général de promouvoir et de valoriser les instruments propres à la civilisation africaine ancienne. Ceci pourra également nous aider à voir comment nos aïeux communiquaient avant de voir comment ces outils peuvent encore être utiles de nos jours et de contribuer de manière efficace à la construction de l'héritage national. Il a aussi un apport au niveau national et continental qui vient enrichir non seulement les données bibliographiques de l'histoire du Cameroun, mais aussi celles de l'Afrique. Contrairement à l'impressionnante littérature consacrée à l'histoire politique du Cameroun, l'indigence de celle consacrée aux civilisations et religions reste encore à bâtir. Par ailleurs, ce mémoire prouve que *Kemet* reste le berceau des civilisations noires. Pierre Oum Ndigi spécifie qu'il s'agit au fond d'une redécouverte de l'esprit de la civilisation pharaonique et post pharaonique, laquelle a inventé une problématique de l'être au monde et de l'épistémologie dont la modernité n'est pas le moindre des traits saillants⁸³.

Concernant l'intérêt social, il faut noter que cette étude est faite pour promouvoir les civilisations négro-africaines et permettra au peuple du Cameroun en particulier et de l'Afrique en général de mieux reconstruire la renaissance africaine, de prendre conscience que tout développement pourrait aussi passer par la valorisation du patrimoine culturel. Mbonji Edjenguèlé pense dans cette perspective que : "l'étude de la culture africaine n'est pas finie et

⁸³ Cité par Ayafor, P. Oum Ndigi, "Argumentaire" du séminaire de Licence de maîtrise intitulé "initiation à la pensée égyptienne, Faculté de philosophie, Institut Catholique de Yaoundé (UCAC),2005.

elle doit se poursuivre avec des exigences nouvelles"⁸⁴. Cette étude est susceptible de soutenir l'intérêt des Africains dans la profusion et l'acquisition des connaissances sur les cultures négro-africaines. Cheikh Anta Diop suggère qu'il est "[...] indispensable que les Africains se penchent sur leur propre histoire et leur civilisation et étudient celles-ci pour mieux se connaître [...]"⁸⁵. Cette étude ne s'est cependant pas faite sans difficultés.

X- DIFFICULTES RENCONTREES

Un travail de cette ampleur ne saurait s'accomplir sans difficulté. Le premier obstacle est celui liée à l'arrivée du Covid-19. En effet, avec l'avènement de ce virus et sa propagation rapide, le voyage programmé pour le terrain a trainé, car tout le monde craignait de se faire infecter, et même la plupart des centres documentaires ont été fermé. Ce qui a eu un impact considérable sur la rédaction de ce travail.

La deuxième difficulté est liée à notre santé qui était constamment fragile. Ce qui a fait qu'à un moment donné nous avons eu à arrêter la rédaction pour aller nous faire soigner. La troisième et la dernière complication est celle d'ordre naturelle. En réalité, les fortes pluies et le vent qui va avec ont enlevé ma toiture et endommagé la majeure partie de la documentation, ce qui nous a causé un véritable choc psychologique dans la rédaction de ce mémoire. Néanmoins, nous avons pu les surmonter et produire ce mémoire qui comporte quatre chapitres.

XI-STRUCTURE DU MEMOIRE

Le premier chapitre traite des origines des peuples *nguembong* de l'Ouest-Cameroun. Il présente les arguments qui permettent de soutenir la thèse d'une origine endogène d'une part, et d'une provenance exogène d'autre part. Le deuxième chapitre s'intéresse à la conception, aux formes et aux acteurs de la communication dans l'Egypte ancienne et chez les *Nguembong* de l'Ouest-Cameroun. Le troisième chapitre quant à lui, lance un faisceau de lumière sur les composants matériel et immatériel de la communication chez ces peuples. Le dernier chapitre permet de ressortir les fonctions et les impacts des procédés et accessoires communicationnels sur les peuples égyptiens et ceux *nguembong*.

⁸⁴ Mbondji Edjenguélé, "Essai sur les rites relatifs au veuvage de la femme et son évolution dans le temps chez les pongo du Cameroun", Mémoire de maîtrise en anthropologie, UYI, 1979, p .1.

⁸⁵ C. A. Diop, *Nations negres et culture*, Tome I, Paris, Presence Africaine, 1979, p .15.

**CHAPITRE I : LES PEUPLES *NGUEMBONG* ET LA QUESTION DE
LEURS ORIGINES**

Dans ce chapitre, nous allons d'abord faire une présentation des chefferies *nguembong*, la description de leur cadre naturel et leur localisation. Ensuite, des origines des peuples *Nguembong* en prenant principalement en compte les arguments développés pour ressortir leur provenance endogène d'une part, et ceux de leurs origines exogènes d'autre part. Enfin, nous allons indiquer leur structure sociale et politique.

A-FORMATION DES CHEFFERIES *NGUEMBONG* ET PRESENTATION DES PEUPLES *NGUEMBONG*

Les peuples *nguembong* de l'Ouest-Cameroun qui font l'objet de cette étude n'ont pas toujours été où ils se trouvent aujourd'hui. Ils ont effectué plusieurs déplacements en mettant en place les chefferies et une organisation bien structurée.

a- Formation des chefferies

La mise en place des chefferies bamiléké⁸⁶ en général et *nguembong* en particulier s'est faite avec l'arrivée des rois chasseurs ou par l'occupation du plateau bamiléké par les Ndofo. Hormis la thèse unique et invraisemblable de Delarozière qui montre que les Bamiléké seraient venus du Nigeria⁸⁷, il semble plutôt qu'ils se sont installés sur le site actuel suivant plusieurs itinéraires migratoires, si on s'en tient aux travaux des administrateurs coloniaux et des premiers historiens camerounais à se pencher sur la question.

Le premier itinéraire est la traversée du Noun et l'occupation du plateau en plusieurs phases sous la motivation de la pratique de la chasse et du commerce des ivoires⁸⁸. Installés dans l'actuel pays bamoun et précisément à Koupit (les Bapi), à Folépon (les Baleng) et à Koudeng (les Badeng)⁸⁹, les Bamiléké franchissent le Noun pour s'installer dans les Hauts-plateaux de l'Ouest en vague. L'historien Emmanuel Ghomsi les résume en 4 principales étapes :

La première étape entre le XV^e et le XVI^e siècle correspond à la traversée des Baleng, suivis des Bafousam sous la pression des Tikar de Ncharé. La deuxième vague est constituée

⁸⁶ Le terme bamiléké est le nom à travers lequel sont identifiées les populations vivantes à l'Ouest-Cameroun. Datant de l'époque coloniale, la première hypothèse soutient que tout serait parti d'une erreur d'interprétation. Ce nom viendrait du terme "*Baboté Ba leké*" qui signifierait "pe me leke", qui elle signifie les "habitants des montagnes". Selon Justin Mouafo, ce nom serait la dérivée de "Pue Melekeu" qui veut dire les habitants des ravins ou des rochers. Au regard des différentes hypothèses observées, celle qui se rapproche des autres est celle de la signification "les hommes des montagnes".

⁸⁷ R. Delarozière, *Les institutions politiques et sociales des populations dites bamiléké*, Douala, IFAN, 1950, pp .9-10 L. Dugast, *Inventaire ethnique du Sud-Cameroun*, p .116.

⁸⁸ Dongmo, "Le dynamisme Bamiléké", Vol. 1, p .58.

⁸⁹ Mohamadou, *Tradition d'origine des peuples*, p. 58.

des Fongo-Tongo, Bamougoum, Bamendjou, Bameka, Bansa...sous la poussée des Bansa qui s'installent dans la région de Koumbo entre le XVII^e et le XVIII^e siècle. La troisième vague au début du XIX^e siècle comprend les fondateurs des chefferies Bafounda, Bamesso, Babété, Bamendjinda, Bamenkombo...fuyant les conquêtes de Mbouéboue. La quatrième vague vers 1840-1850 émane de la poussée des Bali Tchamba eux aussi pourchassés par le djihadisme peul. Ils battirent les Bamoun de Mboué, qui leur ouvrit la route du plateau bamiléké, on vit s'établir les Badeng, les Bapi, les Bati...⁹⁰.

Ce rapport d'Emmanuel Ghomsi à l'opposé de la présentation de Délarozière a le mérite de rappeler à chaque vague le motif de la traversée. Toutefois, dater la première arrivée des Baleng au XV^e siècle contraste avec la poussée Nsharé dont la régence se situe au XV^e siècle (1334-1418). Il serait plus indiqué de parler d'une migration inspirée par la chasse ou l'instinct de suivi. Par ailleurs, l'invasion des Bali-Tchamba venus du Nord-Cameroun sous la menace des Foulbés et qui accompagne la quatrième vague des Ndobos ne prit fin que grâce à la victoire du chef Fondon de Bafou entre 1830-1835 sur le chef des envahisseurs de Gawolbé. Ce dernier les vainquit dans la bataille de Djuititsa et libéra ainsi les Bamiléké d'une invasion qui occasionna de nombreux bouleversements, comme la mise en place de nouvelles chefferies comme celle Bandjoun par l'absorption de petites chefferies satellites⁹¹.

Par ailleurs, il est à noter que selon Jean Paul Notué, les Bamiléké qui transitent par le fleuve Noun ne représentent que 80% de la population, car d'autres viennent d'ailleurs ; d'où la qualification de migrations disjonctives ; d'où l'importance de faire recours aux autres itinéraires migratoires.

Le second itinéraire présenté par Emmanuel Ghomsi est l'entrée sur le plateau bamiléké à partir du Nord-Ouest après avoir traversé le fleuve Mbam et à la suite de la pression des Bansa⁹². Les autres migrants installés sur le plateau bamiléké viennent d'horizons divers. Du Nord et Sud-Ouest, les migrants de la plaine de Mbo, dans la suite logique des mouvements du Centre-Sud et Ouest, traversant le Nkam au début du XIX^e siècle pour se diluer aux Ndobos et créer les chefferies Fombap, Fondati, Mbocho, Kekem, Babouta,

⁹⁰ Ghomsi, "Les Bamiléké du Cameroun", p. 33-35.

⁹¹ Ketchoua, *Les peuples de l'Ouest-Cameroun*, pp. 171-172.

⁹² *Ibid.*

Fomessa, Komako, Fopounga, Foto, Santchou, Fondera, Foréké-dschang, Tamekoua. Dans les chefferies du Sud-Est, on rencontre aussi les populations banen, bassa'a et mbo⁹³.

La dernière vague des chefferies est celle issue des précédentes à la suite de la pression démographique, des guerres de succession ou de la volonté de puissance des princes non héritiers à s'autodéterminer. C'est le cas des chefferies Bandjoun, Bankassa, Balengou issues de Baleng. Les chefferies Babouantou, Fotouni, Fondjomekwet et Fondanti de l'actuel arrondissement de Bandja furent créés au XVIII^e siècle par les migrants chasseurs venant de la Menoua et des Bamboutos⁹⁴. Les chefferies Baham, Bamendou et Bansa sont issues de la chefferie Bagam établie dans les Bamboutos depuis le XVII^e siècle⁹⁵.

b-Localisation et description du cadre naturel

Cette sous-partie du travail présente de façon globale la région occupée par les peuples du nguembong. L'étude est ainsi axée sur la description du cadre naturel et la localisation de ces peuples.

a- Localisation

Localisé dans la région de l'Ouest du Cameroun comme nous verrons sur la carte ci-après, les peuples *nguembong* sont regroupés dans le département des Bamboutos, arrondissement de Batcham, à l'Ouest de l'arrondissement de Mbouda à Balatchi, également dans le département de la Menoua, au Nord de Penka-Michel⁹⁶. De façon générale, l'ensemble de la région bamiléké⁹⁷ est localisé entre le 4^e et le 6^e degré de latitude Nord et entre le 9^e et le 10^e degré de longitude Est.

⁹³ F.R. Fokwa, "La société des missions Evangélique dans les Grassfields de 1926 à 1957", Mémoire de DIPES II en Histoire, ENS, 1999, p. 9, Dongmo, *Le Dynamisme Bamiléké*, Vol. I, 1981, p. 65.

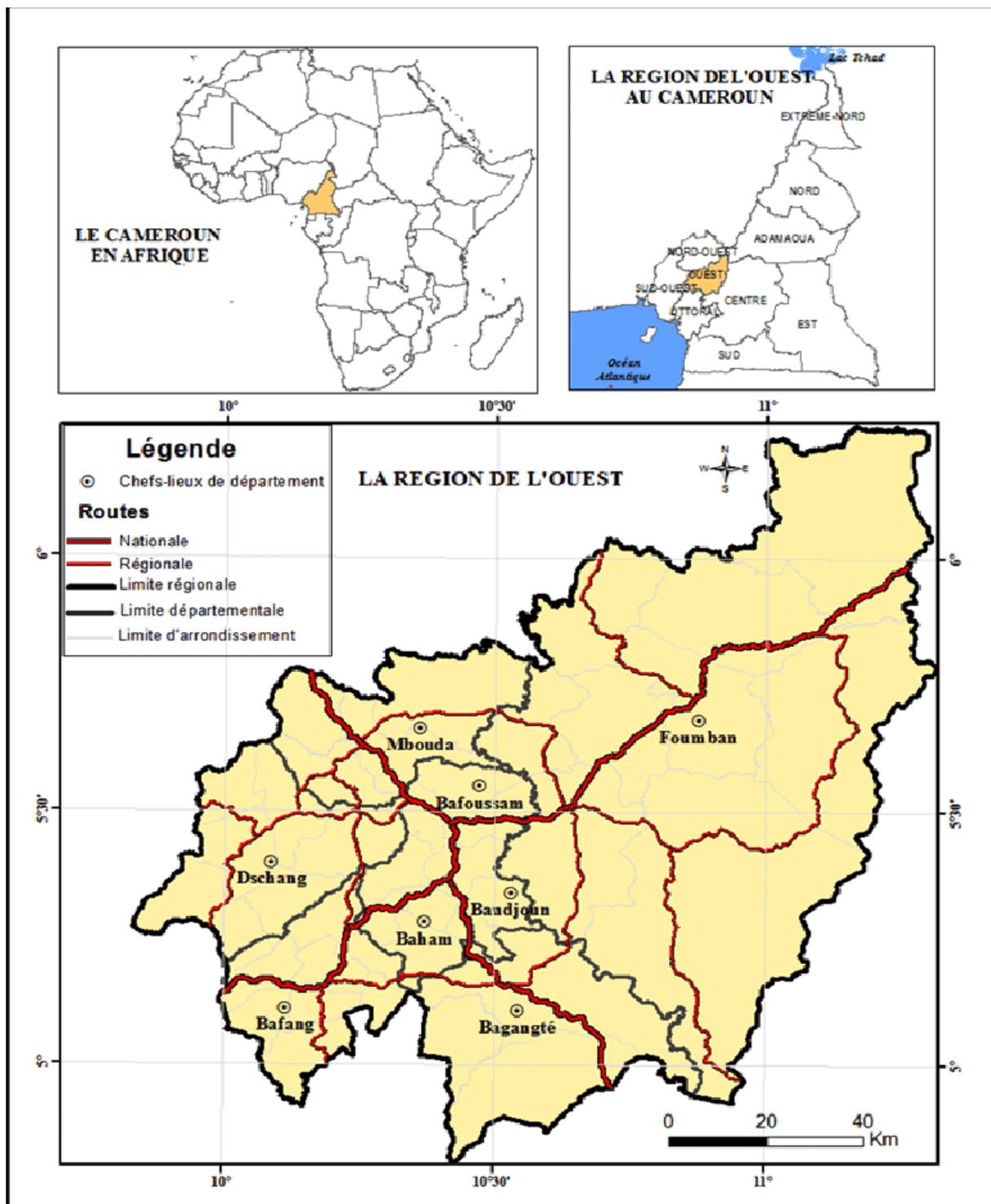
⁹⁴ J.M. Tanefo, *La chefferie traditionnelle : Hier, Aujourd'hui et Demain*, Yaoundé, UPA/EDICAF, 2012, p. 38.

⁹⁵ Komolo, "La médecine traditionnelle", p. 49.

⁹⁶ <http://www.Wikipedia.org>, les arrondissements de l'Ouest-Cameroun, consulté le 10 novembre 2021.

⁹⁷ Le terme bamiléké est le nom à travers lequel sont identifiées les populations vivantes à l'Ouest-Cameroun. Datant de l'époque coloniale, la première hypothèse soutient que tout serait parti d'une erreur d'interprétation. Ce nom viendrait du terme "*Baboté Ba leké*" qui signifierait "pe me leke", qui elle signifie les "habitants des montagnes". Selon Justin Mouafo, ce nom serait la dérivée de "Pue Melekeu" qui veut dire les habitants des ravins ou des rochers. Au regard des différentes hypothèses observées, celle qui se rapproche des autres est celle de la signification "les hommes des montagnes".

Carte n °3 : La region de l'Ouest au Cameroun



Source : <https://www.reseachgate.net>. Cartes de la situation géographique de L'Ouest Cameroun, consulté le 03 août 2021.

b- Description du cadre naturel

Les Hautes terres de l'Ouest représentent un véritable château où de nombreux cours d'eau comme le Noun, le Nkam, la Mifi, la Manyo prennent leur source⁹⁸. Aussi dressées contre les vents de moussons venant de l'océan atlantique, ce relief de plateau provoque d'énormes pluviométries qui s'adjoignent à celles provoquées par la flore pour entretenir la régularité des fleuves et marigots. L'ensemble des cours d'eau du plateau bamiléké s'organise en deux bassins fluviaux : le bassin du Noun à l'Est et celui du Nkam au Sud dont font partie notamment la Menoua. Ces cours d'eau sont à leur tour alimentés par de nombreux ruisseaux.

Elle est traversée par un climat de type équatorial et du sous-type guinéen d'altitude. Il est caractérisé par des précipitations qui tombent pendant 7 à 8 mois, avec des maximes en août, septembre et octobre. Cette abondance de précipitation (1500 mm à 2000mm par an) est justifiée par sa situation sur la dorsale camerounaise. Cette immense chaîne de montagnes qui s'étire de l'océan atlantique au Tibesti est balayée par l'épaisse mousson humide venant du Golfe de Guinée.⁹⁹ Cette région est dominée par un relief accidenté d'altitude moyenne 1700m, et qui atteint son pic au mont Bamboutos (2740m)¹⁰⁰. En général, du point de vue écologique, l'Ouest Cameroun est remarquable par sa savane boisée, son sol d'un brun foncé. Cette savane est de hautes herbes, parsemée d'arbustes nains offrant un panorama merveilleux.

Les chaînes de montagnes plus présentes au Nord de la région sont dominées par les monts Bana-bactha, Demkouo, Kotou, Djuitissa, Levet, Mangwa ou Bamboutos, Batié-Bangou, Bapi, Matchou, Batchingou, Bangoulap. Ces chaînes sont parcourues par un réseau de vallées à fond marécageux. Du Nord au Sud, on distingue les plateaux du Nord (Mifi, Menoua, Bamboutos) au sol volcanique très fertile pour les pratiques agricoles ; le plateau méridional (Ndé, Haut-Nkam) au sol pauvre et très accidenté, entraînant d'importantes migrations. Ce bloc de haut-relief est encadré du côté est par la plaine du Noun et du côté Ouest par le plateau de Mbo¹⁰¹. Bien que la formation des chefferies, la description du cadre

⁹⁸ Tanefo, *La chefferie traditionnelle*. p. 229.

⁹⁹ M. Amfouo, "Contribution à l'étude de la phytosociologie des plantes médicinales dans l'arrondissement de Batcham, Ouest-Cameroun", Mémoire de Master en Biologie Végétale, Université de Dschang, 2006, p. 5.

¹⁰⁰ J. M. Fotsing, "Genèse et évolution des structures foncières en pays bamiléké : l'exemple des chefferies Bamendjou, Bahouan, Batié et Baleng", Thèse de Doctorat 3^e cycle en géographie, Université de Yaoundé, 1984, p. 24.

¹⁰¹ J. P. Notué & L. Perrois, *Rois et sculpteurs de l'Ouest-Cameroun : la panthère et mygale*, Paris, Khartala, 1997, p. 229.

naturel et la limitation de l'espace occupée par les *Nguembong* de l'Ouest -Cameroun soit pris en compte, lancer un faisceau lumineux sur leur provenance nous paraît nécessaire.

B-LA QUESTION DE L'ORIGINE DES NGUEMBONG

Le peuple qui fait l'objet de notre étude n'a pas toujours été où il se trouve actuellement. On doit se servir des sources orales, écrites et archéologiques pour défendre la thèse d'une origine locale d'une part. Et d'autre part, quelques arguments pour présenter leurs origines exogènes.

a- Thèse de l'autochtonie des peuples *nguembong*

Le discours professant l'autochtonie des peuples *nguembong* de l'Ouest-Cameroun est entretenu par les traditions orales. Ces peuples se réclament originaire du site *Nzie-lah* (commencement du pays en langue *nguembong*). Il y a en effet dans cette localité un espace dénommé *Fyumlà* qu'encadre harmonieusement une forêt sacrée, d'où les ancêtres des peuples *nguembong* seraient sortis de façon miraculeuse et où converge une litanie de rituels d'offrandes, de sacrifices et de prières¹⁰². Dans le même ordre d'idées, les populations foréké-Dschang, de Bahouc, de Bakong croient que leurs ancêtres émergent de leur terre. C'est dans ce sens que le *fo* balessing nous fait savoir que l'un des fils *bangang* était au *la'akam* et lorsqu'il est sorti pour aller à la forêt sacrée, à son insu, on a mis son frère, et comme deux fils d'un même père ne peuvent être au *la'akam*, le *fo* s'est enfui avec une partie de la population pour créer le village balessing¹⁰³. Ainsi, avec la volonté de s'autodéterminer, les peuples *nguembong* se sont formés. Ce fait magnifie la sacralité de la terre. Cependant, il relève beaucoup plus du mythe d'appropriation de leur espace avec lequel il s'identifie (alliance totémique) que de la réalité migratoire, rapportée par les sources écrites. En d'autres termes, les peuples *nguembong* émergent de leur terre et nulle part ailleurs. Au regard des processus migratoires effectués par ce peuple, pouvons-nous réellement conclure que ces peuples ont une origine uniquement endogène ? Que disent les autres sources sur la provenance de ce peuple ?

D'après les sources écrites, à partir du XIV^e siècle la région comptait déjà des Etats organisés, la plupart des grandes chefferies ont été fondées par une lente pénétration de gens

¹⁰² O. Djimeli, *Regard sur les chefferies bamiléké*, Yaoundé, Ed, MONT-PARNASSE, 2002, pp.21-22.

¹⁰³ S.M. Faméné, 47 ans, chef Balessing, Palais Royal, 28 mars 2021.

venus d'ailleurs dans bon nombre de cas¹⁰⁵. Ces fondateurs seraient venus des régions périphériques du *Grassland*¹⁰⁶. On ne connaît rien des rapports initiaux entre eux et les occupants du plateau sinon qu'en général, ce ne devait pas être des rapports de force. Ces migrants vinrent de plusieurs directions d'après la tradition orale¹⁰⁷: de la vallée du Mbam (Ndobo-Tikar), du bassin du cross river (Banyang, widekum), bassin du plateau bamenda et bamoun et de région de Bafia. Ils seraient les descendants des tikar de la plaine du haut-Mbam comme l'indique Gerard Ngandjou Komolo¹⁰⁸.

Concernant les sources archéologiques nous pouvons prendre en compte la date 1953 avec E.M. Buisson qui affirme avoir découvert des sites et recueilli des matériaux archéologiques dans les Hauts plateaux de l'Ouest- Cameroun en général et une partie des chaînes occidentales en l'occurrence les circonscriptions de Dschang¹⁰⁹. Les fouilles archéologiques ont démontrée que cette région à été habitée de manière interrompue par des populations chasseurs depuis le néolithique, au Ve millénaire a.v J.C¹¹⁰. Selon Warnier et Assombang, certains peuples y auraient vécu il y a plus de 10.000 ans a.v J.C. Ce serait le foyer d'origine des bantou, depuis lequel ils commencèrent à se répandre vers la Sud du continent il y' a 5000 ans¹¹¹. Les expressions artistiques de cette région, l'architecture palatiale et des objets perlés sont largement reconnues, surtout celle des bamiléké. C'est également dans le même sens que Notué affirme que le plateau bamiléké est peuplé depuis les temps préhistorique car, de nombreuses découvertes d'objets lithiques ont été faites dans cette région. Les sources orales et écrites et archéologiques ont donc donné des éléments sur l'origine locale du peuple *nguembong* à travers le peuplement dans les Haut-plateaux de l'Ouest-Cameroun. La prise en compte de leurs origines exogènes est aussi nécessaire.

b- Origine exogène du peuple *nguembong*

Les peuples qui font l'objet de cette étude ont également venus d'ailleurs. Parties de la zone des Grands Lacs, les populations vont vivre dans la Haute Nubie, la basse Nubie, le

¹⁰⁵ J. P. Notué, "La symbolique des arts bamiléké (Ouest-Cameroun) : approche historique et anthropologique", Thèse pour le Doctorat en Histoire de l'Art, Vol I, Université de Paris I (France), 1988, p. 120.

¹⁰⁶ Le Grassland est la vaste région de savane des hauts plateaux volcaniques située dans l'Ouest du Cameroun, étalé sur les régions du Nord-Ouest et de l'Ouest. Elle est appelée, selon les circonstances, Grassland, hauts plateaux de l'Ouest, "savane camerounaise" ou même parfois "Grassfield"

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ G. Ngandjou Komolo, "La médecine traditionnelle dans les chefferies Bamiléké de l'Ouest-Cameroun du XVI^e au XX^e siècle. Étude historique", Thèse de doctorat /Ph. D, UYI, 2016, p. 50.

¹⁰⁹ E. M Buisson, "Matériaux pour servir à la préhistoire du Cameroun", *Bulletin de la Société Préhistorique Française (BSPF)*, 1953, N°6, p. 340.

¹¹⁰ J.Vansina "Le phénomène bantou et les savants", *Revue française d'histoire d'outre mer*, Vol.65, n°241, 1979, p. 543-551.

¹¹¹ P.Lavacher "Le peuple des grassfields : recherche archéologique", *Africa focus*, Vol.14, n°1, 1998, p. 17-36.

plateau saharien, la partie sub-nilotique avant d'occuper finalement toute la Vallée du Nil selon l'égyptologue sénégalais Babacar Sall¹¹². En effet, comme le revendique de nombreuses traditions en Afrique, appuyées par des enquêtes anthropologiques effectuées par Cheikh Anta Diop et qui soutiennent que tous les Noirs de grandes tailles auraient peuplés l'Afrique à partir de la vallée du Nil, les Bamiléké en général et les *nguembong* en particulier se réclament aussi originaire de l'Égypte¹¹³. L'Abbé Thomas Ketchoua affilie les Bamiléké au Mboum de l'Adamaoua qui auraient séjourné en Égypte il y a de cela 3000 ans, et qui auraient quitté ce pays sous la menace de Dieu et du pharaon¹¹⁴. Cette analyse ne nous donne pas explicitement l'origine des bamiléké en général et des *Nguembong* en particulier, comme le démontre Emmanuel Ghomsi et Jean Marie Tanéfo.

Pour le premier, les ancêtres bamiléké seraient des descendants des constructeurs de pyramides ayant été chassés de l'Égypte par les invasions indo-européennes. Après avoir séjournés dans la région du Soudan, puis du Tchad et de l'Adamaoua, ils entrèrent en contact avec les peuples de la forêt, modifiant leur architecture et ne gardant que la forme pyramidale¹¹⁵. De tout ce qui précède, il en ressort que les peuples *nguembong* qui font l'objet de ce travail, comme l'ensemble des Bamiléké, ont également une origine externe à travers les faits sus-évoqués. Les éléments de la culture matérielle et immatérielle doivent être évoqués dans le cadre de cette étude.

c- Quelques éléments de la culture immatérielle, matérielle et trajectoire migratoire

Plusieurs éléments permettent de faire un rapprochement entre les anciens Égyptiens et les peuples *nguembong* de l'Ouest-Cameroun. Parmi eux, on note le symbolisme cosmogonique, la symbolique des chiffres, les similitudes linguistiques, l'habitat, les ustensiles de cuisine, le mode vestimentaire et quelques éléments de la vannerie.

c-I- Le symbolisme cosmogonique et la symbolique des chiffres

Le symbolisme cosmogonique est constitué de l'aigle, du lion et surtout la pyramide. En effet, l'aigle en pays *nguembong* est une entité particulière dans la conception mystique et culturelle du pouvoir traditionnel. Il est l'un des emblèmes du pouvoir royal et se rapporte très souvent au mysticisme et aux sociétés secrètes. On aperçoit son image sur des trônes et des étoffes. Il participe du symbolisme cosmogonique hérité par les Bamiléké en général et les

¹¹² B. Sall, "Aux sources de l'Égypte primitive ", *Ankh*, N°18-19-20, 2009/2010 /2011, pp. 15-16.

¹¹³ C. A. Diop, *Nations nègres et culture*, Paris, Présence Africaine, 1954, p. 336.

¹¹⁴ Ketchoua, *Les peuples de l'Ouest*, p. 33.

¹¹⁵ Ghomsi, " Les Bamiléké du Cameroun ", p. 157.

peuples *nguembong* en particulier. Chez les anciens Egyptiens, l'aigle représentait l'âme de la personne humaine¹¹⁶. Du fait de la nature divine qu'il représente, l'aigle était considéré comme une divinité. Cet animal, écrit Moustapha Gadalla¹¹⁷, est connu par son instinct de migrateur qui ne se perd pas, qui retourne toujours à son nid ; il peut porter des nouveaux-nés à des nouvelles familles : c'est l'âme d'une famille, comme un géniteur.

Concernant le lion, les Egyptiens l'ont connu comme un animal-roi au plan naturel et physique. C'est le symbole de la force masculine, mais l'hégémonie de la lignée matrilinéaire dans la tradition pharaonique accorde souvent plus de pouvoir à la lionne. Il joue un rapport important avec les dieux et les déesses de l'ancienne Egypte¹¹⁸. Il est aisément compréhensible que le lion serve de symbole de la vaillance et que le prédicat se soit reporté sur la personne du pharaon. Il est considéré comme le gardien par excellence. En outre, chez les *Nguembong*, la symbolique totémique liée au lion est toute singulière au sein des sociétés secrètes. C'est par ailleurs l'entité totémique des hauts dignitaires.

Durant le parcours migratoire, des Bamiléké en général et des peuples *nguembong* jusqu'au Golfe de Guinée ont conservé cette puissance qui se cache derrière toute image pyramidale. La manifestation mystico-traditionnelle la plus impressionnante de la pyramide se retrouve dans le panthéon des chefs, sorte de temple sanctuaire à toit conique construit dans le bois sacré de la chefferie pour recevoir le corps des différents chefs de la dynastie¹¹⁹. L'énergie cosmique qui s'y dégage est généralement attribuée à l'image de la pyramide qui exercerait des influences sur les esprits du monde invisible. Seule une poignée de hauts dignitaires initiés ont droit et la force d'accéder à ce panthéon. Une fois par semaine, ils s'y rendent, tels leurs ancêtres Egyptiens, pour louer les esprits décédés et communiquer avec eux. Le panthéon des chefferies *nguembong*, comme les lieux de sépulture dans les familles ordinaires, constituent donc, comme chez les anciens Egyptiens, un lieu de visite des morts¹²⁰. Dans le même ordre d'idées, les ancêtres égyptiens tout comme les notables du *nguembong* se rendaient dans les pyramides un jour précis de la semaine pour opérer les séances de communication avec les esprits ancestraux¹²¹. Dans les chefferies *nguembong* et chez les hauts dignitaires, nous trouvons des cases en toits coniques. On admet volontiers que c'est la présence d'images pyramidales sur les fameux tissu traditionnel *nzouo souo* qui lui donne une

¹¹⁶ D. Toukam, *Histoire et anthropologie du peuple bamiléké*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 37.

¹¹⁷ M. Gadalla, *Egyptian Divinities: the all who are the one*, Publischers, 2001.

¹¹⁸ <http://www.Persee.fr>. Le rôle et le sens du lion dans l'Egypte ancienne, consulté le 25 août 2021.

¹¹⁹ Toukam, *Histoire et anthropologie*, p. 35.

¹²⁰ Toukam, *Histoire et anthropologie*, p. 36.

¹²¹ *Ibid.*

importance singulière dans les Grassfields. Et c'est à juste titre qu'il est le tissu des *fo*, l'étoffe des notables, l'étoffe princière chez les peuples *Nguembong* en général.

Photo 1 : La pyramide rhomboidale de Snefrou (Ancien Empire)



Source : <http://www.wikipedia.org>, consulté le 28 septembre 2021.

Photo 2 : Habitats en pailles (période ancienne).



Source : A .Yves, " Evolution de l'habitat traditionnel en Afrique: Exemple de la province de l'Ouest-Cameroun ", Thèse de Doctorat Ph/D en Histoire, Université de Berlin, Septembre 2011,p .35.

Ensuite, il apparait important de prendre en compte la symbolique des chiffres qui occupent une place indéniable dans l’Egypte ancienne comme dans l’espace culturel Nguembong. Les chiffres impairs possèdent chez ces dernier une charge mystique qui culmine dans les chiffres sept et neuf. Ce sont des chiffres divins qui ajoutent à la sacralité de plusieurs rituels. Le chiffre neuf est un chiffre divin et parfait. La gestation dure neuf lunes. Ce peuple associe le chiffre neuf à la création et au sacré¹²². Dans l’Egypte ancienne, nous pouvons faire référence à l’énneade qui est le groupe de neuf divinité de la mythologie égyptienne rassemblant toute les forces présentes dans l’univers : le démiurge Atoum, l’humidité Tefnout, l’air Shou, la terre Geb, le ciel Nout, Osiris, Isis, Seth et Nephthys¹²³. En effet, chez les *Nguembong*, le *fo* tenant son pouvoir de Dieu, son initiation tout comme ses obsèques durent neuf semaines. La réalité du pouvoir dans la chefferie est exercée par le conseil des neuf notables. Ce cercle très fermé et très influent constitué des héritiers des pères fondateurs a la lourde tâche de designer le *fo* et de superviser son initiation. Détenteur de grand pouvoir religieux, les membres de ce club ont également droit à des obsèques de neuf semaines.

Tout ce qui symbolise le devin symbolise également ses attributs majeurs que sont la complétude, l’omniprésence, la perfection. Après la naissance d’un enfant, pour certifier qu’il est complet, les matrones *nguembong* vérifient l’existence de ses neuf orifices que sont les deux yeux, les deux narines, une bouche, deux oreilles, un anus et un orifice sexuel¹²⁴. Dans le même ordre d’idées, plusieurs rites initiatiques et essentiellement les rites totémiques, imposent aux candidats de s’asseoir à neuf reprises sur une chaise, d’avaler à neuf gorgées une potion ou de goûter à neuf reprises un menu. En général, l’itération neuf participe d’une volonté de faire renaître l’individu, ou mieux de faire reconfigurer les paramètres divins qui sommeillent en chacun de nous. Pendant les neuf mois d’initiation au *La’akam*, le nouveau *fo* renaît dans la peau de son prédécesseur. Le chiffre neuf marque enfin la limite des possibilités humaines. Au-dessus de neuf, il n’y a plus que le Créateur Suprême. Les neuf notables constituent ainsi l’ultime instance de recours de toutes les institutions sociales¹²⁵.

Dans l’Egypte ancienne, le chiffre sept désignait à l’origine l’arc du dieu Horus, c’est-à-dire les peuples qui devaient être sous la domination de Pharaon. En réalité, les anciens Egyptiens avaient très tôt compris que l’univers était animé par les forces de la vie. Le signe

¹²² Kamga, *La’kam ou carnet*, p .125.

¹²³ <http://www.wikipedia.org/Eneade>, consulté le 16 juin 2022.

¹²⁴ Kamga, *La’kam ou carnet*, p .125.

¹²⁵ *Ibid*, p. 126.

hiéroglyphique qui sert à écrire le chiffre sept est une tête  humaine, certainement à cause de ses sept orifices : deux oreilles, deux yeux, deux narines et une bouche¹²⁶. C'est dans cette partie du corps que sont rassemblés les sept ouvertures vitales, de même que le siège des cinq sens, et qui détermine, chez l'homme, sa nature d'être-logique. Selon la pensée pharaonique, le but unique de la création est la vie, et surtout celle des humains, il est tout naturel de pouvoir écrire le terme *ankh* " vivre, vie " en utilisant " sept "¹²⁷. S'agissant du chiffre sept chez les peuples *nguembong*, il y a lieu de noter qu'il est attaché aux vertus comme la purification, la guérison, des bonheurs, la solidarité et la puissance¹²⁸. Dans beaucoup de rite de purification ou de guérison, l'officiant utilise sept graines de jujube ou de cauris. Plusieurs gestes seront reproduits sept fois. C'est dans ce sens que le *fo* Batcham¹²⁹ nous fait savoir que lorsque le *fo* veut une femme, il répète certaines paroles sept fois et elle devient son épouse.

c-2 Similitude linguistique et l'habitat

Les similitudes linguistiques sont également à prendre en compte dans le cadre de ce travail. L'un des héritages gardés de leur séjour en Nubie et en région nilosaharienne reste aujourd'hui les traits de ressemblance qui existe entre les langues bamiléké et le *nuer*, langue de la région en question¹³⁰. Après plus d'une dizaine de siècles, malgré les migrations successives des Bamiléké en général et des *Nguembong* en particulier jusqu'au pays tikar, puis outre-Noun, n'ont pas effacé tous les vestiges de cette langue nilotique dans les langues bamiléké. En effet, en rapprochant le lexique de la langue bamiléké-bafoussam, et celui du *nuer-dinka* (aujourd'hui deuxième langue du Soudan), on se rend compte des ressemblances. C'est vrai que ces langues ont évolué avec le temps et auraient portées d'autres noms dans le passé, mais les convergences linguistiques sont indéniables et corroborent, elle aussi, la thèse qui veut que les Bamiléké aient traversé la région soudanaise au cours de leur migration. Quelques mots¹³¹ ont été hasardement choisis :

Le feu : *mac* (nuer) *mok*

Le ciel : *nhial* (nuer) *nehien*

Petit : *kor* (nuer) *khok*

¹²⁶ D. Malick, A. M. Lam, M. I. Sy, "Etude du rôle et de la signification du chiffre 7 en Afrique noire depuis l'Egypte ancienne", revue d'égyptologie et d'histoire des civilisations de l'Afrique noire, Vol I, 2020, pp .12-13.

¹²⁷ *Ibid.* p .13.

¹²⁸ Kanga, *La 'akam ou carnet*, p .126.

¹²⁹ Entretien avec S.M. Kanouo Kalvin, 39 ans, *fo* Batcham, Palais Royal, 30 mars 2021.

¹³⁰ Toukam, *Histoire et anthropologie*, p .26.

¹³¹ *Ibid.*

Manger : *amith* (nuer) *né mi* : synonyme de *né pfoué*

Boire : *dek* (nuer) *deng* : recipient /vase pour boire¹³².

Chez les peuples *nguembong* en général, ces mots sont presque les mêmes. En réalité, le terme renvoyant au feu chez les Balessing est *mok* comme chez les Bafoussam, petit c'est *khok*¹³³. Nous constatons que dans la région de l'Ouest en général, certains mots se prononcent de la même façon. Un autre élément important à prendre en considération est l'habitat.

Les cases traditionnelles des *Nguembong*, de plan carrées et surmontées d'un toit conique de chaume volumineux, lui donne, vu de loin, la silhouette d'un champignon. Cette forme architecturale est plus présente dans les chefferies, à celle des *fo* s'ajoutent de nombreuses cases de ses femmes disposées de part et d'autre avec les cases des serviteurs, les grandes cases de réunion des associations coutumières. A ces constructions architecturales sont liées les sculptures qui expriment le rang social de son propriétaire comme les encadrements de porte, les piliers qui soutiennent le toit et les sièges pour participer aux réunions et association, statuts et masques représentant des ancêtres¹³⁴. Il est aussi important de noter que les cases *nguembong* sont généralement faites de pailles et de bambou. C'est dans ce sens que Ngouana Joseph, prêtre ritualiste¹³⁵ nous rappelle que les maisons se construisaient en bambou joint à la terre battue et le toit en pailles. Plus loin, il relève que les peuples *nguembong* ont d'abord habité les huttes qu'ils ont recouvertes de pailles. Ces toits avaient tous la même forme et ressemblaient à un triangle.

Un autre registre important dans cette corrélation entre la culture matérielle *Kemet* et *nguembong*, est celui des ustensiles de cuisine.

Pour faire moulin certaines substances, le peuple égyptien ancien faisait recours à une meule. Cette réalité était également perceptible chez les peuples *nguembong* de l'Ouest-Cameroun. D'après Faulkner, les *Kemtyou* utilisaient la pierre dénommée *bnwt*¹³⁶ pour accomplir une activité. Par ailleurs, plusieurs informateurs à l'instar de zuzanne Foudjo¹³⁷, nous font savoir que la meule, appelée en langue *nguembong* *louon*, a servi à écraser plusieurs

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ J. C. Barbier, *Les sociétés bamiléké de l'Ouest-Cameroun : étude régionale à partir d'un cas particulier*, O.R.T.O.M, 1971, p .107.

¹³⁵ Entretien avec Joseph Ngouana, 71 ans, Prêtre ritualiste, Tock Prah, 29 mars 2021.

¹³⁶ [En ligne] : <http://www.hierogl.ch/hiero/bnwt>, consulté le 2 septembre 2013.

¹³⁷ Entretien avec M. Foudjo, 70 ans, Balessing, mewang, 8 décembre 2020.

aliments et condiments de cuisine. Pour renchéir, Mali Zortedem¹³⁸ nous informe que durant l'époque antérieure, il n'y avait pas les machines à écraser pour faciliter certaines tâches de cuisine. Pour pallier ce problème, on faisait recours à la pierre pour écraser et faire moude les aliments. Elle continue en disant que tout ce qui est broyé a la pierre à une saveur particulière après la cuisson. Un aperçu de la meule en Egypte et pays *nguembong* montre que ces deux outils sont identiques. Elles se présentent comme les images suivantes :

Photo 2: une meunière au repos (*Ancien Empire*)



Source : Yoporeka Somet, *Réflexions sur le " message des meules : chant allusif de femme L'Egypte au musée du Louvre*, Monaco, Edition du Rocher, 2000, p .35.

¹³⁸ Entretien avec Mali Zortedem, 81 ans, patriache, mewang, 28 mars 2021.

Photo 3: Une meunière entrain de moudre (Ancien Empire)

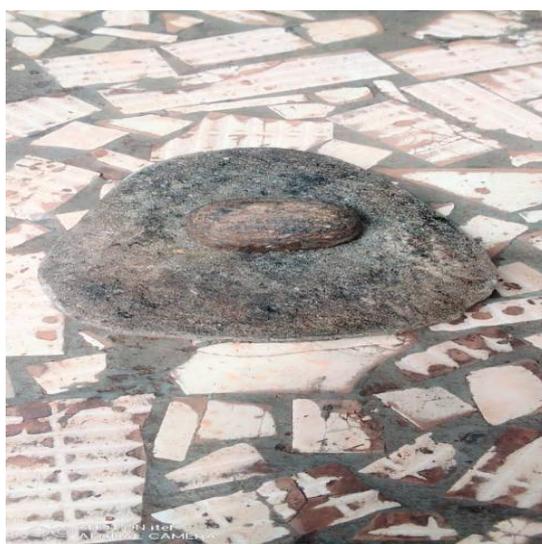


Source : Yoporeka Somet, Réflexions sur le, p .35

Sur cette photo, nous voyons une femme assise près d'une meule en repos. Cette photo nous permet de savoir que dans cette aire culturelle, les pierres sont utilisées par les femmes pour faire moudre les aliments.

Sur cette photo, nous voyons une femme agenouillée avec les deux mains posées sur une petite meule. Elle est entrain de faire moudre les aliments. A travers sa position, nous constatons que pour faire moudre les aliments, on le fait avec une petite meule allant du haut vers le bas.

Photo 4: La meule en pays *nguembong*



(Cliché A. Foudjo, Balessing, 30 mars 2021)

A ces meules, on peut ajouter d'autres ustensiles de cuisine comme le mortier et le pilon qui sont inséparables. En effet, le mortier est un objet utilisé pour mieux triturer certaines substances afin de les modifier en nouille. Les peuples *nguembong* de l'Ouest-Cameroun appellent cet instrument *léfook*, sculpté en bois. C'est un dispositif qui a la forme d'une bassine aux bords arrondis et au fond plat. Appelé *nkong* chez les *Nguembong*, le pilon quant à lui aide à piler les aliments comme le taro qui est le met traditionnel le plus connu et valorisé chez ce peuple.

c-3 Quelques éléments de la vannerie

Dans l'Ouest Cameroun en général, et singulièrement chez les peuples *nguembong*, la vannerie apparait comme une forme d'artisanat. L'expression vannerie est apparue en français au début du XIIIe siècle¹³⁹. Etymologiquement, il vient du mot *van* qui désigne une forme de corbeille en forme de coquillage peu profonde, munie de deux poignées¹⁴⁰. Avant l'intervention du panier tissé dans l'Egypte ancienne, les gens utilisaient l'écorce des arbres pour fabriquer de simples récipients ou boîte de rangement. Ils utilisaient comme corbeille pour transporter la nourriture ainsi que autres articles¹⁴¹. Cependant, ces conteneurs s'effritaient rapidement après quelques utilisations. Après l'amélioration, on a eu le tissage en bandes d'écorce et d'autres matières végétales. C'est dans ce sens que Khider Adam explique que depuis l'époque néolithique, l'Egypte ancienne produit des paniers dont la matière principale est constituée des branches de palmiers, de roseau et d'herbes¹⁴².

La vannerie *nguembong* fait intervenir à la fois du rotin, du raphia, des fils de bananiers et des lianes. A toutes les époques elle est faite de feuilles de paille, de raphias, du roseau et des écorces de raphia¹⁴³. Elle produit plusieurs catégories d'objets, La vannerie fine et celle de luxe¹⁴⁴. La vannerie de luxe s'intéresse principalement à la fabrication des objets d'ameublement en rotin (grands fauteuil, chaises, lits, armoires). La vannerie fine quant à elle comprend les objets de services, de parure, des ustensiles. Elle produit des objets simples et de nombreuses sortes de corbeilles dressées de différentes façons. C'est une vannerie qui

¹³⁹<http://www.als.openedition.org>, techniques, forme, signes et fonction de la vannerie au Cameroun, consulté le 04 août 2021.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹<http://www.moneduparnier.com>, histoire du panier en osier, consulté le 04 août 2021.

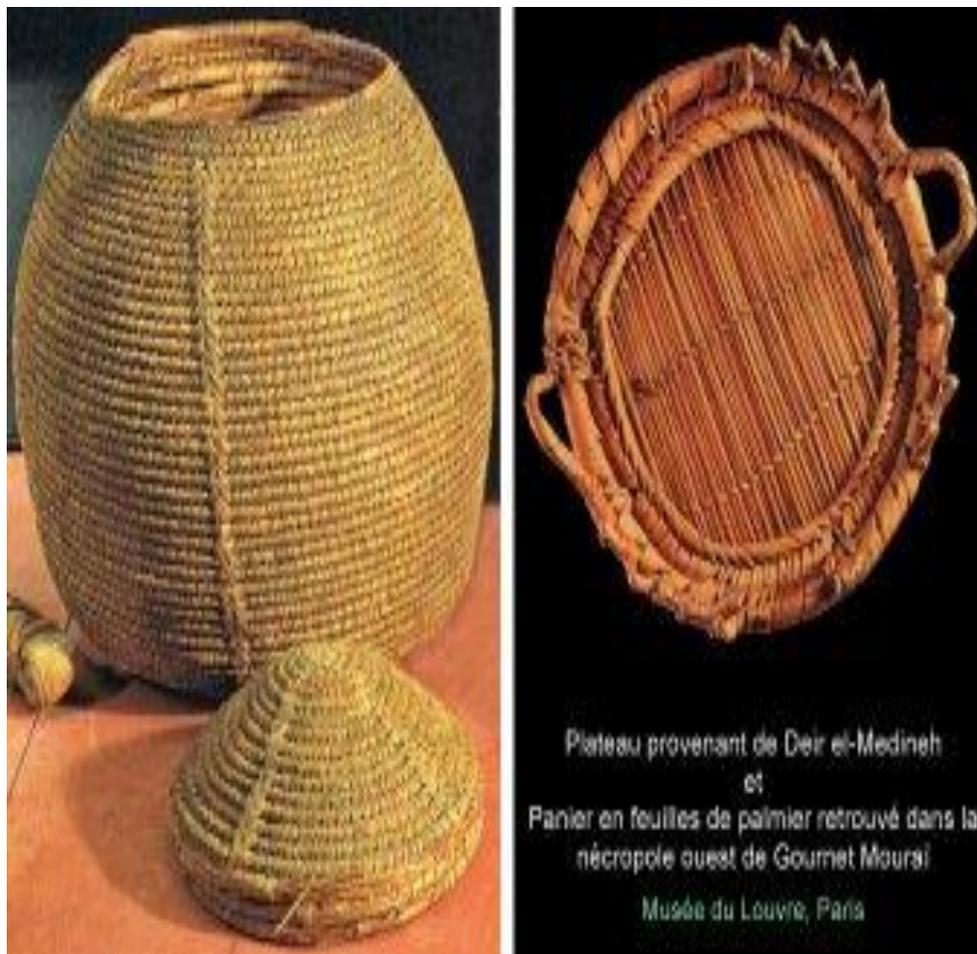
¹⁴² A. Khider, *Le mobilier et les coutumes funéraires Koushite à l'époque méroïtique*, Berlin, Verlag, 1999 in E. A. Ayafor, "L'Eau, la vie et la mort", p.100.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴<http://www.als.openedition.org>, technique, forme, signes et fonction de la vannerie au Cameroun, consulté le 04 août 2021.

s'apparente à celle de l'Égypte ancienne à plusieurs niveaux. C'est le cas de ce panier *kemet* qui présente les mêmes caractéristiques que les produits de la vannerie *nguembong*.

Photo 5 : Les paniers égyptiens (Ancien Empire)



Source : <http://www.wikipedia.org>. Les paniers Égyptiens, consulté le 03 aout 2021.

Les paniers qui sont sur cette photo se représentent sur plusieurs formes. Chaque panier est fabriqué en fonction du rôle qu'il doit jouer. Le plus grand panier permet le transport des aliments lourds. Par contre, les plus petits sont réservés pour le transport des aliments moins lourds. Ces derniers sont également réservés pour tamiser certains aliments. Au regard des paniers Kemet et Nguembong, nous pouvons noter qu'ils sont fabriqués avec des objets similaires comme les écorces d'arbres, les fibres de raphias, ceci à cause de leur solidité.

Photo 6 : panier du peuple *nguembong*



(Cliché A. Foudjo, Balessing, 30 mars 2021)

De tout ce qui précède, il en ressort que l'architecture et quelques instruments de cuisine des peuples égyptiens et *nguembong* ont une certaine similitude. Cependant, la prise en compte du volet vestimentaire peut permettre de mieux ressortir une fois de plus les éléments qui les rapprochent.

En effet, dans l'Égypte ancienne et plus précisément durant l'Ancien Empire, on note le port de vêtement fait en peau de panthère et arboré par les membres de la cour royale et par les hauts dignitaires¹⁴⁵. Cette réalité est également observable chez les *Nguembong* de l'Ouest-Cameroun où les vêtements faits en peau de panthère sont entièrement réservés au *fo* et au haut dignitaire pour accroître leur niveau de pouvoir et exprimer la position qu'ils occupent dans la société. Les peuples négro-africains ont ceci de singulier qu'ils ne font pas une dissemblance entre le félin comme la panthère et léopard, les deux animaux sont toujours désignés par le même terme.¹⁴⁶ Les Égyptiens anciens employaient pour les deux l'unique terme *ba*¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Ayafore, "L'eau, la vie et la mort", p.105.

¹⁴⁶ Ayafor, " L'eau, la vie et la mort ", p. 104.

¹⁴⁷ *Ibid.*

Photo 7: Decor royal fait de peau de panthère chez les nguembong



(Cliché A.Foudjo ,Balessing (Bambi),27 mars 2021)

Au regard de cette photo, nous pouvons constater que la peau de panthère sert de decort royal, ceci en fonction du contexte dans lequel l'évènement a lieu. Elle permet au porteur d'exprimer son rang social, mais également de montrer la place qu'il occupe au sein de la société. Bien que la formation des chefferies, la description du cadre naturel et la délimitation de l'espace occupée par les *Nguembong* de l'Ouest -Cameroun et leurs origines soient pris en compte, lancer un faisceau lumineux sur leur structure sociale nous paraît nécessaire.

Bien que la formation des chefferies, la description du cadre naturel et la délimitation de l'espace occupée par les *Nguembong* de l'Ouest –Cameroun et leurs origines soient pris en compte, lancer un faisceau lumineux sur leur structure sociale nous paraît nécessaire.

C- ORGANISATION SOCIALE ET POLITIQUE

Les peuples *nguembong* qui font l'objet de cette étude ont une structure bien hiérarchisée qui doit être présentée tant sur le plan social que politique.

a-Organisation sociale

Les peuples égyptiens comme ceux *nguembong* tirent en partie leur renommée de leur solide organisation. Il n'aurait pas pu atteindre une telle stabilité et une telle grandeur sans la

collaboration de tous les niveaux de population. La société est subdivisée en deux : les privilégiés et le peuple. Ce dernier est constitué des soldats, des commerçants, des paysans et les dépendants. La famille s'organise autour du père. L'homme est le chef incontesté de la famille.

Les peuples *nguembong* quant à eux sont avant tout des paysans. Sur le plan social, la famille constitue la cellule de base. Elle est constituée d'un chef de famille, de ses enfants, de ses épouses. La société s'articule autour d'un chef en zone concentrique allant des dignitaires aux travailleurs¹⁴⁸. La femme y tient un rôle paradoxal, véritable synthèse des deux systèmes patriarcaux et matriarcaux qui régissent encore l'Afrique aujourd'hui. C'est ainsi que la femme, toute puissante quand elle est héritière légitime dans les familles nobles, souveraine absolue si elle est reine mère, devient objet d'échange dans les classes humbles ou serviles¹⁴⁹.

Après eux viennent les serviteurs *Tchinda* et *wala*¹⁵⁰. Les premiers représentent l'élément servile et le second la caste sacerdotale. Enfin, dans les villages autour de la chefferie les sous-chefs, soumis au *fo* prolongent l'autorité centrale. Le peuple, pour parfaire cette pyramide, s'organise à son tour en sociétés religieuses ou professionnelles¹⁵¹.

Les villages *nguembong* sont divisés en quartiers et le quartier regroupe les individus de différentes familles. Il est sous l'autorité d'un chef de quartier. Ce dernier est désigné par le *fo*. Il joue le rôle d'intermédiaire entre les populations et la chefferie. Il a également pour fonction de dire le droit dans sa sphère de compétence.

b-Organisation politique

L'Égypte ancienne est une monarchie absolue de droit divin, tous les pouvoirs sont détenus par un seul homme en l'occurrence le pharaon qui détient lui-même son pouvoir de dieu. Il était le chef de l'Etat, le représentant divin des dieux sur terre. Il était donc au sommet de la hiérarchie sociale. En effet, le pharaon était secondé par une sorte de premier ministre, le vizir ou *tjaty*. Le pouvoir de ce dernier était immense. Tous les fonctionnaires étaient placés sous son autorité. C'est dans ce sens qu'A. Erman et H. Ranke notent qu'il existe en Égypte :

Un personnage éminent qui prenait place immédiatement en dessous du roi-dieu et qui lui servait de remplaçant à la tête de l'Etat dédoublé : c'était le vizir, le guide des Grands de la Haute et de la Basse Égypte, le second après le roi dans la cours d'entrée du palais, remplissant en même temps les fonctions

¹⁴⁸E. Mveng, *Histoire du Cameroun*, Tome I, Yaoundé, CEPER, 1984, p. 239.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 240.

¹⁵⁰ *Ibid.*

¹⁵¹ *Ibid.*

de juge suprême : il était chargé, le plus souvent aussi sous l'Ancien Empire, de l'administration des deux trésoreries et des deux greniers et portait à l'occasion le titre de directeur de tous les travaux du roi ¹⁵².

Le vizir occupe alors une place de choix dans la société *kemtiou*, car il vient immédiatement après le souverain, le roi- dieu. La société égyptienne est hiérarchisée et tout homme doit obéissance à son supérieur immédiat. Sous cet angle, nous pouvons dire que l'état égyptien est organisé de façon pyramidale. On peut alors subdiviser la société en deux grandes parties : les privilégiés constitués du pharaon et sa famille, les prêtres, les gouverneurs et les fonctionnaires excluant vizir, les scribes et le bas peuple ¹⁵³.

Chez les peuples *nguembong* de l'Ouest-Cameroun, la société s'articule autour d'un *fo* en zone concentrique allant des dignitaires aux travailleurs.¹⁵⁴. Melvis Kein fait comprendre que dans ces sociétés, le *fo* est le pilier et le garant de la tradition et sa présence exclut tout désordre. Il est " *the central of figure, and incarnation and embodiment of tradition*¹⁵⁵. Cependant, on remarque que la place à lui accordée va au-delà de celle d'un simple gardien des traditions. Ce qui fait dire à Muluh Tagha que:

*In fact, there is no single word which can describe accurately his many duties and the various concepts the society hold of him. He is the father of secret wisdom and the father of the village. He was the priest and the divine, the philosopher, the protector of the community against witchcraft, the interpreter of destiny and the guardian of ancient culture.*¹⁵⁶

Le pouvoir du *fo* s'étend sous les personnes et les biens de la société *nguembong*, il est le représentant vivant des ancêtres de la chefferie¹⁵⁷. La royauté par contre, exprime physiquement et métaphysiquement, toute la réalité sociale. Elle se présente à peu près selon le schéma suivant.

A la tête de la société trône le *fo*¹⁵⁸. C'est un des héritiers légitimes qui prend le pouvoir après avoir une initiation dans le *La'kam*. Son pouvoir, en principe, s'étend sur les biens, et les personnes de son domaine. A côté de lui, siège la reine mère *Mafo*. Parfois plus puissante que le *fo* sur qui elle exerce un prestige religieux, elle est un personnage important, auquel tout obéit à la cour et dans le royaume. Autour du *fo* et la reine mère se pressent les

¹⁵² A. Erman & H. Ranke, *La civilisation égyptienne*, Paris, Payot, 1986, p. 113.

¹⁵³ D. Vabelle, *La vie dans l'Égypte ancienne*, Paris, PUF, 1988, p. 11

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ M. Kein., " *the award of traditional title in the Grassfields fondoms: the case of Mbei (Santa sub-Division) 1922-2002*," Mémoire de Maitrise en Histoire, UYI, 2006, p. 83.

¹⁵⁶ J. Muluh Tegha, " Chieftaincy in the Nguemba area: The case of Pinyin", Mémoire de Maitrise en Histoire, Université de Yaoundé I, 1986, p. 23.

¹⁵⁷ N. Paul & P. Louis, *Contribution à l'étude des sociétés secrètes chez les bamiléké (Ouest-Cameroun)* Yaoundé, ISH, ORSTOM, 1984, p. 44.

¹⁵⁸ Mveng, *Histoire du Cameroun*, pp. 239-240.

dignitaires membre du conseil personnel du *fo*. Ils sont au nombre de neuf. Dans les villages autour de la chefferie, nous avons les sous-chefs, soumis au *fo*, qui prolongent l'autorité centrale. C'est également dans ce sens que J.-P. Notué nous fait savoir que la société est composée d'un nombre de dignitaires en l'occurrence :

- Le *kwipu* celui qui tien la main du chef ;
- Le titre de *Waffo* est attribué au petit frere du fo ou à l'un de ses frères consanguins ;
- La mère ou une des sœurs du souverain obtient le titre de *Mafo*, reine mère ;
- Le *sop*, autre petit frère du *fo* ;
- Le *defo*, un serviteur chargé des commissions personnelles du *fo* ;
- Le *tabue* qui est aussi un serviteur ayant pour role de surveiller le double totémique du fo dans la forêt sacrée¹⁵⁹

D'après la présentation de l'organisation sociale et politique des *Kemtiou* et des peuples *nguembong* de l'Ouest-Cameroun, nous pouvons constater que dans ces deux sociétés, existe une organisation hiérarchisée sous la forme d'une pyramide.

Parvenu au terme de ce chapitre, qui porte sur le peuple *nguembong* et la question de leurs origines, il est à noter que le peuple *nguembong* qui fait l'objet de cette étude a une genèse endogène. Dans ce cadre, nous avons pris en compte les données orales, les sources écrites et les données archéologiques pour ressortir leurs origines internes. Par ailleurs, nous avons également fait recours aux arguments qui attestent une genèse nubienne, saharienne et nilotique pour présenter leurs origines exogènes. Pour cela, nous avons fait recours au symbolisme cosmogonique à travers l'aigle, le lion et la pyramide, à la symbolique des chiffres. A cela s'ajoutent les similitudes linguistiques, accessoires de cuisines et quelques éléments de la vannerie. Les peuples *nguembong* ont un cadre naturel particulier, illuminé par un relief et un espace géographique qui lui est propre. Ces peuples ont formé progressivement leurs chefferies, suite à une panoplie de mouvements migratoires, en mettant sur pied une organisation bien structurée tant sur le plan social que politique. Toutefois, ces peuples se sont servis de leur savoir-faire pour transformer l'environnement, afin de créer et de fabriquer plusieurs éléments de la communication. Allant dans ce sens, nous nous posons la question de savoir si les anciens Egyptiens et les peuples *nguembong* ont une manière propre à eux de concevoir la communication.

¹⁵⁹J. P. Notué, *Chronologie et histoire de l'art du Grassland (Cameroun) approche methodologique*, Yaoundé, MESIRES/ORSTOM, 1991, p.26.

**CHAPITRE II : FORMES, CONCEPTIONS ET ACTEURS DE
COMMUNICATION**

Dans le cadre de ce chapitre, nous allons présenter, autant les formes de la communication dans les sphères culturelles égyptienne et *nguembong*, que les différentes conceptions de communication afin de lancer un faisceau de lumière sur les différents acteurs de la communication.

A-LES FORMES DE COMMUNICATION DANS L'ANCIENNE EGYPTTE ET CHEZ LES NGUEMBONG

Dans cette sous partie, nous allons exposer les différentes catégories de communication utilisées par les anciens Egyptiens et les peuples *nguembong* dans l'optique de véhiculer un message. Elles regroupent la phéno-communication et la crypto-communication.

a- La phéno-communication

La phéno est empruntée à un terme grec, et renvoie à ce qui frappe à l'œil nu. La phéno-communication se rapporte par conséquent à la communication palpable, concrète, visible, matérielle. C'est celle à laquelle tout le monde a accès, car, elle planche sur des choses réelles. Un discours qu'on entend, une musique qu'on peut danser, un plat qu'on peut apprécier, une sensation de froid face à la glace, un film effrayant, un beau vêtement. Les contes, les chants, les maximes et les proverbes doivent être pris en considération.

a-1 Les contes et chants

Les contes sont utilisés tant par les anciens Egyptiens que par les *Nguembong* comme moyen d'expression. Dans cette perspective, les narrateurs ont pour rôle de tenir une assistance, souvent faite de jeunes et de leur relater avec manière les faits marquants de l'histoire d'un personnage ou d'un *fo*. Il faut dire que ces contes sont plus souvent narrés pendant la nuit, moment favorable pour les âmes d'écouter religieusement. Et Jean Klebert Fangseu pense à cet effet que " la nuit est plus que le jour propice aux déploiements de l'imaginaire " autour " des paroles¹⁶⁰". C'est dans ce sens que nous pouvons prendre en compte le conte égyptien¹⁶¹ ci- après. Il s'agit en principe du conte des deux frères datant du Nouvel Empire.

Il y'avait une fois deux frère d'une seule mère et d'un seul père. Anubis était le nom de l'ainé, et Bata était le nom du cadet. Anubis avait une maison et une femme, tandis que son frère cadet vivait chez lui comme fils. C'était lui qui lui faisait ses vêtements et qui menait sonbétailaux champs ; c'était lui qui labourait, lui qui moissonnait, c'était lui qui exécutait tous les travaux des champs. Ce frère cadet était un bon cultivateur qui n'avait pas son pareil sur la terre entière. Mais ces rapports touchants entre le jeune frère et son aîné furent troublé par la faute de la femme. Un jour que Bata revenait des champs, où

¹⁶⁰ J. K. Fangseu, Statut social et rites funéraires à l'Ouest-Cameroun : contribution à une étude sociologique de la mort chez les bamena, mémoire de DEA en Sociologie, UYI, 2010, p. 82.

¹⁶¹ Erman & Ranke, *La civilisation égyptienne*, pp. 496-497.

il était en train de labourer avec Anubis, pour chercher des semences à la maison, il éveilla la convoitise de sa belle-sœur, qui essaya de le séduire. Mais Bata, indigné la repoussa, et il se hâta de retourner aux champs, où il se garda toutefois de ne rien raconter à Anubis. Cetteréserve causa sa perte. Lorsque le soir fut venu, le frère aîné revint à la maison et le cadet marchait derrière son troupeau. Il s'était chargé de tous les herbes des champs, et il poussait ses bestiaux devant lui, pour les mettre en repos dans son étable au village. Alors, la femme du frère aîné eut peur de ce qu'elle avait dit. Elle alla chercher de la graisse et elle se mit dans l'état d'une femme qui a été maltraitée par un impudent, par ce qu'elle voulait dire à son mari : ton frère cadet ma roué de coups Ausoir, son mari revint, comme tous les jours ; il arriva à la maison et trouva sa femme couchée malade à la suite de violence. Elle ne lui versa pas d'eau sur les mains, comme d'habitude, elle n'avait pas allumé de lumière devant lui, sa maison était entièrement dans l'obscurité...Son mari lui dit : Qui a parlé avec toi ? Alors elle lui répondit : Nul n'a parlé avec moi, hormis ton frère cadet.

Alors le frère aîné devint furieux comme une panthère : il aiguisa son couteau et le prit en main. Et alors le frère aîné se plaça devant la porte de son étable, afin de tuer son frère cadet, lorsque celui-ci viendrait le soit à la maison pour faire entrer le bétail à l'étable.

Et quand le soleil se coucha, Bata se chargea de toutes les bêtes des champs, comme il le faisait chaque jour, et lorsqu'il vint à la maison, la vache tête, en entrant dans l'étable, dit à son bouvier : prends gardes, voici ton frère aîné qui se tient devant toi avec son couteau pour te tuer ; sauve-toi devant lui. Quand il eut entendu ce que disait la vache de tête, la seconde entra et dit la même chose. Et lorsqu'il regarda par-dessous la porte de son étable, il aperçut les pieds de son frère aîné qui se tenaient derrière la porte, le couteau à la main. C'est ainsi qu'Anubis, furieux, le poursuivit, mais Re fit surgir une eau entre les deux frères et mis ainsi le pauvre Bata à l'abri des coups de son persécuteur. Ils demeurèrent ainsi durant toute la nuit, des deux côtés de l'eau, mais, le matin, Bata plaida contre son frère devant le Dieu du soleil ; il affirma, par serment, son innocence en présence en présence d'Anubis, et il lui rapprocha d'avoir pu, avec tant de légèreté, mettre en doute sa fidélité. Et ajouta-t-il maintenant à ta maison et soigne toi-même ton bétail, car je ne demeurerai plus à l'endroit où tu vis. Je veux aller dans le val des cèdres. Mais voici ce que tu feras pour moi : tu viendras et tu chercheras à me voir, lorsque tu apprendras qu'il m'est survenu quelque chose. J'arracherai mon cœur et je le placerai sur la fleur du cèdre. Lorsqu'on abattra le cèdre, et que, par conséquent, mon cœur tombera à terre, alors tu viendras et tu le chercheras. Et quand bien même tu devrais sept années à le chercher, ne te rebute pas. Et lorsque tu l'auras trouvé, mets-le dans une coupe avec de l'eau fraîche. Alors en vérité, je vivrai de nouveau et je prendrai ma revanche sur le scélérat. Or, tu sauras reconnaître à ceci qu'il m'est survenu quelque chose : On te mettra en main une cruche de vin, et il se troublera. Ne tarde pas, lorsque cela t'arrivera ! Alors Anubis retourna chez lui, tua sa femme, et demeura là tout triste. Bata, de son côté alla au val des cèdres.

Par ailleurs, il est à noter que le conte n'est pas seulement l'apanage des anciens égyptiens, ils sont aussi présents dans l'univers culturel *nguembong*. C'est dans ce sens que nous pouvons prendre en considération le conte ci-après intitulé la mère et ses enfants¹⁶².

Il était une fois, une maman et ses trois enfants fuyaient la pluie, au cours de leur fuite, ils ont vu une maison abandonnée. C'est ainsi qu'ils ont décidé de s'abriter dans cette maison. Une fois assis, ils ont vu un homme aux cheveux touffus entré où ils se trouvaient. Subitement, la maman a su que c'est un malfaiteur. Elle a demandé en langue à son premier enfant d'aller chercher un rasoir pour pouvoir raser cet homme, il a refusé. Les deux autres sont partis et ne sont plus revenus et la mère est aussi partie. Le premier qui a refusé de partir est resté et s'est fait découper par cet homme.

Il y a les chants de ralliement identifiés presque dans tous les villages *nguembong* qui permettaient aux guerriers de manifester leur joie après une victoire. Dans une moindre mesure, nous avons répertorié les chants à vertu purificateur composés des versets imprécatoire, incantatoire généralement utilisés par les guérisseurs et les membres de la

¹⁶² Entretien avec Kuété zorning Nadège, 63 ans, princesse Bangang, Yaoundé, consulté le 14 septembre 2021.

société dites secrètes comme celle du *nku'nga*. Parmi tous ces différents chants, nous avons retenu une seule intitulée le *fo* et son peuple, qui nous permet de rendre compte de la nature des symboles qu'il porte et dans l'Égypte ancienne nous avons retenu le chant d'harpiste.

Le *fo* et son peuple (chant *nguembong*)

La'a yek a la'a *Balessing ééé*
 Notre village c'est *Balessing*
A fouh wek a Jouonpouon ééé
 Notre chef c'est Jouonpouon
A fouh wek a Jouonpouon ééé
 Notre chef c'est Jouonpouon
Fouh Jouonpouon tzo lah nouonhé la'a Balessing
 C'est le roi Jouonpouon qui a fondé ce village
Fouh Jouonpouon tzo lah nouonhé la'a Balessing
 C'est le roi Jouonpouon qui a fondé ce village
O lor nefaah mabanha wok faah, o toh Balessing
 Si tu cherches l'homme travailleur, tu viens à *Balessing*
O lor nefaah madui a wok faah, o toh Balessing
 Si tu cherches la femme travailleuse, vient à *Balessing*
Rah ndiah mé nkem Kegwa, Tapie ééé
 Allez rencontrer les notables Kegwa, Tapi¹⁶³.

Le chant d'harpiste (Nouvel Empire)

Suis ton cœur et ton plaisir,
 Accomplis tes destinées sur terres
 Les corps disparaissent et passent,
 Tandis que d'autres demeurent, depuis le temps des ancêtres.
 Les dieux (c'est-à-dire les rois) qui furent jadis, reposent dans leurs pyramides,
 De même les nobles et les bienheureux,
 Ensevelis dans leurs pyramides.
 Ceux qui autrefois bâtirent des maisons, leurs places n'existent plus,
 Qu'est-il advenu d'eux ?
 J'ai entendu les paroles d'Imhotep et de Dedefhor,
 Dont on rapporte partout les sentences
 Qu'en est-il de leurs places ?
 Leurs murs sont tombés en ruines,
 Leurs places ne sont plus :
 C'est comme si elles n'avaient jamais existé.
 Personne ne vient de là, qui nous rencontrerait quel y est leur sort,
 Qui nous raconterait ce dont ils ont besoin,
 Pour rassurer notre cœur
 Jusqu'à ce que vous rapprochiez de l'endroit vers lequel ils sont allés.
 Sois joyeux et rends ton cœur...oublieux,
 Suis ton cœur, aussi longtemps que tu vis.
 Mets-toi de la myrrhe sur la tête, vêts-toi de fin lin,
 Oints-toi de tout ce qu'il y a de plus merveilleux parmi les essences des dieux
 Sois encore plus joyeux
 (ne) laisse pas s'abattre ton cœur,
 Et ne tourmente pas ton cœur,
 Jusqu'à ce que vienne pour toi ce jour de lamentation funèbre.
 Car Osiris n'écoute pas leurs cris,
 Et les plaintes ne sauvent personne du tombeau.
 C'est pourquoi fête l'heureux jour
 Et ne t'en fatigue pas

¹⁶³ Entretien avec Foudjo Zuzanne, 70 ans, patriarche, Balessing, consulté le 08 decembre 2020.

Car il n'est accordé à personne d'emporter avec soi son bien,
Et aucun de ceux qui sont partis n'est revenu¹⁶⁴ !

De tout ce qui précède, il en ressort que les peuples qui font l'objet de cette étude utilisaient des contes dans l'optique de mieux véhiculer des messages. Cependant, il est à noter qu'ils faisaient aussi recours aux maximes et proverbes pour enrichir leur champ communicationnel.

a-2 Les maximes égyptiennes et proverbes nguembong

Au temps des pyramides, à l'Ancien Empire, et sous la Ve dynastie, Ptahhotep, maire et vizir sous le pharaon Inesi, a laissé une sagesse (instruction et enseignement). Il divulgue à son élève des instructions à propos de la bonne tenue à table, des avantages d'une bonne conversation, des différents comportements qu'il sied d'adopter envers un supérieur, un père ou un subordonné. L'enseignement se termine par une réflexion sur l'utilité d'une telle éducation sociopolitique pratique. La propre vie de Ptahhotep dura 110 ans, dans la grâce du roi.

1- Si tu souhaites que dure une amitié, dans une maison que tu pénètres comme maître, comme frère ou comme ami, en quelque lieu que tu ailles, garde-voies d'approcher les femmes ; les choses dont elle s'occupe tournent mal. Aucun être n'est à l'abri de leurs pièges ; des milliers d'hommes sont ainsi détournés de ce qui leur est utile. On perd la raison pour un corps de froide faïence et il se transforme alors en brûlante cornaline. C'est un court instant, on atteint la mort de les avoir connues¹⁶⁵.

2- Si tu es grand après avoir été petit, si tu es riche après avoir été pauvre, ne sois pas avare de tes richesses, car elles te sont tous données comme un don de Dieu¹⁶⁶.

3-Que ton cœur ne soit pas vaniteux à cause de ce que tu connais ; prends conseil comme auprès du savant, car on n'atteint pas la limite de l'art, et il n'existe pas d'artisan qui ait acquis la perfection. Une parole parfaite est plus cachée que la pierre verte ; on n'en trouve pourtant auprès des servantes qui travaillent sur la meule¹⁶⁷.

De plus, chez les peuples *nguembong* de l'Ouest-Cameroun, nous notons aussi l'existence des proverbes. C'est dans cette optique que nous pouvons prendre en compte les préceptes ci-après.

1-A ra 'a nalegwé ma ning kouéh, vouoh léh piéh tréleh zéh nieh mé roh wée chio ndah ". Au lieu que la mère meurt, mieux vaut perdre son père car on attrapera son héritier¹⁶⁸.

¹⁶⁴ Erman & Ranke, *La civilisation égyptienne*, p. 510.

¹⁶⁵ T. Obenga, *Philosophie Africaine de la période pharaonique*, 2780-330, Paris, L'harmattan, 1990, p. 503.

¹⁶⁶ <http://www.babelio.com>, les maximes de Ptahhotep, consulté le 27 septembre 2021.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ Mané keute Jaqueline, Reine mère Foto de Balesa, 67 ans, Yaoundé, Cité des nations, consulté le 10 Juillet 2021.

2- " *O yin leda leda ba nsi na sou lé yiéh* "¹⁶⁹. Littéralement cela veut dire : Qui va doucement arrive surement.

3- Une seule main ne saurait attacher un sac¹⁷⁰

C'est à juste titre qu'en reprenant une idée de Ladrière, Nkombé Oléko note qu' : " il faut comprendre comment une communication réelle est possible, dans et par le discours, entre toutes les cultures et toutes les traditions, et comment, cependant, tout discours interprétatif demeure enraciné dans la tradition particulière à laquelle il se réfère¹⁷¹ ". Toutefois, l'arbre de paix et le jujube occupent une place important dans la communication.

a-3 La symbolique de l'arbre de paix et du jujube

L'arbre de paix que nous voyons sur les iconographies ci-dessous dans l'Egypte ancienne tout comme chez les peuples *nguembong* de l'Ouest-Cameroun renferme une véritable symbolique.

Photo 8: *Ished*, arbre de vie *kemet* (*Perséa avocacier*) (Nouvel Empire)



Source : <http://www.alsopenediction.org>, l'arbre *ished*, consulté le 20 novembre 2021.

D'après Champollion cet arbre est appelé Perséa avocacier et date du nouvel Empire. Il a été retrouvé dans le temple de Thoutmosis II à Thèbes¹⁷². Cet arbre est le symbole régénération du pouvoir royal, la vitalité, la stabilité, la flexibilité, l'immortalité voire la renaissance¹⁷³. Il permet par conséquent de légitimer et de maintenir le pouvoir royal pour l'éternité.

¹⁶⁹ *Idem.*

¹⁷⁰ Mané keute Jaqueline, Reine mère Foto de Balesa, 67 ans, Yaoundé, Cité des nations, consulté le 10 Juillet 2021

¹⁷¹ N.Oléko, *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques. L'intersubjectivité dans les " proverbes Tétela*", Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1979.

¹⁷² <http://www.Egypto.net>, consulté le 29 septembre 2022.

¹⁷³ *Ibid.*

Photo 9 : Arbre de paix *nguembong* (*Dracaena deisteleana*)



(Cliché A. Foudjo, Balessing, 28 mars 2021)

L'arbre de paix encore appelé Fekeng en pays bamiléké est présent dans presque toutes les concessions à l'Ouest du Cameroun. Pendant les funérailles, avant l'enterrement, il le jette dans la tombe. Il sert aussi à la réconciliation, et est supposé éloigner les mauvais esprits.

Photo 10 : Le Jujube



(Cliché A. Foudjo, Balessing, 28 mars 2021)

Le jujube ou graine de paix est par essence le symbole de la paix et de la chance chez les africains en général et les guembong en particulier. Il est coutumièrement utilisé lors des

rencontres, des reunions, intronisation diverses, sortie des jumeaux. On ouvre une gousse que l'on partage et chacun mange des graines impaires afin d'atirer la paix entre les parties contractantes. C'est pour cette raison qu'il est appelé graine de paix.

a-4 .La symbolique de la noix de kola et du vin de raphia

Photo 11: Kola



Source : <http://www.persee.fr>, la noix de kola, consulté le 24 aout 2021.

Photo 12 : vin de raphia



Source : <http://www.Camundos.Org>, le vin de palme, consulté le 24 aout 2021.

Le vin de raphia¹⁷⁴ quant à lui joue un rôle important dans de nombreuses cérémonies, les invités lors du mariage, célébration de naissance, veillées funéraires en reçoivent de généreuses quantités. Il a été le seul breuvage connu de la population des *Grassfields*. Cette sève blanche extraite du palmier raphia n'est au départ qu'un jus naturellement sucré, utilisé comme complément du lait maternel par les mamans ; mais elle se fermente très rapidement au contact de l'air et devient une liqueur à forte teneur d'alcool¹⁷⁵. En gage du respect envers les ancêtres, beaucoup de rites traditionnels commencent avec une petite quantité de vin de palme renversé au sol¹⁷⁶.

Après tous les éléments qui ont été présentés plus haut en rapport avec la phéno-communication, nous allons nous atteler à ressortir leur sous-entendus.

b-La crypto-communication

La crypto-communication, du grec *crypto* ou caché, est du domaine de la communication invisible¹⁷⁷. Elle est donc du ressort de la communication initiatique, invisible, ésotérique, immatérielle et transcendantale¹⁷⁸. Elle met en rapport les acteurs du cosmos. Dans le cas de cette étude, E, l'émetteur, est du monde physique, un initié, devin, médium, thaumaturge, le récepteur est du monde matériel ou immatériel, cosmique ; ce sont les ancêtres, Dieu, les Saints, les esprits, les anges. Le canal C est polymorphe entre autre, la langue, les proverbes, l'écriture, voire les cauris. Dans cette sous-partie, nous allons ressortir les différents messages qui se cachent derrière les contes, les maximes, les proverbes, les chants déjà sus-évoqués au niveau de la phéno-communication.

b- les contes et les chants

D'une part, dans l'Égypte ancienne tout comme chez les *Nguembong* de l'Ouest-Cameroun nous avons les contes. Chez les *Kemtyou*, le conte des deux frères déjà évoqué plus haut. À travers ce conte, nous pouvons tirer les leçons selon lesquelles une femme doit rester fidèle à son époux tout en repoussant la convoitise des autres. Il nous permet également de revoir nos attitudes et comportements car, la maîtrise de nos sentiments, l'intolérance et le manque de tempérance peuvent engendrer des torts irréparables. Par conséquent, nous devons savoir nous contrôler face à une situation. Dans le même ordre d'idées, ce conte nous

¹⁷⁴<http://www.Camundos.Org>, le vin de palme, consulté le 24 août 2021.

¹⁷⁵ Kamga, *La'akam ou cahier d'initiation au savoir-être et au savoir vivre Bamiléké*, Yaoundé, les Grandes éditions, 2015, p. 284.

¹⁷⁶ Entretien avec Kuété zoning Olivier, 61 ans, Notable Bangang, Ouougeh, consulté le 07 avril 2021.

¹⁷⁷ Bingono, " le Nkul bewu ", p. 136.

¹⁷⁸ *Ibid.*

enseigne la pratique de la fidélité, l'amour au détriment de la haine, du mensonge voire de l'hypocrisie.

D'autre part, à travers le conte *nguembong* évoqué plus haut, nous pouvons voir comment l'enfant désobéissant finit toujours par se laisser mordre. En effet, si cet enfant avait obéi à sa mère il n'aurait pas été assassiné. Ce conte permet de revoir non seulement notre comportement en société, mais aussi d'éviter d'être souvent trop curieux. Pourtant, elle voulait faire partir tous ses enfants pour voir enfin comment elle même peut partir et son fils n'a pas été intelligent.

Les contes en général se situent aux frontières des leçons de bravoure, de solidarité, d'amour, d'union ou de ruse. Ils permettent aux conteurs d'éveiller et de toucher la sensibilité des membres de l'auditoire. On découvre beaucoup de savoirs et de leçons qui participent à la formation de l'esprit de ceux qui l'écoutent. C'est pour cela que nous pouvons dire que le conte n'est pas une simple illustration pour l'imaginaire, mais qu'il est porteur d'un savoir qui joue le rôle d'agent de transmission. Ces contes remplissent plusieurs fonctions entre autre ludique, affectif, thérapeutique, moralisateur, didactique, initiatique, éducatif, pédagogique, qui offrent une valeur formative indéniable aux contes. Dans une perspective initiatique, les conteurs¹⁷⁹ que nous avons rencontrés pensent que :

Le conte est initiatique dans la mesure où en anticipant la vie parlant à l'inconscient de l'individu, il permet l'apprentissage ou la maîtrise de la langue, la découverte du patrimoine et de la tradition orale, le développement de la fonction affective, de l'estime de soi, la prise de conscience et la résolution des conflits internes, mieux l'affirmation de l'identité d'un peuple. Enfin il faut dire que ces contes sont plus souvent racontés pendant la nuit, moment favorable pour les âmes d'écouter religieusement. Les contes Egyptiens et nguemba sont également associés aux chants comme ceux de la joie et de ralliement.

D'autre part, dans l'Egypte ancienne tout comme chez les *Nguembong* de l'Ouest-Cameroun, plusieurs chants étaient mis en exergue pour exprimer la joie. C'est le cas du chant d'harpiste qui a été conservé en deux exemplaires datant du Nouvel Empire. Il a un rapport étroit avec la joie, la vie et la mort. Derrière ce chant nous avons plusieurs enseignements. Il incite l'homme à jouir de sa vie aussi longtemps qu'il peut. Il nous informe que nous sommes tous de passage sur cette terre, que les biens matériels sont secondaires et éphémères, qu'on ne vit qu'une seule fois. En effet, les trésors acquis ici-bas sont abandonnés et la seule chose que nous possédons réellement n'est que les joies que nous avons eues. Ce chant prône enfin l'esprit de partage. De manière générale il exhorte les vivants à poser les actes qui vont

¹⁷⁹ Entretien avec Kuété Zorning nadège, 62 ans, Princesse Bangang, Yaoundé, consulté le 14 septembre 2021 et Thiakouang Nadine, 70 ans, enseignante, Balessing, consulté le 28 mars 2021.

positivement influencés leur vie après la mort. En d'autres termes, de notre vivant, nous devrions respecter les règles maatique comme ne pas commettre l'iniquité et ne pas dérober¹⁸⁰.

Dans l'univers culturel *nguembong* nous avons aussi le chant de ralliement intitulé le *fo* et son peuple sus-présenté, il ressort des traits caractéristiques de l'organisation politique de la société traditionnelle balessing au sommet de laquelle se trouve le *fo*. Aussi, peut-on déceler l'apologie du genre qui stipule que les filles et fils de cette localité sont travailleurs. Ce qui n'épouse pas l'unanimité des points de vue dans la mesure où nous sommes tentés de demander si cette situation est unique aux enfants *nguembong*.

Il apparaît également dans ce texte que les personnes âgées, les notables et les patriarches, constituent des sources auprès desquelles les jeunes générations se rendent en vue de bénéficier de leurs savoirs et conseils. Ce dernier constat permet de confirmer la sagesse africaine exprimée par Amadou Hampaté Ba pour qui le vieillard africain est une bibliothèque. Au regard de cette analyse, nous pouvons dire que le chant est un vecteur de transmission et d'expression dans lequel sont consignés le savoir-faire du peuple de même que les proverbes.

b-2 Les maximes et les proverbes

Dans le passage de l'enseignement de Ptahhotep, maxime numéro un évoquée au niveau de la phéno-communication, laisse plusieurs messages que nous allons décrypter. Il est question dans ce percept de respecter les femmes des autres. La leçon s'adresse aussi bien au maître qu'au frère et à l'ami. Un tel respect fait durer l'amitié. Il faut aussi savoir que les femmes ont à leur disposition mille pièges pour "attraper les hommes", et des milliers d'hommes ont été détournés de l'essentiel en cédant aux plaisirs d'un amour incertain : "On atteint la mort de les avoir connues". En réalité, elle prône la fidélité, le respect dans tous les sens.

La maxime numéro deux de Ptahhotep nous invite à renforcer notre degré d'humilité tout en évitant l'orgueil. En réalité, ce percept enseigne l'esprit de partage et la recherche de l'équilibre via le respect des règles maâtiques. Le dernier enseigne aussi l'humilité au sens strict du terme, nul n'est censé tout connaître. Par conséquent, tout le monde dans la société a une valeur. Alors, sur un sujet donné nous pouvons faire recours à tous les membres de la société sans pourtant repousser les autres, ce qu'on ne trouve pas chez un savant on peut le

¹⁸⁰ <http://www.dol-celeb.com>, la mâat, consulté le 18 Décembre 2021.

trouverà un autre. De manière concrète, nul n'est parfait, on peut apprendre de tout le monde. Nous avons aussi la présence des préceptes dans la sphère culturelle *nguembong*.

Chez les peuples *nguembong* de l'Ouest-Cameroun, nous avons aussi l'existence des proverbes qui laissent plusieurs messages qui nécessitent d'être décrypter. Le symbole qui sous-tend la première maxime en insistant sur l'immortalité de l'homme, fait également ressortir la place de la mère dans la société car, si on peut avoir plusieurs pères, il est avéré que chacun de nous possède une seule maman, celle qui nous a enfanté. Cet exemple a des significations et des sens qui émanent d'un contexte précis et de ce qu'il exprime. Nous avons relevé dans l'imaginaire *nguemba* que l'homme est le pignon central de la famille autour duquel sont attachés les autres membres. Il contribue à la satisfaction des besoins du groupe et à la recherche de son bonheur. Pour matérialiser et immortaliser cette leçon, le proverbe suivant évoqué plus haut permet de sensibiliser la masse.

Le numéro deux nous permet de tirer les leçons selon lesquelles toute course dans la vie pourrait être un obstacle à notre épanouissement. Aller tout doucement nous permet de limiter les dégâts et de parvenir aux bons résultats. La finalité n'est pas d'arriver, mais de bien arriver.

Le dernier proverbe *nguembong* quant à lui prône l'unité qui fait la force, seul nous somme vulnérables et faibles. Cependant, pour mieux avancer, il faut être uni. A travers ce proverbe, nous pouvons lancer un regard sur la rédaction de ce mémoire qui est le fruit de la participation et de la contribution de plusieurs personnes en général et de mon encadreur en particulier. Ce précepte nous enseigne la sociabilité, au détriment de la solitude et du rejet des autres.

Les proverbes utilisés par un peuple participent de la compréhension et de l'orientation des relations sociales. Ainsi, ils sont constitués d'un corpus idéologique qui relève de la vision du monde et présupposent l'assentiment du groupe. Ce sont les locutions sentencieuses qu'ils contiennent qui permettent aux individus de se comprendre en peu de mots selon une présomption et d'un accord général. Au sujet du proverbe, Nkombé Oléko note :

Règle de vie, code écrit de morale populaire, le corpus des locutions sentencieuses est le manuel du savoir vivre et du savoir-faire : il donne des directives aux grands et aux petits". On peut ainsi dire que le

rôle social des proverbes est d'influencer le comportement des individus, de dénoncer surtout les défauts les plus communs des hommes comme la vanté ¹⁸¹.

Selon les anciens Egyptiens et les *Nguembong*, les maxime et proverbes jouent un rôle prépondérant dans l'éducation des jeunes à la vie en société ou à leur socialisation. C'est par exemple le respect de toute personne d'une tranche d'âge différente et du respect de la primogéniture. Ici, on entendra dire par exemple que : " Lorsque tu fais tomber un aîné au sol, c'est toi qui en souffre".

C'est dire combien de fois les proverbes renferment un ensemble de signification et de messages qui aident les jeunes à mieux organiser leur relation avec les adultes et à éviter de se faire les conflits de génération. Tout ce qui précède fait ressortir une fois de plus la signification des proverbes dans les sociétés traditionnelles africaines.

De plus, en ce qui concerne l'éducation, les maximes et proverbes relèvent de la sociologie de l'éducation et permettent la socialisation. Dans cette perspective et compte tenu de l'usage du langage dans les proverbes, il apparaît que son champ pédagogique est incontestable. Dans ces différents proverbes se trouvent des enseignements au plan du langage qui, en utilisant la parole, permettent de distinguer le langage soutenu du langage familier.

De ce fait, les locutions employées par les vieillards servent d'école à la jeunesse, c'est par le truchement des proverbes qui, selon Nkombé Oléko¹⁸² ont un rôle didactique important. Cet auteur est également accompagné dans sa pensée par le parémiologue Malyumba Wa Mamba lorsqu'il insiste sur la valeur didactique des proverbes africaines en ces termes : " Les proverbes éduquent tout individus ou mieux le renseignent sur la manière dont l'expérience traditionnelle recommande de se comporter dans certaines circonstances. Ils exposent en peu de mots un code moral, une leçon de la vie, une sentence juridique¹⁸³".

Toujours dans une perspective socialisante, la valeur des proverbes dont nous avons fait mention permet avec l'aide de nos informateurs de constater que ces maximes renferment un dosage suffisant qui aide à la socialisation des individus. Car, ces mots consignés dans ces percepts, même si elles constituent des sentences pour les uns, restent une balise d'appel à la prise de conscience qui interpelle la jeune génération. De ce fait, le sage pour éduquer un

¹⁸¹ O. Nkombé., *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques. L'intersubjectivité dans les proverbes tetela*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1979.

¹⁸² Nkombé., *Métaphore et métonymie*.

¹⁸³ Cité par Fangseu in "Statut social ", p. 80.

enfant à quelque chose utilise des proverbes dont la quête de compréhension constitue une école pour le jeune qui finit par être initié. Ce jeune profite également dans la mesure où il n'est plus considéré comme étranger dans son propre univers culturel¹⁸⁴.

L'exemple le plus significatif dans le cadre de cette étude est celui de l'initiation des nouveaux chefs traditionnels à leur future fonction de gestionnaire. Pendant cette période, le futur chef est entouré des sages de tous horizons chargés de sa socialisation rapide. Ici, les proverbes, les contes, les devinettes et les mythes concernant l'histoire du village sont employés pour faire vite murir le jeune *fo* ; dans l'exercice de ses fonctions, et dans ses relations avec les autres *fo*, l'usage des paraboles et proverbes est une nécessité. Dans cette perspective, l'un de nos informateurs¹⁸⁵ nous fait savoir que pendant toute la période de son séjour au *La'kam*, [lieu d'initiation], le futur chef est entouré des personnes influentes du village qui ont la maîtrise des traditions et de savoir-faire pouvant aider à murir dans l'esprit et à se sentir prêt pour la gestion. Les vieillards lui racontent la légende, son histoire et celles des différents *fo* ayant régnés, leur relation avec l'administration et les autres *fo*. Ce qui lui permet déjà de savoir ce qui l'attend dans l'exercice de ses fonctions. Il est pour ainsi dire à l'école de la vie et des réalités ancestrales. Toutefois, il est à noter que l'arbre de paix, le jujube, la kola et le vin de raphia pendant certains événements insinuent une panoplie de message qui est nécessaires de préciser.

b-3 Symbolique de l'arbre de paix et du jujube

L'utilisation de l'arbre de paix et du jujube comme symbole de la paix s'inscrit dans une longue tradition répandue en Afrique¹⁸⁶. Il est de tradition de les échanger en signe de paix, de partage et d'amitié d'où son nom graine de paix. Ils sont utilisés lors de l'intronisation du *fo* ainsi que dans certains rites religieux pour avoir la paix et la protection.

Chez les *Kemtiou*, où nous avons les informations les plus anciennes sur les arbres sacrés en Afrique, A. Moret note que chaque nome avait sa forêt et son arbre sacré¹⁸⁷. Parmi ceux-ci, l'un va incarner la paix et la fonction royale en faisant un va-et-vient entre le monde des vivants et celui des morts. Il s'agit de l'arbre de vie *ished*. Cet arbre intervient dans les cérémonies les plus sacrées du couronnement royal. Selon C. D. Noblecourt, la cérémonie de l'arbre *Ished*, est la cérémonie la plus secrète et la plus importante de toute la royauté du

¹⁸⁴ Fangseu, "Statut social et ", p. 81.

¹⁸⁵Entretien avec S.M. Faméné, 47 ans, *fo* Balessing, Palais Royal, consulté le 28 mars 2021, Balessing.

¹⁸⁶<http://www.Unesco.Org,Culture de la paix>, consulté le 24 aout 2021.

¹⁸⁷A. Moret, *Le Nil et la civilisation Egyptienne*, Paris, La renaissance du Livre, 1926, pp. 56-60.

pharaon¹⁸⁸. Pour S. Sauneron, l'importance de cet arbre dans la paix réside dans le fait qu'il est l'arbre par excellence de Rê, mais bien plus, il porte l'âme d'Osiris qui réside en lui¹⁸⁹. C'est aussi dans le cadre de cette cérémonie de l'arbre de paix qu'on confie au pharaon l'insigne *iaout*, emblème de sa fonction et emblème de paix¹⁹⁰. Cet arbre est le symbole de régénération du pouvoir royal, il symbolise la croissance, la vitalité, la stabilité, la flexibilité, l'immortalité et la renaissance. Il permet par conséquent de légitimer et maintenir le pouvoir royal pour l'éternité.

Bien que l'arbre de vie *ished* est différente de l'arbre de paix *Nguembong*, il n'en demeure pas moins de noter qu'ils ont en commun quelques symboliques qui les rapprochent. En effet, l'arbre de vie *ished* et l'arbre de paix sont tous des arbres sacrés et ils symbolisent ensemble la paix et la stabilité. Cependant, nous avons aussi la noix de kola régulièrement accompagné du vin de raphia.

b-4 Symbolique Noix de Kola et vin de raphia

La noix de Kola, présent dans plusieurs rites et coutumes, joue un rôle prédominant. Que ce soit au cours des fiançailles, du mariage ou du divorce, elle sert toujours d'augure témoignant de l'approbation ou de la désapprobation d'une demande¹⁹¹. Elle joue ce même rôle dans la plupart des efforts de réconciliation et dans les rites liés aux offrandes en sacrifice aux génies et aux mânes¹⁹². La kola excite la soif et il n'y a pas mieux qu'un bon vin de raphia pour désaltérer les gorges asséchées.

Le vin de raphia¹⁹³ quant à lui joue un rôle important dans de nombreuses cérémonies, les invités lors du mariage, célébration de naissance, veillées funéraires en reçoivent de généreuse quantités. Il a été le seul breuvage connu de la population des *Grassfields*. Cette sève blanche extraite du palmier raphia n'est au départ qu'un jus naturellement sucré, utilisé comme complément du lait maternel par les mamans ; mais elle se fermente très rapidement au contact de l'air et devient une liqueur à forte teneur d'alcool¹⁹⁴. En gage du respect envers

¹⁸⁸C. D. Noblecourt, *Ramses II la véritable histoire*, Paris, Pygmarion, 1998, p. 111.

¹⁸⁹S.Sauneron, *Le rituel de l'embaumement*, PapyrusBoulap III et Papyrus louvre 5.158 le Caire, 1952, pp. 13-15 et 29.

¹⁹⁰Noblecourt, *Ramses II*, p. 109.

¹⁹¹<http://www.persee.fr>, la noix de cola, consulté le 24 août 2021.

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³<http://www.Camundos.Org>, le vin de palme, consulté le 24 août 2021.

¹⁹⁴ Kamga, *La'akam ou cahier d'initiation au savoir-être et au savoir vivre Bamiléké*, Yaoundé, les Grandes éditions, 2015, p. 284.

les ancêtres, beaucoup de rites traditionnels commencent avec une petite quantité de vin de palme renversé au sol¹⁹⁵.

Bien que la consommation de la kola ne nécessite pas d'initiation particulière, son partage en public obéit à un rituel aussi strict. A l'exception de la cérémonie du mariage au cours de laquelle l'honneur de fendre et de distribuer revient de droit au jeune couple, le privilège de le faire en public revient d'ordinaire dans l'ordre de priorité au notable le plus âgé ; au notable le plus important, aux hommes mariés et enfin aux femmes âgées.

La personne honorée reçoit la kola, remercie le donneur et remet le ou les fruits à une personne plus jeune ou de statut social inférieur qui se chargera de la distribution des quartiers à toute l'assistance. Celui qui est chargé du service ouvre les fruits en quartier et les dispose soit dans la paume de main comme nous le voyons sur la photo ci-dessous, soit dans un panier. Le service commence par le notable le plus important et le plus âgé. Suivent dans l'ordre les hommes et les femmes. En guise d'illustration, l'un de nos informateurs, Olivier kuété zoning¹⁹⁶ nous fait savoir que le nombre de quartiers d'un kola est chargé de signification : les nombres impairs particulièrement le nombre sept, augure de la chance. Nous constatons que la kola et le vin de raphia sont les symboles de bienveillance, tenant une place importante dans nos coutumes.

De tout ce qui précède, nous pouvons retenir que le vin de raphia, la kola, l'arbre de paix et le jujube sont utilisés comme des symboles de paix et d'union. Certes, la communication a plusieurs formes, mais il n'en demeure pas moins de prendre en compte ses différentes conceptions dans les deux univers culturels.

B-CONCEPTION DE LA COMMUNICATION CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET CHEZ LES NGUEMBONG DE L'OUEST-CAMEROUN

Dans l'Égypte antique tout comme chez les peuples *nguembong* de l'Ouest-Cameroun, la communication était conçue de plusieurs manières. Dans cette sous partie, nous allons présenter les différentes conceptions de la communication dans ces deux sphères culturelles. Dans ces univers, les populations conçoivent la communication comme un moyen qui permet de véhiculer d'un message, d'être en contact avec le monde invisible et enfin comme étant un moyen pour prédire les phénomènes naturels.

¹⁹⁵ Entretien avec Kuété zoning Olivier, 61 ans, Notable Bangang, Ouougeh, consulté le 07 avril 2021.

¹⁹⁶ *Idem*.

a-Faire véhiculer un message

Les *Kemetiou* employaient le terme  dd= *djed*¹⁹⁷ qui revoyait à communiquer, dire ou parler. De même, pour les *Nguembong*, communiquer c'est passer un message. En langue nguemba, cela veut dire *tué khri*. Le message qu'on dit c'est *khri hé tué*. La bonne nouvelle c'est *khri bonho* et la mauvaise nouvelle est appelée *khri tepon*¹⁹⁸.

Chez les deux peuples étudiés, plusieurs moyens étaient utilisés pour faire passer un message. Parmi eux, nous pouvons énumérer les gestes, les signes, le son, l'écrit et bien d'autres qu'on verra plus bas. Parmi eux, nous pouvons énumérer les gestes, les signes, le son, l'écrit et bien d'autres qu'on verra plus bas¹⁹⁹. En réalité, dans l'ancienne Egypte, après la mort d'une personne, on pouvait voir comment la famille endeuillée posait la main gauche sur la tête avec de la poussière en signe d'affliction et de douleur²⁰⁰. C'est fort de cette situation qu'en contexte de deuil, pour exprimer la tristesse, la famille endeuillée et les solistes utilisent la gestuelle pour exprimer leur desarroi. Dans le même ordre d'idées, chez les *Nguembong* de l'Ouest -Cameroun, pour annoncer le deuil, les membres de la famille du décédé pleuraient en lançant des cris pour exprimer leur malheur, douleur et tristesse²⁰¹. Il faut également noter qu'on communiquait pour bien d'autres choses.

b-Etre en contact avec le monde de l'au-delà et l'entourage direct

En negroculture, on communique pour être en contact avec le monde invisible et l'entourage direct. En effet, on se sert la plupart du temps des mediums véritables investis de pouvoirs divins leur permettant de recevoir et de décrypter les messages de dieu, transmis en particulier par le biais des ancêtres.

Les Egyptiens anciens et les *Nguembong* ont en commun la pratique de la divination. Pour les cas les plus complexes, les *Kemtiou* ont utilisé les tablettes, les ostraca, les lamelles, les feuilles mais également des éléments tels que les balances et les plumes²⁰² que l'énumération de Sauneron ne mentionne pas²⁰³.

¹⁹⁷Y. Somet, *Cours d'initiation à la langue égyptienne Pharaonique*, Dakar, Khepera, 2007, p. 30.

¹⁹⁸Entretien avec François Nogo, 80 ans, Balessing, Toohwak, 27 mars 2021.

¹⁹⁹ Confere chapitre III, p.111 à 117.

²⁰⁰Y. Alphantari., *Momies et Sarcophages*, France, Castor, 2001, p. 11.

²⁰¹Entretien avec Lemomin Tor Teghri, 61 ans, notable, Balessing, Bambi, consulté le 28 mars 2021.

²⁰² E. Bitong, "Génération et élaboration de l'écriture à la lumière des conceptions et expériences de deux peuples africains : le cas des égyptiens anciens et des bijanga, des basaa du Cameroun ", Thèse de Doctorat ph.D en Histoire, Université de Yaoundé I, 2010, p. 127.

²⁰³ S. Sauneron, *les prêtres de l'ancienne Egypte*, Paris, Seuil, 1957, pp. 93-101, "Oracles" in Posener, Sauneron, et Yoyotte, *Dictionnaire*, pp. 200-201. La non mention de la plume par la plupart des égyptologues étudiant la

Dans l’Egypte ancienne, le terme prêtre et prêtresse est nom typique désignant particulièrement les fidèles de la divination. Cependant, les auteurs qui traitent de la question parlent des malades *mr(w)* (*merou*)²⁰⁴, (ou *khedyou*)²⁰⁵ qui allaient dans les *hwt ntr* (*hout netjer*) solliciter les services des dieux. Les femmes affligées *hmt ind* (*hemet inedj*), tout comme les pelerins *qrr* (*qerer*), *qri* (*qeri*), s’y rendaient aussi régulièrement et passaient des nuits entières à attendre des réponses des dieux à leur requêtes²⁰⁶.

De plus, pour entrer en contact avec l’ancêtre, les *Kemtyou* utilisaient le *djehouty*. Il ne se désigne pas comme étant une araignée mygale, mais plutôt comme une araignée oiseau²⁰⁷. Cette oracle par un trajet presque similaire à l’araignée mygale va dans l’au-delà comme le *Ba* et revient transmette les informations à la demande de ce qui lui avait été posée comme préoccupation par les *Kemtyou*²⁰⁸. Cet oracle est sacré et divin. Il est à la disposition des personnes voulant échanger avec les ancêtres de l’au-delà ; mais en étant un *netjer*, il est à la disposition du *Hem Netjer* pour la résolution des problèmes qui minent la société. Il est le maître de l’ordre et de la stabilité qu’il accomplit²⁰⁹. C’est dans ce sens que Bitong affirme que le *djeouty* est vraiment le *nb mdw* (*neb medou netjer*, maître de la parole de dieu, *nb m3t* (*neb mâat*) maître de l’ordre.

Dans le même ordre d’idées, on peut noter que les anciens Egyptiens exposaient leurs problèmes aux dieux et aux ancêtres déifiés comme ce fut couramment le cas chez les bâtisseurs des pyramides habitant le village de Dêir-el-Medineh dans la vallée des rois à l’Ouest de Thebes avec *Imn-htp Dsr-k3-re* (Imenhotep Djeserkara)²¹⁰. La déification des ancêtres est une réalité ambiante en Afrique noire et les *Nguemba* qui ne dérogent pas à cette logique ont fait des tombes de leurs ancêtres des sanctuaires de haute divination à visée justificatrice. Celles-ci, pour la plupart, étaient creusées dans la maison *nda* occupée par chacun de ces morts de son vivant²¹¹. C’est dans ce sens que S. M. Faméné, *fo* Balessing suggère qu’il y a une similitude entre les peuples *nguembong* et les *Kemtyou* au niveau du culte des ancêtres, voire des rites²¹².

psychostasie doit s’expliquer par le fait qu’ils ignorent que celles-ci sont d’abord et avant tout un acte mieux une technique de divination.

²⁰⁴ Bitong, "Génération et élaboration", p .127.

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ *Ibid.*, p .79.

²⁰⁸ *Ibid.*, p .110.

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ M. Bierbrier, *Les bâtisseurs de pharaon*, Monaco, éd du Rocher, 1986, pp .139-135.

²¹¹ Entretien avec Ngouana Seveline, 50 ans, Balessing, mewang, 28 mars 2021.

²¹² Entretien avec S.M Faméné, 47 ans, *fo* balessing, Palais Royal, 28 mars 2021.

Pour mieux comprendre ce phénomène chez les *Nguembong*, on peut prendre en considération le vécu de monsieur Blaise Tedongmo²¹³. C'est un jeune homme qui a fait un accident dans la région de l'Est Cameroun mais, il est sorti de cet accident sans égratignure. A sa grande surprise, lorsqu'il emprunte la route de son domicile, il rencontre plus de deux personnes qu'il ne connaît pas, avec qui ils ne sont même pas parentés et qui lui disent la même chose. Voici les propos de la première personne : " quand je vous regarde, je vous vois dans un cercueil. Pourquoi avez-vous cessé de nourrir vos ancêtres ? Il y a un lieu sacré dans votre village très puissant non loin de chez vous. Allez là-bas donner à manger pour être protégé sinon vous verrez d'un moment à l'autre les conséquences "²¹⁴. La deuxième personne les a rencontrés lorsqu'il était déjà à côté de son domicile elle a dit ceci : "mon fils vous étiez rentrez ? Remerciez vos dieux et allez rapidement faire manger les dieux de votre village, car je vous vois loin de ce monde "²¹⁵. Etonnés, il a décidé d'aller à la rencontre de certains *nkam-nsi* pour vérifier toutes ces informations. Chez la première, sans même s'asseoir, elle a commencé à leur raconter comment il a vécu un accident et qu'il faut courir rapidement faire des sacrifices. Il a décidé de révérifier l'information. Il a décidé d'aller chez une autre. Chez cette dernière, elle leur a dit ceci : "Ecoutez bien ce que je vais vous dire et exécutez rapidement. Allez dans votre village et allez dans le grand lieu sacré que je suis en train de voir ci donner à manger aux dieux, car ils se fâchent que vous ayez mis long sans les nourrir "²¹⁶. C'est comme ça que Blaise Tedongmo que vous verrez debout sur l'une des photos ci-après s'est rendu à l'Ouest pour faire des sacrifices le 29 mars 2021 au grand lieu sacré *Fo tock prah*.

²¹³Entretien avec Blaise Tedongmo, 39 ans, commerçant, Balessing, Tock prah ,29 mars 2021.

²¹⁴ *Idem*.

²¹⁵ *Idem*.

²¹⁶ *Idem*.

Photo 13: préparation pour un rite de protection chez les *Nguembong* de Balessing



(Cliché A. Foudjo, Balessing (Tock prah), 29 mars 2021)

Pour faire ce sacrifice, le prêtre ritualiste lui a demandé d'apporter un coq, le sel, de l'acajou, l'huile rouge, le jujube, la kola, le vin blanc et la sauce jaune. Tous ces éléments permettent d'assaisonner la nourriture des dieux en signe d'amour, de reconnaissance et de demander l'harmonie. Pour l'effectuer, il recourt à un prêtre ritualiste chargé d'exécuter ce rite de protection. Comme l'illustre l'une des iconographies ci-après. Il a également fait appel à Tedoum, initié chargé de préparer la nourriture des dieux. Sur l'une des photos ci-après, nous le voyons entrain de cuire et frire un coq.

Photo 14: Initié chargé de préparer la nourriture des dieux chez *Nguembong* de Balessing



(Cliché A. Foudjo, Balessing, Tock Prah, 29 mars 2021)

Photo 15: Joseph Ngouana, Prêtre ritualiste *nguembong*.



(Cliché A. B. Ngo Isock Foé, Balessing, Tock Prah, 29 mars 2021)

Sur cette photo, je suis entrain de poser les questions au pretre ritualiste Joseph Ngouana. Assis sur un tabouret en bambou, coiffé d'un chapeau, ayant en main un baton necessaire pour son deplacement. Compte tenu du poid de l'age, il reste l'un des detenteurs des savoirs rituels. Il est spécialisé dans les rites de protection.

Pour commencer, le prêtre Joseph Ngouana, tranche la tête du coq dans la maison sacrée en prononçant le nom de celui qui est venu pour ce rite. Après avoir tranché la tête du coq, il offre à celui qui est chargé de le braiser et frire. Après l'avoir fait, on le coupe en morceau, l'assaisonne avec du sel, de l'huile rouge et le prêtre commence par verser sur les lieux sacrés en demandant aux dieux de protéger davantage celui pour qui ce rite est effectué, en prononçant son nom en sa présence avec tous les éléments sus évoqués (sel, jujube...). Après l'avoir fait, il prend la terre dans ce lieu sacré et la met sur la tête du concerné en marmonnant les paroles en langue : il dit ceci en langue *nguembong* " *min wié pi la couon léyiéh ,iwo ,a toh léna méh pifa léwé pi liéh couahbohn, pi captéh ,é bin soh méséh mé*. votre fils que vous avez longtemps désiré le voir, le voici, il est venu vous donner à manger afin que vous ne cessiez de veiller sur lui, ouvrir lui davantage les portes, protéger le contre tout malaise " et ce dernier emballe l'autre dans une feuille bien indiquée comme nous le verrons sur l'iconographie ci-dessous. Le reste de choses est partagé aux personnes présentes.

Photo 16: Tedongmo Blaise recevant les bénédictions pendant le rite chez les *Nguembong*



(Cliché A. Foudjo , Balessing, Tock Prah 29 mars 2021)

Sur cette photo, nous voyons le prêtre ritualiste Joseph Ngouana et un patient venu pour un rite de protection. Nous voyons sur cette photo une bouteille d'huile rouge qui permet de nourrir les ancêtres. Nous voyons également une pierre sur laquelle de l'huile rouge a été versée. Elle sert d'intermédiaire entre le monde visible et invisible.

Photo 17: Joseph Ngouana, Prêtre ritualiste continuant le rite de protection



(Cliché A. Foudjo, Balessing, 29 mars 2021)

Cette photo nous présente la continuité d'un rite de protection. Nous voyons également

comment le prêtre ritualiste est devant pour diriger le rite, ce qui montre une fois de plus qu'il est le détenteur des savoirs propre à ce rite. Il représente simplement une bibliothèque. Nous voyons aussi derrière lui deux pères, l'un tenant un plat avec du sel et un bol nécessaire pour l'assaisonnement du repas des dieux et l'autre ayant en main une feuille réservée pour mettre la terre sacrée appelée *titsa'a ji séh*.

Bien que les anciens Égyptiens et les peuples *nguembong* communiquent pour entrer en contact avec le monde de l'au-delà et l'entourage direct, il n'en demeure pas moins qu'ils le faisaient aussi pour présager certains phénomènes.

c-Prophétiser les phénomènes naturels

Dans l'Égypte antique et chez les *Nguembong* de l'Ouest Cameroun, on communiquait pour présager les événements. Dans ce sens, on peut prendre en compte les médiums²¹⁷ qui dévoilent des vérités cachées, prédisent l'avenir, annoncent le futur et parfois, conseillent sur la conduite à tenir en anticipation d'une contingence. En effet, du point de vue de leur relation avec Dieu, les "notables de dieux" sont des médiums qui écoutent les esprits qui leurs parlent (médium entendant) ou alors qui les voient (médium voyant).

Chez les *Kemetyou*, on avait les oracles qui prédisaient l'avenir. En fait, le pouvoir est lié à la divination, d'une manière générale, la causalité divine intervient à travers les événements comme l'assure cette sagesse de l'Ancien Empire : " ce qui arrive est ce qu'ordonne le dieu "²¹⁸. Corrélativement à ce principe d'intervention divine, tout homme et la collectivité, représentée par son médium, le pharaon, sont l'objet de l'influence divine, invisiblement manifesté, mais qui met en mouvement le cours de l'histoire.

Plusieurs voies sont utilisées par les divins ou les dieux eux-mêmes pour annoncer et quelque fois déterminer l'action du pouvoir à venir. Le premier ensemble revêt la forme de la divination intuitive et inspirée c'est-à-dire les prophéties. Dans le cas des prophéties par divination intuitive, à l'Ancien Empire, on ne relève aucune intervention extérieure, ni description du processus mental par lequel le divin énonce son savoir ; c'est une divination par intuition pure, à l'état de veille. On a par exemple dans les contes du *papyrus Westcar*, Djedi, un prêtre lecteur de 110 ans qui annonce à Cheops (IV^e dynastie), dans un avenir lointain (à la troisième génération), la naissance des trois premiers rois de la V^e dynastie²¹⁹, conçu par l'épouse d'un prêtre Rê et par Rê lui-même. Chéops est montré dépourvu

²¹⁷ Toukam, *Histoire et anthropologie*, p. 164.

²¹⁸ P. Vernus, *Essai sur la conscience de l'histoire dans l'Égypte pharaonique*, Paris, EHEC, 1995, p. 228.

²¹⁹ <http://www.Perseus.fr>, Pouvoir, Divination et prédestination dans le monde antique, consulté le 9 mai 2021.

d'omniscience ; un prêtre lecteur et magicien²²⁰ lui dévoile la succession royale : " toi, puis ton fils, puis son fils, puis (seulement l'un d'eux) ! " ²²¹

La surprise du pharaon devant l'annonce des triplets divins nés de Rê montre que la naissance humaine est la conception habituelle et que la fable de l'origine solaire de ses successeurs contrarie le principe de la théogamie au lieu de la confirmer²²². La prophétie est à l'échelle non pas du lendemain ni même d'un règne mais de la permanence monarchique²²³. Dans ce sens, on comprend que dans l'Égypte ancienne, on communiquait aussi pour pronostiquer l'avenir

Pour mieux illustrer cette idée chez les *Nguembong*, on peut prendre le cas de Blaise Tedongmo²²⁴ déjà évoqué plus haut qui est un jeune homme qui a fait un accident dans la région de l'Est Cameroun mais, il en est sorti sans aucun mal.

De tout ce qui précède, il en ressort que les anciens Égyptiens et les peuples *nguembong* communiquaient non seulement pour passer un message, mais aussi pour être en contact avec le monde invisible, afin de mieux prédire certains faits. Toutefois, il apparaît important de présenter les formes de communication.

C- LES ACTEURS DE LA COMMUNICATION CHEZ LES *KEMETIOU* ET LES *NGUEMBONG*

Dans le cadre de la communication, plusieurs acteurs sont à prendre en considération. Parmi eux, nous avons les acteurs passifs constitués de la nature et les animaux et les acteurs actifs qui mettent l'homme au centre de la communication regroupant les mediums, les prêtres, prêtresses et les ancêtres.

a-Schema de la communication

La communication, selon Lasswell, est la mise en commun d'information entre un émetteur E et un récepteur R par le biais d'un canal grâce à un code C connu de l'émetteur et du et récepteur²²⁵. Le schéma de la communication²²⁶ le plus simplificateur et explicite est le suivant :

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ G. Lefebvre, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris, Payot, 1949.

²²² G. Posener, *De la divinité du pharaon*, Paris, Payot, 1960, p. 92.

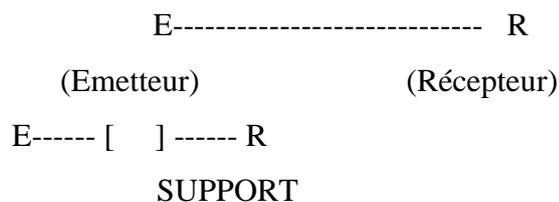
²²³ <http://www.Persee,Pouvoir,Divination et prédestination dans le monde antique>, consulté le 9 mai 2021.

²²⁴ Tedongmo Blaise, 39 ans, commerçant, Balessing, Tock Prah, consulté le 29 mars 2021

²²⁵ <http://www.wikimemoires.net,acteurs de la communication>, consulté le 22 septembre 2021.

²²⁶ *Ibid.*

Schéma n°1 : schéma de la communication selon Harold Lasswell

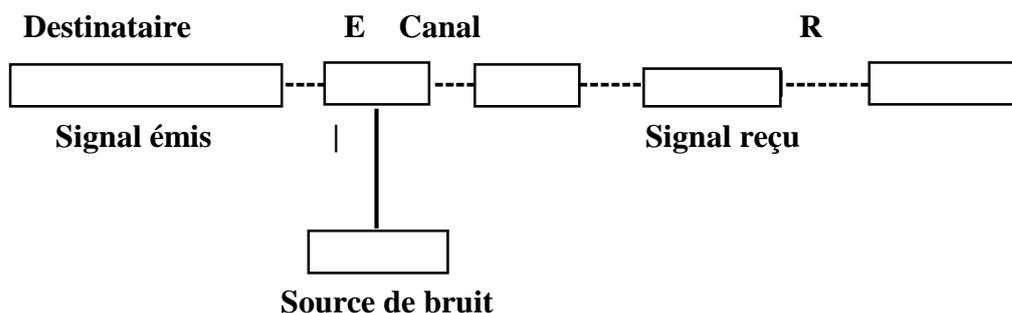


Source : <http://www.wikimemoires.net,acteurs de la communication,consulté le 22septembre 2021>.

L'émetteur c'est celui qui lance la communication. Et c'est le désir de la communication de l'émetteur qui constitue la première condition à sa réussite. Les attitudes de l'émetteur, jouent un rôle décisif dans la communication efficace et d'un double point de vue. Les attitudes envers autrui en général déterminent ce que l'on peut appeler le style de l'émetteur. Les attitudes envers le récepteur ajoutent l'idée qu'il se fait de l'opinion du récepteur à son égard (feed-back). L'objectif visé par l'émetteur : convaincre, séduire, transmettre des informations, informer, rejeter, éloigner. C'est bien à travers ses objectifs que l'on pourra décoder le sens de la communication. Le récepteur du message c'est évidemment un client actuel ou potentiel, ainsi que toute personne ayant le désir d'écouter le message communicatif de l'émetteur. Le canal quant à lui c'est un intermédiaire par lequel passe le message lancé par l'émetteur récepteur. Au schéma d'Harold Lasswell, nous pouvons ajouter celui de Shannon et Weaver qui se présente comme suit :

Schéma n° 2 : schéma de la communication selon Shannon et Weaver

Source de l'information



Source : <http://www.wikimemoires.net,acteurs de la communication,consulté le 22septembre 2021>

La communication est un transport d'une entité mesurable appelée information. Elle apparaît toujours comme l'acte par lequel l'émetteur (ou encodeur) s'adresse à un récepteur (ou décodeur) selon les normes explicites²²⁷.

En somme, la communication, cet acte audio-scripto-visuel selon cette formule de Cloutier, reste et demeure une technique, un art et une science. Il s'agit d'un acte d'échange et de communication entre les acteurs qui sont l'émetteur et le récepteur. Les canaux sont en nombre infinis et impliquent tous les organes de sens ; ils sont oraux, visuels, olfactifs, gustatifs, tactiles, plastiques. Le canal peut être à portée universelle mais, cela ne suffit pas pour que la communication passe. Par exemple, tous les lettrés ne lisent pas tout ce qui est écrit-il faut encore que E et R aient en partage le code. Le livre est un canal, la langue *nguemba* est le code du texte que ne peut lire qu'un locuteur et un lettré de la langue en question. Quand on joue du tambour parlant, tous perçoivent des sons, mais seuls les lettrés au langage tambouriné de la langue utilisée peuvent décoder le message. C'est dans ce sens que le chef Balessing²²⁸ nous fait comprendre que lorsque les notables allaient en réunion, ils tapaient du tam-tam et à travers la façon de taper il savait de quoi il est question. La rétroaction est la réponse que E renvoie à R, sans rétroaction, on ne parle pas de communication. On peut tout au plus parler d'un transfert d'informations. On parle par conséquent de communication quand le message envoyé s'est accompagné d'une réponse positive ou négative²²⁹. Nous constatons que c'est l'homme qui est le principal acteur de la communication, car c'est lui qui est à même capable de décrypter les messages émis par la nature comme par les animaux. Par ailleurs, plusieurs éléments interviennent dans la chaîne communicationnelle.

b-Les acteurs passifs de la communication

La communication est un vaste domaine qui regorge plusieurs acteurs qui nécessitent d'être présentés. Parmi eux nous allons prendre en considération la nature et les animaux.

b-1 Communication comme langage de la nature

Dans l'Égypte ancienne comme chez les peuples *nguembong* de l'Ouest Cameroun, la nature était au centre de la communication. L'année chez les *Kemetiou* était divisée en douze mois, chacun ayant trente jours. Le calendrier égyptien était basé sur le cycle lunaire²³⁰. Les

²²⁷<http://www.wikimemoires.net>, acteurs de la communication, consulté le 22 septembre 2021, p .133

²²⁸Entretien avec S.M. Faméné, 47 ans, Roi Balessing, Palais Royal, consulté le 28 mars 2021.

²²⁹ Bingono, "Nkul bewu ", p .134.

²³⁰<http://www.Egypto.net>. Le calendrier égyptien, consulté le 15 mai 2021.

mois étaient regroupés en trois saisons en fonction de la crue du Nil et de son impact sur l'environnement²³¹.

La première saison est appelée *Akhet* (la crue), à peu près de mi-juillet à mi-novembre²³². Elle correspond approximativement au début de l'inondation. Pour les Egyptiens, la montée des eaux était un évènement majeur. La montée des eaux intervenait peu de temps après le lever héliaque de l'étoile Sothis(Sirius) dans le ciel égyptien. L'apparition de l'étoile constituait un repère indispensable au paysan égyptien²³³. La deuxième saison est nommée *Peret*. Elle se caractérise par l'émergence des terres, la décrue du Nil, la germination, saison fraîche favorable aux semailles²³⁴. La dernière quant à elle est appelée *chemou* ou *shemou*. Elle se particularise par la chaleur, c'est la saison de récolte et de taxation²³⁵. Dans ce sens, on voit comment à travers la nature, les paysans *kemetiou* savaient quand est ce qu'il faut semer, récolter et payer les taxes.

D'après la présentation de ces différentes saisons égyptiennes, il faut noter que les peuples se servaient des signaux de la nature pour connaître le moment propice pour les semailles. En effet, la tombée régulière des pluies permet aux paysans de savoir qu'il est temps de retourner au champ pour les semailles. L'avènement du soleil leur permet de connaître le moment de récolte ou de défrichage. C'est l'homme qui est capable de décrypter ces signaux de la nature en fonction de ses activités.

En outre, chez les peuples *nguembong*, l'année compte douze mois et la semaine compte huit jours et chaque jour à une signification liée aux activités qui lui sont réservées²³⁶. De manière générale, le temps est indiqué par des évènements qui le marquent : certains faits se sont déroulés pendant les récoltes de telle ou telle plante, pendant les semailles de telle autre, en saison sèche ou de pluie. On dira par exemple que tel est né l'année des sauterelles, l'année de l'éclipse au lever ou au coucher du soleil, à la nouvelle lune, au premier chant du coq²³⁷. Il est également à noter que chaque mois lié aux travaux des champs, sauf le jour du *klisimi* ou 25 décembre et la fête du Nouvel an. Cependant, chaque village a son jour d'interdit ou sacré. Ce jour-là, on évite d'effectuer certaines manifestations ou rites familiaux.

²³¹[http://www.tehno-science.net/calendrier de l'Egypte antique](http://www.tehno-science.net/calendrier%20de%20l%27Egypte%20antique), consulté le 15 mai 2021.

²³²*Ibid.*

²³³*Ibid.*

²³⁴*Ibid.*

²³⁵*Ibid.*

²³⁶[http://www.wikipedia.org/le calcul traditionnel du temps](http://www.wikipedia.org/le%20calcul%20traditionnel%20du%20temps), consulté le 02 novembre 2021.

²³⁷*Ibid.*

Dans l'ancienne Egypte, les hommes étaient en parfaite communication avec l'environnement. Le temple était par excellence un lieu de rituel, les rites pratiqués sont de diverses natures et menés à fréquence variable²³⁸. Pour mieux élucider ce propos, il apparaît important de prendre en compte les rites dans l'univers culturel de ce peuple. La réalisation de certains rites nécessite l'attente d'un moment. En effet, les prêtres commencent leurs journées de culte par un bain matinal purificateur. Puis, il se dirige vers le cœur du temple pour réveiller le dieu qui sommeil dans l'obscurité du sanctuaire. Sous la conduite du grand prêtre, le rituel commence au moment où le soleil paraît à l'horizon. Il faut d'abord briser le cachet qui scelle la porte chaque soir avant d'ouvrir les battants. Le grand prêtre lève ses mains vers la statue pour rendre l'âme au dieu et prononce une formule consacrée : "éveille-toi, grand dieu, éveille-toi en paix", on dispose alors devant le dieu les offrandes de nourriture qui lui sont préparés : pain, oignon, viande de bœuf, bière et vin. Lorsque le dieu a consommé la matière invisible des aliments, ceux-ci sont repartis entre les autres dieux du temple, puis consommé par les prêtres. A cette cérémonie quotidienne, viennent s'ajouter deux autres rendez-vous avec le dieu, le midi et le soir. Mais on se contente là de gestes rituels, aspersion d'eau et fumigation d'encens à l'extérieur du sanctuaire²³⁹.

D'après le paragraphe ci-dessus, nous pouvons voir comment la nature est un communicateur permettant au peuple de cerner les moments propices à certains rites. Dans cette perspective, on va remarquer chez ces derniers que certaines communications ne peuvent s'effectuer que dans les profondeurs de la nuit ou à l'aube. En réalité, la notion de temps par rapport à la communication prend en considération les moments d'échange avec l'au-delà. La tombée de la nuit permet aux *Kemtyou* de dégager le temps des rites.

Lorsque les prêtres commencent leurs journées de culte par un bain matinal purificateur, dans l'imaginaire collectif, c'est le moment où les esprits, surtout ceux des disparus, sont aptes à écouter les paroles expiatoires et à juger. Par ailleurs, pour certains sacrifices, le moment indiqué c'est la nuit pendant laquelle les paysans pensent que tous les esprits sont de retour dans les lieux sacrés et sont aptes à écouter les doléances et apporter la délivrance escomptée.

Par ailleurs, dans l'imaginaire collectif *nguembong*, l'environnement constitue un vaste champ de communication. Les éléments concordant tirés de nos sources font remarquer que la

²³⁸<http://www.haslsh.archives.ouvertes.fr>, Pratique rituel dans le temple égyptien, consulté le 26 septembre 2021.

²³⁹<http://www.wikipedia.org>. Clergé de l'Egypte antique, consulté le 15 septembre 2021.

pluie est un moyen expressif entre les hommes et les événements. En effet, pour connaître que la pluie doit tomber, elle s'annonce, le ciel s'obscurci²⁴⁰. Pour connaître que la saison sèche²⁴¹ s'annonce, les fleuves tarissent, les arbres sèchent. On a également l'arrivée des singes et serpents. Dans ce sens, on a les arbres qui annoncent la saison pluvieuse comme le mafoufouou²⁴² avec les feuilles rouges et quand les feuilles tombent cela annonce la saison sèche. On note la sortie de certains insectes comme les libellules. La photo ci-dessous l'illustre totalement.

Photo 18: Arbre appelé *Mafoufouou* (*pinus longaeva*), qui annonce l'alternance des saisons



(Cliché A. Foudjo, Balessing-Bambi, 27 mars 2021)

De plus, chez les paysans *nguembong*, la notion de temps par rapport à la communication prend en considération les moments d'échange avec l'au-delà. C'est pour cela qu'ils dégagent les temps de sacrifice de ceux des rites. Dans cette perspective, on va remarquer que certaines communications ne peuvent s'effectuer que dans les profondeurs de la nuit ou à l'aube. Il s'agit par exemple du rite de veuvage dont le lavage se fait très tôt le matin, afin de permettre à la veuve d'être comprise par les dieux et par l'esprit de son défunt époux. Ce moment est choisi dans l'imaginaire collectif puisque c'est le moment où les esprits, surtout ceux des disparus, sont aptes à écouter les paroles expiatoires et à juger. Tandis que pour certains sacrifices, le moment indiqué c'est la nuit pendant laquelle les paysans pensent que tous les esprits sont de retour dans les lieux sacrés et sont aptes à écouter les doléances et apporter la

²⁴⁰ Nogo François, 80ans, Notable, Blessing, Toohwak, 27mars 2021.

²⁴¹ *Idem.*

²⁴² Entretien avec Ndé mambra, 71 ans, Notable, Balessing, Bambi, 27 mars 2021.

délivrance escomptée. Pour matérialiser cette notion de temps en rapport avec la communication Mezep Zacheu affirme que :

Dans les moments de sacrifice ou de demande aux dieux, il y a des moments propices pendant lesquels certains rites sont favorables, par ce que ce n'est qu'à cette période que les différents esprits sont enclins à écouter la demande des officiants. Par exemple pour certains cas de blindage ou on va utiliser le coq, et les chèvres, les sacrifices se font la nuit par ce qu'on espère laisser la possibilité aux esprits de consommer les premiers leur repas avant l'arrivée des chiens errants²⁴³ .

D'après tous les éléments sus-évoqués, nous voyons que la nature est un acteur incontournable dans la réalisation de certains rites et sacrifices dans l'Égypte ancienne et chez les peuples *nguembong*. Alors, c'est l'homme qui est au centre car, c'est lui qui est à même capable de décrypter les différents signaux émis afin de dégager le temps des semailles et des récoltes de ceux des rites. Bien que la nature occupe une place insondable dans la communication, il n'en demeure par moins de lancer un faisceau lumineux sur l'influence de la faune dans la communication.

b-2 Les animaux

Dans l'univers égyptien comme dans la sphère culturelle *nguembong*, les animaux tels que les abeilles, le coq, le chien, le chat et même les oiseaux occupent une place de choix dans la communication.

Il faut noter que c'est la répétitivité des événements et leur concordance qui contribuent à l'appréhension de la notion de temps. Par exemple, quand les paysans se trouvent jusqu'à une certaine heure de la soirée, il leur suffit d'entendre le coq chanter pour savoir que le crépuscule s'annonce et qu'il va falloir se préparer à rentrer à la maison. De même, à l'aurore, son chant réveille les paysans afin qu'ils s'arrangent à rejoindre les champs. Ces deux moments par leur exactitude ont permis à ces derniers de capter la notion de temps. D'après les études menées par Tchoungang²⁴⁴, les paysans perçoivent le temps comme "un retour perpétuel des intervalles temporels, c'est-à-dire un temps cyclique". Ce retour cyclique se matérialise par les mouvements, les périodes et les saisons qui reviennent à intervalles réguliers. Ces intervalles peuvent être liés aux périodes de culture, de chasse et de cueillette. C'est à cet effet que Tchoungang affirme que le temps d'après les paysans est un simple

²⁴³ Mané Zacheu cité par Fangseu dans : "statut social et", p .80 .

²⁴⁴C.Tchoungang, "Temps de travail et temps libre au village : le cas de Bandrefam (Ouest-Cameroun)", Maitrise d'anthropologie, Université de Yaoundé I, 1992.

arrangement d'événements qui se sont produits, qui se produisent, et qui vont se produire dans un proche avenir²⁴⁵.

En plus des moyens d'expression susmentionnés, les *Nguembong* ont un très grand rapport avec certains animaux qui les aident dans la compréhension de ce qui se passe autour d'eux et dans les échanges avec le monde des ancêtres. On dénombre différentes fonctions jouées par les animaux dans la communication et c'est la répétition des faits qui justifie la position des sages. Parmi ces animaux, le rossignol joue un rôle important. Selon les paysans, sa présence dans l'entourage est un signe très expressif qui peut signifier l'arrivée d'un étranger ou un évènement dans un avenir proche²⁴⁶. Ces paysans s'accordent à dire que cet oiseau a joué un rôle très important pendant les périodes troubles.

Ainsi, à chaque moment où les maquisards allaient envahir le village, cet oiseau lançait le signal en se posant sur un arbre dans la cour ou en pénétrant dans la case en piaillant. Ayant remarqué la coïncidence entre la présence du rossignol et l'arrivée des maquisards, il fut retenu comme moyen d'expression et les paysans estiment à plus de 90% la répétition des faits relatifs. En plus de cet oiseau, la communication s'opère également à travers les abeilles. Leur présence en nombre important dans votre entourage annonce le plus souvent l'arrivée d'un étranger de marque. Selon Mbah Sah Tchad lorsque vous vous rendez par exemple à un endroit ou au champ et que subitement un groupe d'abeilles tente de vous envahir en bourdonnant autour de vous, cela signifie que vous avez un étranger de marque à la maison.

Dans l'ancienne Egypte, les *Kemetyou* assimilaient le pharaon à un élément de la flore, le jonc, le roseau, et à un élément de la faune, l'abeille. Il fait partie des avatars lumineux et s'inscrit dans le discours égyptien des transformations : "le dieu Rê pleura et les larmes de son œil tombèrent sur le sol ; elles se changèrent en abeilles"²⁴⁷. En effet, la prophétesse fait partie intégrante des rituels funéraires d'animation, qui, conduit aux dieux sous la forme d'insecte *ibat*. C'est la fourmi, *key*, et le termite, *tu* que le mythe dogon donne pour épouse au dieu Amma²⁴⁸. Le mythe rappelle que l'invention de la mort eut pour point de départ la fourmi du vêtement de fibre qu'Amma avait confié, au chacal *yurugu*. A la suite de tous ces évènements, le chacal déclara que la demande adressée à Amma par les habitants de la terre devait passer

²⁴⁵Tchoungang, "Temps de travail".

²⁴⁶ Fangseu, "Statut social", p. 72.

²⁴⁷ M.Luker, *The gods and the symbols of ancient egypt*, Londres, Thames, 1974.

²⁴⁸ M.Griaule, *Masque Dogon*, Paris, Musée de l'homme, 1938, p. 52.

par l'intermédiaire des fourmis²⁴⁹. Dans d'autres mythes cosmogoniques africains, ce n'est pas l'insecte *ibat* ou la fourmi, c'est l'araignée qui est l'intercesseur entre les hommes et les dieux. Dans tous les cas de figure, quand le défunt rejoint les dieux sous forme d'insecte, ou un arachnéide, il est le véhicule de sa transformation en maître de lumière²⁵⁰.

Dans cette optique, ces animaux représentent une forme de communication sans fil et relèvent de ce que Mayi-Matip nomme parole audible. Dans la même perspective, l'univers expressif des paysans *nguembong* est couvert par un ensemble de faits dont certains animaux servent de courroie de transmission. C'est le cas des animaux domestiques comme les coqs, les chiens et les chats dont les chants, les aboiements et miaulements sont des formes expressives qu'utilisent les paysans pour réguler leur relation avec le cosmos. Pour montrer la nature des symboles que l'homme exprime à partir des animaux, Monteshi, cité par Tchakoutio Ndonkou²⁵¹ relève que :

Dès les origines, l'homme s'est trouvé en contact avec les animaux. C'est pour cela que les animaux furent adorés et deviennent des symboles magiques et religieux dans de nombreuses civilisations : Totem et divinités étaient souvent représentés par un animal. Par la suite, l'homme apprit à domestiquer les animaux lui fournirent une aide précieuse [dans la communication].

C'est dire que la cohabitation entre l'homme et l'animal a facilité la domestication de ce dernier pour une fonction de sécurité, mais beaucoup pour sa capacité de prédire l'avenir. Comme si cela ne suffisait pas, la relation homme-animal va s'intensifier pour conduire l'homme à procéder à un transfert de pouvoir. Ainsi, dans les univers culturels *kemet* et *nguembong*, les totems sont des symboles représentatifs qui identifient les hommes. Dans cette perspective, le *fo* s'identifie à la panthère ou au lion, tous les symboles de puissance. Bien plus, nous constatons que les animaux jouent des fonctions précises dans l'univers représentatif des peuples africains. Dans cette perspective, Fanséu Yota²⁵² relève qu'en Afrique, beaucoup d'animaux domestiques ou sauvages permettent à l'homme de prédire ou plutôt de lire l'avenir. Les miaulements fréquents du chat ou aboiements répétés de chien autour de la maison familiale sont des signes de mauvais augures".

c-Les acteurs actifs de la communication

Comme nous l'avons noté précédemment, les *Mkam-nsi* sont des personnes réputées détenir un pouvoir de guérison et de divination. Ils contribuent à travers leur disponibilité,

²⁴⁹ *Ibid*, pp. 54-55.

²⁵⁰O. Pfouma, "A propos de l'abeille égyptienne des textes de sarcophages", *Cahier Caribéen d'égyptologie*, n°6 février/mars 2004, p. 114.

²⁵¹T. Ndonkou., "Les pratiques divinatoires de l'Ouest-Cameroun : contribution à une étude ethnologique des Menyi-Nsi de Baganté", Mémoire de Maîtrise de Sociologie, UYI, 2003.

²⁵²Fanséu., "Statut social", p. 73.

leur accessibilité et leur sociabilité à la recherche du bien-être de la population. Au cours de cette étude, nous avons identifié plusieurs catégories de *Mkam-Nsi*, en l'occurrence des *Ntem-nsi*, goagé, géké, les charlatans, des prêtres et prêtresses.

c-1 Le Ntem-Nsi et le goagé

Il désigne celui qui a reçu spontanément des dieux les dons de divination et de guérison. L'expression *Ntem-nsi* peut se traduire par *medium*. Ce dernier pratique la divination et la voyance sans aucun intermédiaire. Il se distingue par les cheveux longs bouclés, l'arbre de paix à la main et un collier fait de perles ou de cauris au cou. Les *Ntem-nsi* ont pour rôle essentiel de ménager les rapports de l'homme et la divinité. Ils peuvent aussi établir ou maintenir la paix entre les vivants et les morts. Les services rendus auprès des populations sont presque gratuits. Ils n'exigent rien du patient, en dehors des présents offerts volontairement. Péguy Ndonkou²⁵³ n'en disconvient pas lorsqu'il écrit : " Le *Ntem nsi* est un envoyé de Dieu qui administre les soins aux gens sans contrepartie". Ce que revient à dire que le messager de Dieu ne marchandise pas ses services. C'est d'ailleurs dans ce sens que Mané Mafoutio²⁵⁴ nous fait savoir qu'elle ne saurait vendre ce que Dieu a demandé de partager car elle est un messager de Dieu. Les *Ntem-nsi* n'exigent de l'argent aux patients que dans le cas où leur traitement nécessite des produits qu'ils ne disposent pas.

Par ailleurs, nous pouvons noter que le rôle du *ntem-nsi* est presque similaire à celui des prêtres lecteurs qu'on retrouve dans l'Égypte ancienne. En guise d'illustration, il y a lieu de prendre en compte cet extrait de la stèle de la famine ou *Imhotep*, chef des prêtres lecteurs permet au roi *Djeser* de retrouver l'équilibre perdu sous son règne suite à la baisse régulière de Nil. Cet extrait est le suivant :

L'an 18 de l'Horus Néterkhet, le roi de la haute et de la basse Égypte Neterkhet, celui des deux maîtresses Neterkhet, l'Horus d'or *Djeser* (il parle :) "j'étais dans l'affliction sur mon trône, et ceux qui sont dans le palais étaient dans la tristesse. Mon cœur était dans une si grande peine, car le Nil n'était pas venu à temps pendant une durée de sept ans. Le grain était peu abondant, les grains étaient desséchés, tout ce qu'on avait à manger était en maigre quantité...L'enfant était en larme ; le jeune homme était abattu ; les vieillards, leur cœur était triste, leurs jambes étaient repliées, tandis qu'ils étaient assis par terre...Alors je me suis plus à me retourner vers le passé et j'interrogeai un homme du personnel de l'Ibis, le chef des prêtres-lecteurs, *Imhotep*." En quel endroit naît le Nil ?" lui demandai-je "quel dieu s'y repose, pour qu'il me seconde ?" (*Imhotep* répondit :) " Il y a une ville au milieu de l'eau : le Nil l'entoure. Son nom est éléphantine ; *Khnoum* est là, comme dieu." (C'est avec joie que le roi découvre alors le tableau des richesses dont *Khnoum* est le maître. Il ordonne un grand sacrifice en l'honneur de *Khnoum* et des divinités qui l'accompagnent, *Satis* et *Anoukis*. Ensuite, *Khnoum* lui apparaît en songe et lui parle :)

²⁵³ N. Peguy, " Les *menye-nsi* et *Mkam-nsi* de l'Ouest-Cameroun : contribution à une étude ethnologique des pratiques médicales endogènes", Mémoire de DEA en Anthropologie, UYI, 2005.

²⁵⁴ Mané Mafoutio, 51 ans, *Menye-nsi*, Balessing, Wak, consulté le 28 mars 2021.

Je suis Khnoum, ton créateur ; mes bras son derrière toi pour enserrer ton corps...Je suis le Seigneur qui crée, je suis celui qui s'est créé lui-même, le très grand Noun, celui qui existait dès l'origine du temps, Hapy qui court à son gré...Je ferai monter pour toi le Nil...La disette finira...Le coeur sera gai plus qu'auparavant.

(Le roi poursuit :) "Alors je m'éveillai ; tandis que mes pensées reprenaient le cours, ayant quitté mon immobilité, je fis décret en faveur de mon père Khnoum...en échange de ce que tu fais pour moi".²⁵⁵

La stèle de la famine, gravée sur un énorme bloc de granit de l'île de Sehel, dans la cataracte, près d'Assouan, est un texte daté de la 18^e année du règne de Djoser ou Djeser, de la III^e dynastie²⁵⁶. Ce texte décrit l'inquiétude du roi pour son pays en proie à la famine, le Nil n'ayant pas été en crue depuis des années. Imhotep fut conseillé du roi Djoser, en même temps que prêtre, architecte, médecin.

En outre, nous pouvons prendre le cas du pretre-choachyte, chargé du culte funéraire²⁵⁷. Il est l'ordonnateur des cérémonies du départ du défunt vers sa dernière demeure, et chargé également des offrandes²⁵⁸. Il se distingue des simples prêtres en ce qu'il n'était pas chargé du service funéraire d'un seul individu, mais d'une famille entière. Cette caractéristique fait du choachyte le véritable chef de famille, supérieur à la fois au mari et à la femme²⁵⁹.

De plus le *goàgé* c'est celui qui a reçu au terme d'un apprentissage le pouvoir de la divination et de la guérison. Il pratique la divination à travers les objets tels que les cauris et le *ngom-nsi* ou la mygale. Il porte comme signe distinctif un crucifix relié à une chaîne au cou, le "pé *koueng*" (espèce de bracelet en acier rouge) au bras. Son rôle essentiel est de guérir les maux dont souffrent les populations. Dans ce cas, il clarifie la nature des rapports que l'individu a avec les ancêtres invisibles et les vivants, et indique les thérapies appropriées aux maux dont il souffre. Ils ont la possibilité d'extraire les corps étrangers introduits par les sorciers dans l'organisme du patient sans l'opérer. Ils sont souvent spécialisés en fonctions du type de forces surnaturelles causant la maladie. C'est la raison pour laquelle certains se déclarent incompetents face à certaines maladies et dirigent le patient vers un confrère qu'ils estiment plus compétent. C'est dans ce sens que l'une d'entre elle nous fait savoir que les *Nkam-nsi* sont les médiateurs entre Dieu et les hommes.²⁶⁰ Pour entrer en contact avec les dieux, elle nous fait comprendre qu'elle a besoin d'un *chouou*, sorte de bâton qu'elle appelle tin, qu'elle siffle et après verse du sel où elle travaille pour remercier les dieux de l'avoir

²⁵⁵ Obenga, *La philosophie Africaine*, p.435.

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ <http://www.Wikipedia.org>, Clergé de l'Égypte antique, consulté le 15 septembre 2021.

²⁵⁸ <http://www.googlewiblight.com>, Pretre choachyte, consulté le 15 septembre 2021.

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ Entretien avec Mané Mafoutio, 51 ans, Menye-nsi, Balessing, consulté le 28 mars 2021.

donné santé et joie avant de commencer tout travail²⁶¹. Cette catégorie de medium peut être assimilée aux prêtres astronomes, qui sont chargés de déterminer le bon moment pour lancer les cérémonies et aux prêtres hémérologue, capable de distinguer le caractère faste ou néfaste des jours de l'année.

c-2 Le *géké*

C'est celui qui a acquis son pouvoir au terme d'un apprentissage. Il possède seulement le pouvoir de guérison. Le terme *géké* de lui-même évoque la compétence, l'habileté et le savoir-faire. Il guérit à partir des produits divers (écorce, herbes, racines, ossement d'animaux). C'est un magicien détenteur d'amulettes et talismans. Il ne porte aucun signe distinctif. Pour bénéficier des services, le patient doit déboursier une somme d'argent considérable. Lorsqu'il se rend compte que le patient est démuné, il peut lui administrer des soins à crédit, ou lui demander de payer en nature ; avec une chèvre, des poulets, du sel et autres. Parfois, il seconde un *goàgé*, par ce qu'il est presque incapable de diagnostiquer un mal avant de le guérir. Mais, il sait très bien que tel médicament peut guérir tel mal. Il a la capacité d'enrayer la volonté destructrice des forces surnaturelles.

c-3 Les prêtres et prêtresses

Le clergé de l'Égypte antique est composé d'une multitude de prêtres et prêtresses qui assuraient le culte de nombreuses divinités de la religion égyptienne.

Dans la pensée égyptienne, les dieux façonnent la terre et y établissent un ordre harmonieux permettant au miracle de la vie de s'accomplir jour après jour. C'est au seul pharaon, descendant des dieux que revient la tâche d'assurer la pérennité de cette harmonie et de combattre les forces du mal qui cherchent continuellement à la briser. Le pharaon est le seul intermédiaire entre les divinités et les mortels. L'entretien de l'harmonie divine exigeant de nombreux cultes journaliers à travers tout le pays de l'Égypte, il ne peut en assurer seul l'exécution matérielle. C'est là le rôle fondamental du prêtre : suppléer pharaon dans l'exécution matérielle des rites quotidiens. Le pharaon est aussi un des premiers à s'inquiéter du sens de ses rêves. Il confie donc à un prêtre lecteurs, personnage très important, leurs interprétations qui peut déterminer la politique de l'État. Présidant aux destinées du temple, veillant à la célébration du rituel quotidien, administrant les terres du Dieu, les prêtres forment dans la société une caste privilégiée, soigneusement hiérarchisée. L'iconographie ci-après permet de l'illustrer. Les collègues sont placés sous l'autorité d'un grand prêtre qui porte,

²⁶¹*Idem.*

plutôt qu'un titre, une épithète spécifique. En guise d'illustration, nous pouvons prendre en compte le pontife d'Héliopolis qui est qualifié de plus grand des voyants de Rê. Le grand prêtre de Ptah à Memphis est le prêtre-sem.

Les prêtres du haut clergé attaché à un temple sont organisés en quatre collèges qui se relayent chaque mois aux services du dieu. Ces prêtres occupaient, pour la plupart, des fonctions héréditaires. On retrouve parmi eux des spécialistes : le prêtre-choachyte, chargé du culte funéraire²⁶². Il est l'ordonnateur des cérémonies du départ du défunt vers sa dernière demeure, et chargé également des offrandes²⁶³. Il se distingue des simples prêtres en ce qu'il n'était pas chargé du service funéraire d'un seul individu, mais d'une famille entière. Cette caractéristique fait du choachyte le véritable chef de famille, supérieur à la fois au mari et à la femme²⁶⁴.

Les prêtres ritualistes, chargés de lire les glorifications lors des cérémonies funéraires ;
 Les prêtres- khereb lisaient des formules incantatoires du livre des morts ;
 Les prêtres-parachistes, ou inciseurs qui enlevaient les viscères lors de la momification ;
 Les prêtres-taricheutes étaient les saleurs, les vrais embaumeurs ;
 Les prêtres colchytes aidaient à toutes les opérations d'embaumement ;
 Les prêtres astronomes, qui déterminent le bon moment pour lancer les cérémonies ;
 Les prêtres hémérologues, capable de distinguer le caractère faste ou néfaste des jours de l'année.

Certains, réputés doués de talents surnaturels, jouent un rôle d'exorciste et de magicien dans les villes et les villages. Au bas de la hiérarchie, on trouve les prêtres-ouab, littéralement prêtres purs, car la propreté corporelle était un devoir de leur charge. Ainsi, raser ses cheveux est une marque distinctive pour les prêtres qui soulignent ainsi leur recherche de la pureté, de même de l'épilation quotidienne²⁶⁵. Les prêtres sont assistés de clercs, les purificateurs, chargés de préparer la nourriture offerte au dieu, mais aussi de musiciens et de chanteuses voués à sa distraction.

²⁶²<http://www.Wikipedia.org>, Clergé de l'Égypte antique, consulté le 15 septembre 2021.

²⁶³<http://www.googlewiblight.com>, Prêtre choachyte, consulté le 15 septembre 2021.

²⁶⁴ <http://www.googlewiblight.com>, Prêtre choachyte, consulté le 15 septembre 2021.

²⁶⁵ S. Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris, Seuil, 1998.

Photo 19 : Prêtre égyptien en plein culte (Nouvel Empire)



<https://www.wikipedia.fr>, Le clergé dans l'Égypte antique, consulté le 17 novembre 2021.

Les prêtres égyptiens sont des spécialistes de la prière et du culte d'un Dieu. Le prêtre est un homme soumis à Dieu, il prie tous les jours. C'est une personne capable d'interpréter les messages des divinités égyptiennes. C'est ce que nous pouvons observer sur l'iconographie ci-dessus. Il faut également noter qu'en Égypte, être prêtre est un métier qui demande de longue étude pour apprendre les prières et les chants religieux, les gestes du culte, les offrandes qu'il convient de présenter au Dieu.

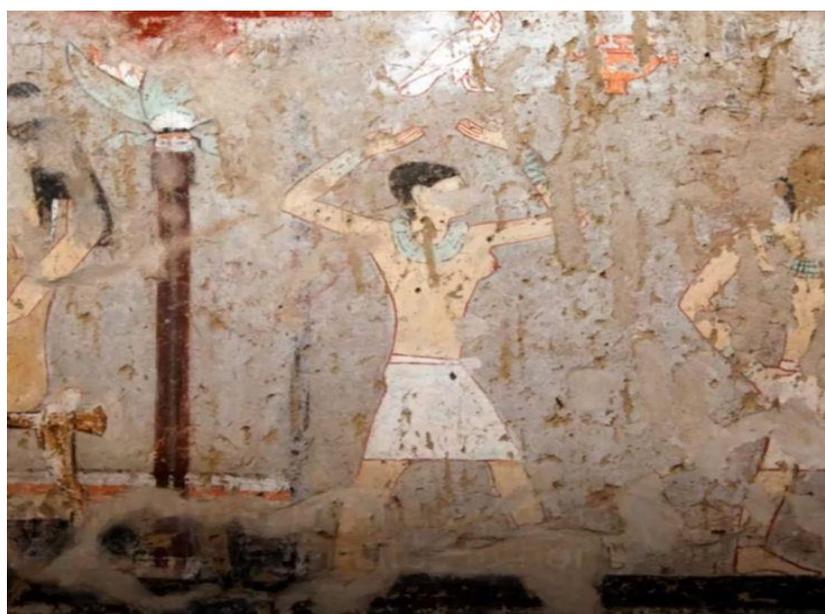
En outre, l'existence des prêtres et des prêtresses n'est pas seulement l'apanage des anciens égyptiens, elle est aussi une réalité dans l'univers culturel des peuples *nguembong*. Dans cette sphère culturelle on note la présence des prêtres de la chefferie, des prêtres guérisseurs et des prêtres ritualistes. Ceux de la chefferie sont généralement regroupés en une confrérie secrète appelée *koung gang*. Ils sont chargés d'œuvrer pour le bien commun. On a recours à eux pour procéder aux rites agraires qui garantissent la fécondité des semences, la croissance des tubercules. Ils sont également chargés de dénoncer les malfaiteurs et de les jeter hors du territoire, mettant ainsi fin aux épidémies, à la sécheresse ou à d'autres maux qui déstabilisent l'ordre social et cosmique²⁶⁶. Lors des guerres, ils organisèrent des sacrifices et cérémonies pour implorer la faveur des ancêtres. Il s'agit des techniques magico-religieuses comme des pratiques expiatoires. La guerre étant régie dans les sociétés *nguembong* par les valeurs mystico-religieuses, exigeait une préparation rituelle et une mise à condition des combattants. C'est la raison pour laquelle chaque guerrier se préparait spirituellement avant

²⁶⁶ J.C. Barbier, "Les prêtres du Kounga chez les bamiléke de l'Ouest-Cameroun", Bordeaux, ORSTOM, 1977, n° 20034, p.5.

d'aller en guerre. Pour demander la force à ses ancêtres ainsi que leur protection. Sous la direction des prêtres regroupés en une confrérie appelée le *koung gang*, des sacrifices et cérémonies étaient organisés pour implorer les faveurs des ancêtres.

Concernant les prêtres guérisseurs, la référence aux mediums cité plus haut permet à suffisance de prendre en compte la place qu'ils occupent au sein de la société. Et pour le cas des prêtres ritualistes, nous pouvons faire recours aux iconographies présentées plus haut (confère page 58), qui montre valablement le rôle qu'ils jouent lors des différents rites comme celui de protection. Le clergé dans l'Égypte ancienne était également composé d'une multitude de prêtresses qui assuraient le culte des nombreuses divinités de la religion égyptienne. Parmi elles, nous pouvons prendre en compte la prêtresse Hetpet, noble dame de la Ve dynastie égyptienne qui figure sur l'iconographie ci-après.

Photo 20: Hetpet, Prêtresse de l'Égypte ancienne (Ancien Empire)



Source : <http://www.histoireparlesfemmes.com.Hepet.prêtresse>, de l'Égypte ancienne, consulté le 15 septembre 2021.

Hetpet, prêtresse d'Hathor et déesse de la fertilité, est une noble dame de la Ve dynastie. Elle est enterrée parmi les notables de son époque près de la pyramide de Gizeh. Son titre de prêtresse d'Hathor, déesse de la fertilité, ne signifie pas qu'elle ait exclusivement rempli une fonction religieuse. Comme d'autres nobles, elle put cumuler des charges religieuses et

administratives²⁶⁷. Parmi les déesses les plus populaires de l’Egypte, Hathor que nous verons sur la photo ci-dessous, est une déesse de la fertilité, de l’amour, de la maternité, de la beauté et de la joie. Elle est représentée sous forme d’une vache, où d’une femme portant un disque solaire entre ses cornes, aidant la femme à donner naissance.

Photo 21: La Déesse Hathor (Ancien Empire)



Source : <http://www.Universalis.fr> déesse Hathor, 23 septembre 2021

c-4 les ancêtres

Les *Kemtyou* tout comme les *Nguembong* ne négligent pas le fait qu’ils peuvent faire recours à leurs ancêtres pour tout problème qu’ils rencontrent. Cette communication peut se faire dans un cadre restreint comme elle peut se faire en présence de plusieurs personnes. Alors, l’homme lie les rapports avec les ancêtres afin d’obtenir de leur part des conseils importants et pratique pour la conservation de l’équilibre social²⁶⁸.

Dans ces univers culturelles, l’ancêtre est un gardien de l’équilibre parce que c’est lui qui maintient l’ordre dans la société. C’est le seul être habilité à être présent dans le monde visible et invisible. Les hommes ayant la capacité de s’entretenir avec les ancêtres les considèrent comme des dieux secondaires et en enseignant cela aux plus jeunes, impose cette conception dans l’ensemble de la société. Nous sommes d’accord avec Mbondji Edjenguélé lorsqu’il affirme :

²⁶⁷<http://www.theconversation.com>, Les prêtresse de l’Egypte ancienne entre érotisme et religion, consulté le 18 novembre 2021.

²⁶⁸Y. Alphantari., *Momie et sarcophage*, France, Castor, 2001, p .70.

Les Mahométants croient en Allah à travers Mahomet, les chrétiens à travers Jésus-Christ, les bouddhistes à travers Bouddha, quant aux Africains Noirs, l'ancêtre devrait rester le prophète idéal. En lui faisant connaître ce qu'a été cet ancêtre, ce qu'il représente pour lui il retrouve la vraie foi²⁶⁹.

Savoir que les ancêtres sont les gardiens de l'ordre, il est préalable pour les hommes de mettre leur espérance en eux pour éviter de se faire tromper par les esprits du mal. Les ancêtres du fait d'avoir accompli un cycle complet de l'existence deviennent des divinités secondaires, des dieux. Paul Poupard dans cet élan de pensée affirme : " les ancêtres, les anciens morts en quelque sorte, du fait qu'ils ont réalisé un cycle complet, sont des tuteurs qu'il convient de vénérer, jusqu'au premier dans l'ordre chronologique²⁷⁰. La tâche qu'ils accomplissent auprès des hommes est celle de leur montrer le droit chemin, de les soutenir en cas de trouble dans la société. D'où l'insistance de Paul Poupard quand il dit, "ces entités spirituelles que les auteurs appellent dieux secondaires, génies ou esprits, sont toujours marqués du caractère social spécifique ethnique qui se fonde sur la nature même de leur rapport avec l'homme, la société et l'environnement"²⁷¹. Les ancêtres sont présents dans la vie des hommes et participent à leur activité continue dans le but de les soutenir et les encadrer.

Dans l'Égypte antique lorsque des problèmes de santé ou d'argent surviennent dans une famille après la mort d'un proche, les vivants ont tendance à rendre responsable le défunt. Peut-être ce dernier se venge-t-il du mal que sa famille lui a causé de son vivant ? Ou bien est-il mécontent de la qualité de son embaumement, de ses funérailles ou des offrandes qui lui ont été faites ? Pour faire cesser toute souffrance, les vivants correspondent avec leurs morts. Ainsi un veuf dans l'ancienne Égypte écrit à son épouse morte affirmant que les peines que celle-ci lui inflige ne sont pas méritées :

Qu'ai-je fait contre toi pour être dans l'état dans lequel je suis ?

...J'ai vécu avec toi et je n'ai rien fait pour faire souffrir ton cœur²⁷².

Les *Kemtiou* écrivent aussi à leurs morts pour demander une aide, voire d'intercéder auprès des dieux pour qu'ils règlent un conflit ou donnent un fils à une femme enceinte. Le défunt conserve les pouvoirs qu'il possédait de son vivant. Ainsi, un égyptien avait-il guéri plusieurs personnes piquées par des serpents ou des scorpions. Mort, c'est par l'intermédiaire de son statut qu'il continue à sauver des vies humaines²⁷³.

²⁶⁹ Mbondji Edgenguélé, *Mort et vivant*, p. 13.

²⁷⁰ Poupard, *Dictionnaires des religions*, p. 13.

²⁷¹ Thomas, *L'Anthropologie de la mort*, p. 498.

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ Alphandari., *Momie et sarcophage*, pp. 70-71.

Par ailleurs, ce phénomène n'est pas seulement l'apanage des anciens Egyptiens, il est aussi une réalité dans l'univers des autres peuples. Chez les peuples *nguembong*, le mort entretient aussi des rapports plus ou moins bon avec les vivants. Les relations morts et vivants n'ont pas manqué d'imprimer leur marque dans l'univers culturel de ces peuples. Dans leur vécu quotidien, ces derniers sont souvent visités par les ancêtres. A cet effet, nous pouvons prendre en compte le témoignage d'une prêtresse²⁷⁴ *du ndun* : coutume des crânes dans l'optique de mieux explicité cette réalité. (Confère annexe III)

Parvenu au terme de ce chapitre où il était question de présenter la conception, les formes et les acteurs de la communication chez les anciens Egyptiens et les *Nguembong*, il en ressort que chez ces peuples, la communication est d'abord conçue comme un langage de la nature. A travers cette dernière, ces peuples dégagaient le temps des rites, des semailles et des récoltes. Ils communiquaient non seulement pour véhiculer un message, mais également pour entrer en contact avec l'au-delà afin de prédire certains phénomènes naturels. Ensuite, pour passer le message, ils faisaient appel à la phéno-communication qui rassemble les contes, les maximes, et les proverbes et à la crypto-communication. Enfin, la communication mettait au centre plusieurs acteurs. Parmi ces derniers, nous avons les acteurs passifs regroupant la nature et les animaux et les acteurs actifs rassemblant les mediums, les prêtres et les ancêtres. C'est l'homme qui est au centre de la communication et c'est lui qui est capable de décrypter les différents signaux émis par la nature. Toutefois, il ne faudrait pas oublier que pour véhiculer les messages, le recours à une panoplie de méthodes et instruments est incontournable.

²⁷⁴Mbondji Edjenguelé, *Mort et vivant en negroculture, culte ou entraide ?* Université de Yaoundé I, Presses Universitaires de Yaoundé, 2006, pp. 90-91.

**CHAPITRE III : LES SUPPORTS DE COMMUNICATION A *KEMET*
ET CHEZ LES *NGUEMBONG* DE L'OUEST-CAMEROUN**

Avant la route était le seul moyen utilisé pour communiquer et passer un message. Les propos de Joseph Ngouana²⁷⁵, prêtre ritualiste viennent renforcer cette idée. Avec le temps, et par ricochet des sociétés, les hommes, dans leur effort de dompter la nature afin de mieux s'adapter à leur mode de vie, ont réussi à puiser dans la nature des éléments pouvant faciliter leur existence. C'est dès cet instant qu'on entendra alors parler de la culture comme tout ce qui émane de la transformation de la nature par les hommes afin d'améliorer leurs conditions existentielles. Tenant aussi compte de l'existence de plusieurs peuples et de plusieurs sociétés, on fera face à la naissance de diverses formes de cultures. Se servant donc de cette nature en question, les hommes ont pu, à partir de certains de ses constituants, façonner des outils qui viendront jouer des rôles très importants dans leur vie quotidienne. Dans le cadre de la communication, voulant certainement palier aux problèmes de distance qui rendait les communications assez pénibles, les hommes vont à partir des arbres par exemple fabriquer des instruments de communication. Les peuples qui font l'objet de cette étude utilisaient plusieurs moyens pour passer un message. Loin d'être des objets sur lesquels l'on se contente de frapper, les instruments de chansons traditionnelles constituaient également des canaux de communication. Les supports épigraphiques, le corps humain et les animaux étaient aussi utilisés pour communiquer. Par ailleurs, le mode vestimentaire et ses détails nous laissaient plusieurs messages.

Dans le cadre de ce chapitre, nous allons nous atteler à présenter les éléments matériels support de la communication. Ensuite, nous allons présenter de manière progressive les éléments immatériels de communication afin d'évoquer les parures, les marques corporelles et les couleurs.

A- LES ELEMENTS MATERIELS SUPPORTS DE LA COMMUNICATION

Dans l'Égypte ancienne tout comme chez les peuples nguembong de l'Ouest Cameroun, plusieurs catégories d'instruments étaient utilisées pour passer ou véhiculer des messages à partir des sons.

²⁷⁵Avant, ici à Balessing, il y avait une seule route tracée par les gangs et il disait que c'est la leur raison pour laquelle les balessing ont créé leur route appelé *tock prah* cette à dire la route des gens. Et bien après, avec la venue des populations, la route des gangs est devenue pour tout le monde. Et la route *tock prah* a été fermée. Dans l'optique de garder ce nom, on a fait d'un espace un lieu sacré d'où ce nom *Fo tock prah* qui est un lieu de mémoire.

a-Les outils acoustiques

Chez les *Kemtiou* la transformation des éléments de la nature a abouti à la confection d'une panoplie d'instruments²⁷⁶ qui étaient utilisés pour passer et véhiculer des messages. Ces instruments étaient très souvent fabriqués en bois, car ce matériau est la source la plus facile à exploiter. Ils servaient à chasser les mauvais esprits ou encore, à apaiser la fureur des dieux. Les instruments étaient aussi utilisés pour faire des incantations pour agir sur des phénomènes que l'on ne peut expliquer comme le vent, le tonnerre et la maladie²⁷⁷. Parmi eux, on avait d'abord, les instruments à percussion sont constitués des claquoirs, une sorte de planchette identique²⁷⁸ que l'on tient dans chaque main et on les entrechoque rapidement entre elle, les membranophones, aussi des percussions, mais de différents types, des tambourines.

Photo 22: une cymbale égyptienne (Nouvel Empire)



Source : G. Hart, *Mémoire de l'Égypte*, France, la découverte, 1970, p .56.

Ensuite, les instruments à corde comme la harpe qui, pour la première fois, dans l'iconographie apparaît au alentour de 2555 avant J.-C. Le terme général pour designer la harpe en langue égyptienne, d'après Cheikh Anta Diop, est *benet* (bnt)²⁷⁹. Par ailleurs, nous avons aussi la lute (ou cithare) qui est une petite boîte avec six à huit trous, il est plat et a un

²⁷⁶ H. Hans., *Musicologie pharaonique : étude sur l'évolution de l'art musicale dans l'Égypte ancienne*, Kehl, librairie Heitz, 1956, p. 165.

²⁷⁷ <http://www.wikimini.org>, Instruments de musique dans l'Égypte antique, consulté le 02 Aout 2021.

²⁷⁸ G. Hart, *Mémoire de l'Égypte*, France, la découverte, 1970, p .56.

²⁷⁹ C. A. Diop, *Nouvelle recherches sur l'Égypte ancienne et les langues négro-africaines modernes*, Présence africaine, Paris, 1988, p. 150

long manche, c'est la plus petite harpe à trois cordes²⁸⁰. A cela s'ajoute la lyre dont le nom *Kenner* trahit déjà son origine étrangère, plus précisément l'origine hébraïque, car *Kenner* viendrait de l'hébreu *Kinnor*²⁸¹ que nous verrons sur les iconographies suivantes.

Photo 23 : musiciens jouant la lyre et la double flute à Kemet (Nouvel Empire)



Source : Hart, *Mémoire de l'Égypte*, p .57.

Enfin, les instruments à vent ou aérophones étaient constitués de la flute donc l'Égypte est principalement à l'origine, la trompette est utilisée dans le concert et aussi à l'armée, le hautbois et la clarinette. Bien que dans l'Égypte antique on avait des outils créant du son, il n'en demeure pas moins que ceux des peuples *nguembong* soient également pris en considération.

Les instruments laissant écouter du son constituent également des canaux de communication chez les *Nguembong* . Différents instruments de musique en bois, en métal ou en ivoire étaient employés dans le cadre des loisirs et de diverses activités de la vie sociale. Un bon nombre d'entre eux étaient réservés au *fo*, aux notables et aux sociétés secrètes *mkem*, jouant un rôle liturgique, accompagnant ou rythmant les chants, danses, processions.

Certains de ces objets (tambours et cloches) revêtant un caractère sacré, ont été sanctifiés par des sacrifices et des pratiques magiques. Dans ce cas, les regarder est parfois dangereux et interdit, surtout au moment où ils émettent des sons. Parmi ces nombreux instruments de musiques, les plus importants dans la vie sociale et religieuse sont les doubles cloches, les flutes et les tambours, dont certains spécimens étaient richement décorés. De tels

²⁸⁰ M. Ngwei, " Khen/Ngen/Ngengen ou le proverbe : une survivance oratoire caractéristique de l'univers des belles-lettres égyptiennes chez les Bassaa du sud-Cameroun, Mémoire de maitrise en Histoire, UYI, 2004, p. 57.

²⁸¹Erman, Ranke, *Civilisation Egyptienne*, p. 20.

objets étaient aussi utilisés comme motifs symboliques ornant des œuvres d'art. Les peuples *nguembong* dans le souci de faire passer un message, utilisent une pléthore de tambours.

-Le *lam* est un grand tambour à fente, horizontale ou couché, taillé dans un tronc d'arbre, et que l'on bat à l'aide des poings. Ses extrémités et parfois son flut, sont décorés de motifs anthropomorphes (chef victorieux, figure d'ancêtre...) et zoomorphe (éléphant, buffle, panthère. Il sert à l'appel des réunions des *nkem* (le son et les décors sont des indicateurs différenciant les *nkem*). Il est consacré par des sacrifices et des rituels avant la mise en service. Comme nous l'avons noté plus haut, deux tambours sont particulièrement importants ; ce sont les deux *lam* personnel du *fo*, qu'il fait sculpter au moment de son accession au trône.

-Le *nkeden* est un grand tambour à fente en bois mais, à la différence du *lam*, il n'est pas couché mais suspendu ou posé verticalement avec, à son extrémité supérieure, une effigie du *fo*. Il n'est utilisé que pour les grandes occasions.

-Le *ndu* est un petit tambour à fente, horizontal, en bois, de dimension modeste (moins de 1m de long). Il correspond au tambour parlant des Beti -Fang du Sud-Cameroun. On le bat aussi avec deux lamelles de bois lors des danses. Certains spécimens sont des figures anthropomorphes. En plus d'être utilisé lors des cérémonies funèbres comme instruments rythmique, le *ndu* que nous verons sur l'iconographe ci-après est très souvent employé pour faire appel aux populations de la communauté pour les rassemblements à la chefferie, sur la place publique du village ; lorsqu'il y a une information à passer. La figure ci-après l'illustre totalement.

Photo 24: Tam-tam d'appel *ndu* dans une case



(Cliché A.Foudjo, Palais royal Batcham. 30 mars 2021)

Photo 25 : Tam-tam appelé *ndu* hors de la case



(Cliché A.Foudjo, Palais royal Batcham. 30 mars 2021)

-Le *nem* est un tambour à membrane unique, avec fut cylindrique sans piètement, généralement sculpté. Il est joué en prélude lors des danses.

-Le *nkak* est un tambour vertical cylindrique à une membrane, avec des pieds et le fut souvent sculpté. La *nkam-Nsi* Mané Mafoutio²⁸² nous fait comprendre que le tam-tam est utilisé pour entrer en contact avec les dieux, on les tape quand j'organise une fête pour nourrir les enfants. On danse pour accueillir les dieux. Il occupe une place incontournable pour entrer en contact avec les ancêtres.

- Trompes et flutes

Durant les temps les plus reculés de leur histoire monumentale, vers le milieu de l'Ancien Empire, les Egyptiens connaissaient déjà, trois espèces de flutes ou pour parler plus exactement, deux instruments à vent en bois : les flutes simples et les flutes à anche double.

Dans l'univers *kemet*, l'usage de la flute était une réalité. En langue égyptienne, le terme *Sébi* est employé pour signifier la flute²⁸³. Au lieu d'être bouchée à une extrémité et d'être percé d'une ouverture latérale servant à y insuffler l'air, la flute se composait d'un simple tube ouvert aux deux bouts. Pour en tirer des sons, le flutiste devait appliquer le bord d'une extrémité contre ces lèvres et souffler obliquement, en dedans, vers la paroi opposée. Le courant d'air brisé par le rebord de l'instrument et renvoyé d'incidence en réflexion mettait ainsi tout le tuyau sonore en vibration.

La flute à anche double, répondant à notre haut bois se composait d'un étroit tuyau de roseau dans une extrémité auquel on insérait un fragment de chaume de graminée en parti fendu dans le sens de la longueur. L'exécutant introduisait et pressait plus ou moins l'embouchure entre ses lèvres et, en soufflant, faisait vibrer les deux languettes l'une contre l'autre. Pour obtenir adhérence complétée entre l'embouchure de paille et le tube de roseau, on entourait la paille d'un enroulement de fil enduit de poix.

Par ailleurs, chez les peuples *nguembong*, nous avons les trompes traversières simples ou sculptées (en ivoire) qui peuvent mesurer de 40 à 100 cm qui appartiennent personnellement aux *fo*. On ne peut les sonner que lorsqu'un danger grave menace la chefferie. Les olifants de dimensions plus petites (30 à 40 cm) souvent richement décorés, étaient utilisés par les responsables des sociétés guerrières.

²⁸²Entretien avec Mané Mafoutio, 51 ans, *nKam-nsi*, Balessing, Wak, consulté le 28 mars 2021.

²⁸³ F. Champollion, *Grammaire égyptienne*, Paris, Solin, 1997, p. 61.

-Les flutes cylindriques en bambou, parfois garnies de perles, sont un des instruments de la musique. On la joue en association avec les doubles cloches. L'orchestre de flutes est composé souvent de cinq ou sept éléments, ces nombres étant symboliques. Le joueur de flute est un motif important dans les arts *nguembong*. D'autres flutes cylindriques, plus grosses et moins importantes, sont employées par des reines, lors des danses.

- Les doubles cloches

Chez les peuples *kemetiou*, on avait les flutes doubles, à tuyaux parallèle se composait de deux tubes de roseau étroitement attachés l'un à l'autre sur toute leur longueur. Chacun des tubes était muni de son embouchure propre. Comme il a été impossible de souffler à la fois dans les deux anches doubles, les Egyptiens se servaient, pour cet instrument d'anche simple ou anches battantes. La flute double égyptienne était donc en réalité une clarinette double. Pour chacun des deux tuyaux, l'embouchure était formée d'une étroite tige de roseau. Les deux embouchures étaient liées ensemble, étroitement soudées au moyen d'asphaltes ou de poix, de sorte qu'elle formait un tout bien homogène, dont les égyptiens se servaient comme les clarinettes se servaient du bec de leur clarinette.

Par contre, chez les *Nguembong*, on avait le *kui'fo*, formé de deux hautes cloches en fer forgé unies par une anse métallique souvent renforcé et embellie par des liens. C'est l'instrument le plus sacré des peuples ainsi comme nous l'avons mentionné plus haut. Chaque chefferie en possède un jeu de cinq à sept, de taille différente, émettant tantôt un rythme annonceur du groupe sorte de langage frappé. Quelques rares modèles sont enrichis de motif en laiton appliqués. Contrairement aux autres instruments, il est le plus sacré et ne se joue pas n'importe comment, à n'importe quel moment et enfin par n'importe qui. Lors des cérémonies officielles au village, le *kui'fo* est joué pour annoncer l'arrivée du chef sur les lieux. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'on le voit lors des cérémonies d'intronisation du *fo*, fraîchement sorti du *la'kam*. L'une des occasions pendant laquelle cet instrument est toujours joué, c'est à l'occasion de cérémonies funèbres traditionnels des personnalités tels que : le *fo*, les sous-chefs, les notables, et même des descendants de la lignée royale. C'est dans ce sens que Té Tapi²⁸⁴ nous fait savoir que le *kui'fo* est un instrument lié à la royauté. L'importance culturelle de la double cloche se retrouve chez d'autres populations d'Afrique. Les photos ci-dessous nous présentent les doubles cloches.

²⁸⁴Entretien avec Té Tapi, 70 ans, Notable Balessing, Bambi, consulté le 28 mars 2021.

Photo 26: les doubles cloches *nguembong*



(Cliché A. Foudjo, Palais Royal Balessing ,28 mars 2021)

- **Le *kwoan***

Comme le *kui'fo* c'est également un instrument sacré chez les *nguembong*. Sa fabrication fait appel aux matériaux tels que le raphia, les petites billes et les tôles en aluminium. Les castagnettes puisqu'il s'agit d'elles, se représentent sous deux formes. Quand elles sont doubles, on les utilise pendant les cérémonies en relation aux jumeaux et à leurs parents. Considérés comme détenteur de certains pouvoir, les jumeaux, fort de cette croyance, bénéficient des manifestations organisées en leur honneur pendant qu'ils vivent et même après leur décès²⁸⁵.

De plus, les éléments de la faune et de la flore doivent être pris en considération. En effet, il est à noter que les *Nguembong* ont à un moment donné communiqué à l'aide des feuilles. Quand le *fo* voulait rencontrer urgemment un notable de façon privée, il utilisait la feuille d'un arbre précis qu'on appelait *tsa tzouoh*²⁸⁶ et la forme qu'on donnait à cette feuille constituait un message.

²⁸⁵Entretien avec Té Tapi, 70 ans, Notable Balessing, Bambi, consulté le 28 mars 2021.

²⁸⁶ Entretien avec S.M Kanouo Kalvin, 39ans, *fo* Batcham, Palais royal, consulté le 30 mars 2021.

Photo 27: Arbre appelé *Tsa tzouoh*



(Cliché A. Foudjo, Palais royal Batcham, 28 mars 2021)

En effet, il prenait une feuille et le pliait en passant un bâton dessus comme l'enveloppe²⁸⁷ qu'il donnait à son envoyé ou Tchinda. Au cas où son envoyé arrivait et ne le trouve pas, il mettait une feuille sur la porte là de retour il saura.

Photo 28: Feuilles pliées formant une enveloppe



(Cliché A. Foudjo, Palais Royal Batcham ,30 mars 2021)

²⁸⁷ Entretien avec S.M Kanouo Kalvin, 39 ans, *fo* Batcham, Palais royal, consulté le 30 mars 2021.

Photo 29: Feuille entière sur une porte



(Cliché A. Foudjo, Palais Royal Batcham ,30 mars 2021)

Au cas où le *fo* ne veut pas le rencontrer de façon pressée, il prend une feuille et le plie simplement²⁸⁸. Dans ce sens, ledit notable peut venir avec son collègue de la même classe sociale. Lorsque le *fo* voulait signaler l'arrêt des travaux dans un chantier pour que le propriétaire vienne à la chefferie pour affaire le concernant, il envoyait son *tchinda* avec une branche à feuille de *keng* qu'il enfonçait sur la porte de manière horizontale.

Photo 30: Branche à feuille du *Tsa tzouoh* accrochée sur une porte



(Cliché A. Foudjo, Palais Royal Batcham, 30 mars 2021)

²⁸⁸ Entretien avec S.M Kanouo Kalvin, 39ans, *fo* Batcham, Palais royal, consulté le 30 mars 2021

Il en est de même pour une boutique dont le propriétaire ne respecte pas les lois. Pour sceller ou stopper définitivement une boutique, le *fo* utilisait un bâton qu'on fend légèrement en haut et accroche horizontalement une branche à feuille de l'arbre de paix. Les raisons pour sceller sont diverses. Pour rappeler à quelqu'un qu'il a oublié un rendez-vous, on prend une feuille de *tša tšouoh* on coupe et on s'en va donner au concerné.

Photo 31: Une feuille à moitié coupée



(Cliché A .Foudjo, Palais Royal Batcham 30 mars 2021)

Quand quelqu'un voulait une femme pour son fils qu'il avait depuis demandé, pour rappeler les responsables de la fille qu'ils ont fait comment ? On pli une feuille sous forme d'entonnoir²⁸⁹ pour donner aux concernés. Si c'est pour rappeler la fille en question, on pli le bout de la feuille.

²⁸⁹ Entretien avec S.M Kanouo Calvin, 39ans, *fo* Batcham, Palais royal, consulté le 30 mars 2021

Photo 32: Feuille pliée sous forme d'enveloppe



(Cliché A. Foudjo, Palais Royal Batcham ,30 mars 2021)

Photo 33: Feuille à bout pliée sous forme d'entenoire



(Cliché A. Foudjo, 30 mars 2021 au Palais Royal Batcham)

La thèse selon laquelle avant pour communiquer on utilisait une feuille d'arbre est également renforcée par d'autres informateurs comme Nogo François. En effet, il nous fait comprendre qu'avant, pour passer le message, on laissait une feuille d'un arbre appelé *tsa tzouoh* enfoncée sur le bâton à l'entrée de la porte. C'était comme la lettre coutumière. En absence de la personne qu'on veut rencontrer on le donne au voisin en signe de présence et on

mettait généralement une feuille de *nkeng* sur la porte pour signaler que quelqu'un est passé sans vous trouver²⁹⁰.

Photo 34: Arbre de paix *nguembong* sur une porte



(Cliché A. Foudjo, Palais Royal Batcham, 30 mars 2021)

De tout ce qui précède, il en ressort que plusieurs instruments ont été utilisés tant par les anciens Egyptiens que les peuples nguembong de l'Ouest-Cameroun pour véhiculer des messages. Cependant, il à noter que d'autres moyens étaient utilisés pour passer un message.

b- Les supports épigraphiques

L'épigraphie est une science qui étudie les inscriptions sur les matières durables. Elle est particulièrement utilisée dans la connaissance de l'histoire des civilisations antiques, dont la plupart des documents ont disparu²⁹¹. Dans l'Egypte ancienne, les *Kemtiou*, pour répondre au défi du temps et de la mort, avaient opté pour l'art de la pierre pour la fabrication des objets et la construction des édifices. Ces hommes de pierre visaient au solide. Parmi les pierres²⁹² utilisées, on peut citer, entre autres, les pierres rares et flatteuses comme le schiste de l'Ouadi Hammamat, la diorite de Nubie, le porphyre du désert arabe et le basalte du Fayoum. Les pierres semi-précieuses telles que l'émeraude, la turquoise, le lapis-lazule ou encore l'améthyste, la cornaline et le jade. Toutes servaient à bâtir les sanctuaires, former les

²⁹⁰Entretien avec Nogo François, 80 ans, notable, Balessing, Toohwak, consulté le 27 mars 2021

²⁹¹<http://www.Larousse.fr>, L'épigraphie, consulté le 04 août 2021.

²⁹²A. M. Bonhème, *L'art égyptien*, Paris, PUF, 1992, p. 14.

portraits des rois et, incrustées ou serties, à enrichir le mobilier et parer le corps et les statuts divines de bijoux.

La littérature égyptienne est intimement liée à toutes les manifestations de l'art égyptienne, architecture, ronde bosse, bas-relief, peinture. Sur les hautes architectures de pierre des temples sont sculptés par exemple les récits des guerres historiques des pharaons, sur les parois intérieures des chambres funéraires de certaines pyramides d'immenses colonnes de textes sont sculptés. Elles sont destinées à favoriser le voyage du mort dans l'au-delà.

Sur les murs des chapelles, des tombes privées ou parfois sur les façades de celle-ci ou encore sur les piliers dorsaux, des statues, sur les stèles, officiers et administrateurs mentionnent leur vie, leurs aventures, définissent les principes moraux qui ont guidé leur vie. Dans le même ordre d'idées, les archives officielles sont conservées sur les pierres et sur les tablettes. Les textes sont également inscrits sur ostraca, sur le cuire voire les bandelettes de lin qui enserrant les momies.

Dans le souci de dominer la mort, les peuples nguembong que nous étudions ont construit avec une ingéniosité et une habileté remarquable, plusieurs sortes d'édifices qui varient selon leur utilisation, le rang social du propriétaire individuel, la nature de leur décoration. La case traditionnelle type est un parallélépipède à base carrée, surmontée d'un plafond circulaire coiffée d'un toit conique ou pyramidal. Une importance capitale est attachée à trois catégories de constructions parmi celle revêtant un intérêt symbolique ou culturel : Les grandes cases royales qui sont une sorte de somptueux temple-palais pouvant dépasser 40cm d'auteur, richement décoré, et qu'on retrouvait, jusqu'au milieu du XXe siècle, dans chaque chefferie ou elle devait être le bâtiment le plus important. Il faut noter ici que l'architecture est entièrement liée à la sculpture. Les exemples sont fournis par les éléments décoratifs architecturaux que sont les piliers sculptés et les cadres de porte ouvragés qui ornent des souverains, des sociétés secrètes et des grands dignitaires.

-Les cadres de porte appelés *bom'dye* sont parfois polychromés en rouge, ocre, blanc et noir, indifféremment gravés, sculptés en bas-relief, en haut relief, ou même en ronde bosse avec parfois un découpage plus ou moins ajouré. Ils sont décorés de figures anthropomorphes et zoomorphes ainsi que de motifs géométriques.

-Les piliers sculptés qui sont alignés comme colonnade à l'extérieur des cases des *fo*, des grands dignitaires de la chefferie ou des sociétés secrètes. Ils servent de supports à motifs variés : homme, animaux, motifs géométriques. Le principe du décor est presque la même que celui des cadres de porte, mais avec les figures plus étirées. On peut rencontrer dans certaines chefferies de vieux pilier datant du XIXe siècle. Les cadres de portes et piliers sculptés sont parmi les réalisations les plus heureuses des artistes.

Le *fo* dès son avènement, fait sculpter un trône d'apparat parfois recouvert de perles qui garde une valeur commémorative après la mort de son propriétaire. Les trônes ou tabourets royaux sont ornés de nombreux motifs symboliques zoomorphes, anthropomorphe, géométrique. Les sièges sculptés sont exclusivement réservés au *fo*, aux personnages importants de la chefferie et à des danses rituelles spécifiques. Le trône égyptien doré est le meuble le plus remarquable qui nous soit parvenu de l'Égypte antique. Il est en bois, recouvert d'une feuille d'or incrustée de pierres précieuses, de pâtes de verre et de faïence²⁹³. Les formes les décors de chacun d'eux dépendent du grade et de la place du propriétaire dans la communauté. Trône du pharaon et du *fo* balessing permettent de mieux les illustrer.

Photo 35: Trône du *fo* Balessing



(Cliché A. Foudjo, Palais Royal Balessing, 28 mars 2021)

²⁹³ Hart, *Mémoire de l'Égypte*, p. 60.

Photo 36: Trône royal Egyptien du pharaon Toutankhamon (Moyen Empire)



Source : <https://www.wikipedia.fr>, Trônes royal égyptien, consulté le 20 novembre 2021.

De tous les éléments sus-évoqués, il convient de retenir que les deux peuples qui font l'objet de cette étude ont développé plusieurs moyens pour préserver leurs savoir-faire et savoir être afin de dépasser le temps. Toutefois, n'oublions pas de prendre en compte les gestes du corps et les animaux dans la communication.

c-Le corps humain et des animaux

L'être humain, à travers une panoplie de mouvements corporels, communique ces moments de joie comme ceux de tristesse. Pour passer un message, l'humain n'utilise pas seulement le verbe, mais aussi la gestuelle et bien d'autres. De même, les animaux par les cris véhiculent un message.

c-1 Le corps humain

La communication verbale se conçoit comme tout échange de parole entre les individus et dont la principale caractéristique est l'usage du verbe, la communication non verbale apparaît logiquement comme son contraire. De manière plus concrète, l'on dira que la communication qui ne fait pas usage de la parole ou encore de l'écrit pour passer le message.

Selon de nombreuses recherches, il est démontré que les facteurs qui, uniquement sous l'angle de l'expression, contribuent à une bonne compréhension du message sont de plusieurs ordres. Contrairement aux différentes idées selon lesquelles l'essentiel des échanges entre les hommes est lié à l'usage de la parole, nous pouvons remarquer que la richesse du vocabulaire n'est pas toujours le facteur le plus déterminant de la communication. La principale raison qui

fonde cette assertion est due au fait que dans notre acte de communication, le langage du corps représente les 93% de la communication. Ce pourcentage est ainsi reparti : 55% pour l'intensité du message, c'est-à-dire la manière par lequel le message est transmis ; 38% pour le ton de la voix et enfin 7% pour le choix des mots²⁹⁴. Considérant donc ses différents éléments, nous pouvons dès lors comprendre que, lorsque dans une communication l'on peut voir son interlocuteur, il serait préférable, dans le but de bien saisir les propos de l'un et de l'autre, d'essayer de lire les mots qui sont prononcés entre les lignes et surtout en étant attentifs aux faits et gestes de celui qui parle. Bref, il est conseillé d'observer son interlocuteur attentivement. La communication non verbale à partir : des gestes du corps, des silences, du ton de la voix, des expressions faciales, des postures, du rythme de l'élocuteur, viennent habituellement compléter le message verbal en exprimant et ceci quelques fois malgré nous nos émotions, nos sentiments, notre être profond.

Dans l'Égypte ancienne, on peut prendre en compte la place du corps dans la communication. A travers les gestes corporels, on les manifestations de la communication non verbale. En effet, lors des cérémonies funéraires on peut voir sur l'iconographie comment les personnes endeuillées ont les mains croisées sur la tête, levées vers le ciel pour exprimer leur douleur et tristesse, tout en poussant les cris. Ils s'aspergent de poussières frappent la tête et se tirent les cheveux. Les photos ci-dessous peuvent les illustrer.

Photo 37 : fresque représentant une pleureuse égyptienne (Nouvel Empire)



Source : [http://www.Googleweblight.com,les pleureuses dans l'ancienne Egypte,consulté le 03 août 2021](http://www.Googleweblight.com,les_pleureuses_dans_l'ancienne_Egypte,consulté_le_03_août_2021).

²⁹⁴ G. Mowang., "Etude sémiologique de la poésie orale Bamiléké : Cas du chant funébre Ngyemboon, ", Mémoire de Master en Littérature et Civilisation Africaines, UYI, 2018, p .128.

La position qu'occupe une personne dans la société égyptienne pouvait se voir à travers sa posture.  Homme portant la main à la bouche (alimentation, parole, pensée ou sentiment),  Adoration, prière,  Vieillesse,  exaltation,  transport ou travail,  fonctionnaire de rang élevé, grandeur²⁹⁵. En effet, à travers la gestuelle, l'on véhicule plusieurs messages.

Cette forme de communication est d'autant plus importante qu'elle vient le plus souvent pallier aux problèmes de barrière linguistique auxquels les hommes font face au quotidien. Il est également important de mentionner le fait que, bien que la communication non verbale obéisse de manière globale au principe du non usage du verbe dans le processus d'expression, il ne faut aucunement perdre de vue le fait que, ses indices, ces signaux ne répondent pas à une logique universelle. Par conséquent les gestes et tous les autres éléments qui constituent cette forme de communication doivent être interprétés en fonction du contexte socioculturel et les circonstances pendant lesquelles cette manière de communiquer est mise en exergue.

La communication non verbale utilise de nombreux codes qu'il convient de savoir décoder afin d'accéder au message qui est sous-jacent. Lors d'une communication, parvenir à interpréter les faits et gestes de son interlocuteur permet d'adhérer facilement au message émis, de comprendre les intentions de ce dernier, s'adapter à lui et d'instaurer un climat de confiance dans les échanges, choses qui permettent à l'un et l'autre de mieux se dévoiler. Ce dévoilement s'observe clairement lors de la performance du chant funèbre *nguembong*, moment pendant lequel le soliste, en pleine démonstration de son art, fait usage de son corps pour accompagner les paroles prononcées dans cette circonstance.

- **Le chant funèbre *nguembong* et la manifestation de la communication non verbale**

Généralement, lors de la performance du chant funèbre chez les *Nguembong*, c'est le verbe, la parole qui est le moyen le plus usité par le soliste pour se faire entendre. Cependant, de manière prosaïque, le silence se conçoit comme un moment durant lequel il n'y a aucun bruit. Dans le jargon musical, c'est un signe qui marque une interruption de son. Bien qu'il soit ainsi défini, nous pouvons remarquer qu'on a aussi coutume d'entendre dire que "le silence parle !" ²⁹⁶. Ceci reviendrait simplement à dire que tout instant de calme mériterait

²⁹⁵B. Menu, *Petite Grammaire de l'Égyptien Hiéroglyphique*, Paris, Librairie Orientaliste, 1989, p. 25.

d'être analysé afin de comprendre ce qui s'y dissimulerait. Cependant, s'il est vrai que le silence parle, alors ce mot ne signifierait pas dans toutes les circonstances ce qu'on lui attribue comme définition étymologique.

-Le silence dans le chant funèbre *Nguembong*

Les silences font partie intégrante de la communication puisqu'il exprime certaines choses venant de nous. Cependant, on distingue plusieurs silences qu'il convient d'interpréter en fonction du lieu où l'on se trouve et surtout les circonstances qui donnent naissance à cet état. Le silence peut alors traduire : un temps de réflexion, une incompréhension, une volonté manifeste de s'isoler, la peur face à une situation, une incapacité ou une impossibilité d'exprimer sa souffrance, son chagrin et sa douleur²⁹⁶.

Comme évoqué plus haut, le chant funèbre *nguembong* comme son appellation l'indique, bien, est une composition qui est produite en contexte de deuil. De ce fait, il est évident que c'est un moment pendant lequel on assiste au dévoilement de plusieurs émotions manifestées chez les personnes touchées par le décès. Parmi ces personnes en question, nous allons nous intéresser à la soliste, personne chargée de chanter les principaux couplets du texte funèbre.

En effet, on peut observer que lors de sa performance, la soliste ne se sert pas uniquement de la parole bien articulée pour dévoiler le contenu de son texte, élément qui à son tour est le moyen par lequel elle exprime ses sentiments, ses émotions, bref son mal être observé à travers les moments de silence qui viennent s'incruster dans ses paroles. Une lecture de ces silences nous permet de comprendre qu'à travers ceux-ci, la soliste traduit clairement soit, son étonnement, son incompréhension des phénomènes de la vie qui viennent malgré leurs efforts, mettre les humains dans les situations de déstabilisation psychosomatique.

Outre cette lecture, nous pouvons voir en ces silences, une manifestation de son incapacité ou de son impossibilité à exprimer clairement sa souffrance, son chagrin ou sa douleur, qui sont assez grands et très lourds à contenir aussi bien qu'à trouver les mots pour les extérioriser. Puisque la mort ne se conçoit pas bien, il serait alors difficile de l'énoncer clairement et par conséquent les mots pour l'exprimer n'arrive pas aisément.

²⁹⁶ Mowang, "Etude sémiologique ", p. 129.

- **Les gestes et les attitudes corporels dans le chant funèbre *Nguembong***

Depuis la création, les gestes et les attitudes corporels ont sans doute été l'un des moyens de communication les plus privilégiés par l'espèce humaine pour accompagner le langage verbal. Tenant en considération ce fait, il serait dès lors préconisé que nous puissions être attentifs lors de nos échanges, aux gestes et aux attitudes qui se dévoilent chez notre interlocuteur, question de mieux saisir les messages qui sont envoyés lorsqu'il ne peut le faire avec la voix.

Une observation attentive de la soliste du chant funèbre *nguembong* permet de voir que, pendant que cette dernière se sert de sa voix pour dire son texte, les membres supérieurs et même inférieurs de son corps sont mis à contribution pour accompagner sa vision du monde face à la mort. En effet, nous pouvons remarquer que dans des mouvements corporels qui témoignent sa faiblesse, les bras et les pieds sont légèrement balancés dans le but de confirmer l'idée selon laquelle la mort, bien que faisant partie de l'ordre des choses, est l'une des situations des plus embarrassante à laquelle l'homme peut faire face durant son existence. C'est pour cette raison que même les plus forts, physiquement et surtout mentalement faiblissent lorsqu'elle sévit. Leur faiblesse peut aussi être perceptible sur leur visage, partie du corps qui trahit souvent notre pensée profonde.

- **Les expressions faciales**

A la question de savoir : de toutes les parties qui constituent le corps, quelle est celle qu'ils considèrent comme leur intimité, bon nombre d'usagers répondent en faisant référence à leur face. Ceux qui pensent ainsi avancent également comme justification le fait que selon eux, il serait facile pour toute personne attentive de pouvoir deviner dans quel état d'esprit ils se trouvent en s'intéressant en un temps soit peu à l'expression qui se dégage de cette partie de leur corps. Les expressions faciales²⁹⁷ manifestent dans nos émotions en fonction de la situation que nous traversons. Compte tenu du fait que le chant funèbre *nguembong* est produit et nous ne le rappellerons jamais assez, le visage de la soliste, comme celui de l'assistance laisse le plus souvent transparaître la tristesse, la désolation, la douleur et tous les autres maux qui peuvent prendre possession dans un contexte de crise morale.

²⁹⁷ Mowang, "Etude sémiologique de ", p. 131.

Le poète français Jean Cocteau affirmait que “ les yeux sont les miroirs de l’âme ”²⁹⁸. A travers cette affirmation, nous comprenons qu’à travers nos yeux, on peut déterminer notre état d’âme. Les larmes peuvent alors traduire nos émotions, soit de joie ou de malheur. Dans un contexte de deuil, les larmes traduisent naturellement la douleur qui nous envahit et que nous cherchons à extérioriser. L’ayant fait, nos yeux qui sont le canal par lequel ils sortent, s’enflent habituellement ou rougissent également. Ces signes sont assez suffisants pour arriver à la conclusion selon laquelle la soliste est comme tous ceux qui les présentent, blessée dans son âme profonde.

A ce stade de l’analyse, nous pouvons mentionner que l’usage du paralangage complète le message verbal et aide à comprendre clairement ce qui est dit par l’émetteur. Avec le paralangage, le message verbal se voit alors renforcé et crédibilisé lorsqu’il est adapté à la situation et est en adéquation avec ce qui est postulé par le destinataire.

c-2 L’expression anthropomorphique

En plus des moyens d’expressions susmentionnés, les *Kemtiou* et les peuples du Bas-nguamba ont également un très grand rapport avec certains animaux qui les aident dans la compréhension de ce qui se passe autour d’eux et dans les échanges avec le monde des ancêtres²⁹⁹. Cependant, lancer un faisceau de lumière sur les marques corporelles dans la communication doit enrichir ce travail.

d-Les amulettes et les les marques corporelles

Le mot amulette dérive du latin *amuletum* qui signifie " façon de se protéger". C’est un objet qu’on porte sur soi et auquel on accorde des vertus de protection ou de porte bonheur. Le port de ces éléments a été une habitude tant en Egypte antique que chez les nguembong de l’Ouest Cameroun. Chez les *Kemtiou* nous avons les amulettes de vie et les amulettes funéraires.

Les amulettes de vie loin d’être de simples objets de culte, faisaient partie du quotidien du pharaon et l’accompagnaient tout au long de la vie, de la naissance à la mort. Elles permettent de bénéficier de la protection et des faveurs des divinités, pour ce qui est des amulettes divines. Les amulettes rentrent dans ce que C. D. Noblecourt qualifie d’héritage millénaire. Au cours de la transmission de l’héritage millénaire, des amulettes

²⁹⁸J. Cocteau, *Le coq et l’Alequin*, Paris, Stock Musique, 1979.

²⁹⁹ Confère chapitre II (p.82 à 84)

prophylactiques sont remises au pharaon au son de l'hymne à Horus, d'autres sont même avalées (*iaout*).

L'amulette de vie la plus vulgaire est bien la clé de vie ou *ankh*. C'est le symbole par excellence de la vie. C'est une croix ansée, symbole représenté pour toutes les images pharaoniques. C'est l'*ankh* qui donne la vie quand l'esprit et le corps existent. Elle incarne la notion de souffle vital et est offerte au pharaon qui tient en tant que souffle de vie. Elle est portée par les divinités ou par les prêtres pendant les processions funéraires. Cette clé assure au pharaon l'espérance d'une longévité mais également lui rappelle sa fonction divine de transmission vitale³⁰⁰.

Prenons également en compte la cartouche, figure elliptique qui entourait les noms des personnes de la famille royale et représentait le fait que le pharaon régnait sur tout ce que le soleil entourait. De même, on assiste aussi à l'existence de l'amulette faucon assimilé à la course du solaire et représentant le dieu Horus.

Le symbole *iaout* dessiné sur la main de pharaon peut également être classé dans la catégorie des amulettes de vie. En effet, c'est une image confectionnée aussi comme communion sous forme de mie de pain donnée à pharaon lors de son intronisation afin qu'il règne et ait seul le pouvoir de gouverner. C.D.Noblecourt citant le chapitre XVI du papyrus de brooklyn 6-7 écrit :

Embleme-iaout dessiné sur la main
Emblème iaout ne fait de mie de pain qui a été mâchée.
Il n'en donnera à aucun humain !
Et quand lui est offert l'emblème iaout de paix, il dira trois fois
L'emblème-iaout d'Horus est à lui.
Il est affermi par iaout, quand il le mangera³⁰¹.

Les amulettes funéraires sont à mentionner dans le cadre de ce travail. Leur utilisation a été une habitude en Egypte ancienne, car ici, le mort comme le vivant, devaient être accompagnés dans leur parcours funéraire. Certaines visaient à protéger le mort, à lui redonner vie dans l'au-delà. Au rang de celles-ci, citons l'amulette scarabée, symbole de métamorphose, de naissance et de renaissance. Il permit à la momie de pharaon d'avoir accès à une deuxième vie au paradis.

³⁰⁰M. Engmock, "Signification et symboles du pouvoir de pharaon en Egypte ancienne et du munen chez les Banen Modernes de Ndiki (Cameroun)", Mémoire de Master en Histoire, UYI, 2008, p. 72.

³⁰¹ *Ibid*, p 73.

Photo 38: Amulette porte bonheur en forme de poisson (Ancien Empire)



Source : Hart, *Mémoire de l'Égypte*, p .56.

Photo 39: Armulettes porte bonheur en scarabé (Ancien Empire)



Source : Hart, *Mémoire de l'Égypte*, p .60.

Bien que chez les *Kemtiou* on avait le port des amulettes, il n'en demeure pas moins de noter que c'était aussi une réalité du côté des *Nguembong* de l'Ouest-Cameroun. En effet, le *fo* à certaines amulettes de protection. Parmi eux, on peut d'abord prendre en compte la chéchia noire³⁰² faite de fibres de raphia teinte au moyen d'une substance noire. Ce chapeau comme tout autre appartenant au *fo*, est sacralisé et rendu comme arme de protection par des

³⁰² Toukam, *Histoire et anthropologie*, p .100 .

potions dans lesquelles on le trempe. Ensuite, il y a également lieu de mentionner le *collier toktse* qui est fait en perles rares bien blindé par les esprits et protègent le chef même temps qu'il frappe celui qui le porte sans avoir droit. Enfin, il apparait aussi important de noter aussi le bracelet rouge. En effet, il s'agit d'un bracelet en cuivre rougeâtre (pen koueng'é) qui est passé par tous les lieux sacrés et qui est transmis de génération en génération, d'un *fo* à un autre. N'oublions pas le contenu du sac du *fo* ou se trouvait toutes ses écorces mystiques fait de peau de félins jouant également un rôle de protection. La scarification et le tatouage occupaient aussi une place de choix dans ces deux univers culturelles.

Les marques corporelles designent l'art de la cicatrice, de la mutilation d'une partie du corps. Elles sont obtenues volontairement par incision, irritation de la peau, ou par brûlure³⁰³. A Kemet, les marques corporelles sous forme des tatouages remontent au moins au Moyen Empire dans les XIe et XIIe dynastie³⁰⁴. Dans les cimetières de Ta-Resy (haute égypte), on retrouve les statuettes de terre cuites de jeunes femmes aux corps marqués Herbert Eutis Winlock a découvert de nombreuses tombes dans la vallée de Deir- el –Bahari à Thèbes appartenant au Nouvel Empire. Parmi ces tombes, l'archéologue a découvert trois femmes dont les corps momifiés portaient de tatouage de couleur noire. L'un de ces corps féminin a été identifié sous le nom de *Amenet*, une princesse de *Hout Hor* (déesse Hathor). Les tatouages observés sur les corps de femmes se situaient sur le ventre en signe de fertilité³⁰⁵. C'est ainsi qu'à Kemet, les corps des femmes momifiés donc parle Herbert Eritis Winlock portaient des signes comme des simples lignes en pointillés, des tirets, des croix des figure géométriques comme des triangles et des losanges³⁰⁶.

Dans le souci de protéger les enfants contre les forces maléfiques, les peuples *nguembong* utilisaient plusieurs moyens comme la scarification. En effet, après la naissance des enfants, il y'avait ceux qui étaient de deux mondes. Et pour empêcher qu'ils s'en aillent, on les scarifiait. C'est la raison pour laquelle Tané pierre³⁰⁷ affirme qu'avant, on faisait des scarifications sur les enfants parce qu'ils étaient partagés dans deux mondes et pour couper ce lien, il le fallait pour qu'ils ne partent pas ailleurs. Alors c'était un moyen de protection. C'est

³⁰³ S.Heuze, *Changer le corps ?*, Paris, La Mursadine, 2000, p.9.

³⁰⁴ A. Martin, *Peau et société : " les modifications corporelles "*, Thèse de Doctorat d'Etat en pharmacie, Université de Nantes, 2007, p. 44.

³⁰⁵ *Ibid.*

³⁰⁶ Heuze, *Changer le corps ?* p.71.

³⁰⁷ Entretien avec Tané Pierre, 50 ans, Balessing, Tock Prah, consulté le 29 mars 2021.

dans le même sens que nous pouvons prendre en compte les propos de Monsieur Nankouo³⁰⁸ qui nous fait savoir que :

La scarification était un moyen de protection. On le faisait mais, pas sur tout le monde. Il y avait des enfants qui naissaient avec deux broh et de temps en temps ils voulaient partir. Et pour les maintenir il fallait la scarification. On utilisait aussi le boum. C'est à dire une corde sur laquelle on a mis des cauris et attaché sur le rein de l'enfant comme de l'amulette pour le protéger contre toutes forces maléfiques.

D'après tout ce qui a été noté en rapport avec la scarification, Keute Jaqueline³⁰⁹ nous fait savoir qu'il y a deux types de scarifications : la scarification mystique et celle physique. En effet, celle dite mystique intervient lorsque l'individu en question est menacé par les forces invisibles, pour cela, on le couvre le visage d'un voile mystique que seules les personnes initiées peuvent voir. Et quand cela devient répétitif, on opte pour celui dit physique. Et pour cela, il y a une façon de le faire. En réalité, pour des enfants qui sont de deux mondes, on peut opter pour une corde faite en cauris appelé *kouap mou* en langue *nguembong*, ou une corde rouge appelé *dinkta* par les Foto dont le but est de le protéger. Hormis cette méthode, on peut aussi blinder. La place qu'on blinde sur l'enfant est fonction du mal qui le menace. On verra parfois des personnes avec un trait sur le front et d'autres deux traits sur les joues.

Le blindage a joué un rôle important lors des guerres dans les communautés *nguembong*. En effet, il consistait à introduire dans le corps des guerriers des substances pouvant les rendre invulnérable à toute arme. Les guérisseurs à l'aide des scarifications administraient les traitements aux guerriers. Ils réalisaient les petites entailles sur la peau, sur lesquelles ils appliquaient des produits pouvant leur assurer la protection. Ces scarifications jouaient le rôle de pare-balles³¹⁰.

Dans de nombreuses sociétés traditionnelles africaines, le corps était un véritable chef d'œuvre artistique. Il se prêtait à des marques destinées à plusieurs fonctions. Le corps des femmes *nguembong* se prêtait à des marques destinées à plusieurs fonctions. Il était orné des blessures symboliques ayant un but non seulement esthétique, mais aussi social et culturel.

Le corps était considéré comme le support de l'expression artistique³¹¹. Car c'est sur lui que les premiers hommes inscrivaient des signes³¹². Les mutilations corporelles représentaient

³⁰⁸ Entretien avec Nankouo Izak, 50 ans, Bangang Balepi, consulté le 07 avril 2021.

³⁰⁹ Entretien avec Mané Keute Jaqueline, 67 ans, Reine mère Foto Balesa, Yaoundé, Cité des nations, consulté le 10 Juillet, 2021.

³¹⁰ <http://www.als.openetion.org>, les techniques de défense des chefferies bamiléké de l'Ouest-Cameroun du XVI au début du XXe siècle, consulté le 03 aout 2021.

³¹¹ J. P. Ombolo, " Phénomène de mutilations corporelles : sa place et son importance dans la recherche anthropologique ", Cahier de Sociologie, publication du département de sociologie, nouvelle serie, n°1, Yaoundé, ESSTIC, p. 22.

un fait anthropologique d'envergure qui affecte plusieurs parties du corps. Comme mutilation de la peau, les peuples nguembong, pratiquaient le branding et les scarifications. Ces derniers désignent l'art de la cicatrice. Elles étaient obtenues volontairement par incision, puis irritation de la peau. Lorsque les tatouages étaient obtenus par brûlure, on parle de branding³¹³.

Le tatouage quant à lui désigne les dessins indélébiles pratiqués sur la peau. Il avait un but esthétique et d'endurance. Sur le plan esthétique, c'était une marque de beauté. Sur le plan d'endurance, il permettait de mesurer le courage de la jeune fille. C'était enfin un bonheur à la fille elle-même et à sa famille. Ce but du tatouage était d'ailleurs commun à quelques peuples d'Afrique comme l'indique Abdou Sylla : Le tatouage, pour la femme africaine était un signe d'élégance, de noblesse et de beauté. Ainsi, chaque jeune fille se faisait-elle honneur, et en même temps honorait sa famille et son fiancé en traversant souverainement cette épreuve et rejoindre le domicile conjugal tatouée. Ce tatouage avait ainsi, dans l'Afrique traditionnelle, plusieurs fonctions³¹⁴.

Le tatouage avait une fonction relative à la séduction. La présence d'un tatouage sur la peau d'une femme était témoin d'un souci de séduction par la présentation aux autres d'un attrait supplémentaire, d'une différence sulfureuse³¹⁵. Chez les peuples *nguembong*, les tatouages et les scarifications sont révélateurs des codifications symboliques complexes³¹⁶. Cette pratique intervenait selon les âges. Chez les femmes particulièrement, elle était une marque de beauté qui permettait de les identifier selon leur statut social. Ainsi, elle commençait dans l'enfance et se poursuivaient aux autres étapes de la vie telles que l'adolescence et l'âge adulte.

Les scarifications étaient l'œuvre des spécialités qui étaient, soit des forgerons locaux, soit des sculpteurs. Les femmes se faisaient tatouer par les dessinateurs exercés sur la demande de leur soupirant ou de leur époux en signe d'amour. Faire scarifier sa promue représentait pour un homme un grand honneur, véritable signe d'amour et d'attachement éternel à son conjoint, une marque de possession donnant directement droit au mariage. Elle représentait valablement l'acte d'état civil. Une femme qui se laissait scarifier pour son époux

³¹² H. P. Jeudy, *Le corps comme objet d'art*, Paris, Armand Colin, 1974, p. 67.

³¹³ H. Stephanie, *Changer les corps ?* Paris, la Mursardine, 2000, p. 9.

³¹⁴ L. D. Atoukam, "l'Esthétique corporelle de la jeune femme bamiléké au XXe siècle ", Thèse de Doctorat/ph.D en Histoire Université de Ngaoundéré, 2009, p. 148.

³¹⁵ L. B. David, *Signes d'identité, tatouage, piécing et autre marques corporelles*, Paris, Métaille, 1978, p. 120.

³¹⁶ Jeudy, *Le corps comme objet*, p. 69.

acceptait ainsi définitivement union, c'est-à-dire le mariage³¹⁷. C'était en fait une sorte de garantie pour le conjoint dans la mesure où les dessins portés sur le corps indiquaient que la jeune fille était désormais sa "propriété". Se tatouer enfin représentait pour elle, le passeport de son entrée dans le clan des femmes. La fonction capitale des amulettes et marques corporelles est donc la protection, l'assurance vie et bonheur dont nos deux souverains ont besoin. De tous les éléments sus-évoqués, il en ressort que les accessoires communicationnels sont constitués d'une part de éléments matériels et d'autre part des accessoires immatériels.

B- LES ELEMENTS IMMATERIELS DE COMMUNICATION

Bien que les supports physiques de la communication aient été pris en compte, il n'en demeure par moins de faire également appel à ceux qui sont immatériels. Pour cela, nous allons nous intéresser à la langue, la danse et la musique associée à la littérature orale.

a- La langue comme outil de communication

Toute civilisation ne peut se faire sans implication de la parole et de la langue. Cette dernière aide le peuple à exprimer ce qu'il entend ou il ressent. Dans cette perspective, en étudiant le symbole, Ricoeur repris par Nkombé Oleko³¹⁸, va asseoir le langage sur deux variables symboliques à savoir l'auditif et le visuel, deux formes qui offrent la possibilité au langage de traduire une réalité préexistante.

Le langage entre ainsi dans le champ du parler qui cherche à intégrer les réalités extra scripturales à la catégorie littéraire. Il relève de l'image à laquelle se réfèrent les paysans afin de nommer les éléments de leur entourage. L'association de ces images et symboles confère au langage son statut de premier moyen par excellence de l'expression.

Il va sans dire que la notion de langage est à la base de toute initiative et qu'elle renferme des symboles et significations qui font d'elle un socle expressif du savoir-faire d'un peuple. En se basant sur la valeur intrinsèque du langage, c'est-à-dire sur son sens, nous pouvons dire qu'il est l'agent fondamental de la socialisation de l'individu et de son intégration sociale. Dès lors nous constatons, au regard du symbolisme, que le langage est cette jonction qui permet à un peuple de renforcer ses acquis sur le plan de l'identité culturelle et de codifier certains aspects de cette identité afin qu'elle n'échappe pas à l'ordre du

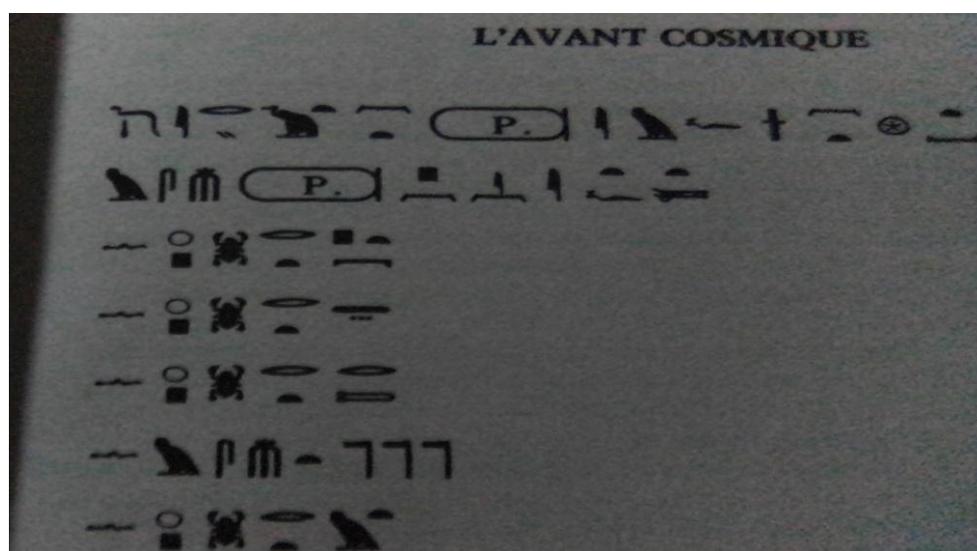
³¹⁷Atoukam, " L'Esthétique corporelle ", p .148.

³¹⁸Oléko., *Métaphore et métonymie*.

discours. Pour cela, le langage est le fruit de l'oralité et se révèle comme un mode d'accès privilégié à la culture, en raison de sa sémiotisation qui lui confère un pouvoir symbolique.

Dans l'Égypte ancienne, les *Kemtiou* utilisaient leur écriture originelle via les *medou netjer* pour mieux communiquer et échanger. Ceci nous amène à présenter quelques textes des pyramides qui apparaissent pour la première fois dans le tombeau du roi Ounas, à la fin de la Ve dynastie et plus précisément pendant l'Ancien Empire³¹⁹. Le premier texte a pour titre l'Avant Cosmique et le second éléments fondamentaux : l'eau, l'air et le feu. Traduction de Théophile Obenga.

Photo 40 : Textes des pyramides (Ancien Empire)



Kurt Sethe, *Die altägyptischen pyramidentexte*, Leipzig, J.C.

Hinrichs, 1910, édit.de 1969, pp .302-303.

Traduction

La mère du roi était enceinte avec lui celui qui est dans le ciel inférieur (*dw3t*) ; le roi est né de son père Atoum ('*Itm*),

Alors que le ciel n'existait pas encore (*n sp hpert pt*),

Alors que la terre n'existait pas encore (*n sp hpert t3*),

Alors que les hommes n'existaient pas encore (*n sp hpert rmt*)

Alors que les dieux n'étaient pas encore enfantés (*n msit ntrw*),

Alors que la mort (même) n'existait pas encore (*n sp hpert mt*)³²⁰.

³¹⁹ Obenga, *La philosophie africaine*, p .30.

³²⁰*Ibid*, p. 47.

Généralement, lors de la performance du chant funèbre chez les *Nguembong*, c'est le verbe, la parole qui est le moyen le plus usité par le soliste pour se faire entendre. Cependant, de manière prosaïque, le silence se conçoit comme un moment durant lequel il n'y a aucun bruit. Dans le jargon musical, c'est un signe qui marque une interruption de son. Bien qu'il soit ainsi défini, nous pouvons remarquer qu'on a aussi coutume d'entendre dire que "le silence parle !" ³²¹. Ceci reviendrait simplement à dire que tout instant de calme mériterait d'être analysé afin de comprendre ce qui s'y dissimulerait. Cependant, s'il est vrai que le silence parle, alors ce mot ne signifierait pas dans toutes les circonstances ce qu'on lui attribue comme définition étymologique.

Les peuples *nguembong* utilisaient également la langue pour communiquer et véhiculer des messages. Dans ce sens, nous allons faire recours ici à quelques chants funèbres³²¹ *nguembong*. Traduction de Mowang Ngoula.

<i>Pege zɔb na twó pua pi é leen ngua,</i>	Chantons pour ceux qui sont partis ;
<i>Pege kwanté pua pi é gwá a wége,</i>	Pensons à ceux qui nous ont abandonnés.
<i>Legwe la tó lésa' a' wége,</i>	La mort était venue pour nous enlever
<i>A gwíe a gwa'a wége wémɔ'ɔ wémɔɔ</i>	Voilà qu'elle nous abandonne un à
<i>Nzèm ndá lé.</i>	un derrière la maison.
<i>Pege la fɛa kɔ mbwo mbwóon wege ?</i>	Qu'avons-nous fait à notre créateur
<i>Tá á cúa wége yɔɔn mbú ?</i>	Pour mériter une telle punition ?
<i>A pu kaa nti né nti ndumo tsetsá',</i>	Elle s'empare de toutes les espèces de la terre
<i>Esa'á mmó ntsèm té vɛ'ɛ tsɔ</i>	Elle se saisit de tout sur son passage.
<i>A to mbu ntágté kɔɔkɔ</i>	Elle vient et saccage les masses,
<i>Ndog ndɔɔ-ndɔɔ gyo mbwó tyó jum</i>	Petit à petit elle sèche les feuilles d'arbres.
<i>ta mág</i>	
<i>Ncɛm tɔɔn tɔɔn pá' mbɛn</i>	Comme une pluie, elle tombe goutte après
	goutte.

Chant 2

<i>A ndem la lɔgɔ tsetsá mbwoon nyin</i>	Avec la terre, Dieu a fabriqué l'homme ;
<i>meson.</i>	Sous cette terre, il y est retourné.
<i>A yin mbiɲe tsɔɔ tsetsá'.</i>	Avec la terre, Dieu a fabriqué l'homme ;

³²¹Mowang, " Etude sémiologique de la poésie, pp. 192-184.

<i>A ndem la logɔ poŋo ntɛm nnáa yé né pege,</i>	Avec sa volonté, il nous la repris.
<i>A yiŋ ndɔɔ lekwoŋ we nkwé yé mbwó pege,</i>	Avec la terre Dieu a fabriqué l'homme ;
<i>A ndem la logɔ tsetsá' mbwóon nyiŋ mesoŋ,</i>	Voilà qu'il y est retourné.
<i>A w□ gwie a yiŋmbiŋe tsetsá'!</i>	Séchons nos larmes et acceptons la décision De Dieu ³²² .

D'après ces deux chants funèbres, on peut observer comment la mort est difficile à expliquer. Elle passe pour être dans la conception populaire de ce peuple comme étant un adversaire invincible. Le chant funèbre *nguembong* permet de comprendre que la mort loin d'être une punition, est surtout la voie royale pour un repos bien mérité après de loyaux services rendus à sa famille biologique, à sa communauté et enfin à l'humanité. Voilà pourquoi malgré la douleur et le chagrin provoqué par la disparition d'un proche, des rites sont organisés pour l'accompagner vers une nouvelle destinée, lieu à partir d'où ce dernier veillera sur ceux qu'il a devancé. C'est aussi à travers ces textes funèbres que l'on peut comprendre et se faire siens les propos du Sénégalais Birago Diop, qui affirmait déjà dans un de ces célèbres poèmes que : " Les morts ne sont pas mort"³²³. Pour mieux montrer l'importance de l'usage de la langue dans la communication, nous pourrions faire recours au vécu du *fo* supérieur balessing³²⁴ lors de l'un de ses voyages. Écoutons-le :

Lors de mon voyage à Sao tomé, quand je descends à Principe, les gens observent mon accoutrement de *fo* en demandant à prendre les photos. Après un jeune homme qui était à l'écart m'a dit good morning ou bonjour et j'ai répondu en disant bonsoir et ce jeune homme m'a dit tu parles français ? Êtes-vous camerounais ? J'ai dit pourquoi ? Il dit quand je vois votre habillement, je me dis si vous n'êtes pas camerounais vous êtes nigérian.

Le *fo* as dit je suis camerounais et le gars répond en disant moi aussi je suis camerounais. Le garçon continu en disant vous êtes du Nord ou de l'Ouest ? Le *fo* lui a dit ceci je suis de l'ouest, il dit moi aussi je suis de l'ouest. Il me demande vous êtes de l'Ouest de quel département ? Je dis je suis de la Menoua il dit moi aussi je suis de la Menoua. Subitement il enchaine avec la langue en disant main *ha morfouoh* ce gars demande au *fo* ceci : vous partez chez monsieur Diayo ? Alors si on avait enlevé ce *fo* voilà quelqu'un à qui il pouvait dire un mot sachant qu'un jour il pouvait appeler ici pour dire on l'avait enlevé on était passé comme ça ou comme ceci. Quand il a demandé tu pars chez monsieur Diayo ? Le *fo* dit comment vous faites pour savoir ? Ce jeune homme dit je sors de Sao tomé, j'ai été recruté ici comme professeur de français et j'habitais avec lui à Sao tomé. C'est même grâce à lui qu'on me recrute ici comme professeur de française. Quand le *fo* arrive chez monsieur Diayo, car ce n'est pas son canal qu'il arrive là-bas. Il le rencontre ce qu'il a vécu. Il lui dit tien tu viens de vivre la même histoire que moi. Le *fo* demande à M.Diayo comment est-ce que tu as trouvé ce gars ? Il dit un jour j'étais ici je téléphonait au Cameroun à mon épouse en langue, il y a un groupe de gars qui s'avancé puis je communiquait avec ma femme un gars s'est arrêté et il a entendu quelqu'un dit en langue *mesate*, il a cru qu'il a mal entendu, il a répondu en portugais croyant que ce garçon a parlé en portugais, le gars a dit non *mesatebelè* en langue. il dit comment tu fais pour parler ? Il dit je t'ai suivi communiquer en langue et j'ai donc compris cette langue. Monsieur Diayo s'étonne et lui demande tu habites où ? Il dit j'habite quelque part ici avec mes amis, j'étais venu ici en aventure. Diayo lui dit ceci : j'ai une villa ici et je vie seule. C'est comme ça que ce garçon a vécu avec lui près d'un an avant de trouver le travail et puis on l'a affecté à Principe. La

³²²Ibid.

³²³ Birago, *Leurres et lueurs*, p. 95.

³²⁴Entretien avec S.M. Faméné, 47 ans, *fo* Balessing, Palais Royal, consulté le 28 mars 2021.

communication est très importante. Il a connu la première personne par la langue et il a connu le *fo* par le vestimentaire. Le *fo* Balessing ajoute en disant qu'on avait la communication liée au verbe ou à la parole et d'autre non. La langue occupe une place déterminante pour entrer en contact avec l'ancêtre. Pour renchérit ces propos, le prêtre³²⁵ ritualiste nous fait savoir que pour communiquer avec l'ancêtre il utilise la langue. Les lieux sacrés sont des temples, des lieux de culte, raison pour laquelle ils doivent être vénérés. C'est la langue qui est le moyen utilisé pour entrer en contact avec eux.

b- La musique et la danse dans la communication

Dans l'Égypte ancienne, la musique était au centre des échanges et de la communication. Au Nouvel Empire, le concept même de banquet a pris une consonance nouvelle, du fait de cette croyance exacerbée dans la régénération du défunt dans l'autre monde. Les scènes de banquet sont truffées d'éléments permettant de lier le monde des vivants et le monde de l'au-delà, toujours selon le principe de régénération. Selon Lise Manniche, "*music help communication between the earthly and the divine in the seclusion of the temple as well as in the semi-public sphere of funerary belief. Music is a great intermediary, it captures a mood and carries a message. Litterally, for it puts into word the essence of the occasion*"³²⁶. La musique est un moyen utilisé pour communiquer avec l'autre monde. Jan Assman écrit par ailleurs que Le vin, les femmes, et les chants sont autant de moyens de détourner l'homme de l'inquiétude de la mort et de lui rendre son équilibre intérieur. Les chants de fête préconisent l'oubli : tel est leur enseignement et leur consigne"³²⁷. Il faut également noter que la danse était présente dans toutes les occasions en Egypte. C'est dans ce sens qu'Erman et Ranke nous notent que la danse était indispensable à toutes les fêtes ; elle était pour les Egyptiens l'expression naturelle de la joie³²⁸

Les scènes de musique se retrouvent en règle générale dans la chapelle du tombeau du défunt, à l'endroit même où le culte funéraire et le devoir de mémoire s'effectuent, provoquant la régénération du défunt. Les visites des vivants aux défunts ont habituellement lieu au moment des festivals religieux³²⁹. Ceux-ci sont fréquemment accompagnés de banquets, banquets qui sont justement accompagnés de musique comme dans les représentations funéraires. Au Nouvel Empire, le défunt n'est jamais seul pour son repas funéraire, contrairement à l'Ancien Empire, les banquets truffés de symboles religieux et

³²⁵Entretien avec Ngouana Joseph, 71 ans, Prêtre ritualiste, Balessing, *Tock Prah*, consulté le 29 mars 2021.

³²⁶ Voir L. Manniche, "The so-called scenes of daily life in the private tomb of the eighteenth dynasty: an overview" dans Nigel Strudwick et John H. Taylor (eds), *Theban Necropolis past, present and future*, London, the British Museum press, 2003, p. 44.

³²⁷ Cette manière de percevoir les scènes s'applique aussi, selon Assmann, aux chants des hapistes. Voir Jan Assmann, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Monaco, Editions de Rocher, 2003[2001], p. 22.

³²⁸ Erman & Ranke, *La civilisation égyptienne*, p. 314.

³²⁹ "Dans la pensée égyptienne, l'opposition du monde ici-bas et de l'au-delà est abolie pour la durée de la fête ou tout au moins prend une autre forme, plus perméable. Le dieu apparaît aux hommes, on visite les tombes des morts et occupants sont conviés à la fête", Assmann, *Mort et au-delà*, p. 345.

implicitement liés à Hathor, ne doivent donc pas être perçus comme une simple illustration d'une grande fête, mais bien comme un moyen de communication avec l'au-delà et avec les divinités³³⁰.

Par ailleurs, les danses dans la société traditionnelle *nguembong* sont nombreuses et portent des significations compte tenu de leurs différentes catégories. On a les danses majeures réservées à la chefferie et aux initiés, des danses populaires ouvertes à tous sans distinction de sexe, d'âge ou de rang social. Parmi les danses majeures, on a le *kou'gang*³³¹ qui est une danse mystique. On y accède par succession après avoir subi un rite d'initiation. Elle est présente dans les cérémonies d'envergure telles que l'installation du *fo* et les funérailles. Cette danse se singularise par ces pas de danses particulières. Pendant son exécution, tout coup de fusil est interdit. Sa pratique a une fonction exorcisante très poussée qui aide à chasser les mauvais sorciers et à purifier le village de tout mauvais sort³³². C'est dans ce sens que la *mkam-nsi* Mané Mafoutio³³³ fait savoir que le *kou'gang* se danse pour permettre de faire tomber les pluies en cas de rareté et éloigner tout malfaiteur du village. Il faut être, soit un notable ou une personne dont les pouvoirs mystiques sont positifs et n'aident pas à nuire.

Dans le même ordre d'idées, on peut aussi prendre en considération le *fo'osé*³³⁴ qui est une danse secrète. Pour l'effectuer, les danseurs sortent de quatre coins différents avec chacun un chapeau sur lequel est accroché une plume ou une herbe et forment subitement un cercle. D'autres dansent en rentrant en arrière et d'autre en avant. C'est dans ce sens que le *fo* Balessing³³⁵ nous informe que les pas de cette danse c'est de la communication. Autour de ces différentes danses se trouvent une forte dose de signifiants et de signifiés qui contribuent au maintien de la cohésion sociale et à la sécurisation du village. C'est dire que dans la société traditionnelle *nguembong*, la danse joue un rôle et des fonctions multiples et est régie par un ensemble de signes et de significations qui la symbolisent. C'est un héritage culturel qui aide à la compréhension de la civilisation africaine dans son ensemble. En réalité, une civilisation à tradition orale ne se sert pas seulement du verbe comme moyen de communication exclusif ; la danse aussi bien que les chants et la musique qui l'accompagnent constituent un ensemble

³³⁰Ce paragraphe trouve sa source dans une conférence donnée par Mme Valerie Angelot, Conférencière invitée par l'association des Etudes du Proche Orient Ancien, le Vendredi 16 mars 2007, à 11h, à l'Université du Québec à Montréal.

³³¹<http://www.googleweblight.com>, Danse kou'gang, consulté le 20 juillet 2021.

³³²Entretien avec Mané Edit, 58 ans, princesse Mbangang, Yaoundé, Cité des nations, consulté le 22 Juin 2021.

³³³Entretien avec Mané Mafoutiou, 51 ans, Menye-nsi, Balessing, Wak, consulté le 28 mars 2021.

³³⁴Entretien Mané Edit, 58 ans, princesse Mbangang, Yaoundé, Cité des nations, consulté le 22 Juin 2021.

³³⁵Entretien S.M. Faméné, 47 ans, *fo* Balessing, Palais royal, consulté le 28 mars 2021.

de document à partir desquels s'effectue le travail de la transmission et de la conservation des vestiges culturels.

Ces moyens de communication sont fonctionnellement liés à tous les événements importants dans la communauté dans laquelle ils s'insèrent : célébrer la naissance ou la mort, accompagner les cérémonies initiatiques, les rituels autour de la guérison, des travaux collectifs, des récoltes, offrandes, communication avec les forces surnaturelles. Lors de la danse du *kou'gang*, d'autres dansent en avançant et d'autre en rentrant par l'arrière. Cela peut en quelque sorte dire qu'en évoluant dans la vie, il faut toujours de temps à autre lancer un regard sur son passé pour mieux préparer l'avenir. Car, le passé peut impacter positivement ou négativement sur la vie future. Les civilisations africaines sont celles de l'oralité. C'est à travers l'oralité que le savoir-faire et vivre a été préservé et transmis de génération en génération.

c-La littérature orale

L'oralité est la mémoire collective des sociétés africaines en général et en particulier des peuples qui font l'objet de cette étude, mais c'est surtout le socle de conservation des savoirs de ces peuples. Au terme de longues et patientes recherches, les sources orales ont acquis leur titre de noblesse et sont admises comme référence privilégiée dans l'écriture de l'histoire³³⁶. Dans ce cadre, nous allons prendre en compte les chants.

c-1 Les chants égyptiens

Ce sont des modes d'expression retenus par les paysans pour la conservation de leur histoire. A travers les différents chants, les peuples égyptiens et *nguembong* conservaient beaucoup d'éléments qui composaient leur histoire. Ils permettaient aussi de perpétuer cette dernière par la transmission des valeurs culturelles aux jeunes générations.

Dans l'Égypte ancienne, la joie de vivre s'exprime dans leurs chants d'amour³³⁷, dont nous pouvons prendre en compte un nombre considérable, datant du Nouvel Empire. On a là une collection de chant pour réjouir le cœur³³⁸, qui montrait la jeune fille malade d'amour au moment où, dans la campagne, elle cherchait en vain des yeux le frère aimé. Aucun plaisir ne la distrait plus, ni les cadeaux sucrés, ni le *mout* qui est doux dans la bouche ; il lui paraît

³³⁶ B.Thierno, *Techniques et méthodes des sources orales*, Document pédagogique, 2005, .p . 1.

³³⁷ Erman & Ranke, *La Civilisation Egyptienne*, pp. 513-514.

³³⁸ *Ibid.*

amer comme le fiel des oiseaux. Ce qui constituait jadis ses occupations préférés ne lui réussit plus aujourd'hui ; en toute chose, son ami lui manque.

Je te dis, vois ce qui arrive :
 Je suis venue et j'ai placé le piège ;
 J'ai mon piège dans la main...
 Tous les oiseaux de pout voltigent au-dessus de l'Égypte
 Parfumés de myrrhe ;
 Celui qui vient le premier, il prend mon ver
 Son parfum vient de Pout
 Ses serres sont pleines de résine (adorante)
 Mon cœur aspire à toi, pour qu'ensemble nous ouvrons
 [le piège³³⁹,

Dans le même ordre d'idées, il convient de noter que les peuples *kemtiou* chantaient quelques chansonnettes³⁴⁰ en travaillant. On possède même deux de ces petites chansons de travail ; elles remontent à l'Ancien Empire. L'une est chantée par un berger à ses moutons, lorsque, après la saison de l'inondation, il les conduit, derrière le semeur, sur les champs encore humides, afin qu'au moyen de leurs sabots ils fassent entrer la semence dans le limon. En voici à peu près le texte :

Le berger est dans l'eau
 Parmi les poissons.
 Il parle avec le silure,
 Il s'entretient avec le mormyre,
 Votre berger est un berger d'Occident³⁴¹

Et des petites chansons semblables sont inscrites après de gens qui ameublissent le sol au moyen de la houe, auprès d'autres, qui trainent eux-mêmes la charrue, à la place des bœufs, auprès de bateliers abordant au rivage. Un peu plus savant déjà est la chanson que le conducteur chante à ses bœufs foulant les épis, pendant qu'infatigablement il les pousse en rond sur l'aire :

Foulez pour vous, foulez pour vous,
 Vous les bœufs, battez pour vous !
 Foulez pour vous la paille qui sera votre fourrage
 Et le grain pour vos maîtres.
 Ne vous accordez point de repos,
 Aujourd'hui, d'ailleurs, il fait frais³⁴² !

Ou encore la chanson³⁴³ dans laquelle le porteur exalte leur humeur, pendant qu'ils trainent les lourds sacs de grain sur les chalands :

³³⁹Erman & Ranke, *La Civilisation Égyptienne*, p .513.

³⁴⁰ *Ibid.*

³⁴¹ *Ibid*, p .508.

³⁴² *Ibid*, p .509.

Nous faudra-t-il, toute la journée,
Porter le blé et l'épeautre blanc ?
Les greniers sont pleins,
Les gerbes (en tas) dépassent leurs rebords,
Les bateaux larges sont remplis,
Et le grain en déborde,
Et cependant on nous presse de marcher.
En vérité, nous avons des cœurs d'airain ³⁴⁴ !

c-2 Les chants *nguembong*

De plus, chez les peuples *nguembong*, on note plusieurs chansons. Dans cette perspective, nous allons nous attarder sur le chant de la berceuse³⁴⁵ qui aide à apaiser l'enfant lorsqu'il pleut et dont la finalité est de le faire dormir, et le chant des jumeaux qui permet de souhaiter une bienvenue aux nouveaux bébés.

Yééh ho liar ko hééé lenté lenté
Ho kouon kééh lenté lenté
Hoo ho mouh wek jiéh
Jiéh nouéh réh leh kaah

Que pleurs-tu ? Calme-toi, calme-toi
Que veux-tu ? Calme-toi
L'enfant dors, dors, dors
dors, dors, je te cherche de quoi manger. ³⁴⁶

Dans le même ordre d'idée, on a la chanson des jumeaux³⁴⁷ :

Pi ka toh méfac
Pi sé letoh, bin sé lenéhé
Pi néhé bonho
Mah fouoh séh ti nohi
Zam beprih na loung yoh ah bohn.

Vous êtes venus les jumeaux
Soyez la bienvenue
Restez dans la paix
Nous sommes là à vos côtés
apportez nous la paix ³⁴⁸ .

De tout ce qui précède, il en ressort que la langue, la musique, les danses et la littérature orale occupent une place de choix dans la communication. Cependant, prendre en compte les parures et autres doivent aussi être nécessaires dans cette étude.

³⁴³ *Ibid.*

³⁴⁴ *Ibid*, p.508.

³⁴⁵ Entretien avec Mané Keute Jaqueline, 67ans Reine mère Foto de Balesa, Yaoundé, consulté le 10 Juillet 2021.

³⁴⁶ *Idem.*

³⁴⁷ Entretien avec Mané Zortedem Mali, 81ans, méwang, consulté le 28 mars 2021.

³⁴⁸ *Idem.*

C-LES PARURES ET LES COULEURS DANS L'EGYPTE ANCIENNE ET CHEZ LES NGUEMBONG

La tradition africaine voudrait bien que seuls les aînés et les dignitaires aient le droit de se coiffer et de se parer au milieu des gens. L'étude de la parure physique royale ne nous aidera qu'à entériner cette idée.

a- Les parures

Plusieurs investigations ont attesté qu'aucun vêtement royal ne va sans coiffure, car pour l'africain, revêtir un chapeau c'est être au-dessus de tout le monde, c'est s'élever parmi de nombreuses personnes. Autant en Egypte que chez les *Nguembong*, une panoplie de coiffures royale a été dénombrée.

Dans l'Egypte ancienne, le souverain se désigne entre autre par le nom de *Nebty*. Ce dernier fait partir de la titulature royale et protocolaire identifié parmi les cinq noms de *nekhkhebet*³⁴⁹. En Egypte, les coiffures royales sont des éléments d'autorité on note le *pschent* qui n'est rien d'autre que l'emboîtement de deux couronnes et symbolise l'union de la haute et de la Basse Egypte³⁵⁰. En vue de préciser qu'il est *Nebty*, c'est-à-dire les deux maîtresses protectrices de *Kemet*, *Ouadjet* et *Nekbet*, arborent la double couronne flanquée d'un *iafet*. Le souverain porte donc la couronne blanche *Hedjet* et la couronne rouge *Descheret* en vue de montrer qu'il est à la fois le maître des deux terres : *Ouadjet* originaire de *Tamei* et *Nekbet* originaire de *Taresy*³⁵¹. Le *pschent* reste cependant une coiffure de cérémonies officielles.

Ensuite, le *nemes* qui est une coiffure emblématique du pharaon. Elle est faite de rayure représentant les rayons du soleil. Elle couvre le haut et l'arrière du front jusqu'à la nuque et se termine par une tresse.

Enfin, nous avons le *Khéprish* qui est une couronne bleue parfois noire constellée de pois jaune ou blancs³⁵². Elle a été confondue à un casque de guerre, mais il a été reconnu qu'elle était arborée par le pharaon lors d'un retour victorieux de guerre. Citons aussi *L'atef* qui n'est pas un symbole de la royauté en tant que tel, mais dans la représentation des tombes,

³⁴⁹ *Nekhkebet* désigne le terme *Kemtiou* de l'ensemble des cinq noms de la titulature protocolaire du souverain. Il s'agit de *Herou*, *Biknebou*, *Nesoubity* et *Sa Ra*.

³⁵⁰ Engmock, " Signification et symboles ", p .65.

³⁵¹ A.G.Ursule, "Parures et soins du corps chez les *Kemtyou* (Nouvel Empire) et chez les *vouté* (XIX – XXe siècle)", Mémoire de Master en Histoire, UYI, 2021, p .105.

³⁵² Engmock, " Signification et symboles ", p .65.

elle est portée par le pharaon en mémoire d'Osiris³⁵³. Elle est composée de deux plumes d'autruche, de vestige végétal, d'un disque solaire de corne de bélier et d'*Uraeus*. Son poids très lourd faisait d'elle une couronne très rarement portée.

Les parures royales sont également des éléments de beauté, mais des héritages ancestraux. Parmi les parures égyptiennes, on note deux parures frontales : les diadèmes *sheshed* auquel sont fixés l'uraeus et le bandeau *shesep*. L'uraeus est resté le plus célèbre dans l'histoire égyptienne. Il est le symbole de la force royale. Il était représenté par un cobra dressé, insigne de la déesse *ouadjet* protectrice contre l'œil méchant des ennemis³⁵⁴. Il est représenté sous forme de diadème seignant le front du pharaon ou parfois directement incrusté à la couronne de ce dernier. Il devait veiller sur les ennemis du pharaon en les brûlant de son regard et symbolisait également l'œil du soleil Ra. Parlant de ce passage, on peut imaginer que cet uraeus était même apparenté à une amulette. Ce sont les éléments qui assurent la protection du pharaon et de sa famille. Le port de ces derniers n'est qu'une tradition ancestrale et il permet d'identifier le roi au sein d'une pléthore d'individus. À côté, nous ne manquerons pas de citer le collier *menât* quotidiennement revêtu par *Neb-Tawy*.

Le collier *menât* est en effet la marque d'Hathor, transmis à ce dernier par son épouse digne représentante d'Hathor³⁵⁵. Ce collier fait de perle, orné d'un croissant et possédant un contrepoids, est la marque de la transmission du pouvoir d'Hathor au pharaon. Cette parure est celle qui donne à pharaon la vie divine. Rappelons-nous évidemment que les Égyptiens anciens ont toujours cru en la nature divine de leur roi.

Dans le même ordre d'idée, nous pouvons prendre en compte les sceptres et bâtons qui sont les symboles pastoraux et d'autorité. Pour ce qui est de l'Égypte ancienne, il serait difficile de dissocier les bâtons des sceptres. Ainsi, parlerons de sceptre comme insignes de pouvoir. On dénombre donc plusieurs types de sceptres ayant chacun un rôle spécifique. L'un très célèbre et exclusivement porté par le pharaon est le *heqa*. C'est l'insigne pharaonique, le sceptre d'autorité par excellence. C'est une forme de canne avec crochet symbolisant l'action, la semence, le ferment. C'est dire qu'il s'agit ici d'un élément qui apporte prospérité et bonheur dans tous ses actes à pharaon, de même qu'il fait de lui le maître incontestable de deux terres, élément de justice.

³⁵³ *Ibid.*

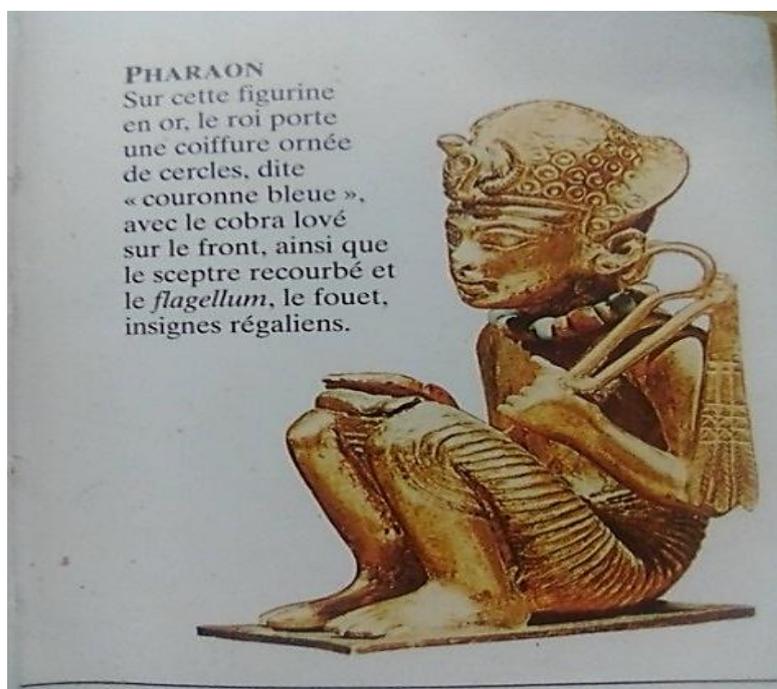
³⁵⁴ *Ibid.*, p. 69.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 70.

Le bâton est l'insigne universel de distinction, de dignité, de pouvoir et de commandement. A l'origine, branche d'arbre sacré, il évolua et devint sceptre ; mais comme dans le bâton, le sceptre conserve en lui l'esprit puissant résidant dans la souche originelle, dans l'arbre. Le sceptre est devenu un insigne particulier de la royauté. Distinguant le prêtre de l'initié parfait, il ne cesse d'accompagner religieux ou philosophe, dans son rôle politique. Il fut d'abord objet religieux d'initiation avant de devenir insigne royal³⁵⁶.

Par ailleurs, il existe un autre type de bâton-sceptre appelé *nekhaka* que nous verrons sur l'iconographie ci-dessous qui est un bâton assorti d'un triple flux. Il sert à guider et diriger, voire veiller sur le peuple. Il est décoré de trois groupes de sept mini-cônes emboîtés l'un sur l'autre. L'utilisation du sept ici s'expliquant par la sacralité de ce chiffre³⁵⁷. Le sceptre *nekhaka* n'était pas porté pour n'importe quelle cérémonie au départ. Il était arboré par pharaon sur l'épaule. La symbolique du port du *nekhaka* sur l'épaule est particulière. Ce sceptre a donc un pouvoir exceptionnel. Le fait de porter le *nekhaka* sur l'épaule signifie que le pays a été sur ses épaules, que le pays entier est sous la responsabilité de son souverain³⁵⁸. Ce chasse-mouche est aussi le symbole du pouvoir cosmique qui a été remis au souverain. C'est grâce à lui qu'ils prenaient le pouvoir et parlaient au peuple.

Photo 41: Le Pharaon et les symboles du pouvoir (Ancien Empire)



³⁵⁶I. Schwaller de Lubicz, cité par Perso. orange.fr/symboli/inaccessbl-étoile/page-étoile/in Le croisement des sceptres "P. 5 in Engmock, "Signification et symboles", p. 78

³⁵⁷Les chiffres 3,7 et 9 font partie des ennéades égyptiennes ou africaines. Ce sont en effet des chiffres sacrés liés à des pratiques magiques.

³⁵⁸ Engmock, "Signification et symboles", p. 78.

Source : Hart, *Mémoire de l'Égypte*, p. 56.

Photo 42 : Le *fo* de Balessing avec ses attributs de pouvoir



(Cliché A. Foudjo, Palais Royal Balessing, Balessing ,18 février 2021)

Le port des sceptres revêt une signification particulière. Il confère à pharaon dignité, force, majesté et lui rappelle sans cesse ses fonctions de guide et de mentor. Les sceptres ne jouent qu'un seul et unique but : matérialiser la nature divine du pharaon, lui conférer une autorité naturelle et magique.

Le port des parures n'est d'ailleurs qu'une continuité lorsqu'on se retourne vers les *Nguembong* de l'Ouest-Cameroun. Le *fo* a sur lui ou autour de lui un certains nombres de symboles de pouvoir. Parmi eux, il convient de citer :

-La chechia noire qu'il porte est faite de fibre de raphia³⁵⁹ teintée au moyen d'une substance noire. Ce chapeau, comme tout autre appartenant au *fo* , est sacralisé et rendu arme de protection par des potions dans lesquelles on le trempe. Le *fo* porte également d'autres chapeaux notamment ceux qui sont richement décorés et sont souvent d'une brillance singulière. Pour assister aux evenement malheureux, il abore un chapeau specifique appelé en langue *nguembong* le *louon legwoué* que nous verrons sur la photo ci-dessous.

³⁵⁹ Toukam, *Histoire et anthropologie*, p.100.

Photo 43: Le *fo nguembong* de Balessing arborant le chapeau des événements malheureux (*Loun legwoué*)



Clichè A. Foudjo, Palais Royal Balessing, 28 mars 2021

-Le collier *toktse* qui est faite de perles rares bien colorées en général, il est blindé par des esprits et protège le *fo* à même temps qu'il frappe celui qui le porte sans avoir le droit.

-Le bracelet rouge, il s'agit d'un bracelet de cuivre rougeâtre qui est passé par tous les lieux sacrés et qui est transmis de génération en génération, d'un *fo* à un l'autre. C'est le symbole le plus expressif de la puissance et du pouvoir. Il est unique et aussi vieux que le village. A côté de ce bracelet, le *fo* peut aussi arborer le bracelet en ivoire ou en rotin fait de cauris³⁶⁰.

-Le trône est une sorte de fauteuil avec un dos surélevé. Il est entièrement couvert, jusqu'au dossier par une peau de félin (très souvent, le lion, la panthère ou le tigre), signe de superpuissance traditionnelle. Autour du trône, il y a des défenses d'éléphant autre symbole fort. Il existe également des trônes sertis de mille cauris souvent couverts de tissu traditionnel appelé *nzouo souo*. Mais les éléments distinctifs les plus symboliques du trône sont les images d'aigle et de pyramide sculptées ou peintes³⁶¹.

-Le tabouret circulaire ou à quatre pieds qui est souvent couvert de la peau de felins ; la partie latérale porte des cauris ou est sculptées de signes et frise particulière.

³⁶⁰ Toukam, *Histoire et anthropologie*, p. 100

³⁶¹ *Ibid.*

-Le *kwaa* qui est un masque sous forme de gaoule assortie à un long et ample vêtement ; il est couvert de cauris et de pièces qui font du bruit pendant le mouvement. Le *fo* l'arbore lors de ses sorties temporelles pendant qu'il séjourne au *la'kam*, mais aussi au cours de ses prestations de danse sur la place de la chefferie appelé *Hiéla* en langue *nguembong*. En réalité, le *kwaa* que nous verrons sur l'iconographie ci-après est l'élément majeur qui singularise un chef de son adjoint. Puisqu'il ne peut pas le porter par tout ou il va, un substitut a été trouvé : le chapeau, notamment *la chéchia noire*, qui a les mêmes propriétés mystico-traditionnelles que le *kwaa*³⁶².

Photo 44 : Le *Kwaa*, costume de cérémonie du *fo nguembong* de Balessing



(Cliché A. Foudjo, Palais royal Balessing, 28 mars 2021)

Les parures dans les deux sphères culturelles permettent de stratifier la société car d'autres sont réservées à une classe sociale bien précise. Toutefois, la prise en considération des couleurs et l'accoutrement est aussi capital dans la communication.

b-Les couleurs

Chez les peuples égyptien et *nguembong*, la prise en compte des couleurs dans la communication occupe une place de choix dans leur l'univers culturelle. Dans l'ancien Egypte ancienne comme chez les peuples *nguembong*, les couleurs étaient incontournables dans la sphère culturelle. Chez ces peuples, les couleurs occupent une place importante dans l'espace culturel, raison pour laquelle elles ne sont pas utilisées seulement comme des signes

³⁶² *Ibid*, p. 101.

esthétiques, mais aussi comme des symboles chargés de sens et de signification, représentant des aspects du destin humain ou des éléments de la création et du cosmos. Dans cette étude, nous allons faire appel à trois couleurs : le blanc, la noire et le rouge qui constituent les trois composantes du destin de l'homme à savoir la naissance, la vie et la mort.

Chez les *Kemtiou*, les couleurs étaient considérées comme faisant partie intégrante de la nature d'un objet ou d'une personne. Le noir (nom égyptien ancien "kem") était la couleur du limon vivifiant laissé par l'inondation du Nil, qui a donné naissance au nom égyptien ancien du pays. "kemet" -la terre noire. La noire symbolisait la fertilité, une nouvelle vie et la résurrection comme vu à travers le cycle agricole annuel³⁶³. C'était également la couleur d'Osiris ("le Noir"), le dieu ressuscité des morts, et était considéré comme de la pègre ou le soleil se régénérait chaque nuit. Le couleur noir était souvent utilisé sur les statuts et les cercueils pour invoquer le processus de régénération attribué au dieu Osiris. Il était également utilisé comme couleur standard pour les cheveux et pour représenter la couleur de la peau des gens du Sud-nubiens et koushites.

De plus, le noir, *séssé* en langue *nguembong* est considéré comme une couleur qui reflète et exprime la tristesse. Lors de l'intronisation du nouveau *fo* Bambi, nous avons rencontré ses serviteurs qui étaient habillés en costumes de danse. Sur ces costumes, on avait le tissu *ndop* arboré sur forme de pagne, on retrouvait des cordes avec deux couleurs différentes : le noir et le rouge. Selon eux, la noire représente la race noire, le malheur, il est généralement utilisé pour marquer les circonstances de malheur et généralement de la mort³⁶⁴. On note par exemple le port d'un tissu noir après la perte d'un proche parent. Toutefois, le noir brillant est associé aux forces du *ké*³⁶⁵. Il peut alors évoquer la puissance, l'ardeur et l'autorité. Les successeurs des dignitaires du *gun* à commencer par le *fo* ont seuls, après initiation, le droit de porter une coiffure en fibre de raphia teinte en noir³⁶⁶. La couleur blanche est aussi à présenter.

Le blanc (nom égyptien "*hdt*"³⁶⁷) était la couleur de la pureté, du caractère sacré, de la propreté et de la simplicité. Les outils, les objets sacrés et même les sandales du prêtre étaient

³⁶³ Nenkam, " Etude comparée des sculptures", p. 325.

³⁶⁴ Entretien avec Tané Phillipe, 78ans, Chef traditionnel, Balessing, Bambi, consulté le 28 mars 2021.

³⁶⁵ Tout symbole présente un double aspect et peut avoir une face positive et une autre négative.

³⁶⁶J.-P. Notué, "La symbolique des arts bamiléké (Ouest-Cameroun) : approche historique et anthropologique", Thèse de doctorat Ph/D, Université de Paris I, vol I, 1988, p. 481.

³⁶⁷ Nenkam, " Etude comparée des sculptures", p. 328.

blanches pour cette raison. Les vêtements, qui n'étaient souvent que du lin non teint, étaient également représentés en blanc.

En outre, la couleur blanche chez les *Nguembong* en général représente l'unité, la pureté, l'innocence, la chasteté, la virginité, la spiritualité, la sainteté³⁶⁸. En réalité, sur le plan de l'éthique, la notion de pureté sert à traduire l'idée de bonté, d'honnêteté et d'innocence. Les objets qui sont d'une blancheur éclatante apparaissent comme étant propres et purs. Lorsque les usagers emploient l'expression avoir un cœur propre, c'est pour signifier la bonté, la bienveillance et l'état de la perfection morale³⁶⁹. C'est dans ce sens que Nenkam³⁷⁰ affirme que la veuve ou le veuf arbore le blanc pour prouver son innocence par rapport au décès de son conjoint. Il révèle la noblesse et la délicatesse. Le blanc dans la culture négro-africaine, évoque la mort. Toute seule, la couleur blanche est signe de communion avec l'au-delà, de bonne chance, de proximité avec les défunts. Cependant, qu'en est-il de la couleur rouge ?

En outre, le rouge (nom égyptien "*descheret*"³⁷¹) était principalement la couleur du chaos et du désordre-la couleur du désert (*descheret* : la terre rouge) qui était considérée comme l'opposé de la terre noire fertile ("*kemet*"). L'un des principaux pigments rouge ; l'ocre rouge, a été obtenu dans le désert. Le *medou netjer* du rouge est l'hermite *ibis*, un oiseau qui, contrairement aux autres *ibis* d'Égypte, vit dans les zones sèches et mange des insectes et des petites créatures. Le rouge était également la couleur du feu et de la fureur destructrice et était utilisé pour représenter quelque chose de dangereux³⁷². Par sa relation avec le désert, le rouge est devenu la couleur du dieu Seth et a été associée à la mort³⁷³. Le désert était un endroit où les gens étaient exilés ou envoyés travailler dans les mines. Le désert était également considéré comme l'entrée des enfers ou le soleil disparaissait chaque nuit. En tant que chaos, le rouge était considéré comme l'opposé de la couleur blanche. Alors que le rouge était la plus puissante de tous les couleurs dans l'Égypte ancienne, c'était aussi une couleur de vie et de protection, dérivé de la couleur du sang, et de la puissance vitale du feu. Il était donc couramment utilisé pour les amulettes de protection.

En plus, chez les peuples *nguembong*, le rouge c'est la couleur du sang et de la vie. Lors de l'intronisation du nouveau *fo* Bambi, nous avons rencontré ses serviteurs habillés en

³⁶⁸Ndongo." Dénomination et symbolique des couleurs chez les Beti (Cameroun Central): approche ethnolinguistique", Mémoire de Master en Sociologie, UYI, 1991, p. 80.

³⁶⁹Ndongo." Dénomination et symbolique ", p. 81.

³⁷⁰ Nenkam, " Etude comparée des sculptures ", p. 331.

³⁷¹ *Ibid*, p .335.

³⁷² <http://www.wikipedia.org>, les couleurs dans l'Égypte ancienne, consulté le 29 décembre 2021.

³⁷³ *Ibid*.

costumes de danse. Sur ces costumes, on avait le tissu *ndop* aboré sous forme de pagne, sur lesquels on retrouvait des cordes avec deux couleurs différentes : le noir et le rouge. La couleur rouge représente le sang, la vie. En effet, lors de son initiation, et de son intronisation, le nouveau *fo* est paré de *pé* (poudre d'acajou diluée dans l'huile de palme) de couleur rouge symbolisant sa puissance mais surtout la renaissance en sa personne du souverain défunt et plus précisément de l'ancêtre fondateur³⁷⁴. Pour mieux illustrer cette idée, Gabriel Akoa Mbarga³⁷⁵ nous fait savoir que c'est une couleur chaude, excitante, forte et saillante qui signifie la vie, l'action et la génération. Cette renaissance est comparée à celle du soleil qui pâlit et meurt le soir et apparait le lendemain avec tout son éclat. Le rouge et la couleur ocre sont des symboles de pouvoir. Elle est aussi à l'image de l'amour, de la beauté et de la richesse. C'est dans ce sens que le prêtre ritualiste Joseph Ngouana³⁷⁶ affirme que les femmes et les jeunes filles s'enduisaient le visage et le corps après la naissance d'un enfant en signe de beauté ou lorsqu'on les préparait pour le mariage.

Cette couleur peut être l'image de la passion conduisant à la mort. Elle symbolise parfois la menace, le danger et le sang répandu³⁷⁷. C'est dans cette perspective que Gabriel Akoa Mbarga³⁷⁸ affirme que négativement, le rouge évoque la douleur, la violence, la guerre, la destruction, la conquête et l'agressivité. De tout ce qui précède, nous pouvons retenir que les couleurs sont porteuses des messages. A travers le mode vestimentaire, nous pouvons identifier les groupes de peuples et les classes sociales.

c-Le vêtement

Dans l'Égypte ancienne comme chez les *Nguembong*, le souverain d'essence supérieur, devait déjà se distinguer de ses sujets par ses vêtements.

Chez les *Kemtiou*, sur les monuments les plus anciens, le costume officiel du pharaon est encore des plus simples. Une sorte de veste courte, sans manche, retenue sur l'épaule gauche par un ruban, une ceinture dans laquelle étaient placés le poignard, et une queue d'animal attachée à l'arrière de la ceinture. Voilà en quoi consiste tout le costume du roi de la première et la deuxième dynastie. Le pagne était fait parfois d'une étoffe d'or à nombreux plis ; il devait alors former un vêtement vraiment somptueux. Durant l'ancien Empire, le

³⁷⁴ Notué, *Symbolique des arts bamiléké*.

³⁷⁵ B. A. Gabriel., *Symbolisme africain et chrétien : similitude et divergence*, Yaoundé, éditions OPECAM, 2013, p. 210.

³⁷⁶ Entretien avec Ngouana Joseph, prêtre ritualiste, 71 ans, consulté le 29 mars 2021.

³⁷⁷ Lorsqu'un *fo* menace de guerre en autre *fo*, il lui envoie une lance kun shu dont l'extrémité est en cuivre rouge. Cela peut aussi être un bâton en palmier raphia avec un bout portant une plume rouge.

³⁷⁸ Barga, *Symbolisme africain*, p. 209.

vêtement du pharaon reste scrupuleusement conservé dans ses caractères essentiels, mais, conformément à son amour du faste, il en a encore accru l'éclat³⁷⁹. La pièce médiane du pagne royal surtout fut particulièrement mise en évidence ; de riches broderies la couvrent ; en bas et sur les côtés, des uraeus découlent leurs anneaux, et des rubans blancs paraissent la rattacher à la ceinture.

Des nobles de l'Égypte ancienne portaient des vêtements faits de peau de panthère³⁸⁰. Sa première attestation date de l'époque de l'unification sur le roi Narmer. La majorité des attestations date cependant de l'Ancien Empire. Il est évident que la peau de panthère sert dans la plupart des cas à accentuer le niveau du rang social de son porteur³⁸¹. On a même l'impression qu'on a en vue d'assimiler son porteur à travers la peau de panthère à un membre de la parenté royale et à un prince de sang. Il semble que dès qu'il est revêtu de ce vêtement, le porteur entre dans le rang d'un membre de la famille du roi et puisse même être regardé comme fils de roi et prince de sang. D'habitude ce costume est regardé comme une tenue réservée au fils aîné du pharaon égyptien. C'est dans cet optique que nous pouvons faire recours au Fragment de peinture ci-dessous représentant La peau de panthère dans l'Égypte ancienne (Nouvel Empire) de la chapelle de Sebekhotep, trésorier sous le règne du pharaon Thoutmosis IV, 18^{ème} dynastie, vers 1400 av.J.-C., Thèbes, Égypte, (BritishMuseum).

³⁷⁹ Erman & Ranke, *La civilisation égyptienne*, p. 81.

³⁸⁰ Texte de la communication faite par Hartwig Altenmuller au colloque international de Dakar tenu dans le cadre de la commémoration du Xe anniversaire de la disparition de Cheikh Anta Diop, Dakar-Caytu, 26 février-2 mars 1996.

³⁸¹ *Ibid.*

Photo 45: Fragment de peinture représentant la peau de panthère dans l’Egypte ancienne (Nouvel Empire)



Source : H. Altenmuller, "La peau de panthère dans l’Egypte ancienne", *ankn*, n°17,2008, p. 72

En outre, concernant le vêtement du *fo* dans l’espace culturel *nguembong*, il y a lieu de faire recours au costume traditionnel d’apparat qui est richement décoré, et le tissu est le plus souvent du type *nzouo souo*³⁸². C’est l’étoffe la plus emblématique du pays bamiléké en générale et *nguembong* en particulier. Très utilisé dans les sociétés secrètes et lors des cérémonies rituelles, ce tissu reste l’un des symboles fort de la structure sociale. Tenu d’apparat, son usage est associé au symbole du pouvoir et du statut du *fo*. Dans le même ordre d’idées, il faut prendre en compte la peau de panthère qui est associé au costume du *fo*, symbolisant la ruse, la force, la puissance du *fo*, le prestige et la grandeur de la royauté. Toutefois le vêtement occupe une place déterminante dans la communication. En guise d’illustration, écoutons le récit du chef supérieur Balessing³⁸³. (Confère chapitre III, p124).

Ce jeune homme a connu le *fo* supérieur balessing à travers son mode vestimentaire. De même lorsqu’une personne arbore la peau de panthère dans l’Egypte ancienne comme en pays nguemba, on sait qu’il a une parenté royale et qu’il occupe un rang de dignitaire. Nous pouvons alors comprendre qu’avec le mode vestimentaire vêtement on peut savoir d’où nous

³⁸² Appelé *ndap* ou *ndop* dans d’autres villages des *Grassfields*.

³⁸³Entretien avec S.M. Fouaméné, 47 ans, *fo* Balessing, Palais royal, consulté le 28 mars 2021.

venons. Le vêtement est donc un moyen de communication. Pour mieux illustrer, on peut prendre en considération le mode vestimentaire du chef Batcham ci-après.

Photo 46: Le *fo* Batcham en pleine cérémonie d'installation du *fo* de la communauté Batcham de Yaoundé.



(Cliché A .Foudjo, Yaoundé le 22 Mai 2021)

Parvenu au terme de cette investigation, où il était question dans ce chapitre de présenter les instruments de communication à *Kemet* et chez les *Nguembong*. Il en ressort que dans la sphère culturelle de ces deux peuples, ils se sont servis de la nature pour développer et fabriquer des éléments matériels de communication qui, à leur tour, ont permis de mettre en place la communication sonore pour pallier aux problèmes liés à la distance. Parmi ces instruments, on a dans l'Égypte ancienne les instruments à percussion comme les claquoirs, à corde à l'instar de la harpe et à vent constitué des flutes et trompettes. Ceux du peuple *nguembong* sont constitués des tams-tams comme le *Ndu* jouant le rôle de rassembleur à la chefferie comme sur la place publique et les doubles cloches comme le *kui'fo* qui reste l'instrument le plus sacré des peuples *nguembong*. Dans le souci de vaincre la mort, ces peuples ont opté pour l'usage des objets non périssables comme les supports épigraphiques constitués des pierres et steles dans l'Égypte ancienne.

Quant au peuple *nguembong*, ils ont opté pour les objets en métal liés aux piliers sculptés et les encadrements de porte. Ils ont utilisé les feuilles d'arbres pour communiquer et véhiculer un message. Ensuite, on a les éléments immatériels de communication. Ils sont constitués de la langue, la musique, la danse et de la littérature orale qui rassemble les chants, proverbes et contes. Les *Kemtiou* et les *Nguembong* de l'Ouest-Cameroun faisaient

aussi recours aux parures, aux amulettes, aux marques corporelles et aux couleurs. Les parures permettaient au souverain de se démarquer du reste de la population. Dans l'optique de se protéger contre toutes forces maléfiques, ces peuples se scarifiaient et utilisaient des amulettes comme les croix ancée, le scarabée dans l'Égypte ancienne, le bracelet rouge et le collier tokse était régulièrement porté par les *fo nguembong* pour se protéger. Les couleurs quant à eux occupaient une place incontournable dans la sphère culturelle de ces peuples. Elles pouvaient symboliser la vie, la mort ou la régénération. A travers les vêtements, on pouvait aussi savoir à quel rang social appartiennent certaines personnes. Car vêtir une peau de panthère n'est que l'emblème des *fo* et des hauts dignitaires. Toutefois, il convient de noter que ces éléments de communication ont des fonctions et des sérieux impacts sur ces peuples.

**CHAPITRE IV : FONCTIONS ET IMPACTS DE LA
COMMUNICATION SUR LA STABILITE DE *KEMET* ET
DES CHEFFERIES *NGUEMBONG***

Dans le cadre de ce chapitre, nous allons d'une part, nous atteler à présenter les fonctions de la communication et d'autre part, ressortir les impacts du système de communication sur la stabilité de *Kemet* et des chefferies *nguembong*.

A-LES FONCTIONS DE LA COMMUNICATION

Dans le cadre de cette sous partie, il apparaît important pour nous d'exposer les différentes fonctions de la communication. Parmi elles, nous allons évoquer les fonctions sociales, administratives, diplomatiques, culturelles et thérapeutiques.

a- La fonction sociale de la communication

La fonction renvoie aux rôles remplis par un élément ou par un trait culturel dans la société ou dans la formation des acteurs sociaux. Dans cette perspective, nous avons recensé un certain nombre de fonctions remplies par la communication dans la formation de l'individu et dans l'harmonisation de ses relations avec les autres. Mention est faite ici à la fonction d'information, d'éducation, d'animation et de distraction.

L'information est l'une des fonctions principales que joue la communication dans toute société, dans la mesure où les hommes sont appelés à aller vers les autres en vue de prendre conscience des réalités qui se passent autour d'eux. Ici, elle permet de renseigner, de prendre des nouvelles, de chercher la satisfaction d'un besoin, celui de la quête du savoir et de la participation aux événements de son environnement. Par la communication, l'acteur social entre en contact avec les réalités de son univers culturel. Chaque société cherche toujours à transmettre une bonne éducation à sa jeunesse. C'est pour cela qu'on perçoit en l'éducation l'une des fonctions principales de la communication en ce sens que dans sa pratique quotidienne, les adultes enseignent les habitudes et les connaissances aux jeunes. Dans ces relations, il y a comme une transformation interindividuelle car les acteurs sociaux entrent dans un processus d'échange interactif qui permet à l'*égo* de gagner un plus de son *alter*. Il va sans dire que cette fonction éducative que remplit la communication ne saurait être considérée comme une simple transmission d'information entre une personne qui sait et une autre qui ne sait pas. Mais, il s'agit d'un processus qui cherche à aboutir à une intercommunicabilité à double sens.

Senghor laissait déjà entendre que l'émotion est nègre comme la raison est hellène³⁸⁴. En se situant aux frontières de cette pensée, nous pouvons noter le rôle de la communication dans l'animation. Pour cela, la volonté de communication peut provoquer chez tout individu

³⁸⁴ <http://www.africabib.org>, citation de Senghor, consulté le 23 janvier 2022.

une motivation et une conviction personnelle. Dans cette optique, en relation avec le Négro-africain, le maintien du système de valeur ainsi que la survivance des traditions relèvent de la fonction d'animation qui sous-tend toute communication, que ce soit avec le monde réel ou avec celui invisible.

C'est pour cela que l'on observe chez certains individus un engagement conséquent de l'animation qui entoure leur relation avec les normes sociales et les valeurs représentatives de leur culture. L'animation par la communication permet à cet égard la vulgarisation et la valorisation des traits culturels de même qu'elle aide à la perpétuation de cette culture au travers de la répétition. C'est par exemple le cas des danses rituelles dites secrètes qui représentent des lieux *de* transmission et de pérennisation des cultures traditionnelles.

Bien plus, nous avons remarqué que l'homme par l'animation cherche par moment à atteindre l'extase, c'est-à-dire le plaisir. C'est à cet effet que l'on perçoit en la communication un facteur d'épanouissement de l'être par ce qu'en échangeant avec les autres, il y a des événements que l'on partage comme la joie. Il s'agit par exemple de l'exultation que l'on ressent dans les échangés ludiques. Ces moments sont des périodes où la communication joue un rôle distrayant, soit par les relations entretenues avec son environnement, soit par l'écoute des chants et contes. En guise d'illustration nous pouvons prendre en compte la chanson que le conducteur chante à ses bœufs foulant les épis, pendant qu'infatigablement il les pousse en rond sur l'aire dans l'Égypte ancienne et le chant funèbre *nguembong* dans l'Ouest-Cameroun.

Foulez pour vous, foulez pour vous,
 Vous les bœufs, battez pour vous !
 Foulez pour vous la paille qui sera votre fourrage
 Et le grain pour vos maîtres.
 Ne vous accordez point de repos,
 Aujourd'hui, d'ailleurs, il fait frais³⁸⁵ !

Chant funèbre *nguembong*

Chantons pour ceux qui sont partis ;
 Pensons à ceux qui nous ont abandonnés.
 La mort était venue pour nous enlever
 Voilà qu'elle nous abandonne
 derrière la maison.
 Qu'avons-nous fait à notre créateur
 Pour mériter une telle punition ?
 Elle s'empare de toutes les espèces de la terre
 Elle se saisit de tout sur son passage³⁸⁶.

³⁸⁵ [http:// www .africabib.org](http://www.africabib.org), citation de Senghor, consulté le 23 janvier 2022.

p .509.

³⁸⁶ Mowang, " Etude sémiologique de la poésie ", p.158.

Elle vient et saccage les masses,
 Petit à petit elle sèche les feuilles d'arbres.
 Comme une pluie, elle ne tombe goutte après goutte.

Nous nous sommes limités aux fonctions intrinsèques car elles permettent de mieux appréhender la communication dans sa globalité. Ainsi, nous relevons que communiquer est synonyme d'intentionnalité, d'interaction, d'interrelation et d'information. D'où la pertinence de l'obligation de participation de chaque individu dans sa pratique quotidienne. Les analyses que nous venons d'effectuer permettent de remarquer que la communication est un champ très vaste qui ne mérite pas d'être abordé avec emphase car elle rassemble également plusieurs outils de communication.

Le chant funèbre est une composition dont la principale fonction est de s'en servir pour accompagner un défunt vers un nouveau monde : le monde invisible, le chant funèbre *nguembong* est également un moyen d'instruction, un espace d'apprentissage³⁸⁷ de même que le chant d'harpiste.

Au regard du chant d'harpiste et du chant funèbre *nguembong*, nous pouvons noter que ces textes qui passent pour être un lieu d'instruction, les enseignements qui y sont transmis sont de plusieurs ordres. En effet, en suivant attentivement les paroles de ces chants, on peut vite faire de se rendre compte que le peuple s'en sert pour donner sa perception sur le monde et son fonctionnement, pour passer des conseils à ceux et celles qui sont venus de partout pour accompagner le défunt vers sa dernière demeure.

Nous constatons donc que les valeurs qui auraient dû participer à la bonne marche de la société si et seulement si on pratiquait avec honnêteté au quotidien sont bafouées par le commun des mortels, la soliste du texte funèbre *nguembong* se fait le devoir de les rappeler aux uns et autres lors de sa performance. Cette dernière, en reprenant les qualités du défunt dans une tonalité très exaltante, appelle les uns et les autres à voir dans quelle mesure s'approprier ce que ce dernier avait de vertueux pour donner tout un autre sens à l'existence humaine. L'esprit de l'homme tel qu'il a été conçu n'était point destiné à faire du mal à son semblable, mais force est de constater que pour des raisons diverses, certains hommes prennent leur *alter égo* pour cible et décident *ipso facto* de leur rendre l'existence difficile à vivre³⁸⁸. A travers le chant d'harpiste et le chant funèbre *nguembong*, il est question de faire comprendre aux humains que personne n'est éternel sur cette terre, que nous sommes tous de

³⁸⁷ Mowang, " Etude sémiologique de la poésie ", p. 132.

³⁸⁸ *Ibid*, p. 158.

passage et qu'à l'heure du départ, nous n'emportons rien de tous ces biens matériels qui nous ont fait perdre la raison, qui nous ont poussé à la haine des semblables. Ils se positionnent dès lors comme le tremplin pour l'intégration ou la réintégration des valeurs cartésiennes de notre existence.

En plus d'être un espace où l'on peut prendre conscience sur l'orientation qu'on a donné à la vie, le chant funèbre *nguembong* est un espace d'apprentissage du langage traditionnel. En effet, nous pouvons remarquer que sa composition se fait dans un style beaucoup plus traditionnel. Ce style est clairement perceptible à partir des images *via* lesquelles la mort est très souvent présentée, des proverbes qu'il convient d'interpréter convenablement afin d'accéder au contenu du message. Voilà pourquoi toute personne souhaitant être autonome en ce qui concerne la compréhension de la poésie funèbre *nguembong*, doit impérativement s'inscrire à l'apprentissage du langage traditionnel.

Toute personne qui fait un déplacement en terre *nguembong* pour assister à quelques obsèques que ce soit, peut au moment de son retour se contenter d'avoir remarqué une ou deux réalités qu'elle ignorait sur la pratique culturelle de ce peuple. C'est ce que nos recherches nous ont permis de comprendre. Nombreux sont ceux qui ont l'habitude de s'intéresser uniquement à certains pans de toute la structure organisationnelle des obsèques chez les *Nguembong*, en faisant malheureusement fi de quelques éléments qui très souvent sont chargés de sens. En se donnant la peine de tourner son regard vers la performance du texte funèbre et des éléments qui rentrent dans le dévoilement de son sens, l'on peut vite se rendre compte que les instruments de musiques traditionnelles par exemple ne sont pas de simples outils d'accompagnement, mais ceux-ci parlent également. Toutefois, il convient de préciser que le langage de ces instruments est quelque fois un langage codé et dont l'accès au contenu demande un encrage assez profond dans la sphère traditionnelle du peuple.

De plus, ces chants ont également un intérêt au plan anthropologique. Science des hommes, l'anthropologie est l'étude des humains dans une perspective biologique et sociale. On distingue, entre autres, l'anthropologie physique, qui étudie l'évolution et l'adaptation d'humains en tant qu'êtres biologiques et l'anthropologie socio-culturelle, qui étudie la vie des hommes en société à travers leurs langues, leurs coutumes, leurs pratiques, leurs croyances, leurs mythes et institutions. Dans le but de rester sur le chemin tracé pour cette étude, il nous semble que la portée anthropologique du texte funèbre *nguembong* s'adossera

sur la conception de l'anthropologie comme science qui permet de comprendre les faits socio-culturels d'un peuple.

Le temps de la performance du chant funèbre est un moment pendant lequel l'on voit se déployer toute la vie socio-culturelle de ce peuple. Nous pouvons également préciser que, bien que la perte d'un être dans cette sphère culturelle soit perçue comme un choc pour le groupement concerné, l'émotion devient encore plus grande lorsque c'est "Lion intrépide"³⁸⁹ qui tire sa révérence.

A travers ce chant funèbre, l'on se rend compte que le *fo* n'est pas un être ordinaire comme le reste de la population dont il est chargé de veiller au bien-être. Les paroles³⁹⁰ ci-après qui constituent le chant funèbre des *Nguembong* à l'occasion de la disparition de l'animal qu'on ne peut chasser³⁹¹ sont d'une spécificité dont une petite curiosité suffit amplement pour comprendre quelle est la place qu'occupe ce dernier dans la structure hiérarchique.

La mort à commence depuis des siècles
 La voilà qui emporte les notables et les chefs
 La voilà qui renverse jusqu'aux grands arbres
 Les foyers des femmes sont tous moisis
 Pourquoi nous prendre cet être ci-cher ?

Il n'est pas toujours facile d'avoir l'unanimité sur la question de la croyance dans le monde en général. Cette situation devient encore plus complexe lorsqu'il s'agit des sociétés africaines. En fait, nous pouvons remarquer qu'elles ont presque toujours été présentées comme polythéistes, c'est-à-dire croyant en l'existence de plusieurs dieux. A en croire Louis Vincent Thomas³⁹² et bien d'autres ethno-anthropologues à l'instar de Cheikh Anta Diop³⁹³, il apparaît clairement que les sociétés africaines, de manière générale, obéissent à un système de croyances plutôt monothéiste, c'est-à-dire qu'elles croient en un seul Dieu. La confusion résiderait dans le fait que l'Africain *lamda* est un être fortement attaché à sa tradition ancestrale. Cet attachement le pousse à vouer des cultes à l'endroit de ses ancêtres, personnes dont il croit fermement qu'elles peuvent bien intercéder en sa faveur auprès de Dieu céleste qui à son tour le comblera de bénédictions.

³⁸⁹ Périphrase désignant le *fo* traditionnel chez les bamiléké en général et chez les Nguemba en particulier.

³⁹⁰ Entretien avec Suzanne Foudjo, 70 ans, matriarche, consulté le 12 août 2021 à Balessing.

³⁹¹ Autre périphrase désignant le chef traditionnel chez les Bamiléké.

³⁹² T. Vincent, *La terre africaine et ses religions*, Paris, L'Harmattan, 1995.

³⁹³ Diop, *Civilisation ou Barbarie*.

La pensée anthropologique de l'Africain en général et des *Nguembong* en particulier demande que ce dernier, pour quelques entreprises ou projet que ce soit, place au-devant de la scène des divinités qui se chargeront de porter les doléances du peuple auprès du Dieu créateur de toute chose ici-bas. C'est la raison pour laquelle il ne serait pas étonnant de se rendre compte qu'avant toute période de culture (agriculture), des rites sont généralement organisés. Ces cultes traditionnels ont pour but de demander les grâces des divinités afin de voir les récoltes prospérées au moment de les moissonner.

Grace au chant funèbre *nguembong*, l'on peut comprendre et lever l'équivoque sur la question de la croyance en ce qui concerne ce peuple. Il croit en l'existence d'un seul Dieu, créateur de la terre et de tout ce qui s'y trouve.

Plusieurs mythes circulent chez les *Nguembong*. Parmi ceux-ci, le mythe de la mort. Comme dans bon nombre de société africaine, il bénéficie d'une très grande attention de la part du peuple. Cet intérêt pour ce phénomène social peut être attribué à son caractère mystérieux. La question de la mort chez les *Nguembong* est comprise à travers les mythes qui lui sont liés. Pour ce peuple, c'est un phénomène existentiel, bien qu'un peu plus complexe, au même titre que la vie. Difficile à expliquer, la mort passe pour être dans la conception populaire de ce peuple comme étant un adversaire invincible. Le chant funèbre *nguembong* et le chant d'harpiste nous permettent aussi de comprendre que la mort, loin d'être une punition, est surtout la voie royale pour un repos bien mérité après de loyaux services rendus à sa famille biologique, à sa communauté et enfin à l'humanité. Voilà pourquoi malgré la douleur et le chagrin provoqués par la disparition d'un proche, des rites funéraires sont organisés pour l'accompagner vers sa nouvelles destinés, lieu à partir d'où ce dernier veillera sur ceux qu'il a devancé. C'est aussi à travers le texte funèbre *nguembong* que l'on peut comprendre et se faire siens les propos de Birago Diop, qui affirmait déjà dans un de ces célèbre poèmes que : " les morts ne sont pas morts " ³⁹⁴. La communication a également d'autres fonctions.

b- Les fonctions administratives et diplomatiques

Les procédés et accessoires communicationnels ont joué un rôle important dans l'administration en permettant le développement et le renforcement de la diplomatie tant dans l'Egypte ancienne que chez les peuples *nguembong* de l'Ouest-Cameroun. Dans l'ancienne Egypte, on avait plusieurs techniques de déclarations de la guerre. Elles variaient et c'était par

³⁹⁴ Birago, *Leurre et lueurs*, p 95.

des correspondances similaires aux lettres d'Armana du Nouvel Empire³⁹⁵ que les guerres étaient annoncées aux adversaires. Le service des postes et les ambassadeurs étaient alors mis à contribution pour transmettre les messages.

Les animaux apprivoisés comme les oiseaux jouaient aussi le rôle de courroie de transmission des nouvelles³⁹⁶. Dans l'Égypte ancienne, il s'agit particulièrement du renard et de la plume Maât³⁹⁷. La peau de renard, un des emblèmes du messager ambassadeur est le signe par excellence de la négociation. Sa présence montre que les armes ont cessé au profit de la parole, de la ruse. Elle sert aussi de laisser-passer, c'est-à-dire que celui qui le porte peut traverser un champ de bataille sans craindre pour sa vie³⁹⁸. D'ailleurs, sa vue laisse bien voir aux combattants la possibilité de trouver une solution politique à leur affrontement. Pour la plume Mâat, elle symbolise la vérité, la justice, l'harmonie des choses, donc la paix. Il est l'antithèse du désordre, de la guerre *isefet*. Sa présence indique la paix.

En pays *nguembong*, on avait aussi des animaux qui servaient de courroie de transmission. Il s'agit plus précisément du rossignol qui intervenait régulièrement aux moments troubles. En effet, à chaque moment où les maquisards allaient envahir un village, cet oiseau lançait le signal en se posant sur un arbre dans la cour ou en pénétrant dans la case en piaillant³⁹⁹.

De plus, à côté des lettres et autres messagers, nous avons le langage des outils qui étaient assez utilisés pour la déclaration des guerres dans l'Égypte antique. En effet, les *Kemtiou* se disaient maîtres dans l'art de bander et d'utiliser un arc. Les Égyptiens avaient coutume d'envoyer à leur adversaire des arcs par des ambassadeurs⁴⁰⁰. Ces derniers transmettaient des messages précis. Très souvent, il était demandé aux chefs du pays à attaquer de voir à travers les arcs qu'ils avaient reçus s'ils étaient capables de les bander ou non. Si vous sentiez que vous aviez les capacités, alors vous acceptiez la guerre, soit en renvoyant un ambassadeur porteur d'un message d'insulte, soit en le renvoyant avec l'arc brisé ou alors avec un arc que le meilleur soldat adverse doit être capable de bander sous les

³⁹⁵<http://www.wikipedia.org>, Les lettres d'Armana, consulté le 09 octobre 2021.

³⁹⁶ Posener, *dictionnaire de la civilisation Égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 1959.

³⁹⁷ *Ibid.*

³⁹⁸ F. P. Enoka, Le facteur guerre dans l'éthique Africaine de la guerre et de la paix à travers l'histoire : L'Égypte pharaonique aux empires, royaumes et peuples précoloniaux (Mali, Bamun, Banen, Yambassa), Thèse de Doctorat en Égyptologie, UYI, 2013, p. 238.

³⁹⁹ Fangseu, " Statut social ", p. 72.

⁴⁰⁰ Enoka, " Le facteur guerre ", p. 238.

yeux de son prince. Dans le cas contraire, vous devriez renvoyer l'arc avec un message et des cadeaux d'allégeances⁴⁰¹.

Le message des armes était donc une manière assez directe de déclarer la guerre. Toutefois, ils étaient accompagnés de la manifestation d'un état de guerre. Les soldats postés aux frontières à attaquer plantaient la plume de guerre dans les cheveux pour montrer aux adversaires que la guerre était proche ou alors inévitable⁴⁰². D'après Jean Yoyotte, cette plume marquait ce que les voisins de l'Égypte connaissaient bien⁴⁰³. Les Égyptiens considéraient qu'ils allaient en guerre pour remettre l'ordre, restaurer le règne de la justice et de la vérité. Dans le même ordre d'idées, il est à noter que dans l'Égypte ancienne, l'arbre de paix et la relique des animaux ont joué un rôle incontournable dans les négociations de paix. Un simple regard des sociétés d'Afrique noire lors des manifestations susceptibles de dégénérer en affrontement armés et sanglants laisse voir quelque chose de commun : les manifestants portent tous ou presque des branches d'arbres de paix. Il est par conséquent curieux de constater ce rôle ou cette utilisation des plantes pour signifier la paix. Chez les *Kemtiou*, ou nous avons les informations les plus anciennes sur les arbres sacrés en Afrique, A. Moret nous apprend que chaque nome avait sa forêt et son arbre sacré⁴⁰⁴. Parmi ceux-ci, l'un va incarner la paix et la fonction royale en faisant un va-et-vient entre le monde des vivants et celui des morts. Il s'agit de l'arbre *ished*. Cet arbre intervient dans les cérémonies les plus sacrées du couronnement royal. Selon C. D. Noblecourt, la cérémonie de l'arbre *Ished*, est la cérémonie la plus secrète et la plus importante de toute la royauté du pharaon⁴⁰⁵. Pour S. Sauneron, l'importance de cet arbre *Ished* dans la paix réside dans le fait qu'il est l'arbre par excellence de Rê, mais bien plus, il porte l'âme d'Osiris qui réside en lui⁴⁰⁶. C'est aussi dans le cadre de cette cérémonie de l'arbre de paix qu'on confie au pharaon l'insigne *iaout*, emblème de sa fonction et emblème de paix⁴⁰⁷.

Chez les peuples *nguembong*, l'arbre de paix est le *Nkeng*. Il est le lien le plus fort que les ancêtres ont laissé pour faire la paix et créer la paix chez les vivants. Cet arbre est placé un peu partout dans les concessions devant les cases et les frontières où la paix fut signée. Sa vue impose incontestablement la paix lors des guerres, l'arrêt des hostilités. Ainsi, quand les

⁴⁰¹*Ibid.*

⁴⁰² Enoka, "Le facteur guerre", p. 238.

⁴⁰³J. Yoyotte, *Dictionnaire de la*, p. 124.

⁴⁰⁴A. Moret, *Le Nil et la civilisation Égyptienne*, Paris, la renaissance du livre, 1926, pp. 56-60.

⁴⁰⁵C. D. Noblecourt, *Ramses II la véritable histoire*, Paris, Pygmarion, 1998, p. 111.

⁴⁰⁶S. Sauneron, *Le rituel de l'embaumement*, Papyrus Boulap III et Papyrus louvre 5.158 le Caire, 1952, pp. 13-15 et 29.

⁴⁰⁷Noblecourt, *Ramses II*, p. 109.

adversaires ont soif de se battre, et que tous les moyens utilisés pour ramener la paix sont épuisés, des magni, les femmes ayant accouchées des jumeaux et même des albinos peuvent mettre fin à la guerre en distribuant à chacun des adversaires ou des chefs de guerre des branches de l'arbre de paix⁴⁰⁸.

Dans la sphère culturelle nguembong de l'Ouest Cameroun, lors des guerres, pour signer l'armistice ou arrêter le conflit, les deux parties en guerre utilisaient simplement le jujube, du vin de raphia, de la kola et un arbre de paix qui renvoient ici à la réconciliation⁴⁰⁹. En effet, chez les Bamiléké en général et plus précisément dans l'univers culturel bas-nguemba, les chefferies de ndop et autres formés et divisés qu'ils étaient, n'arrivaient pas à résister individuellement contre leurs ennemis communs. C'est alors que le *fo* eut l'idée de proposer une réconciliation et l'alliance à ses frères devenus des *fo*. Pour cette réconciliation des frères ennemis, ils se trouvèrent ainsi dans la grande salle au Palais royal de Ndop en présence d'un voyant. Tout en leur rappelant qu'ils sont tous frères, ce dernier proposa un certain nombre de symboles qui deviendront les rites de Ndop. Le voyant conseiller de son état, asperge à des grains de didim, jujube, dans tous les coins de la pièce. Le but du geste était d'apaiser les cœurs des *fo* présents, car chacun avait des rancœurs contre les autres et ne voulait pas les voir, encore moins dialoguer avec eux. Le geste fut un succès et les *fo* se concilièrent. Et pour sceller cette réconciliation ils burent du vin de raphia et mangèrent la kola prévue par le même voyant. Ce vin et cette kola étaient le *cadi* de non trahison. En effet, après avoir bu ce vin de réconciliation, et mangé cette kola, toute trahison devait se traduire par l'action destructrice du *ndoh*, malédiction sur le traître.

Par ailleurs, pour affirmer devant les diverses populations qu'ils s'étaient réconciliés, les *fo* sortirent de la salle avec chacun une branche de l'arbre de paix que nous verrons sur l'iconographie ci-après à la main droite. Il fut demandé à chacun d'eux de se munir du *lam*, double cloche, d'un grand tam-tam ou de tout autre instrument à l'entrée du palais royal. Chaque *fo* rentra alors dans son royaume et les conflits cessèrent. L'ennemi qui n'était pas au parfum de la nouvelle donne entre les divers *fo* et croyant encore à leur éternelle division attaqua une fois de plus. Mais cette fois ci le message du danger fut transmis à l'aide des doubles cloches et des tam-tams.

⁴⁰⁸T. M. Bah, *Frontière, guerre et paix dans l'Afrique précoloniale : l'exemple des chefferies bamiléké et du royaume bamum dans l'Ouest-Cameroun in frontière en Afrique du XII AU XIX siècle*, UNESCO-CISH, Bamako, 1999 p.145.

⁴⁰⁹<http://www.Editions 2015, les rites bamiléké de ndop. Consulté le 20 octobre 2021.>

Photo 47: cérémonie de réconciliation chez les *Nguembong*



Source : <http://www.Editions> 2015, les rites bamiléké de ndop, consulté le 20 octobre 2021.

L'usage des tambours de guerre était aussi une vieille et bonne habitude pour déclarer la guerre⁴¹⁰ tant chez les *Kemtiou* que chez les *Nguembong*. Quand on avait frappé le tambour de guerre à la frontière d'un territoire, le message était tout de suite compris. En fait, c'est un langage que les Africains en général maîtrisaient bien. A côté du tambour de guerre, existait un équivalent chez l'adversaire qui, s'il le souhaitait, marquait son accord en faisant raisonner le sien. Autrement, la négociation de paix était automatique. De tout ce qui précède, il y a lieu de noter que les méthodes et instruments de communication ont joué un rôle incontestable dans l'administration et la diplomatie des peuples égyptiens et *nguembong* ce qui a permis de faciliter les négociations.

c- Les fonctions culturelles et thérapeutiques

D'une part, il est à noter que la communication a également une fonction culturelle. Dans les rites, il apparaît la communication immédiate avec les ancêtres. En effet, pour installer un notable ou introniser un nouveau *fo*, le praticien utilise la kola et les jujubes comme canaux de communication dans la mesure ou après le jet de deux quartiers de kola, leur position au sol aide à l'interprétation de ce que disent ou pensent les dieux. Lorsque les kolas présentent deux faces opposées au sol, on dit que les dieux ont accepté le rituel. Nous constatons dès lors qu'il

⁴¹⁰Enoka, "Le facteur religieux", p. 239.

existe une communication entre les hommes et le monde invisible. Tout dépendant du mode de vie et du système de croyances, raison pour laquelle le culte des ancêtres reste d'actualité chez les peuples *nguembong* de l'Ouest-Cameroun. Et il y a des moments où pour être favorable devant les dieux, il faut utiliser certains instruments qui laissent écouter du son. C'est dans ce sens que nous pouvons prendre en compte cette affirmation de François Bingono Bingono:

"Sans tam-tams, les cordophones hilung, les balafons, même les simples caisses sur lesquelles on tape pour produire de la musique, les ancêtres ne nous assisteraient pas du tout. Il faut les voir danser quand nous les vivants on joue ici, ça les rend contents ; mais comme ils savent que nous ne les appelons pas pour rien, ils descendent et nous parlent (...). Mais je vous assure que la musique est inévitable pour que ce que vous appelez les morts viennent à nous les vivants⁴¹¹.

Il y a également lieu de noter qu'il y a des rites qui se font à des moments précis. C'est dans ce sens que nous allons voir certains rites se faire à l'aube, à midi, le soir ou dans les profondeurs de la nuit. Sous cet angle, nous pouvons reconnaître que les méthodes et accessoires communicationnels ont permis au peuple égyptiens et *nguembong* de pouvoir intégrer le calendrier des rites et respecter les moments de leurs pratiques.

D'autre part, la communication a également une fonction thérapeutique dans l'ancienne Egypte et chez les *Nguembong*. En effet, le *Nkam-nsi* dans l'espace culturel *nguembong* et les prêtres sont chargés de défendre le groupe. Ils détectent et identifient les causes et les puissances surnaturelles qui sont à l'origine du malheur existentiel. Pour donner les médicaments appropriés aux patients, ils communiquent avec les dieux. Pour soigner ses malades, l'initié ne néglige pas une liturgie traditionnelle ; il la mettait en contact avec les forces du visible et de l'invisible. L'initié en ce moment prend en considération tout le règne naturel pour effectuer son rituel. Mayi-Matip dans cette lancée écrit que l'initié se trouvait en harmonie constante avec les trois règnes minéral, végétal et animal plus sa parole donnait de la thérapie une efficacité maximum.⁴¹²

De tout ce qui précède, il en ressort que les procédés et accessoires communicationnels ont une fonction sociale, administrative, diplomatique culturelle et thérapeutique. Toutefois, ils ont aussi eu un impact considérable sur la stabilité dans l'ancienne Egypte et sur les peuples *nguembong*.

⁴¹¹ Bingono., "Nkul bewu ", p. 137.

⁴¹² M. Matip, *L'univers de la parole*, Yaoundé, Clé, 1983, p. 63.

B-IMPACTS DU SYSTEME DE COMMUNICATION SUR LA STABILITE DE KEMET ET DES CHEFFERIES NGUEMBONG DE L'OUEST –CAMEROUN

Les méthodes et accessoires de communication ont eu une influence insondable sur l'enseignement des valeurs morales, l'implémentation des ordres royaux, l'équilibre et la cohésion cosmique.

a- La stabilité sociale à travers la propagation des valeurs éthiques

Chez les anciens Egyptiens tout comme chez les peuples *nguembong*, les proverbes, les contes, chants, les Maximes et Enseignements ont joué un rôle incontournable dans la divulgation des valeurs morales. En effet, l'usage des éléments sus-présentés a permis à la société de toujours poser des actes qui vont dans le sens de la justice, l'équité, l'amour, la paix. Nous pouvons prendre en considération les maximes du vizir ptahhotep durant l'Ancien Empire, quelques enseignements du roi aktoes destinés à son fils merikaré et une chanson *nguembong*.

-Si tu es un chef, donnant des ordres à des hommes, recherche chaque fois occasion d'action bénéfique, de sorte que ta conduite soit irréprochable⁴¹³.

-Sois généreux et doux tout le temps de la vie. Ce qui sort du grenier n'y rentre pas et c'est leur part de pain dont les hommes sont avides. Celui dont le ventre est creux est vite un accusateur et l'opposition se transforme en haine⁴¹⁴. A ces maximes de Ptahhotep, s'ajoutent celles du pharaon Aktoes.

-Ne sois pas méchant ; la maîtrise de soi est bonne. Fais-toi un monument durable par l'amour que tu laisses⁴¹⁵

-Ne fais pas la différence entre le fils d'un homme de qualité et celui d'un homme de commun. Mais, va chercher un homme pour sa conduite. De façon que tout art soit exercé⁴¹⁶. A ces enseignements du pharaon on a aussi une chanson venant du pays nguemba intitulée : chant après une heure de chasse⁴¹⁷.

⁴¹³C. Lalouette, *Au royaume d'Egypte : le temps des rois-dieux*, Paris, Fayard, 1991, p. 229.

⁴¹⁴*Ibid*, p. 227.

⁴¹⁵F. Daumas, *La civilisation de l'Egypte pharaonique*, Paris, Arthaud, 1965, p. 374.

⁴¹⁶*Ibid*, p. 395.

⁴¹⁷ B. Magnier, *Itinéraires et contact des cultures : chanson d'Afrique et des Antilles*, Paris, L' Harmattan, vol 8, 1988, p. 28.

Coriphée : Nous avons tué une panthère

Danseurs : Oho ! Oho ! Oho ! Oya !

Coryphée : prenez-là et manger-là

Danseurs : Oho ! Oho ! Oho ! Oya !

Coryphée : le plantain du fond de la marmite, c'est pour le chasseur de la panthère

Danseur : Oho ! Oho ! Oho ! Oya !

Les maximes sus-évoquées nous enseignent la justice, le partage, l'amour, la tolérance, bref le respect et la pratique des valeurs éthiques. La chanson ci-dessus vénère le courage des chasseurs, loue la bonne saveur de la viande de la panthère et puisque c'est avec du plantain qu'on fait cuire la viande des fêtes en pays *nguembong*, elle fait savoir que le plantain du fond de la marmite, le plus savoureux et le plus cuit appartient aux chasseurs. De manière plus précise, cette chanson permet de mettre toujours le courage en avant dans tous ce que nous voulons entreprendre.

b- Implémentation des ordres royaux, échange et maintien de la paix avec les voisins

Les procédés et accessoires communicationnels ont favorisé l'intensification des relations. L'usage de la langue a permis de signer les pactes militaires, conclure une alliance, préparer un mariage de raison, annoncer l'accession au trône d'un pharaon, apporter des condoléances à la famille d'un monarque décédé⁴¹⁸. Dans ce sens, nous pouvons prendre en considération le mariage de Ramsès II avec une princesse hittite dans l'optique de sceller la nouvelle union après la bataille de Qadesh⁴¹⁹. Ce qui a permis de conserver des rapports harmonieux tout en renforçant l'image d'une Egypte puissante. Ainsi, lorsque le pharaon Amenhotep III décide d'épouser la fille du roi babylonien pour affermir les bonnes relations commerciales entre les deux pays, il lui envoie un messenger avec l'or et de nombreux présents.

Par ailleurs, la maîtrise des langues a joué un rôle indéniable dans la communication. Certains ambassadeurs connaissaient bien le pays étranger ou parlaient leur langue, ce qui facilitait les échanges. La langue diplomatique est l'akkadien⁴²⁰. Sous cet angle, nous pouvons noter que la langue a joué un rôle déterminant dans les échanges. Dans ce cadre, nous pouvons prendre en compte les lettres d'Armana écrite en Akhadien et envoyé en Egypte. De

⁴¹⁸<http://www.wikipedia.org>, Ambassadeur dans l'Egypte ancienne, consulté de 07 octobre 2021.

⁴¹⁹ Vercoeur, *l'Egypte ancienne* p.92.

⁴²⁰<http://www.wikipedia.org>, Ambassadeur dans l'Egypte ancienne, consulté le 07 octobre 2021.

même, le traité égypto-hittite évoqué plus haut fut d'abord écrit en langue hittite avant d'être envoyé aux Egyptiens pour qu'ils en prennent connaissance⁴²¹.

De plus, il est à noter que la communication a permis de sortir des décrets royaux⁴²², rédigés en forme de promulgation personnelle par le pharaon dont le nom est inscrit dans chaque document et qui traitent, soit des relations du gouvernement royal avec les temples provinciaux en général ou le temple de Kaptos en particulier. Concernant les droits de propriété des sanctuaires, soit des questions de fondation culturelle d'un ordre plus restreint. Nous pouvons prendre en compte deux décrets importants comme celui de Nofirkara Papi II de la VI^e dynastie⁴²³. Il traite à la fois des droits de propriété du sanctuaire de Kaptos, sur la base du droit commun et des immunités concédées à ce sanctuaire par disposition sociale. Le second décret est une charte immunitaire⁴²⁴ de Merira Papi I, accordée au domaine d'une chapelle locale fondée par le culte de reine Apout, mère du pharaon connu seulement, jusqu'ici, par son tombeau de la nécropole memphite. Dans cette perspective, nous pouvons noter cet extrait du décret du roi Neferirkaré en faveur du temple d'Abydos durant la Ve dynastie qui stipule : chaque fonctionnaire, chaque " connu du roi " et chaque " directeur de l'approvisionnement " ayant agi avec malveillance à l'encontre de ce qu'avait ordonné Ma Majesté sera accusé. On confisquera ses champs, ses gens, et toutes les choses qui sont en sa possession⁴²⁵. Ce décret devait influencer le comportement de tout fonctionnaire à agir selon les règles de la Maât.

En outre, il est à noter que la communication a permis aux anciens Egyptiens de signer les traités comme celui signé entre les Egyptiens anciens et les Hittites que nous verrons sur l'iconographie ci-dessous. A notre connaissance, c'est le premier traité international de paix de l'histoire et en même temps, l'acte de naissance écrit du droit international dans l'humanité⁴²⁶. Pour T. Obenga, cet acte, unique en cette période reculée, marque la naissance du droit international. Ce traité existe en deux versions à savoir celle égyptienne et celle hittite.

Il a été signé suite à une terrible guerre et qui couronnait la dégradation des relations entre l'Egypte et les Hittites. En effet, la période amarnienne d'Amenhotep IV(Akhenaton)

⁴²¹Enoka " Le facteur religieux ", p .466.

⁴²²[http://www.Persée.fr,decrets,royaux de l'Ancien Empire](http://www.Persée.fr,decrets,royaux%20de%20l'Ancien%20Empire), consulté le 08 octobre 2021.

⁴²³ *Ibid.*

⁴²⁴ *Ibid.*

⁴²⁵[http://www.Persée.fr,decrets royaux de l'Ancien Empire](http://www.Persée.fr,decrets%20royaux%20de%20l'Ancien%20Empire), consulté le 08 octobre 2021.

⁴²⁶Obenga, *La philosophie africaine*, p .446.

avait laissé se dégrader la politique étrangère de l'Égypte en Asie, chèrement construite par son père Amenhotep III. Par la suite, l'éphémère règne de l'enfant roi Toutankhamon, assassiné et de son épouse Ankhénamon, elle aussi assassinée alors qu'elle voulait comme remplaçant de son mari, un prince hittite avait sérieusement envenimé la situation. Au moment où Ramsès II prend le pouvoir, vers 1279 avant J.-C, les Hittites sont au sommet et de leur puissance. Ils n'entendent plus se soumettre n'importe comment à l'Égypte. Ainsi, pour se mettre d'accord, Ramsès II et Mouwattali, successeur des rois Soupillouliouma, puis de Moursil II, se donnent rendez-vous à Qadesh pour une explication par les armes⁴²⁷. La bataille qui fait des dégâts de part et d'autre aboutit à un match nul. Il faut alors négocier la paix. D'ailleurs, Mouwattali le reconnaît lorsqu'il déclare que la paix est meilleure que le combat⁴²⁸. Ramsès II était tout à fait de cet avis. Le traité fut alors dénommé fraternité belle et paix⁴²⁹.

Photo 48: Stèle représentant la version du traité égypto-hittite (Nouvel Empire)



Source : <http://www.wikipedia.org,batail de Qadesh,traité égypto-hititte>, consulté le 27 octobre 2021.

c-L'équilibre et la cohésion cosmique

La littérature orale occupe une place de choix dans l'équilibre des sociétés égyptiennes et *nguem bong*. Avant l'écriture, il y'avait la parole et la parole était au centre de la vie. Les Africains ont conservé ce principe sacré à travers l'importance qu'ils accordent à la parole, par ricochet à la palabre. C'est dans cette perspective que la société africaine a élaboré en son sein des systèmes de gouvernance et de gestion des personnes et des biens afin d'éviter

⁴²⁷Noblecourt, *Ramses II*, p. 148.

⁴²⁸*Ibid*, p. 181.

⁴²⁹Enoka, "Le facteur religieux", p. 479.

l'anarchie dans la communauté. Elle a mis en place l'institution de la palabre qui est une recherche de consensus pacifique émanant d'un dialogue permanent avec les parties prenantes à la gestion des affaires publiques.

En effet, en cas de conflit, la palabre se tient généralement lorsque l'un des protagonistes porte plainte auprès de la chefferie. Après la plainte, le *fo* du village convoque à une date indiquée, par le biais d'un messenger, les parties au conflit ou les belligérants et toute la communauté. Pendant le déroulement, le *fo* ne prend pas la parole. Quand il prend, c'est pour mettre un terme aux échanges, en indiquant la décision prise par le collège des sages. Un modérateur est choisi par le *fo*. Il s'agit généralement de l'un des membres de la notabilité, un ancien qui est suffisamment imprégné des us et coutumes du village et qui possède une maestria dans le maniement de la parole, des proverbes et des contes. A tour de rôle, le modérateur donne la parole aux protagonistes pour qu'ils exposent leur version des faits. Ensuite, il y a des témoins, ceux-ci s'expriment à leur tour. Par la suite, le reste de l'assemblée convoquée se prononce sur la situation. Les échanges peuvent s'étendre sur plusieurs heures selon la délicatesse du problème. Le *fo* après avoir écouté l'avis de ses conseillers, prend une décision qui va dans le sens du consensus et qui doit être respectée. Pour finir à travers les proverbes et citations, le modérateur explique aux peuples les décisions prises dans le sens de la réconciliation et de l'harmonie. Il rappelle qu'il ne s'agit pas de condamner quelqu'un, mais de trouver un consensus permanent. Il fait cas des valeurs ancestrales et la jurisprudence pour faire accepter à tous cette décision.

Le plus souvent dans le cas de litiges, on demande aux protagonistes de venir boire à la mêmealebasse d'eau, l'eau étant source de vie et de paix pour les Africains⁴³⁰. Les sentences prononcées peuvent conduire à l'exclusion. Cependant, la finalité de la palabre n'est pas d'établir les torts respectifs des parties en conflit. Selon Traoré, " le résultat des palabres se présente sous la forme de résolution commune et le respect des engagements pris peut être assuré par un serment devant une divinité. La palabre fait ainsi figure de thérapie collective. La décision arrêtée à l'issue des discussions et débats est généralement célébrée par la prise en commun réunissant les différents protagonistes, dans le respect des alliances et des préséances et au rythme de danses et de chants, manifestation de la volonté de vivre dans la paix et l'harmonie. Ces caractéristiques font de la palabre un cadre libre d'expression politique et

⁴³⁰P. Kodom, la " Palabre Africaine" peut-elle renforcer la démocratie en Afrique ? Partie I, in Burkina Thinks, <http://burkinathinks.com/afrique/author/67-pouknikondombo>, decembre 2014.

sociale. La palabre vise à permettre une gestion à la fois collective et démocratique de la collectivité villageoise ⁴³¹.

La communication a permis le respect des interdits. La dernière particularité des dieux égyptiens était les interdictions. En effet, il interdisait que l'on fasse du tort à une certaine espèce, ici la grue, ailleurs la gazelle, la vache ou l'hippopotame, ou tel poisson⁴³². Dans ce sens nous constatons que la communication a facilité et amplifié le respect des interdits afin qu'il ait le maintien de l'équilibre et de la cohésion cosmique⁴³³. Le fait de rendre un culte à Osiris permet au soleil de se lever et assurer la cohésion cosmique. Les échanges ont alors permis le respect des codes Maâtiques.

Dans le même ordre d'idées, il est à noter que le temple était le point central de toute agglomération égyptienne. A l'intérieur, dans le Saint des Saints, là où résidait la statue du culte, le grand prêtre procédait aux divers rituels qui devaient honorer le dieu et faire que ses faveurs se répandent sur la terre d'Egypte⁴³⁴. A cela s'ajoutent des offrandes multiples aux dieux pour maintenir la vie⁴³⁵. Tout ceci avait pour but de veiller à l'équilibre cosmique. Pour mieux illustrer, nous pouvons évoquer l'extrait de la stèle de la famine⁴³⁶ (confère chapitre II p83.) sur lequel nous voyons comment le pharaon Djoser était dans l'affliction suite à la baisse du Nil durant plusieurs années, ce qui a causé une disette. Pour résoudre ce problème, le pharaon a fait appel au chef des prêtres lecteurs, Imhotep dans l'optique de connaître le dieu qui réside dans le Nil ayant la capacité de trouver les solutions aux problèmes auxquels son peuple est confronté. C'est ainsi que Imhotep le montra le grand dieu Khnoum, puis, le pharaon Djoser ordonna un grand sacrifice en son honneur et des divinités qui l'accompagnent. Après ce sacrifice, il a mis fin aux disettes en instaurant l'équilibre et la cohésion cosmique. De tous ces arguments, nous voyons alors que la communication a permis de respecter les lois et les codes maâtiques qui, à leur tour, ont influencé sur l'équilibre et la cohésion cosmique. Toutefois, il est à noter que les procédés et accessoires communicationnels connaissent de plus en plus un rejet au profit de ceux modernes, ce qui cause la disparition progressive des éléments culturels. De tout ce qui précède, il en ressort que les procédés et instruments de communication ont eu une véritable influence sur les

⁴³¹ <http://www.dandurand.uquam.ca>, les mécanismes de gestion des conflits en Afrique, consulté le 17 janvier 2022.

⁴³² P. Montet, *l'Égypte éternelle*, Paris, Fayard, 1970, p. 26.

⁴³³ *Ibid*.

⁴³⁴ C. Lambelet, *Déchiffrer les hiéroglyphes*, Paris, Grund, 2002, p. 60.

⁴³⁵ *Ibid*, p. 61.

⁴³⁶ Obenga, *La philosophie Africaine*, p. 434.

Kemtiou et les peuples *nguembong*. Cependant, pour les revaloriser et divulguer, nous pouvons faire recours à plusieurs moyens et stratégies.

C- CAUSES DE LA DISPARUTION DES PROCEDES ET ACCESSOIRES COMMUNICATIONNELS, MOYENS DE COMMUNICATIONS POUVANTS ETRE VALORISES ET STRATEGIES DE LEUR REEVALUATION

Les procédés et accessoires de communication ont connu une véritable dévaluation. Plusieurs raisons peuvent expliquer une telle situation. Il est à noter que certains d'entre eux doivent être appréciés, ceci à l'aide d'une panoplie de stratégies.

a-Causes de leurs disparitions

La plupart des moyens traditionnels de communication ont disparu aujourd'hui. Le messager du *fo* a disparu avec son autorité, les tams-tams, les balafons. D'autre part, le modernisme a enterré ces moyens de communication avec l'arrivée des moyens de transport, de la radio voire les téléphones. Le *ndong* ou flute fait de cornes qui servait jadis à appeler les gens a disparu à cause de la rareté des initiateurs, des fabricants, des joueurs, anciens ayant disparu avec leur savoir, la rareté des animaux fournissant la matière première⁴³⁷. Et enfin, le manque d'intérêt des populations à l'acquisition des moyens de communication. Les contes, naguère récités au cours des veillées par les adultes, n'ont plus droit de cité aujourd'hui à cause de l'exode rural voire de la sorcellerie et la jalousie. Les regroupements au clair de lune sont devenus rares. Le cri d'appel pratiqué surtout par les femmes n'existe plus. Certains moyens de communication ne peuvent plus être utilisés compte tenu de la difficulté de décryptage des messages observés du grand public. Il faut donc noter que Les téléphones et les radios ne permettent pas d'entrer en contact avec l'aide-là, car nos aïeux ne se servaient que des tambours, des musiques, des chant et bien d'autres pour entrer en contact avec les ancêtres comme le rappelle Amos Nkana, un Bassa, représentant de la culture de la forêt et de la côte camerounaise affirme que :

Sans tam-tams, les cordophones hilung, les balafons, même les simples caisses sur lesquelles on tape pour produire de la musique, les ancêtres ne nous assisteraient pas du tout. Il faut les voir danser quand nous les vivants on joue ici, ça les rend contents ; mais comme ils savent que nous ne les appelons pas pour rien, ils descendent et nous parlent (...). Mais je vous assure que la musique est inévitable pour que ce que vous appelez les morts viennent à nous les vivants ⁴³⁸.

⁴³⁷ Entretien avec S.M Faméné, 47 ans, *fo* Balessing, Palais royal, consulté le 28 mars 2021

⁴³⁸ F.Bingono, " Nkul bewu : le tambour des mort ", p .204-205.

Toutefois, il est à noter que la résilience entre les méthodes et accessoires de communications traditionnels et ceux modernes peut être un grand pas pour la renaissance culturelle africaine.

b-Moyens de communication pouvant être revalorisés et vulgarisés

Le tam-tam, les balafons, les arbres sacrés, les cours d'eaux sacrés, les animaux sacrés, constituent un véritable moyen de transmission des messages pertinents, ils peuvent être revalorisés et aider à la diffusion des messages. Le tam-tam est à réinstaurer et les futurs batteurs ou joueurs devront être formés. Les tam-tams et les balafons seraient plus efficaces pour la partie musicale. En effet, la réévaluation et la vulgarisation des procédés et accessoires communicationnels peut permettre d'accéder à une véritable renaissance culturelle, ce qui doit booster le développement de l'Afrique en générale.

c-Stratégies de vulgarisation

La stratégie de vulgarisation des moyens traditionnels de communication tels que les collaborateurs des *fo* traditionnels, les chansons accompagnées par les danses, les tam-tams nécessite un certain nombre de procédures. Il faudrait recenser les fabricants d'instruments et les personnes ressources afin de concevoir des messages, former les jeunes promoteurs et vulgariser ces moyens pour les besoins de communication en la matière⁴³⁹. Ces stratégies peuvent se résumer en quatre points :

- 1-Mener un plaidoyer auprès des autorités traditionnelles sur l'importance de ces moyens de communication
- 2-Regrouper toute personne ressources et promoteur identifiés dans les villages en vue de la capitalisation et de leur vulgarisation de leur connaissance et expériences
- 3-Créer des points ou foyers d'apprentissages
- 4-Mobiliser la communauté, surtout les jeunes vers ces foyers pour une formation

Au terme de ce chapitre, où il était question des fonctions, impacts, causes de la disparition des méthodes et accessoires communicationnels, ainsi que les stratégies de leur réévaluation, il en ressort que dans l'Égypte ancienne tout comme chez les peuples

⁴³⁹ *Idem.*

nguembong de l'Ouest-Cameroun, la communication a d'abord une fonction sociale comme l'éducation, l'information, l'animation et la distraction. Ensuite, elle a une fonction administrative et diplomatique, à travers l'usage des lettres, messagers, ambassadeurs, et des animaux apprivoisés comme courroie de transmission des messages, et des arbres de paix ont facilités les négociations en faisant la paix de même que l'usage des tambours. Finalement, nous avons aussi la fonction culturelle et thérapeutique car, les rites et cultes à l'endroit des ancêtres occupaient une place de choix. Et pour administrer les soins à un patient, le *nkam-nsi* faisait recours aux ancêtres afin de connaître le traitement approprié. Cependant, la communication a également eu des impacts sur les peuples *kemtyou* et les *Nguembong*. Tout d'abord, elle a permis d'instaurer la stabilité sociale à travers la propagation des valeurs éthiques. Ceci, avec l'usage des maximes, des contes, et des chants. Ensuite, elle a facilité l'implémentation des ordres royaux, échanges et maintien de la paix avec les voisins. C'est dans cette optique que nous notons le traité de Qadesh, les alliances, les décrets voire les rapports. Enfin, elle a favorisé l'instauration de l'équilibre et la cohésion cosmique, ceci avec la mise en place de la palabre, le respect des interdits, la pratique des rites, cultes et sacrifices.

CONCLUSION GENERALE

Les méthodes et instruments de communication dans l’Egypte ancienne (Ancien Empire et Nouvel Empire) et chez les peuples *nguembong* de l’Ouest-Cameroun de la période ancienne est le sujet de recherche analysé durant ce travail. Pour mieux l’aborder, nous sommes partis d’un constat. L’Afrique, berceau de l’humanité et des valeurs fondamentales existentialistes, n’est plus ce continent d’inspiration pour ces habitants. Ses élites sont entrées dans une école étrangère, en parlant, en communiquant, en s’habillant comme lui et pour les autres. En oubliant que, cette école peut être importante pour nous, si on pratique le syncrétisme. C’est-à-dire, en prenant les éléments importants pour la société, et en repoussant ceux qui peuvent être des obstacles, nous pourrions alors avoir le contrôle sur la quantité d’éléments nécessaires à prendre pour notre développement. Ce qui veut dire, en fonction des connaissances communicationnelles transmises par nos aïeux considérés comme des détenteurs des savoirs communicationnels dans nos sociétés, l’école de l’autre pouvait nous permettre de développer nos consciences, de les éveiller, en créant les propres schémas de pensées, les théories et les écoles. Après avoir fait ce constat, nous nous sommes posé la question centrale de savoir, en quoi les procédés et accessoires communicationnels *Nguembong* sont-elles proches de ceux de *Kemet* ? De cette question fondamentale surgissent les interrogations secondaires. Quels sont les origines des peuples *nguembong*? Quelles sont les formes, les conceptions et les acteurs de la communication dans ces deux aires culturelles ? Quels sont les éléments de la culture matérielle et immatérielle de communication dans l’ancienne Egypte et chez les *Nguembong* ? Quelles sont leurs fonctions et impacts sur la stabilité de *Kemet* et des chefferies *nguembong* ainsi que les causes de leur disparition et les stratégies de leur réévaluation ?

Pour analyser cette problématique, nous avons procédé à une étude comparative, sachant que *Kemet* est le socle de la pensée africaine en générale, notre comparaison cherchait à montrer qu’il existe un continuum culturel entre les méthodes et accessoires de communication *kemet* et *Nguembong*. De plus, nous nous inscrivons dans la logique de nos aînés qui ont montré que *Kemet* en étant une société noire africaine, a servi d’inspiration, d’épanouissement à plusieurs sociétés négro-africaines, en particulier les peuples *nguembong* de l’Ouest-Cameroun. Cette étude comparative ne cherchait pas à montrer la parenté historique qui les lie. C’est la raison pour laquelle, nous avons progressé en expliquant ces faits directement, en évitant de faire une étude sectionnée.

Hormis cette méthode analytique, nous avons utilisé une méthode qualitative pour la récolte des données. Pour cela, nous avons effectué des entretiens privés, semi privés et

publics. Nous avons utilisé plusieurs outils importants pour recueillir les informations. Par la suite, quatre chapitres nous ont permis d'étudier les deux sphères culturelles. Le premier chapitre avait trois étapes, il présentait les origines des peuples du *nguembong*. Le deuxième chapitre présentait les conceptions, les formes et acteurs de communication. Le troisième chapitre exposait les accessoires et communication. Pour finir, nous avons évoqué les fonctions, les impacts des procédés et instruments de communication sur la stabilité de *Kemet* et des chefferies *nguembong*, en lançant un faisceau de lumière sur les causes de leur disparition et les stratégies de leur réévaluation.

Comme résultat obtenu nous notons que les peuples *nguembong* ont connu plusieurs processus migratoires, ceci nous amène à comprendre qu'ils ont une genèse endogène, compte tenu des arguments que nous fournissent les données orales, les sources écrites et les données archéologiques. La prise en considération de leur origine externe est attestée par les arguments nubien, saharien et nilotique.

Cependant, les anciens Egyptiens et les peuples *nguembong* ont une conception identique de la communication. Selon eux, elle est conçue comme un langage de la nature, car, à travers la nature, ces peuples dégageaient le temps des rites de ceux des semailles et des récoltes. Ils communiquaient non seulement pour véhiculer un message, mais également pour entrer en contact avec l'au-delà afin de prédire certains phénomènes naturels. Pour passer le message, ils faisaient appel à la phéno-communication qui rassemble les contes, les maximes et les proverbes et à la crypto-communication qui consiste à codifier certaines paroles. Les *Kemtyou* et les *Nguembong* se servaient également de plusieurs acteurs pour véhiculer le message. Parmi eux, nous avons les acteurs passifs constitué de la nature et des animaux et les acteurs actifs qui rassemble les mediums, les prêtres et les ancêtres, c'est l'homme qui est au centre de la communication et c'est lui qui est à même capable de décrypter les différents signaux émis par la nature.

L'unité culturelle de l'Afrique noire a été remarquée à travers l'étude des instruments de communication, de leurs fonctions ainsi que de leurs impacts. Voulant certainement ressoudre les problèmes de distance qui rendaient la communication pénible, les anciens Egyptiens et les peuples *nguembong* ont fabriqué des éléments de communication. Parmi ces accessoires, nous avons des instruments à persécution comme les claquoirs, les accessoires à corde à l'instar de la harpe et ceux à vent constitués des flutes et des trompettes dans l'ancienne Egypte, et les tam-tams comme le *ndu*, les doubles cloches à l'instar du *kui'fo*. Dans le souci

de vaincre la mort, ces peuples ont opté pour l'usage des objets non périssable à l'instar des supports épigraphiques constitués des pierres, des palettes et stèles dans l'Égypte ancienne. Cela était également observable du côté des *Nguembong* qui utilisaient les objets en métal liés aux piliers sculptés et les encadrements de porte. Par ailleurs, ces peuples pour véhiculer les messages, faisaient aussi appel aux éléments immatériels constitués de la langue, la musique, les danses et de la littérature orale qui rassemblaient les chants, les proverbes et les contes. Les parures, les couleurs et les vêtements servaient aussi de canaux de communication.

Par ailleurs, loin de n'être que des éléments sur lesquels l'on se contente de frapper, les instruments de communication traditionnelle sont des canaux de communication jouant de multiples fonctions ayant des impacts sur la stabilité des *Kemtyou* et des *Nguembong*.

De nos jours, la plupart des procédés et accessoires de communication ont disparu. Le rejet des contes, des chants, des proverbes, des danses et bien d'autres a causé l'abandon des cultures au profit de l'assimilation, voire du modernisme. Pour cela, nous devons mettre sur pied plusieurs stratégies de revalorisation des procédés et accessoires de communication pour devenir nous-même afin d'envisager une véritable renaissance culturelle et nous inscrire sur la voie de la renaissance africaine. Pour cela, nous devons effectuer une résilience, car un peuple sans culture est un peuple sans racines.

ANNEXES

Annexe I : Tableau chronologique des pharaons égyptiens : Ancien Empire et Nouvel Empire⁴⁴⁰

Ancien Empire (2780- vers 2160)

IIIe dynastie (2778-2723)

Nebka

Nétérierkhet-Djeser

Sekhemkhet

Sanakht (Nebka)

Khaba

Neferka

Hou (Houni)

Ive dynastie (2723-2563)

Snefrou

Chéops

Didoufri

Chephren

Mekerinus

Shepseskaf

Ve dynastie (2563-2423)

Ouserkaf

Sahourê

Neferirkare-Kakai

⁴⁴⁰ J. Vandier & E. Drioton, *Les peuples de l'Orient méditerranéen : l'Égypte*, tome II, Paris, PUF, 1946, pp .627-632.

Shepseskârê

Neferefrê

Niouserrê-Ini

Menkaouhor-Akaouhor

Dedkarê-Isesi

Ounas

VIe dynastie (2423- vers 2190)

Teti

Ousirkarê

Merirê-Pepi I

Merirê-Antiemsaf

Neferkarê-Pepi II

Merenrê II

Nitocris

Nouvel Empire (1580-1200)

XVIIIe dynastie (1580-1314)

Ahmosis (1580-1558)

Amenophis I (1557-1530)

Thoutmosis I (1530-1520)

Thoutmosis II (1520-1505)

Hatshepsout (1505-1484)

Thoutmosis III (1504-1450)

Aménophis II (1450-1425)

Toutmossis IV (1425-1408)

Aménophis III (1408- 1374)

Amenophis IV-Akhaton (1372-1354)

Semenkharê

Toutankhamon (1354-1314)

Aï

Horemheb

XIXe dynastie (1200-333)

Ramsès I (1314-1312)

Sethis I (1312-1298)

Ramsès II (1301-1235)

Mineptah

Amenmès

Mineptah-Siptah (1219-1210)

Sethi II

Ramsès-Siptah

Iarsou

Decadense (1200-333)

XXe dynastie (1200-1085)

Sethnakht (1200-1198)

Ramsès III (1198-1166)

Ramsès IV (1166-1085)

Ramsès V

Ramsès VI (1166-1085)

Ramsès VII

Ramsès VIII

Ramsès IX

Ramsès X

Ramsès XI

Annexes II : Les fo Nguembong de balessing⁴⁴¹

1-Fouo Jouonpon vers (1730-1760)

2-Fouo Maguem (1760-1778)

3-Fouo Ngoumgan (1778-1806)

4-Fouo Piebeung

5-Fouo Youondoou (1832-1851)

6-Fouo Yonta (1832-1851)

7-Fouo Gouamadounyem (1851-1874)

8-Fouo Tagouatio (1874-1899)

9-Fouo Gouana (1899-1952)

10-Fouo Tiogning (1952-1967)

11-Fouo Ganno (1967-2001)

12-Fouo Fouamene (depuis Juillet 2001)

⁴⁴¹<http://www.wikipedia.org>,Balessing,village du Cameroun, consulté le 18 novembre 2021.

Annexe III : Relation entre ancêtres et vivants, témoignage d'une jeune pretresse

Afin de respecter la spontanéité et l'ordonnement que la personne sollicitée a voulu imprimer à son récit des cérémonies de sacrifices aux crânes, nous avons préféré le reproduire tel quel. Pour préserver son anonymat, elle sera désignée ici par ces initial, N.C.

" Ce n'est pas tout le monde dans la famille qui devient sacrificateur de ndun, la coutume des crânes. Très souvent, c'est l'ancêtre lui-même qui choisit son successeur pour pratiquer les sacrifices. Personne ne peut s'autoproclamer successeur-sacrificateur aux crâne.

Pour mon cas, ma grande mère maternelle est morte quand ma maman avait 8 ans ; auparavant, elle avait confié sous forme de testament à l'assistance et à d'autres membres de la famille des paroles suivantes : "*lorsque ma fille sera en âge de procréer, elle se mariera et donnera naissance à une fille à qui elle donnera mon nom, N.C. ; cette dernière deviendra ainsi mon homonyme et mon successeur. Toute la famille lui exprimera un respect digne de mon statut*".

C'est ainsi que je suis devenue héritière de ma grand-mère dès ma naissance. Mais il a fallu attendre 18 ans pour que l'on procéde aux cérémonies d'intronisation ; notons que suis 7^{eme} enfant d'une famille de 10 dont 6 sont vivants au moment de cet entretien. Pourquoi avoir attendu 18 ans ?

Plusieurs années après la mort de la grande mère, il eut des malheurs à répétition dans la famille étendue :maladies, échecs, malchance...mes oncles et tantes maternels se rendirent auprès des *nkam-nsi* et *megni-si* : devins et intermédiaires entre le visible et l'invisible, qui leur révélèrent que la survenue des malheurs était dû à la colère de la grand-mère qui ne comprenait pas que l'on a pas pris au sérieux ses dernières volontés, à savoir, l'installation de sa remplaçante sur le trône des rites. En plus, ajouta-t-elle, dans le lieu sacré où elle séjourne en compagnie d'autres morts de la famille, lorsque les enfants de ces derniers viennent leur donner à manger, l'on se moque d'elle par ce qu'elle n'a personne pour la nourrir comme si de son vivant elle avait été stérile. Pourtant, avant de mourir, elle avait bel et bien désigné son successeur pour assurer la performance des sacrifices.

L'urgence se fait sentir dans la famille pour remédier à cette négligence. A l'époque, N.C étais en classe de première G1au Lycée Technique des jeunes filles de Yaoundé...il a fallu que ma mère attende les grandes vacances scolaires afin d'organiser la cérémonie d'intronisation au village. En principe, c'est moi qui devait l'organiser, mais puisque j'étais encore élève et donc sans moyens matériel ; ma maman l'a fait pour moi et je lui suis reconnaissante.

Compte tenu du statut important de ma grand-mère dans la famille, son crâne avait été enterré à l'intérieur de la cuisine de sa fille qui est ma mère et non hors de la concession, cela pour lui permettre de continuer à jouir de la chaleur physique et affective d'une famille unie. Visiblement, c'était insuffisant.

La cérémonie d'intronisation se dit *ne ju nda* : manger la maison, succéder à. Le jour de la cérémonie, ma mère a réuni un grand nombre de la famille matrilineaire ; la famille patrilinéaire n'est pas concernée, cependant, elle peut assister. Une nourriture spéciale à base de banane plantain, de viande de brousse, d'huile et du sel fut préparé pour la grand-mère, mise dans un canari et recouverte d'une feuille de bananier. Toute la famille s'est retrouvée dans la maison des crânes pour la cérémonie présidée par une mère elle-même héritière de l'ainée de ma grand-mère ; cette femme me fit asseoir sur une chaise en bambou en face du crâne, elle dit : *"depuis que tu réclames ta fille, la voici qui est venue répondre à ton appel. Guide la dans cette lourde responsabilité que tu lui confies, à savoir, veillé sur tous tes enfants"*.

Pour avoir la confirmation que c'est vraiment moi qui suis appelée pour assumer cette lourde tâche, elle a fendu une noix de kola en deux moitiés en me demandant de les jeter sur le crâne de la grande mère. J'avais droit à trois essais. Si le jet donne un côté de kola ouvert et un couché, cela signifie que la réponse est positive ; si les deux morceaux de kola se présentent sur la même position, la réponse est négative.

Me penchant sur le crâne les morceaux de kola à la main, je m'adresse à la grand-mère de manière suivante : " me *voici. Est-ce vraiment moi, N.C. Ta petite-fille et homonyme que tu as choisi pour te succéder ? Si c'est le cas, que ces deux quartiers de kola me le disent*". Et j'ai jeté les morceaux de kola sur le crâne. Dès le premier essai, les deux sont sortis l'un pile, l'autre face ; toute l'assistance a applaudi et entonner les chants de paix, les chansons des jumeaux, des tradi-praticiennes et esquissé quelques pas de danse y relatifs. Dès cet instant, la famille m'a saluée en me désignant des noms-titres (ndap) de ma grand-mère et à se comporter à mon endroit avec tous les égards dû à mon nouveau statut.

Précisons qu'il y a des situations où le présumé successeur n'obtient pas confirmation après les trois essais convenus ; alors, il parle au crâne, reprend les lancers et s'il y a toujours refus, alors la séance est suspendue. Il est fait appel à un devin pour s'enquérir de la cause de la persistance du non. Dans la plupart des cas, le devin révèle que le présumé successeur n'est pas la bonne personne⁴⁴².

Pour moi, après confirmation, je suis passé aux choses sérieuses, à savoir, donner à manger à ma grand-mère ; j'ai porté le canari de nourriture qui lui était destiné, j'ai émiété les doigts de plantain et la viande mélangée à l'huile de palme pure et à du sel. J'ai pris des graines de jujube et les ai lancées sur le crâne et aux alentours en disant " *je salue tous mes pères et toutes mes mères qui sont ici je suis N.C., le successeur de votre sœur, et votre fille qui est avec vous ; c'est elle qui va prendre cette nourriture et vous donner ce qui vous revient*".

Avant de déposer les miettes de nourriture sur le crâne de ma grand-mère, j'y ai d'abord goûté moi-même et ai par la suite éparpillé le reste partout dans la case sacrée en marmonnant les

⁴⁴²M.Edjenguelé, *Mort et vivant*, pp .90-91.

mots suivants : "*Chère grand-mère, mes pères et mes mères présents, mangez et soyez rassasiés. Grand-mère, ouvre mon chemin, protégé-moi de tous les coups durs de la vie. Apporte-moi toute ta bénédiction et un cœur de paix afin que je puisse assumer cette charge que tu m'as confiée, car, c'est en me donnant cette force, cette réussite et cette bénédiction que je pourrais avoir la possibilité de venir très souvent te voir et accompagner tes enfants auprès de toi*".

Après cela, je suis sortie donner à manger aux divinités qui peuplent la concession ; en faisant le tour de la maison et en jetant la nourriture ici et là, je disais : "*personne ne vit seule ; grand-mère et homonyme N.C.ne vit pas seule ici ; elle est avec vous ; je suis venue lui donner à manger et vous convié au repas. Associez-vous à elle pour me protéger et m'accorder votre bénédiction*".

A la fin de cette distribution, je suis revenue au lieu sacré, ai pris de l'eau potable et en ai versé sur le crâne par ce qu'il s'agit d'une femme : "*quand on mange, il faut boire, je t'apporte de l'eau à boire, tu en donneras également à ceux qui sont avec toi*". Il faut savoir que si le crane est femelle, il boit de l'eau ; s'il est male, il boit du vin de raphia.

Pour clore la cérémonie, j'ai arraché une herbe spéciale, *nkeng, fenkeng* : arbre de la paix et suis retournée au lieu sacré entamer ma carrière de prêtresse ; j'ai versé beaucoup d'eau sur le crâne de la grand-mère, pétrit de terre aux alentours pour obtenir la boue, et enduit l'herbe cueillie de cette boue. Assise sur la chaise en bambou, j'ai fait signe à toute la famille pour venir recevoir mes premières paroles de bénédiction. En effet, avec mon intronisation, ma maman, mes oncles, tantes, mes frères et sœur, neveux, nièce et autres sont devenus mes enfants malgré mes 18 ans à l'époque.

Ce fut le point de départ de mon ministère de successeur et par voie de conséquence, de prêtresse du crâne de ma grand-mère pour les séances de sacrifices...j'ai le devoir d'aller de temps en temps dire bonjour à ma grand-mère, lui donner à manger et y conduire les enfants issus de son lignage lorsqu'ils éprouvent des difficultés dans la vie et qu'ils estiment que la solution dépend pour beaucoup de l'observance de la coutume. Cette illustration nous permet d'affirmer une fois de plus que les morts entretiennent les relations avec les vivants.

**SOURCES ET REFERENCES
BIBLIOGRAPHIQUES**

A- Ouvrages

- Alphandari.Y, *A la découverte des hiéroglyphes*, Castor, Flammarion, 1999.
- Asmann. J, *Mort et au-delà dans l’Egypte ancienne*, Monaco, Editions de Rocher, 2003.
- Alphonse S., *Communication de masse*. Paris, Hachette, 1981.
- Barbier J. C., *Les sociétés bamiléké de l’Ouest-Cameroun : étude régionale à partir d’un cas particulier*, O.R.T.O.M, 1971.
- Bonheme A. M., *L’art égyptien*, Paris, PUF, 1992.
- Bierbrier M., *Les bâtisseurs de pharaon*, Monaco, éd du Rocher, 1986.
- Birago D., *Leurres et lueurs*, Paris, Présence Africaine, 1960.
- Bah. T. M., *Frontière, guerre et paix dans l’Afrique précoloniale : l’exemple des chefferies bamiléké et du royaume bamum dans l’Ouest-Cameroun in frontière en Afrique du XII AU XIX siècle*, UNESCO-CISH, Bamako, 1999.
- Breton D., *Signes d’identité, tatouage, piécing et autre marques corporelles*, Paris, Metaille, 1971.
- Barga G.A, *Symbolisme africain et chrétien*, Yaoundé, éditions OPECAM, 2013.
- Christine B. & EtienneE., *La mystique du corps*, Paris, l’Harmattan, 1979.
- Diop C.A., *Civilisation ou barbarie ? Anthropologie sans complaisance*, Paris, Présence Africaine, 1981.
- *Nations Nègres et culture*, Tome I, Paris, Présence Africaine, 1979.
- Nouvelle recherches sur l’Egypte ancienne et les langues négro-africaines modernes*, Présence africaine, Paris, 1988.
- Daumas. F., *La civilisation de l’Egypte pharaonique*, Paris, Arthaud, 1965.
- Dogli M. & Mauzé M., *Art premiers : Le temps de la reconnaissance*, Paris, Gallimard, 2000.
- Dicka Akwa N. B, *Les problèmes de l’anthropologie et de l’histoire africaine*, Yaoundé, CLE ,1982 .
- Delaroziere R., *Les institutions politiques et sociales des populations dites bamiléké*, Douala, IFAN, 1950.
- Djimeli O, *Regard sur les chefferies bamiléké*, Yaoundé, Ed, MONTPARNASSE, 2002.
- Erman A. & Ranke.H, *La Civilisation Egyptienne*, Paris, Payot, 1976.
- Fame Ndongo J., *Un regard africain sur la communication*, Yaoundé, St Paul, 1996.

- Griaule M., *Masque Dogon*, Paris, Musée de l'homme, 1938.
- Guiffo J. Ph., *l'arrondissement de Bayangam, Nkongsamba*, éd .de l'Essoah, 1996.
- Grawitz M., *Méthodes des sciences sociales*, Paris, Dalloz, 2001.
- Gadhalla M., *Egyptian Divinities: the all who are the one*, USA, Publischers, 2001.
- Heuch L., *le rayonnement de l'Egypte antique dans l'art et la mythologie de l'Afrique occidentale*, JSA, Vol.28, 1958.
- Huot R., *La pratique de recherche en science humaine*. Boucherville. Gaétan Morin Editeur, 1992.
- Hans H., *Musicologie pharaonique : étude sur l'évolution de l'art musicale dans l'Egypte ancienne*, kehl, librairie Heitz, 1956.
- Hart G., *Mémoire de l'Egypte*, France, la découverte, 1970.
- Heuze.S, *Changer les corps ?* Paris, la Mursardine, 2000.
- Jeudy H.P, *Le corps comme objet d'art*, Paris, Armand Colin.
- Kamga. L, *La'akam ou le carnet d'initiation au savoir-être et au savoir – vivre Bamiléké*, Yaoundé, Les grandes éditions, 2015.
- Kange Ewane F., *Semence et moisson coloniales : un regard d'africain sur l'histoire de la colonisation*, Yaoundé, Edition CLE, 1985.
- Luhan M., *Pour comprendre les médias*. Paris, Seuil, 1976.
- Lalouette A.C., *La Littérature égyptienne*, Paris, PUF, 1981.
- *Au royaume d'Egypte : le temps des rois-dieux*, Paris, Fayard, 1991.
- La sainte bible* de Jérusalem, Rome, les Editions du Cerf, 2001.
- Luker M, *The gods and the symbols of ancient egypt*, Londre, Thames, 1974.
- Marie D., *Le Nil des pharaons*, Monaco, Editions du Rocher, 1998.
- Mbondji Edjenguelé., *Mort et vivant en negroculture, culte ou entraide ?* Yaoundé I, Presses Universitaires de Yaoundé, 2006.
- Mveng. E., *Histoire du Cameroun*, Tome I, Yaoundé, CEPER, 1984.
- Marrou I., *De la connaissance historique*, Paris, Seuil, 1984.

- Mohamadou E., *Tradition d'origine des peuples du Centre et de l'Ouest-Cameroun : Bamiléké, Bamoun, Bamenda, Bansa, Tikar, Mboum, Yaoundé*, Centre linguistique Fédéral, 1971.
- Magnier. B., *Itinéraires et contact des cultures : chanson d'Afrique et des Antilles*, Paris, L'Harmattan, vol. 8.
- Moret .A, *Le Nil et la civilisation Egyptienne*, Paris, La renaissance du livre, 1926.
- Nkombé O., *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques. L'intersubjectivité dans les proverbes tetela*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1979.
- Noblecourt.C. D., *Ramses II la véritable histoire*, Paris, Pygmarion, 1998.
- Obenga T., *La philosophie africaine de la période pharaonique 2780-330*, Paris, L'Harmattan, 1990.
- Oléko.N., *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques. L'intersubjectivité dans les proverbes Tetela*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1979.
- Perrois L. & Notué J.P., *Rois et Sculpteurs de l'Ouest Cameroun : La panthère et la mygale*, Paris, Karthala-Orstom, 1997.
- Posener.G., *De la divinité du pharaon*, Paris, Payot, 1960.
- Prost A., *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, Seuil, 1996.
- Somet Y., *Cours d'initiation à la langue égyptienne Pharaonique*, Dakar, Khepera, 2007.
- Sauneron S., *les prêtres de l'ancienne Egypte*, Paris, Seuil, 1957.
- *Le rituel de l'embaumement*, Caire, Papyrus Boulap III et Papyrus louvre 5.158 le, 1952.
- Simon P., *Les relations interpersonnelles*, Montréal, éd. Agence d'arc, 1975.
- Tanefo.J.M, *La chefferie traditionnelle : Hier, Aujourd'hui et demain*, Yaoundé, UPA, EDICAF, 2012.
- Toukam. D, *Histoire et anthropologie du peuple bamiléké*, Paris, L'Harmattan, 2010.
- Taylor. H, *the theban Necropolis past, present and future*, London, the British Museum press, 2003.
- Vidal P, *Philosophie des sciences de la nature*. Paris, Klincksieck, 1985.
- Vabelle D, *La vie dans l'Egypte ancienne*, Paris, PUF, 1988.
- Vernus P., *Essai sur la conscience de l'histoire dans l'Egypte pharaonique*, Paris, EHESHP 332, 1995.
- Vincent T., *La terre africaine et ses religions*, Paris, L'Harmattan, 1995.

Vercouter J, *L'Égypte Ancienne*, Paris, Saint Germain, 1963.

Westcar P. & Lefebvre G., *Roman et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris, Seuil, 1949.

B- Ouvrages méthodologiques

Beaud M, & weber Fl., *Guide de l'enquête de terrain*, Paris, La découverte.

Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, Paris, Armand Colin, 1974.

Département d'Histoire de UYI, *Guide méthodologique pour la rédaction des thèses, ouvrages, articles*, Yaoundé, CEPER, 2006.

Doppagne. A, *La bonne ponctuation*, Bruxelles, Duculot, 2006.

FALSH, *Normes de présentation et d'évaluation des mémoires et des thèses, Norms for presentation and evaluation of dissertations and thesis*, Yaoundé, La Grande Edition, 2008.

Grammont. E & Hamon. A, *Analyse grammaticale et logique*, Paris, Librairie Hachette, 1951.

Langlois Ch.-V. & Seignobos Ch. *Introduction aux études historiques*, 2e Edition, Paris, Hachette, 1899.

Monod, *L'école méthodique*, Paris, Seuil, 1983.

Mbondji Edjenguèlé, *L'Ethno-perspective ou la méthode du discours de l'Ethno-Anthropologie culturelle*, Yaoundé, PUY, 2005.

Thierno .B, *Techniques et méthodes des sources orales*, Document pédagogique, 2005.

C- Articles de revues scientifiques et chapitres d'ouvrages

Altenmulle. H, "La peau de panthère dans l'Égypte ancienne", *Revue ankn* n°17, 2008, pp. 23-30.

Ba Hampaté. A., "La parole mémoire vivante de l'Afrique", *l'UNESCO*, 32^e année, Août-Septembre 1979, pp. 17-23

Buisson E.M., "Matériaux pour servir à la préhistoire du Cameroun", *Bulletin de la Société Préhistorique Française* (BSPF), N°6, 1953, p. 340

Barbier J.C., "Les prêtres du Kounga chez les bamiléké de l'Ouest-Cameroun", *Bordeaux, ORSTOM*, n°1, 1977, p. 21.

Ghomsii.E., "Naissance des chefferies Bamiléké et les relations entre les Divers Groupement avant la conquête allemande", *Revue Camerounaise d'histoire*, n°11, 1971, p. 93.

Mouguiama Daouda P., "collecte en linguistique et en ethnologie", *Revue Gabonaise des sciences de l'homme*, n°4, 1997, p.116.

Malick D, Moussa. A. L, Ibra. M. S, "Etude du rôle et de la signification du chiffre 7 en Afrique noire depuis l'Égypte ancienne", *revue d'égyptologie et d'histoire des civilisations de l'Afrique noire*, Vol I, 2020, pp.12-13.

Ombolo.J.P, Phénomène de mutilations corporelles : sa place et son importance dans la recherche anthropologique", *Cahier de Sociologie, publication du département de sociologie, nouvelle serie*, n°1, Yaoundé, ESSTIC, p.22.

Pfouma.O, " A propos del'abeille égyptienne des textes de sarcophages ", *Cahier Caribéen d'égyptologie* n°6, 2004, p.114.

Sall B., " Aux sources de l'Égypte primitive ", *Ankh*, N°18-19-20, 2011.

Verkijika G , "Oral traditions : method of transmission and validity as sources of Africa histry," *Annales de la FALSH* ",vol .V.n°2 , 1989, pp. 55-68.

Warnier J.P., " Histoire du peuplement et genèse des paysages dans l'Ouest-Camerounais ", *JAH*, Vol.25, N°4, 1984, p.101.

D- Thèses et Mémoires

1-Thèses

Alphandari.Y, " Evolution de l'habitat traditionnel en Afrique : exemple de la province de l'Ouest-Cameroun", Thèse de Doctorat Ph/D, Université de Berlin, 2011.

Apisay.E.A, " L'Eau la vie et la mort dans l'univers Egypto-Africain : le cas des conceptions *Kemet* et Haut-Nguemba dans le Nord-Ouest Cameroun", Thèse de Doctorat/Ph.D en Histoire, UYI, 2014.

Atoukam L.D., "l'Esthétique corporelle de la jeune femme bamiléké au XXe siècle", Thèse de Doctorat/ph.D en Histoire, Université de Ngaoundéré, 2009.

Bitong E., "Génération et élaboration de l'écriture à la lumière des conceptions et expériences de deux peuples africains : le cas des Egyptiens anciens et des Bijanga, des Basaa du Cameroun", Thèse de Doctorat /ph.D en Histoire, Université de Yaoundé I, 2010.

Bingono Bingono.F., "Nkul bewu : le tambour des morts chez les Béti-Bulu-Fan. Contribution à une analyse anthropologique de la crypto-communication africaine", Thèse de Doctorat Ph.D en athropologie, UYI, 2013.

Christian C., "Contes Créoles ou lieu de la quête de l'identité", Thèse de Doctorat /Ph.D en anthropologie, Université de Yaoundé I, 1999.

Nenkam.C, "Etude comparée des sculptures des Egyptiens anciens de la période pharaonique (2263-1085) et des Bamiléké de l'Ouest-Cameroun", Thèse de Doctorat /Ph.D en Histoire, UYI, 2017.

Enoka F., "Le facteur guerre dans l'éthique Africaine de la guerre et de la paix à travers l'histoire : l'Egypte pharaonique aux empires, royaumes et peuples précoloniaux (Mali, Bamun, Banen, et Yambassa", Thèse de Doctorat/Ph .D en Histoire, UYI, 2013.

Fotsing J.M., "Genèse et évolution des structures foncières en pays bamiléké : l'exemple des chefferies Bamendjou, Bahouang, Batié et Baleng", Thèse de Doctorat en géographie, UYI, 1984.

Ghoms E., "les Bamiléké du Cameroun : essai d'étude historique des origines à 1960", thèse de Doctorat Ph.D en Histoire, Université de Paris, 1972.

Gerard K.N., "La médecine traditionnelle dans les chefferies Bamiléké de l'Ouest-Cameroun du XVIème au XXe siècle. Etude historique ", Thèse de Doctorat /Ph.D en Histoire, UYI, 2016.

Notué J.P., "La symbolique des arts bamiléké (Ouest-Cameroun) : approche historique et anthropologique", Thèse pour le Doctorat en Histoire de l'Art, Vol I, Université de Paris I (France), 1988.

2-Mémoires

Amfouo M., "Contribution à l'étude de la phytosociologie des plantes médicinales dans l'arrondissement de Batcham, Ouest-Cameroun ", Mémoire de Master en Biologie Végétale, Université de Dschang, 2006.

Mbondji Edjenguèlè., "Essai sur les rites relatifs au veuvage de la femme et son évolution dans le temps chez les Pongo du Cameroun", Mémoire de Maitrise en Anthropologie, Université de Yaoundé, 1979.

Fangseu. J. K., "Statut social et rite funéraires à l'Ouest-Cameroun : contribution à une étude sociologique de la mort chez les Bamena, Mémoire de D.E.A en Sociologie, UYI, 2010, 72p.

Fokwa F.R., "La société des missions Evangélique dans les Grassfields de 1926 à 1957", Mémoire de DIPES II en Histoire, ENS, 1999.

Kein.M, "The award of traditional title in the Grassfields fondoms: the case of Mbei (Santa sub-Division) 1922-2002", Mémoire de Maitrise en Histoire, Université de Yaoundé I, 2006.

Maptué V., Représentations culturelles des Mkam-nsi à Bandjoun, Mémoire de Maitrise en Sociologie, UYI, 2008.

Muluh J.T., "Chieftaincy in the Nguemba area: The case of Pinyin", Mémoire de Maitrise en Histoire, Université de Yaoundé I, 1986.

Megane D. B, "Problématiser et mettre en place une démarche d'enquête en Histoire ", Mémoire de Master en Histoire, Haute Ecole Pédagogique, Bejune, Porrentry, 2016.

Ngwei .M, "Khen/Ngen/Ngengen ou le proverbe : une survivance oratoire caractéristique de l'univers des belles-lettres égyptiennes chez les Bassaa du sud-Cameroun", Mémoire de maitrise en Histoire, UYI, 2004.

Ndongo.A.L, "Dénomination et symbolique des couleurs chez les Beti (Cameroun Central) : approche ethnolinguistique", Mémoire de Master en Sociologie, UYI, 1991.

NdonkouT., "Les pratiques divinatoires de l'Ouest-Cameroun : contribution à une étude ethnologique des Menyi-Nsi de Baganté", Université de Yaoundé I, Maitrise de Sociologie, 2003.

Nyoum.E, "L' Ancêtre dans les sociétés Kemtyou : essai d'étude historique", Mémoire de Master en Histoire, UYI, 2018.

Nenkam C., " Etude comparée de l'art de l'Afrique ancienne et moderne : le cas des sculptures de l'Egypte ancienne et des Bamiléké de l'Ouest-Cameroun ", Mémoire de Maitrise en Histoire, UYI, 2006.

Peguy N., " Les *Menyie-nsi* et *Mkam-nsi* de l'Ouest-Cameroun : contribution à une étude ethnologique des pratiques médicales endogènes", DEA d'Anthropologie, UYI ,2005.

Tchoungang C., " Temps de travail et temps libre au village : le cas de Bandrefam" (Ouest-Cameroun), Université de Yaoundé I, Maitrise d'anthropologie, 1992.

Ursule A.G., "Parures et soin du corps chez les Kemtyou (Nouvel Empire) et chez les vouté (XIX – XXe SIECLE)", Mémoire de Master en Histoire, UYI, 2021,

Yota J.K.F., " Etude des moyens d'expressions en milieu paysan Bamena", Mémoire de Master en Sociologie, Université de Yaoundé I, 2005.

E- Sources orales

N°	Noms et prénoms	Agés	Fonctions	Dates	Lieux
1	Blaise Tedongmo	39 ans	Commerçant	29 /03/21	Balessing, (Tock prah)
2	Foudjo Suzanne	70 ans	patriarche	08/12/20.	Balessing

3	Famené Pascal Ngannou	47 ans	chef balessing	28/03/ 21	Balessing (Palais Royal)
4	Kanouo Kalvin	39 ans	Chef Batcham	30 /03 /21	Batcham (Palais Royal)
5	Mbamuluh	89 ans	Prince	11/11/ 13	Bamenda,
6	Mali Zortedem	81 ans	patriarche	28/03/2021	Balessing
7	Maffo Kamchie	60 ans	Reine-mère	15/08/05.	Bahouan
8	Mané Jacqueline keute	67 ans	Reine mère	10 /07/21	Foto (Balesa)
9	Mané Odette	70 ans	Reine mère	29/03/21	Balessing (Palais Royal)
10	Mané Mafoutio	51 ans	Menye-nsi	28 /03/21	Balessing, Wak
11	Nogo François	80 ans	Notable	27/03/ 21	Balessing(Toohwak),
12	Nengoum grégoire	45ans	notable	28/03/21	Balessing (lépipi,)
13	Ngouana Seveline	50 ans	commercante	10/10/20.	Nkongsamba, (Quartier I)
14	Ngouana Joseph	71 ans	Prêtre ritualiste	29/03/21	Balessing (<i>Tock Prah</i>)
15	Nankouo Izak	50 ans	Nkam-nsi	07 /04/ 21	Bangang (Balepi)
16	Teghri Lemomin	61 ans	Notable	28 /03/21.	Balessing(Bambi)
17	Tané Pierre	50 ans	Artisan	29/03/ 21	Balessing (Tock Prah)
18	Watsa pierre	68 ans	Héritier	29/03/21	Balessing (Palais royal)
20	Wouétsa adeliene	58 ans	Maitresse	29/03/21	Balessing (Tchouh piéh)
21	Zoméne maguerite	54 ans	Menye-nsi	10/04/21	Bangang (Baneran)
22	Sadembouo Etienne	73 ans	Linguiste	26/09/22	Yaoundé(ANCLA)
23	Bingono François Bingono	65 ans	Anthropologue et crypto- communicologue	24/09/2022	Musé National de Yaoundé

F- Dictionnaires et grammaires spécialisés

Biyogo G., *Dictionnaire comparé égyptien, De la coappartenance Kemit-Ekang : l’Egypte et l’Afrique en quête d’éternité*, Paris, Imhotep, 2012

Bernadette M., *Petite Grammaire de l’Egyptien Hiéroglyphique*, 1989, Librairie Orientaliste, Paris.

Balandier.G & Maquet.J (dir), *dictionnaire des civilisations africaines*, paris, Fernand Hazan, 1968.

Champollion. F, *Grammaire égyptienne*, Paris, Solin, 1997.

Dictionnaire Encyclopédie grand Larousse universel, Paris, 1983.

Posener.G, Sauneron.S, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 1959.

G- Références webographiques

<https://www.Persée.fr>. Le rôle et le sens du lion dans l’Egypte ancienne. Consulté le 25 août 2021.

<http://www.halsch.archives ouvertes.fr>, consulté le 04 Juin 2021.

<https://www.hierogl.ch/hiero/bnwt>, consulté le 02 septembre 2013.

<https://www.alsopenedition.org>, techniques, forme, signes et fonction de la vannerie au Cameroun, consulté le 04 août 2021.

<https://www.moneduparnier.com>, histoire du panier en osier, consulté le 04 août 2021.

<https://www.alsopenedition.org>, technique, forme, signes et fonction de la vannerie au Cameroun, consulté le 04 août 2021.

<https://www.Wikipedia.org>, consulté le 06 Août 2021.

<https://www.universalis.fr>, methode, consulté le 24 Juillet 2021.

<https://www.Persee.fr>, Pouvoir, Divination et prédestination dans le monde antique, consulté le 9 mai 2021

<https://www.Unesco.org>, Culture de la paix, consulté le 24 août 2021.

<https://www.ileauépice.com>, Graines de la paix (jujube africain), consulté le 24 août 2021.

<https://www.persee.fr>, la noix de cola, consulté le 24 août 2021.

<https://www.Camundos.org>, le vin de palme, consulté le 24 août 2021.

<https://www.Wikipedia.org>, Clergé de l’Egypte antique, consulté le 15 septembre 2021.

<https://www.googlewiblight.com>, Pretre choachyte, consulté le 15 septembre 2021.

<https://www.babelio.com>, les maximes de Ptahhotep, consulté le 27 septembre 2021.

<https://www.wikipedia.org>. Clergé de l’Egypte antique, consulté le 15 septembre 2021.

<https://www.wikimini.org>, Instruments de musique dans l’Egypte antique, consulté le 02 Août 2021.

<https://www.googleweblight.com>, Danse kou’gang, consulté le 20 juillet 2021.

<https://www.alsopenition.org>, les techniques de défense des chefferies bamiléké de l’Ouest-Cameroun du XVI au début du XXe siècle, consulté le 03 Août 2021.

<https://www.Editions2015.com>, les rites bamiléké de ndop, consulté le 20 octobre 2021.

<https://www.Editions2015.com>, les rites bamiléké de ndop, consulté le 20 octobre 2021.

<https://www.wikipedia.org>, Ambassadeur dans l’Egypte ancienne, consulté de 07 octobre 2021.

<https://www.wikipedia.org>, Ambassadeur dans l’Egypte ancienne, consulté le 07 octobre 2021.

Anonyme, " decrets royaux de l’Ancien Empire ", [www .Persee.fr](http://www.Persee.fr), consulté le 08 octobre 2021.

TABLE DES MATIERES

DEDICACE	i
REMERCIEMENTS	ii
SOMMAIRE	iii
LISTE DES ABBREVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES	v
TABLE DES ILLUSTRATIONS	vii
LISTE DES ANNEXES	ix
RESUME	x
ABSTRACT	xi
INTRODUCTION GENERALE	1
I- MOTIVATIONS ET RAISONS DU CHOIX DU SUJET	1
II- CADRE CONCEPTUEL	2
III- DELIMITATION SPATIO-TEMPORELLE DU SUJET	8
A- L'ENVIRONNEMENT SPATIAL.....	8
B- CADRE TEMPOREL.....	10
IV- OBJECTIFS DE L'ETUDE	12
V- REVUE CRITIQUE DE LITTÉRATURE	13
VI- PROBLEMATIQUE	17
VII-APPROCHE METHODOLOGIQUE	18
A- MODE D'INVESTIGATION.....	20
B- METHODE D'ANALYSE.....	20
VIII-CADRE THEORIQUE	21
IX-INTERET DU SUJET	23
X- DIFFICULTES RENCONTREES	24
XI-STRUCTURE DU MEMOIRE	24
CHAPITRE I : LES PEUPLES <i>NGUEMBONG</i> ET LA QUESTION DE LEURS	
ORIGINES	25
A-FORMATION DES CHEFFERIES <i>NGUEMBONG</i> ET PRESENTATION DES	
PEUPLES <i>NGUEMBONG</i>	26
a- Formation des chefferies.....	26
b-Localisation et description du cadre naturel.....	28

a- Localisation.....	28
b- Description du cadre naturel.....	30
B-LA QUESTION DE L'ORIGINE DES <i>NGUEMBONG</i>	31
a- Thèse de l'autochtonie des peuples <i>nguembong</i>	31
b- Origine exogène du peuple <i>nguembong</i>	32
c- Quelques éléments de la culture immatérielle, matérielle et trajectoire migratoire	33
c-2 Similitude linguistique et l'habitat.....	37
c-3 Quelques éléments de la vannerie	41
C- ORGANISATION SOCIALE ET POLITIQUE	44
a-Organisation sociale	44
b-Organisation politique.....	45
CHAPITRE II : FORMES, CONCEPTIONS ET ACTEURS DE	
COMMUNICATION	48
A-LES FORMES DE COMMUNICATION DANS L'ANCIENNE EGYPTTE ET	
CHEZ LES <i>NGUEMBONG</i>	49
a- La phéno-communication	49
a-1 Les contes et chants.....	49
a-2 Les maximes égyptiennes et proverbes <i>nguembong</i>	52
a-3 La symbolique de l'arbre de paix et du jujube.....	53
a-4 .La symbolique de la noix de kola et du vin de raphia.....	55
b-La crypto-communication.....	56
b-1 les contes et les chants.....	56
b-2 Les maximes et les proverbes.....	58
b-3 Symbolique de l'arbre de paix et du jujube	61
b-4 Symbolique Noix de Kola et vin de raphia	62
B-CONCEPTION DE LA COMMUNICATION CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS	
ET CHEZ LES <i>NGUEMBONG</i> DE L'OUEST-CAMEROUN	63
a-Faire véhiculer un message	64
b-Etre en contact avec le monde de l'au-delà et l'entourage direct	64
c-Prophétiser les phénomènes naturels	70
C- LES ACTEURS DE LA COMMUNICATION CHEZ LES <i>KEMETIOU</i> ET	
LES <i>NGUEMBONG</i>	71
a-Schema de la communication	71
b-Les acteurs passifs de la communication	73

b-1 Communication comme langage de la nature	73
b-2 Les animaux	77
c- Les acteurs actifs de la communication	79
c-1 Le Ntem-Nsi et le goagé	80
c-2 Le géké	82
c-3 Les prêtres et prêtresses	82
c-4 les ancêtres	86
CHAPITRE III : LES SUPPORTS DE COMMUNICATION A <i>KEMET</i> ET CHEZ LES <i>NGUEMBONG</i> DE L'OUEST-CAMEROUN	89
A- LES ELEMENTS MATERIELS SUPPORTS DE LA COMMUNICATION ..	90
a- Les outils accoustiques.....	91
b- Les supports épigraphiques.....	102
c- Le corps humain et des animaux	105
c-1 Le corps humain	105
c-2 L'expression anthropomorphique	110
d- Les amulettes et les les marques corporelles	110
B- LES ELEMENTS IMMATERIELS DE COMMUNICATION	116
a- La langue comme outil de communication	116
b- La musique et la danse dans la communication.....	120
c- La littérature orale	122
c-1 Les chants égyptiens	122
c-2 Les chants nguembong	124
C- LES PARURES ET LES COULEURS DANS L'EGYPTE ANCIENNE ET CHEZ LES <i>NGUEMBONG</i>	125
a- Les parures	125
b- Les couleurs	130
c- Le vêtement.....	133
CHAPITRE IV : FONCTIONS ET IMPACTS DE LA COMMUNICATION SUR LA STABILITE DE <i>KEMET</i> ET DES CHEFFERIES <i>NGUEMBONG</i>	138
A- LES FONCTIONS DE LA COMMUNICATION	139
a- La fonction sociale de la communication.....	139
b- Les fonctions administratives et diplomatiques	144
c- Les fonctions cultuelles et thérapeutiques	148

B-IMPACTS DU SYSTEME DE COMMUNICATION SUR LA STABILITE DE KEMET ET DES CHEFFERIES NGUEMBONG DE L'OUEST –CAMEROUN.....	150
a- La stabilité sociale à travers la propagation des valeurs éthiques	150
b- Implémentation des ordres royaux, échange et maintien de la paix avec les voisins.	151
c-L'équilibre et la cohésion cosmique	153
C- CAUSES DE LA DISPARUTION DES PROCEDES ET ACCESSOIRES COMMUNICATIONNELS, MOYENS DE COMMUNICATIONS POUVANTS ETRE VALORISES ET STRATEGIES DE LEUR REEVALUATION	156
a-Causes de leurs disparitions	156
b-Moyens de communication pouvant être revalorisés et vulgarisés.....	157
CONCLUSION GENERALE.....	158
TABLE DES MATIERES.....	182